

Evangelikus Hittudományi Egyetem  
Rendszeres Teológiai Tanszék

*Az áldozattól a pseudoeszkatológiáig*  
*A pénz kulturális szerepeinek teológiai értékelése*

Doktori értekezés

Szabó András

Témavezető: dr. Béres Tamás

Budapest, 2015

*Dr. Péterfia Tamás emlékének*

<b>1.0. BEVEZETÉS</b> .....	<b>5</b>
1.0.1. Kérdésfeltevés .....	5
1.0.2. Aktualitás .....	6
1.0.3. Újra feltehető kérdések .....	7
1.0.4. Gazdasági érdeklődés a teológiában .....	8
<b>1.1. Metszéspont</b> .....	<b>9</b>
<b>1.2. Lebenswelt</b> .....	<b>12</b>
<b>1.3. A pénz az életvilágban</b> .....	<b>15</b>
<b>1.4. Szerkezet</b> .....	<b>17</b>
<b>2.0. A VÉGESTŐL A VÉGTELENBE</b> .....	<b>19</b>
<b>2.1. A javak végeessége</b> .....	<b>20</b>
2.1.1. Értékelés .....	20
2.1.1.1. Értékelés .....	20
2.1.1.2. Az értékelés határa .....	22
2.1.2. Idő .....	24
2.1.2.1. Az idő szintjei az új intézményi közgazdaságtanban .....	25
2.1.2.2. Az idő pénz .....	26
2.1.3. Anyagvesztés .....	28
2.1.4. Szabadság .....	29
2.1.4.1. A csere előtti pillanat szabadsága .....	29
2.1.4.2. A szabadság korlátai a piacon .....	31
2.1.4.3. A pénz szabadsága és a szabadságjogok .....	32
<b>2.2. Társadalomhoz és hatalomhoz kötöttség</b> .....	<b>34</b>
2.2.1. Kommunikációs eszköz .....	34
2.2.2. Csere .....	35
2.2.3. A pénz hatalmi-szagrális eredete .....	37
2.2.3.1. A pénz hatalmi eredete .....	37
2.2.3.2. A pénz szagrális eredete .....	41
2.2.3.3. A hatalomba vetett bizalom .....	43
2.2.4. Hitel .....	47
<b>3.0. A GLOBALIZÁLT PÉNZPIACI KAPITALIZMUS</b> .....	<b>51</b>
<b>3.1. Kialakulása</b> .....	<b>51</b>
3.1.1. Adomány .....	52
3.1.2. A kamat átértékelése .....	54
3.1.3. Antropológiai változások – a homo oeconomicus .....	57
3.1.3.1. Munka .....	57
3.1.3.2. Esztétika .....	60
3.1.3.3. Boldogság .....	64
3.1.3.4. Homo oeconomicus .....	67
<b>3.2. A globalizált pénzügyi kapitalizmus</b> .....	<b>70</b>
3.2.1. Globalizáció .....	70
3.2.2. Pénzügyi kapitalizmus – a 21. század .....	72
3.2.2.1. Ökológia .....	73

3.2.2.2. Technológia .....	74
3.2.2.3. Centrumok.....	75
3.2.2.4. Vagyonkoncentráció .....	76
3.2.3. <i>Pszichológiai mozgatórugók és következmények</i> .....	77
3.2.3.1. A kapzsiság.....	77
3.2.3.2. Elidegenedés mint társadalmi probléma: Marx, Simmel, Baudrillard.....	79
3.2.3.3. Érzelmes rideg világ.....	84
3.2.3.4. Komplex adaptív rendszer .....	86
<b>3.3. Társadalom.....</b>	<b>87</b>
3.3.1. <i>Nyitottság és kohézió</i> .....	87
3.3.3. <i>A Böckenförde-paradoxon</i> .....	90
<b>4.0. A KAPITALIZMUS MINT VALLÁS .....</b>	<b>95</b>
<b>4.1. A kapitalizmus szelleme .....</b>	<b>95</b>
4.1.1. <i>Motiváció</i> .....	95
4.1.2. <i>Folyamatos jelen</i> .....	97
4.1.3. <i>Totalitásigény</i> .....	99
<b>4.2. Money as God-term .....</b>	<b>102</b>
<b>4.3. Walter Benjamin töredéke .....</b>	<b>104</b>
<b>5.0. A PÉNZ ELHELYEZÉSE A KERESZTYÉN TEOLÓGIA RENDSZERÉBEN ...</b>	<b>108</b>
<b>5.1. Bűn és pénz – Helymeghatározás .....</b>	<b>108</b>
5.1.1 <i>Az elidegenedés mint teológiai probléma</i> .....	111
5.1.1.1. <i>Az elidegenedés folyamata és ugrása</i> .....	111
5.1.1.2. <i>Hübrisz és concupiscentia</i> .....	113
5.1.2. <i>Túl az egyéni bűnön</i> .....	116
5.1.2.1. <i>A teológiai individualizmus hiányossága</i> .....	116
5.1.2.2. <i>Strukturális bűn: a bűn kollektív elemei</i> .....	119
5.1.2.3. <i>Erők és hatalmak</i> .....	121
<b>5.2. Affektusok .....</b>	<b>125</b>
5.2.1 <i>Melanchthon affektustana</i> .....	125
5.2.2. <i>Az érzelmek teológiai értékelése</i> .....	128
<b>5.3. „A megbocsátás vihara” .....</b>	<b>131</b>
5.3.1. <i>A megváltás</i> .....	132
5.3.1.1. <i>Megváltás</i> .....	133
5.3.1.2. <i>Igazság</i> .....	135
5.3.2. <i>Asztalközösség</i> .....	136
5.3.2.1. <i>Vertikális asztalközösség</i> .....	137
5.3.2.2. <i>Horizontális asztalközösség</i> .....	139
5.4. <i>Pneumatológia</i> .....	142
<b>6.0. HITELES KÖZÖSSÉG AZ ESZKATOLÓGIA VONZÁSÁBAN .....</b>	<b>144</b>
<b>6.1. Pluralizmus .....</b>	<b>144</b>
<b>6.2. Válság után – aggodalom nélkül.....</b>	<b>145</b>
<b>6.3. A jövő vonzása .....</b>	<b>150</b>

<b>6.4. Vezető szerep</b> .....	<b>152</b>
6.4.1. <i>A teológia feladatváltása – kritikus ideológiatudomány</i> .....	152
6.4.2. <i>A határ értéke</i> .....	154
<b>6.5. Béketeremtés</b> .....	<b>156</b>
<b>7.0. VISSZA A MINDENNAPOKHOZ</b> .....	<b>159</b>
<b>7.1. Megélni, túlélni, élni</b> .....	<b>159</b>
<b>7.2. Élet az „acélkemény épületben”</b> .....	<b>163</b>
7.2.1. <i>Participáció</i> .....	163
7.2.2. <i>Megélő, túlélő vagy élő egyházak Magyarországon</i> .....	165
7.2.3. <i>A pénz gazdagabb értéktartalmának kísérlete</i> .....	167
7.2.3.1. <i>A különbségtétel képessége</i> .....	167
<b>8.0. BEFEJEZÉS</b> .....	<b>169</b>

## **1.0. BEVEZETÉS**

### **1.0.1. Kérdésfeltevés**

A globális világgözösség univerzális társadalmi szimbóluma a pénz. Nem természeti adottság, hanem az emberi kultúra terméke. A nyelvnél egyszerűbb kommunikációt enged meg a legkülönbözőbb emberek és csoportok között. Mára olyan saját köztes kultúrát teremtett, amely képes elfátyolozni a hétköznapi tekintet elől kultúránk és létünk lényegére vonatkozó kérdéseket. Az emberi lét és tevékenység végső céljára vonatkozó általános kérdésre a gazdaság nem ad választ. A globális pénzpiaci kapitalizmus kulturális pénzfátyollal rejti el a teológia számára legfontosabb kérdéseket és válaszokat. A gazdaság számára a teológia feladata legfeljebb az, hogy morális dilemmái tisztázásában segítséget nyújtson. Fordítva a teológia számára, ahogy látni fogjuk elsősorban nem etikai, hanem dogmatikai kérdés a pénz. A dogmatikai alapú pénzkritika hosszú történetre tekint vissza, erős biblikus alappal. A pénz olyan érzelmi hatással rendelkezik, ami túlmutat a ráción. Olyan bizalmi kapcsolatot feltételez, amit a hittel össze lehet hasonlítani. A nem gazdaságilag meghatározott kultúrák sokszínűségükben bármennyire különbözőnek és elválasztónak tűnnek is, közősek abban, hogy a monetáris kommunikáció meghatározta globális nyelvnél többet mutatnak meg az embernek saját lényegéből. Ez a dolgozat a keresztyén teológia kulturális-kritikai feladatát szolgálja. Célja a pénz elhelyezésével a teológia rendszerében azt a teológiai határt meghúzni, ameddig a pénz meghatározta gazdasági kommunikáció kiterjedhet. A pénzre a kultúra részeként tekintve, ami a közgazdaságtörténet számára nem idegen megközelítés, megmutathatóak a pénz egyedülálló képességei és határozott korlátai, ami a közgazdaságtan számára túlmutat egy pusztán semleges

eszközön és segíthet a nehezen kalkulálható és mindig változó emberi tényező feltérképezésében.

Egy monetárisan meghatározott, pénzben értékelő és kommunikáló világban az alternatívateremtéshez a pénzre csak a kultúra részeként tekinthetünk és az alternatívához az emberi kultúra kritikus pénzértékelésével juthatunk. Ehhez szükséges először a pénz egy sajátosan teológiai szempontú leírása (keletkezése és tulajdonságai). Másodsor mai formájának (globális pénzügyi kapitalizmus) megkülönböztetése korábbi formáitól és végül teológiai elhelyezése elméletben és gyakorlatban.

### 1.0.2. Aktualitás

Témaválasztásom aktualitását két szempont befolyásolta. Az egyik korunk monetáris meghatározottsága,<sup>1</sup> ami nemcsak a gazdaság, hanem az élet minden területén tetten érhető, és expanzív erőként a múltban az élet pénz által érintetlennek vélt területein is megjelenik.

Teológiailag ez a tapasztalat mégsem új, hanem egy folyamatosan jelen lévő probléma intenzívebbé válása. A gazdasági kultúra komplexitásának növekedésekor minden korábbi korban is a pénz mindent meghatározó szerepét panaszolták fel. Az ókortól hozhatjuk fel a példákat nemcsak a pénz tényérésének konkrét kritikájára, hanem általában az emberi érdeklődést és személyiséget meghatározó erejére is.

A dolgozat aktualitását befolyásoló másik szempont a 2008-as pénzügyi-gazdasági válság. Témaválasztásom idején, 2007-ben még csak kivételesen kevesen voltak tisztában a veszélyekkel. Rövid idő alatt valamilyen mértékben mindenki megtapasztalta a válságot. Mára a rendszer legendás túlélőképességét is ismerjük, nem kis árat fizetve ezért a tapasztalatért. Nemcsak közgazdászok és politikusok számára izgalmas és tanulságos a történetek kiértékelése. A válság megmutatta azt a hatalmas tehetetlenségi, kényelmi erőt is, az óriási egyéni és társadalmi érdekeket, amelyek a globalizált pénzügyi kapitalizmus jelen formájának fenntartásában érdekeltek. Ugyanakkor szemünk előtt zajlanak olyan átrendeződések is, amelyeket a válság csak felgyorsított, és amelyek a súlypontok, illetve az érdeklődés átrendeződését hozták.

A válság éles helyzetében a napi gazdasági kérdések mellett felvetődő az emberi viselkedésre és morálra vonatkozó kérdések a kultúra egészét válaszra készítetik. Mi a kapitalizmust mozgató szellemiség és hogyan jött létre? Van-e határa a javak koncentrációjának? Min alapszik a gazdasági szereplő felelőssége? Ezek a kérdések a teológia irányába is feltett kérdések. A vá-

---

<sup>1</sup> LUHMANN 2009, 487. o.

laszok során kirajzolódik a pénz egy teológiai szemszögből megfogalmazott leírása, ami eltér más területek meghatározásától a pénz eredetét, tulajdonságait és felhasználását illetően is.

### 1.0.3. Újra feltehető kérdések

A válság „mellékhatásaként” a korábban csak a társadalmi diskurzus egzotikus szegleteiben feltehető kérdések és tárgyalt témák hirtelen a közgazdasági diskurzus főszínpadán találhatták magukat. A gazdaságetika nemcsak egyetemi tanszékként, hanem a nagyobb gazdasági szereplők működésében is látható helyet kap.<sup>2</sup> A jó és rossz kérdése, a növekedés szükségszerűsége és határai vagy a felelősség és az igazságosság kérdései a válság után más súllyal tehetőek fel.

Mégis azt kell mondanunk, hogy ezek a rendszer alapjait érintő kérdések a gazdaság világában nem teljesen otthonosak. Olyan helykeresésre lenne szükség, amely a kérdések szerves beépítését lehetővé teszi. Kérdés, hogy ez a diszciplínák alapstruktúrái mellett egyáltalán lehetséges-e. A funkcionális alrendszerek zavarai megmutatják a funkcionális elkülönülés határait.

Az elmúlt néhány évben a válság hatásaként a közgazdasági irodalomban olyan, a széles közönség számára izgalmas könyvek jelentek meg,<sup>3</sup> amelyek már pusztán kérdésfeltevéseikkel is új irányba fordították a gazdaságról folyó diskurzust. Olyan általános emberi, morális és szociális szempontokat tárgyalnak, melyeket korábban a szűk szakmaiság zavarónak és ezzel a társadalmi alrendszer optimális működési hatékonyságát csökkentőnek nyilvánított.<sup>4</sup>

Nem tudni, hogy a nagy, általános kérdések iránti nyitottság időszaka meddig tart. Viszont a rendszerszintű problémák megléte idején a teológia szélesebb érdeklődéssel számolhat. Átfogó kérdései és válaszai, konkrétan a gazdaság elemzése az emberi létezés végső kérdésének tükrében nyitottabb fülekre, és ami még fontosabb, fejekre és szívekre találhat az általános dezorientáltságban.

<sup>2</sup> FINGER–JUNGLUTH–RÜCKERT 2014, 19–20. o.

<sup>3</sup> Olyan nagy hatású könyvekre gondolhatunk itt, mint a cseh Tomaš Sedláček *A jó és a rossz közgazdaságtana*, amely az erkölcs szerepét hozza vissza a közgazdaság elméletébe, vagy Thomas Piketty könyve, a *Tőke a 21. században*, amely az egyenlőtlenség problémáját helyezi vissza a centrumba, vagy George A. Akerlof – Robert J. Shiller: *Animal Spirits, avagy a lelki tényezők szerepe a gazdaságban és a globális kapitalizmusban*, amelyben a pszichológiai tényezők válságban betöltött kulcsszerepéről olvashatunk.

<sup>4</sup> Milton Friedman szállóigévé vált mondata – „The social responsibility of business is to increase its profits” – juthat eszünkbe. *The New York Times Magazine*, 1970. szeptember 13.



Ferenc pápa gazdasági megnyilatkozásai és szimbolikus cselekedetei nem véletlenül inspirálnak sokakat. Az elégséges, az igazságos és a közösség szempontját a teológia nem gazdasági érveken keresztül képviselheti a társadalmi diskurzusban.<sup>5</sup>

#### 1.0.4. Gazdasági érdeklődés a teológiában

Nemcsak a közgazdaság területén növekedett meg az érdeklődés az etikai, hanem a teológiában is a gazdasági témák iránt az elmúlt években. Konferenciák sora tanúsítja, hogy a gazdaság és a teológia kapcsolatának témája szélesebb körű érdeklődéssel számolhat a teológusok részéről is. Nemcsak a nemzetközi,<sup>6</sup> hanem a hazai tudományos teológiai életet is pezsgésbe hozta a válság. Konferenciák sora említhető meg, ahol a teológia, az etika és a gazdaság egyszerre jutottak szóhoz. A széles felekezeti és akadémiai részvétel a téma súlyát is jelzi. A rendszerek professzionális elkülönülésére épülő társadalmi munkamegosztás továbbosztódási folyamata helyett a folyamat teljességének átlátási igényét fejezi ki a széles részvétel. Ebben a folyamatban a teológia is, ritka módon, meghallgatásra talál. Az új szerep a teológia önértékelése szempontjából is változást hozhat (lásd 5.2. *Vezető szerep*). Az evangélikus teológia kicsiny magyarországi világát is mozgásba hozta néhány alkalom, érdemes néhány példát megemlíteni: szegedi biblikus konferencia,<sup>7</sup> konferencia az uzoráról,<sup>8</sup> az I. kolozsvári alkalmazott etikai konferencia,<sup>9</sup> az Ökumenikus Tanács szociáletikai minikonferenciája,<sup>10</sup> evangélikus lelkeszakadémia Révfülöpön<sup>11</sup> vagy az EHE 2013-as Dies Academicusa.<sup>12</sup>

A Sapientia Szerzetesi Főiskola szerepe úttörő a *Keresztény társadalmi elvek a gazdaságban* címet viselő képzés elindítása és a hozzá kapcsolódó konferenciák szervezése révén.<sup>13</sup> A felekezet- és vallásközi párbeszédnek is izgalmas területét adja a gazdaság, ahol az alapvető hasonlóságoknak kifelé megfogalmazható üzenete van, a meglévő izgalmas különbségek pedig a teológia belső erejének és szerkezetének példái.

<sup>5</sup> Ennek hiánya a magyar egyházi állásfoglalásokban és az egyházi életben nyilvánvaló, aminek oka a gazdasági kiszolgáltatottság és a csekély társadalmi presztízs féltése.

<sup>6</sup> A berlini Humboldt Egyetem 2003-as Werner Reihlen előadássorozata *Gott, Geld und Gabe* címmel széles mértékben, interdiszciplinárisan mutatta meg a témát. Egy évtizeddel később a Heidelbergi Egyetem szervezte azt a nemzetközi interdiszciplináris kutatást, amelynek eredménye 2014-ben jelenik meg *Money as God? The Monetization of the Market and the Impact on Religion, Politics, Law, and Ethics* címmel Cambridge-ben.

<sup>7</sup> *A Biblia és a gazdaság* – 25. nemzetközi biblikus konferencia. Szeged, 2013. augusztus 22–24.

<sup>8</sup> ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, 2014. március 28.

<sup>9</sup> I. kolozsvári alkalmazott etikai konferencia, 2011. május 20–21.

<sup>10</sup> *A demokrácia krízisei és határai* címmel a gazdaság politikai hatalmát kutatta. 2013. október 9. MEÖT-székház.

<sup>11</sup> *Közérdekű-e a teológia?* – Lelkeszakadémia, 2014. március 3–6., Révfülöp.

<sup>12</sup> *Szembeszállhatunk-e a korszellemmel? Belső szabadság és manipulált mértéktelenség.* Evangélikus Hittudományi Egyetem, 2013. április 11.

<sup>13</sup> *Mit ér a katolikus társadalmi tanítás válság idején?* 2009. november 14. Sapientia Főiskola. *A boldogság közgazdaságtana*, MOM Kulturális Központ, 2014. március 28.

A teológia mint tudomány számára nemcsak az egyébként égető, konkrét gazdaságetikai kérdésekre megfogalmazott válaszok, hanem a saját rendszerére vonatkozó következmények levonása az igazán izgalmas. Ezek végiggondolása nélkül kiszolgáltatott marad a tudománystratégiák térképein zajló vonalhúzásoknak. Ha képes a teológia elméleti rendszerébe beépíteni és feldolgozni a gazdasági kérdéseket, a rá kapott válaszok önálló értelemmel, saját lábukon meg tudnak állni, mind a teológiai, mind a társadalmi diskurzus területén. Ezért a dolgozat fő kérdése a pénz, különösen a modern pénzpiaci kapitalizmus pénzének elhelyezése a teológia rendszerében. A pénz helyének meghatározása megnyitja értékelésének lehetőségét, erényeinek, korlátainak és veszélyeinek tisztább megértését, ezzel egy sajátos teológiai viszonyulás felrajzolását a lehetséges más viszonyulások között. Másként megfogalmazva a pénz mint az emberek létrehozta társadalmi alkotás dogmatikai vizsgálata önálló etikai értéket ad.

Már maga a kiindulás is, ahogy a további vizsgálat, csak multidiszciplináris szempontból lehetséges. Ez a multidiszciplinaritás, habár a mai tudomány és munkamegosztás világában üdvözlendő különlegesség, a valóságban és a történelmi távlatban teljesen természetes. Kiindulásunk a társadalmi érintkezés centrumába visz, egy metszéspontba, ahol a komplex társadalmi jelenségek a maguk összetettségében, egységükben vizsgálhatóak.

### **1.1. Metszéspont**

Ahogy a történelem folyamán mindig a piac a város meghatározó, nyüzsgő középpontja volt, ahol emberek, áruk, kultúrák találkoznak, úgy a pénzzel foglalkozó társadalomtudományi reflexió is hasonló találkozópontra lehet. A középkori város főterén gazdaság, művészet és vallás találkozott. Ilyen metszéspont lehet a társadalomtudomány, a teológia és a művészet számára a piacgazdaság elemzése. A valóság megragadásának és a mélyebb összefüggések feltárásának sürgető feladata még egy bonyolult világban sem engedheti meg a gyors, sommás, leegyszerűsített válaszokat.

A modern kapitalista gazdasági rendszer kiteljesedése olyan alapvető változást hozott, amelynek értelmezése mindmáig hatalmas szellemi kihívás, és mind a társadalomtudományok, mind a művészet igyekezett megragadni. Egy időben alkotó és egymásra ható tudósokat emelhetünk ki, a társadalomtudományok komplex művelőit, mint Max Weber, Georg Simmel vagy Ernst Troeltsch-t. Az ő tudományalakító és -átalakító szemléletüket meghatározta a modern kor minden életterületre ható általános és drámai változása. Különböző szempontokat általános igénnyel vettek figyelembe, ami ha nem is tökéletes, de inspiratív kísérlet. A modern

kor kialakulásának mozgatórugóit próbálták megragadni, és ez magyarázza máig tartó hatásukat, különösen Simmel esetében újrafelfedezésüket (*A pénz filozófiájának reneszánsza*).

Később a komplex megközelítés helyett a szakterületek elkülönülése lett jellemző. Minél egyértelműbben kirajzolódott az egyes tudományterületek közötti határ, a pénzről való gondolkodás is elnyerte besorolását. A tudományok feladatmegosztásában alapvetően a közgazdaság területére esett. Bár a pénz semlegességéről szóló közgazdasági elméletekkel és a közgazdaság által felállított funkcionális definíció révén a közgazdaság tulajdonképpen mostoha gazda. A pénz az emberi kultúra olyan komplex terméke, amelynek lényege a kapcsolat. Az emberiség egyik olyan nagy alkotása, amely az ember alapvető tulajdonságait nemcsak tükrözi, hanem alakítja is. Az egész embert és az egész társadalmat érinti, ezért helytelen egy tudományterület kizárólagos témájává tenni. Reflexiót a kultúra minden területéből kivált, elég a művészet anyagiakra vonatkozó irodalmi, képzőművészeti alkotásaira gondolni. Miközben a pénz létrejötté mindig a gazdaság és a politika érintkezésében történik, és hatását is mindig először itt fejt ki, a társadalmat meghatározó súlypont vándorlását is nyomon követhetjük az évszázadok folyamán. A pénzről folyó elméleti reflexió a történelemben megmutatja az egyes tudományok valóságalkító képességét is.

Mások mellett Eilert Herms impozáns teológiai társadalomrajzában fogalmazza meg a társadalmat meghatározó rendszerek átalakulását Európában a középkortól máig.<sup>14</sup> A kezdeti időszakban a vallási rendszer a legfontosabb. Innen indulnak ki a meghatározó impulzusok a politika, a tudomány és a gazdaság felé. Végül igazolással csak a teológia szolgálhat. A szekularizáció első szakaszával és az abszolút uralkodók térnyerésével a politika veszi át a meghatározó szerepet. Mára a politika helyett a gazdaság dominanciájáról beszélhetünk. Európa különböző részein, a gazdaság átalakulásának különböző sebessége miatt eltérő időpontban érkezett el a gazdaság meghatározó szerepe a többi társadalmi rendszer felett.<sup>15</sup> Mára befejezett folyamat, hogy a fő impulzusok a nemzetközi és hazai gazdaságból érkeznek. Nemcsak ösztársadalmi szinten igaz ez, hanem az egyes ember életét is érinti a társadalmi centrum áttevődése, amely gondolkodását, önképét, identitását formálja. Herms a gazdasági dominancia megjelenésének időpontját az általános egyenlő választójog megadásához köti, amikor a korábban a nagypolgárság által már megszerzett politikai jogokat anélkül adhatta tovább az alacsonyabb rétegeknek, hogy társadalmi uralmát veszélyeztette volna. „A politikai rendszer már

<sup>14</sup> HERMS 2004b, 291. o.

<sup>15</sup> Angliában a legkorábban; az 1830-as forradalom után Franciaországban; a német egységgel 1866-tól Németországban; Közép-Európában a Monarchia századfordulós gazdasági fejlődését megtörte az első világháború, majd a keleti blokk politikai-ideológiai dominanciája. Itt csak a '90-es évektől egyértelmű a gazdasági túlsúly, míg az előző évtizedekben begyűrűzik ennek hatása. Még akkor is, ha az egykori Monarchia keleti felén a politikai dominancia illúziója a gazdasági kudarcok hatására újra és újra visszatér.

ilyen erősen a gazdasághoz volt láncolva” – írja.<sup>16</sup> A meghatározó társadalmi terület változása a városok képén szemmel látható az évszázadok folyamán. A katedrális a város közepén áll és a gótika teljes pompájával ragadja magával az embert, hirdetve az egyház meghatározó erejét a középkorban. Az abszolútizmus idején a királyi és a nemesi paloták barokk pompája mutatja, hogyan lesz centrummá a politika. Majd a 19. század végére a nagypolgári paloták határozzák meg a városképet, a gazdaság erejét mutatva.<sup>17</sup>

A társadalomban betöltött hely a gazdaság területén szerezhető meg, és így a gazdasági pozíció a személyes és társadalmi identitás kialakulásának fő helyszíne lesz. Gazdasági pozíciót a munkaerőpiacon szerezhet meg valaki.<sup>18</sup> Az ember számára alapvetően fontos és meghatározó, milyen helyet tud elérni, ezért élete legnagyobb részét munkaerőpiaci pozíciója köti le. A gazdaság meghatározta modern társadalomban a születési rend már nem adja készen és élethosszig a társadalmi helyzetet.<sup>19</sup> Az ember a munkaerő-piaci helyzetén keresztül kapja meg helyét a társadalomban.

Herms gondolatát a látható fogyasztás gazdasági és így társadalmi pozíciót megerősítő szerepével egészíthetjük ki. A fogyasztás és a munkaerőpiaci pozíció egy gazdaság által meghatározott társadalomban, a fentebb említett módon, alkalmas az identitásképzés más tényezőinek háttérbe szorítására. A teológia megszólalását befolyásolja ez a helyzet, csak az ezzel a meghatározottsággal tisztában lévő teológia találhat igazságot. Miközben az ember identitását megrajzoló munka és fogyasztás általános érvényű az egyén külső képének megrajzolásában, addig a korábban hasonló általános érvényű identitásképzők veszítettek jelentőségükből. Wilfried Härle dogmatikáját ennek a változásnak, a változás állandósulásának a tudatosításával kezdi, a *Lebenswelt* fogalom beemelésével, ami számunkra is fontos kiindulási alap. A *Lebenswelt* fogalom használata figyelembe veszi, hogy az ember állandó antropológiai alapadottságai koronként hangsúlyeltolódásokat mutatnak. Az ember világában zajló változás a teológia hangsúlyait is átrendezi. A teológia kérdései csak az idő figyelembevételével tehetők fel pontosan, és a válasz is csak az idő figyelembevételével lehetséges.

A pénz helyének megtalálásához a teológia rendszerében a *Lebenswelt* fogalom használata a kezdet. Ez a fogalom azt fejezi ki, hogy minden teológia egyszerre örök, ugyanakkor saját korához, adott emberi valóságához, azaz kontextusához elválaszthatatlanul kapcsolódik. Az

<sup>16</sup> HERMS 2004b, 291. o.

<sup>17</sup> Folytatható a sor a jelenben is, amikor a modern pénzpiaci kapitalizmusban a befektetési bankok toronyházai adják a modern világvárosok központját. Egyik sem törli el az előzőt, de láthatóan meghatározó igénnyel jelenik meg a városképben.

<sup>18</sup> HERMS 2004b, 292. o.

<sup>19</sup> Esélyegyenlőségről mégsem beszélhetünk. A szülők helyzete ma is döntően befolyásolja gyermekeik esélyeit. Kötött társadalmi státuszt, „nemesi címeket” nem örökölnek, de társadalmi kapcsolatokat, anyagi bázist mindenképpen.

embert nemcsak külső életfeltételei határozzák meg, hanem maga alkotta kultúrája is az időben előrehaladva egyre intenzívebben körülveszi és létezését meghatározza. Életvilágunkat a pénz fogalmával egyedülállóan megragadhatjuk, ugyanakkor az emberi kultúra egy ősi és alapvető, mindig nagy hatású alkotásával van dolgunk.

## **1.2. Lebenswelt**

Az ember örök igénye, hogy tevékenységének és létének valamilyen, a pillanatnyi létfenntartáson túli értelmet és jelentést találjon. Ez az igény többet jelent a gazdasági rendszer, munka és fogyasztás alapú helyosztásnál. Tágabb, mélyebb és biztosabb értelemben kell elhelyeznie magát a körülvevő világ rendjében. Létének értelme az ember létét közelebbi és távolabbi célként kitölti és motiválja. Ez határozza meg személyes világának valódi méretét. A vallás az emberi lét értelme által meghatározott világméretet transzcendens távlatokba helyezi. A világ transzcendens távlatból a teremtés révén adott és a keresztyénség következetes monoteizmusa miatt jó. Mint környezet és élettér veszi körül az embert, és az életfeltételeit biztosítja. Az egyes ember, ha a világot teremtésként fogja fel, nem semleges vagy idegen környezetben helyezkedik el, hanem adományként kapott élettérben. A világban megjelenő emberi uralom viszont alapvető visszaéléseket és veszélyeket hordoz magában mind a környezetre, mind az emberekre nézve. Elidegeníti az ember célját környezetétől. Az egyre inkább uralom alá kerülő Föld mind nagyobb veszélyeket és traumákat szenved el az ember hódító tevékenysége következtében. A folyamat megfordíthatatlanságát a Bibliában az Újszövetségnek azok a szakaszai fogalmazzák meg a leghatározottabban, amelyekben a világ és a keresztyén közösség radikális szembeállításáról olvasunk.<sup>20</sup> Ebben a világban idegenként létezni, függetlenül a világ gyógyíthatatlanul korrupt kis és nagyhatalmi struktúráitól, a szabadság élményét hordozza. Mivel a teremtett világban otthonos az ember, idegenné válik az emberi hatalom elidegenedett világában. A történelmi tapasztalat ezt azzal egészíti ki, hogy a keresztyénség, akár saját magával is konfliktusban, egyszerre része és alternatívája is a kritizált emberi világnak. A teológia számára azért fontos a pénzzel foglalkozni, mert világcritikájának tárgya, az elidegenedett emberi uralom motivációja itt egy sűrített, ember alkotta jelben összegződik. Viszont a vallási alapú kritika korlátai az egyház és a pénz kritikátlan viszonya esetén pontosan látszanak. Kritikájának tárgya kiürül, ha a pénz hibás kapcsolati jellemzőit átlépve kritikátlanul elfogadja a számára is elérhető anyagi előnyöket.

---

<sup>20</sup> A jánosi irodalom fő jellemzője ez a szembefordulás pl. Jn 15,18kk; 1Jn 4,5; Pálnál inkább egy radikális átalakulás a jellemző: akár akkor, amikor a bölcsesség megfordulásáról ír, pl. 1Kor 1,20 kk, akár akkor, amikor az egész teremtett világot megújító alternatívaként mutat Krisztus követőire a Római levélben: Róm 8,19kk.

A megfelelő világfogalom és viszony megtalálása és leírása érthetővé teszi, hogy az emberi lét értelmére vonatkozó kérdést miért pont a pénz tükrében tesszük fel. A pénz olyan állandó, de korunkat különösen meghatározó fogalom, amely képes globális szinten, különböző kultúrákban és a kultúrák között is jellemző egyéni és közösségi célt megfogalmazni.

A pénz korunkban betöltött szerepének vizsgálatához a filozófiában és a teológiában egyaránt nagy sikerű fogalom, a *Lebenswelt* segítségével kezdünk. A *Lebenswelt* fogalma Luhmann szerint a 20. század legeredményesebb szóalkotása.<sup>21</sup> Amennyire sikeres szóalkotás, annyira sok értelmet kapott. Már a 19. században megjelent, de Husserl fenomenológiája tette általánosan ismertté, megkülönböztetve az ember alkotta világot a természetileg adott világtól. Meghatározó Habermas társadalomelméletében is. A rendszer és az életvilág viszonya kommunikatív cselekvésemélete egyik kulcsfogalompárja.

A *Lebenswelt* a teológiában mind gyakorlati, mind rendszeres teológiai területen megjelent, jórészt saját jelentéstartalommal. Wilfried Härle *Dogmatikájában* a *Lebenswelt*ben találja meg azt a legtagabb kifejezést, amely az ember környezetének tágasságát és korlátait egyszerre fejezi ki, mert nemcsak az ember alkotta világ, hanem a természet is beletartozik. Ugyanakkor az ember világról van szó, ami időbeli és megismerési határokat jelent. Mindenkinek a saját és jelen világa az életvilág, amelyet saját helyzete strukturál fontosabb és kevésbé fontos területek közötti különbségtétellel. Mindig az éppen aktuális jelen a tárgy, és az elmúlt és eljövendő életvilágok csak mint emlékezet és fantázia vannak jelen benne.<sup>22</sup> A maguk idejében ezek is életvilágok voltak és lesznek, de az emberi tapasztalás a jelenhez kötött. Härle egy folyó képével írja le az életvilágot, amelynek sodrása van és az időben halad, azzal az egyetlen megkötéssel, hogy szilárd partja nincs.<sup>23</sup> Mindenholnan körülvesz, kilépni, partra szállni lehetetlen, de a sodródás mégsem törvényszerű, mivel az áramlatban – akár vele szemben – lehet úszni, viszont a külső megfigyelő szerep kizárt.<sup>24</sup> Az életvilág mint a teológia kontextusa így felel meg a kontextuális teológia széles körben megfogalmazódó elvárásának. Azonban a kontextus textussá válásának veszélyére is figyelmeztet Härle, hiszen a teológia alapimpulzusa nem az életvilág, hanem a kinyilatkoztatás.<sup>25</sup>

Az egyes emberek, de minden kor és így minden életvilág rendelkezik a jelen hangsúlyos témáival, amelyek az életvilágot különösen meghatározzák. Az egész életvilágot a korábban

<sup>21</sup> STECK 2010, 505. o.

<sup>22</sup> HÄRLE 2000, 173. o.

<sup>23</sup> Uo. 171. o.

<sup>24</sup> Két fogalom között tesz különbséget, az *Umgebung* és a *Gesamtzusammenhang* között, ahol az első kontextusfogalomba, mint környezetbe, maga a textus nem tartozik bele, míg a második esetben igen. Ez a különbségtétel megfosztja a kívülállás lehetőségétől a keresztyén hitet, az életvilág részeként értelmezi, ebben áll a különbségtétel teológiai jelentősége. HÄRLE 1997, 305. o.

<sup>25</sup> HÄRLE 2000, 182. o.

ismeretlen fokú komplexitás jellemzi. Amikor Härle életvilágunk hangsúlyos témáit keresi, három jelenséget emel ki. Elsőként a radikálisan megnövekedett információ mennyiséget és ennek kezelését hangsúlyozza. Másodiknak a munkamegosztást a modern társadalomban, harmadikként pedig az élet legkülönbözőbb területén megfigyelhető biztosítási rendszereket nevezi meg.

A dogmatikát író szerző nehéz feladata az egyensúlyozás az aktualizálás gyors elévülése és a konkrét kérdéseket elkerülő időtlenség életvilágvesztése között. A szükséges középútat Härle a teológiai irodalomban üdítő kivételként megtalálja, és a fenti témák mellett három további meghatározó faktor megrajzolásával bővíti. A három alapézés egyszerre ragadja meg a kort, ugyanakkor az általános emberi, örök témákra mutat.

Az első a relatív jólét érzése.<sup>26</sup> Ez az érzés az anyagiak stabilitását és a korábban ismeretlen létbiztonságot emeli világunk meghatározó faktorává.<sup>27</sup> A második meghatározó faktor a veszteségtől való félelem mint a létet meghatározó félelem (*Verlustangst als Lebensangst*). Ez a félelem ott lapul a relatív jólét biztonsága mögött. A valaminek az elvesztésétől való félelem feltételezi a birtoklást, és ezzel Härle, Erich Frommra utalva, a lét birtoklásán keresztüli ködoltságot fogalmazza meg. A veszteségtől való félelem általános félelemmé válhat, miután értékelésünk eszközei leggyakrabban materiális értékek, elvesztésük az önértékelést, az én értékvesztését jelenti.<sup>28</sup>

A beteljesedett élet utáni vágy az utolsó faktor. Ugyanakkor az ember élete beteljesedésének nem ura, saját képességei és erőfeszítése nem elegendők a beteljesedett élethez. Ezt csak kívülről kaphatja meg. Az élmények és áruk sokasága az élet beteljesítésének ígérete ellenére csak az élet megtöltését hozzák, de nem a beteljesedést. Az áruk, élmények hivatottak csillapítani a be nem teljesítettségétől való szorongást és megtöltéssel pótolni a beteljesedést.<sup>29</sup>

A három faktor úgy írja le az ember életvilágát, hogy az anyagiak nemcsak fizikai, de szellemi szerepét is megmutatja életvilágunkban. A globalizáció mára a Föld túlnyomó részén általánosan érvényessé tette a fenti és egyéb megrajzolható faktorok meghatározó szellemi szerepét. Ezért – ha megfogalmazásában különböző is az egyes társadalmak esetében a meg-

---

<sup>26</sup> Uo. 188. o.

<sup>27</sup> Nyilvánvaló ez a szerző ezredfordulós német kontextusában. Közép-Európára és Magyarországra alkalmazva összetettebb a kép. Évszázados perifériaként a felzárkózás a jóléthez állandó társadalmi cél. Emiatt egyrészt a létbiztonságban és jólétben élő réteg is a létbizonytalanság és szegénység retorikáját használja, másrészt a létbiztonságban lévő rétegek elégedettségét elveszi a mindig gazdagabb szomszéd példája. A leszakadt szegények számára pedig éppen a létbiztonság, az adott társadalom elvárásai szerint, hiányzik. Ugyanakkor Härle azon következtetése, hogy az anyagiak a létbiztonság, a jólét vagy kontextusunkban a jólét vágya miatt kiemelkedő faktor, a magyar kontextusban is ugyanúgy megáll.

<sup>28</sup> HÄRLE 2000, 189. o.

<sup>29</sup> Uo. 190. o.

határozó faktor – az anyagiak világban betöltött szerepe általános és szellemi igényű, ami az ember alapvető önértelmezését alakítja át, következésképp a legegységesebben kapcsolódik a teológia alapkérdéseihez. Ráadásul a globalizáció révén a problémák egyre inkább általános az egész bolygó létkérdései lesznek.

Összefoglalva: Härle *Dogmatikájában* az életvilág fogalma, meghatározó mozgató faktori és alapvető jellemzői leírásával különösen is, megmutatja, hogy a teológia kontextusát is mennyire meghatározza a 21. századi pénzügyi kapitalizmus. Ezért nem érdemes megkerülni a pénz alaposabb vizsgálatát és megértését, ami az életvilág alaposabb feltérképezésén túl, véleményem szerint, mély társadalmi és teológiai összefüggések megértéséhez is utat nyithat.

Härle *Lebenswelt* fogalmában még egy hangsúlyos elem az életvilág mindennapokhoz kötöttsége.<sup>30</sup> A teológia és ezen belül a dogmatika kontextusa az életvilág és annak mindennapi megjelenése. A gyakorlati teológiából indult *Alltagsdogmatik* kifejezés a rendszeres teológiában is teret nyert és saját önértelmezését is formálta: „A modern protestantizmusban dogmatika alatt nem mint egykor a *doctrina sacra* reprodukcióját értjük, hanem az a mindenkori jelenre vonatkoztatott gondolati beszámoló a keresztyén hit alapjáról és tartalmáról.”<sup>31</sup>

A Schleiermacherre támaszkodó dogmatikameghatározás a dogmatika és az etika közötti szoros kapcsolatot is jelenti.<sup>32</sup> Az etika és a hétköznapok hatása a dogmatikára korunkban a pénz esetében biztosan tetten érhető és bemutatható. A pénzt mint hétköznapi jelenséget, mint társadalmi tényezőt és mint a mögötte levő szellemi absztrakciót egységesen kezelhetjük, ami általános érintettség miatt széles, fokozott figyelemre számíthat. A mindennapok számára releváns javaslatok a keresztyén hit tartalmát és alapját hozhatják közel, etikai következményeivel együtt a keresztyén gondolkodásban járatanok számára is. Ritka lehetőség ez a teológia számára. Ha korunk társadalmát minden joggal komplex társadalomnak tartjuk, csak egy fenti komplex megközelítés – praktikumot és teóriát, dogmatikát és etikát összekapcsolva – képes a társadalmi diskurzusban a keresztyén hit tartalmát értelmesen és életképesen előadni.

### **1.3. A pénz az életvilágban**

A *Lebenswelt*nek mint az embert körülölelő és magába foglaló életvilágnak része a pénz is, olyan hatalommal, amely alapjaiban befolyásolja az életet. Társadalomszervező erőként formál-

<sup>30</sup> Uo. 170. o.

<sup>31</sup> „Im modernen Protestantismus versteht man unter „Dogmatik“ nicht wie einst die Reproduktion einer *doctrina sacra*, sondern die auf die jeweilige Gegenwart bezogene gedankliche Rechenschaft vom Grund und Inhalt des christlichen Glaubens.” SCHELIHA–LIENAU 2008, 118. o.

<sup>32</sup> Uo. 119. o.



ja életvilágunkat. A Lebenswelt fogalom leírásánál láthattuk, egyfajta állandóság és állandó változás egyszerre jellemzi az emberi életvilágot. Igaz ez a pénzre nézve is. Évezredek óta folyamatosan léteznek az érték kifejezésére alkalmas tárgyak, csereeszközök és a vagyon értékét megőrző javak. Miközben a funkció állandó, az erre használt értékmérő tárgyak változtak. Először különböző kiemelt fontosságú természeti tárgyak, később a nemesfémek használata, majd az ebből vert pénzérme vette át az általános társadalmi feladatot. Az érme értékét nemesfém tartalma adta meg. Később a papírpénz anyagában már nem jelentett értéket, csak ennek ígértét. Mára leginkább elektronikus jellé vált, ami csak megfelelő eszközök alkalmazásával használható és számontartható, fizikailag megfoghatóan nem is létezik. A pénz az elvonatkoztatás egyre magasabb fokát érte el az évezredek folyamán, életvilágunkban mégis ugyanazokat az alapvető állandó funkciókat tölti be. Ereje az emberi civilizáció folyamán mindig meghaladta hordozóanyagának erejét. A biztonság és hatalom lehetőségeként hatott az egész életvilágra, és katalizátora volt a modern ipari fejlődésnek. A a tradicionálisból a modern társadalomba<sup>33</sup> történő nagy átalakulás a pénz történeteként is vizsgálható. Mára anyagtalan formájában (erejével és válságával) még inkább kifejezi a benne összpontosuló társadalomszervező erőt, amely nemcsak az ember anyagi kultúráját, hanem az egész földi élővilágot befolyásolja. Aligha van ma nagyobb veszély az ember természeti környezetére, mint a pénzszerzés vágyától motivált környezetátalakítás és -rombolás.

A pénz az emberi életvilágban más korokban is meghatározó elemként (ha nem is a mai mértékben) volt jelen, így a teológia számára, minden vallásban évezredek át állandó témát jelentett. A Biblia könyvein is végigvonul a pénz témája, mint az emberi életvilágot meghatározó, az istenkapcsolatot gyakran befolyásoló, annak alapvető meghatározó jellegével versengő erő. Ereje olyan feszítő erő, amely Isten és ember kapcsolatában és az emberek egymás közötti kapcsolatában is feszültséget gerjeszt.

A modern társadalomban ez a kérdés még általánosabban feltehető. Nemcsak az egyén szabadságát, hanem az egész társadalom kialakult formáját is a pénz határozza meg. A tradicionális és modern társadalom váltása – Robert Brandon értékelése jól jelzi mértékét – alapstruktúrákat érint, ahol a tradicionális világ meghatározó értékeinek relativizálódásával keletkezett űrt a gazdaság tölti ki. A hierarchiába szerveződött hagyományos értékek összezavarodásában a neutrálisnak érzett pénz jelentkezik új hierarchiaállítónak. Erre különösen alkalmassá teszi, hogy eleve dolgok összemérésére alakult ki. Általános társadalmi döntéseket ha-

---

<sup>33</sup> „...the conviction that the most important event in human history – simply the biggest thing that ever happened to us (or, alternatively, that we ever did) – is the rolling and still on-going transition from traditional to modern societies, practices, and modes of thought” – kezdi 2009-es pécsi előadását Robert BRANDON (2009, 1. o.).

tároz meg elsődleges szempontként ott, ahol korábban nem volt ennyire fontos a pénzügyi szempont. Az élet legkülönbözőbb területeit uralják mára gazdasági szempontok. A kultúra területén az egész posztmodern kultúrára jellemző a magas és a tömegkultúra közötti határvo-nal elmosódása gazdasági szempontok és érdekek miatt. Az egészségügy, az oktatás, a társadalmi újraelosztó rendszerek szociális jóléti modelljének abszolút gazdasági szempontú átala-kulását látjuk a nyugati világban. Habermas ezt az általános jelenséget társadalomelméletében az életvilág gyarmatosításának nevezi.<sup>34</sup> Általában az életvilágot a sajátos stratégiai és racio-nalizmusa szervezi át (a habermasi rendszerben a rendszer előretörése az életvilágba) saját gazdasági, technikai és bürokratikus szempontjai alapján.

Hogyan lehet és lehet-e egyéb szempontokat megfogalmazni és érvényesíteni a döntések, működések meghatározásakor? Olyan frappáns útmutatást adni a pénz helyéről az életvilág-ban, mint Jézus tette a templomadóval kapcsolatos provokatív kérdésre (Lk 20,22–26), aligha lehet. Határhúzására viszont érdemes odafigyelni, mert az egyéb szempontok érvényesítésé-hez meg kell mutatni először a pénz korlátait. Ezek a korlátok a pénz struktúrájából és az eb-ből adódó tulajdonságaiból következnek, amit a továbbiakban részletesen szemügyre veszünk.

## **1.4. Szerkezet**

Életvilágunkat a pénz fogalmán keresztül ragadtuk meg. A továbbiakban a pénz jellemzőinek összegyűjtése és eredetének leírása következik. Mind tulajdonságait (2.1), mind eredetét (2.2) teológiai szemszögből vizsgálva a főáramú szociológiai és közgazdasági irodalomtól eltérő, de nem ellentétes eredményekre jutunk, ami mélyíti a pénzről alkotott képet. A tulajdonságok és eredet végül a maga mai teljességében a hitel és a hitelpénz fogalmában áll össze (2.2.4.). A hitel és a kamat átértékelése olyan gazdasági és teológiai fordulópontot jelentett az újkor haj-nalán, ami modern világunk kialakulásának előfeltétele volt. A 3. rész ezt a folyamatot követi nyomon az újkortól máig. A fél évezredes teológiai és társadalmi változások egészen napjaink globális pénzügyi kapitalizmusának megszületéséig vezettek, ami egy teológiai igényű, de szociológiai tézis megfogalmazását eredményezte. Ez a tétel G. Simmel, W. Benjamin, M. Weber, K. Burke és mások munkásságából összegezhető. A kapitalizmus szellemi lényegét a vallás helyének elfoglalásával írja le (4. rész). A pénz eszerint Isten helyére lép a társadalom-ban, ami egy évezredes teológiai aggodalom beteljesedése, de még mindig csak szociológiai valóság. A teológia és a szociológia közötti különbségtétel során a pénz teológiai helyét mégis

---

<sup>34</sup> HABERMAS 2011, 523. o.

a szociológiai tétel értékelésével kapjuk meg. A szociológiai állítás a teológiában nem állja meg a helyét, viszont segít tisztázni a pénz teológiai helyét (5. rész). A szociológiai tétellel léphetünk a pénz fogalmával a dogmatika területére. Ezzel a helymeghatározással pedig korlátokat, lehetőségeket is kapunk. A pénzt, mint kommunikációs eszközt ragadjuk meg, amelynek funkciója az ember lényegi céljainak társadalmi kommunikációja. Ennek a kommunikációnak elméleti – ekkleziológiai – (6. rész) és gyakorlati (7. rész) összefüggéseivel zárul a dolgozat.

## 2.0. A VÉGESTŐL A VÉGTELENBE

### *A pénz jellemzői teológiai szempontból*

A pénz olyan alapvető társadalmi eszköz, amely a társadalom egy bizonyos komplexitásán túl, az államrendtől függetlenül, minden társadalomban megjelenik. Történetileg, amit ma gyakran elfelejtünk, több tényező metszetében, a gazdaság, a politika és a szakralitás közös terében jött létre. A pénz definícióját a többi terület a (köz)gazdaságnak engedte át, és ez a definíció lett egyeduralgoló. A közgazdasági pénzdefiníció funkcionálisan írja le a pénzt. Olyan társadalmi eszközről beszél, mely a gazdaság hatékonyságát növelő, alapvető használati funkciót tölt be az emberi társadalom működésében, és fogalmát kizárólag a használat szempontjai alapján határozza meg.

A pénzelmélet három alapvető funkciót ír le: a csereeszköz, az értékmegőrző és az elszámoló egység funkciót, és ezzel adja meg a pénz definícióját. Ebből a funkcionális definícióból kimaradnak a másik két létrehozó terület – a politikai és a szakrális – szempontjai. Ha ezeket is figyelembe vesszük, a pénz összetettebb leírásához jutunk.

Politikai szempontból kialakulásában az állam érdeke csak mellékesen a gazdasági kapcsolatok egyszerűsítése és fejlesztése. Igazi szempontja hatalmi. A pénz a politikai egység, az adóbeszedés és a gazdasági folyamatok állami áttekintésének és befolyásolásának eszköze. A pénz létrejöttének gazdasági és politikai elemei mellett kialakulásában a szakrális szféra is fontos szereplő volt. A kultikus áldozatot helyettesítő eszközként használó és a pénzminőséget garantáló, illetve a felhasználás morális korlátait meghatározó és a pénzt őrző templomok szerepe a premodern korban döntő jelentőségű. A pénz eredetének és definíciójának ilyen komplex történeti szemlélete minőségi különbség ahhoz képest, ha csak a közgazdasági, funkcionális definíciót vesszük figyelembe. Ennek a tágabb szemléletnek azért is komoly jelentősége

van, mert a kialakulás dimenziói a jelen pénzfogalmának is megvilágítják a rejtett rétegeit. Különös figyelmet fordítva a harmadik – szakrális – rétegre, amely a legtávolabbinak és mára legkevésbé relevánsnak tűnik, mégis a pénzhez kapcsolódó mindennapos irracionális és pszichológiai összefüggések megértéséhez közelebb vihet.

Egy ilyen komplex szemlélet szellemében szeretném a következőkben kiemelni a pénz néhány sajátos teológiai szempontból különösen érdekes tulajdonságát, melyet a véges-végtelen ellentéte határoz meg. A közgazdaság értékdefiníciója a végestől indul, míg a teológia a végtelenből. Az érték, az idő, az anyag és a szabadság alapján felvázolt jellemzőknek mind közül van a véges és végtelen tengelyéhez, és minden figyelembe vett tudományterületen saját jelentőséggel bíró fontos fogalmakról van szó. Az egyes tulajdonságok felvázolásával miközben bemutatom a pénz fogalmát, rögtön korlátaira is koncentrálnok. A teológiai szempontú bemutatás a jellemzőkkel és határokkal rögtön teológiai kritikát is jelent.

## **2.1. A javak végessége**

A modern közgazdaságtan önmeghatározásában a kiindulópont a végesség. A közgazdaságtan önmeghatározása, ahogy azt Samuelson klasszikus definíciója is teszi, a szűkös erőforrásokból indul ki.<sup>35</sup> A dolgok véges mennyisége adja meg értéküket. Ami végtelen és mindenkinek hozzáférhető, az nem rendelkezik értékkel. A hiány adja meg a véges erőforrások és a belőlük létrehozott termékek elosztásának logikáját. Különböző tulajdoni és használati alternatívák között dönteni kell, mindegyik egyszerre nem működhet. Ebben az elosztási és választási folyamatban meghatározó közvetítő médium a pénz. Értéket lehet vele kifejezni és ezáltal bármi mással összemérni. Mennyiségeket, fontosságokat, pozíciókat és szükségleteket fejez ki az értékmérő, a pénz.

### **2.1.1. Értékelés**

#### **2.1.1.1. Értékelés**

„Az igazi hatalom az értékelés perspektívája”<sup>36</sup> – szól Philip Goodchild sommás megállapítása. Amire állításával rámutat, az a dolgok értékének létrehozásában rejlő erő. Az ember számára adott lehetőség, hogy a birtoklás vagy a vágy tárgyait nem pusztán preferenciasorrendbe helyezi egymáshoz képest, hanem a különböző dolgok fontosságát, kívánatosságát egy mér-

<sup>35</sup> „A közgazdaságtan azt tanulmányozza, miként használják a társadalmak szűkös erőforrásait értékes termékek és szolgáltatások előállítására, és hogyan osztják el ezeket a különböző egyének között.” SAMUELSON–NORDHAUS 2012, 4. o.

<sup>36</sup> GOODCHILD 2007, 205. o.

tékhez viszonyítva fejezi ki. Ritkaságot, fontosságot, hasznosíthatóságot, minőséget, szépséget és sok materiális és érzelmi szempontot lehet kifejezni az értékeléssel. Az értékelő dönt arról, mit foglal bele ezek közül és milyen mértékben, amikor valaminek értéket ad. Ugyanakkor az alkalmazott mértékegységnek is vannak jellemzői, amelyek alkalmassá teszik bizonyos tulajdonságok értékelésére, más szempontok viszont nem fejezhetőek ki vele olyan jól. A pénz az egyik legkomplexebb és leghatékonyabb érték kifejező társadalmi alkotás, amelynek megvannak a saját szempontjai. Ahhoz, hogy a pénz értékmérő funkciójáról beszéljünk, nem kell birtokolni az adott összeget. Nem a valós, hanem a fiktív csere állapotából indulunk ki. Az érték kialakulása szubjektív folyamat eredménye, viszont a létrejövő érték objektívnek tűnik.

A filozófia hosszú ideig Arisztotelész és Aquinói Tamás nyomdokán egy objektív igazságos ár gondolatából indult ki, amit akár még Marx munka meghatározta árfelfogásában is megtalálhatunk. Simmel egyik központi megállapítása, hogy a pénz nem a dolgok konkrét értékét, hanem a gazdasági viszonyt képezi le mint értékmérő. A meghatározott érték helyébe léphet, mert nem egyikükhöz vagy másikukhoz tartozik, hanem viszonyukhoz kapcsolódik, ahol más dolgok is lehetnének, és ezek viszonyát is kifejezi. Ez teszi a pénzt értékmérővé. Az objektív és szubjektív között érzett ellentétet Simmel így fogalmazza meg: „Egy a teljességgel objektív erők terméke csak szubjektíve lehet értékes, fordítva, a szubjektív erők terméke számunka objektíve értékes.”<sup>37</sup> A megállapítás második fele az értékelés másik lehetséges oldalára fordítja a figyelmet, amikor külön kiemeli az emberi szellem termékeinek megfoghatatlan, de értékelhető és így tárgyiasítható jellegét. Simmel kora a papírpénz nagy térhódításának kora, aminek szerepe van a mindenféle objektív értékmérés elvesztésében és annak felismerésében, hogy bármi, amit elfogadnak, alkalmas a mérték szerepre. Saját értéke nem feltétele mértékként használhatóságának.

Az értékadó távolság a vágy. A vágy nem magában, hanem akadályozottsága miatt képezi az értéket. A vágy a végességből és az időben hozza létre az értéket. Ha minden akadály nélkül, azonnal ki lehetne elégíteni a vágyat, az érték elvesztené eddigi értelmét. Minden helyett végtelen másik, azonnal megszerezhető dolog állna, és legfeljebb csak az egésznek lenne értéke, a konkrét, egyedi, adott dolognak nem, hiszen az bármikor megszerezhető. A vágyban a végesség félelme, az aggodalom rejlik, hogy „a tárgy kicsúszhat kezünkől”, és „az érte való küzdelem feszültsége nyomán adódnak össze a vágyakozás mozzanatai, s alkotják összességükben az akarás erejét és a törekvés kontinuitását”.<sup>38</sup> A pénz azzal a szubjektív hatalommal

---

<sup>37</sup> SIMMEL 1999, 80. o.

<sup>38</sup> SIMMEL 2004, 63. o.

rendelkezik, amely az ember értékelését és a vágyakozás pillanatait összekapcsolja és a külvilágba közvetíti. Goodchild találó megfogalmazásával a pénz az emberi magánérdek követe a köz materiális világában. Mint ilyen a szuverén racionális személy effektív vágyát fejezi ki.<sup>39</sup> A létező pénzösszegek az egyes személyek kezében mind effektív vágyakat jelentenek, és az árak ezen vágyak beteljesülésének ellenértékei. A hitel, a spórolás egy-egy vágy beteljesítésére a vágy szélesebb területét jelentik. Később válnak effektívvé (spórolás), vagy más bizalma feltételezi a jövőben fennálló effektivitást (hitel). Valaki a megfelelő ellenértékkel megfizetve a vágy tárgyát véget vet az értékelés e szakaszának, és a birtoklással egy új értékelési szerepbe kerül. Sokszor tapasztaljuk, hogy a megszerzett tárgy szubjektív értéke számunkra sokat veszít, amikor már birtokunkban van, és nem csak vágyunk rá. Ugyanennek, ritkábban, a fordítottja is lehetséges.

A szubjektív érték meghatározás és az objektív érték kapcsolatában az érték létrejöttének feltétele a személytől való elidegenedés.<sup>40</sup> A korábbi tulajdonos elidegenedik tulajdonától, és az új lép a helyére.

Ami az emberi vágy tárgya, lehet értékelhető, mégis azonnal nagy ellentmondásokba ütközünk az értékelés lehetőségét vizsgálva.

#### *2.1.1.2. Az értékelés határa*

Az emberi egyéni vágy kifejezése mint igény az élet egyre szélesebb területeit jellemzi. Ahol konkrét árat tud megállapítani az ember, egyben igényt jelent be az adott dolgokra. A pénzben kifejezett értékkel bevonják a véges és megszerzhető javak körébe. Az így felértékelt értékek egymással mind összemérhetővé válnak. A legkülönbözőbbek lesznek összehasonlíthatóak és a csere lehetséges tárgyai. Csereértékük azonban nem jelenti teljes felcserélhetőségüket, mert egészen különböző értékelt értékek kerülnek így a felcserélhetőség látszatába. Mindig voltak határok. Bizonyos dolgok pénzbeli értékelésétől viszolyogtak az emberek, és elutasították ennek lehetőségét. Ezeket az értékeket másnak, magasabb rendűnek, összemérhetetlennek tartották. Az ilyen dolgokra létrejövő pénzben kifejezett értékelés és ezen az alapon történő csere mindig az erkölcstelenség bélyegét hordozta magán, bár a határok koronként máshol húzódtak.

William Schweiker az értékelés alapvető problémáját, a pénz kísértését abban látja, hogy a társadalom alapját alkotó embert, az ember méltóságát mint a történelem cselekvőjét veszé-

---

<sup>39</sup> GOODCHILD 2007, 78–79. o.

<sup>40</sup> Uo. 78. o.

lyezetteti.<sup>41</sup> Az értékelés egyik határa a humanista határ. Ha mindent áruként tekintve egyetlen mérőeszközre redukáljuk az értéket (a gazdasági csere folyamán a pénzre), ezzel romboló folyamatok indulnak el az emberi méltóság ellen, és a kapzsiság bűne elszabadul. Schweiker azt a fontos szempontot is kiemeli, hogy ez nemcsak a jelen kapitalizmusára nézve, hanem minden korban veszélyként jelent meg. Az árucserében kiteljesedő rendszer képtelen az ember hatalmas értékét a helyén értékelni. Az ókori és újkori rabszolgaság extrém példája az emberi méltóságot tönkretévő kapzsiságnak. A rabszolgaság intézménye – a teljes személyiségében felértékelt, pénzben kifejezett és szabadságától teljesen megfosztott ember – magával hozta a rabszolgák emberi mivoltának tagadását. Csak mint „beszélő szerszámot” lehet összemérhetővé tenni más felértékelt javakkal és ezzel párhuzamosan a mérhetetlen emberi méltóságát bármilyen indokkal (etnikai, vallási stb.) lenullázni. Az emberi méltóság mint a pénz határa nemcsak az emberiségnek ezen a kulturális mélypontján, a rabszolgaság intézményében, de az ember mint felértékelt és cserélhető áru minden formájában kritikus etikai határhelyzetként mutatkozott meg.<sup>42</sup>

A másik határ azoknál a legalapvetőbb dolgoknál húzódik, amelyek olyan mennyiségben állnak az ember rendelkezésére, hogy nem lehet a javak hiányából kiinduló értékelési rendszer tárgyává tenni őket. Az olyan szabad javak, amelyek végtelen bőségük miatt nem kapnak árat (levegő, napfény, szél, eső), úgy értéktelenek értékelési rendszerünkben, hogy közben létfontosságúak. Ugyanígy léteznek végtelen értékű dolgok, amelyek pénzben nem kifejezhetők és általában szubjektív végtelen értéket képeznek az adott ember számára (élet, barátság, becsület stb.). Pénzbeni kifejezésük kísérlete is erkölcsi határátlépés. Éppen elidegeníthetlenségük a bizalom tárgya.

Pénzbeli értékelési rendszerünk harmadik határát olyan értékelhető dolgoknál húzhatjuk meg, amelyeket pénzben értékelünk, mégsem cserélhetőek fel minden további nélkül egymással. Különösen élesen merül ez fel azóta, amióta az emberiség globális méretekben tapasztalja meg saját határait. Míg korábban egy-egy terület fizikai kimerítése csak lokálisan történt (például Velence hajóira felhasznált erdőirtás és talajerózió a Mediterrán térségben), mára az egész bolygóra vonatkozó tapasztalatunk a végesség. Az értékelési rendszerünk mai formájá-

<sup>41</sup> SCHWEIKER 2000, 108. o.

<sup>42</sup> Korunkban is az emberi testnél és annak részeinél húzódik a nagyon izgalmas határ, amelynek tartalmát az egészség, az emberi test integritása és az emberi méltóság adják. A prostitúció, az illegális menekültek csempészése az egész embert érintő, a mindenkori büntetőjog határánál húzódó jelenségek. A vágy és a méltóság határhelyzetei. De az emberi test részei is határt képeznek. A legális szférába tartozó esetek etikai értékelésükben különböznek. A plasztikai sebészet legális és pénzért árult luxusdivatjától az ingyenes véradásig vagy a szervdonorok adományozásának magasra értékelt, sőt a felértékelhetetlenségét ingyenességgel kifejező cselekvésig a skála nagyon széles. Az emberi test részre nézve az illegalitás példája a felértékelt test megjelenése a szervkereskedelemben.



ban egy kifogyhatatlan világ meghódítására alakult, és képtelen különbséget tenni a véges, pótolhatatlan, kimerülő javak és az újratermelhető javak között. Herman E. Daly szemléletes hasonlattal két homokórához hasonlítja a gazdaságot, ahol a korlátlan mennyiségben érkező forrás (napenergia) mennyisége nem változtatható, és állandóan kívülről érkezik a Földre. A bányakincsek és a fosszilis energiahordozók véges mennyiségénél csak az átfolyás mennyisége állítható, a végső mennyiség adott.<sup>43</sup> A pénz csak a már beállt hiány esetére tudja kifejezni ezeknek a valóban véges dolgoknak az értékét. Preventív feladatra nem alkalmas, amit az olajának a globális felmelegedéstől független ingadozása tökéletesen és hatalmas mértékben megmutat.

Daly szerint a fenntarthatóság szempontjából különbséget kell tenni a növekedés és a fejlődés között. Míg az első a véges természeti erőforrások egyre nagyobb mértékű felhasználásának mennyiségi szempontján alapul, az utóbbi a fenntartható, minőség szempontú fejlesztést jelenti.<sup>44</sup> Az értékelésnek a környezet soha nem látott mértékű igénybevétele és átalakítása miatt az idő szempontját is magába kell foglalnia. Megőrizhető-e a jelen jólléte a következő generáció számára, és hogyan kerülhető el az a kritikus pont, ahol a rendszer átbillenésével a következő generációnak radikálisan megváltozott körülmények és drámaian beszűkült lehetőségek között kell majd élnie?

Az értékelésnek az egyén és a közösség jóllétének minél szélesebb körét kell megragadnia annak érdekében, hogy a társadalom értékeinek mérésére valóban képes legyen. A hiányból levezetett érték és az összemérhetőség révén mindennek felcserélhetővé válása a pénzbeli értékelés komoly hiányosságaira mutat. Vannak, kiemelkedően fontos, dolgok, amelyek pénzben – a hiányból levezetett értékelési rendszerben – felértékelhetetlenek és mások, amelyek felértékelve a felcserélhetőség lehetőségében az egyenrangúság hamis illúziójával az egyéb szempontú értékelés munkáját spórolják meg.

### 2.1.2. Idő

Ha a pénz végesség meghatározta tulajdonságait vesszük teológiai szempontból szemügyre, kiemelkedik az idő és a pénz kapcsolata. Az idő az abszolút véges adottság az ember számára. A végességet leginkább az élet végességénél éljük át, és ez egzisztenciális szorongás oka. Saját végességünk tudata az időt páratlan értékévé teszi. A múlt nem visszahozható, nem ismételtető, a jövőből pedig csak a végessége biztos. Az idő folyása állandó. Nem gyorsítható, nem

---

<sup>43</sup> DALY 2005, 104. o.

<sup>44</sup> Uo. 103. o.

lassítható legfeljebb szubjektív érzetünk más. A teológia és a filozófia szempontjából nyilvánvaló alapkérdés az élet végessége. De hogyan jelenik meg az idő szempontja a pénz világában?

### 2.1.2.1. Az idő szintjei az új intézményi közgazdaságban

Az időtartam nemcsak szubjektív érzékelés, hanem objektív valóság is: bizonyos események és folyamatok teljesen más nagyságrendű időt vesznek igénybe. A pénz és az idő kapcsolatához először érdemes megkülönböztetni azokat az eseményeket, tényezőket, amelyek meghatározóak a gazdasági és a társadalmi környezet alakulásában, és egészen más időbeli nagyságrendben zajlanak. A pénzt és a gazdaság rendjét így lehet elhelyezni az időben. Az új intézményi közgazdaságtan egyik atyja, a Nobel-díjas *Oliver. E. Williamson* négy szintet választ el.<sup>45</sup> Az első a társadalmi beágyazottság szintje, itt helyezkednek el a normák, a szokások és a tradíciók. A vallás szerepe nagyon fontos ezen a szinten. A változások nagyon lassan történnek, száz és ezer év alatt. A lassú változások miatt ezt a szintet a közgazdászok többsége adottnak veszi. *Williamson* felteszi a kérdést, bár a modell felállításánál a válaszra nem vállalkozik, vajon miért olyan meghatározóak ezek a tényezők hosszú távon a gazdaság helyzetére.

A második szint az intézményi környezet. Az intézményi környezetet a politika által kialakított játékszabályok alkotják, amelyen a gazdaság működése alapul. Az alapvető tulajdonjogi szerkezet, az igazságszolgáltatás tartozik ide. A változások átfutási ideje már csak évtizedekben mérhető, tíz és száz év között.

A harmadik szint már nem a játékszabályok, hanem magának a játék játszásának a szintje, ami a kormányzás. Hogyan álljanak fel a struktúrák, hogyan épüljenek fel a vállalatok? Itt években számolhatunk, a nagyságrend egy-tíz év.

A negyedik szint pedig a mindennapok folyamatos jelene. Az erőforrások elhelyezése, a foglalkoztatás, az árképzés, általában azok a kérdések tartoznak ehhez a réteghez, amelyek a neoklasszikus közgazdaságtan alapvető kérdései.

Ha a struktúrák az adott kategóriára jellemzőnél sokkal gyorsabban alakulnak át, az zavart okoz. Egy ilyen gyors, forradalmi átalakulás ritkán pozitív. Az állandó változás aktivista politikai környezete keltette bizonytalanság előbb-utóbb aláássa a gazdaságot, de a társadalmi élet más területein is frusztrált bizonytalanság tölti el az embereket. A *Williamson*-féle fenti óra ritmusa lassabbnak tűnik az ember szándékainál.

---

<sup>45</sup> WILLIAMSON 1998, 26. o.

### 2.1.2.2. Az idő pénz

Nemcsak a pénz helyezhető el az időben, hanem fordítva, az idő kifejezése pénzben is megkísérelhető. „Az idő pénz” – sűrűsödött közmondássá az idő értéke. Benjamin Franklin az amerikai puritanizmus eszméjét példabeszéd tömörséggel összefoglaló intelmeit így kezdi: „Ne feledd, hogy az idő pénz. Aki munkájával tíz shillinget tud keresni naponta, és a nap felét elmászkálja vagy eltétlenkedi, még ha csupán hat pennyt költ is kódogása vagy tétlensége alatt, ne gondolja, hogy ez az egyetlen kiadása; valójában elköltött, sőt kidobott még további öt shillinget.”<sup>46</sup> Franklin képmása már csak e miatt a példa miatt is biztosan otthonosan érzi magát a mai napig a 100 dolláros bankjegyeken. „Az idő pénz” mondása, miközben az idő értéket hangsúlyozza, alárendeli az előbbit a pénznek és a hozzá tartozó társadalmi összefüggéseknek. A pénz és az idő kapcsolata a pénzről folyó gondolkodás egyik legizgalmasabb kérdése. Az értékelési képesség korlátai jelentkeznek itt ismét. A pénz értékmérő szerepe messze nem egyértelmű, mert az idő pénzzel mérhetősége legfeljebb csak részben igaz.

Először azért, mivel radikálisan a jelenhez kötött. A jövőt az árképzés nem képes a rendszerbe beépíteni. A pénzpiaci kapitalizmus korában még nyilvánvalóbb, hogy a pénz a jelen esszenciája. A jelen idő dominanciáját jelenti, szemben a múlttal és a jövő idővel. Nem tudja kifejezni értékelésében a társadalom évezredes kulturális feltételeit, környezeti adottságait, amelyeknek terméke. Az idő Williamson által meghatározott nagyságrendjei közül, ha az egy évtizednyi léptékű fejlődést, a kormányzás és a vállalatépítés stratégiai strukturális kérdéseit nagyságrendileg pénzben ki tudjuk fejezni, már képességeink végénél járunk. A jövő minden korban, korunk hatalmas biztosítási igénye mellett is, bizonytalan. Képességeink elsősorban a jelen folyamatainak a jövőbe vetítésére alkalmasak, de éppen a jövőben kialakuló váratlan újdonság az, ami kitalálhatatlan. A jelen, még ha a pénz eszközével fel is tudja jól-rosszul értékelni önmagát és távlatait, de a nagyobb időperspektívában, a nagy környezeti, kulturális és társadalmi összefüggésekben erre alkalmatlan eszköz. Ezeket a nagy összefüggéseket nemcsak történeti távlatban, hanem a jelenben sem tudja befolyásuk nagyságának megfelelő mértékben értékelni.

A pénz a jelenhez kötött úgy is, hogy a pillanatnyi csere személytelenségében a felejtést hordozza. A múlt elvész. Mindegy, kitől és miből származik, nincs szaga, ahogy az ősi tapasztalat mondja.

Jelenhez kötöttsége mellett másrészt a pénz közgazdasági struktúrája is kérdéseket, elsősorban – Gilányi Zsolt megfogalmazásával – a pénz azonosításának kérdését veti fel.

---

<sup>46</sup> FRANKLIN 2013, 1. o.

Az időegységek közötti csere lehetősége a pénz értékőrző szerepe.<sup>47</sup> A pénz értelmét a pillanatnyi cserében is a következő csere lehetősége adja. Azért fogadja el valaki a cserében árúja ellenértékeként, mert tudja, hogy legközelebb tőle fogják elfogadni. A szekvenciális modell időegységekre bontja az időt, ismétlődő cserékkal. Két csere között miért tartunk pénzt? Illetve a Hahn-problémaként ismert kérdés: „Miért van a belső érték nélküli pénznek pozitív értéke a cserében, amikor önmagában nem hasznos?”<sup>48</sup> A pénz önálló értékkel nem rendelkezik, mindig a csere lehetőségét hordozza magában, de ez azt a bizalmat feltételezi, hogy csereeszközként a jövőben is felhasználható lesz. Lesz, aki hajlandó lesz adni érte valamit, aminek valós értéke van. Viszont a végén mindig lesz valaki, akihez odakerül a pénz, és ővele valahol az idők végén már senki sem tud vagy akar cserélni. Ha ezt a láncot visszafejtjük, végül nem volt racionális a pénz elfogadása az előző pillanatokban sem. A modellnek a csere örök fennállását kell feltételeznie. „Azért, hogy ezt az alapvető végsőidőszak-problémát elkerüljék, a hagyományos pénzelmélet hívei végtelen időhorizontú gazdaságokat tekintenek.”<sup>49</sup> Ráadásul vannak hatékonyabb értékőrző lehetőségek, amelyek kamatoznak, és erről a kamatról lemond, aki csak tartja a pénzt (módosított Hahn-probléma).

Gilányi Zsolt átfogalmazza a Hahn-problémát a pénz azonosításának problémájává. Az uralkodó pénzelméleti modellben véleménye szerint a csereeszköz és az értékőrző funkció keveredése okoz zavart. A kérdés, hogy ebben a modellben a pénznek nevezett változó valóban csereeszköz-e.<sup>50</sup> A vita maga megmutatja, hogy az idő korlátot szab a pénznek. Az abszolút végtelen és a pénz elfogadásának végtelen láncolata elméletileg is különbözik, és gyakorlatilag sincs évezredek át megmaradó pénz a történelemben.

Míg az idő függetlensége és a pénz értékelőképességének határa a fentiek alapján világosan látszik, bizonyos mértékben mégis uralja a pénz az időt. Egyrészt értékállósága, ha nem is a végtelenbe, de az emberi horizont messzeségébe terjeszti ki a jelen értékeit. A közgazdaságtan funkcionális definíciójában ezt a többször említett értékmegőrzés funkciója fejezi ki. A pénz, szemben egyéb értékekkel, nem romlik meg. Alkalmas tárolásra, és azt a lehetőséget hordozza, hogy bármilyen későbbi tetszőleges időpontban felhasználható lesz. Hasonló értéket fog képviselni egy későbbi cserében, mint amit most képvisel.

Másrészt ha hitel formájában jelenik meg, előrehozza a jövőt. Olyan cserét tesz lehetővé, amire csak később nyílt volna meg a lehetőség. Christoph Deutschmann idézve a pénz tárolt

---

<sup>47</sup> GILÁNYI 2006, 710. o.

<sup>48</sup> Uo. 701. o.

<sup>49</sup> Uo. 708. o.

<sup>50</sup> Uo. 711. o.

idő (*gespeicherte Zeit*).<sup>51</sup> Lehetővé teszi, hogy hitel formájában később lehetségessé váló eseményeket előre hozzon a hitelt felvevő, illetve a fordított irányú megtakarítással a jelenben megnyíló lehetőséget későbbi időpontra halassza a megtakarító. A csak később elérhető lehetőség előrehozatalának, illetve az önálló erőből soha el nem érhető lehetőség megvalósításának ára a kamat.

A pénz időt átstrukturáló jellege a teológia figyelmét hamar felkeltette. A teológiai kritika tárgya a skolasztikában az időt uraló pénz volt, ami a kamatban ölt testet. Ez az uzsora tilalmának alapvető oka a skolasztika érvelésében. A kölcsönt adó az idővel kereskedik. A kölcsönadás és a visszafizetés közötti időből hasznot húzó időtolvaj.<sup>52</sup> Valami olyat akar az ember hatalmába venni, amivel nem rendelkezhet. Az idővel csak Isten rendelkezhet, de az uzsorás mégis birtokba akarja azt venni.

Habár a kamatra vonatkozó teológiai véleményt a praktikum és a gazdasági élet a később tárgyalt folyamatban (3.1.2.) megváltoztatta, lehetséges ma is a fenti gondolat teológiai lényegét érvényesíteni. Philip Goodchild teszi ezt, amikor az ember idővel gazdálkodására hívja fel a figyelmet. Az idő külső adottság az ember számára. Nem tudja gyorsítani vagy lassítani. Az idő megspórolásába fektetett hatalmas energia helyett inkább az idő eltöltésére kellene koncentrálni. Az idő valójában nem megspórolható, figyelmeztet, legfeljebb csak másként beosztható.<sup>53</sup>

### 2.1.3. Anyagvesztés

A pénz azonosításának problémáját a pénzként használt eszközök önálló értékének teljes megszűnése eredményezi. A nemesfémértéknél nyilvánvaló, hogy mi a pénz, milyen a minősége, és mi adja elfogadásra méltóságát. Igaz ez a korábbi áru pénzekenél is. A konkrét értéket helyettesítő, de az eredeti értékre mindig visszaváltható helyettesítők mögött is egy eredeti stabil érték állt. A fejlődés a papírpénzeken, a váltón, a bankjegyeken keresztül a Bretton Woods-i rendszer végével végképp elvesztette a nemesfémérték alapot. A hordozó eszköz és az értéket garantáló mögöttes érték egyre elvontabb és egyre kevésbé átlátható. A digitális jel mint hordozóeszköz mára „láthatatlanná” tette a pénzt. A mögöttes érték pedig a rendszer eredményei-be vetett bizalom és a megszokás bizalmává vált. Az anyagvesztés folyamata párhuzamos a gazdaság komplexitásának növekedésével és az árumennyiségek radikális növekedése által gerjesztett pénzigény növekedésével.

<sup>51</sup> DEUTSCHMANN 2004, 75. o.

<sup>52</sup> HÜBNER 2009, 53. o.

<sup>53</sup> GOODCHILD 2007, 190. o.

A kiüresedő pénznek, melyet pusztán funkciója tart fenn, vannak előnyei. A papírpénz egy definíciója mutatja a negatív tulajdonságokat: „A jószágot, ami nem fogyasztható (nincs közvetlen haszna a fogyasztásban), nem termelhető, és nulla raktározási költsége van, belső érték nélküli pénznek, illetve papírpénznek szokták nevezni.”<sup>54</sup> Minden „nem” a definícióban a pénzt a funkciójára koncentrálna.

A pénz Simmel megfogalmazásával élve: „A dolgok testet öltött viszonylagossága mintegy akként az abszolútumként jelenik meg, amely ellentéteivel átfog és hordoz mindent, ami viszonylagos.”<sup>55</sup> Éppen üressége teszi ezt lehetővé, mert „sajátosan határozatlan” és „tartalom nélküli”.<sup>56</sup> Ezek a „tulajdonságnélküliségei” teszik képessé arra, hogy általánosítsa. Simmel a szubsztanciája által meghatározott pénzből a funkciója által meghatározott pénz felé haladó sok évszázados történelmi folyamatot ragadja meg *A pénz filozófiájában*. Megdöbben a felismerés, hogy a pénz anyagában elértéktelenedetten jobban tudja betölteni tulajdonságnélküli abszolútum szerepét.

A pénz anyagvesztése teológiai szempontból azért fontos, mert a bizalom egy olyan elvontabb formáját hozza létre, ahol a megfogható, anyagában értéket hordozó pénztől a láthatatlan pénz és az általános rendszerbizalom felé mozdul el az ember.

#### 2.1.4. Szabadság

„A pénz érmékbe vert szabadság” – mondja Dosztojevszkij. Szavai mögött nemcsak a van és a nincs, a birtoklás és a nincstelenség ellentéte húzódik, hanem a birtoklás egy speciális formája is. A pénz birtoklása sokkal több szabadsággal jár, mint más javak tulajdonlása. Mai anyagvesztett formájában még korábbi korok nehézkes biztonsági és technikai feladataira sincs szükség.

##### 2.1.4.1. A csere előtti pillanat szabadsága

A pénz szabadsága először is a csere előtti pillanat szabadsága, amikor még minden lehetőség nyitva áll: „Az egyes pénzmennyiség értéke meghaladja minden olyan konkrét tárgy értékét, amelyre becserélhető: hiszen arra is esélyt ad, hogy e tárgy helyett tetszőleges másikat választhassunk.”<sup>57</sup> Úgy ígéri a szabadságot, hogy egy konkrét pillanatban az összes lehetséges alternatíva nyitva áll, de az egyik alternatíva konkrét megvalósulásával a többi bezárul. A sza-

<sup>54</sup> GILÁNYI 2006, 710. o.

<sup>55</sup> SIMMEL 2004, 509. o.

<sup>56</sup> Uo.

<sup>57</sup> Uo. 238. o.

badság a megvalósulásig áll fenn a végesség rendszerében. A különbség a lehetőség és a konkrét költség között, a döntési helyzet fenntartásának szabadsága teszi olyan értéké, hogy pusztán birtoklása, a lehetőségben megjelenő szabadság különleges élvezeti értéket jelent. A konkrét cél nélküli felhalmozása ennek a szabadságnak a növelését jelenti birtokosa számára. A pénz olyan eszköz, amely a konkrét használhatóság teljes hiányában, pusztán a magában hordozott lehetőségben nyeri el értékét. Itt van az a szabadság, amely más tulajdon esetében nem áll fenn. A vásárló, a lehetséges cserepartner mindig erős pozícióban van. Ezt támasztják alá a reklámok, a kereskedők vásárlót megszólító praktikái a keleti bazárok hangos kínálásától a globális marketing által alkalmazott kommunikációs stratégiáig. A rendelkezésre álló, szabadon használható pénz mennyisége sem mindegy a szabadság szempontjából. Bár a legkisebb pénzű és választásuk során alapvető szükségleteik által meghatározott embereket is mézes-mázos reklámmal szólítják meg, itt az alapvető szükségleteik kielégítése miatt a vásárlók szabadsága korlátozott. Ezzel szemben a nagy szabad pénzeszközzel rendelkezőket még nagyobb döntési szabadság jellemzi. Ennek extra előnyét Simmel a pénz szuperadditumának nevezi. A konkrét megszerzhető javak mellett, mintegy ráadásként, társadalmi gesztusok járnak. Simmel kora példáit sorolva a kereskedő különleges udvarias bánásmódjától indulva, ahol ugyanazért az árértékért valóban többet kap a gazdagabb vásárló (legalább egy mosollyal), egészen a közlekedésig terjed. Korának egyes városaiban a villamoson, ahol ugyanolyan kocsikban, ugyanannyi idő alatt lehet utazni, mégis van első és másodosztály.<sup>58</sup> Pusztán az utastársak társaságáért fizet többet a gazdag, egyfajta negatív szuperadditum, amelynek célja mások, a szegények kirekesztése és a megkülönböztetett státusz megmutatása. Ma is számtalan ilyen jellegű példa említhető, ahol a pénzzel rendelkezők elkülönítése jutalomként működik (bankkártyák, klubtagságok, bónuszpontok rendszereiben). Simmel a német nyelv sajátos kifejezésével foglalja össze a szuperadditum jellemzését: a vagyon *Vermögen*. A *Vermögen* kifejezi a valamire való pusztán képességet, lehetőséget. A korlátlan felhasználási szabadság alapján a „gazdag nemcsak azzal hat, amit tesz, hanem azzal is, amit tehetne: messze túl azon, amit jövedelmével valóban megszerez (...) vagyonát valami asztrálistes módjára, amely túlterjed konkrét körvonalain, számtalan felhasználási lehetőség veszi körül”.<sup>59</sup> Ez a szabadság, a lehetőségeknek a birtokost körülvevő szférája a pénz szabadsága.

---

<sup>58</sup> Uo. 246. o.

<sup>59</sup> Uo. 247. o.

#### 2.1.4.2. A szabadság korlátai a piacon

A piac, miközben a cserében a fenti szabadságot adja, azt saját logikája szerint korlátozza is. Albino Barrera *Economic Compulsion and Christian Ethics* című könyvében a kiszolgáltatottságot és a kisémmizést kutatja a mai globális gazdasági rendszerben. Művében az *atomized economic agency*<sup>60</sup> fogalmával írja le az egyes piaci szereplők tehetetlenségét a piaci viszonyok között. A klasszikus modell szerint minden szereplő olyan kicsi befolyással rendelkezik, hogy akár vásárlóként, akár eladóként egyedül képtelen befolyásolni az árakat. Ez garantálja a szabad versenyt a piacon. Kellően sok résztvevő esetén mindig van egy másik, aki az árváltozás miatt létrejövő üres helyre belép. Egy nem koncentrált piacon ez a szisztéma valóban fenállhat, de kétélű kardként működik.<sup>61</sup> Nemcsak a monopolhelyzet kialakulását akadályozza, hanem az egyéb, gazdaságon kívüli szempontok érvényesítését sem engedi. Ha valaki a szereplők között egy alacsony bérekkel rendelkező piacon a dolgozói számára jobb bért szeretne adni, pusztán emberségből, nem teheti meg, mert azonnal versenyképtelenné válik a többi eladóval szemben. Lesz egy másik eladó, aki a korábbi árat az olcsó munkaerővel fenntartva olcsóbb lesz, és a humánus eladó kiesik a versenyből. Csak nagyfokú piaci összefogással érvényesíthetőek a nem a piac logikájából következő, egyéb értékeket érvényesítő lépések (környezeti, munkajogi stb. szempontok). A szabadság korlátozott, és maga a piac rendelkezik olyan, a szereplőket a maga szempontjából racionális (szűkös javak hatékony elhelyezése) magatartásra kényszerítő erővel, ahol az atomizált szereplők semmilyen szabadsággal nem rendelkeznek. Olyan strukturális hatalom jön létre, ami az egyes egyén szándékait saját szempontjai alá rendeli, és lehetetlenné teszi egyéni szabad döntését.

Nemcsak a döntési szabadságot korlátozzák a piac mechanizmusai, hanem minden korban voltak olyan csoportok, akik szabadságát a pénz hiánya vette el. A pénz mint a gazdagság abszolút jele összekapcsolja a gazdagság ígérletét a szegénység fenyegetésével; ha már elköltötte, illetve ha nem tudja eladni, mindig veszélyben van. Csak tőkeként van folyamatos gazdagságként jelen a pénz.<sup>62</sup> A szegénység fenyegetése a pénz adta szabadság negatív oldala. A nem szabadon választott pénznélküliség minden társadalomban a marginalizálódás és a kiszolgáltatottság helyzetét jelenti a szegények számára. A társadalom peremén jelenik meg a szabadságot korlátozó kétféle gazdasági kényszerforma a maga legkeményebb formájában.

A kényszer filozófiai megkülönböztetését Barrera több szerző leírását egymás mellett ismertetve írja körül. A kényszer jelentheti egyrészt a nyers és törvénytelen erőszakot

---

<sup>60</sup> BARRERA 2005, 23. o.

<sup>61</sup> Uo. 24. o.

<sup>62</sup> GOODCHILD 2007, 110. o.



(coercion), amelynek következtében valaki úgy kerül rosszabb helyzetbe, hogy a lehetséges jobb alternatívától megfosztják. Másrészt jelenti a kényszer a rossz alternatíva elé állítást, a másik rossz helyzetét kihasználva. A következő példa a kettő kapcsolatát fejezi ki: „A elrabolja Q-t, kiteszi egy szigetre, és ajánl Q-nak egy munkát, amivel megmenekülhet az éhhaláltól. A sziget egyetlen másik munkaadója, B szintén ajánl egy állást Q-nak. A munkakörülmények mind A, mind B üzemében sokkal rosszabbak, mint amelyek elérhetők lennének a szárazföldön Q számára” – idézi Zimmermann példáját Barrera.<sup>63</sup> Az első számít Zimmermann szerint koercitívnek, a második B által adott ajánlat nem szűkíti A döntési lehetőségeit, pedig tartalmában ugyanolyan rossz. Igazából nem áll fönn semmilyen valós döntéshelyzet. Ugyanaz a helyzet, mint a fegyveres rablásnál a pénzt vagy életet alternatíva. Az erőszakkal létrehozott rossz helyzetben nincs valós alternatíva. A gazdasági kényszer általában más jellegű, nem szándékosan rosszat akarva erőszakkal jön létre, hanem a piacon kialakult kisebb vagy nagyobb rossz közötti döntéshelyzetként, nehéz alternatívaként.<sup>64</sup> A fennálló alternatíva közül a kisebbik rosszat keresi a gazdasági szereplő, ami nem jelenti, hogy túl messze kerülne a kényszer első eseténél. A modern piacgazdaság alapmodelljében szereplő szabadságfogalom és a gazdasági kényszerben megjelenő döntéshelyzet „szabadságának” valósága között nagy a különbség, a döntési alternatívák mégis sokszor esnek a második csoportba.

#### 2.1.4.3. A pénz szabadsága és a szabadságjogok

A pénzben rejlő szabadság egy tágabb szabadságfogalom része. A gazdasági szabadság alapja egy formális szabadságfogalom, amely a szabadság teljességének csak egy korlátozott fogalma. Az ember szabad gazdasági értelemben, mert először is tulajdonában vannak áruk, amelyek elcserélhetők, másodsor munkaeővel rendelkezik, amellyel szerződhet, és személyiség, aki képes szerződéseket kötni. Mivel mindenki rendelkezik a szabadsággal, hogy szerződjön, és ezeket a szerződéseket be kell tartania, illetve a tulajdont tiszteletben kell tartani, ezért formális egyenlőségről van szó. Locke Isten adományaként beszél erről a formális egyenlőségről.<sup>65</sup> Még az ókori Róma rabszolgáit is megillette a különvagyon és ezzel személyes szabadságuk megváltásának lehetősége. A pénz ebből a szempontból a személy szabadságának előszobája.

A modern szabadságjogok kialakulásának bázisa a Locke által említett szerződési képesség alapján álló formális egyenlőség. Az elsődleges szabadságjogok politikai jellegűek, ame-

<sup>63</sup> BARRERA 2005, 7. o.

<sup>64</sup> Uo. 13. o.

<sup>65</sup> GOODCHILD 2007, 126. o.

lyek a társadalom egyre nagyobb része számára jelentették a politikai részvétel lehetőségét. A politikai szabadságjogok elérése részben a pénz személytelenebb kapcsolati jellege miatt vált lehetségessé. A személyes kötelezettségek pénzbeli megváltása a feudalizmus nagy társadalmi küzdelmeinek egyik területe. Ki szolgáljon személyében, és ki váltsa meg a szolgálatot pénzben? A jobbágyok pénzzolgálata elszemélytelenítette a kapcsolatot, és lehetővé tette a bérleti viszony kialakulását, amelyben a személyes kötelestől megszabadulva a két fél távolsága megnőtt. A pénzbeli megváltás a szolgálatot ellátók kicserélhetőségét jelenti. A városok függetlenedése közösségi szinten hasonlóan a gazdasági fejlődés és a szabadság megszerzésének ösztönzője volt. A társadalom különböző alá-fölé rendelt viszonyait átalakítja a pénzbeli kötelezettségek térnyerése. A lovag és a zsoldos közti különbség az utóbbi javára dőlt el.

Az állampolgárok egyenlőségének kialakulásával a polgárok az állammal lépnek közvetlen viszonyba. Ezt fejezi ki az egyenlő választójog, az általános adókötelezettség és a sorkatonaság intézménye. Megjelenésük az egyén felértékelődését hozza magával. Simmel kortársaihoz hasonlóan az általános választójogban elnyert politikai hatalmat az állampolgár személyes szolgálatából eredezteti.<sup>66</sup> A pénzbeli adófizetés minden állampolgár részéről a politikai részvétel alapja. A klasszikus politikai szabadságjogok negatív jellege az egyenlőségről és az állami beavatkozás korlátairól szól.

Az így keletkező formális szabadság a szociális különbségek radikális megnövekedéséhez vezetett. A fentebb említett gazdasági kényszer általános jelenléte és a hatalmas különbségek aláásták a formális egyenlőséget. A szabadságjogok egy új aktív és szociális generációja vált szükségessé. A szabadságjogok újabb és újabb generációi jelentek meg, már nemcsak a szociális biztonság, hanem a környezeti és az információs szempontokat is magukban foglalták. Azonban mindeközben az újabb jogok létrejötte mellett a szociális jogok biztosításának növekvő nehézségeit is látjuk. Ennek komoly gazdasági okai és társadalmi következményei vannak Európa szerte. Bizonyos szempontból nem egyszerűen gazdasági-jóléti standardokról, hanem Fekete László megfogalmazásával „a gazdasági önállóságra képessé tevő szabadságjogokról”<sup>67</sup> beszélhetünk.

A szabadság a társadalmi javak elosztásának területén az igazságossággal és a szolidaritással szinte állandóan szembekerül. A formális szabadság lehetősége egyfelől sohasem tanácsos módon teljes, másfelől az emberek alapvető különbözőségével, korlátaival sem számol. A piaci alapú gazdasági szabadság a másokra csak mint piaci partnerre vagy konkurensre néz. Az igazság és a szolidaritás humánus szempontokat is megpróbál érvényesíteni.

---

<sup>66</sup> SIMMEL 2004, 494. o.

<sup>67</sup> FEKETE 2011, 24. o.

Míg a szabadság a szabadversenyen alapuló kapitalizmus alapeszméje, az igazságosság a szocializmus meghatározó gondolata. A kettő közötti versengés világméretben az ezen elvekre épülő globális rendszerek szembenállásaként jelent meg.<sup>68</sup> A szociális piacgazdaság a kettő közötti összhang létrehozását tűzi ki céljává, ahol a szabadság, valamint az igazságosság és a szolidaritás alapértékeinek összehangolását teszi meg céljának.<sup>69</sup> Mára a szocializmus elbukott, a szociális piacgazdaság válságban van. Úgy tűnik, a formális szabadságon nyugvó, válság tépázta, szabadpiaci kapitalizmus világméretű dominanciája a jellemző. Ugyanakkor számos olyan súlyos probléma merül fel, ami a formális szabadságfogalom alapján kezelhetetlen. A probléma az, hogy az egyes ember formális szabadsága sokszor negatív externáliaként jelenik meg mások számára.<sup>70</sup> Egy új szereplő feltűnése a piacon a vele kapcsolatban nem lévő szereplők helyzetére is kihatással van. Ami a piaci viszonyok között valaki szabadságának megélése, az mások számára szabadságuk korlátja lehet. Sokszor nem is konkretizálható, egyénekre le nem bontható a felelősség. A személyes felelősség határának meghúzása szinte megoldhatatlan feladat. A szabadság megélésének mások számára okozott szabadságkorlátozása túlmutat az egyén szintjén, és a közösségi dimenziót nyitja ki.

## **2.2. Társadalomhoz és hatalomhoz kötöttség**

### **2.2.1. Kommunikációs eszköz**

A gazdasági szabadság közösségi dimenziója a pénz eredetéhez vezet. A pénz adta szabadság csak közösségben értelmezhető. Miközben a javakhoz hozzájutást és ezzel az egyéni gazdasági szabadságot a pénz birtoklása teszi lehetővé, erre csak kapcsolatban képes. Az egyén pénze csak akkor jelent szabadságot és értéket, ha mások is pénzként tekintenek pénzére, egy széles közösség értéknek fogadja el, ezzel adja meg a gazdasági szabadságot a másoknak. A pénz eredeténél fogva társadalmi eszköz, amely létrejöttében, fejlődésében, elosztásában közösségi jellegű. Értékét a másik ember elfogadása okozza, és így lehet hatékony eszköze a véges javak társadalmi elosztásának. Létének alapja az értékére vonatkozó közmegegyezés.

<sup>68</sup> Szempontunkból érdemes megjegyezni mindkét esetben a materialista alapállást. A különbség a pénz szempontjából az, hogy a kapitalizmusban a pénz főszerepet játszik, a szocializmus materializmusában pedig nem.

<sup>69</sup> KÖRTNER 1999, 288. o.

<sup>70</sup> Negatív pénzügyi externáliák azok a harmadik félnek okozott nem szándékos károk, amelyek valamilyen tevékenység mellékhatásaiként keletkeznek. Jól leírja a negatív pénzügyi externáliák közgazdasági megértésének korlátját Kerekes Sándor példája: „Közgazdasági értelemben ahhoz, hogy externáliáról beszélhessünk, nem elegendő a kedvezőtlen hatás fizikai léte, tudnunk is kell róla, hogy létezik, vagyis még például a DDT ökológiai értelemben nyilván a használatának a kezdetétől környezetszennyezést okozott, közgazdasági értelemben ez csak azóta értékelhető negatív externáliaként, amióta tudjuk, hogy a DDT-nek káros mellékhatásai vannak.” KEREKES–KOBIAKOV–MEDVÉNÉ SZABAD 1993, 119–120. o. Az ilyen externáliák észlelése és az értékelési rendszerbe foglalása kritikus fontosságú.

A közgazdasági pénzdefiníció említett funkcionális hármából (értékkörző, elszámoló egység és csereeszköz) az első kettőt a pénz tulajdonságainál, az értékelés és az időviszonynál már bővebben tárgyaltuk, míg a harmadikról a pénz eredeténél lesz szó. A közgazdaság mellett a szociológiában is találhatunk a pénz meghatározására – ha nem is a figyelem középpontjában – definíciós kísérletet. A szociológiai definíció Talcott Parsons rendszerelméletében jelenik meg, és pontosan a fent említett alapvető közösségi jelleget húzza alá. A pénz társadalmi közvetítő szerepére, kapcsolat- és rendszerteremtésére fókuszál, és kommunikációs eszközként határozza meg lényegét: „A generalized medium of communication through the use of symbols given meaning within a code.”<sup>71</sup> A nyelvhez hasonlítja, egyfajta specializált nyelvként definiálja, a hasznosságra épülő gazdasági csere nyelveként. Minden pénzzel való tranzakció kapcsolatot teremt. Mind Parsons, majd nyomában Luhmann és Habermas<sup>72</sup> is rendszerelméletében a médium önálló alrendszerképző képességére fókuszál. A felfedezés hatalmas jelentőségét elismerve, a teológiában nem a pénz saját önálló rendszeren belüli kommunikációs médium szerepét vizsgáljuk, hanem direkt arra a szerepre tekintünk, amelyet általános kommunikációs eszközként betölt.

A pénz kialakulásában a kapcsolat két alapvető társadalmi viszonyban, két irányban jelenik meg. Az egyik a horizontális, a másik a vertikális. A horizontális a közgazdaság számára egyértelműbb és fontosabb társadalmi viszony, ez a csere. Ebben az irányban a pénz, mint a cserét praktikus segítő eszköz szerepel. A másik, közgazdasági szempontból kevésbé számottevő irány a vertikális, ahol a pénz hatalmi eredetén van a hangsúly. Pontosabban a még ritkábban figyelembe vett hatalmi-szagrális dimenzió. A szakralitás szerepe a távoli múltba vész, de a teológia szempontjából nemcsak történetileg érdekes. Búvópataként a pénz szagrális jellege egészen a jelenig megtalálható, és ennek nemcsak teológiai jelentősége van.

### 2.2.2. Csere

A pénz klasszikus funkcionális definíciója szerint egyik funkciója az, hogy csereszakoz. Az Édenkert William Schweiker megfogalmazásával élve még *pre-commercial* – kereskedelem előtti<sup>73</sup> –, de Ádám és Éva kilépésével rögtön megjelenik a csere az emberek életvilágában. A piacra termelés kialakulásával az egyszerű árucseré nehézkessé vált. Míg például egy halászó nép zsákmányát egy állattenyésztő nép prémjeivel könnyen ki tudja cserélni, a piacon már

<sup>71</sup> PARSONS 1985, 226. o. (Általános kommunikációs médium, amely jelek használatával egy kód által kapja meg értelmét.)

<sup>72</sup> HABERMAS 2011, 391–392. o.

<sup>73</sup> SCHWEIKER 2000, 107. o.

kicsi az esélye, hogy éppen érdekli az eladót a vevő által cserére felkínált termék. Ezért általános közvetítőeszközre van szükség, ami az eladót mindenképpen érdekeltté tudja tenni a cserében, mert nagyfokú szabadságot ad neki a következő cserében, ahol már ő a vásárló, illetve vásárlását időben el is halaszthatja. Így jelenik meg a közvetítőeszköz, amire minden alkalmas, ami a fenti feladatnak megfelelő általános értéket képvisel. A pénz funkcióját a mért nemesfém látta el, ahogy az Ószövetségben is számos helyen olvasni lehet.<sup>74</sup>

A görög városállamokból indul el világhódító útjára a vert pénz. A kis oikoszgazdaságok a város peremén lépnek egymással kapcsolatba, ahol a határátlépés szakrálisan is jelentős helyein történik meg a csere. Később a kereskedelem fejlődésével a város középpontjába helyezik át a csere helyszínét. Az agora olyan központi hely, ahol a fogadalmak, eskük hozzátartoznak a csere lebonyolításához.<sup>75</sup>

A pénz folyamatosan kiszorította a közvetlen cserét, illetve a pénzként szolgáló egyéb tárgyakat, és a pénzérme, majd a bankjegy lett hosszú időre a csereeszköz, aminek számos praktikus oka is volt. Könnyen hordozható, nem romlandó, praktikusán egységekre bontható és adott nagyobb földrajzi területen általánosan elfogadott. A közvetlen árucseré, a barter, párhuzamosan ma is létezik, különösen ott, ahol a jó minőségű, elfogadott pénz ritka, vagy a feleknek kölcsönösen előnyös a pénz használatának költségeit megspórolni.<sup>76</sup>

A pénz elterjedése és csereeszközként történő széles körű használata a társadalmi munkamegosztás kiteljesedésének egyik mozgatórugója volt. Az emberi társadalom mai komplexitásának kialakulásában kulcsszerepet játszott a munkamegosztás. Szemben bármilyen önfenntartó kis egységekre épülő rendszerrel, ahol az egyes egységekben jelenlévő feladatok és módszerek megegyeztek, az árutermelés és a csere elterjedésével fokozatosan teljesen különböző feladatokat végeztek az egyes személyek és termelőegységek. A hiányzó javakhoz a csere útján jutottak hozzá. A modern korra olyan mértékű feladatkomplexitás alakult ki, ami a legnagyobb fokú munkamegosztást teszi szükségessé, és egyben az egymástól függés soha nem látott mértékét jelenti. Hårle *Dogmatikájában* a munkamegosztást olyan fontosnak ítéli meg, hogy az újkori életvilág három meghatározó jellemzője közé emeli.<sup>77</sup>

A csere által meghatározott munkamegosztáson alapuló termelési forma az elmúlt két évszázadban olyan látványos gazdasági növekedést hozott, aminek dinamikáját Adam Smith a

<sup>74</sup> 1Móz 23,15; 3Móz 27,16; 1Kir 10,14; 2Krón 1,17 stb.

<sup>75</sup> TAYLOR 2004, 68–69. o.

<sup>76</sup> Manapság például egy biogázermű könnyen fizethet energiával az őt fűtőanyaggal ellátó mezőgazdasági üzemnek.

<sup>77</sup> HÅRLE 2000, 185. o. A munkamegosztás mellett az információfeldolgozás és a biztosítási rendszerek alkotják a mai életvilág három fő jellemzőjét.

láthatatlan kéz metaforájával jól ragadta meg.<sup>78</sup> A piac minden szándékos tervezésnél hatékonyabban képes működni saját hatékonyság szempontjai alapján. A láthatatlan kéz a természeti törvény tökéletességének hatását kelti. Azonban nemcsak a piaci turbulenciák során, hanem a gazdasági racionalitás és az emberi lét egyéb szempontjainak konfliktusainál is megmutatkoznak a pénz közvetítette munkamegosztásra épülő cseregazdaság korlátai. A csak a csereből levezetett pénz mint semleges csereeszköz klasszikus közgazdasági értékelése az egész kultúrára kihat, és a pénz aktív szerepét elfedezi. Ezért eredetének egy másik gyökerét is fontos kiemelni.

### 2.2.3. A pénz hatalmi-szagrális eredete

A csere horizontálisan, szemmagasságban folyik és legalább elvi szinten mindkét fél szabadságát feltételezi. A pénz létrejöttét meghatározó másik irány, a vertikális nem a kölcsönös szabad megegyezésből, hanem a hatalom kapcsolatából, az alá-fölérendeltségből indul ki.

#### 2.2.3.1. A pénz hatalmi eredete

A hatalom lényege a hierarchikus szerveződés. Max Weber klasszikus hatalommeghatározásában a hatalom arra való esély, hogy egy szociális kapcsolatban akaratunkat mások ellenállásával szemben is érvényesíteni tudjuk.<sup>79</sup> Weber meghatározása párhuzamba állítható Tillich társadalmi csoport meghatározásával, mely szerint a társadalmi csoport erőszervezet, és minden erőszervezetben bizonyos egyének határozzák meg a csoportot alkotó valamennyi egyén viselkedését.<sup>80</sup> Mindkét meghatározás a hatalommal rendelkező fél szemszögéből írja le a hatalmat. A másik csoport, az alul lévők szemszögéből Hobbes világít rá, miért érdekük a hatalom elfogadása és saját szabadságuk egy részének feladása. Szerinte a hatalom szükségessége az érdekellentétek megoldásának szükségességéből következik. Hobbes az emberek közötti ellenségeskedést a képességek alapvető egyenlőségében<sup>81</sup> és a vágyak összeütközésében határozza meg: „A képességeknek ebből az egyenlőségéből ered a céljaink

<sup>78</sup> BARRERA 2005, 41. o.

<sup>79</sup> WEBER 1996, 32. o. Weber ugyanitt rögtön tovább is lép, és megkülönbözteti az uralmat és hatalmat, ahol a másodikat haszontalan fogalomként nem is vizsgálja tovább. Számunkra azonban használható, hiszen meghatározása összeköti a korábban tárgyalt gazdasági szabadság esetében jelentkező kényszer fogalmát és az állam hatalmát, mint a pénz megteremtőjét és garantálóját.

<sup>80</sup> TILLICH 2002, 282. o.

<sup>81</sup> Hobbes a testi és szellemi képességeknél is hasonlóságot állapít meg. A testieknél az a képesség, hogy bármelyik ember megölheti a másikat a hasonlóság mértéke (és a polgárháború Angliájának realitása), a szellemieknél pedig a bölcsesség elsősorban lehetőségen és befektetett energián múlik, mert amúgy: „Ezt az egyenlőséget talán csak az önnön bölcsességünk felőli beépzeltség miatt tartjuk hihetetlennek, mivel úgyszólván minden ember azt gondolja, hogy bölcsőbb az egyszerű népnél.” Ez a beépzeltség egyenlőségünk alapja. HOBBS 1999, 166. o.

elérésére irányuló remény egyenlősége. Következésképpen ha két ember ugyanazt a dolgot óhajtja, amit azonban együttesen nem élvezhetnek, egymásnak ellenségei lesznek, s céljuk elérése érdekében (ami elvileg önfenntartás, de olykor csak pusztán élvezet) igyekeznek kölcsönösen elpusztítani vagy leigázni egymást.”<sup>82</sup>

Hobbes az angol polgári forradalom zűrzavarából vonja le negatív antropológiai következtetéseit. Két bibliai, mitológiai lényt állít szembe egymással, a Leviatánt és a Behemótot. Az előbbi a koronával a fején a hatalmat egyesítő államgépezet. „Arra a zsidó tradícióra megy vissza, amely a Leviatán nevét a héber liv’iah-ból vezeti le, amelynek eredeti jelentése: ’összszelleszt’, ’egyesít’. Ez a vonás megszabadítja a Leviatánt gonosz jellegétől, és ennek megfelelően a későbbi értelmezésekben az uralkodó és az alattvalók közösségének egységeként jeleníti meg.”<sup>83</sup> A másik lény a víziló mint az ösztönszerűség és a káosz megjelenítője.<sup>84</sup> A hatalom létrejötte Hobbes-nál az emberről kialakított negatív antropológiai alapmeghatározáson múlik. Műve nemcsak a politikai hatalomról szól; az egyházi hatalmat is belekapcsolja elméletébe. Az 1651-es kiadás címlapja az állam és az egyház teljes párhuzamba állítását és egyesítését mutatja.<sup>85</sup> Mielőtt valamilyen teokráciában egyesült világi és egyházi hatalmat látnánk, Balogh László Levente összefoglaló értelmezése éppen az ellenkező irányba mutat: „A Leviatán Istene politikailag halott, és a szuverén uralma csak úgy képzelhető el, ha Isten helye a képletben üres marad.”<sup>86</sup> A szuverén uralma teljes, és csak a végső ítéletkor tartozik felelősséggel Istennek. Az isteni tulajdonságok az államhatalomhoz kerülnek. Egy halandó isten jön létre, akinek transzcendens pozíciója az állam erőszakmonopóliumának megalapozása. Isten helyét funkcionálisan a társadalomban a politika veszi át, akár vallási megalapozással, akár szekularizációs igénnyel. Önműködő, autopoetikus rendszerré válik a politika, ami később a társadalmi súlypont változásával a gazdaságra lesz igaz. Pontosabban a hatalom fogalmában átfedésbe kerül a kettő, ahogy folyamatos történelmi és jelenkori példák mutatják. Zsugyel János Luther közgazdasági nézeteit ismertetve hívja fel a figyelmet a reformátor kora politikai és gazdasági hatalmi összefonódására vonatkozó figyelmeztetésére és fenyegetésére.<sup>87</sup> Az ószövetségi Ézsaiás és Ezékiel próféták fenyegetését idézi Luther prédikációjában, ahol egyrészt az igazságot fenntartani hivatott politikai vezetők részesei az igazságtalan gazdasági tevékenységnek, másrészt a kis tolvajok és a nagy tolvajok társadalmi pozíciója pontosan ellen-

<sup>82</sup> Uo. 167. o.

<sup>83</sup> BALOGH 2010, 110. o.

<sup>84</sup> Uo.

<sup>85</sup> A képen legfeljebb Jób könyvéből idéz, és bezárja ezzel az eget, alatta szembeállítva a kard és a pásztorbot, alattuk egy vár és egy templom, egy korona és egy püspöksüveg, egy ágyú és a kiátkozás villámló fellegének képe, fegyverek és a logika ágai következnek végül.

<sup>86</sup> BALOGH 2010, 106. o.

<sup>87</sup> ZSUGYEL 2007, 57. o.

kező, miközben ugyanazt teszik.<sup>88</sup> Amennyire elkülöníthetetlenül egybeolvad a kettő tevékenysége, az isteni büntetés is így tekint majd egyként rájuk.<sup>89</sup>

A gazdasági és politikai hatalom a legkritikábban különül el. Az érintkezési pontok olyan hatalmi kommunikációnak nyitnak teret, ahol az egyik vagy másik kommunikációs eszköze belép a másik területére (pénz a politikába, mint a korrupció számtalan formája, illetve direkt politikai beavatkozások a gazdasági életbe jogi aktusok útján). Minél nyilvánvalóbb és általánosabb ez az átjárás, annál kevésbé áll fenn az autopoézis Luhmann megrajzolta rendszere a modern világban.<sup>90</sup>

Az autopoézis egy szervezet organikus képét hívja elő, ahol egyre inkább önmagát teremti, mint külső teremtő hozza létre. Hobbes az emberi test organikus hasonlatát használja az államra. Leírásában a kor mechanika uralta szemlélete érezhető<sup>91</sup> a maga gépiességével. A gazdaság az életfolyamatokhoz hasonlít, a testként megfogalmazott állam tápláléka az árucikkek, míg vére a pénz, ami egészséges áramlást jelent a test tagjai között. A szív szerepe pedig a vér újrafeltöltése, ezt a szerepet itt a kincstár tölt be.<sup>92</sup> A Leviatán tagjai emberek különböző feladatokban, akik egyénileg és transzcendens közösségként saját világuk alkotói. Az állam célja a nevét adó commonwealth eredeti jelentése, a közjó, ebből alakul ki az állam megnevezése is a 17. században.<sup>93</sup> Az államok közötti kapcsolatra viszont csak az anyagában önálló értékkel bíró pénz alkalmas. A csak a kibocsátó hely pecsétjének erejével felruházott, anyagában nem ilyen értékű pénz, Hobbes megfogalmazásában nem „bírná a levegőváltást”.<sup>94</sup>

Egy ilyen egységes, organikus államkép hobbes-i óhaja az ókorba, a pénz létrejöttének szükségességére mutat. A görög demokrácia horizontális viszonyai csak rövid epizódnak tűnnek a hatalmas birodalmak államainak egységes uralkodó összekapcsolta Leviatánjaival szemben.

A 17. század angol viszonyait bizonyos szempontból a pénz kialakulásának ókori viszonyaihoz hasonlíthatjuk. A görög poliszok kreatív sokszínűsége mellett a teljesen más világot jelentő Mezopotámia a pénz kialakulásának helyszíne. A hatalmas birodalmak keleti ideológiája egészen más, mint a görög világ. Itt tisztán megtalálhatjuk a pénz létrejöttének szakrális-

<sup>88</sup> WA 15,313,3–16.

<sup>89</sup> „Ahogyan összegyűjtik az ezüstöt, a rezet, a vasat, az ólmot és az ónt a kemencébe, és tüzet fújtatnak alatta, hogy megolvassák, úgy gyűjtelek össze benneteket lángoló haragomban, kemencébe raklak, és megolvasztalak benne.” Ez 22,20

<sup>90</sup> LUHMANN 2009, 488. o. Luhmann maga is jelzi itt a gazdaság fokozott kitettségét a politikai jogi szabályozásnak.

<sup>91</sup> BALOGH 2010, 104. o.

<sup>92</sup> HOBBS 1999, 274. o.

<sup>93</sup> <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/128913/commonwealth>.

<sup>94</sup> HOBBS 1999, 274. o.



hatalmi szempontját. A nagy keleti birodalmak legjelentősebb pénzreformja – és ezzel egy fontos lépés a mai pénz fogalmához – I. Dareiosz nevéhez fűződik. Ő az, aki Perzsia területén először arany (dareikos) és ezüst (siglos) pénzt veret. A perzsa államideológia szerint vallási konnotációkkal kapcsolják össze az uralkodó érméit. A behisztuni feliraton olvasható, hogy ő az igazi uralkodó, és be is vezeti az igazi pénzt.<sup>95</sup> Hatalom, ideológia és gazdaság azóta érvényes összekapcsolása ez a felirat. Az új pénz bevezetése India aranyával vált lehetségessé. Szükségessé az egységes birodalmi adóztatás igénye tette. Ezek az érmék jelennek meg Izrael területén, és ezek jelentik az ószövetségi zsidóság első találkozását a vert pénzzel.

A zsidóság számára nem problémamentes, hogy a perzsa birodalmi ideológia része a Dareiosz verette első pénzérme vallási konnotációja is. Nem választható külön az állami és a vallási motiváció. Alex T. Paul sommás különbségtételével élve: az évezredek folyamán a mezopotámiai viszonyok központi szervezésű templomgazdaságok maradnak úton a vallási szervezethez a politikai felé. A görög városállamok a politikai szinttől a gazdasági felé fejlődnek.<sup>96</sup> A politikai elem a későbbiekben mégsem válik elhanyagolhatóvá. A pénz alsóbb néprétegek felé terjedésének társadalmi oka egyes tudósok szerint egyáltalán nem a cserekereskedelem.<sup>97</sup> Az első pénzek nagy értékűek, és tipikusan a kereskedelmi utak végpontjain maradnak fenn, a pénzérmék szétterjedése inkább a türannoszok hatalomszerzésével és a demokrácia megszűnésével indokolható. Normalizáló szerepet tölt be. Az új rend megszilárdulását, valamint a nép és vezére közötti egységet jelképezi. Nagy Sándor birodalmában és személyében gazdaságilag is a görög és a keleti világ egysége jön létre. Az uralkodó pénzében a gazdasági szempontú csere és a birodalomépítés hatalmi eszköze összekapcsolódik. A kettő, a politikai és a gazdasági hatalom, azóta is hajlamos sokszálú, szétválaszthatatlan kapcsolatba bonyolódni, az egyenlő piaci szereplők közti verseny hipotézisét a realitástól messzi illúziók világába számúzva. Ezért fontos a pénz létrejöttében a csere és a hatalom kettős eredetét hangsúlyozni. Parsons és nyomában Habermas is egymás mellett, de elkülönítve tárgyalja a csere és a hatalom mint önálló rendszeralkotók párhuzamos működését.<sup>98</sup> Éppen a rendszerek elkülönítése a céljuk. Miközben mára megszoktuk az elkülönítést a rendszerek összefüggése vált izgalmassá, különösen a pénzügyi válság során a hatalmi tényező kiemelkedő szerepének (a pénzrendszer garantálója) gyakorlati megvalósulását látva. Teológiailag az összefüggés még hangsúlyosabb, mert a fenti politikai praktikus istenfogalom a politikai hatalomról a pénzre

---

<sup>95</sup> BEYERLE 2006, 62. o.

<sup>96</sup> PAUL 2012, 171. o.

<sup>97</sup> Jean-Michel Servet elméletét idézi PAUL 2012, 174. o.

<sup>98</sup> HABERMAS 2011, 392. o.

került át később, amiről később bőven lesz szó (4.2.). A pénz korunkban betöltött funkcionális istenfogalma olyan transzcendens fényt ad, amire már létrejöttéhez szüksége volt.

### 2.2.3.2. A pénz szakrális eredete

A templomok és a pénzek szoros kapcsolata mind a görög poliszok, mind a keleti birodalmak régészeti leleteiből kitűnik. Az új intézmény, a vert pénzérme, értékének garanciáját és a szükséges bizalom elérését az állami hatalom mellett, illetve azzal összeolvadva a vallási tekintély adta. Az összes többi mértékegységgel (súly- és űrmértékek) együtt a templomok bocsátották ki a pénzt, és garantálták annak valódi értékét.<sup>99</sup> Az egyes istenségek vallási központjai összekötő szerepet is gyakoroltak, mert a közös hellén pantheon részei voltak. Az egyes konkrét szentélyekhez kötődő istenségeket az egész görög világ tisztelte, ez pedig az érmék általános elfogadottságát erősítette.

Simmel, ha saját kifejezését egy más összefüggésben használjuk, egyfajta vallási szuperadditumot is megfigyel: „A szentélyben kifejeződő vallási-társadalmi egység az általa kiadott pénzben mintegy ismét cseppfolyóssá vált, s a pénznek az egyes darabok fémjelentőségén messze túlmutató alapot és funkciót kölcsönzött.”<sup>100</sup> Amit itt látunk, az a kibocsátóba vetett bizalom egy formája, ez adott többletértéket az adott pénznek. A bizalmi értéktöbbletet, a kibocsátóba vetett bizalom által felértékelve, az adott érme egy vallási-hatalmi bázison nyeri. A szilárd vallási-hatalmi bázis erejével alátámasztott pénz a csere útján útnak indul az ókori világba, és magával viszi a kibocsátó tekintélyét.

A szentélyeknél nemcsak a pénzverés, hanem az áldozat és a pénz összefüggése is érdekes. Több nyelvben megtalálható ennek emléke, ahogy Mark C. Taylor kiemeli.<sup>101</sup> A *pecuniary* angol szava a *pecus* latin 'marha' szóból ered. A német nyelvben a *Geld* a *gelten* igéből származik, ami a 8. században azt jelentette, 'áldozni'. A görög drachma jelentése az *oblos*-ból, egy maréknyi áldozati hús mennyiségéből jön. Az áldozat az ókori társadalom egyik legjellemzőbb vallási-politikai cselekménye, amely egyrészt az egyes állampolgár e világi sorsát befolyásoló tevékenység, másrészt a szétválaszthatatlan kultikus-politikai egységben közösségi formában is történik. Míg a kisember jelentéktelenebb állatokat áldoz, az állam a gyakran istenségszimbólum marhát áldozza,<sup>102</sup> ezzel erejét és szakralitását egyaránt megmutatja. Az áldozati étkezés a közösséget testileg és szakrálisan is egybekapcsolja és erősíti. Az

<sup>99</sup> Rómában Juno Moneta templomában verték a pénzerméket, és ennek emléke az angol *money* szóban vagy az olasz *moneta*-ban ma is tovább él.

<sup>100</sup> SIMMEL 2004, 204. o.

<sup>101</sup> TAYLOR 2004, 66. o.

<sup>102</sup> HALBMAYR 2009, 59. o.

egyén és a közösség szintjén is az ember vagy a közösség az áldozattal cserét ajánl az istenségnek. Jó sorsát különböző értékes áldozat nyújtásával véli elnyerni. Ebben a cserében az állatok helyett megjelennek az állatokat mintázó áldozati érmék is. Az áldozat egyfajta áldás-gazdaságot alakított ki: „Ahogyan a szertartások formalizálódtak, a papok és más vallási és politikai vezetők előírták a csere feltételeit. Ebben a sémában egy kialakult adakozási rend alapján lehetett bizonyos előnyöket megvásárolni.”<sup>103</sup> Vallás, megélhetés és társadalmi élet szétválaszthatatlan egységben létezett. Összefoglalva, a pénz szakrális eredete a pénzt az ember és az istenség között a kommunikáció eszközévé is teszi. A pénz szakrális garanciája a felhasználó ember számára jelent biztonságot: pénze értékes, míg az áldozati funkcióban az előző funkcióban értékkel felruházott érmét adja egyéb előnyök ellenértékéért az istenségnek.

A pénz vallási tartalmi meghatározása, ha nem is olyan mértékben, mint az antik világban, de tovább élt. Sok száz évet ugorva a pénz szakrális eredete fennmaradásának érdekes jele a 19. század során a bankjegyeket díszítő szimbólumok használata. Ahogy Birger P. Priddat kimutatja,<sup>104</sup> a bankjegyet lélekkel kellett megtölteni, nemcsak a papírpénz valódiságának, hanem a korszak kiteljesedő kapitalizmusának sikerét is demonstrálva. Így kerülnek bankjegyre az antikra emlékeztető termékenységfigurák, elsősorban istennők, akik a gazdagodást, a termékenységet, a születést és a bőséget jelentik.<sup>105</sup> Démétér, Hermész, Athéné és Zeusz alakjai, illetve névtelen alakok, ártatlan kereskedőistenségek mutatják a világ uralom alá hajthatóságát.<sup>106</sup> A gazdagságot létrehozó ipar és az ott dolgozó ember csak elvétele, esetleg háttérként szerepel a bankjegyen, ami a pénz kereskedelmi jellegét hangsúlyozza.<sup>107</sup> A munkások jellemzően inkább érmékhez jutottak csak, ezért egyfajta „osztálypénzről” beszélhetünk. A részvétellel mindenki jól jár, Fortuna teli bőségzarujából részesülhet, mintegy részvényes lehet, aki bankjeggyel rendelkezik.<sup>108</sup> A későbbiekben a nemzeti kollektív emlékezet szereplői, híres történelmi alakok szorítják ki a civilvallásos istenségeket a bankjegyekről,<sup>109</sup> és a nemzetet összetartó hősi múlt figurái válnak meghatározóvá. Politikai rendszerek, miközben változtatják a nézetet afelől, ki alkalmas éppen a pénzen szerepelni, mégsem megsz-

<sup>103</sup> „As the rituals were formalized, priests and other religious and political leaders prescribed the terms of exchange. Within this scheme, an established offering »purchased« certain benefits.” TAYLOR 2004, 6. o.

<sup>104</sup> PRIDDAT »*Geist der Ornamentik*«, *Ideogrammatik des Geldes* (2009) című tanulmányában a kor bankjegyeinek sokaságát mutatja be. Állami és magánbankok tömkelege használja a szimbolikát francia, lengyel, német, osztrák–magyar, de Európán kívüli területeken is.

<sup>105</sup> PRIDDAT 2009, 19. o.

<sup>106</sup> Uo. 20. o.

<sup>107</sup> Uo. 29. o.

<sup>108</sup> Uo. 31. o.

<sup>109</sup> Uo. 29. o.

tó, hanem a saját ideológiába beleillő, ugyanakkor a nagy közös nemzeti emlékezetben szereplő összekötő figurákat választanak. A nemzeti gazdasági és főleg politikai-kulturális egység szimbolizálása ezeknek a figuráknak a feladata.

Izgalmas dátum 2002. január 1-je. Ekkor jelennek meg az euró bankjegyek. Tudatos személytelenségükkel és a stilizált épületrészleteikkel a múlttól a jelen felé haladva mindössze némi történelmi esztétikai érzést sugároznak, és ezzel nem adnak könnyű azonosulási lehetőséget, szemben az érmék játékos sokszínűségével, a használók számára. A szimbólumok ereje vagy hiánya azt a kulturális háttérrel és ideológiai bázist is megmutatja, ami a pénzkibocsátót és -használót a pénz gazdasági értékén túl egyesíti. Európa egységének izgalmas projektje, gyengéje és ereje, egyszerre látható itt.

Az Amerikai Egyesült Államok egészen más filozófiát követ bankjegyein. A bankjegyeken az 1950-es évektől megjelenő „*In God we trust*” felirat követi az érméken már a polgárháború idejétől szakaszosan megjelenő feliratot. Az érméken feltűnő mondat az állam mottójává vált 1956 júliusában.<sup>110</sup> Abban a korban, a világrendek közötti ellentét csúcspontján világos ideológiai állásfoglalás ez a felirat. Ennél világosabban aligha lehet demonstrálni a szakrális és a hatalmi elem, valamint a pénz között fennálló kapcsolatot.

### 2.2.3.3. A hatalomba vetett bizalom

„Kié a pénz?” – teszi fel a kérdést a 14. század Franciaországában Nicole Oresme, a természettudományokat, a filozófiát és a teológiát kutató lisieux-i püspök, aki egyben az első közgazdasági mű,<sup>111</sup> a *Tractatus de mutationibus monetarum* szerzője. A folyamatos pénzrontások korában a hatalomnak állít korlátot, amikor azt mondja a Tractatus VI. fejezetében: „Ámbár a fejedelemnek a közhaszon érdekében kötelessége saját jelével ellátni a pénzermét, ő mégsem ura vagy tulajdonosa a fejedelemségben forgalomban lévő pénznek.”<sup>112</sup> Mert a pénz csereeszköz, és aki a csere során mást pénzre cserélt, ugyanúgy tulajdona a kapott pénz, mint volt előtte az, amit pénzre cserélt. A pénz azoké, akik természetes gazdagsággal bírnak, mert „az Isten kezdettől nemcsak a fejedelmeknek adta meg a szabadságot és a dolgok feletti rendelkezés hatalmát, hanem ősszüleinknek és valamennyi leszármazottjuknak is”.<sup>113</sup> „A pénz tehát a közösség és az egyes ember tulajdona” – ahogy Arisztotelész és Cicero is állítja.<sup>114</sup> Az uralkodó csak annyiban, amennyit adóban beszed a polgároktól és a közösség érdekében ki-

<sup>110</sup> <http://www.treasury.gov/about/education/Pages/in-god-we-trust.aspx>.

<sup>111</sup> BODAI 1998a, 49. o.

<sup>112</sup> ORESME 1998. 85. o.

<sup>113</sup> Uo.

<sup>114</sup> Uo. 86. o.

fejtett költségeket fedezi.<sup>115</sup> A 14. századi Franciaországban az üres kincstár, különösen a százéves háború költségei, a királyt újra és újra kísértésbe hozták, hogy túlterjessze gazdasági hatalmát. Az új érmeiket rendszeresen kisebb nemesfém tartalommal vagy mérettel bocsátották ki.<sup>116</sup> Oresme a pénzrontás erkölcsi elítélésében egészen odáig jut, hogy az rosszabb, mint az uzsora, mert abba a kölcsönt felvevő legalább önkéntesen lép be, míg a királyi pénzrontásnál a régi jó pénzt kötelezően bevonják, és a rosszabb újat kénytelen elfogadni mindenki.<sup>117</sup> Ezzel továbblép az eddig a teológia számára meghatározó pénzügyi témán, az uzsorán. Oresme gondolatát nem véletlen, hogy behatóan ismerteti Jörg Hübner a pénzpiacok etikájáról írt művében.<sup>118</sup> A pénz közösségi és magántulajdoni megfogalmazása, a mindenkori hatalom és a monopóliumok visszaéléseivel szemben a mai pénzpiaci etika számára is alkalmas kiindulási bázis ez. Oresme számára, habár az első tisztán közgazdasági könyv szerzője, adott korának a különböző tudományterületek között meglévő természetes összekapcsolódása. Etikai szabályokat jóval könnyebb kibontani és meggyőzően tolmácsolni egy átjárható kulturális térben, mint ma, a pluralista és elkülönült alrendszerekben gondolkodó társadalomban.

A hatalom, a szakralitás, a cserére alapuló munkamegosztás és a pénz a modern korban is szoros kapcsolatban áll. A pénz az erejét a másik három területről meríti, a négyet pedig egy jellemző köti össze. Ez az összekötő elem a bizalom. A pénz áthelyezi a személyek közötti bizalmat az intézmények iránti bizalomra. A személyes kapcsolatok kockázatot hordoznak, a bizalom kockázatát, a másik ember személyiségének kockázatát. Ennek a személyes bizalomnak a helyét a rendszerbe vetett bizalom veszi át, ekkor pedig már nem lényeges a másik személyisége. Mivel a rendszer átláthatatlan és ellenőrizhetetlen, a rendszerbe vetett bizalom leegyszerűsítése a pénzbe vetett bizalom. Az árak és a pénz mozgásirányának követésére egyszerűsödik a gazdasági életben részt vevő ember feladata.<sup>119</sup> Erre a maga szintjén az általános műveltségtől vagy a szociális helyzettől függetlenül mindenki képes. Amíg a pénz mint jel széles körű általános elfogadása, a belé vetett bizalom a társadalom tagjainak cselekvésében és kommunikációjában általános, addig áll fenn a jel maga és a mögötte kiépült komplex rendszer. Simmel is ezt állapítja meg: „A személyes biztonság a pénz birtoklása által nyúj-

<sup>115</sup> Jézusnak az adódénár képmására vonatkozó mondatával – „Adjátok meg tehát a császárnak, ami a császáré!” (Mt 22,21) – Oresme az adószedés jogát látja igazolva, de nem a pénz tulajdonjogát, amint az az evangélium szelleméből is kitűnik. Uo.

<sup>116</sup> 1337 és 1360 között nem kevesebb, mint nyolcvanöt leértékelésre került sor, a folyamat végén egy érme értéke már csak egyötöd ezüstöt tartalmazott. A pénzrontás a 14. században Franciaországban szociális nyugtalanságokhoz, végül a párizsi polgárok és a parasztok felkeléséhez vezetett. HÜBNER 2009, 55. o. Hasonlóan Magyarországon Zsigmond király uralkodása alatt az 1437-es erdélyi parasztfelkelés kiváltó okai között is szerepel a pénzrontás.

<sup>117</sup> ORESME 1998, 92. o.

<sup>118</sup> HÜBNER 2009, 45–59. o.

<sup>119</sup> BOLZ 2002, 76. o.

tott érzése az állami-társadalmi szervezetbe és rendbe vetett bizalom talán legkoncentráltabb és legkiélezettebb formája és megnyilvánulása.”<sup>120</sup> Több mint száz évvel később Simmel diagnózisa nemhogy veszítene igazságából, hanem még jobban rátapint a társadalom egy meghatározó alapösszefüggésére. A pénzben az állami hatalom és a piaci hatalom szoros egymásraultaltságát találjuk. A 19. század magánbankok által kiadott bankjegyeinek bizonytalanságát az egész társadalmat átfogó állami pénzkibocsátási monopólium oldotta fel. A gazdasági szereplőknek az adott állam gazdasági erejébe és államháztartási állapotába vetett bizalom hangsúlyosabb ma, amikor a társadalmat összetartó egyéb bizalmi elemek nagyot vesztek jelentőségükből és általános elfogadottságukból.

A bizonytalanság elkerülése, különösen az alapvető materiális egzisztenciális kérdésekben, egy társadalom alapvető céljai közé tartozik. E cél elérése szempontjából a hatalmat úgy is definiálhatjuk, mint az időben, térben, tárgyában és szociálisan releváns „bizonytalanságok” feletti szociálisan aszimmetrikus uralmat.<sup>121</sup> A hatalmat elfogadja a társadalom, hogy a bizonytalanságoktól mentesüljön. Az elfogadás eredménye bizonyos fokú kényelem. A kényelmet az egyes személyes kapcsolatok nehézkességétől mentesítő funkcionális személytelenség és a biztonság érzete adja.

A pénznél ezt az egyszerűsítési folyamatot jól látjuk, ahogy Norbert Bolz is hangsúlyozza. Ugyanoda érkezünk, mint amit Simmel megállapított, az ember bizalma a pénzben mint komplex társadalmi-hatalmi jelben az egész rendszer iránti bizalmat jelenti. Viszont, folytatja Bolz, ha a jelbe vetett bizalom összeomlik, csak a személyek maradnak egymás között, vagyis ott tartunk, ahonnan a kényelmi elvonatkoztatásunk elindult.<sup>122</sup>

A biztonság és a kényelem, illetve a személyek és a funkciók kapcsolatának bonyolultságát a modern kor egy tipikus problémája szemlélteti, az ún. megbízó–ügynök (principal–agent) probléma. Az új intézményi közgazdaságtan kifejti a két fél között fennálló egyenlőtlen információeloszlás problémáját. Az ügynök (agent) sokkal több információval rendelkezik, mint megbízója (principal). Ez az egyenlőtlenség az utóbbit kiszolgáltatott helyzetbe hozza. Tipikusan a beteg és az orvos kapcsolata ilyen,<sup>123</sup> ahol a meglévő tudáskülönbség teszi lehetővé a beteg számára a gyógyulást. Viszont az orvos sem tud teljes biztonságu eredményt ígérni. A beteg részéről bizalom szükséges, hogy elfogadja a terápiát, az orvos részéről szakmai tisztesség, hogy a beteg számára a lehető legjobb gyógymódot válassza. Előfordulhat

<sup>120</sup> SIMMEL 2004, 193. o.

<sup>121</sup> Deutschmann fogalmazza át így Crozier és Friedberg terminológiáját, használva Simmel gondolatait a pénzzel rendelkező vásárló fölényéről a cserében. DEUTSCHMANN 2001, 46. o.

<sup>122</sup> A válság mélypontján például a családi hitelek felértékelődését láthattuk, ahol a személyes ismeret és bizalom fennáll.

<sup>123</sup> HÜBNER 2009, 41. o.

azonban, hogy egyéb befolyásoló tényezők is szerepet játszanak döntésében a beteg érdekében. A bizalmi viszony alapján elvárt legjobb gyógymód helyett egyéb előnyök (anyagi, szervezeti stb.) más terápia melletti döntésre készíthetnek, ezt azonban a beteg még mindig a legjobbnak hiszi. Az általános, mindenki számára érthető példa a pénzvilág területén ugyanígy jelen van. A befektető, amikor pénzét egy befektetési ügynökre bízta, annak nagyobb piaci ismereteire építve a számára legkedvezőbb befektetési eljárást feltételezi. Az ügynöke (legyen az egyén vagy hatalmas befektetési alap alapkezelője) a megkapott befektetés teljes sikerét nem tudja garantálni, csak a saját legjobb tudása szerinti odafigyelést. Az előző példához hasonlóan ebben az esetben is megjelenhetnek egyéb tényezők, amelyek legjobb tudása ellenére más befektetési stratégia felé vonzzák, ezek az információhiány miatt a megbízó számára átláthatatlanok. Az alapvető egzisztenciális biztonságát (nyugdíj, egészségbiztosítás, lakástakarék stb.) a hétköznapi ember egy nála egyenlőtlenül nagyobb, hatalommal rendelkező intézményre bízta.

Etika és gazdaság a legszorosabban kapcsolódik össze a rendszerbe vetett bizalom kérdésében, ahol az állam, nemcsak a szereplők viszonyaiban kiegyenlítő szerepet játszó jogalkotó, hanem mint az ügynökök egyike is szerepbe kerül (nyugdíj, közpénzek felhasználása). Végül soron az összes szereplő együttese adja az egyes embernek a pénzbe vetett bizalmát. Itt Oresme gondolatához érkezőnk, aki a pénzt olyan magántulajdonként határozta meg, aminek közösségi elemei vannak.

Ha az ember kényelemből vagy érdeklődés hiányából nehezen érthetőnek tartotta ezt a bizalmi viszonyt és nem fordított rá kellő figyelmet, a saját közvetlen tapasztalatán hamar megérezheti a hatalmi erő(szak) gyors és világos megértési kényszerét. Elég a devizaadósságok vagy a nyugdíjállamosítás aktuális kérdéseire emlékezni.

A fentiekben egy állam méretéig vettük számításba a hatalmat. Manapság ennél nagyobb perspektívában kell gondolkodni. A világrendszer elméletbe helyezve, a centrum és a periféria viszonya országhatárokat átlépő kötöttségek és erők hálózatoként újrafogalmazza a nemzet és az állam kora újkori hatalomfogalmát.<sup>124</sup> Ennek a realitásnak legkézzelfoghatóbban komolyan vétele és alkalmazkodási kísérlete az euró.

A közös európai pénz bevezetése egyedülálló pénzügyi kísérlet. A mögötte álló közösség minősége nem a siker időszakában, hanem a jelen évek euróválságában derül majd ki. Az a kérdés, hogy az alapjaiban közös, de sokszorosan különböző Európa képes-e a közös pénzt fenntartani, mint az egység folyamatának legkézzelfoghatóbb és legjelentősebb eszközét,

---

<sup>124</sup> Wallerstein világrendszer elméletének rövid összefoglalása és kritikája: <http://www.valosagonline.hu/index.php?oldal=cikk&cazon=132&lap=4>.

vagy a hatalom központjai a nyelvi-etnikai alapokon évszázadok óta szerveződő nemzetállamok lesznek. A pénzbe vetett külső és belső bizalom dönti el a kérdést. Olyan különböző gazdasági és kulturális háttereket egyesít ez a pénz, ahol a meglévő távolságot könnyen túl lehet feszíteni. A kulturálisan különféleképpen beépült viszony a pénzhez, a Deutsche Mark már etikába emelt stabilitása,<sup>125</sup> illetve a déli országokban például az egykori líra mögött sorakozó nullák és kormányok megszámlálhatatlan sora markáns különbségek.

A pénz mögött álló biztosító hatalom és a pénzt mindennapi gazdasági kommunikációjukban használó polgárok között a távolság olyan nagyra nőhet, hogy a bizalom nem maradhat fenn tovább. Létezik-e a pillanatnyi gazdasági folyamatok hullámvásánál stabilabb érték-közösség, és ez tudatosítható-e? Így hangzik a közös pénz sorskérdése.

A nagyobb földrajzi egység közös pénze mellett egy másik aktuális irány éppen az ellenkező és a válságokra jellemző mozgás. Az átláthatóság visszaszerzésére, a helyi gazdaság serkentésére és a pénz demokratikusabb legitimációjára helyi pénz kísérletével próbálkoznak meg kisebb régiók.<sup>126</sup> Ez nemcsak földrajzi, hanem morális összekötő értékek alapján is megtörténhet, például a negatív kamatú pénz létrehozásával. Az utóbbi esetben nem a regionalitás a fő szempont, hanem a kamattal kapcsolatos értékítélet. Európa valóságát talán pont a regionalitás és a kontinentális egység pénzekben megnyilvánuló kettőssége adja inkább vissza, mint a nemzetállami mindenhatóság.

#### 2.2.4. Hitel

A pénz hármas eredete (piaci, hatalmi és szakrális) mellett a modern pénz még egy nélkülözhetetlen alkotóelemmel rendelkezik, amely mindhárom eredet jellemzőit hordozó és kiteljesítő intézmény: ez a hitel. A három eredetet komplex módon egyesíti.

A hatalmi eredet nemcsak a stabil külső értékkel rendelkező pénz esetében nyilvánul meg, hanem a modern, önálló értékkel nem rendelkező pénz esetében még inkább. Az előbbinél a hatalom mint a pénz tisztaságának, valódiságának garantálójára szerepel (a régi vert érméknél direkt, a papírpénznél a bankjegyen feltüntetett írással, indirekt módon garantálja a mögötte lévő nemesfém). Az önálló értékkel nem rendelkező és nemesfémre közvetlenül át nem váltható pénz esetében a hatalom már csak egy elvont értéket és a cserében való elfogadást garantálja (árstabilitást, átválthatóságot és az elfogadás mások részéről való kikényszerítését ígérve). Ennek a pénznek az értékét hitelkapcsolatok hálózata adja. „Minden pénz hitel”

<sup>125</sup> STOCK 2011, 399–400. o.

<sup>126</sup> Magyarországon például Sopronban a kékfrankos vagy a balatoni régió kísérlete zajlik. Széles körben ismert az 1932-es ausztriai Wörgl város kísérlete a gazdasági válság idején.



– foglalja össze Axel T. Paul a pénz egyik fő tulajdonságát.<sup>127</sup> Az általánosan a hitelt jellemző bizalom a pénzre mint hitelre vonatkozóan is igaz. Még a nemesfém pénzek korából szól a régi felirat a máltai rézérmeken: „Non aes sed fides.”<sup>128</sup> Nem a pénzérme fémtartalma, hanem a hit, az átválthatóságban való bizalom adja meg a pénz értékét. Hitelt kell adni a kézbe vett pénznek és a garantáló hatalomnak, ennek alapján értékesnek fogadja el valaki az adott pénzt. A papírpénz elterjedésével, majd a nemesfémre válthatóság megszűnésével egyre nyilvánvalóbb egy olyan háromoldalú felállás minden pénzzel fedezett cserénél, amelyben az eladó és a vevő mellett a többiek alkotta egyetemesség is mint a pénz jövőbeli továbbcserélhetőségének garantálója áll. Paul emellett a szimbólumokra is felhívja a figyelmet, amelyek címerek és aláírások formájában garantálják a bankjegy későbbi felhasználhatóságát.<sup>129</sup> Hitelt adni nem csak lélekben, hanem szó szerint is kell a hatalomnak és a pénznek, mert a jellemzően deficit-es költségvetések állampapírjainak megvásárlásával a központi államhatalom hitelességéről is dönt a hitelezők tömege. Az elmúlt évek dél-európai zavarai az egyes államok hitelességéről (állampapírjaik piacképességéről) szóltak. Van-e olyan vásárló, aki saját elhatározásából bízik annyira az adott állam helyzetében, hogy állampapírt vesz, és feltételezi a visszafizetés képességét egy hosszabb időtávban? Ha ilyen egyének vagy intézményi befektetők nem voltak, akik szabad elhatározásból és bizalomból lépnek, akkor a még nagyobb veszélyek elkerülése érdekében a nemzetek feletti szintről (EU, IMF) kellett beavatkozni.

Philip Goodchild *Theology of Money* című művében kiemelt szerepet ad a hitelpénznek. A pénz politikájáról szólva Geoffrey Ingham definícióját idézi: „A kapitalista hitelpénz nem más, mint követelések hálózata, amelyeket bankok és államok támogatnak fizetési ígéreteikkel, amelyet hitelességi hierarchiába rendeznek külföldi pénzpiacok és globális hitelminősítők.”<sup>130</sup>

A hitelek, különösen az állampapír-vásárlás, a hatalomba vetett bizalom rendszerteremtő eleme, ezen épül fel a fent idézett G. Ingham-féle hitelpénz definíciórendszere: a hitelminősítő intézetek besorolásai, az árfolyampiacok mozgásai, az adott adósok fizetési ígéreteinek hierarchiába sorolása. A bizalmi hierarchia vertikális összefüggése csak a horizontális bizalom milliárd apró bizalmi kapcsolatára épülhet.

<sup>127</sup> PAUL 2012, 215. o.

<sup>128</sup> A máltai lovagok a törökök elleni harcok hatalmas költségei miatt a drága nemesfém pénzek helyett verették a rézérmeiket. A rendkívüli helyzetbe került politikai hatalomba vetett bizalom egy formája ez a Rákóczi-féle rézpénztől a 1848–49-es Kossuth bankóig. A politikai siker a pénz értékének nyilvánvaló alapfeltétele.

<sup>129</sup> PAUL 2012, 215. o.

<sup>130</sup> „Capitalist credit-money is nothing more than a network of claims backed by banks' states promises to pay that are fabricated into a hierarchy of credibility by foreign exchange markets and global credit-rating agencies.” GOODCHILD 2007, 69. o.

Egyfajta hit minden társadalmi kapcsolat alapja, e nélkül a hétköznapi élet lehetetlenné válna. Ahhoz, hogy emberek egymással hétköznapi ügyekben kapcsolatba lépjenek, a másik félről bizonyos pozitív dolgokat feltételezni kell. A gazdasági tevékenység, a csere minden horizontális formája is alapvető bizalomra épül, az abban való bizalomra, hogy az adott tevékenységnek lesz eredménye, a másik fél az általános piaci magatartás szerint fog viselkedni, fizet és teljesít stb. A hit és a hitel szavak közötti kapcsolat a latin alapján számos nyelvben, így a magyarban is, nyilvánvaló (credo, credit, kredit).<sup>131</sup> A nyelvi kapcsolat mélyén a hitelezőnek és annak a személynek a viszonya áll, aki a hitellel lehetőséget kap. Simmel megkülönbözteti a hitelben megjelenő hitet az alapvető mindennapos bizalomtól. Míg a mindennapok bizalma, „az induktív tudás gyengébb változata”,<sup>132</sup> a hitel esetében ehhez valami más is társul. Itt kapcsolódik be a transzcendens szempont, mivel a hitel több, mint bizalom. Simmel a vallásos hithez hasonlítja: „...egy további nehezen leírható mozzanat társul, amely legtisztább formában a vallásos hitben ölt testet.”<sup>133</sup> Egy pozitív jövőbeli képességet feltételez a másikkól, ami több a tapasztalat jövőbe vetítésénél: „Bizonyos fokú szilárdság jellemzi a róla alkotott képzetünket, valamifajta biztonság és ellenállástól való mentesség mutatkozik meg az énünk odaadásában e képzet iránt, amely feltehetően megadott indokok alapján keletkezik, de nem belőlük áll.”<sup>134</sup> A másik személyt a jövőben kell fizetéképes állapotban látni, ami a jövőbeli változásain múlik, és nem a múltbeliek egyenes következménye. Annyira komoly a másik jövőjébe vetett bizalom, hogy Goodchild, filozófiai magasságba emelve a témát, összefogóan azt mondja, a hitel minden társadalmi kötelék ontológiai lényege. Már a létrejötte előtt értékesnek kell tekinteni a terméket, a gyártás bizonytalanságának fázisában, létrejötte kockázatában.<sup>135</sup> A kérdés másik oldala: ha az alapvető pozitív feltételezés nem áll fenn a hitelező oldalán, és tudja, hogy az adós képtelen lesz törleszteni, valamilyen okból mégis ad-e hitelt neki. Ha igen, saját hasznát még az adós szorult helyzetében is megszerezhetőnek véli, vagy olyan kapcsolatot hoz létre, ami függőséget jelent, ez esetben a másik fél jövőbeli állapotának meghatározása, a folyamatos befolyás fenntartása vezeti. Minden korok uzorása ilyen folyamatos befolyással rendelkezik adósa felett, aki a teljesíthetetlen uzorakamat és az egyébként is szorult helyzete miatt végleg képtelenné válik a törlesztésre.

Az időben változik az elérhető hitel mennyisége. A hitelbőséget vagy -szűkösséget nemcsak az egy pillanatban meglévő szabad eszközök mennyisége, hanem a társadalmi bizalom is

<sup>131</sup> A római kötelmi jogban még a fides, fiducia is megjelenik.

<sup>132</sup> SIMMEL 2004, 192. o.

<sup>133</sup> Uo.

<sup>134</sup> Uo.

<sup>135</sup> GOODCHILD 2007, 193. o.

megszabja.<sup>136</sup> A pénzügyi válság is a hitelbőség után következett bizalomvesztésen keresztül vált globális pénzpiaci, majd gazdasági válsággá. Akár az amerikai jelzáloghitelek, akár a magyar deviza alapú hitelek a könnyen és olcsón kapható pénz iránti könnyelmű, szinte feltétlen bizalmat jelezték, ami a hitelek bedőlése és az árfolyamváltozások után gyors és keserű bizalmatlanságba csapott át.

Ahhoz, hogy a hitel a pénzfogalom ilyen elválaszthatatlan alkotórésze legyen, először a kamat radikális teológiai átértékelésére volt szükség.

---

<sup>136</sup> Ennek sebessége egészen gyors lehet, mint a 2010-es évek Magyarországon, amikor a hitelbőség drámai gyorsasággal csapott át a hitelezés befagyásába, ez pedig mind a hitelfelvevő, mind a hitelező oldaláról egy komoly bizalomvesztést okozott. Ennek feloldása még ma is nagyon nehezen történik a bankok, a politika és a hitelfelvevők újabb és újabb bizalmatlanságot fenntartó csatái miatt.

### 3.0. A GLOBALIZÁLT PÉNZPIACI KAPITALIZMUS

#### 3.1. Kialakulása

A pénz társadalmi szerepében a nagy változást a tradicionális társadalom átalakulása jelentette az újkorban. A modern világban a gazdaság új minőségben szerepel. Az önellátásra berendezkedett középkori agrárvilág helyett óriási kapcsolatrendszerként működik a 21. század globális piaci rendszere. Ez a világméretű gazdasági, kulturális folyamat a pénz diadalútja is egyben. Mindez évszázados időbeli és regionális eltérésekkel következik be. Sok területen radikális szakítást, más területeken csak hangsúlyeltolódást eredményez, de az átalakulás hatásaitól ma már a Földön senkinek sem lehetséges függetlenítenie magát. A részvétel kezdetben lehetőség volt, mára sorsszerű adottság.

A nagy átalakulások Európában több életszférában egyszerre és egymásra gyakorolt hatással kezdődtek. Olyan események jelzik ezt a sort, mint a földrajzi felfedezések, a változást igénylő belső társadalmi feszültségek, a szellemi-teológiai átalakulások együttese, maga a válságos késő középkor, ami egyben az újkor hajnala is.<sup>137</sup> A teológiai reformmozgalmakat nem lehet a gazdasági, politikai átalakulástól függetlenül tekinteni. Nemcsak az előreformáció, hanem maga a reformáció társadalmi tanítása is a kor kontextusában ragadható meg. Nem annyira oksági összefüggés sorrendjében, hanem az élet egészére kiterjedő, egymást elősegítő folyamatok párhuzamosságaiban fogható fel a modern társadalomba való átmenet.

---

<sup>137</sup> LE GOFF 2005, 203. o.

### 3.1.1. Adomány

A tradicionális társadalom szervező ereje az adomány. A modern világ szakít az adomány évezredes hagyományával. Marcel Mauss kutatásai az ajándék társadalmi szerepéről meghatározóak, egy találó leírás szerint egy hobbes-i alapokon nyugvó rousseau-i társadalomképet rajzolnak.<sup>138</sup> A csoportok alapvető állapota az egymással folytatott harc, amelynek későbbi alternatívája a kölcsönös rituális ajándékozás békét biztosító lehetősége. Mauss a Csendes-óceán területén egymástól távoli helyeken megfigyelt *potlecs* szokását írja le az ajándékról szóló tanulmányában. A kezdetek teljes körű szolgáltatásából alakult ki a kölcsönös ajándékcseré összetett rendje, ami kötöttségek és szövetségek tárgyak cseréjén keresztül kifejezett rendszerét jelenti. A csere az egyes törzsek főnökei által és a főnökök között történt. A rivalizálás az ajándék nagyságában, különösségében jelenik meg. A cél a másik adománnyal való legyőzése, amihez a visszaajándékozás kötelezettsége tartozik. Melanézia szigeteire jellemző a *kula* rendszere, amit szigorúan elkülönítenek a csere hagyományos formájától, a *gimwalitól*. A csere céljából szervezett kis utak mellett olyan nagyobb utakra is elindultak évente a szigetlakók, ahová semmilyen cserére alkalmas dolgot nem vittek magukkal. Ilyenkor csak ők kaptak ajándékot és vendéglátást a meglátogatott szigeteken. Viszont a következő évben, amikor a másik törzstől érkeznek hasonló nagy úton járók, az előző évi utasoknak kell őket vendégül látniuk.<sup>139</sup> A csere közvetlen és azonnali, a cserélt árukat egymással összemérik. Az ajándékozásnál a kapcsolat áll a középpontban, és közvetlenül nincs egymáshoz mérve a két adomány. Az adható maximum a cél. A legnagyobb sértés az „úgy csinálja, mintha gimwalit csinálna”<sup>140</sup> mentalitása, a csere logikájának bevitele az ajándékozásba. A csere egymáshoz viszonyítása és különösen a pénzzel közvetített csere pontos mérhetősége az ajándékozás ősi közösségi formáját aláássa. A nagyobb családi ünnepeken adott pénzajándékok ezt jól mutatják. Az ezt számon tartó és visszaváró listák végül egymást nullázzák a családban. Ha mindenkinek megvoltak az ünnepei, a családtagok az eredeti állapothoz jutnak, míg a tárgyi ajándékok különböznek, és a folyamatos kapcsolatot a tárgyon keresztüli emlékezettel is fenntartják és ápolják.

Marcel Mauss klasszikus, az ajándékozást taglaló leírása mellett Simmel is foglalkozik a témával. A tárgyak tulajdonosváltási folyamatát három fokozatban, a rablás, az ajándékozás és a csere folyamatában ábrázolja. Axel Paul, Simmelt továbbgondolva a kölcsönös ajándékcseré

<sup>138</sup> PAUL 2012, 85. o. 48. lábjegyzetének megjegyzése Marshall Sahlins megfigyelését idézi.

<sup>139</sup> MAUSS 1997, 228. o.

<sup>140</sup> Uo.

kettéválásaként megkülönbözteti az ajándékozás és a csere különálló aktusát.<sup>141</sup> Míg a cserében elvileg kölcsönösen kedvezőbb helyzetbe kerülnek a cserélő felek, mint a kiindulópontjuk volt, az ajándékozásban az ajándékozó ellenszolgáltatás nélkül adja oda az adományt.

Nem lehet a folyamatot lineáris fejlődésként leírni a történelemben. Az antik görög agorák világában vagy a római jog fejlett jogrendjében a csere meghatározóbb, mint a középkori Európában. A feudális rend politikailag az adományok láncolatán alapul. Az egész gazdasági rendszer teológiai és gazdasági szempontból is az adományra épül. Minden gazdagság alapja a hűbéri rendszerben kapott földbirtok, és ez a birtok adományként jutott a birtokoshoz érdemeiért és a hűség vállalásával. A lánc a királytól indul, aki isteni adományként uralkodhat, és behatározza az egész középkori társadalmat a nemességtől a jobbágyokig. Az egyház adományok révén működik, a városok adományként szerzik szabadságukat. A középkorban végig önfenntartó gazdálkodás folyik a kis gazdasági egységekben, amelyekben a kereskedelemnek a létfenntartásban alig van súlya. A kultúra és a gazdaság központjait azok a kolostorok alkotják, amelyek létrejötte többszörösen is az adományról szól. A kolostorba belépő szerzetesek világi életükről mondanak le, ezt ajánlják fel egy magasabb cél érdekében, és a kolostoralapítás bázisát az alapításhoz kapott terület adja. A kolostorok mellett, hogy a műveltség fenntartásában nélkülözhetetlen szerepet játszanak, a gazdasági életben is komoly súllyal szerepelnek. A városok és a kereskedelem megerősödése csak a késő középkorban kezdi feszegetni az adományrendszer határát, és a szabad cserére alapuló rend egyre fontosabb teret nyer. A kereskedelem és a városok fejlődése aztán újra visszanyúl a római joghoz, hogy az egyre bonyolultabb kereskedelmi, pénzügyi problémákra megoldást találjon.<sup>142</sup> Thomas Sören Hoffman a gazdaság filozófiájának történetét leíró művében a középkort szembeállítja a kora újkorral, amikor is szakítanak az adományozás évszázados kultúrájával.<sup>143</sup>

Az adakozás királyi erényének középkori ethosza a társadalom alsó rétegei számára is nyitott a teológiai motivált egyéni adakozásban. A középkor meghatározó szentjei és fontos megújulási hullámjai az adakozás és a szegénység ideálját állítják a hívők elé. A reformáció társadalmi tanítása határozott szakítás az adakozás kultúrájával. Luther szakítása a szerzetesség ethoszával a világ átértékelését jelenti. A túlvilág és evilág radikális szétválasztása, valamint az evilágtól elforduló és a túloldalra koncentráló kegyesség helyébe a teremtett világ felértékelése lép. A világban betöltött szerepek, a hivatás, a család transzcendens jelentőséggel –

<sup>141</sup> PAUL 2012, 88. o.

<sup>142</sup> A bolognai iskola jogászai a 12. században a római jogintézmények visszaállításával keresték a megváltozott helyzetre az új választ. BRUNI–ZAMAGNI 2013, 28. o.

<sup>143</sup> HOFFMANN 2009a, 82. kk.

elhívásként és hivatásként (*Berufung* és *Beruf*) – kerülnek a világról lemondó elhívások helyébe. Luther középutat szeretne betölteni a világból kivonuló, „dezertáló” radikális reformációs mozgalmak és a korábbi rend között.<sup>144</sup> Mindkét iránnyal szemben hangsúlyozza a világ és a társadalom alapvető struktúráinak jóságát és isteni teremtését (CA XVI). A munka a világ átértékelésében alapvető és pozitív értékelést kap, és az adakozásra épülő középkori társadalmi renddel szemben a munkavégzés válik a társadalmi részvétel feltételévé. A koldulás megítélése ennek függvényében átalakul. Csak a rászorulóknak, munkaképtelenek szociális ellátása szükséges, ami nem az egyéni kegyesség, hanem a közösség feladata lesz.

Összefoglalva, a pénz pozitív eszközzé válik, amelynek „a kézben és nem a szívből van a helye”.<sup>145</sup> Az átértékelés szakítást eredményez az adományozás középkori kultúrájával.

Ennek az etikai átértékelésnek fontos gazdasági következményei vannak, amire Hegel is rámutat. A kortárs kutatás hangsúlyozza, hogy a cezúra valójában nem volt ennyire éles. A késő középkor vajúadásában az újkor elemei már mind jelen vannak.<sup>146</sup> Luigino Bruni és Stefano Zamagni nemrég magyarul megjelent műve a fejlett itáliai középkori városi életet és a ferencesek gazdasági gondolkodásában a modern világ elemeit húzza alá a reformációtól függetlenül.<sup>147</sup> Ugyanakkor a kontinens régiói láthatóan átrendeződnek a 16. században, és máshová helyeződik az évszázados centrum. A szellemi-teológiai változások és a gazdasági átalakulás a térképen ugyanazokon a helyeken koncentrálódnak.<sup>148</sup>

### 3.1.2. A kamat átértékelése

A kamat a teológia és a gazdaság legismertebb érintkezési pontja. A kamattal szembeni ellenérzés már az antik korban megtalálható. Arisztotelész felfogása sokáig meghatározó volt, mely szerint a pénz nem képes gyümölcsöt teremni, ezért terméketlen, és a kamatszedés természetellenes. Arisztotelész gondolata az egész középkori teológia számára meghatározó. Aquinói is ezt veszi át (*Summa theologiae*, 2. rész 78. questio: – Bűn-e elfogadni kamatot a kölcsönért?): „Kamatot szedni magában véve igazságtalan, mert itt olyasvalami kerül áruba, ami nincs.”<sup>149</sup> A pénz Arisztotelészre hivatkozva csereeszköz, amelynek használata az elköltését jelenti.

<sup>144</sup> BAYER 2007, 128. o.

<sup>145</sup> LUTHER 2011, 497. o.

<sup>146</sup> HAMM 2011, 405. o.

<sup>147</sup> BRUNI–ZAMAGNI 2013, 37. o.

<sup>148</sup> A felfedezések hatására a Földközi-tengerről először nyugatra (Ibériai-félsziget), majd északra (Anglia, Németalföld) tevődik át a centrum. A centrumpozíciónak a mai napig hatása van az adott európai országok életére.

<sup>149</sup> AQUINÓI 1998, 75. o.

Nemcsak filozófiai, hanem etikai szempontból is vizsgálható a középkor kamatellenessége. A középkor teológiai tiltása mögött a szegények védelme állt. A nekik adott, fogyasztási célú hitelek kamatai lebegtek a kánonjogászok szeme előtt.<sup>150</sup>

A keresztyénekre vonatkozó kamattilalom és a zsidókra vonatkozó tulajdoni és hivatali korlátok miatt a kölcsönt nyújtók közismerten a zsidóság köréből kerültek ki. A szegényebbeknek adott fogyasztási hitelek, különösen nehéz gazdasági környezetben, ellenérzéseket szültek az eladósodott rétegekben. A kamatkérdés és a középkori antijudaizmus összekapcsolódott. Luther megnyilatkozásai tanulságosak ebből a szempontból. Luther uzsoraellenessége köztudott, és gazdasági nézeteit inkább a wittenbergi horizonton feltűnő új gazdasági-társadalmi renddel szembeni tartózkodás jellemzi, mint a radikális kamattilalom.<sup>151</sup> Luther korai, az uzsora témáját feldolgozó művei antijudaista mondatait és képeit inkább az általános népi antijudaizmus maradványaként foghatjuk fel, mert ebben az időben teológiájában őt a zsidóságnak az evangélium tiszta hirdetése általi megnyerése motiválta.<sup>152</sup> Ennek kudarca az öreg Luthert már az evangéliummal nem összeegyeztethető kijelentésekre ragadta.

A kereskedelem igényei, a nagyobb vállalkozásokhoz szükséges tőkekoncentráció a késő középkorban szétfeszítették a kamattilalmat. A kereskedelmi „professzionális” érdek, a filozófiai-etikai és a szociális érvek szemben álltak egymással. A fejlettebb itáliai és spanyol jogis-kolákban már megkerülték a tilalmat, míg a németeknél lassabban alakult át a világ. A tübingeni iskola már Luther előtt foglalkozott a kamat problémájával,<sup>153</sup> és megalkotta a maga elméleteit, amihez a reformáció német ága előrelépést a kamat terén nem hozott, ellentétben a svájci reformációval. Csepregi Zoltán a három irányzat egy-egy képviselőjét megszólaltatva mutatja be a különbséget, ahol egyrészt a lopás átértékelése mutatja a változást, másrészt a lelkigondozói szempontok mindhárom esetében jelen vannak. Míg Luther is a kamatot tekinti lopásnak, Meliusz Juhász Péter már a hitel időre vissza nem fizetését.<sup>154</sup>

Kálvin úgy szakít a kamattilalommal, hogy a szociális szempontot nem hagyja figyelmen kívül. Gazdasági szempontból produktív eszközként tekint a pénzre: ami Arisztotelész „szőr-

<sup>150</sup> PRIEN 1992, 58. o.

<sup>151</sup> Luther vitája a Bázeltől érkezett Jakob Strauß-szal, aki a teljes kamattilalom híve volt, mutatja Luther álláspontjának másik határát. Vitájuk nyomán jött létre az eisenachi városi kamatmaximum (5%), a gazdasági és szociális igények közötti kompromisszum. Uo. 77. o.

<sup>152</sup> Uo. 70–71. o.

<sup>153</sup> Az *oeconomia moderna* létrehozásával a kor kereskedőinek etikai iránymutatás utáni igényét igyekeztek megválaszolni. Summenhart a társaságalapításnál a kockázatban részt nem vállaló tag és az uzsorás közötti különbséget dolgozza ki, Gabriel Biel pénzelmélete és Johannes Eck gyakorlati szempontjai (többek között a kamatszint 5%-os elfogadható mértékéről) valóban már az újkor hajnalát jelentik a gazdaságetikában. Uo. 64. kk.

<sup>154</sup> CSEPREGI 2014, 64. o.



szálhasogatása” a természetlen csereeszközről, az nála a pénzkereset ésszerű módja, amit ugyanakkor etikai korlátok közé szorít.<sup>155</sup> Hét szabályt állít fel egy levelében.<sup>156</sup>

- „1. Ne vegyenek kamatot a szegényektől!
2. Aki kölcsönt ad, ne legyen annyira nyereségre sóvárgó, hogy emiatt hanyag legyen kötelessége teljesítésében, és ne nyomja el a szegény „testvéreket”.
3. Semmi olyan ne jöjjön közbe, ami nincs összhangban a természetes méltányossággal, Krisztus következő parancsolatával: „És a mint akarjátok, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is akképpen cselekedjétek azokkal.” (Lk 6,31; Károli-ford.)
4. Aki kölcsönvesz, azzal a pénzzel ugyanannyit vagy még többet nyerjen, mint a kölcsönzött összeg.
5. Ne a közönséges és bevett szokás szerint ítéljük meg azt, hogy mi van számunkra megengedve, hanem az Isten beszéde szerint való szabályhoz tartsuk magunkat.
6. Ne csak annak privát javára tekintsünk, akivel dolgunk van, hanem gondoljuk meg azt is, hogy mi hasznos a köznek.
7. A kamatszedésnél ne lépjék át azt a mértéket, amelyet az illető ország vagy hely törvényei megengednek.”<sup>157</sup>

Kálvin korlátokat állít fel, ahol a méltányosság a meghatározó mérték. A konkrét személyes élethelyzethez kell viszonyítani, s ennek értelmében a hitelező felelősséggel tartozik a hitelt felvevőért és a közért. A reformátort körülvevő genfi városi környezet korai piaci viszonyait tükrözik a szabályok. A két reformátor különbsége a társadalmi környezet befolyását mutatja. Egyfajta városi és vidéki reformációnak a szemléltői lehetünk, ahol a középnémet kis feudális hatalmak világából kiinduló lutheránus gazdaságtan a délnémet, svájci városi valóságot nem tudta megragadni.<sup>158</sup>

A kamat átértékelése teszi lehetővé, hogy a pénz átalakuljon és hitelpénzzé váljon a következő évszázadokban. A nagy gazdasági átalakulás motorját a hiteleken megjelenő kamat fizetése pörgeti fel, ami a gazdagság soha nem látott mértékű növekedését, viszont az ember és az emberről alkotott kép megváltozását is hozza. A következőkben a globális pénzügyi kapitalizmus kialakulásának pszichés feltételeit, az emberkép átalakulását vesszük szemügyre.

<sup>155</sup> „Es ist doch eine Spitzfindigkeit, wenn Aristoteles behauptet, Zinsnehmen sei wider der Natur, weil das Geld unfruchtbar sei, und kein Geld gebären kann. Als ob man nicht mit Geld einträgliche Geschäfte machen könnte!” Kálvin Kommentárját idézi HOFFMANN 2009a, 114. o.

<sup>156</sup> BODAI Zsuzsa: A reformátorok gazdasági tanításai. <http://www.inco.hu/inco8/global/cikk5h.htm#28>.

<sup>157</sup> Genfben Kálvin idejében a városi legmagasabb kamatláb 6,66% volt, ami nem számított magasnak ebben a korszakban.

<sup>158</sup> HOFFMANN 2009a, 110. o.

### 3.1.3. Antropológiai változások – a homo oeconomicus

A nagy újkori gazdasági-társadalmi átalakulás nemcsak egyes gazdasági intézmények megítélésén változtatott, mint a kamat vagy az adományrendszer, hanem az egész emberképet érintette. Az egyes ember egy gazdaság központú társadalommodellbe bizonyos leegyszerűsítésekkel illeszthető csak be. Egyes tulajdonságait kiemeli, mások semlegesek a modell számára. A következőkben négy különbséget veszünk szemügyre, amelyekben az elsősorban gazdasági szereplőként felfogott ember különbözik a tradicionális, nem gazdasági központú emberképtől.

#### 3.1.3.1. Munka

Az ember társadalmi pozícióját, ahogy fentebb már szó volt róla, munkája révén szerzi meg. A munka fogalma a teológiai gondolkodásban a pénznél mindig jóval nagyobb teret kapott. Az őstörténet mélységébe ágyazott munka (kulturparancs: 1Móz 1,28k, a bűnbeesés büntetése: 1Móz 3,17–19) egyszerre jelenti a létfenntartást, az emberi fejlődést, a teremtmény részvételét a teremtésben és a megélés nehézségét és hiábavaló küzdelmét. A munkabér mint közvetítő eszköz a munkát az eredeti céljaitól eltávolította. A munka célja a pénzkereset lett. A pénzkereset, mint a pénz egyéb esetekben is, elhalványítja az eredeti célt. A pénzkereset és az eredeti munkafogalom közti kapcsolat azonban nem csak emiatt ambivalens. Azok a tevékenységek, amelyek pénzt keresnek, de nem termelő munkával, nem csak a középkori teológiai kritika tárgyai. A kereskedelemmel szembeni ellenérzések az ókori római arisztokráciában csakúgy megvannak, mint a középkorban. Mint minden a középkorban, a hivatások is hierarchikus rendet alkotnak. A városi világot a kereskedelem határozza meg, és az egyre fontosabb szerepet betöltő kereskedők megítélése ambivalens. Aquinói Tamás az életszükségletek fenntartására irányuló természetes gazdagságot és az ilyen szükségletek véges volta miatt korlátozott igényeket megkülönbözteti a mesterséges gazdagságtól. A mesterséges gazdagságban a haszon a csere végső célja, és ezért természetes határa nincs. „Az a kereskedő tehát, aki csalással értékénél drágábban ad el valamit, megsérti a kölcsönös igazságosság elvét, bűnös tevékenységet folytat. A haszon öncélú felhalmozása »rút dolog«. A haszon motiválta kereskedés önmagában véve »bűnös és jogtalan«, nem valami tiszteletre méltó tevékenység.”<sup>159</sup> A teológiai értékelő skála másik végén a papi rend áll, különösen a szerzetesi szegénységideál. Az egyéni szegénység ugyanakkor szervezeti szinten a középkorban a kereskedelemmel bőven összemérhető vagyont jelentett.

A reformáció elvetette a korábbi hierarchiát. A világi hivatások felértékelésével a munkát az emberi egzisztencia legmegbecsültebb pozíciójába helyezte. Wenzelaus Linck 1523-as rö-

<sup>159</sup> BODAI Zsuzsa: *Gazdaság és erkölcs Aquinói Tamás tanításában*. <http://www.inco.hu/inco11/global/cikk3h.htm>.

piratában írja: „...daß im Gebot der Arbeit alle andere Gebote des Gesetzes Gottes verfasst sein.”<sup>160</sup> Ez a megközelítés a mindennapok és az általános emberi tevékenység alapvető felértékelését jelenti, ami a középkor ideáljainak hierarchiáját teljesen átfordítja. A *vita activa* és *contemplativa* helyzete átértékelődik.<sup>161</sup> Az egyes ember saját élettörténete válik a transzcendencia megjelenési területévé. A protestáns kegyességre a későbbiekben is olyan jellemző módon a szakrális élmények nem a különleges és rendkívüli területén, hanem a hétköznapiakban jelennek meg. A reformátorok számára a munka teológiai értelmet hordoz. Mivel isteni megbízásban gyökerezik, méltósága van. Teológiai kötöttsége miatt nem lehet öncél,<sup>162</sup> hanem a felebaráti szeretet és az isteni megbízás köti.

A hivatás teológiai értelmezése mind a mezőgazdasági vidéki életet, mind a városi polgári világ rendjét hosszú időre kialakította. Az agrárium meghatározta zárt társadalomban a munka, a szociális kapcsolatok zárt és szoros rendje a vallás helyzetét is kijelölte és konzerválta a reformáció után is. A városi polgárság számára kezdetben a szintén alapvetően zárt rend – a konkrét város konkrét kulturális, gazdasági, politikai és vallási egységként – sokáig konzerváló erőként hatott. Ezt váltotta fel a kapitalizmus kialakulása, egy a korábbiakra épülő, de szintén az élet különböző területeit szorosan összekapcsoló valóságként. Max Scheler 1913-ban a kapitalizmusról már megállapítja, hogy „elsősorban nem a vagyoneosztás gazdasági rendszerre, hanem egy egész élet- és kultúraalakító rend”.<sup>163</sup> Ahhoz, hogy a kapitalizmus a társadalmi életet ilyen általános igénnyel meghatározza, Max Weber szerint a munka, a hivatás fogalmának átalakulásán keresztül vezetett az út.

A vallás és a kapitalizmus kapcsolatával, egyáltalán a vallás gazdasági hatásával foglalkozó, legszélesebb körben ismert mű Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című írása. A kapitalizmus szellemét vizsgálva a hivatás egy új formájának kialakulását emeli ki. A hivatás olyan formája alakul ki, amely az emberiség korábbi századaiban szembenállt az erkölcsi normákkal, ha kizárólagos cél lett. „A tőkés gazdasági rend igényli a pénzkeresés »hivatása« iránti odaadást: a külső javakkal szemben tanúsított ilyenfajta magatartás annyira megfelel az adott szerkezetnek, annyira együtt jár a létért folyó gazdasági harc feltételeivel, hogy ma már aligha beszélhetünk e »krematisztikus« életvitelnek bármiféle egységes »világ-

<sup>160</sup> HOFFMANN 2009a, 103. o. Werner Elertre hivatkozik. (A munka parancsában Isten törvényének minden más parancsa is beleszerkesztett.)

<sup>161</sup> FAZAKAS 2009, 45. o.

<sup>162</sup> Uo. 47. o.

<sup>163</sup> „...an erster Stelle kein ökonomisches System der Besitzverteilung, sondern ein ganzes Lebens- und Kultursystem.” HALBMAYR 2009, 35. o.

nézettel« való szükségszerű összefüggéséről.”<sup>164</sup> Sőt ha akadályt jelent a világnézet, akkor lecseréli – mondja Weber.

Az erkölcs és a világnézet kontrollja alól kiszabadulva a tőkeképző tevékenység mint életcél nem deviancia többé, hanem a társadalom által létrehozott anyagi értékekben való részesülés fő módja. A kielégített hivatástudat mércéje a pénz, még ha semmire sem használja birtokosa.<sup>165</sup> Pénzzel és javakkal súlyosan megterhelten sírba szállni életcélként, mondja Weber, a korábbi idők embere számára felfoghatatlan, és csak az „auri sacra fames”<sup>166</sup> megvevésével értelmezhető. Míg a középkor uzsorás kereskedője a lelki üdvéért aggódva<sup>167</sup> kereskedik, a kapitalizmus pénzkeresője a szorongás alól felszabadul. Olyan állandó lelki mozgatórugó van a pénzkeresés hivatásának kibontakozása mögött, amelynek gyökerei a kapitalizmus európai kialakulásában csak elszabadulhattak, de az emberi lélek alapvető struktúráiból érkeznek. Ezek a pszichológiai mozgatórugók kiteljesedtek a globális pénzpiaci kapitalizmusban (3.2.3.).

A munka alapvető érték szerepére Marx társadalomelmélete mutat rá újra. Ő a társadalmi munka mennyiségéből vezeti le az áruk értékét: „Az áruknak csak annyiban van értéktárgyiságuk, amennyiben ugyanannak a társadalmi egységnek, az emberi munkának a kifejezései.”<sup>168</sup> A munka az áruk közös nevezője. Marx megállapítása a szociáletika szempontjából fontos, hiszen a munka értékéhez vezet vissza, ahonnan a reformáció elindult. Olyan szempontot tesz az értékelés kulcsává, amely a keresztyén etikában is hosszú idő óta pozitív megítéléssel rendelkezik. A munkaérték-elmélet azonban messze nem alkalmas arra, hogy a pénz helyét megtalálja az ember alapvető értékeinek világában. Általánosítása annak veszélyét hordozza, hogy az egész társadalom gazdasági alapú leírása egyfajta ökonomikus redukcionizmushoz<sup>169</sup> vezet, ami a megvalósult szocializmus évtizedeiben máig hatóan érezhető például a magyar társadalomban. Az elmélet szociáletikai szempontból vitatható másik pontja a munka leegyszerűsített negatív képe. A munka pusztán időbeli mérésének egyenértékűvé tétele a minőség minden elemének kihagyását jelenti. A munkához fűződő negatív kép

<sup>164</sup> WEBER 1995a, 62–63. o.

<sup>165</sup> Uo. 62. o.

<sup>166</sup> A pénz utáni átkozott vágy a középkori járványok terjedésének is egyik fontos oka volt: „...ráadásul a kereskedelem olyan kényszer volt, amely gyakran az életösztönnél is erősebbnek bizonyult: az auri sacra fames nemcsak a történelem, hanem a járványtörténelem legfőbb hajtóerejének is nevezhető.” MAGYAR 2008, 37. o.

<sup>167</sup> A purgatóriumból özvegye imádságának hatására kiszabaduló liege-i kereskedő népszerű története vagy a rengeteg jótékony alapítás a középkori városokban (kórházak, alamizsna stb.) a teológiai bizonytalanságok és ennek következtében a kereskedők bizonytalan lelki állapotának jelei. LE GOFF 2005, 157. o.

<sup>168</sup> MARX 1955, 55. o.

<sup>169</sup> DEUTSCHMANN 2009, 7. o.

az ipari tömegcikktermelés világában igaz lehet, de más területeken a *Beruf*, a hivatás protestáns szociáletikai értékével éppen ellentétes.

A munka értékelésének kétféle lehetősége a munkamegosztással történt átalakulásának eredményeit tekintve is tetten érhető. Egyrészt a megosztás képes arra, hogy „egyes termékekbe személyiségek egész komplexumának energiáit gyűjti össze”,<sup>170</sup> másrészt el is választja a létrehozott terméket a készítő személyiségétől. A munkamegosztás az emberek közötti kapcsolatok átrendeződését hozza. A Durkheim értékelő és Marx kritikus nézete közötti dilemmát Pannenberg egy kérdésben fogalmazza meg: „A munkamegosztás az egyének folyamatos egyoldalúvá válását és elszegényedését hozza-e hamis igények megteremtésével, vagy ellenkezőleg, a kölcsönös gazdagodás és kiegészítés lehetőségét hozza a munka folyamatában csakúgy, mint a termékeiből való részesedésben?”<sup>171</sup> Pannenberg kérdése jól mutatja a termelés, és a fogyasztás során meglévő lehetőségeket és veszélyeket, illetve a modern szituációt, amelyben a termelés és eredményének fogyasztása csak egységben szemlélhető.

### 3.1.3.2. Esztétika

A termeléstől a fogyasztás felé továbblépve, az ember változásait figyelve, a modern gazdasági feltételek között egy új szempont is megjelenik a gazdaságban, az esztétika. A 21. század gazdaságának leírásában Peter H. Sedgwick anglikán teológus az esztétika és a korai kapitalizmus kapcsolatára hívja fel a figyelmet.

Az ember ma elsősorban fogyasztóként jelenik meg a piacon. A fogyasztó szerep aligha eredeztethető a weberi értelemben vett protestáns aszkézisből. Jóval inkább a romantika életérzése ez, amelynek Angliában a cambridge-i platonisták adnak kifejezést. Véleményük szerint Isten megjelenése az emberi jóságban és szeretetben történik. Az érzések így kiemelt szerepet kapnak náluk. A jóság az érzésekből fakad, és a szimpátia, illetve az empátia jelenléte Isten műve az emberben. A jó tettek és a jó szándékok az emberben egyaránt a gyönyör forrásai.<sup>172</sup> Az etika és az esztétika szinte egybeolvad,<sup>173</sup> az egyén érvényesülésének pedig harmóniában kell állnia a közösség érdekeivel. Hutchinson szerint, aki Shaftesbury gondolatait továbbfolytatta, és Adam Smith elődje volt Glasgowban, a sokféleségben megtalálható egység

<sup>170</sup> SIMMEL 1999, 92. o.

<sup>171</sup> „Bedeutet also Teilung der Arbeit fortschreitende Vereinseitigung und Verarmung der Individuen, verbunden mit der Erzeugung falscher Bedürfnisse, oder bringt sie umgekehrt die Chance einer gegenseitiger Bereicherung und Ergänzung sowohl im Prozess der Arbeit selbst als auch in der Teilhabe an ihren Produkten mit sich?” PANNENBERG 2011, 409. o.

<sup>172</sup> SEDGWICK 1999, 84. o.

<sup>173</sup> TAYLOR 2004, 86. o.

harmóniájára adott emberi válasz a jószándék.<sup>174</sup> Ebben a rendszerben az ész csak alárendelt szerepet játszik. Célja a vágyak megvalósításában van. Az angolszász teológiatörténet ezzel egy a kontinensen kevésbé ismert tényezőt emel ki a modern gazdasági rend kialakulásában. A harmónia egy kevésbé univerzális jelleggel marad meg a későbbiekben. Minden kritika ellenére a fogyasztói társadalomban egy kényelmes és szép világ jelenik meg széles tömegek szeme előtt, és a közízlés kialakította esztétikai szempont általánosan elérhető és fogyasztásra motivál (divat).

Ez a folyamat egyenesen az esztétika uralmát hozza el. Mark C. Taylor szerint az emberi lét végső kérdéseire az emberi kultúra fejlődése folyamán mindig másik kulturális terület adott választ. Kezdetben a vallás, amelynek helyét a művészet foglalta el, mostanra pedig a gazdaság, a pénz és a piacok vették át ezt a szerepet. A társadalmi fejlődésben úgy érvényesült a következő, hogy nem eltüntette az előzőt, hanem azt kiegészítve jelent meg és vált meghatározóvá. Jelen maradt a korábbi is egyfajta kritikai funkcióban. A helycserét Joseph Beuys 1978-as alkotásán mutatja be Taylor, ahol egy 10 márkás bankjegyre írta rá a művész: Kunst = Kapital.<sup>175</sup> A magaskultúra újkori l'art pour l'art önértelmezése fokozatosan átalakult, teret nyitva Andy Warhol művészeti koncepciójának: „All department stores will become museums and all museums will become department stores.”<sup>176</sup> Itt érhető tetten a művészet és a pénz kapcsolatának átalakulása, ami az új domináns kulturális terület meghatározó szerepét mutatja.

Az esztétika és a tőke kapcsolatát tovább mélyíti Guy Debord, amikor megfogalmazza, hogy a látványosságban (*spectacle*) teljesedik ki a tőke. Debord *A spektákulum társadalma* című 1967-es könyvének hatása mára még nagyobb, mint megjelenésekor. A látványosságban összeálló gazdasági, kulturális, hatalmi egység a média 21. századi állapotában sokkal húsba vágóbb kérdés, mint a könyv keletkezésének idején volt. A látvány olyan kulturális termék, amely a globális pénzügyi kapitalizmus korában az elektronikus média kommunikálta esztétika uralmát jelenti az egész világon. Debord a vallás világához nyúl, hogy megragadja a jelenség tartalmát: „A spektákulum is a vallásos illúzió rekonstrukciója. Különböző technikái nem úzték el a vallás felleget, ahová az ember a tőle elszakított erőit helyezte; mindössze lehozták őket a földre.”<sup>177</sup> A pénz kiegészítője lett a látványosság, „másik arca” az összes árut egységben jeleníti meg: „...az áruvilág teljessége egy tömbben jelenik meg, általános megfelelőjeként mindannak, amivé csak a társadalmi együttes lehet, és mindannak, amit megtehet.”<sup>178</sup> Ez a nagy egység

<sup>174</sup> Uo. 86. o.

<sup>175</sup> Uo. 31. o.

<sup>176</sup> Uo. 32. o.

<sup>177</sup> DEBORD 2006, 4. o.

<sup>178</sup> Uo. 9. o.

az embereket passzivitásban tartja – szól a marxista kritika. „A spektákulum a leláncolt modern társadalom rémálma, amely semmi mást nem fejez ki, mint a társadalom vágyát, hogy alhasson. A spektákulum ezt az álmod őrzi.”<sup>179</sup> Mára kiteljesedő érvényét tapasztalhatjuk, ha végigme-  
gyünk kora este egy magyar falun, és a lehúzott rolók lyukain keresztül mindenhol a képernyők  
színes fénypontjait látjuk. A falu helyett Debord és társai joggal a városra koncentrálnak.<sup>180</sup>

A '60-as évek városai helyett ugorjunk az ezredforduló városaiba, ahol Mark C. Taylor pontos leírását adja két, az amerikai kultúrát meghatározó város egymáshoz való viszonyának, és ezzel beszámol korunk gazdaságának látványossággá sűrűsödéséről. New Yorkot és Las Vegas veszi górcső alá, mint az ezredforduló Amerikájának két jelképes és egymásra ható szimbólumát. A New York-i Wall Street tőzsdéje a '70-es, '80-as évekre a deliberalizáció, valamint az új technológiák és pénzügyi eszközök hatására elkezdett hasonlítani Las Vegas kaszinóihoz.<sup>181</sup> A posztmodern építészetben az utáncat felülmúlni igyekszik az eredetit, lásd Vegas leképezéseit. Viszont a jel eluralja New Yorkot is. Hatalmas kivetítők jelentek meg a '90-es évekre a korábbi neonreklámok helyén. A házak homlokzatai hatalmas képernyőkként funkcionálnak. Ennek központja a Times Square. A Lehmann Brothers egykori toronyházának gránitját is három emeletnyi képernyő borítja, ahol napi 18 órában villognak a képek, és e fölött öt emeletnyi világtérkép helyezkedik el. Egészen 2008-ig így történt ez, amikor is csődbe ment a Lehmann Brothers, és egy ideig üresen álltak a képernyők. A képek nemcsak az épületek falán vannak jelen, hanem a média csomópontja is a Times Square. A nagy tévétársaságok – ABC, CBS, NBC – jelenléte mellett a látványt a hanggal összekötő zenecsatorna, az MTV és a sportcsatorna ESPN is jelen vannak.<sup>182</sup> Politika, zene, sport és üzlet mind a látványosság részei.

Az egész téren a leglátványosabb a Nasdaq nyolcemeletes félköríves felülete, ahol általában a pillanatnyi index látható. Technika, tőzsde és látványosság egyesülnek, hogy a hírcsatornák az egész világba szétszórják az itt létrehozott információt és látványt.

A televíziózást a kereskedelmi média alapvetően nem bonyolult gazdasági modellje (minél nagyobb nézettség és így reklámbevétel elérése minél kisebb költségek mellett) az egész világon meghódította és átalakította. A pénz életvilág-hódításának egyik első látványos és messzemenő kulturális hatást gyakorló területe lett a média. Az egyformaság globálisan érvé-

<sup>179</sup> Uo. 4. o.

<sup>180</sup> Uo. 40. kk.

<sup>181</sup> TAYLOR 2004, 174. o. A kombinatorika számításai ugyanúgy működtek a kaszinó kártyasztalánál, mint a tőzsdén. Edward Thorpe könyveit említi Taylor, aki mindkettőről nagy sikerrel írt, és bemutatja együttműködésüket Claude Shannonnal, a modern információelmélet megalkotójával. Az informatika és a matematikai modellek a tőzsde eredeti funkcióját a gazdasági valóság reprezentálásától, ha tetszik, az áruk világától, messzire távolították.

<sup>182</sup> TAYLOR 2004, 189. o.

nyes egységesítést hozott az elektronikus média területén. Egy közösen elfogadott teret, ahol gazdasági kalkuláció dönt a témaválasztásról.

Ezzel a monopóliummal szemben, a dekoncentrált szervezettsége és általánosan elérhető tartalomközlése miatt demokratikus világháló egy izgalmas új területet képvisel napjainkban. Mind a világ diktatúrái számára, mind a nyugati világ monopóliumai számára a világháló a nyitottság kihívását hordozza.

A gazdaság uralta társadalomban a korábbi domináns inspiráló területek részben beépülnek, részben kritikai funkciót gyakorolnak. A művészet és a pénz viszonya mindig ambivalens volt a kritika és a mecenatúra közötti skálán. A gazdasági dominancia ma a műkincspiac kifejezésével fejezi ki a gazdasági túlerőt, a szépség és az érték fúziójában. A szép szépségét a „sokat ér” szemlélete külön fénnel ragyogja be. A viszony ambivalenciáját mutatják a kortárs művészetben megjelenő, pénzzel és piacokkal foglalkozó alkotások. Két példa az említett Joseph Beuys-féle 10 márkás bankjegy mellett Mécs Miklós és Sugár János. Mécs 2008-as Junior Prima díjából Zénón Akhilleusz és a teknős paradoxonát ábrázoló animációt készített. 53 százalékánál elvágva az 50 eurós bankjegyeket (így még elvileg beválthatók a bankban, mint sérült bankjegyek) megfelezte őket és a soha véget nem érő felezést mutatta be. Művéről így nyilatkozott: „Először irritált kicsit, milliárdosok gesztusának tűnt. Aztán rájöttem, nem nagyon érdekel, kik adják, meg nem akartam hepciáskodni sem. Zavart a saját mohóságom. Tesztelni akartam. Miközben az egész civilizáció a szerzésre épül, nincs olyan kultúra, amelyben a mohóság ne volna bűn. Az intermédia szakon volt egy előadás a kommunizmus, illetve a ma létező baloldal történetéről. Itt hangzott el egy mottó: ha van két dénárod, az egyiket add oda annak, akinek egy sincs. Továbbgondoltam: ha van egy dénárod, a felét add oda annak, akinek egy sincs. És így tovább, ebből jött a pénzfelezés gondolata. Ez rímelt Akhilleusz és a teknős paradoxonára.”<sup>183</sup>

Másik példa a kortárs magyar művészek világából az ezredforduló magyar kapitalizmusához való kritikus viszonyra Sugár János. Ő két magántulajdonú kiállítóhelynél ugyanazt a feliratot fújta a járdára, illetve a VAM Design Center falára. „Wash your dirty money with my art”<sup>184</sup> – a feliratot az egyik helyen egy vödör vízzel egyszerűen eltávolították, a másik helyen viszont az alkotást 1,4 milliós kártérítési igény és a művész rabosítása fogadta. A mecénás és a művész, a művészet és a gazdaság többrétű kapcsolata összetett viszony: a tiltakozást és az elutasítást, a támogatást és a presztízst is magában foglalja.

---

<sup>183</sup> NAGY 2008.

<sup>184</sup> MÉLYI 2009.



Az esztétika olyan látványossággá alakul, amelyben az áruvilág teljessége látványként jelenik meg a tömegmédiában, és a vágy felkeltésével gazdasági kommunikációra, vásárlásra hívja a passzív fogyasztót. Maga a pénzügyi világ is a nagy látványosság része lesz. Hírei, trendjei a média különböző csatornáin információként és képként megjelennek. Végso soron mára maga a pénz is nagyrészt digitális jelként létező információ, amelynek mennyiségét a kommunikált hírek befolyásolják.

### 3.1.3.3. Boldogság

A modern gazdasági rend kialakulásának következő tényezője a boldogság. A boldogság könnyen kínálja magát az emberi lét végső céljaként. Hamar egyetérthetünk a feltételezéssel, hogy a boldogságot mint a modern titkos központját azonosítsuk.<sup>185</sup> Az esztétikai látványosság szépsége is a boldogság látszatát, ígérétét mutatja. Az angolszász gondolkodás alappilléret jelenti a boldogság célként való kitűzése. Ezt látjuk Bentham utilitarizmusától az Egyesült Államok *Függetlenségi nyilatkozatáig*, ahol az élethez és a szabadsághoz való jog mellett a harmadik emberi alapjog a boldogságra való törekvés joga.<sup>186</sup> A self-made-man egyéni önmegvalósításának amerikai szellemisége és különösen annak a gazdasági sikerre koncentrációja valóban a modern egyik nem is olyan titkos középpontja. A boldogság ezen értelmezésében az egyéni gazdasági szempont a döntő, és képes a modern globalizált világban jelen lévő különbségek között egységes, univerzálisan használható mértékké válni. Ezt a gazdasági boldogságdominanciát a fogyasztás kultúrája, a globális fogyasztói társadalom kialakulása emeli a csúcsra.

A hétköznapi bölcsesség kritikusan, de legalábbis kérdésként teszi fel a pénz és a boldogság viszonyát. „A pénz nem boldogít” mondás mögött ott a kérdés, amire válaszol: a pénz boldogít-e? De nemcsak a szólásban találkozunk a kérdéssel, hanem a fiatal közgazdászok között is vita tárgya ez.<sup>187</sup> A kérdésre a választ a tudomány szintjén sem egyszerűbb megadni, mint a hétköznapiakban. Meglepő, de mind a pszichológia, mind a közgazdaságtan számára a kérdés komolyan vétele új jelenség.<sup>188</sup> A keresztyén teológia válasza aligha lehet kérdéses. A már korábban említett, a fenti tudományokhoz hasonló érdektelenség a teológiában talán az evidens válasz jele. Ugyanakkor a hétköznapi életgyakorlat aligha mutatja a keresztyén válasz

<sup>185</sup> „...das Glück als geheimes Zentrum der Moderne zu identifizieren” – Dieter Thomä találó megállapítását idézi ROTH 2006, 151. o.

<sup>186</sup> Nietzsche mondata *A bálványok alkonyából*: „Der Mensch strebt nicht nach dem Glück, nur der Engländer thut das.” (Az ember nem keresi a boldogságot, csak az angol.) elítéli az angol utilitarizmust, mint a közepszerűség jellegzetes tulajdonságát. Uo. 152. o.

<sup>187</sup> A *Közgazdasági Szemle* lapjain megjelent LELKES Orsolya tanulmánya (2003) és TAKÁCS Dávid kritikája (2005).

<sup>188</sup> TAKÁCS 2005, 683. o.

ilyen egyértelműségét. A Biblia létrejötté évszázadai alatt folyamatosan tematizálta a boldogság és a pénz viszonyát, a szerzetesi reformok és a teológus véleményalkotás egységesen kritikus, emellett a gyakorlat mégis általánosan a boldogság és a pénz összekapcsolásának egyéni és szervezeti kísérletét mutatja az egyház történetében és jelenében is. Ha máshogy nem, a megkülönböztetett figyelem meglétében biztosan.

Az első kérdés a boldogság fogalmának meghatározása. Az elégedettség tartósabb és a boldogság pillanatnyi állapota között időtartamban különbség van. A boldogság, már rövid távon is, olyan komplex állapot, ami a célra irányuló kérdést emeli ki. Ha, miként kultúránk hajlamos rá, végső célnak, a modern titkos központjának tűzzük ki a boldogságot, a sok köztes cél pusztán elérésének lehetséges eszközei. Tematizálja és hierarchiába rendezi az emberi lét elemeit, alkalmas eszközök-e a cél elérésére. Ebben a hierarchiában van jelen a pénz, ahol a közmondásos bölcsesség inkább szerény vigasz a pénz helyére és alkalmas eszköz voltára vonatkozóan, mint az általános tapasztalat összegzése. A pénz és a boldogság összefüggésére a kezdetben még jóval ambiciózusabb célokat maga elé tűző közgazdaságtan a kezdetektől koncentrál. A boldogságot a közgazdaság kialakulásának korában végső célul tűzi ki, és nemcsak az utilitarizmusban szenvedésmentességként fogalmazza meg. Ezzel szakít a szenvedésnek saját értéket adó középkori felfogással, és megspórolja a pozitív meghatározás lehetőségét. A boldogság fogalmának másik fontos szempontja a boldogság közösségi jellege. Ezt Bruni és Zamagni kiemelten hangsúlyozza a civil közjóllét gondolat szükséges építőelemeként. A boldogság összekapcsolja az embereket. Boldogtalanok között nem érzi magát boldognak az ember. A felvilágosodás általános társadalmi boldogság igényét Paolo Mattia Doria fogalmazza meg: „Senki sem lehet boldog, ha felebarátai és a köztársaság nyomorult és boldogtalan.”<sup>189</sup> Vagy ugyanez Adam Ferguson megállapításában: „Aki a mások javát akarja, felfedezi, hogy mások boldogsága a legbőkezűbb forrása a saját boldogságnak.”<sup>190</sup>

A második kérdés a boldogság okára vonatkozó kérdés. A boldogság mérhetőségének nehézsége nyilvánvaló. Az empirikus kutatások számos okot mutatnak, miért boldogabbak bizonyos csoportok másoknál. Vannak teljesen befolyásolhatatlan objektív tényezők, mint az életkor, etnikai hovatartozás. Az életkor egy U ábrát mutat, ahol a diákok a legboldogabbak, de az

<sup>189</sup> Idézi BRUNI–ZAMAGNI 2013, 73. o. Érdemes ezt a mondatot a magyar boldogságvizsgálatok értékeinek fényében külön aláhúzni. A 2005 és 2007-es 19 európai országot érintő felmérés szerint csak Oroszország és Bulgária van Magyarország mögött. <http://www.tarki.hu/hu/news/2008/kitekint/20080416.html>. Talán még tanulságosabb megemlíteni az 1981 és 2007 közötti változást, ahol a visszaesés a boldogságban világvizonylatban a World Value Survey-ben résztvevő államok között a legnagyobb. INGLEHART–FOA–PETERSON–WELZEL 2008, 274. kk. Itt nemcsak az állam fejlettségi szintje a döntő, hanem az állampolgárok egymást erősítő „közvéleménye”, hiszen Magyarországnál sokkal rosszabb gazdasági helyzetben lévő latin-amerikai vagy afrikai országok szerepeltek jobban a szubjektív jóllét szempontjából.

<sup>190</sup> Idézi BRUNI–ZAMAGNI 2013, 74. o.

idősek is boldogok, míg a középgenerációnál alacsonyabbak az értékek.<sup>191</sup> Az életkor növekedésével a pénz, illetve a gazdagság veszít jelentőségéből.<sup>192</sup> A magyarországi cigány lakosság boldogságértékei szignifikánsan alacsonyabbak.<sup>193</sup> Vannak egyéb tényezők: a lakóhely, az iskolázottság és a munkanélküliség. A különböző országok közötti értékítéleti különbségek az eltérő gazdasági állapot mellett kulturális különbségeket is mutatnak. A város és vidék, illetve az ország különböző régiói is eltérést jelenthetnek. A külföldi munkavállalás<sup>194</sup> vagy annak terve, illetve múltbeli megvalósulása növeli a boldogságot az újabb felmérések tükrében. A magasabb iskolai végzettség boldogságforrás, míg a munkanélküliség az egyik legnagyobb boldogtalanságforrás.<sup>195</sup> Jellemzően összeolvadnak gazdasági és egyéb szempontok a vállalkozóknál. Náluk jelentős elégedettség-növekedés figyelhető meg a '90-es évek folyamán. Itt viszont megint a boldogság okának összetettségével találkozhatunk. Lelkes Orsolya Schumpeternek a vállalkozók motivációjára vonatkozó megállapításait idézi: „...elsősorban három dolog vezérli: 1. »az álom és az akarat, hogy saját birodalmat alapítson, rendszerint [...] dinasztiaát is«; 2. »a hódítani akarás: ...hogyan sikert érjen el, magáért a siker kedvéért, nem az abból fakadó előnyökért«; és 3. »az alkotás öröme«.<sup>196</sup> Lelkes hozzáteszi még a saját élet közben tartásának érzését, ami a '90-es évek során kifejlődhetett.<sup>197</sup>

Tisztán az anyagiak szerepét nézve az intenzív empirikus kutatásokból elsősorban a boldogság összetettsége derül ki: messze nem vezethető vissza egyetlen tényezőre (mint például a pénz). Másrészt, ha erős vitákat gerjesztve is, de kirajzolódik egy összeg, ameddig a boldogság (az aktuális életérzés és nem az étellel való hosszú távú elégedettség érzése) növekszik, e fölött nem emelkedik tovább. Richard Easterlin tételét újabban David Kahneman és Angus Deaton kutatásai erősítették meg, ők 75 000 dollárnál húzták meg a határt az Egyesült Államokban 2010-ben.<sup>198</sup>

A boldogság kollektív jellegét a különböző országok gazdasági szintjének és boldogságfokának nem közvetlen összefüggése (Easterlin-paradoxon) is aláhúzza. Boldog emberek jobb társadalmi közösséget teremtenek, és ez a folyamat egy pozitív öngerjesztő körforgásként működhet.<sup>199</sup> Jellemző a jó lelkiállapotban lévők nagyobb segítőkészsége is a rossz helyzet-

<sup>191</sup> LELKES 2005, 69. o. 1. ábra. 1992-es és 1998-as adatok alapján a 40–49-es korosztály a legalacsonyabb, míg a 17–29 a legmagasabb, de a 63 feletti is boldogabbak, mint az 50 és 60 közöttiek.

<sup>192</sup> MONOSTORI 2009, 96. o.

<sup>193</sup> LELKES 2003, 391. o. 3. ábra.

<sup>194</sup> SÍK–SZALAI 2013, 83. o.

<sup>195</sup> LELKES 2003, 389. k. 2. táblázat.

<sup>196</sup> LELKES 2005, 73. o.

<sup>197</sup> Uo.

<sup>198</sup> KAHNEMANN–DEATON 2010, 16490. o.

<sup>199</sup> HELIWELL–LAYARD–SACHS 2013, 66. o.

ben lévőekkel szemben. Ráadásul a boldogabbak többet tesznek félre és kevesebbet fogyasztanak egy holland és német mintán végzett kutatás szerint, mint a boldogtalanok.<sup>200</sup> A jövőhöz való hozzáállásuk optimistább, mint a boldogtalanoké, tisztában is vannak vele, és értékelik is boldog életüket.<sup>201</sup> Ezeket a szempontokat figyelembe véve és azt, hogy messze nem csak anyagi szempontok döntenek a boldogságról, kritikus szempontokat kaphatunk a magyarok alacsony boldogságérzetéről. Boldog emberek teremtette boldog társadalom öngerjesztő folyamata logikusan az ellenkező irányba is működhet. A pozitív szociális kapcsolatok hiánya és gyengülése a saját személyes jóllétet is rombolja, és az élet leértékelését, a valóságnál rosszabbnak megélését hozza. Ez jelentheti a nem gazdasági magyarázatot a magyarok más népekhez mért boldogtalanságára. Hiszen gazdaságilag jóval rosszabb helyzetben lévő országok sora előzi meg Magyarországot, és hasonló életszínvonalú országok messze előttünk vannak. Olyan kérdés ez, amelynek politikai, gazdasági, kulturális, mentális és spirituális faktorokat és aktorokat közös cselekvésre kellene sarkallnia.

A boldogsággal kapcsolatosan végül Michael Roth megjegyzése, talán nemcsak e dolgozat szempontjából, bár onnan nézve biztosan, a legizgalmasabb. Szerinte a boldogság tulajdonképpen mellékhatás.<sup>202</sup> Minél inkább célul tűzi ki az ember, annál kevésbé tudja megkaparintani. Ezért nem alkalmas arra, hogy cselekvésünk végső célja legyen.<sup>203</sup> Akkor boldog az ember, ha egyéb céljai megvalósulnak, bizonyos állapotok fennállnak. Roth meglátását továbbgondolva nagy szabadsága van az embernek azt illetően, mi az a cél, amely felé orientálódva azt tapasztalja, hogy boldog. Ez Jézus boldogmondásainak szabadsága is. Azok a helyzetek, amelyek nem szokták boldogsággal eltölteni az embereket, sajátos összefüggésekben meglepő boldogságot okozhatnak. Ez a gondolat a pénzt is felszabadítja a boldogságszerzés kényszere alól, és szétválasztja a két fogalmat, helyreállítva az ember célválasztó orientációjának szabadságát.

#### 3.1.3.4. *Homo oeconomicus*

A modern gazdaság legismertebb fogalma és történelmi kiindulópontja a 18. század második felének Skóciájából származik. Adam Smith *A nemzetek gazdaságából* ismertté vált,<sup>204</sup> híres láthatatlan kéz metaforájának létrejöttéhez az emberkép átalakulására volt szükség. Az antro-

---

<sup>200</sup> Uo. 64. o.

<sup>201</sup> Szignifikáns különbségre hívják fel a tanulmány szerzői a biztonsági öv használatban a különböző mértékben boldog és boldogtalan emberek között. Uo. 65. o.

<sup>202</sup> ROTH 2006, 159. o.

<sup>203</sup> Uo.

<sup>204</sup> De először nem itt fogalmazták meg, lásd ZELLER 2009.

pológiai változásokat legtömörebben a közgazdaság modelljében az egyes embereket a modellbe illesztő emberkép, a *homo oeconomicus* fogalmazza meg.

Mark C. Taylor nagy szellemi ívet húz az ockhami teológia és a reformáció között, illetve tovább a kapitalizmus erkölcsfilozófiájához és az alapot képező emberkép kialakulásához. A filozófiai átalakulások a környezet nagy változásaival párhuzamosan történtek. A virágzó középkor sikerein, amelyek rendet és biztonságot jelentettek a korábbi idők bizonytalanságával szemben, létrejött Aquinói Tamás rendszere. Ez a rendet, az ésszerűséget Isten leírásában is alkalmazza, és a Teremtő teremtésére, a világra nézve is igaznak ábrázolja. Ha a szó megelőzi az akaratot: „Isten egy teisztikus modelljében ha az ész mindig vezérli az akaratot, az emberek ésszerűek és a világ mind rendezett, mind megérthető.”<sup>205</sup> Ha viszont az akarat van előbb és a szó utóbb, akkor más a helyzet. A 14. század nyugtalan és feszült légkörében (pestisjárvány és szociális zavargások) megszületik Ockham nominalizmusa. Ockham teológiája azt a világot tükrözi, ahol a kialakuló rendszerek újra visszazuhannak az önfenntartásba, és az ember első-sorban magára számíthat az általános bizonytalanságban.<sup>206</sup> Isten akarata kétféle lehet: *potentia absoluta* és *potentia ordinata*.<sup>207</sup> Koncentrikus körökként az abszolút hatalom korlátlanosságában elfér a rendezett akarat rendje, ami rendezettséget ad a világnak. A külső abszolút hatalom megléte a stabil világban is újra meg újra zavarok képében jelenhet meg.<sup>208</sup> Mindmáig továbbhúzható ez a szál a teológiában a via negativa tradíciójában, például David Tracy Luther *Deus absconditus*-elméletének megfogalmazását hangsúlyozó tanulmányaiban.<sup>209</sup>

A nominalizmus számára csak az egyes egyének léteznek. Az egyének magukat alakítják ki szabad döntéseik eredményeként, és az ezen túli megállapítások csak „hasznos heurisztikus fikciók a világ és a tapasztalat rendezésére, de nem valódiak ontológiai értelemben”.<sup>210</sup>

Az egyén jellemzői: az individualizmus, a szabadság és a felelősség.<sup>211</sup> Ezzel egyrészt valóban a protestáns etika alapfogalmaihoz, másrészt a láthatatlan kéz elmélete mögött lévő emberképhez jutunk. Adam Smith elmélete és a *homo oeconomicus* karakterjegyei nem teljesen azonosak. Az előbbit alapvetően az érzelmei és a vágyai mozgatják. A racionalitás csak célracionális, amely az érzelmei és vágyak megvalósításához szükséges ésszerű cselekvést

<sup>205</sup> „In a theistic model of God, if reason always guides will, human beings are reasonable and the world is both orderly and intelligible.” TAYLOR 2004, 80. o.

<sup>206</sup> Uo. 81. o.

<sup>207</sup> DEUSER 2003, 309. o.

<sup>208</sup> TAYLOR 2004, 81. o.

<sup>209</sup> David TRACY két tanulmányában: *The Hidden God: The Divine Other of Liberation* (1996) és a *The Post-Modern Naming of God as Incomprehensible and Hidden* (2000) címűben a negatív teológia fonalát veszi fel és Luther *Deus absconditus* fogalmát gondolja tovább.

<sup>210</sup> „...useful heuristical fictions to order the world and organize experience but not real in any ontological sense.” TAYLOR 2004, 82. o.

<sup>211</sup> Uo.

szolgálja. A homo oeconomicus a racionalitás jellemzi.<sup>212</sup> Smith gondolkodásában a deizmus végső optimizmusa, az alkotómester a lehető legjobb rendszert hozta létre, az emberek cselekedeteinek végső jó eredményéhez mint következményhez érkezik meg. A felvilágosodás szellemében az egyének tudásától és szándékaitól függetlenül nagyobb alkotó a rendszer garanciája. A nagy alkotó számos néven szerepelhet, ahogy Hermann Sautter számba veszi: „the Author of our being” (Thomas Reid), „the great Director of nature» (Adam Smith), »the Author of nature« vagy egyszerűen »the nature« (Adam Smith).<sup>213</sup> Az emberi racionalitás többszörösen körülölelt. Nagyobb nála a saját racionalitásán kívüli (érzelmek, indulatok), illetve még nagyobb a saját racionalitása által fel nem fogható (a láthatatlan kéz rendezőereje) valóság.

Az antropológiai fordulat lényege az emberi önérdék pozitív átértékelése. A 18. század ipari forradalmának eredményei, a növekvő egyenlőtlenségek ellenére, az önmagától jól működő rendszer élményét hozták. Az utilitarizmus az önérdeket elméletileg is emancipálta.

A homo oeconomicus emberképét a közgazdasági modellalkotás évszázadok alatt hozta létre. A modellben az embert Smithhez képest is leegyszerűsíti, hogy a fiziokratáknál induló, a természeti törvényt az ember gazdasági folyamataira alkalmazó modellbe beilleszthető és abban alkalmazható legyen.<sup>214</sup> A fizikai-matematikai módszerek meghatározóvá válása a közgazdaság-tudományban (lausanne-i iskola, Walras, Pareto egyenletei) a homo oeconomicus viselkedésének teljes leírhatóságát és kiszámíthatóságát tűzte ki célul.<sup>215</sup> Darwin és a szociáldarwinizmus elmélete is hatással volt a modell kialakulására.<sup>216</sup> Az élővilág értelmezése mint a pusztán létért való küzdelem, ahol a növények és állatok a véges erőforrásokért küzdenek és a legrátermettebb él túl, a szabadverseny rendszerében az ember világában is megjelenik, kultúrától független általános törvényként.

Ahogy a középkori adomány statikus rendszeréből a kamat dinamizmus kényszerébe lép át a társadalom és az egyes tagok között az adományozás személyes függéséből a pénz kommunikálta szerződéses viszony lesz a meghatározó forma, láthattuk, hogy az emberről alkotott kép sem marad a régi. Egy olyan racionálisan kalkuláló, végső célként boldogságra törekvő, társadalmi helyzetét munkáján keresztül elérő és fenntartó ember áll előttünk, akinek fantáziáját és vágyait nagy részben a fogyasztói szerepből elérhető áruösszesség látványa tölti ki, és önképét erősen befolyásolja a látvány megteremtésében betöltött szerepe. Nem kötelezően

---

<sup>212</sup> DIETZ 2005, 25. o.

<sup>213</sup> SAUTTER 2001, 76. o.

<sup>214</sup> DIETZ 2005, 23. o.

<sup>215</sup> Uo. 29. o.

<sup>216</sup> Uo. 31. o.

előírt és egyénenként nagyon különböző mértékben igaz, de általánosan jellemző ez az emberkép. Mára, a globális gazdasági folyamatok egyetemes kiterjedésével, kultúrákon, vallásokon átívelően a világ népességének legnagyobb részét meghatározza a fenti leírás. Az emberiség kultúrájának legnagyobb egységesítő erejét láthatjuk benne.

## **3.2. A globalizált pénzügyi kapitalizmus**

### **3.2.1. Globalizáció**

Az újkori európai modell mára gyakorlatilag az egész Földet meghatározza. Az egész világra kiterjedő térnyerése és a különböző népek minden korábbinál intenzívebb kapcsolatai a globalizáció több évszázados folyamatának eredménye.

Michael Haspel könyvében rögtön a globalizáció fogalmának meghatározásánál felhívja a figyelmet David Held és szerzőtársai megfigyelésére, amely szerint globalizációról mint egységes fogalomról beszélni helytelen. *Global Transformations* című könyvükben folyamatokról írnak, amelyek földrajzilag és időben is elkülönülnek.<sup>217</sup> Messze nemcsak gazdasági folyamatról van szó, hanem számos más szempont is jelen van (politikai, hatalmi, katonai, technikai, ideológiai, környezeti, kulturális, vallási stb.). Különböző helyeken különböző időben és eredménnyel zajlanak ezek a folyamatok. Van, ahol hatalmas sikereket és világpolitikai átrendeződést hoznak (Kína, India), és vannak régiók, amelyekben hanyatlást és tartós perifériára szorulást (pl. Afrika jelentős része).

Időben a globalizációt Haspel három részre bontja.<sup>218</sup> Kezdeté a modern előtti szakasz 1500–1850 között. A nagy felfedezések lehetővé tették az addig ismeretlen kontinensek bekapcsolását a világ gazdasági vérkeringésébe. A gyarmatosítás gazdasági kapcsolatba hozta a centrum nyugat-európai államait és a távoli periféria gyarmatait. A gazdasági mellett politikai és kulturális folyamatok is zajlanak. Az időszak második fele az ipari forradalommal hatalmas technikai fejlesztést hoz, kialakítja a termelés és közlekedés új dimenzióit.

A modern szakasz az 1850-től 1945-ig tart. Kialakulnak a nemzetközi intézmények (kormányzatiak és nem kormányzatiak egyaránt) az egyre több szabályozásra szoruló közös, mindenkit érintő témakörrel. Hozzátehetjük ehhez az időszakhoz a világháborúk sajátos és tragikus, a világot egységesen lángba borító szerepét, illetve a háborútól elriadva a béke megőrzésére létrejövő nemzeti, birodalmi szintek feletti intézményeket, mint például a Népszövetség.

---

<sup>217</sup> HASPEL 2011, 11. o.

<sup>218</sup> Uo. 12. o.

1945 után és különösen a '90-es évektől beszélhetünk a harmadik szakasról, amelyet jellemmez a hidegháború blokkjainak összekötése és a helyére lépő nemzetközi gazdasági alapú összekapcsolódások.

„Az 1970-es évek óta zajló pénzügyi forradalom a hatalmi egyensúlynak a nemzeti és nemzetközi hatóságoktól a magánpiacok felé való drámai eltolódásához vezetett. A pénzügyi válságok azonban nemcsak a tőkeáramlás erősebb nemzetközi kontrolljának kérdését vetik fel, de újra felértékeltek az állam mint végső hitelező szerepét.”<sup>219</sup> Az állam és a magángazdaság közül az utóbbi hamarabb képes alkalmazkodni a globalizáció feltételeihez és multinacionális vállalatként a globális gazdaság hatalmas tengerén megfelelő szelekkel hajózni, mint az államok. Ki mennyire tud alkalmazkodni és alakítója lenni a globalizáció folyamatának, körünk állandó kérdése az egyénektől a nagy kollektív szubjektumokig, a gazdaságtól a kultúráig.

Ez a kérdés a teológia és az egyházak számára is nagy nyitott kérdésként merül fel. A globalizáció a nyitott társadalom Popper által felvázolt határlebontó folyamatának kiteljesedése, ami a keresztyén teológia számára semmiképp sem idegen fogalom. „Egy világvallás optikájában a »globalizáció« kifejezéssel valami régről ismert csendül fel.”<sup>220</sup> A csengés a regionálisan elkülönülten fejlődő protestantizmus számára kicsit nehezebben hallatszik, mint a mindig tudatosan világegyházként működő katolicizmusnak. Felekezeti különbségeken túl a kialakuló keresztyénség éppen a határok átlépésében teljesedett ki, ami Pál apostol munkásságának egyik alapkérdése.<sup>221</sup> A Római Birodalom kereteit kihasználva valóban a különböző határok ledöntését hozta. Az először Európára, majd az egész világra kiterjedő misszió egy az egész Földön a legkülönbözőbb körülmények között élő világvallást hozott létre. Közben újabb és újabb belső határok keletkeztek a szakadások és reformok következtében, az egész pedig ma egy felekezeti-leg és kulturálisan tagolt egyetemességben létezik.

Michael Haspelnek a globális társadalom szociáletikájáról írott művében (*Sozialethik in der globalen Gesellschaft*) sikerült a jelenkor folyamatait mint a teológia kontextusát kiválóan megragadnia. A globalizáció meghatározta társadalmi környezet jellemzését nyolc pontban foglalja össze. A szubjektív világ szintjén az individualizáció (1), az objektív kulturális világ szintjén a pluralizáció (2), a szociális világ szintjén pedig a differenciálódás (3) az első három szempont. Habermasra hivatkozva a rendszer és az életvilág elszakadása és ezzel a normatív irányíthatóság

<sup>219</sup> GÁL 2010, 33. o.

<sup>220</sup> „In der Optik einer Weltreligion scheint mit dem Stichwort 'Globalisierung' Altbekanntes anzuklingen.”

DIERKEN 2005, 455. o.

<sup>221</sup> Gal 3,28 és Gal 2,3k, ahol az első a konkrét határhelyzeteket emeli ki (zsidó–görög, szabad–szolga, férfi–nő); a második pedig a Krisztusban megszerzett személyes szabadság megőrzésében fejezi ki a határeltörés visszafordíthatóságát.



kérdése merül fel (4.). A folyamat globális méretekben, hatalmas egyenlőtlenségeket létrehozva, a környezet súlyos károsításával megy végbe (5.). A fentebb felsorolt jelenségek összekapcsolódnak, felerősödnek a globalizáció folyamatában (6.). A Nethöfel leírta médiumváltással<sup>222</sup> az interneten keresztül lehetővé válik a hálózatos összekapcsolódás, ami korunknak a Gutenberg-forradalomhoz mérhető meghatározó élménye (7.). Végül a folyamatok felgyorsulása a globalizált modern jelen sajátos jellemzője (8.).<sup>223</sup>

A helyzet pontos megragadásán túl kérdés, hogy a teológia milyen speciálisat tud hozzáadni a globalizációról folyó hatalmas diskurzushoz. William Schweiker három fogalom szoros teológiai kapcsolatára hívja fel a figyelmet, és ebben ragadja meg a teológia speciális megközelítési lehetőségét. A *világ*, a *mammon* és az *igazság* hármán, a köztük lévő kapcsolaton keresztül értelmezhető a globalizáció.<sup>224</sup> A világ gazdag keresztyén teológiai tartalmú fogalmának kiindulópontja Isten teremtése. Innen ered a világban cselekvők (emberi, isteni és az intézmények) méltósága. Ennek a méltóságnak a figyelembevétele minden szociokulturális rendszer végső fokmérője a teológia szerint.<sup>225</sup> A mammon világát és a gazdasági globalizáció világát az igazságon mint a méltóság mértékén keresztül szemlélhetjük. Haspel nyolc szempontját is a világ–mammon–igazság tükrében érdemes végiggondolni, ahol a „ki a világ végső birtokosa?” kérdésre aligha a mammon az igazságot érvényesítő válasz.

### 3.2.2. Pénzpiaci kapitalizmus – a 21. század

Miután a globális pénzpiaci kapitalizmus jelenségéből a globalizációt már szemügyre vettük, most a pénzpiaci kapitalizmus felé fordulunk. A 21. század második évtizedében nem a távoli jövő izgalmas előérzete a globális pénzpiaci kapitalizmus, hanem mindennapjainkat meghatározó működtető tényező.

A multinacionális cégek létrejötte a nemzeti vállalatokból a nemzeteken túli dimenziót hozza el a vállalatok életébe, az eredeti országuk kultúrájához való egyre gyengülő kötődéssel. Ez a jelenség még a globalizáció fogalmához tartozik. Viszont a vállalatok finanszírozásában is fontos változás következett be. Eddig nagybankok látták el hitellel a vállalatokat. Ezek a „házibankok” abban voltak érdekeltek, hogy a vállalat a kapott hitelt hosszú távon törleszteni tudja. A kockázatos lépésekkel szemben ellenérdekeltek voltak. Az esetleges rizikós magatartásban volt veszténivalójuk, a kockázatból (esetleges csődből) részesedtek volna, míg a nagy

<sup>222</sup> NETHÖFEL 2001, 29. kk.

<sup>223</sup> HASPEL 2011, 62–63. o.

<sup>224</sup> SCHWEIKER 2000, 107. o.

<sup>225</sup> Uo. 108. o.

sikerek az ő bevételeket nem változtatták volna meg (a hitel kamata marad). A későbbiekben a finanszírozás módja megváltozott. A hosszú távon elkötelezett nagybankok helyére részvényesek kerültek. Ráadásul nem a türelmesebb kisbefektetők, hanem egyre inkább intézményi nagybefektetők (tipikusan befektetési és nyugdíjalapok), akik rövid távon és minél nagyobb profitban érdekeltek. A pénzücok így domináns gazdasági szerephez jutottak a 21. századra. Az ezen folyamat eredményeként kialakult társadalmi-gazdasági rendet, amely a nyugati világban mindenképpen meghatározó, hívja Paul Windolf globális pénzücaci kapitalizmusnak.<sup>226</sup> Az intézményi nagybefektetők egymás versenytársai, ahol a sikeresség mértéke az elért magasabb hozam. Ezért nem is engedhetik meg maguknak a profitmaximalizálás korlátozását.

Négy olyan problématerületet emelünk ki a következőkben, amelyek a 21. század globális pénzücaci kapitalizmusában különösen nagy változásokat mutatnak.

### 3.2.2.1. Ökológia

Új évezredünk meghatározó és korábbi korok számára ismeretlen problémája az emberiség otthonát és megélhetését biztosító ökoszféra sebezhetőségének tapasztalata. A környezet kizsákmányolása nem új, de mértéke és hatása igen. Mára az ember hatása globális instabilitásként jelenik meg, és a jövőt bizonytalanná és szegényebbé teszi. Az emberiség korábbi évszázadaiban is léteztek visszafordíthatatlan regionális méretű környezeti rombolások. Ahol a terület behatárolt volt, a rombolási folyamat visszafordíthatatlan és menekülési lehetőség nem létezett, ott a civilizáció radikális visszaesését kisebb közösségek kénytelenek voltak elszenvedni.<sup>227</sup> A teljes bolygó egyensúlyának veszélyeztetése minőségileg új állapot. A 21. század veszélyeinek jellegére a billenőpontok elmélete<sup>228</sup> ad elgondolkodtató leírást. Az átmenet nem lineáris, hanem az egyik kiegyenlítetttség jellemezte nyugalmi állapotból a másikba történő átbillenés hirtelen, alapvető változásként történik. A krízis gyorsan, a változás méretéhez képest kevés előjellel következik be, majd egy új, egészen más jellegű nyugalmi állapot áll be.

A tőzsdé és a pénzücaci világából nem ismeretlen mozgást jól leíró krízismodell a 21. század nagy ökológiai kérdéseinek súlyos veszélyeire mutat. Az ökológiai krízis és a pénz között nyilvánvaló az ok-okozati kapcsolat. A változtatás nehézségét nemcsak a nem könnyen megfordítható anyagi érdekeltség okozza, bár ahol ez sikerül, jelentős eredményeket hozhat (Európa megújulóenergia-beruházásaiban vagy a hulladék-újrahasznosításban a pénz motiváló szerepe). A kérdés mélyebb rétege a javak értékelési hierarchiájához vezet, ahol a környezet,

<sup>226</sup> WINDOLF 2005, 23. o.

<sup>227</sup> DIAMOND 2007, 89. kk. A Húsvét-sziget sorsáról számol be, ahol a világhírű szobrok felállítása a sziget erdeinek pusztulását és a népesség drasztikus csökkenését, valamint a civilizáció összeomlását eredményezte.

<sup>228</sup> BÉRES 2013, 27. kk.

miközben végsége mára tudatosult, még mindig nulla értékkel szerepelhet gazdasági és politikai elitek, illetve hétköznapi emberek tömegeinek döntésében. Itt az értékpreferencia-váltás nehéz és hosszú folyamata elkerülhetetlen.

Az ökológiai krízis és a pénz szoros kapcsolata nem újkeletű. Viszont a globális végséggel a kockázat mértéke nőtt meg radikálisan. A pénz egyoldalú szempontja által meghatározott szereplők részéről a folyamatok amúgy is nehéz elemzése mellett a Béres Tamás által szándékos zavarásnak nevezett magatartás tipikusnak mondható.<sup>229</sup> Az egyéni gazdasági-hatalmi érdek a maga stratégiai eszközeivel relativizálja és akadályozza a közösség világos érdekének felismerését és az a szerinti cselekvést. Magyarország aktuális energiapolitikája folyamatos példát mutat erre a gyakorlatra.

### 3.2.2.2. *Technológia*

A második nagy terület, ami századunkat, de már az előző századot is meghatározta, a technika fejlődése. A technológiai fejlődés lélegzetelállító sebessége a 21. században a pénzt is átalakítja. A digitális forradalom és a világháló globális jelenidejűsége a pénzpiacok robbanásszerű növekedését hozta. A kereskedők helye a parkettről a monitorok elé került, sőt a tőkepiacokon a kereskedelem automatizálása is széles körben elterjedt (hozzájárulva a válságok felgyorsításához és intenzitásához).

A technika egyrészt új lehetőségeket teremtett a pénz és a vele foglalkozók számára, ugyanakkor a folyamat legalább ennyire igaz a fordított irányban is. A technika fejlődését a pénz áramlása határozza meg. A megcsinálható-e hogyanjára az érdemes-e kalkulációja adja a választ. A gazdasági kalkuláció a technikai fejlődés irányának fő befolyásolója lesz, ahogy számos területen látszik (legújabbán az úrkutatásban, ahol korábban csak államok szerepeltek, vagy a gyógyszeripar kutatásainál). A gazdaság életvilág-gyarmatosítása a kutatásra, felsőoktatásra is kiterjed.

A technika fejlődésébe vetett bizalom teológiai szempontból sem lényegtelen. A jelen problémáinak sorsbefolyásoló megoldásaira a technika révén várja a választ a technika által meghatározott emberiség. A gazdasági-piaci és az ez alá rendelt technikai-esztétikai szempontú fejlődés etikai hatása így foglalható össze: „A Technopolisz története morális központ nélküli. Mennyországot ígér a földön a technológia fejlődése által. A stabilitást és rendet közvetítő hagyományos narratívákat és szimbólumokat elhajtja, és helyette életstílusokat, technikai gyakor-

---

<sup>229</sup> „Szándékos zavarásnak nevezhetjük azokat a törekvéseket, amelyek valamely érdek érvényre juttatásának szolgálatában homályosítják el a közeljövő várható problémáinak jelentőségét.” Uo. 29. o.

latot és a fogyasztás eksztázisát állítja.”<sup>230</sup> A megrajzolt korszak második fele tömören kifejezi Technopolisz hatalmas gazdasági lehetőségeit. A pénz világa ráutalt a technikára, mivel a gazdasági növekedés, és így a hitel-visszafizetési képesség egyik fő módja a technológia fejlődése. A termelésnek a profit szempontjából való hatékonyabbá tétele mellett a technológiai fejlesztés újabb és újabb csábító ingereket teremt, amelyek nemcsak a vágyakat, hanem az önértelmezésre visszaható célokat is megteremtik. A technika és a globális pénzügyi kapitalizmus alapját adó tárgyalt emberkép egymásra hatnak. Az esztétika, munka, racionalitás és boldogság szempontjai a technikát egyszerre inspirálják és tőle várnak inspirációt.

Az életstílusok, technikák és a fogyasztás összekapcsolódva a pénzzel az emberi lét egyéni és közösségi szempontból egyaránt túlnyomó részét elfoglalják. Képesek arra, amire a fent említett hagyományos narratívák és szimbólumok képtelenek, hogy ne a különbséget, hanem az egységet képviseljék a földön élő valamennyi ember között.

### 3.2.2.3. Centrumok

A 21. század első évtizedének egyik fő tapasztalata a korábbi centrumok mellett új centrumok megjelenése. A globalizáció révén új régiók lettek a világgazdaság növekedésének motorjai. Az itt felgyűlő hatalmas új gazdagság létrejött a globalizáció révén a régi centrumokhoz kapcsolódik. Mint piac a régi centrumok az új központok létrejöttében is meghatározóak voltak, másrészt a régi centrumok számára saját telített és válsággal küzdő piacaik mellett a növekedés lehetőségét az új piacok hordozzák. E hatalmas átrendeződések közvetítőeszköze természetesen a pénz.

A pénz és a 21. század változásainak szemügyre vétele a hatalmi és gazdasági szempontok összekapcsolódását, mint minden korban, a jelenben is példázza. A világban használt általános tartalékvaluta az amerikai dollár. A dollár az I. világháború után szorította ki a fontot a világ vezető pénzének szerepéből. Már évtizedekkel korábban nagyobb volt az amerikai gazdaság, mint a brit, mégis a központi bank hiánya, a külföldi bankfiókok nyitásának tiltása és a gyakori pánikok nem tették alkalmassá a dollárt a vezető szerep betöltésére.<sup>231</sup>

A kialakuló multipoláris rend az ezredfordulón a közös európai pénz felemelkedését hozta, amelyik akár komoly jelentkező is lehetett az egyik új pólus szerepre. Az euróválság egy évtized múlva azonban súlyos gyengeségekre mutatott rá Európában.

Az ázsiai térségben Japán nem töltötte be ezt a szerepet, Kína pedig gazdasági folyamataival az USA előző századfordulós állapotához közelít, amikor gazdasága mérete alapján már

<sup>230</sup> ANTALÓCZY–BIRHER 2013, 113. o.

<sup>231</sup> [N. n.]: The rise and fall of the dollar. Go with the flows. *The Economist*, <http://www.economist.com/node/17956749>.

valutáját komolyabb szerep illetné, de egyéb tényezők miatt évtizedek is eltelhetnek, mire valóban általános tartalékvaluta lesz a jüan.<sup>232</sup> A különböző pénzek kiemelt bizalomra utaltságát mutatják a fenti gazdasági és politikai folyamatokat lassan követő átrendeződések.

#### 3.2.2.4. Vagyonkoncentráció

A társadalom legnyilvánvalóbb rétegződését a vagyon és a jövedelemeloszlás hozza létre. A rétegződés szélsőséges eredményeket mutat globális és helyi szinten egyaránt. A Föld népessége felső 1 százalékanak éves bevétele egyenlő az alsó 57 százalék bevételeivel. A Föld megtermelt javainak 83 százalékát a népesség felső ötöde fogyasztja, míg az alsó három ötödös többség a javak 6 százalékát.<sup>233</sup> A hatalmas szélsőségek a globális eloszlást földrajzilag is jellemzik az ismert észak–dél felosztásban. Ugyanakkor egyes déli országok fejlődése és Európa stagnálása átrendeződés felé mutat. Az egyes országok belső különbségei is egyre izgalmasabbak. Kína gyors fejlődése miatt a rövid idő alatt kialakult drasztikus különbség és ennek a veszélye közismertebb, mint Európa vezető gazdaságát, a szociális piacgazdaság úttörőjét jellemző ellentétek.<sup>234</sup> Magyarországon és a kelet-közép-európai régióban 1989 után közös a nagy társadalmi átmenet drámai változása, a társadalom viszonylagos egyenlősége után a társadalmi olló gyors szétnyílása.

A 21. század elejére a globális pénzügyi rendszer a koncentráció irányába halad. Az egyik legtekintélyesebb angol jótékonyági szervezet széles nyilvánosságot kapott írása ennek a koncentrációnak a veszélyére hívja fel a figyelmet. A világsajtót bejárta az arányokat jellemző hasonlat, hogy a világ lakosságának fele vagyonával rendelkező emberek kényelmesen elférnek egy vasúti kocsiban: 85 ember annyit birtokol, mint 3,5 milliárd.<sup>235</sup> A világ jelentős részén megfigyelhető a társadalmon belüli különbségek drasztikus növekedése. Olyan problémák következnek ebből a gazdagságkoncentráló folyamatból, amelyek létrehozzák az egyik legjelentősebb globális veszélyforrást.<sup>236</sup> A brit jótékonyági szervezet, az Oxfam jelentése

<sup>232</sup> Uo.

<sup>233</sup> GÖMBÖCZ 2008, 32. o.

<sup>234</sup> Németországban 1998 és 2008 között a felső tized vagyona 45-ről 53 százalékra nőtt, míg az alsó 50 százalék 2-ről egy százalékra csökkent. A köztes negyven százalék vagyonának súlya 52-ről 46-ra csökkent. (A 4. német szegénységet és gazdagságot vizsgáló kormányzati megfigyelés eredményei alapján. [http://www.sozialpolitik-aktuell.de/tl\\_files/sozialpolitik-aktuell/\\_Politikfelder/Einkommen-Armut/Dokumente/ARB\\_der\\_BR\\_vom\\_%2021112012.pdf](http://www.sozialpolitik-aktuell.de/tl_files/sozialpolitik-aktuell/_Politikfelder/Einkommen-Armut/Dokumente/ARB_der_BR_vom_%2021112012.pdf).) Hasonló tendencia figyelhető meg Svédországban, ahol az ún. Gini-index alapján az 1980-as évek közepét a 2008-as állapottal összehasonlítva Európában az egyik legnagyobb mértékben nőtt a jövedelemeloszlás különbsége.

<sup>235</sup> A Davosi Világgazdasági Fórum idejére nyilvánosságra hozott adatra jellemző, hogy a *Time* magazinban ezzel a címmel jelent meg: *One Stat to Destroy Your Faith in Humanity: The World's 85 Richest People Own as Much as the 3.5 Billion Poorest*. <http://time.com/1420/worlds-85-wealthiest-people-as-rich-as-3-5-billion-poorest/>. (Megtekintés: 2014. január 20.)

<sup>236</sup> A jelentést készítő Oxfam mellett az IMF és Világgazdasági Fórum is hasonló megállapítást tesz.

kiemeli az egyes társadalmak különböző útjainak különböző eredményeit. Brazília az utóbbi években úgy volt képes jelentős gazdasági felemelkedést produkálni, hogy a korábbi szélsőséges társadalmi különbségeket sikerült csökkentenie.<sup>237</sup> Ezzel szemben Dél-Afrikában az apartheid megdöntése óta is nőttek a társadalmi különbségek az általános gazdasági fejlődés mellett. Az Egyesült Államokban és Nagy-Britanniában, ahol több lépcsőben, a pénzügyi liberalizáció nyomán kialakult az elmúlt évtizedek pénzügyi kapitalizmusa, a különbségek hátrahagyott növekedése jellemző. A '70-es évektől kiteljesedő pénzügyi szabadság a gazdasági szabadság egy olyan formáját eredményezte, amely a gazdagság koncentrációját hozta el.

### 3.2.3. Pszichológiai mozgatórugók és következmények

Vannak olyan érzések, folyamatok, amelyek mindennapjainkban növekvő mértékben tetten érhetők, mint a gazdasági-társadalmi életünket meghatározó pszichés folyamatok. Amikor a globális pénzügyi kapitalizmus kialakulásában szerepet játszó változásokat figyeltük (3.1.), a következőkben áttekintett első lelkiállapot, a kapzsiság már helyet kaphatott volna. A jelenben formáló lelki tényezők között és a mai gazdasági-társadalmi rend kialakítói között az állandóságával hidat ver ez az emberi tulajdonság. A kifejezés jelentésébe évezredek alatt beépült negatív etikai értékítélet tartalomváltozása a kiinduló fogalmak újkori sorába illeszti, míg exponenciális növekedése és erőteljes jelenléte a jelen társadalomlélekrajzának része.

#### 3.2.3.1. A kapzsiság

Az egész gazdaságot a véges javakból felhalmozó birtoklási vágy hajtja előre. Ez a dinamika az egyes embert ugyanúgy jellemzi, mint az egész emberiséget. A Kr. e. 5. századi Athén erkölcsé ugyanúgy elítéli a kapzsiságot, mint a középkor keresztyén teológusai. Aquinói Tamás és Luther szokatlan egyetértésben kelnek ki a kapzsiság ellen. Azonban a 18. századi Angliában a kapzsiság megítélése fordulatot vesz. Mandeville híres verse és magyarázata a *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits* 1705-től több kiadásban jelenik meg. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a társadalom nemhogy az egyéni vétkek ellenére működik, hanem éppen ezek miatt virágzik. A különböző szereplők egyéni érdeküket nézve, egyáltalán nem erkölcsösen viselkedve, akarataikon kívül virágoztatják fel a közösséget. Mandeville megfigyelése sok mindenben találó leírása a beköszöntő ipari forradalom és a kialakuló modern kor társadalmi valóságának. Nem véletlen, hogy mikor William Schweiker új párbeszé-

<sup>237</sup> Hasonló évtizedes folyamat figyelhető meg Dél-Koreában is. Bár Brazília fejlődése éppen megtorpanni látszik.

det akar kezdeni a 21. század fordulóján a kapzsiságról *Reconsidering Greed* című tanulmányában, Mandeville-t választja a kapzsiság értékelésének egyik értelmezési lehetőségeként.

Szerinte a kapzsiság komplex társadalmi fogalom, ami nem egyszerűen az anyagiak kívánásával egyenlő. Mindazon értékek utáni vágyakozást jelenti, amelyek a társadalom által létrehozott gazdagság fogalmába beletartoznak. Úgy akarja elfogadtatni saját tulajdonának mennyiségét, hogy közben átlépi a társadalom által elfogadott határokat.<sup>238</sup> A „határtalan vágyakozás nem önmagában kapzsiság; akkor és csakis akkor válik kapzsisággá, ha a vágyakozást képzeletben áthatja a »gazdagságnak« számító társadalmi közmegegyezés.”<sup>239</sup> A javak változnak, és az a fogyasztói társadalom sajátos kultúráképzése, hogy milyen javak tartoznak vagy kerülnek be a vágyott javak körébe. Egyértelmű gazdasági érdek fűződik a termelt vagy értékesített javak beemeléséhez a társadalmilag kívánt javak közé, és ennek kultúrát befolyásoló hatása van. Reklámok, imázskampányok szolgálják ezt a célt.

A pénz konkrét kívánásán túl a kapzsiság lényege a büszkeség érzése, ahogy Palaver Dosztojevszkijt idézi.<sup>240</sup> Ahogy körülengi nem egyszerűen a gazdagság simmeli *superaddituma*, hanem a „játékos” nimbusza. Ez nemcsak az aggodalomtól valómentesség és nemcsak a szabadság képe, hanem a beteljesedése. Minden közösség létrehozza saját beteljesedésképeit, akikre feltekint.

A gazdagság alapvető megjelenési formája a pénz, ami a késő modern korra a pénzpiacok centrumaiban korábban ismeretlen mértékben koncentrált. Az etika közösségi szinten tehetetlenül áll a tőzsdék parkettjének szélén. Miközben a pénzpiacok uralta terület folyamatosan nő, az etikai szempontok legfeljebb az egyes embert képesek megszólítani, de a rendszer általános elvét nem befolyásolják. Az alapvető elv: a profitmaximalizálás, ami egyben a közgazdasági értelemben vett racionális gondolkodás esszenciája, mely alternatíva hiányában általánosan a közgondolkodás racionalitásfogalmává is vált. A kialakulásakor még sokkal inkább a reálgazdaság által meghatározott gazdasági racionalitásfogalom a pénzpiacok meghatározóvá válásával elvesztette a realitásokkal való kapcsolatának alapját. Egy nagyon beszűkült és a valóságtól elrugaszkodott racionalitásfogalom vált meghatározóvá a pénz piacán. A racionalitásfogalom átalakulása teológiailag egy korrupciós folyamatként ragadható meg. Az ésszerűség, amelynek célja a tág világ megértése, a benne zajló folyamatok megismerése és az aktív célirányos cselekvés, nem redukálható egy annyira szűk szempontra, mint a profitma-

<sup>238</sup> SCHWEIKER 2004, 256. o.

<sup>239</sup> „...excessive craving is not in itself greed; it becomes greed if and only if the craving is imaginatively informed with respect to social conventions about what counts as 'wealth'.” Uo. 267. o.

<sup>240</sup> PALAVER 2007, 223. o. Dosztojevszkij *A játékos* című művében leírt saját tapasztalatai a badeni kaszinó világában az ismert kaszinógazdaság tőkepiacának kritikus képéhez tökéletesen passzolnak.

ximalizálás. A racionalitás és az anyagi előny közötti egyenlőségjel azt jelenti, hogy a pénzért cserében az egyébként tágabb ráció szerint racionális, egyéb lehetőségek kikerülnek a racionális cselekvés köréből. Ez a korrumpálódás. A profitmaximalizálás utilitarista tapasztalata alapján az externáliák irreleváns világába száműzött szélesebb racionalitás azonban nem lesz ettől irracionális. Amartya Sen a modern közgazdaság születésekor Adam Smith okosságfogalmára emlékeztet mint felvilágosult önérdékkövetésre, ahol „bizonyos etikai megfontolások és kooperatív motívumok már bennefoglaltatnak a fogalomban”.<sup>241</sup> A teljes racionalitás fogalmáról racionális döntésként nem mondhat le a társadalom, és a pénzt mint társadalmi eszközt nem helyezheti egy szűk és korrumpálódott racionalitásfogalom hatalmába.

Az etika szerepe a pénzpiacon még ma sem természetes. Az etikai kódexek és általában az etika boomja, Wolfgang Gerke erlangeni professzor nagyon kritikus véleménye szerint, nem más, mint alibi. „Az etika alibivé válik az önző magatartás büntetlen kiéléséhez és igazolási alappá a termelékenység és a »shareholder value« növelését szolgáló kapitalista eljárások fokozásához.”<sup>242</sup> Mindezt 2005-ben írja, a válság előtt. Ha állítását elfogadjuk, az etika pénzbeli haszna válik érdekessé, a rá költött összeg alibiteremtő értéke. Így az etika kerül a kapitalizmus szűk racionalitásának befolyása alá, és nem fordítva, a kapitalizmus az etika tágabb ésszerűségének kontrollja alá.

### 3.2.3.2. Elidegenedés mint társadalmi probléma: Marx, Simmel, Baudrillard

Az elidegenedés fogalma a modern beköszöntével szinte varázsszóként ragadta meg azt az élményt, amit a modern világ kialakulása és a benne való élet jelentett. Bár előzményei régi-ek, illetve Hegel és Schelling is használta a fogalmat, alapvetően Marxnak köszönheti nagy hatását. Marx utáni utóélete is tanulságos, követőinél és rajtuk túl egészen az elidegenedés fogalmának a jelenben tapasztalt válságáig. Marxnál az elidegenedés egy egészen konkrét formában jelenik meg, a másik két általam kiemelt szerző, Simmel és Baudrillard, ugyan egymástól nagy időbeli távolságban, de egyre elvontabban és általánosabban beszélnek az elidegenedésről.

Marx *Tőkéje* az újkori ipari árutermelésen alapuló kapitalizmus olyan társadalmi elméletalkotása, ami minden korlátja és következménye ellenére megpróbálja a modern gazdasági rend problémáit egységesen megválaszolni, és ez nagy erőssége. Középpontjában az árképzés szerepel, ahol a munka minden érték lényege. Marx az elidegenedést kizárólag materiális érte-

<sup>241</sup> SEN 1993, 131. o.

<sup>242</sup> „Ethik verkommt zum Alibi für das ungestrafte Ausleben selbstsüchtigen Verhaltens sowie zum Rechtfertigungsgrund für die Verschärfung kapitalistischer Maßnahmen zur Steigerung der Produktivität und des ‚Shareholder Value‘.“ GERKE 2005, 22. o.



lebenben, a munka összefüggésében használja. A munka elidegenedik a munkástól a termelés folyamán. A munkabérral a tőkés a munkás munkáját megszerzi, azaz elidegeníti tőle. „Mint-hogy saját munkája tőle magától a folyamatba való belépése előtt elidegenült, minthogy a tőkés azt elsajátította és a tőkésbe bekebelezte, ez a munka a folyamat alatt állandóan idegen termékben tárgyasul.”<sup>243</sup> A munkabér nem kárpótolja vagy ellensúlyozza ezt, mert annak célja csak a létfenntartás, a munkás munkaerejének megtartása.

Marxnál a munka kizárólagos értékét a termelt tárgyban az árujelleg takarja el. „Egy áru első pillantásra magától értetődő, mindennapi dolognak látszik. Elemzése megmutatja, hogy nagyon szövevényes dolog, tele van metafizikai szőrszálhasogatással és teológiai bogarakkal.”<sup>244</sup> A metafizikai szőrszálhasogatással és a teológiai bogarakkal ahhoz a komplex megközelítéshez érkezünk, amely máig, újabb és újabb hullámokban, kapitalizmuskritikájának erejét adja. Az áru csereértékét nem önmagában az áru haszna, hanem egy társadalmi viszony adja, az, hogy belép a cserébe. Itt áru áruval áll szemben. A két különböző áru összemérhetőségét és az egyenlőséget az áru mögött rejlő munka adja, de ezt az áru fétis jellege elrejt.

Ennek a folyamatnak a csúcspontja a pénzforma: „De éppen az áruvilág e kész formája – a pénzforma – az, amely a magánmunkák társadalmi jellegét és ennél fogva a magánmunkások társadalmi viszonyait dologilag elleplezi, ahelyett, hogy ezeket feltárná.”<sup>245</sup> Az elidegenedés a közvetítés folyamatában megnő. „Az ember tehát annál szegényebb lesz mint ember, azaz ettől a közvetítőtől elválasztva, minél gazdagabb lesz ez a közvetítő.”<sup>246</sup> Itt egy teológiai párhuzamot használ Marx. Krisztus mint közvetítő képviseli Istent az embereknek, az ember és Isten előtt, illetve embereket az embernek. A pénz a magántulajdont a magántulajdonnak, a társadalmat a magántulajdonnak és a magántulajdont a társadalomnak.<sup>247</sup> A csere nem rendelkezik a személyes emberi jelleggel, csak az értéken keresztül áll szemben egymással a személytől elidegenedett magántulajdon.<sup>248</sup> A feuerbach-i valláskritika talaján mozgó marxi pénzkritika párhuzama<sup>249</sup> nem teológiai tartalmával meggyőző, hanem az elidegenedés fokozódásának veszélyére mutat a közvetítés áttételeességében. Az állítás teológiai alapját a pénzelméleti párhuzammal a kommunikáció hibájából következő elidegenedés veszélye köti össze. Erre az elidegenedés fogalmának teológiai értékelésénél térünk vissza. (5.1.1.)

<sup>243</sup> MARX 1955, 529. o.

<sup>244</sup> Uo. 76. o.

<sup>245</sup> Uo. 80. o.

<sup>246</sup> MARX 1970, 104. o.

<sup>247</sup> Uo.

<sup>248</sup> Uo.

<sup>249</sup> SAILER-PFISTER 2006, 96. o.

Ahogy a pénz és az áru eltakar valamit, akár a munkát, akár mást, a 20. század végére ezt a kultúra segítségével tovább fokozza, ami majd az elidegenedésfogalom feloldásához vezet. Falk Wagner a tömegkultúra elfátyolozó szerepéről ír, aminek az a feladata, hogy a reklámban használati értéket tulajdonítson a csereértéken árult termékeknek. A reklámok nyelvezetének középpontjában áll, hogy valaki valami különlegeset, valami egyedit vesz meg. A reklám nyelve itt elszakad a kereskedelem és az üzlet nyelvezetétől, és például a vallási csodaelbeszélések<sup>250</sup> nyelvét veszi fel. Amit mindenképpen megállapíthatunk különösen a reklám további fejlődésében, hogy az adott terméket úgy adja el, hogy valóban a kultúra területére lép át, ezzel a vásárlót ráveszi a használati érték és a konkrét áru értéke közti tetemes különbség megfizetésére.<sup>251</sup> Olyan „metafizikai és teológiai csodabogarakhoz” érkezünk, amelyek sportot, divatot, zenét egyaránt bekapcsolnak az áru árának megemelésére.

Marx elidegenedésmélete a munka negatív képét használja. A munka dologiasításának és az ökonomikus redukcionizmusnak társadalomszürkítő hatását Közép-Európában hamar megtalálni, ami a skála másik végét jelenti a protestáns hivatásfogalomhoz képest. A munka szocialista eszménnyé fokozása aligha csökkentette a dolgozók elidegenedtségét az 1945 utáni szocialista társadalmakban. Valami mélyebb elidegenedés része pusztán a munka elidegenedése.

Simmel egy írásában fogalmazza meg a kultúra tragédiáját, amelyben az ember által létrehozott világ és az ember lényegi tulajdonságai közötti különbséget írja le. Nemcsak a modern kor sajátja ez, hanem létrejötté óta jellemzi az emberi kultúrát. „A kultúra azáltal keletkezik, (...) hogy két olyan elem kerül össze egymással, melyek egyikét sem tartalmazza önmagáért valóan: e két elem a szubjektív lélek és az objektív szellemi termék.”<sup>252</sup> Míg az ember által létrehozott tárgyakban benne van a létrehozó, a teljességgel objektív erők terméke csak szubjektíve lehet értékes. A természet egy ilyen, csak szubjektíve értékelhető egység, melyben az egyes részek értékét az ember szubjektív értékítélete adja meg.<sup>253</sup> Ma ez a környezet és a gazdaság kibékíthetetlen ellentétén látható, ahogy egyes dolgokat úgy emel ki az

<sup>250</sup> WAGNER 1985, 87. o.

<sup>251</sup> A Douglas parfüméria egy amerikai farmernadrág márka (True Religion) illatát vezeti be plakátokkal és háttértörténettel: „Jeff Lubell Brooklinból (sic), New Yorkból származik. De amint beindult a zene, a love&peace (szeretet és béke mozgalmá) és a rock&roll, Kaliforniába költözött, a helyre, ahol élni kell (a place to be), ahogy az amerikaiak Kaliforniát nevezik. Hot Tuna a *Finding Your True Religion* című szöveget rögtön tudta, hogy számára a farmer, a zene és Kalifornia jelenti a True Religion-t (az igaz hitet). (...) A True Religion farmernadrág ára átlagosan 250 és 300 dollár között mozog. (...) A sztárok farmere. Többek között Cameron Diaz (...) Jennifer Lopez, Justin Timberlake, Brad Pitt, George Clooney és David Beckham hordják.” <http://www.douglas-parfumeria.hu/home/markaink/true-religion/>. (Megtekintés: 2012. október 4.)

<sup>252</sup> SIMMEL 1999, 77. o.

<sup>253</sup> Simmel szemléletesen, az Alpok, a tenger, a csillagos ég példáján mutatja be, hogy a természet szépségei csak részei egy egésznek, ahol nem akar önálló értelmezést kapni egy-egy rész másokkal vagy az egészszel szemben. Uo. 80. o.

ember, tipikusan minél ritkább, annál inkább, hogy az egészből kiragadva az egész szempontját elfelejti. Az ember szubjektív értékítélete idegen az objektív világban. Hogy idegenségét csökkentse, saját valóságot teremt. „A szellem nagy vállalkozása, hogy az objektumot mint olyat azáltal győzi le, hogy önmagát mint objektumot teremti meg, és ebben a teremtésben meggazdagodva önmagához visszatér, számtalanszor sikerül. De ezért az öntökéletesedésért azzal a tragikus lehetőséggel kell fizetnie, hogy az általa alkotott világ őt feltételező öntörvényűségében olyan logikát és dinamikát lát megszületni, amely a kultúra tartalmait egyre növekvő gyorsasággal és egyre messzebbre téríti el a kultúra céljától.”<sup>254</sup> Saját kultúrája képtelen az otthonosságot megszerezni. A fentebb látott árfelhajtó kultúra ennek példája. A kultúra magasabb célja és a kultúra megvalósulása szembekerülnek egymással. Simmel a folyamat állandó kudarcára hívja fel a figyelmet. Munka, megismerés elsősorban, de a vallás és a művészet is olyan híd, amely a szubjektum és az objektum között felépül és újra meg újra szertefoszlik.<sup>255</sup> „Mintha a lélek teremtő mozgása tulajdon termékeibe pusztulna bele.”<sup>256</sup>

A Simmelnél látott századfordulós kiábrándultság és kritika, a marxi társadalomkritikai reneszánszok elméleti és megvalósult politikai rendszerei végül nem a kapitalista kultúra végét hozták közelebb.

Az elidegenedés fogalma nem tudta megragadni az általános tapasztalatot, ami a modern ember számára annyira érezhető. Olyan fogalmi zsákutcának tűnt már a '80-as években, ami a nagy potenciál ellenére a szociológiai, filozófiai értelmezés eredménytelenségéhez vezetett.<sup>257</sup> Miért nehéz az elidegenedés fogalmát használni? Jean Baudrillard *The Illusion of the End* című könyvében két évtizeddel ezelőtt, a terrorizmus és a vallások radikális újjáéledésének aggodalmára reagálva, a posztmodern társadalom emberének mélyebb problémájára mutat. A '90-es évek elején a történelem végének jóslatát is figyelembe véve a szabadság kialakulását vizsgálja. A szabadság két fogalmát különíti el, és a kettő közötti különbségtétel ennek a dolgozatnak az összefüggésében is kulcsfontosságú. A hálózatokban összekötött új egyéniség nem elidegenedett a korábbi értelemben.

Baudrillard leírása szerint a szubjektivitás és az elidegenedés árulója ez az új egyén, aki a saját maga technikai megszerzésére koncentrál. „Ő a teljesítmény, hatékonyság, stressz és időzavar áldozati vallásának konvertitája – sokkal erőszakosabb liturgia ez, mint a termelésé – teljes megalázkodás és feltétlen áldozat az adat istenségeinek (*l'information*), saját maga tel-

<sup>254</sup> Uo. 93. o.

<sup>255</sup> Uo. 78. o.

<sup>256</sup> Uo.

<sup>257</sup> OTTMANN 1982, 669–670. o.

jes kizsákmányolása saját maga által, a végső elidegenedés.”<sup>258</sup> Az egyén ilyen végső elidegenedése a szabadság (*liberty*) és felszabadítás (*liberation*) különbözőségéből ered. Az első behatárolt és transzcendens területen működik, ahol az egyén a saját végességével találkozik. Ezzel szemben a felszabadulás egy „kvázi fizikai folyamat”, amely az energia kiáramlásához hasonlóan működik: „...ami minden funkciót, minden erőt, minden egyént a lehetőségei határáig tol ki, sőt azon is túl, ahol már nem vonható kérdőre saját tetteiért.”<sup>259</sup> Ez az, amiért a szabadság egy kritikus, viszont a szabadulás egy potenciálisan katasztrofális forma, folytatja Baudrillard.

A Baudrillard által leírt folyamat tökéletesen alkalmazható a globális pénzügyi kapitalizmus mai helyzetére és a pénz állandó belső törvényszerűségeinek megragadására. A gazdagság a fent leírtak tökéletes példája. Az anyagi szabadság állapota mindig véges, míg a kvázi fizikai folyamat végtelen. Az egyén teljes önfeláldozásával járó alkalmazkodási folyamat, ami végül a lehetőségek határain túlra vezet. A funkcionális differenciálódás és a kapitalizmus dinamikája ezt a szabadulást adja meg a gazdaság számára, ahol a határon túl a továbbterjedés törvénye a szükségszerűség törvényével kiüresíti a felelősséget.

Az elidegenedéshez visszatérve, a liberalizáció fogalma a harmadik a szabadság és a szabadulás mellett, amely jellemzi a kortárs helyzetet, a neoindividualista egyén világát. A szabadságtól a szabadulás és onnan a liberalizáció felé visz az út. A legnagyobb fokú feloldódásban és a legkisebb intenzitásban a szabadság problémája már értelmezhetetlen.<sup>260</sup>

Itt tűnik el az elidegenedés problémája is. A hiányzó különbség, hogy ez az „új, áttételes, interaktív egyed, nem elidegenedett többé, hanem önazonos.”<sup>261</sup> A benne lévő különbség nélkül nemcsak saját magához, hanem mások és a társadalom intézményei iránt is indifferens. A politika intézményeit sújtó érdektelenség, megfoghatatlanság problémája 1992-ben megfogalmazva, mára próféta szóként hathat. Árnyék nélküli léte epedezik a másokra és saját egyedisége, másága létrehozása közben, minden Másikat megszüntetett. Ezt írja le Baudrillard a skizofrénia vertikális meghasonlása helyetti horizontális hasadásnak. „Meghódítottuk a máságot a különbözőséggel és cserében a különbözőség megadta magát az egyformaságnak és közömbösségnek.”<sup>262</sup>

<sup>258</sup> „He is a convert to the sacrificial religion of performance, efficiency, stress and time-pressure – a much fiercer liturgy than that of production – total mortification and unremitting sacrifice to the divinities of data (*l'information*), total exploitation of oneself by oneself, the ultimate alienation.” BAUDRILLARD 1994, 106. o.

<sup>259</sup> „...which pushes every function, every force, every individual to the limits of possibilities and beyond, where it is no more answerable for its own actions.” Uo. 107. o.

<sup>260</sup> Uo. 108. o.

<sup>261</sup> Uo.

<sup>262</sup> „We have conquered otherness with difference and, in turn, difference has succumbed to the logic of the same and of indifference.” Uo. 109. o.

A posztmodern filozófia tipikus szójátékain túl is, különösen a gazdaság valóságában, mindennapos tapasztalat, hogy az egyformaságba való idegenedést a pénz globális logikája teszi lehetővé mint a különbözőségeket kioltó univerzális jelrendszer. A pénz az egyik utolsó megkülönböztető maradt (van–nincs), és ezért kiemelt a globális társadalmi jelentősége. Hajtómotorja és oka egyszerre az egységesedésnek. A pénz sajátos logikájának kiterjedése az eddig nem monetarizált területeken, saját alapjaitól idegeníti el ezeket a területeket és uniformizálja minden más már monetarizált területtel.

Összefoglalva érdemes az elidegenedésről néhány dolgot kiemelni és a továbbiakban visszatérni rá. Marx másfél évszázados meglátása az elidegenedést a modern társadalom munkamegosztásában és ennek csúcsát az áruhoz kötött pénz intézményében ragadja meg. Pénzelmélete mára egyáltalán nem írja le a valóságot, de az elidegenedés és a pénz kapcsolattartóiról írottak hosszú hatása is mutatja, hogy a modern kapitalizmus világának egy lényeges pszichés folyamatát jól megragadta. Marx szerint a közvetítés révén a magántulajdonok és nem a személyiségek találkoznak. Simmelnél az elidegenedésben sorsszerűség van, ahogy az objektum és a szubjektum találkoznak. Végül Baudrillard etikai következményű határátlépése a szabadságtól a szabadulás és a liberalizáció felé az elidegenedés számunkra fontos eleme. Ez a három meglátás, amit a teológia elidegenedésfogalmának tárgyalásához érdemes magunkkal vinni. (5.1.1.)

### 3.2.3.3. *Érzelmes rideg világ*

A pénzügyi kapitalizmust kezdetei óta általában racionális rendszerként írta le mind a közgazdaságtudomány, mind az egyéb tudományok, de a művészet is. Racionalitását a mindent meghatározó haszonkalkuláció adja. A haszon és mértéke az emberi viselkedés motivációja. Dosztojevszkij, Balzac, Dickens vagy Jókai, Ady és József Attila sorai a 19. század végéről és a 20. század elejéről az iparosodott kapitalista társadalmat rajzolják elénk a szegénység és a gazdagság mindennapos találkozásával, a gyárak meghatározta szénfüstös nagyvárosi milió rideg valóságában.

Am a fogyasztói társadalomban a gyárak füstje már csak mellékes externália a szórakoztató- és bevásárlóközpontok fényes, színes világában. A fogyasztói társadalomban a rideg kalkulációban az érzelmeknek fontos szerepük van.<sup>263</sup>

Egyre kevésbé találó a higgadt számításra alapuló kapitalizmuskép, amely a rációt állítja be a homo oeconomicus fő jellemzőjének. Az emberből a mi nyugati társadalmunk csinált

<sup>263</sup> MAUSS 1997, 330. o.

nem olyan régen „gazdasági állatot” – fogalmazza meg a már Max Webernél is említett századfordulós kritikáját Mauss. A homo oeconomicus – folytatja analizését – nem mögöttünk, hanem előttünk áll. Még van példa a pazarló ajándékozásra, a különböző ésszerűtlen költségekhez. Hogy ez a költségek mennyiben valóban cél nélküli, az persze nem olyan egyértelmű. Thorstein Veblen híres tétele a társadalom felső osztályának pazarló költségekéről modern párhuzama az ősi potlecsek hierarchikus pozíciót alátámasztó szerepének. Az ilyen értelmű pazarlás a Mauss és később Bataille által üdvözölt bacchanáliák szabadsága helyett más utat mutat. Kényszerű irracionális fogyasztást érzelmi alapon, az elidegenedés mint elszabadulás baurillard-i értelemben, ami identitást és társadalmat alakít. Az ember számára a fogyasztás identitásépítő szereppel bír, ami nem egyszerűen a gazdasági erő, hanem a gazdasági erő fogyasztásra való használása.

Az önálló egyéniség megfogalmazása a pszichológia forradalma révén nyelvet és technikát kapott. A gazdaság – a terápia mellett – a pszichológia egyik első alkalmazási területe volt. Az érzelmi világ gazdasági jelentősége nemcsak a fogyasztásban jelenik meg. A dolgozók munkakörnyezetének kialakítása, motiváltságuk fenntartása nyilvánvaló eredményességi következményekkel jár. Amerikában a '20-as évektől kettős változás jellemző. Egyrészt a nagy cégeket létrehozó, alapító vállalkozók átadták helyüket az irányításban a mérnököknek és a menedzsereknek, ami a racionalizáció jellegét erősítette.<sup>264</sup> Másrészt ezzel párhuzamosan megjelennek a pszichológusok a nagy cégeknél, akik a viktoriánus kor bizonyos tulajdonságokra orientáló munkaerőképével szemben a személyiségre koncentráltak.<sup>265</sup> Később vált csak meghatározóvá a szélesebb amerikai középréteg életében a pszichológia. Az önmegvalósítást Freud determinizmusa után egy új generáció (Loewenstein, Fromm és társaik) járható útként mutatták be.<sup>266</sup>

Az ember szociális képességeit meghatározó képesség beépült a meghatározó munkavégzési képességek sorába. A '90-es évektől az érzelmi intelligencia fogalma egyre nagyobb terjedésnek lehetünk tanúi. A racionális és az emóciók viszonyának átalakulása az intelligencia mérésére (IQ) mellett az emocionális intelligencia mérésének megjelenését hozza (EQ). „Az emocionális intelligencia – John D. Mayer és Peter Salovey szerint – a szociális intelligencia egy típusa, ami ahhoz a képességhez kapcsolódik, hogy a saját és mások érzelmeit felügyelje és pontosan megkülönböztesse, hogy az így nyert információkkal saját gondolkodását és cse-

<sup>264</sup> ILLOUZ 2006, 23. o.

<sup>265</sup> Uo. 25. o. Elton Mayo beemelte a pszichológiát a vállalatok működtetési elveibe, mivel igazolta, hogy a vállalattal kapcsolatos pozitív érzelmek növelik a termelékenységet. A dolgozóknál kialakuló lojalitás és bizalom kifizető a cég számára.

<sup>266</sup> Uo. 69. o.

lekvését irányítsa.”<sup>267</sup> A munkavállaló emocionális tőkéje pénzben világosan kifejezhető. A L’Oreal eladóinak kiválasztásakor az emocionális tényezők alapján válogatott eladók 63 százalékkal magasabb értékben tudtak eladni egy év alatt, mint a hagyományos kritériumok alapján válogatott eladók.<sup>268</sup> Illouz megállapítása alapján: „A személyiségtesztek az érzelmek számára ugyanazok, mint az iskolai végzettségek a kulturális tőke számára, tehát egy mód egy bizonyos emocionális stílus szankcionálására, legitimációjára és felhatalmazására.”<sup>269</sup>

A modern pénzügyi kapitalizmus leírását az alapmodellben használt racionális emberkép mellett a fentiek alapján az érzelmi tényezők kiemelt szerepével kell kiegészíteni. Ez nemcsak az egyén érzelmi szintjén, hanem a közösségi szinten is megjelenik.

#### 3.2.3.4. *Komplex adaptív rendszer*

A történelem első tőzsdei válságában Isaac Newton, aki ekkor már a királyi pénzverde vezetője, 20 000 fontot bukott. Ezután jegyezte meg: „I can calculate the motions of heavenly bodies, but not the madness of people.”<sup>270</sup> Ahogy Taylor rámutat, a mechanikus szerkezetek kiszámíthatósága és előrejelezhetősége, valamint a piachoz hasonló emberi komplex rendszerek viselkedése között hatalmas különbség van. A newtoni mechanika és a hírek, várakozások, pszichés folyamatok emberi rendszerei egészen mások. Egyensúlyi rendszerekkel szemben a mai pénzügyi piacokat kritikus együttmozgások határozzák meg. Egyes előre meg nem jósolható kritikus pontokon bekövetkeznek a fordulatok, amikor a meghatározó vélemény és cselekedet átalakítja a korábbi trendet és új irányba fordítja az egész piac mozgását. Halrajok mozgásához hasonlítható ez,<sup>271</sup> ahol a veszély megjelenésével az egész raj egymásra figyelve pillanatok alatt vált irányt. Nincsen konkrét hierarchikus központ, hanem kapcsolatok, információk és kritikus tömegek. Ezek a pszichológiai megfigyelések a ma hatalmas sikert arató és korunk bonyolult világát újszerűen megragadó komplex adaptív rendszerek elméletével írhatóak le.

A társadalom egyetlen kiemelt központ nélküli, de a különböző cselekvők által hozott döntések összessége révén működik egy előre pontosan meg nem mondható módon, alkalmazkodva környezetéhez, káosz és egyensúly között. Az egyének döntéseinek, viselkedéseinek, pszichológiai motivációnak, értékeinek és hitének összessége társadalmat alkot, ami részeiben és egészében mint komplex adaptív rendszer működik.

<sup>267</sup> Uo. 99. o.

<sup>268</sup> L. M. és S. M. Spencer 1993-ban publikált kutatási eredményeit idézi ILLOUZ 2006, 101. o.

<sup>269</sup> Uo. 98. o.

<sup>270</sup> TAYLOR 2004, 268. o.

<sup>271</sup> Uo.

### 3.3. Társadalom

A társadalom a pénz mindenkori háttere. A saját belső értékkel nem rendelkező pénz esetében ez még világosabb. A pénz mögött mindig ott kell állnia a teljes társadalomnak, mint az érték garantálójának.<sup>272</sup> Azzal, hogy vállalja, a csere folyamán kapott pénz a jövőben megint cserélhető lesz árra. A nemesfém tartalmú pénzeknél is fennáll ez az összefüggés, ha nem is ennyire nyilvánvalóan. A pénz alkotóeleme a társadalom. Nemcsak minden egyes interakcióban, de amikor fizetés nem történik, csak a pusztán kincstartás, vagy a hiány, a nélkülözés, akkor is ott a társadalom. A társadalomban, mint komplex adaptív rendszerben, az intézményeket és az egyéneket összekapcsoló kommunikációs, illetve elválasztó, pozícióba rendező és motiváló fő eszköz a pénz.

A komplex adaptív rendszerekben jól látszik, hogy egy szereplő nem irányíthatja, de bármelyik szereplő befolyásolhatja az egész rendszert. Mindaz, amit a globális pénzpiaci kapitalizmusról eddig néztünk: a kialakulását lehetővé tevő változásoktól a kialakult rend általános rövid leírásán keresztül egészen a rend kiváltotta pszichológiai folyamatokig a következőkhöz képest külsődlegesek.

A nyugati gazdasági rendet, mint minden rendet, antropológiai alapok határozzák meg. Az egyénről kialakított kép a közösség formáját is kialakítja. A nyugati társadalmak nem egységesek. Az angolszász társadalomfelfogás és a kontinentális európai államkép közötti különbségek nyilvánvalóak, ami mögött az ember és a közösség kapcsolatáról kialakult különböző kép is áll. A kontinensen belül is komoly különbségek vannak. Mégis vannak szempontok, melyek mindegyikre jellemzőek, ezek alapja az állam és a gazdaság alapvető szétválasztása és piaci alapú működtetése. A kortárs nyugati társadalmat, egyrészt a szét- és összetartó folyamatokban vizsgáljuk, a nyitottság és a kohézió alapján. Másrészt azon adottságokat keressük, amelyek előfeltételként adóttak, ezekre épül előzetes adottságként a társadalom (Böckenförde-paradoxon), és keressük azt az erőt, ami gazdasági mozgási irányát adja és más rendszerektől megkülönbözteti (A kapitalizmus szelleme).

#### 3.3.1. Nyitottság és kohézió

A társadalom a zártból a nyitott és onnan az absztrakt társadalom felé halad – állapította meg Karl Popper.<sup>273</sup> A zártból nyitottá váló társadalom alapélménye a külső és belső határok lebomlása. A nyitott társadalom nem állapot, hanem folyamat, csak akkor valóban nyitott társa-

---

<sup>272</sup> PAUL 2012, 215. o.

<sup>273</sup> DALFERTH 1997a, 66. o.



dalom, ha a zajló folyamatnak tudatában is van.<sup>274</sup> Az absztrakt társadalom kapcsolatai személytelenek, és a direkt kommunikáció helyett a kommunikáció személytelen eszközökön keresztül folyik. Az absztrakt társadalom a technikai fejlődés következtében tulajdonképpen a nyitottságtól függetlenül is előrehaladhat. A közösségi kötöttségek csökkenése az egyént folyamatosan döntéshelyzetekbe állítja, akit a megnövekvő szabadság túlterhelhet és frusztrálhat, ez a helyzet pedig megnövelheti a leegyszerűsítések iránti vágyát. Ingolf U. Dalferth 1991-ben született gondolatait az azóta eltelt két évtized csak igazolta. A nyitott társadalom ára az, hogy ha a felelősség és a döntéshelyzetek túl áttekinthetetlenek, túl széles körűek és komplexek, akkor kialakulnak a valóságot figyelmen kívül hagyó fundamentalizmusok és leegyszerűsítések.<sup>275</sup> Dalferth kiemeli a belső és külső kritikai képesség és a kritika létjogosultságának elfogadását, mint a nyitott társadalom alapvető alkotóelemét. Az különböztet meg egy autoriter rendszert egy nyitott rendszertől, hogy az egyénnek nem kell az ellentmondási képességét az állammal, gazdasággal és a jogrendszerrel szemben feladnia,<sup>276</sup> mert ez a rendszer jellegéből adódó jog és érték. A határok lebontása, kívül és belül, magában hordozza a kritikai funkció értékelését, óv az öncélú autoriter rendszertől. A belső és külső kritika gyakorolhatósága a rendszer nyitottságának a mértéke. A nyitott társadalom elfogadása és az alakításában való részvétel tudatosítása kulcsfontosságú minden társadalmi szereplő, intézmény és személy, így az egyház önértelmezése szempontjából is. Ez a mérce dönt afelől, hogy egy-egy társadalom vagy közösség, így az egyház is, hol áll a nyitottságban. Dalferth a keresztről szóló beszéd kontextusaként beszél a nyitott társadalomról, ahol a kereszt üzenetének radikalitásához jól passzol a vélemények ütköztetésének teret adó rend.<sup>277</sup>

A modern társadalmak alapvető nehézsége a társadalmi kohézió csökkenése. Michael Welker a „szisztematikus belső disszociáció” teológiai vizsgálata során három szempontot emel ki: a funkcionális differenciálódást, az elektronikus média szerepét és a nárcisztikus individualizmust.<sup>278</sup> A funkcionális differenciálódás a társadalom középpontját szisztematikusan kiüriti. Christoph Deutschmann a vallás szociológiai funkcióját éppen ezért itt, a középben jelöli ki: „A klasszikus vallásszociológiai analízisek egy alaptézise Durkheimtől Luhmannig úgy szól, hogy a vallás társadalmi funkciója a társadalmi identitás (természeténél fogva paradox) reflexiója. Más szavakkal a vallásokban pontosan a differenciaelméletekben nyitva ma-

---

<sup>274</sup> Uo. 69. o.

<sup>275</sup> Uo. 67. o.

<sup>276</sup> Uo. 84. o.

<sup>277</sup> Uo. 79. kk.

<sup>278</sup> WELKER 1994, 29. o.

radó társadalmi „identitás” problémájáról van szó minden individualizációs folyamaton és funkcionális differenciálódáson túl.”<sup>279</sup>

A társadalmat egyben tartó identitás megadására Welker teológusként más jelöltet állít. Nála a hiányt a média tölti ki. A média szerepe a funkcionálisan differenciált alrendszerek meglévő különbségének áthidalása és egy köztér illúziójának fenntartása.<sup>280</sup> Napi tapasztalunk lehet, hogy a közteret valóban a média jelenti és tematizálja, de tartalmi kitöltése technikai újítással, pénzügyi érdekekkel és a köztéren maradt elárvelt régi értékekkel történik.

Az Isten-fogalom, miközben végső fogalomként meghatároz egy-egy fogalmi rendszert és ezzel egy társadalom életvilágát, egyben össze is tartja azt. A szekularizáció elvileg a társadalom szétfeszítése irányába hat. Burke szerint ez a szakadás azért nem történik meg, mert a technikai és a pénzügyi racionalizmus képes olyan alapvető motivációt adni, amely egyben tartja a társadalmat és benne az egyes embert. „Progresszív” trenddé válik a technika és a pénz egymást erősítő szövetsége, ami a vallási motiváció szimbolikus és spirituális kohéziós szerepét eredményesen átveszi: a vallási motiváció „...effektív technikai helyettesítőjévé válhat, mint a társadalmi kohézió »szimbolikus« vagy »spirituális« alapja, »a test és lélek összetartásának« eszközévé”.<sup>281</sup> Az egyén és a társadalom szintjén párhuzamosan megfigyelhető, ahogy a technikai fejlődésbe vetett bizalom kitölti az ember létét. Nem is az egyes újabb és újabb tárgyak varázsa, hanem maga az alkotás folyamatában való részvétel a cél. Ezt Tillich a *Létbátorságban* már az '50-es évek Amerikájáról is megállapítja. A létrehozott eszközök nem célok pusztán, hanem „az emberek alkotóerejében bennefoglalt végtelen lehetőségek teremtményei, jelképei”.<sup>282</sup> A technikai fejlődés azért is tud olyan jól összekapcsolódni a pénzzel és Isten-fogalomként funkcionálni, mert ugyanúgy a végtelen ígéretét hordozza a véges ember számára, és mindkettőt külön-külön jellemzik transzcendens igényű tulajdonságok. Mindkettő – eszköz jellegén túl – céllá válik. A technikai alkotás teremtő jellege, a pénz hatalma és láthatatlansága külön-külön is hatalmas erő, de összekapcsolva képes igazán az üres isten-fogalom helyére kerülni. Ugyanakkor a miért, a mi célból kérdésének veszélye, minden elfojtás ellenére, bármikor felmerülhet.<sup>283</sup> A technikai-gazdasági létforma transzcendens jellegével csak a lét

<sup>279</sup> „Eine Grundthese der klassischen religionssoziologischen Analysen von Durkheim bis Luhmann lautet, dass die gesellschaftliche Funktion der Religion in der (ihrer Natur nach paradoxen) Reflexion gesellschaftlicher Identität besteht. Es geht in den Religionen, mit anderen Worten, genau um das in den Differenzierungstheorien offen gebliebene Problem der 'Identität' der Gesellschaft jenseits aller Individualisierungsprozesse und funktionalen Differenzierungen.” DEUTSCHMANN 2009, 10. o.

<sup>280</sup> WELKER 1994, 30. o.

<sup>281</sup> „...could provide an effective technical substitute for the religious motive, as a 'symbolic' or 'spiritual' ground of social cohesion, a means of 'keeping body and soul together'.” BURKE 1969, 94. o.

<sup>282</sup> TILLICH 2000, 116. o.

<sup>283</sup> Uo. 119. o.

végső kérdéseinek kitakarására képes, megválaszolására nem. Hol találhatók a végső kérdések és a végső kérdések inspirálta válaszok a gazdaságra koncentráló modern pluralista demokráciában?

### 3.3.3. A Böckenförde-paradoxon

A lét végső kérdései és a kérdések inspirálta válaszok társadalmunkban az individuum szintjére szorultak. Az imént vázolt társadalmi kiüresedési folyamat a közösség központjában nem lehet teljes, mert a társadalom működésképtelen lenne. A válaszadás kudarcai miatt a közösségi szintről az egyén és a kultúra alapjaiban tárolt kérdések és válaszok a felépítmények összeomlásakor válnak láthatóvá. Ennek egy konkrét példája a háború utáni német újrakezdés, amit érdemes közelebbről szemügyre venni.

A háború utáni Németország a demokrácia megteremtésének kiemelkedő példája. A demokratikus intézményeket a semmiből kellett kialakítani. Nemcsak a nemzetiszocializmus évei, hanem a korábbi időszakok sem hordoztak komoly demokratikus tapasztalatot. Történelmi intézmények hiányában olyan értékekhez kellett nyúlni, amelyek mélyebbek, általános érvényűek. Ebbe a folyamatba illeszthető a Böckenförde-paradoxon megfogalmazása. Ernst-Wolfgang Böckenförde szerint: „A szabad szekularizált állam olyan előfeltételekből él, amelyeket saját maga nem tud garantálni saját szabadságának megkérdőjelezése nélkül.”<sup>284</sup> Ő elsősorban a II. vatikáni zsinat idejének német katolikusait célozta meg. Nagy hatású mondatával a szekularizált, világi állam elfogadhatósága és sajátjának érezhetősége mellett érvelt.<sup>285</sup> A mondat a modern állam és a modern társadalmi rend gyökereire mutat, amelyek kívül esnek ezen a renden.

Fél évszázaddal később sem kevésbé izgalmas ez a kérdés, bár a kontextus alaposan megváltozott. Olyan előfeltételek tartják fenn a modern szekularizált államot, amelyeknek éppen a szekularizációja miatt nem lehet saját maga a létrehozója. A gondolat kiemelten a nyugati társadalom keresztyén gyökereire, az abból eredő értékekre mutat. Érdeemes tágan értelmezve a társadalmat valamiképpen közösségben tartó értékek szélesebb tárházára gondolnunk, ami a kultúra mélyrétegeibe vezet. A Böckenförde-paradoxon rámutat arra, hogy bármilyen társadalmi rend működjön, bizonyos alapok adottságként jelen vannak benne.

Amikor a globális gazdasági válság során a döntéshozók erkölcsi értékeire kérdez a társadalom és a pénzpiacok szereplőinek felelőtlenségét és mértéktelenségét kéri számon, mi

<sup>284</sup> „Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen.” BEDFORD-STROHM 1999, 26. o.

<sup>285</sup> „Freiheit ist ansteckend”. (Interjú Ernst Wolfgang Böckenfördével.) RATH 2009.

alján teheti ezt? A legegyszerűbb üzletnél is elemi érdek a bizalom, hogy a kapcsolódás a mindennapokban extrém nagy biztonsági intézkedések nélkül lehetséges legyen. Mi garantálja ezt a bizalmat? Mi tart össze egy társadalmat?

A radikális történelmi újrakezdések kairoz pillanatai sokat elárulnak arról, hol vannak azok a közösségépítő erők, amelyeket a nyomorúságos diktatúrák idején lábbal tiportak vagy abszurd kifordításokkal alkalmaztak. A társadalmi átalakulás során egy-egy politikai rendszer és az azt megalapozó ideológia összeomlása utáni vákuumban a hogyan tovább kérdése merül fel. A tanácstalan társadalom kérdőn fordul a lehetséges szellemi tartalékai felé.<sup>286</sup> A II. világháború után Németországban kialakított szociális piacgazdasági modellt szó szerint a Feketeerdőben elásott gondolatok kiásásával alapozták meg. A freiburgi-kör nyomdokain a katolikus és protestáns szociáletika<sup>287</sup> nagy szerepet játszott a rajnai kapitalizmus modelljének létrejöttében.

A '90-es évek Magyarországon a rendszerváltás idején ugyanúgy érezhető volt egy hasonló helyzet. Az egyházak is fokozott érdeklődést kaptak ekkor. Nálunk soha ki nem próbált, elásott újdonságok azonban nem kerültek elő a föld alól. A korai demokratizálódás a kelet-európai rendszerváltások sorában és a múlt néhány fényes lapja adta jó kiindulási lehetőség nagy részét az elhúzódó meddő belső küzdelem mára felemésztette. Egy közösség sikeres újrakezdésének tapasztalatához az utóbbi negyedszázadban nem sikerült érdemit hozzátenni.

A két vákuumidőszak német és magyar példája egy harmadik, időben a legkorábbi példával egészíthető ki, a modern társadalom kialakulásának krízisével. Ez az időszak az előző századforduló idejére és az I. világháborúban végződő kudarcra esik. Az elidegenedést, az évszázados struktúrák átalakulását, ahogy láttuk, sokan figyelték kritikusan. Ferdinand Tönnies 1887-ben megírta, a szociológia alapművének számító *Közösség és társadalom* című könyve ilyen kritikai műnek számít. A közösség és a társadalom fogalmát állítja szembe egymással. Míg az elsőt a harmónia, a tagok egymáshoz való kötődése jellemzi, a másodikat az egyének érdekeinek érvényesítése, a megszerzett befolyási terület megőrzése, a kapcsolatokat pedig a cél- és haszonorientáltság.<sup>288</sup> Ugyanebben az időszakban Max Weber is az új, ismeretlen kor

<sup>286</sup> „Die Erfahrungen des Kirchenkampfes und die Situation nach dem Zusammenbruch des Jahres 1945 führten aber die Kirchen in eine Position, in der ihnen eine spezifische Verantwortung für die ratlose Gesellschaft zufiel.” Az egyházi harc és az 1945-ös összeomlás utáni szituáció különleges, a tanácstalan társadalomért vállalt felelősséget jelentette az egyházak számára. TÖDT 1990, 147. o.

<sup>287</sup> SEGBERS 2011, 85. o. Itt Segbers kihangsúlyozza a *Barmeni teológiai nyilatkozat* hatását nemcsak a politikai, de a gazdasági berendezkedés területén. Nemcsak a politika abszolút igényét, de a gazdaság abszolút igényét is elutasítják.

<sup>288</sup> BEDFORD-STROHM 1999, 51–52. o.

kudarcának lehetőségét vázolja fel: „Lélektelen szakemberek s az élvezetek szívtelenjei: ez a semmi képzeletű ügy, hogy felér az emberiség eddig soha el nem ért csúcspontjára.”<sup>289</sup>

A kiábrándultság az I. világháború lövészárkaiban éri el mélypontját, ahol a hatalmas termelőkapacitások az emberi pusztítás szolgálatában a nyomorúság ismeretlen fokát hozzák el. A teológiában a világgal való szembefordulás forradalma zajlik. Barth igeteológiájában a világ fogalma élesen szemben áll a kinyilatkoztatással.

Már korábban Ernst Troeltsch a *Soziallehre* hatalmas egyháztörténeti kutatásának végeredményeként a múltból azt olvasta ki és a jövőre nézve is megfogalmazta, hogy a keresztyén teológiából közvetlen társadalomelméletet létrehozni lehetetlen.<sup>290</sup> A kialakuló rajnai kapitalizmust is inkább szociáletikai állásfoglalások iránymutatása jellemzi, mint általános elméleti reflexió. A teológia figyelme is a keresztyén társadalmi rend helyett a korábban inkább kritikusan szemlélt emberi jogok felé fordult, amit mára egyöntetűen beépített rendszerébe. Az emberi jogok létrejötte elválaszthatatlan a kialakulásukat megelőző mértéktelen szenvedések és jogsértések tragikus történetétől. Azóta alkalmazásuk története viszont az érvényesülésükhöz szükséges politikai akarat esetlegességének foglya. Az a természetes igény is, hogy a globális gazdaság alapja az emberi méltóságot kifejtő emberi jogok legyenek, a politikai és gazdasági akarat esetlegességének fogságában van. Az emberi jogok esetében koncentráltabban jelen van a kultúrák különbözőségének kérdése. Az alapvető értékek megalapozásának problémája nemcsak az egyes társadalmakra, hanem a globális emberi közösségre nézve fokozottan is igaz. A Böckenförde-paradoxont kiterjesztve, nemcsak egyes államok jogrendszerének gyökerei esnek kívül a szekularizált állam által meghatározott kereteken, hanem az emberiség egésze is ilyen előfeltételekből él. A migrációval ezek a globális különbségek számos európai nemzetállam identitását feszegetik. Az értékforrások versenye helyett inkább általános elfogadottságából és a tapasztalatból vezethető le. Jörg Hübner kiváló leírása szerint a kodifikáció megindoklásra szorul, de maguk az emberi jogok az emberiség és az egyes emberek megélt tapasztalatain alapulnak. Ez a hozzájárulás adja az egyetemes igény alapját, mint a minden ésszerűen gondolkodó ember által belátható igazságot.<sup>291</sup> A gondolkodó, történelemből tapasztalatokat leszűrő ember az emberi jogok alapja. A teológia és a vallások számára az emberi jogok kapcsolópontot jelentenek, mert a vallások is az emberiség történeti tapasztalatainak részei. Saját történetével bekapcsolódhat az emberi jogok érvényesítésébe. Viszont a

<sup>289</sup> WEBER 1995a, 225. o.

<sup>290</sup> TÖDT 1990, 146. o.

<sup>291</sup> „Die Menschenrechte sind Kondensat der Menschheitsgeschichte; sie sind jedem denkenden Menschen grundsätzlich einsichtig zu machen. Deswegen bedürfen sie keiner besonderen Begründung. Nur so können sie zum Hoffnungspotenzial der zusammenwachsenden Menschheit werden.” HÜBNER 2009, 83. o.

szekuláris világi állammal szemben nem vonatkozik rá a Böckenförde-paradoxon. A vallások otthon vannak az állam számára érinthetetlen, tartalmi előfeltételekben. Ezeknek az előfeltételeknek alkotó, fenntartó, megélő és azokat kommunikáló életközösségei. Az emberi méltóság alapja a teológia számára az istenképűség teremtési alaptól a megigazulásig végigvonul.

Heinrich Bedford-Strohm *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit* című műve Tönnies könyvéből indul ki, miközben a modern társadalom összetartó erőit keresi. A társadalmat összetartó erőnek az emberi méltóság modern tiszteletét nevezi az erre épülő társadalomban. „A modern társadalmakban a közösség egy kétpólusú folyamatból fejlődik ki: a munkamegosztáson alapuló társadalom szociális kommunikációja az emberi méltóság tiszteletének alapvető konszenzusa bázisán sokféle kötődést hoz létre és ezzel a társadalmi közösség alapja, míg fordítva ez az alapvető konszenzus arra utalt, hogy magát a szociális kommunikációból folyamatosan megújítsa.”<sup>292</sup>

A folyamat kettőssége hangsúlyos. Az emberi méltóság deklarációja és tisztelete csak akkor marad fenn, ha a társadalmi kommunikációból folyamatosan megújulhat. A kommunikáció tartalma és minősége a társadalom összetartásának ezért kritikus feltétele. Ha a társadalmi kommunikáció ellentétes tartalmú, akkor aláfosza az emberi méltóság társadalom-összetartó közmegegyezését.

Két olyan esetet hozhatunk fel, amikor a társadalmi kommunikációra külön érdemes rákérdezni: megfelel-e a fenti feltételnek. Tény, hogy a demokratikus politikai rendszer és a sikeres kapitalizmus nem feltétlenül járnak együtt. Ma számos, a globális kapitalizmus rendszerébe nagy sikerekkel bekapcsolódott országban nem a nyugati típusú demokrácia rendszere működik. Kérdés, hogy itt az emberi méltóság társadalmi kommunikációja milyen formában történik. A munkavállalók sokkal könnyebben belekerülhetnek a már említett koercív gazdasági szituációba a jogállam intézményeinek hiánya esetén. Aligha jó válasz a kultúrák különbségével takarózni, mert az emberi tapasztalat és gondolkodás koercív magatartásformát nem igazolhat sehol. A végső fogyasztók felelőssége is felmerül, fogyasztásukkal képesek-e az emberi méltóságot kommunikálni, vagy csak pillanatnyi árelőnyökig látnak. Itt tehetjük fel másodszor a kérdést az emberi méltóság kommunikációjáról a gazdaságban. Itt inkább a nyugati demokráciákhoz szól kérdésünk. A mélyben meglévő méltányossági szempontokat mennyire írja felül a mindennapok kommunikációját kitöltő gazdasági siker témája? A gazdaság

<sup>292</sup> „...Gemeinschaft in modernen Gesellschaften in einem zweipoligen Prozeß entsteht: soziale Kommunikation in der arbeitsteiligen Gesellschaft auf der Basis einer Grundkonsens der Achtung vor der Würde der Person erzeugt vielfältige Bindungen und ist damit die Grundlage gesellschaftlicher Gemeinschaft. Umgekehrt ist dieser Grundkonsens darauf angewiesen, daß er sich aus der sozialen Kommunikation heraus kontinuierlich erneuert.” BEDFORD-STROHM 1999, 108–109. o.

sikere és az ehhez kapcsolódó jólét nem az állam végső célja lett-e? Olyan végső cél, amely fölé legfeljebb egyéni értékrendekből leszűrt kisközösségi értékek kerülhetnek az egyes polgárok személyes életében. Az ilyen kisközösségi kritikai lehetőségeket a kapitalizmus megdöbbentő alkalmazkodóképességgel képes integrálni, de a nyitott politikai rend legalább a lehetőségét megteremti a kritikának, ahogy a nyitott társadalom kritikus képességéről megállapítottuk. A gazdagodás fő funkciója eszközként értékek tetszőlegesen széles sorát képes felhasználni.

Korunk globális pénzüpiaci kapitalizmusát vizsgálva egy olyan társadalmat kaptunk, amelynek centruma gazdaságilag meghatározott. Innen logikus lehetőség, hogy a társadalmat integráló erőt, a pénzt és az azt létrehozó rendet, a kapitalizmust a szociológia modern korunk vallásaként azonosítsa.

## 4.0. A KAPITALIZMUS MINT VALLÁS

A vallás szociológiai funkciójához a közösség identitását adó összetartó szempontot kell megtalálni, ami a modern pénzügyi kapitalizmus belső lényege. A gazdaság szellemi központként olyan erőt ad az önmagát kommunikáló kommunikációs eszközének, hogy a pénz a társadalom közepét jelentő, mára a pluralista nyugati társadalomban hagyományos istenképpel betölthetetlen pozícióba került. A pénz mint a modern társadalom istenfogalma a szociológiában Simmeltől napjainkig megtalálható. Valószínűleg ez az egyik oka a Simmel-reneszánsznak. Először a kapitalizmus szellemét mint belső szellemi dinamikát próbáljuk megragadni, majd a konkrét vallási leírásra térünk. A kapitalizmus szelleme magába foglalja a meggyőzést a részvételtől, a múlt és a jövő kikapcsolását és végül a totalitásigényt.

### 4.1. A kapitalizmus szelleme

#### 4.1.1. Motiváció

Luc Boltanski teszi fel a kérdést a '90-es évek közepén: Weber után mi is a kapitalizmus szelleme? A kérdésre adott választ úgy fogalmazza meg: az, ami rá tudja venni az emberek döntő többségét az önkéntes részvételre, és ami újra és újra biztosítja megújulási képességét. „Azt az ideológiát, ami igazolja a kapitalizmusban való részvételt, nevezzük »a kapitalizmus szellemének«.<sup>293</sup> A részvétel igazolásra szorul, és a válasz a kapitalizmus szelleme. Ez a szellem legalább olyan érdekes a tőke nélküli munkavállalók, mint a tőkével rendelkező irányítók részéről. Nem is beszélve arról, hogy számos ponton az egyes szerepek összekeveredhetnek.

<sup>293</sup> „We call the ideology that justifies engagement in capitalism 'spirit of capitalism'.” BOLTANSKI–CHIAPELLO 2007, 8. o.



A kapitalizmus természetéből adódik a javak eloszlásában jelentkező jelentős különbség. Igazán mindig csak egy szűk réteg válhat gazdaggá, de az egész rendszer működtetése szempontjából legalább a vezetők motiválása rendszerszinten elengedhetetlen. Biztosítani kell a motiváló különbséget, „egy kulturálisan elfogadható különbséget saját körülményeik és azok között, akiket irányítaniuk kell”.<sup>294</sup> A rendszer szempontjából fontosabb személyek és a termelési struktúra alján lévők közötti jövedelemkülönbség mint motiváció nem elég. Egy olyan szellemiséget kell kialakítani, ami „a fantáziájukat tűzbe képes hozni”.<sup>295</sup>

Ez a motiváló képesség a történelem folyamán jellegében változott, de mindig eredményes maradt, és így biztosította azt a feladatát, hogy miközben a társadalom számos kedvezőtlen folyamatot akár saját bőrén is érzékel, mégis változatlanul részt vesz a rendszerben. Boltanski a kapitalizmus nagy termelés-szervezési rendszereiben különböző motiváló tényezőkre mutat. A kezdeti időszakban az individualista értékek jelentik a motiváló tényezőt. Ez a vállalkozó hősi arca,<sup>296</sup> aki felfedez, kockáztat, újít. Itt a szabadságok kifejlődésén és megélésén, a korábbi erős földrajzi és közösségi kötődések alóli felszabaduláson és az egyéni kiemelkedésen van a hangsúly.<sup>297</sup> Később a hatalmas cégbirodalmak létrejöttével a szervezeti rendszer a lényeg, nem az egyén. Itt a menedzser áll a középpontban, aki képes nem tulajdonosként egy ilyen hatalmas szervezetet működtetni. A belső szabályok nem személyekhez kötődnek, hanem általános érvényűek. Ezek kimunkálása, a racionális szervezés, az egységesítő és általánosító standardok alkalmazása lehetővé teszi a tömegtermelést és ezzel a tömegfogyasztást. Ezek a nagy cégek mint államok az államban működnek és kínálnak a mindennapi élet területén is biztonságot és szolgáltatást, aminek példája a hadsereg.<sup>298</sup>

A motiváció kérdése a rendszer működtetése szempontjából kevésbé kritikus rétegekre tekintettel is feltehető. Aki a vezetőket motiváló különbség ellenpontját képezi, meddig és miért hajlandó részt venni a rendszerben? Különböző társadalmakban különböző mértékű különbségek állhatnak fenn még robbanás nélkül. Erre Boltanski találó kifejezése a „kulturálisan még elfogadható különbség”. Egalitáriánus és nagy különbségeket elfogadni képes kultúrák egyaránt léteznek. A kulturális mélyrétegek, történelmi tapasztalatok és kialakult viselkedésformák komoly különbségeket jelenthetnek a társadalmi különbségek toleranciájában. A Böckenförde-paradoxonnál említett társadalomalakító kulturális mélyrétegek itt is működnek.

<sup>294</sup> „...a culturally tolerable distance between their own condition and that of the workers whom they have to manage.” Uo. 15. o.

<sup>295</sup> Uo. 14. o.

<sup>296</sup> Uo. 17. o.

<sup>297</sup> Uo.

<sup>298</sup> Uo. 18. o.

Az egyik alapvető szempont a fogyasztói szerep megjelenése, ami a legkisebb gazdasági erejű fogyasztóra is áll. Ha csak a fogyasztói mivoltára koncentrálnak, egyenesen a másik, gazdasági szempontból jelentéktelen ember jogainak csökkentésében érdekelt (vasárnapi és késői nyitva tartás a kereskedelemben, olcsó árak versenye, többek között a munkaerő maximális kihasználása mellett, ami minden területen, a szolgáltatásoktól a gyártásig tapasztalható). Minden bolti dömping áránál kicsiben ugyanúgy viselkedik a legkisebb fogyasztó is, mint a kapitalizmus döntéshozói. Eközben az emberi méltóság mint a kommunikáció és különösen esetünkben a gazdasági kommunikáció szükséges tartalma minden szinten felelős magatartást várna el.

Mindeközben a társadalmi mobilitás lehetősége vagy annak legalább a látszata, ott kell hogy csillogjon az egyén horizontján. Közös a dél-európai gazdasági válságban, a magyarországi kivándorlásban vagy a „mama-hotel” 1000 eurós nemzedékében, hogy úgy érzi, jelen helyzetében nem rendelkezik az önállóan alakítható jövő lehetőségével, ugyanakkor fogyasztói identitása egészen más ideálképeket rajzol elé, mint amit anyagi lehetőségei megengednek. Rendszerellenessége a fogyasztói kényelem valóságából és a jövőtlenségből egyszerre táplálkozik.

A magyar társadalomra már a válság előtt is olyan megtorpanás és visszaesés volt jellemző, ami széles rétegek szegénységében tapasztalható meg. A legújabb társadalmi osztályokat elkülönítő kutatás szerint, amely nem egyszerűen csak a jövedelmet, hanem egyéb tényezőket is figyelembe vett az osztályok elkülönítésekor, a magyar társadalom 2013-ban egy körte alakot formál. A felül vékony és alul széles rétegek közül a leszakadtak, a sodródók és a munkások rétege együtt a népesség 57,5 százalékát képezi.<sup>299</sup> Egy másik szemszögből végzett kutatás szintén a szegénység meghatározó jelenlétét mutatja. Azoknak a gyermekes családoknak a száma, ahol előfordult, hogy az élelmiszer megvásárlása is gondot okozott, Magyarországon nőtt a leginkább: 2007-hez képest 2013-ra 32 százalékkal, 47 százalékra nőtt. A tendencia az egész OECD területén megfigyelhető, de Magyarország Törökország után a második helyen áll.<sup>300</sup>

#### 4.1.2. Folyamatos jelen

A fogyasztói társadalom sajátos jelenidejűségben létezik. A hitelben elővételezett időnek ára van, amit a kamatban kell megfizetni, a kamatfizetési képességet biztosító profitot pedig a

<sup>299</sup> [http://politologia.tk.mta.hu/uploads/files/Osztalyletszam2014\\_MTATK.pdf](http://politologia.tk.mta.hu/uploads/files/Osztalyletszam2014_MTATK.pdf).

<sup>300</sup> Összehasonlításként Lengyelország és Észtországban ez az arány kevesebb, mint a fele, 21 százalék. <http://www.gallup.com/poll/170795/families-struggling-afford-food-oecd-countries.aspx>.

jelenben kell megtermelni. A hitelre és kamatra épülő rendszernek alkotórésze a gazdaság mennyiségi, pénzben kifejezhető növekedése. A jelen kiemelt szerepe a profittermelés intenzitását maximalizálja. Az intenzitás növelésének szándékából következik, hogy a profit megtermelésére jutó idő egyre rövidebb. A gazdasági racionalitás időbeli dimenziója rövidül az intenzitás növekedésével. A pénzpiacok átalakulásával a vállalatok finanszírozásában az ún. „házi bankok” hosszú távú kapcsolatai helyén a részvénytőzsi finanszírozás jelenik meg, ami bármikor felbontható. A házi bank szerepét a részvényesek, tipikusan intézményi befektetők veszik át, akik rövidebb befektetési időtávban gondolkodnak.<sup>301</sup> A cégek vezetőinek motivációja is a rövid távú növekedés maximalizálását támogatja.<sup>302</sup>

A pénzpiaci szektor mellett a fogyasztói társadalom teljes kultúrája is egy célra fókuszál, az egyre intenzívebb rövid távú profittermelésre. Az évszázados vezető médium, az írott sajtó helyét az elektronikus média vette át. A jelenidejű fogyasztás ösztönzése elsősorban a reklámpiac területe, ami a média alapstruktúráját adja. A kereskedelmi média végső célja sem más, mint a profittermelés. Ezt a fogyasztásösztönzésért kapott pénzzel érheti el. A klasszikus értelemben vett műsorok feladata olyan tartalmi környezet létrehozása, ami nagy nézettséget biztosít a fogyasztásösztönző és irányító tartalmak számára. Ez az alapstruktúra a jelen felé fordulást eredményezi, ahol a konkrét legújabb, jelen idejű kínálat mint megérkezett jövő megjelenik. Az időnek az örök jelen pillanatainak sorozatává való széttöredezése<sup>303</sup> a fogyasztói társadalom posztmodern kultúrájának sajátos időtapasztalása. Jameson a média hírkimerítő képességét hozza fel példának. Informáló funkciója a történeti amnézia előmozdítójává teszi a médiát.<sup>304</sup> A jelen pillanat megragadása és képbe öntése után azonnal a következő kép taszítja a múltba az előzőt. A gyors felejtés a pénzpiac emlékezetére is igaz. A 2008-as válság a tőzsdéken öt évvel később már a felejtés kódéba vész, legalábbis a minden megy tovább gyakorlata érvényesül, anélkül, hogy a komoly, rendszerszintű problémákat orvosolta volna bárki, inkább megnyitott pénzcsapokkal vásároltak időt a jelen status quo állapotának fenntartására az államadósságok emelkedése, vagyis a jövő árán. A pénzpiaci kapitalizmusnak alapvető jellemzője ez a jelen abszolutizmus.

---

<sup>301</sup> HÜBNER 2009, 72. o.

<sup>302</sup> A céget vezető menedzserek motivációs rendszere a részvénybónuszokkal a menedzsereket a rövid távú árforlyam-emelkedésre és ezzel a rövid távú profitnövelésre ösztönzi.

<sup>303</sup> JAMESON 1992, 11. o.

<sup>304</sup> Uo.

### 4.1.3. Totalitásigény

A kapitalizmus szellemét keresve egy harmadik fontos elem a totalitásigény. Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* végén egy szakkifejezéssé vált képben ragadja meg a kapitalizmus átalakulását és átalakító erejét a 20. századra. Weber, Richard Baxter 17. századi angol puritán lelkész képét továbbgondolva ezt írja: „...mint egy kopott kabát, amit bármikor levehetnénk, olyan a világi javak gondja a szent emberek vállán. Ezt a kabátot a sors acélkemény épületté tette.”<sup>305</sup> A mondat két fele, a baxteri és weberi évszázad között eltelt idő tapasztalatát összegzi, és a kapitalizmus dinamikáját ragadja meg. Ami a 17. században könnyűnek tűnhetett, bár csak a szent emberek vállán, az a 20. századra valami egészen szilárddá és nagygyá nőtt. Vallásilag az első, 17. századi mondatrész örök igazság, de társadalmilag annyira belebonyolódott az ember a létrehozott komplex társadalmi valóságba, hogy teljesen függővé vált tőle. Fizikailag annyira megnőtt tárgyainak mennyisége és – az egyébként személytelen – struktúrák hatalma, hogy a legelemibb igényeit is csak ezek bonyolult rendszerein keresztül tudja fedezni.<sup>306</sup> A fizikai hatás lelkileg is folytatódik, folyamatos csodálatának tárgya ez a világ, és mindennapjai mellett ünnepeit, fantáziáját és álmait is kitölti.

Olyan szilárd kényszerűséggé vált az anyagi javak szerepe és a termelést és elosztást biztosító gazdasági rend, hogy a kezdet önkéntes vállalkozásából, az életvilágot a legtöbb tekintetben meghatározó alaptörvényé, acélépületté vált. Ez az erős kép nem véletlenül ragadja magával nemcsak a társadalomtudományok művelőit, hanem a teológust is.<sup>307</sup> Miroslav Volf egy egész tanulmányban foglalkozik a weberi kép, az *iron cage* teológiai továbbgondolásával.<sup>308</sup> Tanulmányára a teológiai részben hamarosan visszatérünk (5.1.1.1.).

Ahhoz, hogy a kapitalizmus épülete zárt és teljesen körülölelő legyen, először egy társadalmi terület dominanciájára volt szükség, ahogy láttuk. Schleiermacher a tudomány, a vallás, a filozófia és a gazdaság mint kulturális területek elkülönülését fejlődésként üdvözölte, szemben Hegellel, aki a *Weltgeist*ben végső összekötő egységet vélt felfedezni a területek között. Az elkülönülés gondolata Luhmann rendszerelméletében teljeseedik ki.

<sup>305</sup> WEBER 1995a, 224. o.

<sup>306</sup> Elég a legalapvetőbb szükségletekre – a téli fűtést, a világítást, az ivóvizet és a mindennapos élelmiszerellátást biztosító hatalmas hálózatok végtelen hosszú útjaira – gondolni. Valóságos spirituális kaland a tűzhelybe megérkező gáz vagy a Föld távoli pontjáról érkező gyümölcs útját bejárni.

<sup>307</sup> Miroslav Volf *In the Cage of Vanities* című tanulmánya R. Wuthnow kötetében: *Rethinking Materialism Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior*. VOLF 1995, 169–192. o.

<sup>308</sup> A kifejezés fordítása nem egyszerű, és az angolban a különösen problémás Talcott Parsons-féle hibás 1930-as fordítás szilárdult meg, az „iron cage”, ami messze nem fedi az eredeti kifejezést: stahlhartes Gehäuse, ahogy a Weber életrajzíró Dirk Kaesler a problémára rámutat (lásd Dirk Kaesler: Ein „stahlhartes Gehäuse“ ist kein „Iron Cage“. Über Forscher, die kein Deutsch können). Nincs szó se ketréről, se vasról, az újabb fordítások – „shell as hard as steel” – sem tudják kiszorítani, illetve megragadni és visszaadni a 19. század iparosodó vilmosi világát, mondja Kaesler.

A társadalom egységét Luhmann a funkcionális rendszerek elkülönülésében ragadja meg.<sup>309</sup> Az egyes társadalmi alrendszerek csak saját problémáik megoldására hivatottak, a gazdaság nem tudja a politika problémáit megoldani, a jog a család problémáit. Ezt tekinti a modern társadalmak sikere egyik meghatározó okának. Sokkal hatékonyabb működés jöhet létre az egyes területek elkülönülésével. A lutheránus társadalmi tanításban meghatározó hivatásokban szintén elkülönülnek az egyén különböző feladatai, és ezek a területek egymás mellett különböző funkciókat töltenek be, de nem függetlenek egymástól morálisan.

Társadalmi szinten az egyes alrendszerek saját működési szabályaik és társadalmi funkcióik szerint működnek, ahol végül is a társadalmi közérdeket külön-külön, önállóan szolgálják a leghatékonyabban. Egy-egy terület a többi terület felett azonban meghatározó pozícióba kerülhet. A politika mint alrendszer az egykori keleti blokkban egyértelmű túlhatalomra tett szert, minden más területet meghatározva (kultúra, gazdaság, vallás stb.). Ugyanez úgy jelenik meg a nyugati világban, a kapitalizmusban, melynek kritikájaként jött létre a marxi rendszer a maga politikai túlsúlyával, hogy a gazdaságé a meghatározó társadalomalakító erő. Különösen a 20. század végére a média és a gazdaság látványos összeolvadásával ez a túlerő általánosan érezhető lesz mindenki számára.<sup>310</sup> A gazdaság egyeduralmát nemcsak a szociológia, hanem lassan a többi terület és tudomány, így a teológia is megállapítja. Alexander Dietz arra figyelmeztet, hogy a gazdaság szereptévesztésbe kerül, ha az életet fenntartó rendből megváltó renddé akar válni (*Erhaltungsordnung*-ból *Erlösungsordnung*).<sup>311</sup> Ezek a teológiai figyelmeztetések arra a célracionális folyamatra reagálnak, amely a gazdasági kalkuláció gondolkodásmódját az élet egyéb területeire igyekszik kiterjeszteni. A Nobel-díjas közgazdász Gary S. Becker a leghíresebb képviselője a közgazdasági racionalitás gondolata kiterjesztésének az élet egyéb területeire, ahogy ezt a Nobel-díj átvételekor 1992-ben elmondott beszédének címe rögtön mutatja: *The Economic Way of Looking at Life*.<sup>312</sup> A házassági szerződésektől a kisebbségek diszkriminációjáig, a vallások közötti versenytől a bűnözésig széles körben alkalmazta a gazdasági kalkulációt az eddig szokatlan területeken, nem kevés vitát gerjesztve ezzel.<sup>313</sup> Nem az esetleges hatékony működés, hanem a totalitásigény a kérdés. Példaként említhetjük, hogy az általa szorgalmazott házassági szerződések biztos egyszerűsítének később felmerülő problémákat, de éppen a feltétlen kapcsolódás emberi kalandját korlátozzák.

---

<sup>309</sup> LUHMANN 1985, 150. o.

<sup>310</sup> A televíziózás átalakulásával pl. Németországban 1984-től (SAT1), Magyarországon 1997-től (TV2, RTL Klub) megalakuló magán-televízió-társaságokkal a gazdaság és a média összeolvad.

<sup>311</sup> DIETZ 2005, 181. o.

<sup>312</sup> BECKER 1997.

<sup>313</sup> DEUTSCHMANN 2001, 27. o.

A közgazdasági rációt a saját szempontjából hatékony eredményei és etikai semlegessége tette alkalmassá a társadalom életének legszélesebb körű befolyásolására. A 18. századtól a gazdaság feletti ellenőrző szerepet kizárólag a törvény és az állam jogi intézményei töltik be. Habár a jogban jelen van az erkölcsi tartalom, ez nem explicit. A kizárólagos jogi kontroll a gazdaság felett az erkölcs kontrollját nem explicit jellegűvé tette.<sup>314</sup> A gazdaságelmélet etikai közömbössége alkalmassá tette a közgazdaságtant a felekezeti, világnézeti harcok után létrejövő egyre többféle etikai, világnézeti irányzat közötti köztes létre, mert a társadalom fő célját a megélhetés és a gazdasági fejlődés biztosítása jelentette. Ahogy a nagy világnézeti-etikai rendszerek az egyén privátszférájába kerültek, az üres közösségi teret az egyéni különbségekre közömbös tudomány-, gazdaság- és államelméletek töltötték ki. A régi – etikailag és világnézetiileg nem közömbös – elméletek számára a társadalmi párbeszédbe visszavezető út a pluralizmus elfogadásán és a saját kizárólagos igazságigényről való lemondáson át vezet. Az így létrejövő békés, sokpólusú szellemi tér kialakulásában a részvétel alapfeltétele a másik máságának elfogadása. Ugyanakkor az etikailag és világnézetiileg nem közömbös elméletek pusztán létükkel és fennmaradásukkal is kihívást jelentenek az etikailag és világnézetiileg közömbös nézetek számára. Az utóbbiak a pluralizmust elfogadva párbeszédre hívó előbbiek átalakulását hozhatják, ahogy kialakulásuk történetéből sem hagyhatók ki. Minden nyilvános igényű teológia (Bedford Strohmer – Öffentliche Theologie, Max Stackhouse – public theology stb.) számára a fenti feltételrendszer elfogadott alap. Az elfogadás azt jelenti, hogy a Habermas-féle párbeszédre alapuló társadalomban a korábbi normák nem megkérdőjelezhetetlen adottságokon alapulnak, hanem társadalmi vita tárgyai, amelyben a vita alapjait elfogadó mindegyik fél részt vehet. Így a teológia kiszabadulhat az egzotikum és a múzeumi régiség szerepéből, és kritikai funkcióját betöltheti minden totalitásigénnyel szemben.

*A Barmeni teológiai nyilatkozat* keletkezésekor a kritika hangjaként az állam igényét az emberi élet totális és egyedüli meghatározására a leghatározottabban elutasítja: „Emlékeztet Isten országára, Isten parancsára és igazságosságára, és ezzel együtt a kormányzók és a kormányzottak felelősségére. Az Ige erejében bízunk és annak engedelmeskedünk, mely által Isten minden dolgot hordoz. Elvetjük azt a hamis tanítást, hogy az államnak különleges megbízásán túl az emberi élet egyetlen és totális rendjévé kellene és lehetne lennie, és így az egyház rendeltetését is be kellene töltenie és be is tölthetné.”<sup>315</sup>

*A Barmeni teológiai nyilatkozat* 5. tételébe behelyettesíthető a társadalom életét mindenkori éppen meghatározó totális rend. A fentebb idézett teológiai összefüggés Barmen és a

<sup>314</sup> HERMS 2004a, 105. o.

<sup>315</sup> *A Barmeni teológiai nyilatkozat* 5. tétele. FEKETE 2009, 28–29. o.

dahlemi, illetve freiburgi gazdasági tézisek között<sup>316</sup> a totalitásigény profetikus elutasítása. Ennek a kritikai hangnak a mai demokratikus pluralista diskurzusban is meg kell szólalnia.

## 4.2. Money as God-term

Az újkori szekularizáció folyamata és a globális kapitalizmus térnyerése Nyugat-Európában párhuzamosan zajlott. A hatalmas átrendeződés eredménye sokféleképpen megragadható. Az átalakulás olyan alapvető, hogy nagyságának leírására a különböző társadalomtudományok több neves képviselője az Isten-fogalmat használta fel. A következőkben Kenneth Burke és Walter Benjamin idevonatkozó állításait vesszük szemügyre. Benjamin a kapitalizmus dinamikájának vallási jellegére mutat, Burke pedig az Isten posztját átvevő pénzt mint a társadalmi közgondolkodást kitöltő legfőbb fogalmat mutatja be. Nem teológiai szempontból fogalmaz meg a teológia számára fontos megállapításokat.

A kapitalizmus a kultúra egészére kihat. Ez a hatás megjelenik a nyelvben és az irodalomban is. Kenneth Burke tudományok közötti határokat lebontó összetett és számos tudományágat inspiráló munkássága témánk szempontjából is fontos fogalomalkotásra mutat rá. Az irodalomelméletből kiindulva a nyelv általános valóságteremtő képességét hangsúlyozza. A valóságról szerinte kétféleképpen, vagy tudományos igénnyel, vagy drámai megközelítéssel fogalmazunk meg állításokat. Az elsőre a van–nincs fogalompárja a jellemző, a másodikra, a drámai megközelítésre a *tedd* vagy *ne tedd* imperatívusz pár. A drámai megközelítés tipikus formái a történet, a vers, a reklám retorikája, a mitológia, a teológia és a filozófia.<sup>317</sup> Az ember mint cselekvő szereplője a drámának, és ez minőségileg megkülönbözteti a többi létezőtől.

A nyelvi kifejezés során a különböző nézőpontok mind sajátos kifejezéseiket használják, és ezért ugyanannak a valóságnak más és más leírását adják. Ugyanarról a valóságról különböző képeket kapunk, ahogy az ugyanarról a tárgyról különböző szűrőkkel készített fényképek is különböznek egymástól (*terministic screens*).<sup>318</sup> Minden terminológia először a valóságra reflektál, viszont fogalomválasztásával a valóságot szükségszerűen szelektálnia kell, ezzel a művelettel el is torzítja azt.<sup>319</sup>

<sup>316</sup> Lásd Segbers tanulmányát a Hitvalló Egyház három irata közötti kapcsolatról. SEGBERS 2011, 83–95. o.

<sup>317</sup> BURKE 1965, 44. o.

<sup>318</sup> Uo. 45. o.

<sup>319</sup> „Even if any given terminology is a *reflection* of reality, by its very nature as a terminology it must be a *selection* of reality; and to this extent it must function also as a *deflection* of reality.” Uo.

Illetve már előre meghatároz, J. R. Gusfield megállapításával: nyelvi képernyőink előre megmutatják a tapasztalatot.<sup>320</sup> A fogalmi képernyők a maguk szempontjából a fogalmi világot a saját szempontjukra formálják. Burke ezt a fogalomszűkítő folyamatot a természetjogtól a pénzig vezető példán mutatja be. Az ész fogalma az isteni renddel megfogalmazható, de még pontosabban a természetjoggal, a természetjogból pedig kivonható a materializmus. A materializmus evolúciós és történeti szempontokból megragadható a környezet és a szituáció fogalmával, ez tovább szűkíthető gazdasági tényezőkre, „a kapitalista racionalitás számos apológusa szerint viszont a gazdasági működés tere a pénzügyi finánciálisra korlátozható.”<sup>321</sup> Az egyes lépésekkel nem is kell feltétlenül egyetérteni ahhoz, hogy a folyamat logikáját átlásuk.

Az adott képernyő megragadja a valóságot, és a valóság minden jelenségéhez fogalmat rendel, így a végsőkhöz is. Ezek az istenfogalmak: „Mert egy Isten-fogalom egy alkotmányos keret végső motivációját vagy lényegét jelöli.”<sup>322</sup> Az Isten-fogalom azt a lényegét, illetve motivációt mutatja meg, ami a társadalom tagjainak cselekedeteit meghatározza. Összefoglalva: bármely fogalomban rögzíthetjük a világot, olyan értelemben, hogy a világgal ezeknek a kifejezéseknek az alkalmazásával foglalkozhatunk, mindent, közelit vagy távolit ezek fénye kisu-gárgázásaként látunk. Egy ilyen egyszerűsítés technikailag egy összefoglaló címre vagy Isten-fogalomra való redukálás, és ehhez a leegyszerűsítéshez hozzátartozik az is, hogy melyek azok a bonyolultabb összefüggések, amelyeket az egyszerűségével eltakar.<sup>323</sup>

Az embert a maga alkotta világ második természetként veszi körül.<sup>324</sup> Ez a második világ az ember létének alapja és az ember közé ékelődve jelenik meg, amit az ember a közvetlen közelében végbement hatalmas gazdagodásként él meg. A technika és a gazdaság szoros kapcsolatban alkotják meg ezt a második természetet, ahol új motivációk kötik össze a dráma szereplőit.

Ugyanakkor ez magában egy valóságkorlátozó folyamat, amely az intenzív tapasztalatként érvényesülő második környezetre korlátozhatja az ember figyelmét. Az ember, Burke fogalmainál maradva, a drámában szükségszerűen cselekvő, de az általa meghatározott második környezet racionális cselekvései a teljes összefüggésben már egyáltalán nem racionálisak.

<sup>320</sup> GUSFIELD 1989, 36. o.

<sup>321</sup> „...and by many apologists of capitalist rationalism the orbit of the economic was restricted in turn to the monetary and financial.” BURKE 1969, 91. o.

<sup>322</sup> Uo. 355. o.

<sup>323</sup> „In sum: In any term we can posit a world, in the sense that we can treat the world in terms of it, seeing all as emanations, near or far, of its light. Such reduction to a simplicity being technically reduction to a summarizing title or 'God term'.” Uo. 105. o.

<sup>324</sup> Uo. 69. o.



A pénz mint istenfogalom csak a második környezetre és a gazdasági szempontra redukálva állhat egyáltalán fenn, és csak addig, amíg a tágabb összefüggést el tudja feledtetni.

A drámában az emberi cselekvést leíró kifejezések a kultúra gyökereihez vezetnek. Burke a hosszú kultúrtörténeti utat csak néhány példával vázolja (tao, karma, diké, energieia, hodos, actus), és a Genézis teremtő isteni szavával. A filozófia és a vallástörténet kulcsfogalmi mellé állítja a cselekvés mai, éppen a fogalmi képernyő logikája szerint szűkebb értelemben használt szavainak sorát, mint a tranzakció, verseny, adásvétel, kooperáció. Ezek ugyanúgy a cselekvés fogalmi, csak specifikusabb értelemben.<sup>325</sup> A nyelv és a tett a legszorosabb kapcsolatban állnak. A cselekvés új szavaiban érezhető az első környezettől való elszakadás.

Burke fogalmi képernyői egyfelől rámutatnak az adott istenfogalom meggyőző erejének valóságmegragadó képességére. Másfelől arra is rámutatnak, hogy a fogalmi keret a szempontjából érdektelen fogalmakat marginalizálja. Ez a kettősség a pénz istenfogalmára is teljesen igaz. A fogalmi koncentráció és elszegényedés monetarizált világunkra is igaz.

### 4.3. Walter Benjamin töredéke

Walter Benjamin egy töredékében, *A kapitalizmus mint vallás*ban fogalmazza meg tételét, hogy a kapitalizmus igazából nemcsak a vallás gyökerein nőtt ki (Max Weber), hanem maga is vallás. Benjamin még korainak tartja tézise teljes elfogadását. „Annak bizonyítása, hogy a kapitalizmus (...) vallási szerkezettel bír, ma még parttalan egyetemes vitához, tévútra vezetne. Nem vonhatjuk be a hálót, amelyben állunk. Később viszont rálátás nyílik majd erre.”<sup>326</sup> A töredék befejezetlensége, ötleteket felsoroló vázlatossága és ebből következő nehezen érthetősége ellenére izgalmas tömörségével elgondolkodtató. Nem véletlen, hogy ma is vagy ma igazán nagy hatást gyakorol. Mintha az új évszázad elején egy lépéssel közelebb kerültünk volna tézise valóságához. Az allegória egy meghatározott esztétikai koncepciója és a negatív történetfilozófia találkozik Benjamin művében. Az esztétika a rom képében jelenik meg mint a kapitalizmusban egyetlen stabil dolog.<sup>327</sup> Joachim von Soosten kiemeli a Benjamin más műveiben szereplő rom allegóriát, amely a jelen válság utáni helyzetben a töredéknek ideális hátteret ad. A töredék megértését és tágabb összefüggésbe helyezését nagyban segíti Werner Hamacher kiváló tanulmánya, amely a 2003-as kiadásban több más, a töredéket értelmező

<sup>325</sup> BURKE 1965, 54. o.

<sup>326</sup> BENJAMIN 2013, 4. o.

<sup>327</sup> SOOSTEN 2009, 122. o.

tanulmánnyal együtt jelent meg és magyarul is olvasható. Maga Benjamin eredeti írása is a teológia mélyrétegeibe vezet, amit Hamacher még tovább fokoz.

A kapitalizmus ugyanazon „aggodalmaknak, gyötrelmeknek és nyugtalanságoknak a csilapítását szolgálja”,<sup>328</sup> mint általában a vallások teszik. Ugyanakkor különleges vallás. Benjamin négy pontot említ meg. Először olyan vallásként írja le a kapitalizmust, melyben nincs dogmatika, csak kultusz van. Másodszor viszont ez a kultusz folyamatos „sans trêve et sans merci” – szünet és kegyelem nélküli.<sup>329</sup> Nincs hétköznapi, mert minden nap ünnepnap, ahol teljes pompájában megvalósul a kultusz. Ahogy Hans G. Ulrich rámutat, a meghatározatlanság a riasztó a benjamin képből. Ulrich kifejti a vasárnap szerepét mint az új teremtés és az erről szóló szó/ige hétköznapot meghatározó és a hétköznapot és vasárnapot összekötő kapcsot.<sup>330</sup> Azért kritikus az egyház számára a vasárnap, mert ennek az időstrukturálásnak adja meg a lehetőségét. A kapitalizmus és a Benjamin számára még csak csírájában kibontakozó fogyasztói társadalom állandósult ünnepnapja saját állandó felülmúlási kényszerében nem hagy helyet a vasárnapnak. Pillanatnyi és múltó újratekercések sorozatünnepeit helyezi a vasárnap eredeti, megemlékezve reménykedő és a hétköznapot meghatározó szerepe helyére.

A harmadik jellemző, hogy bűnbe/adósságba (*Schuld*) visz, a kultusz pedig nem ad feloldozást, hanem a bűnbe taszít. A *Schuld* kettős értelme végig meghatározó, a gazdasági tartozás és az etikai véték kapcsolatát a közös kifejezéssel kapcsolja össze Benjamin „démoni kétértelműségről”<sup>331</sup> beszélve.<sup>332</sup>

A vallásként felfogott kapitalizmus kultusza végtelenbe törő, nincs mód a megreformálására. A keresztyénség parazitájaként jött létre – mondja Benjamin –, de mára a keresztyénség története a kapitalizmus története lett. A reformáció keresztyénsége „nem ösztönözte a kapitalizmus megjelenését, hanem maga változott át kapitalizmussá”.<sup>333</sup> Weber tézisének radikalizálása Benjaminé, ezt a bűnfogalmából érthetjük meg. A bűn egy olyan komplex fogalom, amely magában foglalja az emberi létezést, mert minden származás felől elgondolt történet elvesz valahonnan és hiányt teremt. Az *aition* görög kifejezése egyszerre jelenti a származást és a bűnt, és kifejezi azt a kapcsolatot, „hogy a korábbtól, az őt megelőzőtől az őt követő

<sup>328</sup> BENJAMIN 2013, 4. o.

<sup>329</sup> Uo.

<sup>330</sup> ULRICH 2007, 379. o.

<sup>331</sup> BENJAMIN 2013, 6. o.

<sup>332</sup> Ezek a pontok a hétköznapi tapasztalat szintjén Magyarországon is nyilvánvalóak. A magyar nyelvben a kifejezés kettősségét (bűn, tartozás) mintha a valóság tapasztalata össze a német kifejezés egységévé. Az adósság nehézsége a lét alapstrukturáit veszélyezteti és nyomja el a társadalom széles rétegeiben az elmúlt években. A válság óta még a csillogó folyamatos fogyasztói ünnepnap (a hét minden napján reggeltől estig vagy akár éjjel-nappal) is keserűesebb. Ez a valóság Benjamin gondolatait megerősítő kontextust jelent.

<sup>333</sup> BENJAMIN 2013, 7. o.

valamit elvett, vagy hogy a korábbi a rákövetkezőtől valamit visszatartott”.<sup>334</sup> A *Schuld* ebben a történeti sorban „mindig a hiány (Fehlen), az elhibázás (Verfehlung) és a deficit oka”.<sup>335</sup> Az ok-okozat összefüggésében hiányzó szabadság, ami a morális tartalmat adja, az adósság kategóriájával megmarad, és „az eladósítás nem mechanikus okozás, jóval inkább – ösztönzés-ként, előmozdításként, előállításként értve – causa, a görög aition értelmében”.<sup>336</sup> A kapitalizmus dinamikájának létrejöttét jelentő adósság olyan saját növekedésre kényszerít, ami a kamatnál nagyobb, pontosan a causa fenti ösztönző, előállító értelmében működik.

Magát a történelmet a bűn alkotja: „Nincs történelem, amely ne az adósságról/bűnről szólna, nincs olyan, amely ne tartozna valamely másikkal, és ne lenne bűnös egy másikkal szemben, amely másik a maga részéről ismét csak történelem és bűn lehet. Röviden, a történelem az eladósodás folyamata, mivel benne minden létrejövés valaminek a többé-nem-létét eredményezi.”<sup>337</sup>

Ez a sorsszerű gondolkodás a görög világ jellemzője, ahogy Hamacher Benjaminget és Cohent idézi. A keresztyénség eredendő bűn fogalma Benjamin elméletének ihletője és a görög sorsdráma párhuzama egyszerre. Tanulságos, hogy a teológiai feloldás, a megváltás, Benjaminget nem inspirálja. Az eredendő bűn mellett, Max Weberrel idézve, a predestináció a másik olyan teológiai tartalom, ami a sorshatalom jellegét megerősíti.<sup>338</sup> Ráadásul az egyéni gyónás gyakorlatának eltűnésével a bűntől való szabadulás lehetősége is elvész.<sup>339</sup> A IV. lateráni zsinat után általánossá váló magángyónás nagy hatású mind a gyóntatóra, mind a gyónóra. Le Goff a középkori uzsorásokról szóló tanulmányában külön kiemeli a mentális változást, amit az önvizsgálat és a megfelelő gyóntatás hoz, és ezt egyenesen a pszichológia kezdetének nevezi.<sup>340</sup> Az uzsora mint bűn és az uzsorás személye szétválik. A puritanizmus predestináció meghatározta sorsa, az üdvözülés bizonytalansága és hangsúlyosan magányos, egyéni útja valóban beszorítja a kegyelmes Istennel találkozás lehetőségét, és a sorsszerűség érzését erősíti.

Ebben az értelemben az ókor és a pogány vallások sorsszerűsége a kapitalizmus szigorú adósságszolgálatára és a keresztyénség eredendő bűn elmélete egy sorba kerül. A „keresztyénség mint az adósságökonómia vallása és a kapitalizmus mint egy determinisztikus bűnval-

<sup>334</sup> HAMACHER 2013, 42. o.

<sup>335</sup> Uo.

<sup>336</sup> Uo. 43. o.

<sup>337</sup> Uo. 44. o.

<sup>338</sup> Hamacher Weber *A protestáns etika és kapitalizmus szellemét* idézi.

<sup>339</sup> WEBER 1995a, 109. o.

<sup>340</sup> LE GOFF 1997, 78. o.

lás”<sup>341</sup> közösen kerülnek a történelmet mint büntörténetet megcélzó kritika tárgyaivá Hamacher tanulmányában.

A negyedik megállapítása, hogy a kapitalizmus vallásának istene elrejtett, nem megszólítható isten. Csak miután teljesen eladósodott, szabad megszólítani, és a folyamat végére derül ki, hogy végül is Nietzsche übermensché az istenség.<sup>342</sup> Ő az, aki nem megtérésével, fordulatával ér a mennybe, hanem folyamatos növekedésével azt szétrobbantva: „Az emberfeletti ember a megtérés [Umkehr] nélkül célba ért, mennyen átnőtt történelmi ember. A menny ilyen szétrobbanását a felfokozott emberszerűség által, ami vallásilag (még Nietzsche számára is) eladósodás, azaz bűnössé válás, és az is marad.”<sup>343</sup>

A mennyen átnőtt és azt a pénz, hatalom, technika révén szétrobbantó ember képe már nem csak szociológiai kategória. Arra mutat, hogy nemcsak az emberiség mindennapjait kitöltő kapitalizmusról mint a vallás szociológiai funkcióját betöltő társadalmi identitásadóról beszélünk, hanem a teológia alapvető üdvösségkommunikációs képességéről. Amíg az előbbi szociológiai megfigyelés – a társadalom középpontjából a vallás, hozzátehetjük a politika is, kikerült, és helyükre a gazda(g)ság került – teológiai újdonságot nem hordoz, az utóbbi viszont a maga mennyet folyamatos fejlődésével átnövő és szétrobbantó emberfeletti emberével teológiai kihívás és „a pénz mint isten” tétel valós teológiai kockázata. Az utóbbi, ahogy Benjamin töredékénél láttuk, a bűn és megváltás dinamikájában mozog és a megváltás ígértét a még nagyobb, végső bűnbe (megváltásképtelenségbe) esés árán valósítja meg. Baudrillard szabadulás és szabadság megkülönböztetése értelmében az előbbi jellegét hordozza.

---

<sup>341</sup> HAMACHER 2013, 46–47. o.

<sup>342</sup> PALAVER 2001.

<sup>343</sup> BENJAMIN 2013, 6. o.

## 5.0. A PÉNZ ELHELYEZÉSE A KERESZTYÉN TEOLÓGIA RENDSZERÉBEN

### 5.1. Bűn és pénz – Helymeghatározás

Az emberi kultúrában kevés olyan ambivalens jelenség van, mint a pénz. Miközben megszerzése és birtoklása hatalmas motiváló erővel hat az emberre, történetében végigkíséri az óvatosság és az erkölcsi kritika. A kritika teljességében a rossz őseredőjének szerepébe kerül a pénz. Szophoklész az Antigonéban az V. század Athénjában fogalmazta meg a pénz romboló hatását:

„Mert nincs a pénznél emberek között nagyobb  
Gonosz, miatta városok pusztultak el,  
S miatta lettek emberek földönfutók,  
Aljas tettekre ez tanít, a lelkeket  
Mikéntha megcserélné, jót gonoszra vált,  
Az embereknek megmutatja, hogy legyen  
Minden lépés istentől elrugaskodott.” (Trencsényi-Waldapfel Imre ford.)

Mint láthatjuk, a pénz nem tárgy, hanem cselekvő lesz. Emberek között konfliktusok teremtője és emberek létbiztonságának elpusztítója. Átalakítja az embert, a jó lelket gonosszá teszi. Legmélyebb síkon teológiai értelmezést kap, mintegy a bibliai kígyó szerepébe kerül, aki nemcsak egyes vétkek inspirálója lesz, hanem az összes emberi cselekedetet Istentől elrugaskodottá teszi. A negatív erkölcsi szerep összefoglalásaként és teljességének kifejezéséként fogalmazza meg Szophoklész a pénz Istentől elszakító szerepét. Benjamin Nietzsche Übermenschét idéző sorai és Szophoklész sora között az a közös, hogy a pénz és a bűn nem egyszerűen etikai, hanem teológiai összefüggésbe kerül.

A Bibliától sem idegen Szophoklész álláspontja. A Szentírás egyes könyvei különböző mértékben és nézőpontból közelítenek. A Biblia sokoldalú megközelítéséből összefoglalóan kiolvasható a kritika, az anyagilag kiszolgáltatottak védelme és az irántuk való egyéni és kollektív felelősség, illetve a pénz és a gazdagság teológiai veszélyeire történő figyelmeztetés. Vannak egészen markáns kijelentések, melyek nagyon kritikusak a pénzzel kapcsolatban. Példa erre a φιλαργυρια mint minden rossz gyökere (1Tim 6,10), ahol a levél összefoglaló okként mutat a pénzhez fűződő emberi viszonyra mint minden rossz forrására. A harmadik keresztyén generáció életviszonyait leíró levél etikájában a kor általános etikájához kapcsolódik.<sup>344</sup> A szinoptikus hagyományban, különösen Lukácsnál, az anyagiakkal kapcsolatban Jézus határozott véleményével találkozunk. A legerősebb képe a gazdag ember eszkatológiai kilátásait fogalmazza meg.<sup>345</sup> A tú fokának szorosságában a próféták hangja elevenedik meg. Az ő szigorú állásfoglalásuk mögött a szegényeket sanyargató gazdagok elleni felszólalás prófétai igazságszolgáltató szerepe található. Az ilyen szegények nyomorgatásában megnyilvánuló gazdasági erőszak a vallási alapok, a szövetség megszegését jelentik, aminek következményei megsemmisítőek. A szövetség megszegése az istenkapcsolat problémájává emeli a társadalmi erőszakot, és ezzel a teológiai bűn kategóriájához vezet.

Nem szabad elfelejteni, hogy az Ószövetség magára a gazdagságra áldásként tekint. Lukács és Máté evangéliumai ezzel szemben – a vándorkarizmatikus ideállal – relativizálják és megkérdőjelezik általában a gazdagság értékét. Az utóbbi markáns kifejezése Isten és a Mammon szembeállítása (Mt 6,24; Lk 16,13).

Reinhold Niebuhr szerint a bűn a legempirikusabb keresztyén dogma.<sup>346</sup> Valami olyan tapasztalatról beszél, amely lehetetlenné teszi az otthonlétet a világban, a lét feltétel nélküli elfogadását és igenlését. Akkor is, ha a következmények még nem teljesen nyilvánvalóak, a következmények kiteljesedésével egyre égetőbbé válik a bűn empirikus tapasztalata. Ez az alapvető kényelmetlenség minden otthonteremtési kísérlete ellenére idegenné és ellenségessé teszi az embert a világban. Az elidegenedés fogalmához érkezünk újra, most teológiai oldalról.

Pozitív megfogalmazásban a hiány teremtő erővé válik. Freud szerint az apagyilkosság ősbűnéből következő „teremtő büntudat” hozza létre az erkölcsöt, a vallást és a társadalmat.<sup>347</sup> A gazdaság alapja is az ősbűn idegenségérzéséhez kapcsolódik. A közgazdaság alaptételei a hiány, a javak végessége miatti elosztás kérdése és az idegen Föld otthonossá tétele. Benja-

<sup>344</sup> SCHNELLE 2007, 392. o.

<sup>345</sup> „Könnyebb a tű fokán átmenni, mint gazdagnak az Isten országába bejutni.” (Mk 10,25)

<sup>346</sup> STACKHOUSE 1991, 29. o.

<sup>347</sup> Steiner Taubest idézi, aki szerint Freud ezzel a leírással Pál és Augustinus után az eredendő bűn legeredetibb leírását adja. STEINER 2003, 43. o.

minra és Hamacherre gondolhatunk, a bűn mint hiány generációs továbbadására, ahol egyáltalán nem biztos, hogy a több nagyobb elégedettséget okozna az emberiségben. Elég a leárazási szezon kezdeténél az áruházak ajtóinál a ruhahegyekre rávetődő, korántsem a hiány szorításából érkező vásárlókra gondolni.

A bűn fogalma visszaszorult a modern kori teológiában. Az áteredő bűn tanának tarthatatlanná válásával az egész bűnfogalom háttérbe került. Az újkori ébredési mozgalmak megpróbálták a modern kor körülményei között a bűn fogalmát újra a középpontba helyezni. Véleményük szerint a bűn ismerete feltétele a megváltásba vetett hitnek.<sup>348</sup> Ez olyan moralizmus-hoz vezet Pannenberg szerint, amely kívülről nézve neurotikus szemléletmód (Nietzsche, Freud), és a keresztyén istenhitet represszív jellegűnek mutatja be.<sup>349</sup> Az ilyen istenhitben rejlő hatalmas gazdasági potenciál jelentősége a legkülönbözőbb korokban és teológiai felállásokban jelen volt, Tetzl bűnbocsátó céduláitól a neoprotestantizmus üvegkatedrálisaiig. A moralizmus teológiai és társadalmi kudarcra a bűn témáját is háttérbe szorította, nemcsak a modern társadalom nyelvezetében, hanem a teológiai diskurzusban is. Viszont a rossz megjelenései a világban a 20. században extrém méreteket öltöttek, miközben korunkra a rossz elviselésének képessége lecsökkent. Minden rossznak kell hogy legyen oka és felelőse, miután az Istentől elfordult ember már csakis magát tudja hibáztatni. Sőt nem is saját magát, hanem a másik embert, csoportot vagy a társadalmi rendszer anonim struktúráit teszi meg bűnbaknak.<sup>350</sup> A mindenkori hatalmi manipuláció számára nagy lehetőségeket tartogat ez a változás, amit a politika nem is mulaszt el kihasználni. A komplex és messze nem ártatlan gazdasági rendszer tipikusan úgy szokott ennek a bűnbakképző mechanizmusnak a kereszttüzébe kerülni, hogy az egyéni felelősség, amely a fogyasztói társadalomban és a demokráciában kikerülhetetlen, ki-marad a felelőskeresés folyamatából.

A teológia erős biblikus és tapasztalati alapokon ragaszkodik a bűn egyetemességének állításához. Nem egyes vétkek feletti moralizálásról, nem bűnbakképző mechanizmusokról, hanem valami sokkal alapvetőbből van szó, amit a következőkben az elidegenedés teológiai megközelítésén, a bűn egyéni és kollektív elemeinek vizsgálatán keresztül próbálunk mélyebben megközelíteni. Ezzel meggyőződésem szerint a pénz helyét is megtaláljuk a teológia rendszerében.

---

<sup>348</sup> PANNENBERG 2006, 181. o.

<sup>349</sup> Uo. 183. o.

<sup>350</sup> Uo. 184. o.

### 5.1.1 Az elidegenedés mint teológiai probléma

#### 5.1.1.1. Az elidegenedés folyamata és ugrása

Az elidegenedés a teológiában már jóval a társadalomtudományokban említett felbukkanása előtt jelen volt.<sup>351</sup> Tillich rendszerében kiemelt szerepet kap. Ő az elidegenedés fogalmával írja le az emberi létállapotot. Az elidegenedés tágabb fogalom, mint a bűn. A bűn az elidegenedés személyes jellege.<sup>352</sup> Az Ágostai hitvallás 2. cikke szerint a bűn állapota: *sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia* – Isten félelme nélküli, Istenbe vetett bizalom nélküli és bűnös kívánság jellemezte állapot. Az elidegenedés két irányát látjuk itt az Istentől független és az ezáltal mértékét veszített ember képében. Az elidegenedés olyan tragikus létállapot, mely az emberi életvilág különböző területeire terjed ki, és amelynek ellenpontja a szeretet.

Az elidegenedés először Tillich rendszerében is hitetlenség. Az ember a maga létezési önmegvalósításában önmaga és saját világa felé fordul, és elveszíti a saját létalapjával való lényegi egységét. A létezési önmegvalósítás keretében hozza létre az ember a saját világát szellemi és anyagi értelemben egyaránt. A szellemi és anyagi önmegvalósítás a bűn és a pénz teológiai kapcsolatát vizsgálva ott a legérdekesebb, ahol a két önmegvalósítási terület, a szellemi és az anyagi összekapcsolódik. Az anyagi önmegvalósítás szellemiséggé teljesedik ki, és a szellem önmegvalósítása anyagi sikert hoz. A létezési önmegvalósítás minél eredményesebb, annál jobban elszakítja az embert léte alapjától. Ha nem is oldja fel az idegenség aggodalmát, az állandó intenzív önmegvalósítás egyre komplexebb valóságot hoz létre, amely az ember létét mind jobban kitölti. Freud „teremtő bűntudata” teremtési kényszerre válik, ahol az ősbűn helyét a szellemi és anyagi termelés öncélja veszi át. A forma és a dinamika egysége szétszakad, és a pénzpiaci kapitalizmusban – Tillich formátlan dinamika kifejezését használva – „a dinamika az önmeghaladás formátlan kényszerévé torzul”.<sup>353</sup> Ugyanoda jutunk, ahova az imént Benjaminsnak a kapitalizmus vallása istenéről mondott kijelentésével jutottunk: „Az emberfeletti ember gondolata az apokaliptikus »ugrást« nem a megtérésbe, vezeklésbe, megtisztulásba vagy bűnbánatba helyezi át, hanem a látszólag állandó, a végszakaszban azonban robbanásszerű, diszkontinuus fokozódásba. Ezért a fokozódás és a »non facit saltum« értelmében vett fejlődés összeegyeztethetetlenek.”<sup>354</sup> A fokozódás során bekövetkező minőségi

<sup>351</sup> Pannenberg kimutatja, hogy az elidegenedés nemcsak Hegellel jelenik meg a teológiatörténetben, hanem már Augustinus egy prédikációjában a *concupiscentia* összefüggésében jelen van. „Ha vágyadtól (*concupiscentia*) nem vonod el magad, akkor elidegenít Istentől.” PANNENBERG 2011, 261 o. Idézi Augustinus Homil. 42,8-at: „ne abstraheris a concupiscentia tua, alienat te a Deo.”

<sup>352</sup> TILLICH 2002, 273. o.

<sup>353</sup> Uo. 286. o.

<sup>354</sup> BENJAMIN 2013, 5–6. o.



ugrás a nagyon izgalmas kérdés, aminek bekövetkezési helyére Benjamin a töredékében rá is mutat a mennyen áttörő emberfeletti emberben.

Az üres égbolt mint kész adottság a modern korban befejezett tényként jelentkezik, ha különbözőképpen is, az összes eddig tárgyalt szociológusnál és filozófusnál (Simmel, Weber, Benjamin, Burke). A pénz istenné válása feltételezi az Isten üres helyét, amit felfedeznek a társadalom közgondolkodásában. Amennyiben a vallások világtérképére akarjuk helyezni ezt a nézetet, extrém példáját a szcientológia gazdaság- és hatalomközpontú, emberfeletti embert építő, de istenfogalmában üres jelenségében találjuk.

Nem előzmény nélküli az, ami mára ilyen határozott képbe foglalható. Maga a szűken vett kizárólagos gazdasági fókuszú lét minden korban lehetséges. Mindig vannak emberek, akik telhetetlenek, és olyan emberek is, akik meg tudnak elégedni a javak egy bizonyos mennyiségével.<sup>355</sup> Miroslav Volf a kapzsiságot egy vírushoz hasonlítja, amely mindig jelen volt, de nem tört ki járványszerűen. „A vírus folyamatosan jelen volt. A társadalom bizonyos rétegében végig aktív volt a történelem folyamán, amíg egy általános járvány tört ki a kapitalizmus felemelkedésével nyugaton.”<sup>356</sup>

Luther Nagy kátéja rögtön az első parancsolat magyarázatának elején sem állapít meg mást: „Nem egy ember azt hiszi, hogy van Istene és mindene bőven, ha van pénze és vagyona, olyan hetykén és biztosan hagyatkozik rá és kérkedik vele, hogy fittyet hány mindenkire. Lásd, ennek is van istene: Mammon a neve, vagyis az a pénz és vagyon, amelynek egészen átadja szívét. Ez a legnépszerűbb bálvány a Földön.”<sup>357</sup> A különbség, hogy nem egy elméletileg üres égboltról van az ő idejében szó, hanem a pénz bálványa az ember és egy nem üres égbolt közé áll és eltakarja az eget.

Volf képére gondolva a vírus jelen van, de még nem járvány. A vírus kibontakozási lehetősége a szervezet legyengülésével megnyílik. Az emberben benne rejlő örök valami a kontroll elvesztésével elszabadul és Weber képéhez visszatérve acélszilárd „ketreccé” változik. A ketrec nem a kapitalizmus szinonimája, mondja Volf, hanem azé a homo oeconomicusé, aki saját magába zárta magát. Nem sorsszerűség, hanem az ember belső érzelme vezet a kagylóhéj megszilárdulásához. Ez minden gazdasági-társadalmi rendszerben lehetséges.<sup>358</sup> Viszont nagyságrendi ugrás történik. A héj létrehozása során, ami kezdetben nagyrészt vallási motivációból is történik, még megvan a külvilág tudata és az emlék, hogy létezik az épülő zárt való-

<sup>355</sup> VOLF 1995, 172. o.

<sup>356</sup> „The virus was there all along. It was active in particular strata of society throughout history, until finally a general epidemic broke out with the rise of capitalism in the West.” Uo.

<sup>357</sup> *Az evangélikus egyház hitvallási iratai II.*, 96. o.

<sup>358</sup> VOLF 1995, 179. o.

ságnál tágabb. A ketrec, pontosabban – a találóbbr fordítás alapján – a magából kiválasztott és a világtól elzáró acélburok mint páncél vagy kagylóhéj, maga tűnik a teljes valóságnak, és az ezen kívüli külvilág elveszik. Magából az emberből épül, és az ember építi, nem a sors.

Tulajdonképpen nem mást, mint a magába fordult ember, a *homo incurvatus in se* egy példáját látjuk, ahogy Luther a Római levélről szóló előadásában kifejti. Természetünk az eredeti bűn miatt annyira magába fordult, hogy egyrészt nemcsak Isten legjobb ajándékait akarjuk magunkhoz vonni, hanem másrészt magát Istent is ezen dolgok megszerzésének céljába állítjuk, és harmadszor azt a képességet is elvesztettük, hogy észrevegyük, annyira magunkba fordultunk, hogy mindent, még Istent is csak magunk miatt keressük.<sup>359</sup> Itt Luther egy nagyon fontos szempontra mutat, arra, hogy maga a vallás saját keretei között, saját belső folyamataiban ugyanúgy kitett az elidegenedés veszélyének. Magától az ember képtelen rájönni elfordult állapotára, és ezért szorul az isteni próbatételre – mondja Luther –, ahol a szükségszerű bukáiban tudatosulhat saját befeléfordultsága és önközpontúságának elképesztő mértéke. A vírus állapottól az áttörhetetlennek tűnő acélburokig mindig csak a külső viszonylagosság megtapasztalásában lehetséges az áttörés. A teológia is így töri át az ember magába zárkózását, az ember kapcsolatiságának újramegnyitásával.

#### 5.1.1.2. Hübrisz és *concupiscentia*

Mielőtt ehhez az ugráshoz érnénk, maradjunk az elidegenedés fogalmánál és nézzük meg közelebbről két elemét Tillich rendszerében, amelyet ha a kapitalista pénzfogalomra alkalmazunk, értékes meglátásokat kapunk. Az ember éntudata, önálló központúsága lehetővé teszi, hogy a világot és saját magát is „szemlélet tárgyává” tegye.<sup>360</sup> Ez azt a kísértést hordozza magában, hogy itt le is zárja világát. Két következményt emel ki Tillich: a *hübriszt* és a *concupiscentiát*.

„A hübrisz az ember önfelmagasztalása az isteni szférájába.”<sup>361</sup> Nem a kicsiségben, az átlagosban, hanem a nagyságban meglévő általános dinamika, hogy a nagyság a hübrisz felé törekszik.<sup>362</sup> Nemcsak egyéni, hanem közösségi szinten is jellemző a hübrisz. Kisebb összetartozó emberi csoportok (nemzet, klán, vallás, szakma stb.) elkülönülési és önfelmagasztaló dinamikája (nacionalizmus, fanatizmus, társadalmi uralom) és az egész emberiség egyesítő utópiái (Bábelből a kommunizmus ideológiáján keresztül a pénz totalitáriánus uralmi

<sup>359</sup> LUTHER: WA 56, 304, 25–29.

<sup>360</sup> TILlich 2002, 275. o.

<sup>361</sup> Uo. 276. o.

<sup>362</sup> Uo.

igényéig a globalizált pénzpiaci kapitalizmusban) egyaránt saját teljes önkiteljesítésüket tűzik célul.

A hübrisz mellett a másik következmény a concupiscentia, az érzékiség. A concupiscentia fogalmának szexualitásra fókuszáló értelmezése minden más értelmezési mezőt háttérbe szorított a teológia történetében, nem kevés kárt okozva, például az eredendő bűn leszűkített leírásában. Tillich a concupiscentiát jóval összetettebben írja le, ami a fenti meghaladottság helyett aktualizálja a fogalmat. „Szűkössége (szegénysége) arra készíti, hogy bőséget (gazdagságot) keressen. Ez a szeretet valamennyi formájának gyökere. Az énnel és világgal bíró ember számára az a kísértés, hogy elérheti a végtelen bővülködést. Ennek a vágyakozásnak a klasszikus elnevezése a *concupiscentia* – a végtelen vágyakozás arra, hogy az ember az egész valóságot önmagába vonja. A szó utalhat a fizikai éhségre és a szexualitásra, a tudásra és a hatalomra, az anyagi javakra és a lelki értékekre egyaránt.”<sup>363</sup>

Anélkül, hogy ennek a teológiai kulcsfogalomnak hosszú fogalomtörténetében elvesznénk, a benne rejlő dinamika leírásában a pénz teológiai megértésének kulcselemét kapjuk. Tillich fogalomtisztázása révén – az ember végtelen bővülködés utáni vágyában – kapjuk meg a concupiscentia lényegét. Ha az ember ezt a célt tűzi ki maga elé, a következménye az elidegenedés lesz. A szeretet és a pénz összekapcsolását kapjuk, a már említett 1Tim 6,10-ben szereplő φιλαργυρια-ban. A pénz megtartása és a bővülési vágy benne van ebben a kifejezésben. A szűkösségből a végtelen bővülködést célzó emberi vágy az egyéni és társadalmi szinten az anyagi javak területén sem kevésbé találó megfogalmazás, mint a szexualitás területén. A modern pénz által összetartott és azt végső célul kitűző társadalom közösségileg és egyénileg megfogalmazott céljává teszi a végtelen bővülködést, az egész életvilág magába vonását. És itt téveszt mértéket és célt (αμαρτια). A szeretet gyökereként Tillich a szűkösségből a bőséget keresést jelöli meg, ahol a kérdés a „ki és mi”, illetve a „milyen mértékben és milyen áron” ennek a hiánykitöltésnek a fő célja. Az Isten és a felebarát iránti szeretet kiemelt szerepe (kettős parancs: Mt 22,37–39 és a Tóra eredeti versei: 5Móz 6,5 és 3Móz 19,18) adja meg a hiányból a bővülködés igazi irányát. A φιλαργυρια-ban ez a szeretet az Isten és a felebarát árán fordul a pénz felé.

Még egy szempontot érdemes hozzátenni az elidegenedésről és a bűnről eddig elmondottakhoz, ami egyben túl is mutat az egyén szintjén. A 20. század népiertásai kapcsán Hannah Arendt filozófiájában egy nagyon fontos megállapítást találunk a gonosz banalitásáról. Arendt klasszikus megállapítását idézi Patrick Hayden: „A szomorú igazság az, hogy a legtöbb go-

<sup>363</sup> Uo. 277. o.

noszságot olyan emberek okozzák, akik sohasem határozták el, hogy jót vagy rosszat tesznek, vagy hogy jók vagy rosszak lesznek”.<sup>364</sup> Hayden, amikor egy századdal tovább lép, és a 21. században a radikális politikai gonosz megjelenési tereit nézi, a globális szegénységet emeli ki. A nyomorgó tömegek „felesleges népességére” (superfluous humanity) alkalmazza a banális gonoszság jelenlétét világunkban. Arendt és Jaspers a radikális gonosz éppen évszázados, modern kori formájára hívják fel a figyelmet a felesleges emberek kifejezésben. Népek emberi mivoltuktól való szisztematikus megfosztása történik, amikor egyéni sajátosságukat, hogy személy szerint kik ők, feleslegesnek nyilvánítják. Csak mint anyagra tekintenek rájuk, az emberi közösségből kitaszítottként.<sup>365</sup> Ez ugyanúgy igaz a legszegényebbekre, akik a globális pénzpiaci kapitalizmusban funkció és ezért méltóság nélküliek, mint a *social engineering* társadalommanipulációjának és -alakításának tárgyát alkotó tömegekre. A szegénység (és államként funkcionálni képtelen országok létbizonytalansága) elől menekülő tömegek képei a jóléti határ világokat elválasztó szögesdrót kerítéseinél és tengerein hánykódva pontosan a felesleges emberekről és a gonosz banalitásáról szólnak. A rosszban való részvétel gondolatmentessége az, amit Hayden kiemel. A nem szembesülés a jóval és a rosszal, valamint a saját világ határának radikális meghúzóása az anyagiak területén tapasztalható meg a leghatározottabban. A saját és a társadalmi szintű materiális egzisztenciabiztosítás farkastörvényei a bűn fenti összefüggését hordozzák. A nagy gazdasági egységek látható külső falai és a növekvő jövedelmkülönbség által szétszakadó társadalmon belüli, a szegényeket periférián tartó láthatatlan belső falak ugyanazt a célt szolgálják, a közösség megtagadását. Az „őrzője vagyok az én testvéremnek?” cinikus kérdése némán hangzik el, amikor a saját anyagi concupiscentia megelőzi a felebaráti szolidaritást.

A Benjamin nyomán megfogalmazott bűnörökítés mint hiányteremtés szerint „minden világállapot annyiban bűnös, amennyiben egy deficitese másik állapotot bocsát ki, és magán viseli annak bűnét. Ezért minden világállapot befejezetlen, morálisan vagy jogilag hiányos állapot. A bűn a történelem »legfőbb kategóriája«, mert az elégtelenségek leszármazási kategóriája.”<sup>366</sup> Az anyagi elégtelenségek növelésében, a másik alapvető méltóságának semmibevétele mellett korunk elidegenedésének legfőbb területe. Olyan jelenség ez, amely nem egyénileg, hanem kollektíven igazán nyomasztó.

<sup>364</sup> „...the sad truth of the matter is that most evil is done by people who never made up their minds to be or to do either evil or good.” HAYDEN 2009, 46. o.

<sup>365</sup> HAYDEN 2010, 456. o.

<sup>366</sup> HAMACHER 2013, 43. o.

Az elidegenedés, a hübrisz és a concupiscentia, illetve a bűn banalitásáról mondtak az egyén érzései és az egyén felelőssége szintjén érzékelhetőek és itt valósulnak meg. Lényegét azonban csak a közösségi szinten ragadhatjuk meg.

## 5.1.2. Túl az egyéni bűnön

### 5.1.2.1. A teológiai individualizmus hiányossága

Norbert Elias kritikája, bár fő célpontja nem a teológia volt, a teológia számára is elgondolkodtató: „...mekkora károk érik az egyes emberekkel foglalkozó tudományokat amiatt, hogy elméleteinkben az egyes ember áll a rivaldafényben, miközben a társadalomba való beágyazottsága »strukturálatlan háttérként«, »milióként« vagy »környezetként« érdeklődésük peremén marad.”<sup>367</sup> Kritikájának fő célpontja az egyénben és társadalomban külön gondolkodó szociológia. Elias bevezeti a figuráció vagy alakzat fogalmát, amelyben az egyének egymással meglévő sokszoros függőségein keresztül jönnek létre a kisebb-nagyobb csoportok, ezek nem az egyéntől független külső adottságként, hanem az egyénekből és az őket alakító kapcsolataikból épülnek fel. A kölcsönös függések, kapcsolatok hozzák létre az alakzatokat, ezekben többé-kevésbé ingatag hatalmi egyensúlyok uralkodnak.<sup>368</sup> Hosszú játékelméleti példákat alkalmaz, ahol a játékban létrejövő kapcsolódásokban minél többen, minél egyenlőbb hatalommal vesznek részt, annál önállóbb jelenség lesz a játék, végül már saját maga is független létezőnek tűnhet. A játék azonban nem független létező, csak a játékosok részvételével és alakításával az, ami.<sup>369</sup> A létszám és a játék bonyolódása folyamatos újraszervezést és átalakítást igényel. Csak a társadalmi és az egyéni szintet egyszerre szemlélve kaphatunk pontos képet.

A modern kapitalizmus rendszere a teológia számára is lehetőség, hogy tudatosítsa és beépítse gondolkodásába a kapcsolat meghatározta többsíkú emberi létet. A modern kor komplex társadalmi valósága, minden hangoztatott individualizmusa dacára, kiemeli az emberek közötti kapcsolatok személyiségalkotó erejét. A természettől létfenntartásában eltávolodott ember a magas fokú munkamegosztásban nem képes az önálló anyagi létezésre. Függések

<sup>367</sup> ELIAS 2005, 132. o.

<sup>368</sup> Uo. 12. o.

<sup>369</sup> A játék komplexitásának növekedése egyre inkább az átláthatatlanság érzését növeli a játékosokban, és a játék egyre kevésbé működik. Így át kell szervezni, ennek során vagy több csoportra szakadnak, és játsszák tovább külön-külön a játékot, vagy valamilyen laza kapcsolatban maradnak a csoportok, de alapvetően külön játszanak, illetve kétrétegűvé szervezik a játékot. A második szinten a képviselők állnak. Ők a maguk játékát játszva egymás között, közben kapcsolódnak saját küldő csoportjukhoz is. Különböző mértékben, de függnek az első szinttől. ELIAS 2005, 84. kk. Ez a modell kitűnően leírja a modern demokratikus állam politikai működését. A játékszervezés problémáját túl nagy számú játékos esetén például az Európai Unió jelenlegi integrációs vitájánál jól láthatjuk. A három lehetséges átszervezés közül (külön csoportokban, külön játék, ezek laza kapcsolódása vagy a második szint létrehozása) az utóbbi kettő közül kell választani.

sokasága befolyásolja pusztán létét, de kulturálisan is behálózott. A pénz mint társadalmi kommunikációs eszköz kitűnően mutatja meg a materializálódott emberi kapcsolatok formáló erejét. A pénznek csak kapcsolatban van értelme, különben nincs értéke. Ez az a függés, amire Elias rámutat, hogy bármekkora a két kapcsolatban álló között a különbség, a kisebbtől is függ a nagyobb. Viszont a felek a kapcsolatok lehetséges számának növekedésével még inkább felcserélhetőek.<sup>370</sup> A pénz adta személytelenségben és felcserélhetőségben a kapcsolatok száma és a ráutaltság nő, míg a mélységük, egyediségük a személytelenség és a felcserélhetőség miatt csökken. A pénz birtoklása adta szabadságérzés egyszerre úgy csökkenti a személyes függés érzését, hogy kapcsolatok sokaságát létesíti társadalmi eredete és kommunikációs eszköz jellege miatt. Ez az az elem, ami a teológia részéről mindenkor a bűn kiemelt veszélyét jelenti, mert a kapcsolatokat felületesebbé és nagy számuk miatt felcserélhetővé teszi. Ugyanakkor a teológia számára nem a nagyszámú komplex személytelen kapcsolat figyelmen kívül hagyása és a ragaszkodás a kis számú erős személyes kapcsolatokhoz jelenti az utat, hanem a pénz meghatározta modern kor antropológiai valóságának belátása. Ezért korunk és életvilágunk felveti a teológia szubjektumfogalmának áttekintését.

Antropológiai kiindulókérdés lehet, hogy az ember alapvetően egyéni vagy társas lény-e.<sup>371</sup> Bár a lehetséges választ már a 18. századi Nápolyban Antonio Genovesinél megtalálhatjuk. Genovesi szerint az ember önszeretete és mások szeretete az a két pólus, ami nem egymásból következik, hanem eredetileg része az embernek.<sup>372</sup> A jelenben is feltehető a kérdés, a komplex társadalomban élő, individualizálódott ember valóságos szubjektivitásának lehetőségeként. A komplex világban az elidegenedett egyén korántsem rendelkezik azzal a személyiségalkító önállósággal, amit magáról feltételez. Az egyének kapcsolódásának módját a modern társadalmi viszonyok leírásának alapmodellje, a kora újkor társadalmi szerződések fogalmazzák meg. Ez a fokú önállóság és függetlenség az egyénre épülő fejlődést feltételezi az ember kialakulásától kezdve. Akár Hobbes zűrzavarban békét teremtő, akár Locke tulajdont biztosító képéből indulunk, az egyének közötti kapcsolatok már a kialakult zárt személyiségek között és az ő egyéni érdekük alapján jönnek létre.

A kapcsolati viszonyokat közelebbről nézve a kapcsolatokban egy átalakulást láthatunk. Kezdetben a csoporthoz tartozást egyfajta kizárólagosság jellemezte. Az egyes törzshöz,

<sup>370</sup> A globális hálózat gazdasági kommunikációja a pénz és a kommunikációs csatorna (internet) révén minden eddiginél nagyobb személytelenséget és kapcsolati lehetőséget jelent. Igaz ez az eBay globális használtruha-cserélő családanyáitól a távoli pénzpiacokon kereskedő szereplőkig.

<sup>371</sup> Az evolúcióelméletben is két evolúciós modell jelenik meg. A klasszikus egyén egyén ellen működő és egy újabb, csoportok közötti evolúciós elmélet. A kettő közötti izgalmas változások adják az ember kialakulásának sikerét és etikai következmények sorát. BETHGE–GROLLE 2013, 137. o.

<sup>372</sup> BRUNI–ZAMAGNI 2013, 71. o.

kaszthoz, csoporthoz tartozás az egyént teljesen és kizárólagos jelleggel meghatározta. A családtól elinduló, a falu, a nyelv, az ország egészen a keresztyén univerzalizmusig terjedő európai többes identitás lehetőségét hordozza. Egy másik fontos és ma még izgalmasabb folyamat a területeken átívelő középkori kapcsolatokat emeli ki, melyek városok, kolostorok, céhek között léteztek. A hálózathoz tartozás lehetővé teszi az egymás mellett fennálló kapcsolatokat az ember számára, melyet egy Axel T. Paul által használt példa jól leír: egy hamburgi hanza polgár, hamburgi és hanza polgár.<sup>373</sup> A totális, egész embert meghatározó intézményekkel szemben (kolostor, laktanya, hajó) – folytatódik Paul gondolatmenete – a meghatározott célra alapított társaság egy teljesen más formát jelent. A tagokra nem teljes személyükben, hanem csak a céllal összefüggő és korlátozott felelősséggel tart igényt.<sup>374</sup> A kialakuló korlátozott felelősség a későbbi időben egyszerre ösztönzi a vállalkozást a kockázat korlátozásával, de a növekvő személytelenséggel, a társadalmi szereplők közti bizalmat is visszabontja. A másik ember egyéb tulajdonságai, körülményei nem részei az érintkezésnek. Egyre inkább kicserélhető a személy, amit a pénz imént említett általánosító szerepe is felerősít. Az egyén a funkciójában és csak az azt érintő általánosítható tulajdonságaival számít. Minden teljes emberre igényt tartó eszme vagy társadalmi érintkezés számára fontos figyelembe venni a modern kor társadalmi munkamegosztásának az egyén identitására gyakorolt fenti hatását. Ez a párhuzamos identitás egyben ellenpontja lehet a 20. század tragikus totalitárius államai képviselte kizárólagosság közösségének. A közösségi, kapcsolati gondolkodás célja az egyéni szabadság megélése és a személyiség kiteljesedése a kapcsolatiságban. Nem az egyformaság kikényszerítése. A totális ideológiák és a nacionalizmus kisebb közösségek kizárólagosságával, a totális ideológiák vagy a fogyasztói társadalom a globális uniformizálással veheti el a szabad kapcsolódás közösségteremtő értékét.

A probléma a vallás totalitáriánus igénye esetén is fennáll, ugyanakkor a teológia lényegénél fogva mindig csak az egész emberben tud gondolkodni. A teológia már a teremtésben az embert létrehozó alapvető kapcsolatiságból indul ki a teremtő és a teremtmény viszonyában, ami további kapcsolatokat hoz az embertársak megjelenésével. Maga a keresztyén istenfogalom is a kapcsolatra épül, ahogy erre Bruni és Zamagni még a gazdaságetika dogmatikai összefüggésében is felhívják a figyelmet.<sup>375</sup> A keresztyén istenfogalom – Szentháromságban kifejezett – hármas egységének ontológiai mélységű kapcsolatisága az ember kapcsolati lényként való értelmezésében is alkalmazható. Azonban a teológiában, ahogy Bruni és Zamagni is

---

<sup>373</sup> PAUL 2012, 79. o.

<sup>374</sup> Uo. 80. o.

<sup>375</sup> BRUNI–ZAMAGNI 2013, 71. o.

megállapítja, ez ötlet szinten történik csak meg például Aquinói Tamásnál. Az emberi személyt ő is inkább egyéni, mint társas szempontból határozza meg. A humanizmus is csak „a társas hajlam történeti és fenomenológiai összetevőit”<sup>376</sup> találja meg, de az ember kapcsolati személyiségének felrajzolásáig nem jut el.

A későbbi teológiatörténetre vonatkozóan Pannenberg emeli ki, hogy a személyközi kapcsolatok a személy részét alkotják. Erre a „dialogikus perszonalizmus” eszmél rá sokkal később, amikor a személyiség létrejöttét a másikkal folytatott beszélgetés eredményeként értékeli. A kívülről érkező visszajelzés hozza létre az ént. Buber a teológiára nagy hatást gyakorló gondolatában az *én és te* személyes párbeszédét szembeállítja az *én és az* kapcsolattal. Viszont Pannenberg szerint hiánya ennek a negatív elméletnek, hogy itt a te tulajdonképpen csak egy másik én, és ezzel ugyanúgy a szubjektum fogságában marad.<sup>377</sup> Rosenzweig *A megváltás csillagában* a beszéd időbeliségét hangsúlyozza, ezzel Pannenberg szerint kilép a nyugati tárgyi gondolkodásból, és megnyílik az eszkatológia perspektívája. Az időbeliség beemelésével Rosenzweig egyszerűségében ragadja meg a kapcsolatot.

A szükséges továbbgondolás alapját végül George Herbert Mead gondolatában jelöli ki Pannenberg: „The self (...) is essentially a social structure, and it arises in social experience.”<sup>378</sup>

A 20. század számos nagy teológusát összeköti az a kritika, amit a teológia szubjektumfogalmával szemben megfogalmaztak. Így kerül a meglepő sorba Barth, Gogarten, Hirsch és Tillich, ahogy izgalmas Tillich-tanulmányában Christian Danz rámutat.<sup>379</sup> A szubjektivitás olyan értelmezését, amely egy változatlan személyiségmag megvalósulásaként írja le az egyéniséget, kérdőjelezik meg mindannyian. A hit Tillich korai vallásos szocialista írásaiban a valós történeti szituáció tudatosítása. Danz tézise szerint Tillich vallásos szocializmusa a '20-as években egy etikai történeti tudatosítást tesz lehetővé, amivel a modern szubjektivitás krízisét legyőzi.<sup>380</sup> Az ember szubjektivitásának etikai történeti tudatosítása olyan közösségi ébredési lehetőség, ami egy monetarizált világrend meghaladásának kiindulópontja lehet.

#### 5.1.2.2. Strukturális bűn: a bűn kollektív elemei

Amennyiben a személyiséget valóban a kapcsolatok határozzák meg, akkor a bűnről is a kapcsolatok összefüggésében kell beszélni. Ami elronthatja a kapcsolatot, az a személyiséget is

<sup>376</sup> Uo.

<sup>377</sup> PANNENBERG 2011, 177. o.

<sup>378</sup> Uo. 179. o.

<sup>379</sup> DANZ 2005, 157. o.

<sup>380</sup> Uo. 159. o.



rombolja. Vohs, Mead és Goode kimutatták,<sup>381</sup> hogy a pénz pusztá képi megjelenítése vagy a róla való beszéd az emberekhez való viszonyt befolyásolja. Pszichológiai kísérleteik sorával a segítőkészséget, a segítség igénybevételét, a közösségigényt vizsgálták olyan csoportok tagjai között, akiknek előbb pénzről beszéltek, pénzek képeit mutatták, játékpénzt adtak, vagy semleges témákat, képeket mutattak. A kísérlet eredménye az előbbieket kisebb segítőkészségét, a segítség igénybevételét és inkább a magányos időtöltés preferálását mutatta. A közgazdász-hallgatók és más karok hallgatói között végzett hasonló kutatások is megerősítik a pénz pszichológiai szerepéről megállapítottakat. Vohs és társai értékítélet nélkül a *self-sufficient* kifejezéssel írják le a pénz által befolyásolt személyeket. A kifejezés mindkét értelmét használják: egyrészt mint a külső támogatásra nem szoruló ember önállóságát, másrészt mint a szociálisan érzéketlen nárcizmust.<sup>382</sup> Teológiai szempontból mindkettő a pénz kapcsolatot rontó hatása, amit Jézus számos helyen kifogásol. Például Lk 16,19–31-ban a gazdag és Lázár történetének átléphetetlen túlvilági mély árka a fenti pszichológiai önelégedettség evilági árkaiban gyökerezik. Még az eszkatológiai perspektíva, a hírnök a halottak közül sem képes áthidalni az evilági szakadást.

Ha a közösségi kapcsolati hálókat elsősorban a pénz határozza meg, akkor társadalmi és globális szintre terjed az önelégedettség állapota. A felebarát iránti felelősség alapvető feladatát az önmagáért való felelősség elvárása és igénye váltja fel kisközösségben és globálisan egyaránt, megteremtve a magáról gondoskodni képtelen felesleges embert. Ez pedig alapvető céltévesztés a keresztyén etika szempontjából. Az ember alapmeghatározásával megy szembe, tökéletesen kitölti a *αμαρτανω* ige 'célt téveszteni' jelentését és a bibliai bűn fogalmát. A pénz kapcsolathoz kötöttsége és társadalmi eszköz mivolta miatt azt a kapcsolatiságot alakítja át, ami a személyiség részét képezi, és ezzel a személyiséget formálja át. Közösségi hatása révén deformálja az embert az önelégedettség irányába. Ez a kapcsolataikkal hálózatokat alakító személyiségek kollektív felelősségének kérdését veti fel.

A 20. század nagy társadalomelméleti kérdése a strukturalizmus: mekkora az egyén és mekkora a rendszerek szerepe a történelemben. A Sorbonne falára 1968-ban felkerült egy fal-firka: „a struktúrák sohasem vonulnak ki az utcára”, tehát a történelem alakítója az ember. Jacques Lacan ennek kapcsán állítja: „Ha van valami tanulsága a májusi eseményeknek, akkor ez éppen az, hogy a struktúrák igenis kivonultak az utcára. Az a tény pedig, hogy ezt a jelmondatot éppen azon a helyen vésték fel, ahol a kivonulás megtörtént, semmi mást nem bizonyít, mint azt, hogy ami oly gyakran (...) benne foglaltatik abban, amit cselekvésnek neve-

<sup>381</sup> VOHS–MEAD–GOODE 2006, 1154. kk.

<sup>382</sup> Uo. 1156. o.

zünk, félreismeri önmagát.”<sup>383</sup> Habár Erős Ferencsel állíthatjuk, hogy a kérdés eldönthetetlen, a 21. század első évtizedét meghatározó gazdasági helyzet aktuálissá teszi a kérdést. A gazdasági folyamatok a globalizáció révén ugyanannak a komplex struktúrának tették részévé az embereket mindenhol. A *non posse non peccare* állapota az egyén számára a globális gazdasági közösség komplex világának tagjaként lesz mindennapos valóság. A környezettel, a másik emberrel szembeni bűn személytelen, távoli és struktúrákon keresztül valósul meg, ahol a pénz elidegenítő tulajdonságának kulcsszerepe van. A másik nyomorából húzott előny fekete folyóként végighúzódik a történelmen (rabszolgaság, gyarmatosítás, sweatshop). A pénz elidegenítő szerepe végigkövethető. A személyi szabadság illúziója a gazdasági kényszer kényszerítő erejével összekapcsolva a másik ember sorsa iránti érdektelenségnek etikai felmentést ad. A távolság, az elzárkózás, a másik felelősségének hangsúlyozása a valós szabadság nélküli helyzetben mind a feloldozó mechanizmus részei.

Ki a történelem alanya? A történelem alanyának kérdése a modern korban korábban nem ismert méretekben jelenik meg. Tillich a II. világháború és következményeinek tapasztalatával a háta mögött határozottan elutasítja a kollektív bűn fogalmát. Mivel az egyes közösségek erőszervezetek, és egyes egyének határozzák meg mindenki cselekvését, belső konfliktusok után, nem lehet a cselekedeteket mindenkin egyformán számon kérni.<sup>384</sup> A sorsban azonban mindenki osztozik. Ehhez a sorshoz való hozzájárulás az egyes ember bűne. Miközben Tillich sorai nagyon egyértelműen a 20. század történelmi kontextusát hordozzák, alkalmazható-e érvelése a globális pénzpiaci kapitalizmus viszonyaira? Ki a globális pénzpiaci kapitalizmus alanya: a gazdasági vagy politikai döntéshozó, a választópolgár politikai vagy fogyasztó értelemben, a világ számos pontján megjelenő antiglobalista tüntetők, az Occupy mozgalom tagjai? Melyik a mozgatórugó, a szubjektum vagy a struktúra? Mi az emberi érzelmek szerepe a struktúrában? A struktúrákat az emberi érzelmek csak szükséges érzelmi töltetekkel látják el, ami profitot hoz, de nem változtathatják meg alapjában? Ezekre a kérdésekre adandó válaszhoz két szempontot érdemes figyelembe venni. Az első: hogyan ragadhatóak meg a döntéseket létrehozó személytelen erők? A második: mi az embereket megragadó a struktúrában, és lehet-e, ami ezt kritizálja és felülmúlja?

### 5.1.2.3. Erők és hatalmak

Míg Tillich a saját történelmi hátterén, a náci diktatúra tapasztalatán, a társadalmat konkrét személyek meghatározta erőstuktúráként értelmezte, minden vezérelvű vezetés veszélyére fi-

<sup>383</sup> ERŐS 1993.

<sup>384</sup> TILLICH 2002, 282. o.

gyelmeztetve, addig a globális pénzpiaci kapitalizmusban ilyen vezető személyeket aligha tudunk mutatni. Nem a személyek megtestesítette démoni vonzás a jellemző. Maga a rendszer ugyan kiemel ikonikus figurákat, de ezek helyettesíthetők. Éppen személytelensége és az egyes ember érzelmeire gyakorolt közvetlen hatása teszik különlegessé. Maga a struktúra és dinamikája az izgalmas. Egy személyek feletti, a résztvevő személyeket csak részben magába foglaló alanyiságot próbálunk körülhatárolni. A struktúrák jelenvalóságát és meghatározó erejét dogmatikai keretek között kifejezni nehéz feladat. Ugyanakkor az egyéni felett, az egyének számára személytelen, arc nélküli külső erőként megjelenő hatalmak, különösen a modern korban, nyilvánvalóan jelen vannak az emberek életében. Barth a *Kirchliche Dogmatik* hatalmas köteteinek halála után kiadott töredékeiben kísérli meg az ember életében nála nagyobb hatalomként jelentkező társadalmi erőket a teológia kifejezőmódjával megragadni. A jelenlévő erőket a „herrenlose Gewalten” kifejezéssel illeti, amit Ferencz Árpád úrvesztett erőkné fordít és vezet be a magyar teológiai nyelvbe.<sup>385</sup> Azért hangsúlyos ez a megfogalmazás, mert ezek az erők nem egyszerűen uratlanok, hanem elvesztették korábbi urukat. Az ember a rendet Isten elleni lázadásával a rendetlenség állapotává változtatta, ahol az általa létrehozott erők ellene fordultak. Ami korábban eszköz és képesség volt, most az emberen uralkodik.

A keresztyén ember Barth szerint elkerülhetetlenül a harc állapotában van, és nemcsak megengedett számára a lázadás, hanem erre egyenesen kötelezett.<sup>386</sup> Azonban ez a harc és lázadás más, mint a harcok és lázadások általában. A modern társadalomelméletet és biológiát meghatározó mindenki harca mindenki ellen hobbes-i, illetve a fajok és egyedek evolúciós harca a túlélésért darwini elméletei a harc szükségszerűségét és elkerülhetlenségét ugyanúgy kifejtik. Barth harcfelfogása az elkerülhetlenségben, a küzdelem létmeghatározó jellegében hasonlóan gondolkozik. Csak a keresztyén küzdelem nem emberek vagy csoportok ellen folyik. Ez nem jelenti, hogy minden ember egyetért vele, vagy ne lennének, akik ellenségesen viseltetnének iránta. Az emberiség szorult szükséghelyzetének (Menschheitsnot) tudatosulása vezeti a keresztyéneket a minden emberért folyó küzdelemre, melynek célja az ember veszélyhelyzetét jellemző rendetlenséggel szemben a rend, az igazságtalansággal szemben az igazságosság. A harcnak egy vertikális és egy horizontális dimenziója különíthető el,<sup>387</sup> ami megint megkülönböztető tulajdonság minden más harccal szemben. Barth a két dimenziót a Miatyánk második kérésére, a „Jöjjön el a te országod!”-ra építi. Ez az az irány, amely Istentől érkezővé, vertikálissá teszi a rendetlenség elleni felkelést. Az emberek közötti horizontális

<sup>385</sup> FERENCZ 2010, 23. kk.

<sup>386</sup> BARTH 1976, 354. o.

<sup>387</sup> Uo. 361. o.

viszonyokban az igazságtalanság és rendetlenség elleni felkelés horizontálisan lehetséges és korlátozottan eredményes lehet, mert a vertikális határozza meg. A második kérdés kérdése nem is lehetséges a horizontális küzdelem vállalása nélkül.<sup>388</sup>

Barth a teológiatörténetben ritka, koherens és szisztematikus módon tudja beilleszteni rendszerébe a társadalomban működő erőket, melyek az egyének életét, az egyéni döntések szintjén túl, objektív környezetként meghatározzák. Az ember saját képességeiből indulnak ki, melyek egyértelműen az embertől erednek és ezért biztosan a kezében tarthatónak véli őket. Goethe *A bűvészinás* című verses meséjét idézi fel, ahol az egyedül maradt varázslóinas a mester távollétében, az eltanult varázsszavak birtokában önálló varázslatba kezd, hogy a tárgyak helyette, neki dolgozzanak. A varázslat eredményes, csak leállíthatatlan, ezért teljes katasztrófa fenyeget, amin csak a mester érkezése segít.<sup>389</sup> Goethe hátborzongató élességgel ábrázolja az önállósodott, saját akarattal rendelkező erőknél való kiszolgáltatottságot. A racionálisan, egzakt kifejezésekkel nehezen megragadható állapotot a mese jóval könnyebben interpretálja. Vagy, ahogyan Barth aláhúzza, a misztikus világkép. Barth a démoni fogalmának használatát, az újszövetségi ember misztikus világképét pozitív és az úrvesztett erők felismerésére és megragadására alkalmasabb módnak tartja mint korunk mitológiátlanított világfelfogását. A Biblia komplex nyelvi kifejezései a fenti, nehezen megragadható tulajdonságok találhatóbb kifejezőmódjára képesek.<sup>390</sup>

A sokféle kifejezésből az ilyen hatalmak jellemzése összerakható: „1. sötétek, többértelműek és átláthatatlanok; 2. elillanóak; 3. sokféle formájuk és alakjuk ismert” – foglalja össze Ferencz Árpád a barthi leírást.<sup>391</sup> Barth négy konkrét példát nevesít. A politikai abszolutizmusról, az ideológiákról, a Mammonról és az úgynevezett któnikus hatalmakról beszél. Témánk szempontjából a legfontosabb a harmadik fogalom, ahol a pénz teológiai rendszerbe illesztésének egyik legeredetibb megoldását látjuk. Nemcsak a négy példaterület elkülönítése, hanem összekapcsolhatósága is nagyon fontos, ahol a hatalom általános vonzó és uraló jellege az ember megragadhatóságában mutatkozik meg. Ennek következményeire Melanchthon affektustanának kifejtésekor térünk vissza. (5.2.1.)

A Mammon önálló névadása az ember által birtokolt anyagi javak mitologizáló kifejezése, ami nemcsak bálványá, hanem sokkal inkább „a materiális birtok, tulajdon, vagyon rendkívül

<sup>388</sup> Uo. 362. o.

<sup>389</sup> Uo. 365. o.

<sup>390</sup> Felsorolt újszövetségi kifejezései magukban sokatmondóak: δυναμεις (képességek, erők, hatalmak), κοσμοκράτορες (a világaluralók), εξουσιαι (a szellemvilág hatalmasai), κυριοτητες (uralmi centrumok és területek) θronoi (Barth kedvence, az üres trónusok). Gyakori, hogy az újszövetségi levelekben ezek a kifejezések hasonló tartalmú szavak felsorolásának elemeiként jelennek meg (pl. Kol 1,16; Ef 1,21; Róm 8,38); jól mutatja ez a hatalmak összetettségét és nehezen megragadhatóságát.

<sup>391</sup> FERENCZ 2010, 26. o.

mozgékony démonná válásáról szól”.<sup>392</sup> A mitológiai kifejezésmód a politikai hatalomra alkalmazva a Bibliában a Leviatánnal kerül kifejezésre, aminek a Mammonnal való lehetséges kapcsolatára Barth külön felhívja a figyelmet. A hatalom nemcsak a pénz egyik teremtője, hanem a kettő minden korban szeret kéz a kézben járni. A gazdasági hatalom nyílt politikai térnyerése és ezzel további gazdasági előnyök szerzése (oligarchák) nyíltan vagy burkoltan mindenhol előfordul. A módszer kizárólagossága, agresszivitása és mértéktelensége a korrupcióval együtt mégsem egyforma mértékű a különböző társadalmakban. Ezen a területen a később kifejtendő (7.2.1.), a keresztyén etika számára kulcsfontosságú gazdasági participáció elvének érvényesítése miatt kritikus az egyházak állásfoglalása.

Barthoz visszatérve, a tulajdonra használt német *Vermögen* kifejezés kettős értelmét külön kihasználja a Mammon leírásában.<sup>393</sup> A Vermögen mint tulajdon és egyúttal mint képesség a vagyon potencialitását emeli ki, és nem eredendően negatív.

Az úgynevezett ktonikus erők a negyedik példa. A földhöz tapasztó, földi részjelenségeket létmeghatározóvá növelő, folyton változó erőkre vonatkozik. Barth a divatot, a sportot, a közlekedést emeli ki.<sup>394</sup> Ezeknek gazdasági, pénzügyi vonatkozásai nyilvánvalóak. Azóta is mind a három példa érvényes mint ktonikus erő azzal, hogy a kommercializálásuk annyival erősebb, mint negyven éve volt, hogy eredeti célja például sok sportágnak másodlagos lett az üzleti szempont mögött.

Barth követőinél a sorshatalom (Schicksalsmacht) fogalmát találjuk meg leggyakrabban. A dialektikus teológia képviselője, Friedrich Delekat a sorshatalmak egyikeként tárgyalja a pénzt mint a krisztusi uralommal szemben álló démoni erők egyikét. Az uralmak közötti különbséget az ember üdvösségére gyakorolt hatásuk adja.<sup>395</sup> Falk Wagner Delekat nézetét a '30-as évek egyházi harcának továbbéléseként értékeli, ami alkalmazkodott a megváltozott társadalmi helyzethez, és az állam helyett a tőkét jelölte meg Krisztus uralmát veszélyeztető sorshatalomként. Eszkatológiai távolságtartásra van szükség a pénzzel szemben, mert ha ez megvan, akkor a pénz numinózus vonzerejét elvesztve pusztán használati eszközzé válik.<sup>396</sup>

Újabban Thomas Ruster katolikus teológus elevenítette fel Barth sorshatalom fogalmát. Az ember által létrehozott nagyobb erő a sorshatalom nála.<sup>397</sup> Véleménye szerint a Tórában adott kijelentés alkalmazása a kapitalizmus világára a megoldás kulcsa. A szintén katolikus Alois Halbmayr kritikája találó, amikor így foglalja össze Ruster álláspontjáról véleményét:

<sup>392</sup> BARTH 1976, 378. o.

<sup>393</sup> Uo. 380. o.

<sup>394</sup> FERENCZ 2010, 29. o.

<sup>395</sup> JÄHNICHEN 1998, 170–171. o.

<sup>396</sup> WAGNER 1985, 103. o.

<sup>397</sup> RUSTER 2007, 11. o.

„Ruster álláspontját joggal nevezhetjük politikailag inspirált barthianizmusnak, mert a kinyilatkoztatási kategóriához erős társadalomformáló ösztönzések kapcsolódnak.”<sup>398</sup>

A pénz mindenütt jelenvalósága, ami a gazdaság területén messze túlmutat, az egyéni erkölcs megszólításával érintetlen marad. A kériumatikus nyelvi radikalizmus nem szól a Wagner szerint egyedül releváns kérdéstről: mennyire terjed ki a pénz hatása a teológia és a vallás területére. Hogy a pénz abszolút eszköze nem az Abszolútum, csak akkor vezetheti be a szabadságot, ha a pénz nemcsak egyszerűen mint sorshatalom kériumatikusan meggyanúsított, hanem mindent meghatározó karaktere teljességében: társadalmi, gazdasági és szociokulturális összefüggésben felderítésre kerül.<sup>399</sup>

Wagner kritikája a pénz szociológiai megértését a teológiai feladat részévé teszi, ez indokolja a ebben a dolgozatban is a fokozott szociológiai és közgazdasági hangsúlyt. Csak így juthatunk el a pénz valódi teológiai jelentőségének megértéséig és a kériumatikus meggyanúsításnál megalapozottabb kritikáig. Miközben a pénz társadalmi szerepét a lehető legmélyebben megértjük, nem feledkezhetünk el arról a túl egyszerűnek tűnő praktikus kérdéstről sem, ami a pénz szerepe az egyház mindennapos életében, a hittartalmak megélésében és kommunikációjában. Erre a záró praktikus részben (7.3.2.) térünk vissza részletesen. Az erős kériumatikus kijelentések és az életgyakorlat közötti ellentét a leghatározottabban megmutatja a pénzről szóló teológiai kritika praktikus határait.

A pénz teológiai elhelyezéséről a hamartológiai szempontokkal még nem mondtunk el mindent. A bűn jellege, illetve a bűn egyén feletti szinten való megjelenése a pénz működésében egy antropológiai szemponttal is kiegészíthető. Nem intellektuális, hanem érzelmi szempontot kapunk. Egészen a reformáció koráig ugrunk vissza, hogy amit a pénzpiaci kapitalizmus szelleméről megállapítottunk, elhelyezzük a teológia emberképében.

## 5.2. Affektusok

### 5.2.1 Melanchthon affektustana

Az embert érzelmei, vágyai és indulatai határozzák meg. Ez a tulajdonsága biológiailag adott, nem lehet megváltoztatni. Történelmi korokon átívelő állandóságot ad, minden ember, minden korban ugyanúgy vágy-, érzelem- és indulatvezérelt.<sup>400</sup> Adam Smith és a skót moralisták

<sup>398</sup> „Man kann Rusters Position durchaus als politisch inspirierten Barthianismus bezeichnen, weil an die Offenbarungskategorie starke gesellschaftsverändernde Impulse geknüpft werden.” HALBMAJR 2009, 130. o.

<sup>399</sup> WAGNER 1985, 104. o.

<sup>400</sup> SAUTTER 2001, 73. o.

emberképe sokban hasonlít a reformáció, főleg Melanchthon antropológiájához és kevésbé ismert affektustanához. Amikor ezzel az önkényesnek tűnő párhuzammal a reformátor tanítását felidézzük nem a pusztán véletlen vezet a járatlan útra. A pénz teológiai elhelyezésének kiindulópontja (hamartológia) könnyen megtalálható az általános teológiai pénzkritika hagyományában. A szociológiai és pszichológiai eredmények olyan tényezőket emelnek ki, amelyek révén többet mondhatunk a hamartológiai elhelyezésnél. A teológiai antropológiában elhelyezve a pénz jelensége az ember racionalitás előtti szintjén hat igazán, ami a tárgyalt szociológiai és pszichológiai leírásokkal (3.2.3.) egybecseng. Az ember érzelmi világára hat és csak egy alapvetőbb érzelmi impulzus tudja befolyásolni. Melanchthon a megigazulásra koncentrálnak kiutat is mutat a hamartológiai elhelyezés pénzkritikáján túl.

Melanchthon affektustana a késő középkor, a humanizmus és a lutheri tanok összefüggésében alakult ki. Az 1521-es *Loci communes* kiadásban fejti ki a legrészletesebben az emberi akaratról és ezen belül az érzelmekről szóló tanait. Melanchthon affektustana nem pszichológiai leíró jellegű, hanem a szabad akaratról és a megigazulásról szóló reformációs vita szempontjából megfogalmazott.

Két erő van az emberben: az egyik a megismerési képesség (*vis cognoscendi*), amellyel megismerünk, összehasonlítunk, következtetünk. A másik erő, amellyel erről a felismerésről döntést hozunk (*vis, e qua affectus oriuntur*).<sup>401</sup> Az akarat határozza meg a tudatot – mondja Duns Scotus nézetét ismételve Melanchthon, szemben a tomizmussal, ahol fordított a helyzet: a tudat határozza meg az akaratot. Mint ahogy a zsarnoknak alávetett szenátus az államban, szól a klasszikus példa, alávetett az akaratnak az ész.<sup>402</sup> Az akarat az affektusok forrása és egyben az ember központja a szív.<sup>403</sup> Az alacsonyabb létfenntartó indulatok mellett az ésszel rendelkező élőlényekre a magasabb indulatok (szeretet, gyűlölet, remény, félelem, bosszú, szomorúság) és az ezekből eredő egyéb indulatok jellemzőek, de Melanchthon nem foglalkozik az elkülönítésekkel, csoportosításokkal. Elutasítja az Arisztotelész nyomában járó Gabriel Biel nézetét az akarat szintjeinek megkülönböztetéséről (alacsonyabb, érzéki: *appetitus sensuum* és magasabb rendűek: *appetitus superior*).<sup>404</sup> Ez a különbségtétele jól kifejezi az emberi érzelmek és akarat bonyolult kapcsolatát a létfenntartó alapvető ösztönök és a kultúra és etika befolyásolta érzelmek között. A modern, érzelmekkel mélységesen átitatott kapitalizmusban pontosan a kettő szétbogozhatatlanságát tapasztaljuk.

<sup>401</sup> MATZ 2001, 44. o.

<sup>402</sup> *Loci communes* 1,13. MELANCHTHON 1993, 28. o.

<sup>403</sup> Uo. 1,46. 37. o.

<sup>404</sup> MATZ 2001, 44. o.

Az affektusok között az első az amor sui.<sup>405</sup> Az önszeretet vezérel minden emberi indulatot, ez alapján válik szét, mi a jó, a kellemes, a dicsőséges az emberi természetnek és mi a rossz, kellemetlen. Innen ered az ember Isten elleni gyűlölete, és válik Isten az ember számára pusztító tűzzé.<sup>406</sup>

Az indulatok nem az akaratból keletkeznek, hanem csak az egyik indulat tudja a másikat felülírni. Az emberi szív van a középpontban, ahonnan az indulatok származnak. Nagy Sándor, habár tudjuk róla, hogy kedvelte az élvezeteket, mégis a kényelmetlenséget választotta, és ezt csak azért tette, mert még ennél is jobban vágyott a dicsőségre.<sup>407</sup> Semmi sem áll az embernek kevésbé hatalmában, mint a szíve.<sup>408</sup> Előfordulhat, hogy valaki valami alapvetően mást tesz, mint ami az indulatából következne, ez a csalás, a hamis indulat külső megjátszása, a szabadság látszata.<sup>409</sup> Tűnhet ez a külső látszat szabad akaratnak, uralkodónak az indulat felett, és jócselekedeteket eredményezhet.<sup>410</sup>

Természetes gyengeségnek tekintik az affektusokat a skolasztikusok, aminek az akarat ellenszegülhet, és pont arra lehet képes az ember akarata, hogy Istent mindennél jobban szeresse.<sup>411</sup> Biel ezen végkövetkeztetése az, ami Melanchthon számára a legelfogadhatatlanabb. Ez a döntő szempont, amire Melanchthon egész korábbi érvelése kifut és fókuszál.

Melanchthon újplatonista eszméket közvetít, ezek tübingeni tanárain keresztül érték el őt. A firenzei Marsilio Ficino tanai nagy hatással voltak rá, aki szerint az isteni szeretet tudatállapota *furor amatorius*, amelyet Ficino a költő ihletett tudatállapotával állít párhuzamba. A *furor amatorius* nemcsak az isteni, de a szép testet csodáló emberi tudatállapot erotikájára is áll.<sup>412</sup> Az indulatok magukkal ragadják az akaratot, mint az ihletett eksztatikus tudatállapot a költőt.<sup>413</sup> Esztétika, indulat, akarat így alkotnak szoros kapcsolatot, ami az ember racionális döntését felülírja. Melanchthon a bűn definícióját az affektusokból vezeti le: *pravus affectus pravusque cordis motus est contra legem dei, peccatum* a bűn az eltorzult indulat, a szív Isten törvénye elleni mozgása.<sup>414</sup> Összekapcsolja az eredendő bűnt a megcselekedett bűnökkel, az egész lényegét egyben, dinamikájában meghatározva. Nem a tudatban, hanem a szívben helyezi el a kérdést.

<sup>405</sup> Melanchthon: *Loci communes*, 2,12 53. o. Augustinus alapján az istenszeretet helyére lép az eredendő bűn révén az önszeretet. Pöhlmann megjegyzése. MELANCHTHON 1993, 50. o. 104. jegyz.

<sup>406</sup> Uo. 2,13 53. o.

<sup>407</sup> Uo. 1,47 37–38. o.

<sup>408</sup> „... nihil minus in potestate sua esse quam cor suum.” Uo. 1,65 43. o.

<sup>409</sup> Uo. 1,50 39. o.

<sup>410</sup> Uo. 1,51 39. o.

<sup>411</sup> Uo. 1,56 41. o.

<sup>412</sup> STEPPICH 2002, 161. o.

<sup>413</sup> MÜHLEN 1996, 331. o.

<sup>414</sup> *Loci communes* 2,6. MELANCHTHON 1993, 49. o.



A szabadulás nem az egyes érzelmek közül a jobbak felülkerekedésének köszönhető. Nem is racionális elégtétel, hanem Róm 5,7–9 alapján a test törekvésének *φρονημα της σαρκος* lényege, hogy ellenségeskedés Istennel, *εχθρα εις θεον*, amivel szemben a Lélek áll. Melanchthon számára ez az igehely mutatja meg a Lélek kiemelkedő szerepét. Pöhlmann kihangsúlyozza, hogy itt a test, páli értelemben, az egész embert jelenti: testét, értelmét és akaratát. A vele szemben álló lélek pedig nem emberi, hanem az Isten lelke.<sup>415</sup> A torzultságnak következménye, hogy lehetetlen, hogy a teremtmény ne önmagát szeresse mindennél jobban. Ez esszenciája az Isten nélküli eltorzult létnek. Az előbb idézett furor amatorius más lényegű Istentől érkezik, és megtapasztalása a kegyelem megtapasztalása, ami mindig idegen az ember számára. Mégis idegenségének vonzása lehet az, ami meghaladja az elromlott érzelmeket, és ezeket felülmúló érzelmeként megváltoztathatja az embert. Így Melanchthon affektustanánál nemcsak az anyagiak vonzásának teológiai megragadásához kapunk eszközt, de az innen való szabadulás útja is megnyílik. Ahol az értelem és az akarat bénult és tehetetlennek tűnik, ott a kívülről jövő kegyelem a megigazulás tapasztalatában lehetőséget nyit.

A reformátorok kérdésfeltevésének kontextusa gyökeresen különbözik a mai kontextustól. A megigazulás iránti szenvedélyes elkötelezettségük eredményezte az ember szabad akaratát tagadó határozott állásfoglalást. Az affektusok kulcsszerepe, a torzulás alapvető jellege és a szabad akarat kiszolgáltatottsága olyan szempontok, amelyeket érdemes egy másik kontextusban továbbvinnünk, ahol az érzelmeknek a mai teológiában betöltött szerepe felé fordulunk.

### 5.2.2. Az érzelmek teológiai értékelése

Egy Edward O. Wilson amerikai biológussal készült interjúban az ember mint társas lény sajátos evolúciójáról az újságíróval megállapítják, hogy kőkori érzelmeink, középkori intézményeink és isteni technikáink vannak.<sup>416</sup> Valami egészen mélyen helyezkednek el az emberben az érzelmek, indulatok az emberi fejlődés évezredei alapján időben, és ahogy Melanchthonnál láttuk, fontosságban is. A három kialakulási sorrendje mellett a feszültsége is benne van a beszélgetésrészletben. Képes-e a kőkori érzelem az isteni technika kormányzására? Egyáltalán szabad-e kőkori érzelmekhez ilyen technikát adni? A vita, amelyben Wilson meghatározó szerepet játszik, két evolúciós modell között zajlik, az egyén és a csoportselekción között. Az ön-

<sup>415</sup> Pöhlmann megjegyzése. Uo. 50. o. 106. jegyz.

<sup>416</sup> „*Spiegel*: Der Mensch hat also noch immer steinzeitliche Gefühle...

*Wilson*: ...mittelalterliche Institutionen und gottgleiche Technik. Und damit müssen wir umgehen.” BETHGE–GROLLE 2013, 137. o.

zó és az önfeláldozásra képes egyén az etikai skála két lehetséges végpontja. Kultúránk a csoportselekción (együttműködés, önfeláldozás stb.) hagyományosan erényként közvetíti, míg az egyénszelekcióhoz kapcsolódó magatartásokat, érzelmeket (önzés, csoporton belüli harc stb.) vétekként. A társadalom mégis e kettő izgalmas összjátékában fejlődik.<sup>417</sup> Az érzelmekek sem egyszerűen mint a kultúra termékei és mint az önfenntartás ösztöne vannak jelen, hanem izgalmasan ötvöznek legalapvetőbb ösztönöket a legelvonatbb bölcsességek esszenciájával, ahogy Melanchthon kategória-összevonása is kiemelte.

Az érzelmekek és a vágy teológiai megítélése az emberi döntések struktúráját és szabadságát érinti. Ami az embert mozgatja és végső soron meghatározza, abban található a saját végső kérdésére adott gyakorlati válaszána kulcsa. Szabadsága ennek a praktikusn gyakorolt meghatározottságnak a függvénye. Lehetséges az emberi szabadságot mint mindentől való függetlenséget keresni, és így a javak és az érzelmekek nélküliség függetlenségében. Ez a sztoikusok útja. A sztoikusok útjával szemben Pannenberg, Augustinusra hivatkozva, az érzelmekek és vágyak fontosságát hangsúlyozza. Úgy is, hogy Augustinus a vágyat a concupiscentia értelmében egyenesen az eredendő bűnnel azonosítja. A vágy negatív értelmében a *Selbstsucht*, az önfüggőség van elrejtve, ami a világi javak okozta örömben nyilvánul meg. Vannak pozitív érzelmekek, amelyek nem lemondást jelentenek, hanem – mint a teremtés ajándékainak öröme és az eljövendő Isten országa utáni vágy – a létet végső tartalommal töltik meg.<sup>418</sup>

Az ember különös tulajdonsága, hogy benne a pozitív eksztatikus érzelmekek, mint szociálisan meghatározott lénynél, a másik emberrel kapcsolatban jelennek meg. Az ember magát a világnak kinyitja, és a másikkhoz való eksztatikus vonzódásban és odaadásban nyilvánul meg.<sup>419</sup> Pannenberg a '80-as évek friss gyermekpszichológiai megfigyeléseit ismerteti, amelyek szerint a csecsemő képtelen magát az anyától megkülönböztetni és a későbbiekben ez az eksztatikus odaadás a gyermeknél a játékban, a felnőtteknél a nemi egyesülésben, egyes vallási élményekben és a tömeg bizonyos viselkedéseiben található meg.<sup>420</sup>

Kevés tárgy van, ami olyan erős érzelmekekét váltana ki, az ember affektív világát annyira meghatározná, mint a pénz. A pénz alapjában kapcsolati eszköz, a csoport és az egyének közötti anyagi elosztást koordinálja, ezáltal bizonyos szempontból a csoporton belüli helyet és értékelést is meghatározza. A gazdagságnak ebben a koncentrált, kommunikálható jegyében nyilvánvalóan jelen van az individualizáció. Az elidegenítés és az elidegenedés szándéka, a szabadság pozitív és negatív – valamitől és valamire való szabadság – érzése határozza meg a

<sup>417</sup> Uo. 137. o.

<sup>418</sup> PANNENBERG 2011, 253. o.

<sup>419</sup> Uo. 254. o.

<sup>420</sup> Uo.

pénz tulajdonosát. A fenti értelemben való függetlenséget hordozó jel, a pénz nagy mennyiségű birtoklása affektív szinten az istenhittel konkurál, amennyiben, ahogy láthattuk Vohls és társai kutatási eredményeiben (5.1.2.2.), az önfenntartás önelégedett *self-sufficient* érzését kölcsönzi.

Az így nyert önelégedettség érzése csak az ember által uralt élethelyzetekre vonatkozhat. A pénz ugyanakkor végső kérdésekre nem tud választ adni. Először is eszkatológiája radikálisan evilági, ahogy Jézus hangsúlyozza,<sup>421</sup> és az emberi lét töredékességétől egyáltalán nem véd. A végső kérdések válaszadásában frusztrált ember a véges kérdések abszolutizálásában találhat ideiglenes megoldást. A végesség feletti végtelen aggodalom megbénítja valódi szabadságát. A szabad akarat hiányát Pál a Római levélben megfogalmazott kiszolgáltatottság érzésének, a különböző vágyak és az ember kiszolgáltatottságának képletes leírásában ragadja meg (azt teszem, amit nem akarok, egyenesen amit gyűlölök, Róm 7.15,17).

A végtelenné fokozott véges kérdések vallásos jelleget ölthetnek, ami az ember érzelmi világát meghatározza, és ezzel válthat ki a pénz ilyen erős hatást az ember affektív világára. Másodszor semmi sem tudja még az ember által belátható életvilágot sem teljesen lefedni. Így mindig maradnak olyan teljesen hétköznapi tapasztalattal megélhető érzelmek, ahol a pénz sem meghatározó. Pontosan az ember affektív világában eredeti visszhangra és otthonra találó pénz, még ha monetarizált világunkban ez nehezen is hihető, nem képes érzelmi világunkat teljesen kitölteni. Míg a modern közgazdaság a hiány fogalmából indul ki, és innen ered az értékmérés logikája, az életvilág számos területén a pazarló bőség a természetes állapot. Maga a teremtés – és innen levezetve a természet – számos példáját adja a pazarló bőségnek, aminek nincs expanzív funkciója, csak a dolgok fenntartása. Az ember ezt átélve környezetét és létfenntartását rácsodálkozással és hálával fogadja. Az újraértékelés a természettel való viszonyát és érzelmi életét is átalakítja. Az emberi gazdálkodás mezőgazdaság dominálta évszázadaiban könnyebb volt azonosulni a létfenntartáshoz szükséges javak ajándék jellegével. Az ember feladata limitált: előkészítés, gondozás, begyűjtés, de maga a növekedés csodája, a megélhetést biztosító különbség a részt vevő földműves szemé előtt lezajló csoda. Luther szavai a megélhetés, a természetes növekedés csodáit rá jellemző, mindennapi, közérthető képpel kapcsolja össze és fordítja a figyelmet a természet felé: „Mert amikor a mindennapi kenyeret említed, és kéred, kéred mindazt, ami a mindennapi kenyérhez és annak élvezéséhez tartozik, s viszont kéred mindannak eltávolítását, ami azt hátráltatja. Nyíljon meg azért az értelméd,

<sup>421</sup> Pl. Mt 19,23 a gazdag bejutásának nehézsége a mennybe; Lk 12,15kk a bolond gazdag példázata, ahol a *self-sufficient* lélek a 19. versben meg is szólal: „*Én lelkem, sok javad van sok évre félretéve, pihenj, egyél, igyál, vigadozzál!*”

táguljanak gondolataid, és ne csak a sütőkemencéig vagy a lisztes ládáig érjenek, hanem ki a tág mezőre, az egész földre, amely hordozza és megtermi a mindennapi kenyeret, a mindenféle ételmet. Mert ha a jó Isten nem növelné, áldaná és tartaná meg a mezőn, soha ki nem szednénk a kenyeret a sütőkemencéből és az asztalra sem tennénk.”<sup>422</sup>

A fenti harmonikus növekedés képének elfogadása a Hans G. Ulrich által megfogalmazott teremtményi létforma elfogadását jelenti. A növekedésnek ez az elfogadása, bármennyire alapvetően ráutaltak vagyunk is, veszélyeztetett. A pénz mint hitelpénz révén egy más növekedés csodálata ragadhatja magával az ember szívét. A hitelpénz a gazdasági növekedési folyamat katalizátora. A hitel visszafizetéséhez a folyamatos önmeghaladás szükséges. Baudrillard idézett megkülönböztetése a szabadság és a megszabadulás fogalmi kapcsán teológiai is releváns, ahol az utóbbi értelemben a korlátlanosság elidegenítő folyamatát indítja el. Már definíciójánál fogva a pénz a hiányt kommunikálja – a véges javak elosztási eszközeként. Hitelpénzként pedig a kamat révén a „nyugalmi állapot” lehetetlen. Ezért kell a hamartológiában elhelyeznünk, mert kommunikációja magából a pénz mint társadalmi eszköz szerkezetéből következően a hiányról és az elidegenedésről szól, és megjelenése az ember affektív világában, ahol a magával ragadó csodálat egy részszempont abszolutizálásával, az önmagába zárt világ dinamikájával korlátozott szabadságként jelenik meg. Innen a szabadság helyreállításának igényétől érthetjük meg általában a vallások és különösen a bibliai kijelentés kritikus és távolságtartó álláspontját az anyagiakkal szemben. Mindez nem pusztán „kérügmotikus meggyanúsítás”, hanem a pénz strukturális tartalma. Az ürvesztett erők közösségi szintű hatalma az egyén életében uralhatatlan erejű vágyként jelentkezik. Ez a vágy sokféle lehet, de a közös benne az az embert magával ragadó vonzerő, ami alól sem racionálisan, sem akaratával nem tudja magát kivonni. Csak egy nagyobb vonzású érzélem, az affektív világ mélyen beágyazott eleme segíthet. A teológia feladata kettős kommunikáció egyrészt a vonzó alternatíva kommunikációja és a pénz kommunikációjának ezen kommunikáció elemévé tétele.

### **5.3. „A megbocsátás vihara”**

A vallásit az teszi vallásivá, hogy a szabadulásnak valamilyen útját adja. A kapitalizmus nem ad ilyen utat, ezért „kultuszvallás”, csupán hitbéli, viselkedési, jogi és gazdasági struktúra, ami az emberek bűnnel való összefonódását szervezi – szól a radikális ritika hangján

<sup>422</sup> A Nagy kátét idézi ULRICH 2007, 363. o.

Hamacher.<sup>423</sup> A kitörés lehetőségét az idő rejti. „Az idő, amelyben az *até* a gonosztevőt üldözi, (...) a mindegyre közeledő igazságszolgáltatás elől tovaviharzó megbocsátás hangos vihara, amellyel szemben az *até* tehetetlen.”<sup>424</sup> Az emberi szabadság megjelenésével *ex nihilo keletkezve* töri meg. Hamacher Gerschom Scholem egy írását idézi, melyben Jónás próféta és az igazság érvényesülése a kérdés.<sup>425</sup> A *quid pro quo*, valamit valamiért szabálya alól az idő ad felmentést. Az ítélet és a végrehajtás között megnyílik az idő, és lehetséges a bűnbánat. „A bűnbánat cselekedete a törvényt meghaladja, és az ítéletet nem hajtják végre. (...) Ez és semmi más az igazság jelentése legmélyebb értelemben: az ítélet megengedett, de a végrehajtása valami egészen más marad.”<sup>426</sup> Scholem megfogalmazása nagyon otthonosan cseng a keresztyén dogmatikában. Az ítéletalkotás és a büntetés különválasztása a bűn és a bűnös sorsát sem köti össze végzetesen, miközben az igazság is érvényesül. A folytatásban konkrétan ki is emeli a keresztyén teológia és a zsidóság között a jövőhöz való viszony különbségét. A próféták azt az egyetlen időbeli elővételezést, ami a jelenben zajló isteni ítéletben az utolsó ítélet elővételezése, feloldják. A keresztyénségnek lényege az elővételezés lehetősége (hit, remény, szeretet elővételezhető – mondja Scholem).<sup>427</sup>

Az elővételezés a múltat ki- és a jövőidőt szabadítja a jelenbe. A pénz mint a jelen koncentrációja jelentőségéből veszít. Az elővételezett jövő a megnyílt időben a megbocsátás lehetőségét hordozza és az idő felhasználásának új tartalmat ad.

### 5.3.1. A megváltás

Ha a pénzt a dogmatika rendszerében a hamartológia területén vizsgáltuk eddig, a bűn összefüggésében mint hiányt és mint a kapcsolatok romlását, akkor a teológia rendszerében a feloldást a szoteriológiában, a megváltás összefüggésében kell keresnünk. Az üdvösség a személyt érinti, nem a társadalmi kapcsolati eszköz, a pénz a megváltás tárgya. Az átalakult ember kapcsolatai is átalakulnak, és ez érinti a társadalmi kapcsolati eszközhöz, a pénzhez való viszonyát. Az eszköz nem változik, de a használata és a hozzá való viszony igen.

A szoteriológia és a kapitalizmus kapcsolata Max Weber óta a legismertebb összekapcsolása a dogmatikának a gazdasággal. Weber az üdvösségről hozott isteni döntés, a kettős predestináció meghatározta újkori embert teszi meg a kapitalizmus létrehozójának. Egy végtele-

<sup>423</sup> HAMACHER 2013, 47. o.

<sup>424</sup> Benjamint (GS VI, 98) idézi HAMACHER (uo. 74. o.)

<sup>425</sup> SCHOLEM 1999, 355. o.

<sup>426</sup> „In the act of repentance, the law is overcome and the judgement is not carried out. (...) This, and nothing else, is the meaning of justice in the deepest sense: that judgement is allowed, but the execution of it remains something entirely different.” Uo. 357. o.

<sup>427</sup> Uo. 358. o.

nül elmagányosodott, elidegenedett ember képében rajzolja meg, akin senki sem segíthet (lelkipásztor, szentségek, egyház, még maga Isten sem).<sup>428</sup> Ebben az elhagyatottságban az alapvető aggodalom tárgyáról, a saját üdvösségéről honnan szerezhet biztos tudást? Weber a választ Richard Baxter 17. századi angol puritán lelkészt említve fejt ki jól ismert tézisében: „...az önmagukra való bizonyosság megszerzés[ér]e a legkiválóbb eszköz a *fáradhatatlan hivatásvégzés* volt.”<sup>429</sup> Az evangélikus teológia rendszerében az üdvösség tartalmának, különösen a benne rejlő felszabadító erőnek a kommunikációjára a Weber megrajzolta kora újkori felfogás és annak jelenkori továbbélései aligha alkalmasak. Ezért a megváltás leírásával ennek a szabadságtartalomnak a megjelenítése a cél.

A σωτηρια fogalmát Härle *Dogmatikájában* a német *Heil* fogalmával ragadja meg. Egyszerre a megváltás jelentésben és a következőben kialakult állapot, a beteljesedett, boldog örök élet (üdv) állapotának kifejezéseként használja.<sup>430</sup> A kifejezés jelentésének 1Kor 1,30 alapján négy konkrét példáját hozza:<sup>431</sup> először a bölcsesség mint megvilágosodás és tudás; másodsor az igazság mint megbékélés és megigazulás; harmadszor a megszentelődés mint újjászületés és istenivé válás (a görög θεοσις ortodox értelmében); negyedszer a megváltás mint megszabadítás és gyógyulás. Ez a dogmatikai felsorolás szabadon bővíthető, mert a szótéria leírásának a lényege, hogy nyilvánvalóvá tegye: a kegyelem nagyobb, mint a bűn.<sup>432</sup> A pénz fogalma szempontjából két pontot emelünk ki, ezeken keresztül igyekszem érzékeltetni a fenti megváltó különbséget, ahol a kegyelem meghaladja a pénz szerkezetében rejlő bűnt.

### 5.3.1.1. Megváltás

Elsőként a keresztyénség nyelvhasználatában legáltalánosabb megváltás fogalmát vesszük szemügyre. A bűnből való szabadulásra használt teológiai kifejezés a pénz világából származik. A megváltás első értelmében (Erlösung) a λύτρον, a rabszolgák kiváltásáért fizetett összeg, váltságdíj. Ennél nyilvánvalóbb kifejezést a szabadság kommunikációjára aligha találhatnánk. A konkrét helyzetben annak a ritka esetnek lehetünk tanúi, amikor a véges eszköz a szabadság eszköze lesz. A probléma, hogy a hiányos eszköz pénz formájában jelenik meg, és továbbadva annak, akitől kiváltják, egyrészt rosszra is használható anyagi erőként, másrészt a végeesség végtelenbe törő bűnös folyamatát erősíti (gondoljunk egy terrorszervezetnek fizetett váltságdíjra). A keresztyén teológiában a megváltást, a maga teljes teológiai összefüggésében

<sup>428</sup> WEBER 1995a, 105–106. o.

<sup>429</sup> Uo. 118–119. o.

<sup>430</sup> HÄRLE 2000, 494. o.

<sup>431</sup> „Őt tette nekünk Isten bölcsességgé, igazsággá, megszentelődéssé és megváltássá.” (1Kor 1,30)

<sup>432</sup> HÄRLE 2000, 494. o.

nézve, a pénz meghatározó szerepével szembe kell állítanunk. A kiváltás a bűn (Róm 7,14), a törvény (Gal 3,13) és a világ hatalmaiból (Gal 4,3) történik, ahogy Soosten rámutat.<sup>433</sup> A bűnből kiváltás a hiányra koncentráló, azt kommunikáló, aggódó és ezért elidegenítő emberi állapotból a bőségre, a lehetőségre, a bizalomra és a kapcsolódásra váltja meg az embert. Itt a megszabadult oldalán a valóban végtelen jelenik meg a szabadságban és nem a végtelenbe menekülés a megszabadulásban. A törvényből való kiváltásnak a pénzre vonatkoztatva a *do ut des* feltétlen kapcsolatát, a tulajdonviszonyok mindenek fölött álló szigorú határát meg kell haladnia. A törvénytől való megváltás a megigazulás jogi szemléletű elégtétel logikáján is túl lép. A világtól való megváltás a sorshatalommá sűrűsödött, ezzel az ember számára végtelen, önálló erejűnek tűnő hatalmakat valós méretűvé állítja vissza a kétségbeeséstől és a kiszolgáltatottságtól bénult ember számára.<sup>434</sup>

A megváltás az egyik kifejezés, amivel a teológia kísérletet tesz metaforákkal körülírni a kimondhatatlant. Härle a megváltás két értelmezését adja a klasszikus evangélikus dogmatika talaján. Az első a felszabadítás (*Erlösung als Befreiung*) a második az uralomváltás (*Erlösung als Herrschaftswechsel*).<sup>435</sup> Az első a megváltásban kapott, megnyíló új lehetőséget, dinamikát emeli ki. A második az evangélikus teológiában a szabad akarat lehetetlensége miatt mindig hangsúlyos, és az ember végtelen kapcsolatiságra utaltsága által is szükségszerű felettes hatalom változásának lehetőségét hangsúlyozza.

A sorshatalommá sűrűsödött világi struktúra leggroteszkebb kifejezési formája és kísértekként folyamatos jelenlétének példája az egyháztörténetben a pénz és a teológia legélesebb találkozását hozta, amit hatalmas robbanás követett, ez a bűnbocsánat és a pénz összekapcsolására tett késő középkori kísérlet. A pénz alapvető szerkezetével, a hatalom garantálta, a végességet végtelenné fokozó értékmérővel került kölcsönhatásba a bűnbocsánat és a megigazulás. Az ingyen, kegyelemből és radikálisan kívülről érkező kegyelmet megpróbálta evilági rendszere részévé tenni, a földi viszonyokba – a keresztyénség történetében egyedülálló mértékben – beilleszkedő és azokat meghatározó egyház. A protestáns teológia sarokpontját ennek elutasítása, a kegyelem eredeti értelmének helyreállítása jelentette.

<sup>433</sup> SOOSTEN 2009, 127. o.

<sup>434</sup> A nagypénteki történet ezt a tökéletes megváltást fejezi ki. Olyan megváltás történik, ahol a kiváltás az emberi bűnt a végső következményéig viszi, és befejezettségében a kudarca nyilvánvaló lesz. Az áldozat akkor megváltó, ha az elkövetőben is létrehozhatja a megbánást, és az ellenérték is értékét veszti (Júdás ezüstjei, a római százados tapasztalata), végül a feltámadásban radikálisan átértelmezi a váltságdíjat. Pál felszegezett adósságlevelének (Kol 2,14) ellenértéke nem vész kárba.

<sup>435</sup> HÄRLE 2000, 336. kk.

A keresztyén megigazulástan ezzel megerősíti az emberi méltóságot. Minden ember megigazulása a végtelenségében egyenlő érték. Erre vagy a végtelen ellenérték, vagy az ajándék képes. Mindkettő jellegénél fogva csak kívülről jöhet.

Walter Benjamin *A kapitalizmus mint vallásban* csak címszavakban említ meg témákat, amelyeket később szeretett volna kifejteni, és amelyek szintén a pénz és a vallás szoros összekapcsolódási pontjai. Ezek a szavak egy program részei, mely szerint: „Módszertanilag először is azt kellene megvizsgálni, hogy a történelem folyamán a pénz miképpen kapcsolódott össze a mítosszal – mígnem elég mitikus elemet tudott magához vonni a kereszténységből ahhoz, hogy megalkossa saját mítoszáét.”<sup>436</sup> A felsorolásban a vérpénz, a jócselekedetek tezaurusza, a papnak járó fizetés szerepelnek,<sup>437</sup> olyan történetileg létező fogalmak, amelyekben a pénz és a vallás közvetlenül találkoznak. Benjamin a vallás és a pénz kapcsolatának pénzkritikai potenciálját szeretne volna kiaknázni. Falk Wagner teológiai kritikára hív, amikor veszélyes egyházi gyakorlatokra figyelmeztet, amelyekben a pénz mindent a saját logikájába vonó területszerzésének lehetünk tanúi.<sup>438</sup> A teológia- és az egyháztörténetet nézve Krisztus tanítványai újra és újra elbotlanak ebben a kísértésben.

### 5.3.1.2. Igazság

Az üdvösség kifejezésének a pénz szempontjából kiemelendő második példája az igazság. Itt az igazságot csak egy szűk, a megváltás fogalmába tartozó teológiai értelemben tekintjük, a társadalmi igazság fogalmának az igazság jellegéről folytatott hatalmas történeti és kortárs vitáit most félretéve. Ebben az értelemben az Isten és ember közötti megtört viszony helyreállítását, az igazságot két szóval, a megigazulással és a megbékéléssel írhatjuk le. Az előbbi az igazság forenzikus jellegét emeli ki, az utóbbi a személyes konfliktus jellegét.<sup>439</sup>

Az igazság a társadalom gazdasági viszonyaival mindig szoros kapcsolatban áll. Az anyagi igazság az adott társadalom kohéziója, kollektív és egyéni jólléte szempontjából kritikus. Teológiai szempontból is kritikus, ezt legjobban az Ószövetség prófétáinak határozott hangja jelzi a társadalmi igazságosság számonkérésekor, ami több, mint etikai felhívás.

A héberben a *הקדש* szó az igazság kifejezése, amelynek egyik későbbi, bibliai kor utáni jelentése az alamizsna.<sup>440</sup> Nagyon szépen fejezi ki ez az igazság létrejöttének és továbbadásának irányát. Az igazság teológiai fogalmából a gyakorlat felé fordul, és továbbterjed egészen

<sup>436</sup> BENJAMIN 2013, 7. o.

<sup>437</sup> Uo.

<sup>438</sup> WAGNER 1985, 143. o.

<sup>439</sup> HÄRLE 2000, 496. o.

<sup>440</sup> MAUSS 1997, 222. o. Mauss a szó jelentésváltását a misnai korra teszi, mikor a „szegények” győztek Jeruzsálemben.



kézzelfogható formában. Általános vallástörténeti okként Mauss az áldozat újraértelmezését jelöli meg, ahol az istenségnek adott ajándék, ami megsemmisülne az áldozatban, a rászorulókhöz kerül. Az iszlám *sadaqa* ugyanezt a jelentést hordozza. A történelem folyamán, folytatja Mauss, az iszlám és a keresztyénség közvetítésével az alamizsna szétterjed az egész világon.<sup>441</sup> Aminek kiindulópontja az üdv mint igazság volt, a szekularizált adományozási kultúráig terjed tovább. Ma a láthatatlan digitális jel pénz, amely a gigantikus tőzsdei műveletekhez hasonlóan, az átutalás néhány kattintásán keresztül bárhol adományként jelenhet meg kontinenseket összekötve. Az adakozásnak még ebben a szekularizált személytelen módjában is megjelenik az „igazság adománya”.

Lehet-e korlátozni az igazság továbbadását? A klasszikus és neoklasszikus közgazdaságtan az ember alapvető affektusára, az önszeretetre koncentrál. Az önfenntartás ösztönként, biológiai alapon determinál, és az énen kívüliek csak az én összefüggésében lehetnek részei az önszeretetnek. Mivel mindenkivel egyszerre nem törődhet senki, választania kell. Ebben a választási kényszerben dönt a kibővített önszeretet. Egy korlátozott altruizmus az önszeretet része.<sup>442</sup> Azonban az igazság eredeti teológiai centruma, az üdv mint igazság éppen a túlradó szeretetről beszél, ami még az ellenségre is, egy egyszerű igazságon túli dimenzióban, kiterjed (Mt 5,46). Ezzel az igazságtalan igazsággal állítja helyre a teljes igazságot.

### 5.3.2. Asztalközösség

A keresztyénség számára, kezdetei óta az asztalközösség a meghatározó közösségi forma. Nethöfel a keresztyén teológia irányadó képességének illusztrálására nem véletlenül az úrvacsora hagyományát emeli ki, mint a legtöbb alapvető orientáló elemet tartalmazó hagyományt.<sup>443</sup> Nethöfel meglátását átvéve a pénz teológiai rendszerbe illesztésének is egy egyedülálló lehetőségét kapjuk a keresztyén asztalközösségben. A megélhetés legegyszerűbb fizikai szükségletének tudomásulvételétől a javak elosztásán keresztül a végső kérdésekre koncentráció nyitottságig felfűzhetők a pénz teológiaiailag releváns kérdései.

Az asztalközösség a keresztyén teológiában és vallásgyakorlatban a kezdetektől fontos szerepet játszik. Előbb olvasunk az Újszövetségben asztalközösségről, mint istentiszteletről, templomról. Már Jézus körül is újabb és újabb étkezések alkalmával folyamatos dialógus, határlépő találkozás történik, ahol a fizikai jóllakás sem mellékes (ötezer ember megvendégelése), és a nagycsütörtöki utolsó vacsorában, a ma szentségként megélt úrvacsorai közösség-

<sup>441</sup> Uo.

<sup>442</sup> F. A. v. Hayek elméletét ismerteti és kapcsolja egybe a skót morálfilozófusokkal SAUTTER 2001, 79. o.

<sup>443</sup> NETHÖFEL 2001, 40. o.

ben teljesedik ki. Funkciók sorát betöltő igazi fókuszpontjai az evangéliumok és az első keresztyén gyülekezetek életének az étkezések. Bolyki János Jézus asztalközösségeinek több funkcionális felosztását is adja. Ezek közül az egyik öt funkciót különít el. Első az integrálás a különböző emberek közös asztalhoz ültetése. A második a diakóniai funkció, a gyülekezeten belül és kívül lévők iránti szociális felelősségvállalás. Harmadik a kérügmatis, ahogy Jézus példázataiban is felhasználja az asztalközösség motívumát Isten országának leírására. A következő az egzisztenciális etikai transzformáció, amely mindenkit asztalhoz enged, de távozni onnan ugyanúgy, ahogy érkezett, nem. Végül a történetitúdat-teremtő funkció, amely beilleszti a vendégeket a bibliai múlt, Jézus részvételének jelene és az eszkatologikus jövő elővételezésének dimenziójába.<sup>444</sup> A közösséghez tartozás megélésének és a szakrális jelenlétének egyaránt helye az asztalközösség.

Hogy Nethöfel a keresztyén teológia irányadó képességének illusztrálására az úrvacsora hagyományát emeli ki, mint a legtöbb alapvető orientáló elemet tartalmazó hagyományt, az azért is fontos, mert – ahogy majd a következő fejezetben látjuk – a keresztyénség egyáltalán nincs könnyű helyzetben saját értékeinek kommunikációjával és társadalmi szerepének megtalálásában. Wolfgang Nethöfel úrvacsora-leírásában kiemeli, hogy az először horizontális és vertikális tengelyek mentén szerveződik.<sup>445</sup>

### 5.3.2.1. Vertikális asztalközösség

Érdeemes a kettő sorrendjét felcserélnünk, mert a keresztyén asztalközösség horizontális tulajdonságai a vertikálisból következnek. Az Isten országának jelenléte és a „felfelé nyitott étkezőhely”<sup>446</sup> adja a vertikális dimenziót, amely a transzcendens jelenlétéből és a vele való kapcsolódás legközelebbi lehetőségéből ered.

A vertikális az áldozatban van jelen. Minden adás valamilyen fokú áldozat, de a viszonzatlan és a végső áldozat az igazán érdekes, ami kilép a zárt, kiegyensúlyozott gazdaság rendszeréből. A csere mindenre kiterjedő logikájának megtörése a keresztyén teológia évezredeinek visszatérő témája. A *do ut des* római jogi alapelve a társadalmi együttélés egyik alappillére. Ugyanakkor feltételezi, hogy valami olyat tudjon az egyik fél a másiknak adni, amire a másiknak szüksége van. Ez alapvetően hasonló helyzetben lévők között lehetséges. A nagy pozíciókülönbség az erőszak és az ajándékozás lehetőségeit teremti meg.

<sup>444</sup> BOLYKI 1993, 190–191. o.

<sup>445</sup> NETHÖFEL 2001, 40. o.

<sup>446</sup> Uo.

Az észak-amerikai indiánok korábban említett szokása, a potlecs az az ünnepi alkalom, amelyen valamilyen fontos esemény okán nagyobb közösséget hívnak össze, és a vendégek a vendéglátótól ajándékokat kapnak.<sup>447</sup> A törzsben betöltött hely szociális megerősítése, a kapcsolatok ápolása volt a cél. Georges Bataille ezen szokás alapján egy egész ellenközgazdaságot épít fel. Bataille a termelés céljára kérdez rá. A túltermelés létrehozta feleslegben mindig feszültségforrást lát. Ha ez a feszültség visszakerül a termelésbe, az csak növeli a romboló folyamatok veszélyét. Ezért nem a javak termelése, hanem eltüntetése az érdekes kérdés.<sup>448</sup>

Mauss a potlecsnél a vendéglátás gazdagságában rejlő rivalizáló, versengő attitűdre hívja fel a figyelmet. A túlzás az, ami a saját státuszt és elismertséget, a vendéglátó helyét a hierarchiában pazarló vendéglátással szerzi meg és tartja fenn.<sup>449</sup>

A keresztyén asztalközösség egészen szélsőségesen jeleníti meg az ellenközgazdaságtan pazarló ajándékát. Az áldozati lakomák ősi logikájával szemben, ahol az ember ad, és közösen fogyasztják el az áldozatot, a keresztyén úrvacsorában az ember kap saját bűne áldozatából, Krisztus testéből. A adás–kapás egyensúlya teljesen lehetetlen, ezzel vertikális ugrás történik.

Mark C. Taylor az áldozati lakomák kapcsán kifejti, hogy a fogyasztás az istenségből azt jelenti, hogy minden társadalom fogyasztói társadalom.<sup>450</sup> Taylor gondolatát megragadva a pénztársadalomra is igaz, hogy a fogyasztás az istenségből közösséget teremt, ahol a különböző határok leomlanak. A globális asztalközösség vertikális iránya a létfenntartás emberi szükségleteit emeli fel egy esztétikai és élvezeti szintre, ahol a szabadság és a hatalom szintje jelenti a csúcst. Az áldozat nemcsak a keresztyén asztalközösségben, hanem a globális piac terített asztalánál is szerepet kap. A piacon megjelenő áruk előállításához áldozatot követelt, ami emberi és környezeti terheket egyaránt jelent. Az áru elérhetővé tétele a legszélesebb fogyasztói kör számára áldozatot jelent a terméket valójában létrehozó természet és az azt előállító munkavállaló részéről.

Az előző századokban bizonyos helyeken bevett szokás volt úrvacsorai érmék használata. Az érmék birtoklása az oltárhoz járulást tette lehetővé. Hasonló ehhez a pénzérme, amely a piaci részvételt engedi meg.

A nagy globális fogyasztói társadalom mai formája is tartalmaz vertikális ugrást. Egy korábbi felhalmozó és egy mai fogyasztó gazdaságot összehasonlítva az előbbi zárt, stabil rend-

<sup>447</sup> A Harvard Egyetem Peabody Múzeuma egy virtuális kiállításon mutatja be ezt a szokást és onnan származó ajándéktárgyakat. <http://peabody2.ad.fas.harvard.edu/potlatch/default.html>.

<sup>448</sup> HOFFMANN 2009b, 49. o.

<sup>449</sup> MAUSS 1997, 203. o.

<sup>450</sup> TAYLOR 2004, 67. o.

szerként, az utóbbi nyitott, komplex, adaptív rendszerként működik.<sup>451</sup> Az elsónél az egyenértékek egyensúlya, a kiegyenlített számlák, az utóbbinál az állandó mozgásban létrejövő értékkülönbség az izgalmas. A középkortól a posztmodern filozófiáig megragadja a fantáziát az alkímia semmiből mértéktelen értéket előállító varázslata.

A valóságban a kettő párhuzamos jelenléte és összekapcsolódása a jellemző. Az eksztatikus állapotok és a józanságra intő racionális kalkuláció kiegészítik egymást. A globális pénzpiaci kapitalizmusban azt látjuk, amit az affektusok melanchthoni értelmezésénél, hogy a racionalitás eszköz az érzelem eksztatikus állapotának eléréséhez és fenntartásához. A pénzpiaci válsághoz vezető folyamat ennek legnyilvánvalóbb példája. Ha a vallás világában párhuzamot keresünk, ezt a rajongás szélsőséges formáiban, de a fundamentalizmus sajátos céljainak alárendelt racionalitásában is megtalálhatjuk. Mindkét utóbbi példa a kirekesztést eredményezi, amelynek ellenszere és a vertikális tartalom kontrollja a horizontális asztalközösség.

### 5.3.2.2. Horizontális asztalközösség

A közös étkezés minden társadalomban meghatározó összetartó élmény. Régi korok társadalmában ez teljesen egyértelmű, de mai individualizálódott társadalmunkban is megtalálható. A közösség belső békéjét és a csoportok közötti békét segíti elő. Fontos, hogy mindenki ott legyen, akinek kell. A kimaradt vendég kockázatát mondja el Mauss egy cimsián mítoszt megidézve, amely valahol az európai kultúra hajnalán a keresztelőről vagy az esküvőről kifelejtett gonosz tündérről szól. A hercegnő a vidrák földjén megfog, és megszületik Kis Vidra. Nagyapja, a király nagy lakomát csap a Kis Vidra által fogottakból, és bemutatja nekik, nehogy bántsák, mikor halásznak és vidra alakban a vízben találkoznak vele. A nagy éhínség idején a nagyapa megvendégeli a többieket a Kis Vidra fogta zsákmányból, és a kapott ajándékból gazdag lesz. Csakhogy nem hívta meg az egyik törzsfőt a lakomákra, és ez a törzs tudatlanságból megöli egy halászat alkalmával a vidrát. A sajátjai hiába keresik. Mikor kiderül, mi történt, a vétkes törzs bocsánatot kér és ajándékot hoz. A mítosz tanulsága: „Ezért ültek a népek nagy ünnepeket, ha egy főnöknek fia született, és nevet kapott, nehogy valaki ne tudjon róla.”<sup>452</sup>

A kifelejtett vendég fordított esete a meghívás visszautasítása. Ilyenkor a lakomát készítőt éri sértés. Máté evangéliuma 22. részében a királyi menyegző pontosan ezt mutatja be újszö-

<sup>451</sup> Uo. 62. o.

<sup>452</sup> MAUSS 1997, 263. o.

vetségi, antik palesztinai viszonyok között.<sup>453</sup> A lukácsi verzió, a történet elé helyezett tanításban, korának logikáját fel is borítja. A Mauss által a vendégségnél hangsúlyozott visszahívási kényszer<sup>454</sup> Jézus itt szándékosan megtöri, és olyanok meghívására szólít fel, akiknek esélyük sincs viszonzni a vendéglátást. A kor szigorú asztalközösség-vállalási szabályai helyett vakok, sánták, nyomorékok meghívásával a társadalmi érintkezés normáit is áttöri a jézusi felhívás. A viszonzás a vendégek részéről egészen elképzelhetetlen. A viszonzás átkerül egy más dimenzióba, és kettős viszonzást nyer. Egyrészt a meghívó azért lesz boldog, mert nem tudják visszahívni. Másrészt eszkatológiai távlatban (a halottak feltámadásakor részesül viszonzásban) kapja meg a viszonzást.

Horizontális síkon a jézusi asztalközösség a határok ledöntését jelenti. Jézus asztalközösséget vállal a legkülönbözőbb csoportokkal, ezt a szokást később követői is megőrzik, habár már a kezdetektől nem zavartalan az asztalközösség.<sup>455</sup> Az első keresztyén közösségek különlegessége volt, hogy a társadalom egészen különböző rétegeiből kerültek ki egy-egy gyülekezet tagjai. Az anyagi és társadalmi státuszkülönbség legerősebben az asztal mellett jelentkezett. A lukácsi irodalom különösen érzékeny erre a problémára, aminek Cserhádi Márta értékes összefoglalását adja egy előadásában. Nem szegénységideál, hanem a közösségi szempont a meghatározó, ahol a lent lévők és a fent lévők társadalmilag stabil helyzete Jézus tanításában és közösségében, a prófétai hagyományokat felelevenítve, gyorsan fordulhat. A görög-római szimpózium sajátos irodalmi műfaját említi meg, amely a résztvevőktől a fogásokon át az előkerülő beszélgetéstémákig határozott rendet követel. Viszont létezik az antiszimpózium műfaja is, mely ugyan kivételesen, de épp „a komédia, a paródia és a bürleszk eszközeivel hágja át és figurázza ki a szokásos elit lakoma szokásrendszerét”.<sup>456</sup> Jézus tanításában a lakoma nem egyszer a státuszmegfordítás eszköze.

Lukács asztalközösség-ideája nemcsak elméleti tanítás, hanem a gyülekezetek gyakorlatában is megjeleníti a státuszmegfordítást. Ahogy Cserhádi Márta hangsúlyozza, a teljesen megvalósuló helyzetcsere eszkatologikus valóság lehet, ami „csak Isten országában teljesedik ki”, de „a folyamatnak már itt és most el kell kezdődnie”.<sup>457</sup> A Scholem által is említett ke-

<sup>453</sup> A korra jellemző kettős meghívás, ahogy Malina és Rohrbaugh kimutatják, azt a célt szolgálja, hogy a meghívott megállapíthassa, hogy a megfelelő rangú személyek alkotják a vendégsereget. MALINA–ROHRBAUGH 1992, 111. o.

<sup>454</sup> MAUSS 1997, 264. o.

<sup>455</sup> Cserhádi Sándor Korinthus-kommentárjában Lampe kutatásait ismertetve kiemeli a korinthusi asztalközösség konfliktusát a szegény és gazdag gyülekezeti tagok között. A hamarabb érkező gazdagok türelmetlenségükben elkezdtek az étkezést a napszámos szegények érkezése előtt, akiknek így nem jutott elég. Pál türelemre hívja a korábban érkezőket, és ha nem bírják ki, inkább otthon egyenek (1Kor11,34). CSERHÁTI 2008, 532–533. o.

<sup>456</sup> CSERHÁTI 2014, 174. o.

<sup>457</sup> Uo. 175. o.

resztyén elővételezés és a vertikális értékek horizontális továbbterjedésének példáját látjuk. A közösségi kapcsolódás helyreállításában áll a vigasztalás. A gazdag és Lázár története a lehetséges szélső pontig fokozza az ellentétet a két szereplő helyzetében. A történet folytatásából érezhető át, mennyire tragikus a kapcsolatnélküliségük. A vigasztalás a kapcsolatban van, nem az anyagi ellentételezésben (lakoma vagy ruházat).<sup>458</sup> A vigasztalás gyakorlása evilági viszonyok között, ami a szabad anyagi javakkal rendelkezők lehetősége, hidat építhet és megtörheti ezt a kapcsolatnélküliséget. Ezzel az eszkaton gravitációjába kerülnek mindketten, és az eljövendő részesei lehetnek a jelenben.

A lukácsi asztalközösség-tanítások (Lk 14,8–11) és Mauss ajándékozásról szóló gondolatai még egy pontban találkoznak. Ez az asztalnál elfoglalt helyek fontossága. A hierarchia az ülésrendben mindenhol érvényesül. A magát túlpozicionáló hamar szegénybe kerülhet, ugyanakkor a feljebb jutás alapvető emberi vágy. Lukácsnál a lakodalmi vacsora tapasztalatát összegezve megint a státusz bizonytalansága, a státuszcsere lehetősége kerül elő.<sup>459</sup>

Mauss tanulmánya a problémát egy másik, kevésbé radikális megoldással zárja. Arthur király egy legendája szerint lovagjai állandóan marakodtak a főhelyekért, és ez veszélybe sodorta az országot. Míg egy asztalos fel nem kínálta a megoldást a híres kerekasztal elkészítésével. A cornouailles-i ács ajánlata az asztalközösség újszövetségi ideálját, Petőfi reformkori Kánaánján keresztül, Habermas társadalmi kommunikációs modelljével köti össze: „készítek neked egy igen szép asztalt, amely köré tizenhatszor százan és még többen is leülhetnek és körben forgolódhatnak, és ahonnan senki nem lesz kizárva (...). Egy lovag sem robbanthat ki harcot, mert itt a főbb helyen ülő ugyanolyan magasan lesz, mint az alsóbb helyen ülő.” Akárhová vitte Arthur az asztalt, nemes társasága mindenütt vidám és legyőzhetetlen maradt. Az erős és gazdag, boldog és jó nemzetek ezt ma is így csinálják. Gazdagodhatnak a népek, az osztályok és családok, az egyének, de boldogok csak akkor lesznek, ha le tudnak ülni, mint a lovagok a közös javak köré”<sup>460</sup> – szól Mauss záró következtetése.

Az európai kultúra alapideálja nemcsak legendákban valósult meg. Az északolasz városokban alakult ki a késő középkor városias környezetében az úgynevezett Monti di Pieta intézménye. Ezek a zálogházak elkülönültek a kereskedelmet támogató bankoktól és az uzsora megelőzésére a szegények számára jöttek létre. A Monti di Pieta megszületésének meghatározása, miszerint az a „szegénység gyógyszere”, olyan gyógymód, amely alatt a civitas gyógyí-

<sup>458</sup> Uo. 173. o.

<sup>459</sup> „Mert aki felmagasztalja magát, megaláztatik, aki pedig megalázza magát, felmagasztaltatik.” (Lk 14,11)

<sup>460</sup> MAUSS 1997, 337. o.

tását kell érteni”.<sup>461</sup> Csak szegények vehettek fel hitelt, akik nem lustaságuk folytán kerültek szegénységbe, hiszen a lusták éppen veszélyeztették a civitas közösségét. „Ebben az összefüggésben az emberek önhibáján kívüli szegénységét és társadalmi elidegenedését »társadalmi veszteségnek« tekintették, amelyet újra kellett integrálni.”<sup>462</sup> Ez a társadalmi veszteségérzet a közösség összetartozásának és a közösség erejének bizonyítéka, ami ugyanakkor a közösség stabilitását is szolgálja, kilépni nem lehet. Kérdés, hogy mekkora méretű közösségig működhet ez az integráció, feltételezi-e a középkori város személyes ismereteit, például a lustaság megítélésénél. A nagyváros személytelensége jóval nehezebbé teszi ezeket a teljes lakosságot áthálózó kötelekeket. A szerzőpáros e példa kapcsán sem mulasztja el egyik kiemelt fogalma, a kölcsönösség szempontjából szembeállítani a „segítségnyújtás mint kölcsönösség” kultúrát és a „segítségnyújtás” kultúráját mint a jóléti állam válságának okát.<sup>463</sup>

Ahogy a vertikális tengelyen el lehet a fogyasztói társadalmat helyezni, a horizontális tengelyen még inkább. A legkülönbözőbb embereket egyesíti a fogyasztói társadalom. A globális terített asztal határt áttörő egyesítő. A „Ki fér hozzá?” kérdése a „Ki tudja vagy ki fogja tudni megfizetni?” kérdésévé lesz. A lehulló morzsák is kellően ingerkeltőek ahhoz, hogy a túlnyomó többség világszerte részt vegyen benne. Teljesen inkluzív a terített globális piac, hiszen a szubjektíve értékes morzsák megszerzése ugyanúgy a szegény fogyasztó erős kötődését jelenti, mint a legértékesebb darabok birtoklása a gazdagoknál.

#### 5.4. Pneumatológia

A pénz teológiai elhelyezésénél az istenfogalom, a bűn és a megváltás után végül a pneumatológia területére lépünk. A bűn és a megváltás csak ebben a sorrendben értelmes, és a Lélek munkája, hogy a kettő közötti különbség az ember számára tapasztalható, tudatosul és megélhető. A keresztyén teológia alapvető, dinamikus, átalakulásorientált valóságfelfogás. Ennek tudatosulása a Lélek műve. Nemcsak Jézus működése saját korában szól a változásról, hanem az istenfogalom teológiai kifejtése a keresztyénségben, a Szentháromság maga, a dinamizmus és az átalakulás. A Szentháromság harmadik személye, a Szentlélek pedig maga a dinamikus átalakulásorientált valóság. A kiemelt teológiai pozíció a transzcendens élmény dinamikus megtapasztalásának különös értékét hangsúlyozza. A szél mint a Lélek alapvető

<sup>461</sup> BRUNI–ZAMAGNI 2013, 35. o.

<sup>462</sup> Uo.

<sup>463</sup> Uo.

metaforája<sup>464</sup> maga a folyton újat teremtő dinamizmus. Egyszerre könnyed és erős szabadságkép. Ez a szabadság a földi statikus hatalmi struktúrák és kényszerek meghaladásának lehetőségét jelenti nemcsak jövőbeli lehetőségként, hanem jelenbeli valós alternatívaként, elrugaszkodva a pillanatnyi stratégiai megfontolásoktól, de még az intézményes víziók érdeke meghatározta korlátaitól is. A teremtés jellemzője a valami – ami eddig nem volt – létrejötte. Olyan képesség ez, amely a világ meghatározó struktúráival szemben, azok ellenére a szabadság lehetőségét és valóságát hordozza.

A teológia rendszerében elhelyezett pénz pontosan ebben az emberi megújulásban értelmezhető és használható. A megigazulás teológiai személyes tapasztalata, melyet egy gazdasági metafora, a megváltás fejez ki, a véges és a végtelen váltását fogalmazza meg. A véges végtelenbe törő kudarcra ítélt vágya, melynek terméke a pénz, a megváltással átalakul. Most fordítva, a végtelen határozza meg a végest, és a keresztyén eszkatológia értelmében a végtelenel szembesült ember végességét tartalommal tölti meg, és konkrét valóságában jelen van. A Lélek ennek megtapasztalásában, a hitben olyan eszközt is felhasználhat, amely a kezdeteitől a bűn meghatározta struktúra terméke (kiemelkedő példája a pénz). Ezzel nem szűnik meg ez az eredeti struktúrája, mert a fennálló világrend sem változik meg, csak a megváltás meghatározta közösséget meghatározó érzelem. A pénz a kezükben képes lehet a megigazulás mint igazság kommunikációjára. Sem a környezet, sem a személyiség nem alakulhat át teljes mértékben. A pénz bármilyen megújult embert és közösséget kísértésben fog tartani. Viszont a megváltás tudatában lévő embert és közösséget egy olyan ország reménysége határozza meg, ahol ezen ország lényegénél fogva értelmetlen a hatalom garantálta, hiány meghatározta elosztási és felhalmozási eszközpénz és sok más hasonló, a végességre alapozott evilági intézmény. Az első keresztyén közösségek ennek az országnak a közelségében tudtak olyan egyedülállóan bánni anyagi eszközeikkel. A reménység ereje mindig mérhető az anyagiakhoz kötődés egyéni és közösségi mértékén is. A Lélek munkája, hogy a reménység valóságformáló lehessen, és elővételezhessünk valamit az eljövendőből.

---

<sup>464</sup> „Grundform des Geisteswirkens ist vielmehr die schöpferische Tätigkeit der Hervorbringung von Leben und Bewegung. So entspricht es der Natur des Geistes als 'Wind'.” PANNENBERG 1993, 19. o.



## 6.0. HITELES KÖZÖSSÉG AZ ESZKATOLÓGIA VONZÁSÁBAN

A dogmatika elméleti bázisa a mindennapokban egy élő világgközösség életében jelenik meg. Az egyház megéli és ezzel kommunikálja a dogmatikai állításokat. Ha a pénzt a teológiai elméletben elhelyeztük, akkor ezt a konkrét történelmi és társadalmi megjelenési formában is érdemes megnéznünk. A következő fejezetben az egyháznak a globális pénzpiaci kapitalizmus társadalmában betöltött szerepével, elméleti és gyakorlati lehetőségeivel foglalkozunk. Kiindulópontunk a globális pénzpiaci válság.

### 6.1. *Pluralizmus*

A keresztyénség múltja és jövőképe is stabilabbnak tűnik, mint nyugat-európai jelene. A múlt néha nyomasztóan gazdag öröksége és a jövő teológiai víziója alapvetően egységben gondolkodik. A keresztyénség élete viszont ma kizárólagosságát elvesztve egy plurális vallási és világnézeti térben zajlik. Ahogy korábban szó volt róla, a vallás a társadalom identitásképzésének feladatát kapja a szociológiától, a társadalom számára saját egységét reprezentálja (3.3.1.). Egy plurális társadalomban ez hogyan lehetséges? Két kemény kritikát is megfogalmaz Niklas Luhmann a vallás társadalmi identitásképző képességéről. Az első a funkcionális megközelítésben elhelyezve a vallás funkcionális hasznosságáról szól: „Sem gazdaságilag, sem politikailag, sem tudományosan, végül még csak a családalapítás, nevelés vagy betegápolás területén sincs funkcionálisan sok értelme a vallásra hivatkozni. Akkor sem, ha kiöregedett

alakzatainak mintegy kegyelemkenyérként adatnak egyes iskolai órák, jogi beavatkozási tialmak vagy adókedvezmények.”<sup>465</sup>

Luhmann egy másik gyakran idézett kritikus megállapítása az értékeket veszi célba: „Az értékek nem mások, mint nagyon mozgékony nézőponttömegek. Nem hasonlítanak az egykori ideák állócsillagaihoz, hanem léggömbökhöz, melyeknek ballonanyagát az ember azért őrzi, hogy alkalomadtán felfújja, főleg ünnepi alkalmakon.”<sup>466</sup>

Luhmann kemény sorai fontos tendenciákra mutatnak rá a modern Nyugat-Európában. A két fenti idézetben közös, hogy – a luhmanni modell szintjén mindenképpen – jól berendezett, modern, funkcionálisan differenciált világunkban a vallás funkcionális helye aligha jelölhető ki. Alapkérdései tartalmilag és a kérdések mérete miatt sem helyezhetők be ennek a társadalmi modellnek a keretei közé. A modell tulajdonképpen ezen alapkérdések figyelmen kívül hagyásával és így a megválaszolendő kérdések körének leszűkítésével oldja meg a pluralizmus problémáját. A pénz magában egy olyan válasz, ami ebben a leszűkített univerzumban lehet csak ennyire meghatározó. Legnagyobb közös nevező, ha nagyobbra a ma nyugati társadalmának egészétől nem telik.

Az ember egészét nézve, és a funkcionális alrendszerek evolúciójától nem elkápráztatva, a teljes vagy végső kérdések megspórolása az emberi lét legnagyobb dimenzióinak önkéntes feladását jelenti, ami a hétköznapiakra is visszahat. Erre erős példa a globális pénzpiaci és gazdasági válság az elmúlt években.

## **6.2. Válság után – aggodalom nélkül**

A globális pénzpiaci, majd gazdasági válság az elmúlt években olyan tapasztalat, amely bőven adott okot aggodalomra az egész emberiségnek. Bár az érintettség mértéke és az információk mennyisége földrajzi és társadalmi pozíciótól függően erősen különböző, ilyen mértékű közösségi tapasztalatot egy tisztán gazdasági probléma ösztársadalmi hatásairól és a modern pénzpiaci kapitalizmus működéséről még nem kaptunk. Annál meglepőbb, bár nem érthetetlen a felejtés sebessége.

<sup>465</sup> „Weder ökonomisch, noch politisch, noch wissenschaftlich, noch schließlich in der Familienbildung und der Erziehung oder bei der Krankenbehandlung macht es funktional viel Sinn, sich auf Religion zu beziehen, auch wenn deren alt gewordenen Gestalten eine Art Gnadenbrot gewährt wird in der Form einzelner.” LUHMANN 2000, 285–286. o.

<sup>466</sup> „Werte sind also nichts anderes als eine hochmobile Gesichtspunktmenge. Sie gleichen nicht, wie einst die Ideen, den Fixsternen, sondern eher Ballons, deren Hüllen man aufbewahrt, um sie bei Gelegenheit aufzublasen, besonders bei Festlichkeiten.” Uo. 342. o.

A nyilvánvaló képeken túl (a szabadesésben zuhanó árfolyamtól a dobozaikkal távozó elbocsátott bankárokon át a kísértetvárossá váló detroiti autógyárakig) az aggodalom globálisan jelen volt. Ezzel párhuzamos a felháborodás, hogy hirtelen olyan pénzügyi szereplőket kell állami támogatásokkal megmenteni, akik rendszerszinten fontosak. Ez ellenérzést vált ki mindazokból, akik más rendszerszinten szintén fontos területen nem kaptak hasonló támogatásokat, vagy már a válság kirobbanása előtt csökkentek a ráfordított összegek éppen a versenyképesség nevében. Felháborodásuk, ahogy azt a német evangélikus egyház állásfoglalása is kifejti,<sup>467</sup> érthető a pénzügyi szereplőknek juttatott hatalmas összegek láttán.<sup>468</sup> A 2008-as év megmutatta a rendszerszintű leállás veszélyét, ami globális pánikot hozott. A soha nem látott jelenségek láttán soha nem látott anyagi erőket kellett – elsősorban a nyugati államoknak – mozgósítaniuk a rendszer fenntartására. A rendszer összeomlásának lehetősége a legnehezebb napokban már-már apokaliptikus látomáshoz hasonlított. Az egész pénzügyi rendszer leállása olyan beláthatatlan folyamat, amibe racionális felelősséggel belemenni lehetetlen volt, ezért egyetlen lehetőségként a fenntartás maradt. A bizalom a felépült rendszerben meghatározta a cselekvést. A globális pénzügyi rendszer szükségszerűségéről meggyőzve a döntéshozókat, megmaradt a struktúra. A krízis nem hozott alapvető átalakulást. A rendszer legnagyobb teljesítménye saját fennmaradása. A társadalom végső igényű komplex valóságát láttuk meginogni, ahol a burke-i értelemben vett társadalmi istenpozíció evilági omnipotenciája pusztán saját léte fenntartására volt elég, de megújulni nem volt képes. A globalizált pénzügyi kapitalizmus hitelpénzének belső mozgatói nem tartalmaztak katartikus képességet, csak konzerváló. A rendszer reformációképessége számonkérhető, amihez a válság nem volt elég mély, bár valószínűleg a komoly reformhoz szükséges információkat tartalmazza. Így beszélhetünk „a közgazdasági forradalomról, ami nem történt meg”.<sup>469</sup>

Az elmaradt közgazdasági forradalom nyitott kérdéseket hagyott maga után. Olyan kérdések ezek, amelyekről az imént megállapítottuk, hogy a funkcionálisan differenciált társadalomban figyelmen kívül hagyott kérdések.

Az első kérdés, hogy az alapvető közgazdasági feladatnak, a véges eszközök leghatékonyabb elosztásának a fejlett társadalmakban az elmúlt évtizedekben megfigyelhető vagyonszűkülés alapján a gazdasági rend meg tudott-e felelni. Az újraelosztás mértéke, az állam

---

<sup>467</sup> EKD-Texte 100. 2009, 9. o.

<sup>468</sup> Nagyságrendi összehasonlításként az amerikai AIG biztosítónak nyújtott 182,3 milliárd dollár különböző formájú segítsége, illetve a második görög mentőcsomag 130 milliárd eurós összege egy biztosító és egy ország problémaméretét jelenti.

<sup>469</sup> Gary Becker és John Cassidy beszélgetésük során 2010-ben Becker arra hívja fel a figyelmet, hogy a válság nem érte el a 30-as évek válságának ingermértékét, ezért egy keynes-ihez hasonló fordulat nem történt, sem az állami beavatkozás, sem a tudományos reflexió szintjén. CASSIDY 2014.

szociális szerepvállalása az egyik állandó kérdés, ahol alapvető politikai érdekek szólnak a szegények ellen.<sup>470</sup> Ugyanakkor kérdés, hogy a növekvő társadalmi különbségek mellett a legszélesebb participáció biztosítására hogyan lehet rávenni a társadalmakat. A jövedelemkülönbségek növekedése során, a felső rétegekhez, a középső és az alsó rétegek kárára koncentrálódik a jövedelem. A társadalmi összjövedelem ugyan emelkedik, de ez csak a társadalmi piramis csúcsán koncentrálódik. Mindez olyan gazdasági eredmény, amely nem közgazdasági, mert nem az egész közösség lehető legnagyobb számú tagjának hasznos. Az aggodalom tárgya a társadalmi kohézió, az emberi méltóság és a társadalmi rend céljára vonatkozó kérdés. Ez a kérdéskör meghaladja a hétköznapi funkciók működési kereteit. A társadalmi kohéziót erősítendő éppen egy ellenirányú jövedelemelosztásra lenne szükség, amihez az ember felhalmozó aggodalmánál erősebb érzelmeit kell mozgósítani.

Mindez felveti azt az alapvető kérdést, amit az idézett EKD-állásfoglalás mint „teherbíró etikai alapot”<sup>471</sup> említ meg. Azonban a luhmanni kritikában, nem alaptalanul, ünnepi luftballonként szereplő értékek és azok érvényesítéséhez kellő emocionális vonzerőt kifejtteni tudó közösségek nélkül a teherbíró etikai alap illúzió.

Egy ilyen alap hiánya nem véletlen, hanem szándékos, és a gazdaság önmeghatározásának szerves része, ahogy Herms is megállapítja: „Ennek megfelel a gazdasági tevékenység egy olyan tudományos elméletének létrehozása, amely a gazdasági tevékenység etikai következményeivel szemben közömbösen viselkedik, és pontosan ezen közömbösség alapján a társadalmi közélet felekezetek utáni világnézeti-etikai pluralizmusának egyedül érvényes összefoglaló elméleteként viselkedik.”<sup>472</sup>

Éppen ez az etikai érdektelenség teszi alkalmassá a gazdaságot a társadalmat meghatározó általános elmélet szerepére. Ameddig az etika bázisa plurális és versengő, a semleges gazdaság jó közös célnak tűnik, elég egy-egy nyugati vagy közép-európai ország közbeszédében a gazdasági sikert végső közösségi célként felhozó érvek eredményességére tekinteni.<sup>473</sup> Herms a gaz-

<sup>470</sup> Az amerikai Tea Party mozgalomra, mint a minimális állam és ezzel az újraelosztás legalacsonyabb szinten tartásának zászlóvivőjére hívja fel a figyelmet Paul Krugman. KRUGMAN 2014. Nem nehéz hazai párhuzamokat találni a politikai érdekből a szegények kárára hozott tendenciózus gazdasági döntésekre.

<sup>471</sup> EKD-Texte 100. 2009, 9. o.

<sup>472</sup> „Dem entspricht die Etablierung einer wissenschaftlichen Theorie des wirtschaftlichen Handelns, die sich zu den ethischen Implikationen des wirtschaftlichen Handelns indifferent verhält und gerade kraft dieser ethischen Indifferenz den Anspruch erhebt, als die umfassende Theorie gesellschaftlicher Öffentlichkeit unter den Bedingungen des nachkonfessionellen weltanschaulich-ethischen Pluralismus überhaupt zu gelten.” HERMS 2004, 105. o.

<sup>473</sup> A politika és a média tökéletesen tudatában van ennek, amikor a legkülönbözőbb összefüggéseket elsősorban gazdasági kérdésként tárgyalja. A 20 millió román munkavállalóval való fenyegetés a kettős állampolgárság kapcsán; a külügyek külgazdasággá degradálása vagy az egyházak korábban kizárólag finanszírozási kérdések kapcsán történő megjelenítése a médiában mind egy hosszú sor példái. A főleg materiális értékekre koncentráló társadalmakban különösen nagy hatásúak ezek az érvek.

daságetika teológiai aspektusait feltáró 1986-os előadásában a fenti megfigyelését kiegészíti azzal, hogy mind a közgazdaságtudomány, mind a teológia területén látszanak a fenti helyzet átalakulására mutató jelek.<sup>474</sup> Az eltelt negyed század alatt gyökeres változásról még a pénzügyi válság után sem beszélhetünk.

Kivétel csak a környezeti változások hozta komoly kritikai hang, de az elmélet egészét még ezek sem kezdték ki eddig. Az emberi erőforrások végeessége és a földi életet lehetővé tevő rendszerek sebezhetősége az elmúlt évtizedekben olyan falként jelent meg a folyamatos növekedésre épülő gazdasági-társadalmi rend előtt, amely nem megkerülhető. A környezet annyira meghatározó az ember számára, hogy nem elég a fenntartható fejlődés hagyományos modelljének egymást metsző, de különálló köreiben leírni a fejlődés pilléreit és a metszetben egy harmonikus kisebb-nagyobb szigetet elképzelni „fenntartható fejlődés” néven, mivel egymás alapját jelentő minőségi különbség van közöttük. Ezt fejezi ki a fenntarthatóság úgynevezett erős ábrája, a maga hierarchiájával.<sup>475</sup> A fenntarthatóság szempontjából tudatos hozzáállást éppen a részterületek önállósága és etikai érdektelensége teszi nehezzé.

Teológiai szempontból az aggodalom nem feltétlenül ugyanaz, mint a pénzpiacokon vagy akár a tágabb társadalmi összefüggésekben. Ami a válságban a nemzetközi pénzügyi hálózat gócpontjaitól, a különböző országok háztartásaiig gyűrűző aggodalom felszínre törése volt, az a bőség után a hirtelen fellépő hiányról szólt. Teológiai szempontból maga az aggodalom az aggodalmas. Az Újszövetségtől Lutherig hangsúlyos az anyagi javak miatti aggodalomtól való megszabadulás mint az Istenbe vetett bizalom próbája. Hans G. Ulrich az ember teremtményi mivoltára alapozza etikáját. Határozott különbséget tesz a természet példája kapcsán egy ráhagyatkozó és egy aggódó magatartás között. Az utóbbi az emberi gazdálkodás túlterjeszkedésének negatív példája. Máté evangéliumában az aggodalommentességnek a természet harmóniája ad alapot.<sup>476</sup> „Ez a sokat ígérő felszólítás a teremtményekhez szól, akik atyjukként szólítják meg Istent, a teremtményekhez mint Isten gyermekeihez. Azokhoz szól, akik Isten ökonómiájában tartózkodnak, és Isten ökonómiáját az emberi gazdálkodástól el tudják különí-

<sup>474</sup> Három területen lát változást. Először, hogy a fennálló gazdasági rend igazságosságára a társadalom és benne az egyház mind nagyobb része kérdez rá; másodsor, hogy a közgazdaságtan részéről az összetettebb, teoretikusabb és az etikát magába foglaló megközelítés igényének jeleit felfedezni véli; harmadszor, hogy az etika a hagyományos állam és politika témája mellett felfedezi, hogy gazdaságetika nélkül absztrakt marad, ezt bizonyítja a szaporodó gazdaságetikai irodalom (Arthur Rich alapvető műve mint újdonság ezekben az években jelent meg). HERMS 2004, 105–106. o.

<sup>475</sup> BÉRES 2013, 6. o. 2. ábráján három koncentrikus körben a környezet a külső, a társadalom a középső és a gazdaság a belső. Az ábra egyértelműen mutatja, hogy milyen nagybottól függ a beljebb lévő kisebb kör.

<sup>476</sup> „Ezért mondom nektek: ne aggódjatok életetekért, hogy mit egyetek, és mit igyatok, se testetekért, hogy mivel ruházkodjatok. Nem több-e az élet a tápláléknál, és a test a ruháztatnál? Nézzétek meg az égi madarakat: nem vetnek, nem is aratnak, csűrbe sem takarnak, és mennyei Atyátok eltartja őket. Nem vagytok-e ti sokkal értéke-  
sebbek náluk?” (Mt 6,25–26)

teni.”<sup>477</sup> A magát a teremtés részeként felfogó embernek lehetősége nyílik megszabadulni a megélhetés aggodalmától. Az isteni ökonómia és az emberi gazdálkodás közötti különbség fenntartása a hit számára a legfontosabb. A gazdaság két szintjének – isteni és emberi szint – megkülönböztetésével a teológia a földi gazdaságnak, az ezt magába sűrítő speciális társadalmi jelnek, a pénznek és a mindezekért való aggodalmaskodásnak az emberi létben világos határt szab. A 127. zsoltár az emberi aggodalommal szemben az isteni gazdaság feltétlen elsőbbségére mutat: „Hiába keltek korán, és feküsztek későn: fáradsággal szerzett kenyeret esztek. De akit az Úr szeret, annak álmában is ad eleget.”<sup>478</sup>

Az Újszövetségben egyfajta ráadásgazdasággal találkozunk. Jézus a Hegyi beszédben világos sorrendet állít fel. Mt 6,24 problémafelvetésére, a Mammon és az Isten összeegyeztethetlenségére a következő versek adnak választ. Világos sorrendet állít fel: először az Isten országát és annak igazságát keresse az ember, és a többi nyilvánvaló szükségletére valót ráadásként megkapja. Nem a hiány határozza meg az emberi létet elsősorban, hanem az eszkatológiai perspektíva, az Isten országának horizontja és jelenléte, illetve ettől elválaszthatatlanul az Isten igazságának keresése. A keresztyének mint Krisztus-követők számára ez identitás meghatározó mondat, amit aggodalommal elvéteni nagyon könnyű, egyéni és közösségi szinten egyaránt.

Az egyháznak mint közösségnek az aggodalom végességét kell kommunikálnia a társadalom felé. Egy monetarizált társadalomban az aggodalom fő tárgya gazdasági és a végső kérdések felfüggesztése miatt végtelen. Mint minden komoly aggodalom, a valós látást elhomályosítva a gazdasági jellegű aggodalmak is szerepet tévesztenek. Egyrészt eltorzítja a félelem azt a képességet, hogy a valóban szükségét szenvedőket észlelje a társadalom, másrészt az anyagi aggodalom olyan jelleget vesz fel, ami nem anyagi problémák megoldásaként anyagi megoldásokat tüntet fel. Az egyháznak, amennyiben eszkatologikus alaptapasztalata – az üdvösség – határozza meg, alapjában aggodalommentes közösségnek kell lennie. Ezzel az alapállásával segíthet a mindent anyagiakban való mérés reális alternatíváját felmutatni és a mérték helyreállításával a leginkább rászorulóknak számára anyagi erőt juttatni.

A pénz univerzális értékmérő és egységesítő szerepe meghatározta kultúrában a pénz értékelési struktúráját másodlagosnak minősíteni kiemelkedő bátorságot és kreativitást igényel. Alternatívát csak a kellő emocionális vonzerőt kifejtő, a végső kérdéseket hitelesen feltenni és megválaszolni tudó közösségek tudnak. Ezek megkísérelhetik a pénz kommunikációs szere-

<sup>477</sup> „Dieses verheißungsvolle Gebot richtet sich an die Geschöpfe, die Gott als ihren Vater anrufen, an die Geschöpfe als die Kinder Gottes. Er wendet sich an die, die sich in der Ökonomie Gottes aufhalten und Gottes Ökonomie von menschlichem Wirtschaften zu unterscheiden wissen.” ULRICH 2007, 363. o.

<sup>478</sup> A 127. zsoltár 2. versét idézi PALAVER 2007, 224. o.

penek átalakítását. Az egyházakat az teszi erre kiemelten képessé, hogy a végső kérdéseket a legtágabban teszik fel és válaszolják meg.

### 6.3. A jövő vonzása

A keresztyén eszkatológia kiinduló fogalma az Isten országa. Ez az ország nem egy jövőbeli túlvilág után sóvárgó várakozás, hanem az evilágról szóló keresztyén gondolkodást határozza meg. Úgy transzcendens, hogy külső motivációt ad az egyébként zárt valóságként megélt világba.

Jézus egész földi jelenléte és tanítása az Isten országának közelsége, illetve megérkezése jegyében állt. Az Isten országa gondolata a túlvilág, az ideális világ utópia értelmében is közösségi jelleget hordoz. Gerd Theissen szép sorával: „Das Reich Gottes ist ein Traum / mit einer sozialen Vision.”<sup>479</sup>

Bizonyos értelemben a meglévő világ ellenvilága. Központi üzenete különböző periférián lévő csoportok helyzetét értékeli át. A középpontba helyezi a kint lévőket, és ez az üzenet nemcsak ezen csoportok elkeseredett tagjaihoz szól, hanem a társadalom többi tagjához is. Aki a keresztyén hitet elfogadja, annak ezzel az átrendezéssel kell számolnia itt, ebben a világban kell magáévá tennie a társadalmi víziót, minden kényelmetlenségével együtt. Ha ez megvalósul, olyan erőszakmentes gyógyító folyamatok alakulhatnak ki, ahol az ember ritka, idegen harmóniaként éli át a különleges pillanatokat és közösségeket. Ezek a tapasztalatok határozottan kapcsolathoz kötöttek és a szubjektum számára csak kapcsolataiban és közösségben lehetségesek. Az Isten országa, ahogy a kifejezés maga aláhúzza, szociális fogalom. Nem egyéni üdvözültek atomizált sikere, és – minden történelmi kísérlet ellenére – nem feleltethető meg egyetlen földi intézménynek sem. Az egyház intézménye nem Isten országa a földön, a jövő azonban eseményként jelenné válhat benne: „A gyülekezet a maga »intézményi« formájában nem rendelkezik Isten üdvözítő jövőjének jelenvalóságával, de ez a Szentlélek által válik benne »eseménnyé«, mégpedig a Krisztusról szóló evangélium ígéjének hirdetése által.”<sup>480</sup> Pannenberg a keresztyén gyülekezet egyedülálló lényegét ragadja meg ezzel a leírással. A hirdetett evangélium eseménnyé válása az az eredményes igehirdetés, amely az elhangzásakor az emberben gondolatilag és érzelmileg egyaránt tudatosul, hogy esemény és ezzel

<sup>479</sup> THEISSEN 2012, 344. o.

<sup>480</sup> „Die Gemeinde in ihrer „institutionellen“ Gestalt verfügt nicht über die Gegenwart der Heilszukunft Gottes, aber diese wird durch den heiligen Geist in ihr „Ereignis“, und zwar vermittelt durch das Wort des Christusverkündigung des Evangeliums.” PANNENBERG 1993, 50. o.

következményei vannak az ember életére. Nemcsak homiletikai és verbális esemény lehet ez, de bármilyen, az evangéliumot eseménnyé változtató tett is a gyülekezet közösségében.

Ez az esemény az egyes embert a közösségben ragadja meg, és a közösség létalapját is adja. „»Krisztusban« a hívők és az Istennel megbékélt teremtés részt vesz Jézus Krisztus mozgásában.”<sup>481</sup> Thomas dinamikus közösségi szubjektivitást javasol a keresztyén szociáletika számára, szemben az egyénnek már a teremtésben kialakult, statikus fogalmával.<sup>482</sup>

Ez a forma szembemegy a protestantizmus hagyományos individuális, egyéni meggyőződésre koncentráló és erre szocializáló hagyományos megközelítésével. A statikus modell az embernek nagyobb személyes felelősséget ad, aminek különösen krízishelyzetben komoly jelentősége van, de inkább a kiemelkedő egyéneket jellemzi, és nem a széles tömeg magatartását. A statikus modell inkább egyfajta pedagógiai cél és antropológiai idea lehet, mint a szélesebb tömeg átlagemberének valósága. A mintakép egyéni véleményformáló kiállása mellé társulnia kell egy releváns tömegnek a maga társadalmi súlyával, hogy a krízishelyzetben átbillentse a mérleget. A fogyasztói társadalom jelen működésében pedig kiemelten a tömeg, a mennyiség a döntő. Thomas dogmatikai érveléséhez visszatérve a Jézus mozgalom eseménysora egy folyamat, és átalakulásorientált valóságfelfogás felé vezet. Luhmanni kettős kódok jellemzik: bűnös/igaz, új/régi, már/még nem nyilvánvaló.<sup>483</sup> Egy közösségi átalakulásorientált valóságfelfogás adja az egyén megújulásának kontextusát, ami a keresztyén közösség önértelmezése lehet a jövő vonzásában.

A konfliktus a fogyasztói társadalom és a keresztyénség között egy időbeli konfliktus is. Ahogy Kocsis Tamás *Gyökereink* című könyvében a fogyasztói társadalom problémáit tagadó érveket ismerteti, James B. Twitchell *Vígy' minket a kísértésbe, avagy az amerikai materializmus diadala* című művéhez érkezik. Már a provokatív cím is mutatja, hogy teológiai szempontból a legérdekesebb érvrendszerhez értünk. Alapfeltételezése, hogy az ember materialista, és csak az anyagiak hiánya kelti fel a spirituális igényt az emberben. „Ha kevés dolgot birtoklunk, akkor a következő világot avatjuk szentté, ha viszont sok van belőlük, akkor élvezzük a körülöttünk lévő tárgyakat. Itt és most.”<sup>484</sup> Twitchellel szemben egyrészt a szegénység materialista jövővárását helyezhetjük egy kommunista eszkatológiában. Ennek dogmatikus formájának rendszeres kudarca rámutat a materialista emberkép hiányosságára. A fogyasztói társada-

<sup>481</sup> „»In Christus« partizipieren die Glaubenden und die mit Gott versöhnte Schöpfung an der Bewegung Jesu Christi.” THOMAS 2005, 629. o.

<sup>482</sup> Eilert Hermsnél a találkozás már az önálló, a teremtésben kialakult egyének között történik. Nem a találkozás formálja őket.

<sup>483</sup> THOMAS 2005, 627. o.

<sup>484</sup> Twitchell idézi KOCSIS 2002, 24. o.



lomban megjelenő forma problémájára pedig éppen a pénz felvázolt hamartológiai struktúráját hozhatjuk fel. Olyan megoldást kínál a véges fokozásával, ami végtelennek tűnik, de a végeesség miatti szorongást nem tudja feloldani, és eközben az emberek között elidegenítő szerepet tölt be. Csak a materiálistól különböző célok és értékek képesek az elidegenedés ellen hatni, akár a pénzt ezzel a céllal felhasználni. Az egyház ennek kommunikációját kell hogy gyakorolja.

Így adhat az itt és mostnak értelmet, a jelen gravitációjával szemben a jövő, akár a következő generáció, akár az Isten országa jövőjének vonzását érvényesítve és ezért áldozathozatalra is képessé tenni. Az emberi szabadság így teljes, hogy nemcsak a materiális javak gyűjtése, de a róluk való lemondás is értelmes lehet és tartalmat közvetíthet.

## 6.4. Vezető szerep

### 6.4.1. A teológia feladatváltása – kritikus ideológiatudomány

A teológia és a vallás modern kori helykeresése a társadalomban jelentős társadalmi térvesztése ellenére sem reménytelen. Az eltűnésére vonatkozó jóslatok nem bizonyultak igaznak. A teológia szerepkeresése a tudományos közéletben nehezebbnek tűnik. Erős kötődése az egyház intézményéhez azonban nemcsak hátrány. Az eddig megfogalmazottak az egyház, mint közösség életéről a globális pénzpiaci kapitalizmusban lehetőséget jelentenek a teológia számára is. A társadalmi vákuumhelyzetekben betöltendő vezértudomány-szerep nosztalgikus kísértése helyett, Nethöfel megfogalmazásával élve, a teológia szerepe egyfajta „földhözragadtság” a tudományok között.<sup>485</sup> Nethöfel kísérlete a teológia újrapozicionálására figyelemre méltó, mert egészen máshol keresi a szerepet, mint amit a klasszikus teológia történeti elhelyezése mutatott évszázadok alatt. Kritikus „ideológiatudományként” feladata először is arra figyelmeztetni, hogy a világban zajló alapvető felfogásváltozás társadalmilag eltűrhető és elhordozható módon történjen. Második feladata a racionalizmus uralta világunkban „hermeneutikai”: a jó élet képeit minden eszközzel a tudományos párbeszédben fenntartani.<sup>486</sup> Harmadszor a karmérséklés a feladata: a kijózanítás, az ideológiamentesítés és óvás az evilági problémák és megoldások vallásivá emelésétől, valamint a vallásos remények evilági beteljesülésétől.<sup>487</sup> Negyedszer a teológia feladata rámutatni, hogy érdemes az erkölcsi döntéshozatalt felvállalni. Mindezen feladatok betöltése Nethöfel szerint nem a vezértudomány szerep felé

<sup>485</sup> NETHÖFEL 2001, 166. o.

<sup>486</sup> Uo.

<sup>487</sup> Uo. 167. o.

mutat, hanem éppen ellenkezőleg. Elmutat magától a teológia, és nem az ég felé, hanem a föld felé, az emberek és természetes korlátaik irányába. A korlátaival tisztában lévő ember a tudományok korlátainak is tudatában van. Nethöfel a földközeli teológia alapján a laikus észre apellál, a „józan paraszti észre”, mely feladatának látja a társadalom irányítását. „A tudományok képesek a vezetésre, ha és amennyiben szolgálnak – mint amikor laikus tervező sejteteket szakmai információkkal látnak el, moderálnak, tradíciókat dolgoznak fel és alternatívákat tisztáznak. Meghiúsulása esetén, úgy gondolom, feltárja a vezértudomány koncepciója a benne lévő lehetőséget, hogy társadalmunkat tudományos laikusokként, de mint republikánus szakemberek magunk irányítani tudjuk, amennyiben és amennyire lehetőségünk van tárgyszerűnek és szolidárisnak lenni.”<sup>488</sup>

A modern demokráciák nagy feladatát próbálja Nethöfel tudománystratégiai koncepciója megoldani és ebben a teológia republikánus potenciálját felhasználni. A tudomány feladata a komplex világban a döntés elősegítése (tárgyi információkkal, alternatívák tisztázásával és tradíciók feldolgozásával) a laikus társadalmi döntéshozó polgárok számára. A társadalom tagjainak viszont képesnek kell lennünk a döntéseik tárgyilagos és szolidáris meghozatalára. A könnyen idealistának tűnő elmélet mögött mégis civil mozgalmak évtizedes eredményei, a társadalmi béke és szolidaritás fél évszázada és a felelős múltfeldolgozás élménye húzódik. Politikai értékek közösségformáló erejéről van szó, amelyek elé ha pillanatnyi gazdasági előnyök kerülnek, az egyének és a közösség szabadságával fizet. Mindez a protestáns teológiába és ekkleziológiába mélyen beágyazott megközelítés a horizontális elköteleződésben valósul meg. A horizontális szerveződés előnyt jelent az elköteleződésben a hierarchikus szerveződéshez képest – mondja a társadalmi tőke elmélete, és ezt a protestáns egyházak elköteleződésének mértéke a katolikussal egybevetve meg is erősíti.<sup>489</sup>

A horizontális, szemmagasságban történő szerveződés alapja a megigazulástan. Ennek szelleme, az egyén mint egyén komolyan vétele és korlátainak belátása, átjárja a kortárs német protestáns teológia etikai megnyilvánulásait.<sup>490</sup> A közös ebben a szellemben a határok szabadságteremtő képességének hangsúlyozása, a korlátlan felelősséggel és az ehhez kapcso-

<sup>488</sup> „Wissenschaften vermögen zu leiten, wenn und insofern sie dienen – etwa indem sie Laien-Planungszellen mit Sachinformationen versehen, moderieren, Traditionen aufbereiten und Alternativen klären. Im Scheitern, so meine ich, enthüllt das Konzept der Leitwissenschaft die in ihm verborgene Chance: dass wir unsere Gesellschaft als wissenschaftliche Laien und Laiinnen, aber als republikanische Experten und Expertinnen selbst leiten können, wenn und sofern uns gegeben ist, sachlich und solidarisch zu sein.” Uo.

<sup>489</sup> Bedford Strohm R. Traunmüller kutatásaira hivatkozik, aki német példán empirikus kutatásokat végzett a vallás szociális összetartó erejéről. BEDFORD-STROHM 2014, 215. o.

<sup>490</sup> Példa erre KÖRTNER szociáletika-tankönyve (1999), Hans G. ULRICH *Wie Geschöpfe leben* (2007) című monumentális etikája vagy Michael HASPEL *Sozialethik in der globalen Gesellschaft* (2011, különösen 45–53. o.) című műve.

lódó behatárolhatatlan szorongással szemben a teremtményi lét és a ráhagyatkozás képessége. Léteznek emberi és az ember szintjét meghaladó feladatok, ami a teremtmény korlátozottságából ered.

#### 6.4.2. A határ értéke

A határ felfedezésének élménye nemcsak a tudományelméletben, hanem az ökológiai határok figyelembevételében is lehetséges. A határhoz alapvetően a korlátozás negatív érzése kapcsolódik, de a határ teremtő erő is lehet. A fogyasztás korlátozásának kérdése alapvető közmegegyezéseket borít fel. A mai gazdasági-társadalmi alapmegegyezés a fogyasztás növelését tűzi ki célul. A környezeti határ komolyan vétele, egy komplex irányváltás kis praktikus mintákat igényel, szükségszerű konfliktusokkal és alapvető érdeksérelmekkel jár. A *small is beautiful* elve nemcsak az emberiség ökológiai problémáinak mérséklésében nélkülözhetetlen, de az élet alulértékelt alapértékeinek újraértékelését is lehetővé teszi. A gazdasági növekedés kényszeréből való kiszabaduláshoz a vallási megerősítést nem nehéz megtalálni. A buddhizmustól a katolikus szerzetesi ideálig vagy a misztikusokig számos lehetséges vallási forrás áll rendelkezésre. A protestantizmus ebből a szempontból nem olyan egyszerűen illeszthető be a sorba. A protestantizmuson belüli különböző irányok és kegyességi irányzatok között van különbség, de a teológiai alapok, a szerzetesi aszkézis elutasítása és a világi hivatal felértékelése közös. A weberi evilági aszkézis más, mint a szerzetesi aszkézis. A puritanizmus, ahogy a kapitalizmus kialakulásában játszott szerepe mutatja, egyáltalán nem növekedéssel szembe. Viszont a személyes fogyasztást korlátozza. John Wesley tanácsa a 18. század derekán Angliából – „Keress, amennyit csak tudsz, spórolj, amennyit csak tudsz, adj, amennyit csak tudsz”<sup>491</sup> – a profitot a hívő feladataként tűzi ki, amelyből adni képes a rászorulóknak. Az evilági hivatás egyébként is felértékelt, de az anyagi előmenetel külön funkciót is kap. Viszont a növekedés sehol sem öncél. A protestáns ideál nem az anyagiakhoz kötött, hanem a világra fókuszál. A világ problémáinak folyamatos megfigyelése egy előremutató ideált feltételez. A kora újkor helyzete és a ma problémái közötti különbséget felfedezve a hivatás komolyan vétele az ideál módosítását hozza.

Kritikus példa lehet a tulajdonjog mint a polgárt az állami túlhatalommal szemben védő klasszikus szabadságjog. A modern közgazdaságtan a tulajdonelosztás kérdését nem vállalja fel, hanem a jogtudomány területére utalja.<sup>492</sup> A határ az egyént védi, de határtalansága, a tu-

<sup>491</sup> HONECKER 1984, 292. o.

<sup>492</sup> FEKETE 2011, 16–17. o.

lajdon „szentsége” félrevezethet. A tulajdonjog mint csak kivételesen korlátozható jog már a római jognak meghatározó alapja. A római felfogás találkozott a zsidóság tulajdonfelfogásával a római befolyás növekedésével Palesztinában. Az Újszövetség korára két különböző tulajdonfelfogás állt szemben egymással. A zsidóság számára a birtokolt föld Izrael Istenének adománya az egész nép számára. A földtulajdon célja az élet fenntartása, az alapvető létfenntartáshoz szükséges élelem biztosítása a nép számára. Isten garantálja ezt az alapvető biztonságot.<sup>493</sup> Szemben a rómaiak abszolút tulajdonjogával a bibliai törvények számos esetben korlátozzák a tulajdonjogot. A Deuteronomium előírása megengedi az éhes vándor számára, hogy egyen a terményből,<sup>494</sup> megengedi más tulajdonának megdézsmálását olyan határig, ami még mindkét fél megélhetését biztosítja. A tulajdon a létfenntartást szolgálja, és ezért Isten védelme alatt áll. Ezt a védelmet a templomok látják el, így a jeruzsálemi templom is rendelkezik ilyen funkcióval. Biztonságba lehet helyezni vagyontárgyakat a templomban.<sup>495</sup>

A tulajdonfogalom igazán akkor kapott új értelmet, amikor az egyén emancipációja megtörtént a korábban mindent meghatározó közösségből. A kezdeti osztatlan, minden embert megillető közös tulajdon fogalmával szemben az egyéni tulajdon lett az eredeti koncepció. A 16–17. század fordulóján már teológiai kifejezését látjuk ennek, Francisco Suarez szerint már a Paradicsomban is az összegyűjtött gyümölcsök felett bizonyos értelemben tulajdonjoga volt az embernek.<sup>496</sup> Az emberi szabadság részévé válik a tulajdon, ahogy Kant a személy külső szabad területeként, a személyiség életalakításának eszközeként és kifejezéseként értelmezi a tulajdont.<sup>497</sup> A határ, mint minden határ, két oldalnak egyszerre szab gátat: a közösség beavatkozásának az egyén világába, a másik oldalon az egyén terjeszkedésének. A történelmi tapasztalat (például a közjó nevében történt visszaélések, a társadalmi tulajdonviszonyok radikális különbségei) és a konkrét problémák (például a környezet kimerítése) együttesen alakítják ki az adott társadalmakban a határ igencsak különböző helyét.

Segítséget jelenthet a környezet végességének tudatosításában – és a teremtő határ újabb példája – az idő végessége. A szabadidő értéke mint a minőségi lét feltétele, nem illeszthető be egyszerűen a munkaerő költségére koncentrált munkáltatói kalkulációba. Több pénzzel (munka)idő vehető, de az ember véges ideje ennek nemcsak fizikai, hanem életminőségi korlátot is állít. Egy idő után a többletjövedelem nem tudja a minőségi időt kompenzálni, amit

<sup>493</sup> JÄHNICHEN 1998, 165. o.

<sup>494</sup> Máté 12. fejezetének konfliktusa nem a tanítványok „lopása” miatt alakul ki a farizeusokkal, hiszen kalászt tépni kézzel és nem sarlóval vágni, szabad Deut 23,26 alapján, viszont ezt szombatot tenni a farizeusok értelmezése szerint tilos. Jézusnak az irgalomra alapított autoritásiigénye felülírja az öncélú kultikus törvényeket.

<sup>495</sup> SCHAPER 2008, 29. o.

<sup>496</sup> PANNENBERG 2011, 411. o.

<sup>497</sup> Uo. 412. o.

nyugat-európai tapasztalatok igazolnak.<sup>498</sup> A fogyasztói társadalom tagjait két érzés is az idő felértékelése felé fordíthatja. Egyrészt a szabadidős tevékenységek egyre nagyobb sokasága, másrészt a fogyasztás tárgyai nem feltétlenül tudnak mindent felülíró ingerként megmaradni. Nem olyan egyszerű az újdonság kívánságát új és új tárgyakkal folyamatosan fenntartani az ember alapvető igényeinek költségén. A határ határt jelent a jelen kizárólagossága és a közeljövő mindent technikai-rationális megoldásokban elgondoló beszűkítése előtt. A pénzben rejlő végtelen illúziója alátámasztja a végtelen növekedés technikai és anyagi illúzióját. A tudatosan pénz nélküli társadalmi kommunikáció mégis képes új innovációs teret is nyitni.<sup>499</sup> Az önkéntes lemondás és visszafogás megelőzhet és gyengíthet konfliktusokat, amelyek a javak szűkülése esetén felmerülnek. Egy ilyen irányú tanulási folyamat szembemegy az emberiség évszázados tanulásával, de nem idegen a premodern emberi tapasztalattól.

### 6.5. Béketeremtés

A vallásról megjelenő hírek nem mint béketeremtőt ábrázolják manapság. Mintha ez a szerep teljesen háttérbe szorulna a globalizáció vallási konfliktusainak mindennapos erőszakos képeit látva. A vallások abszolút igénye az összeütközések állandó potenciális veszélyét rejti magában, és egységesítést csak saját magában képes megfogalmazni, vallási különbözőségként már konfliktusforrás.

Nagyon érdekes Norbert Bolznak, az esseni egyetem professzorának provokatív tézise a fogyasztói társadalom béketeremtő képességéről. Ami ellen az etikai érzék rögtön tiltakozna, nem söpörhető le azonnal az asztalról. Tézise szerint a fogyasztó nem érdekelt a harcban, és a nyugati társadalmak tagjainak egymás iránti elidegenedése a meglévő béke oka.<sup>500</sup> A gondolat nem annyira új, csak jóval kiélezettebben megfogalmazott. A gazdaságelmélet etikai közömbössége, ahogy már láttuk, alkalmassá tette a közgazdaságtant a felekezeti világnézeti harcok után létrejövő egyre többféle etikai világnézeti irányzat közötti köztes létre a megélhetést és gazdasági fejlődést lehetővé tevő egységes társadalmi elméletként. Ahogy a nagy világnézeti-etikai rendszerek az egyén privátszférájába kerültek, az üres közösségi teret az egyéni különbségekre közömbös tudomány-, gazdaság- és államelméletek töltötték ki. A régi, etikailag és világnézetiileg nem közömbös elméletek számára két út van: a párbeszéd, annak szabályait

<sup>498</sup> A *downshifting* mint a kevesebb munkaidővel és kisebb bérrel járó mozgás a globális verseny fő irányával szembeálló folyamatként figyelhető meg.

<sup>499</sup> Példa erre a számítástechnikában a közösségi fejlesztésben készülő, nyílt forráskódú, ingyenes rendszerek létrejötte. A tulajdon éppen az extrém profit miatt létrejött alternatív megközelítése létező választási lehetőséget teremt ezen a területen. Sokatmondó az egyik operációs rendszer névválasztása is az afrikai *ubuntu* kifejezéssel.

<sup>500</sup> BOLZ 2002, 62. o.

elfogadva, vagy az erőszak. Habermas kifejezésével „*Versprachlichung des Sakralen*” (a szakrális kibeszélhetővé tétele)<sup>501</sup> valamilyen közös nevezőt igényel, aminek alapján az egyes nézőpontok érvei a más nézőpontok számára értelmezhetőek. Egyik következményként a normák alapját képező bázis kommunikációra való nyitásának képessége, másik következményként a kommunikált érvek racionalitása teszi képessé a részvételre az egyes nézeteket. Ez a keresztyén gyülekezet számára is azt jelenti Honecker megfogalmazásával, hogy ha társadalmi cselekvését érthetővé akarja tenni, csak észérvek alapján tudja érthetővé tenni.<sup>502</sup> Alternatívaként az erőszak áll szemben.<sup>503</sup> Az erőszak lehetővé teszi a párbeszéd bonyodalmas, türelem- és energiaigényességének megspórolását, de a létrejövő döntés és norma megértését és őszinte elfogadását nem. Bolz tétele, ha egyáltalán elfogadható, csak a szűk centrumban igaz, ahol nemcsak a harci szellem, de számtalan alapvető érték is elvész vagy a mélybe kerül. A belső konfliktusok bizonyos helyeken (sport, nagyvárosi peremvidékek) feltűnnek, de még jellemzőbb, hogy a periférián háborúként jelennek meg. Bár a nyugalom nagyon csalóka lehet. William James egy 1904-es békekonferencián elhangzott beszéde a háború pszichikai összefüggéseiről szólt. A háborút végül csak mint a civilizációt veszélyeztető örültek elleni büntető vállalkozásokat hagyja meg. A civilizált államok egymás ellen túl gyávák lesznek jó értelemben háborúzni.<sup>504</sup> Ma valóban ezt látjuk a periférián folytatott, a civilizációt veszélyeztető vagy ebben a szerepben felfogott, államokkal és csoportokkal folyó küzdelmek során. Csakhogy James megállapításai után tíz évvel olyan civilizált államok közötti háború kezdődött, amely két lépésben radikálisan átalakította a civilizációról, a háborúról és az emberről alkotott képet. A béke ennyire törékeny, és Bolz sziréndalának éppen az a veszélye, hogy a béke belső, mélyebb, a gazdaság prosperálásán túli alapjait hagyja ki. A lényegi kérdések felülgesztése tartós békét nem hozhat. Ezzel legfeljebb tűzszünetet lehet vásárolni. A teljes béke előfeltétele Pannenberg szerint az egy Isten ismerete és a hatalmak megkülönböztetésének képessége. A görög és a zsidó gondolkodás közötti fontos különbség, hogy az istenek a görög gondolkodásban minden létezés és történés urai, míg a zsidóság istenképe Isten létét Isten jogakaratahoz köti.<sup>505</sup> Ez teret enged a világ tökéletlenségének mint a törvény elleni vétek lehetőségének, ami a világban működő erők hatalmában van, de ez nem jár a világ végső céljának feladási kényszerével.

<sup>501</sup> HABERMAS klasszikusát, *A kommunikatív cselekvés elmélete* (2011) című művét idézi HASPEL mint a szociáletika új feltételrendszerének keretét (2011, 30. o.).

<sup>502</sup> Uo. 31. o.

<sup>503</sup> Uo.

<sup>504</sup> JAMES 1904.

<sup>505</sup> Das Volk Israel hat diese Erfahrung gemacht, weil sich ihm die Wirklichkeit seines Gottes unauflöslich mit dessen Rechtswillen verbunden hatte. PANNENBERG 1993, 627. o.

Ugyanakkor a teljes béke beköszönése annak a közösen elfogadott jogi mértéknek a kérdése, amelyet mindenki saját egyéni érdekénél fontosabbnak tart, és a másik elismerése az alapja.<sup>506</sup> Teljesen elfogadottá csak a Teremtő Isten és az ő céljának közös elfogadása tehet. Pannenberg állítása adja meg az ószövetségi próféciák történelmi záróképének, az Izrael Istenéhez megérkező népek víziójának szociáletikai értelmét.

A világ fogalmának használata éppen az összetett teológiai értékelés miatt kizár minden szélsőséges és egyoldalú megfogalmazást. A világot végességében és Istennel megfelelő kapcsolatban kell a keresztyéneknek szeretniük. A mértéktelen gyűlölet és rajongás egyaránt állandó veszélyként van jelen.<sup>507</sup> A társadalmi párbeszédbe visszavezető út a pluralizmust elfogadó és saját kizárólagos igazságigényükről való lemondáson át vezet. Az így kialakuló béke, sokpólusú szellemi tér kialakulásában a részvétel alapfeltétele a másik elfogadása. Az etikailag és világnézetileg nem közömbös elméletek pusztá létükkel és fennmaradásukkal is kihívást jelentenek az etikailag és világnézetileg közömbös uralkodó nézetek számára. Az utóbbiak a pluralizmust elfogadva párbeszédre hívó előbbieket átalakulását hozhatják, ahogy kialakulásuk történetéből sem hagyhatók ki. Minden nyilvános igényű teológia – *öffentliche Theologie* (Bedford Stroh), *public theology* (Stackhouse) – számára a fenti feltételrendszer az alap. Ennek elfogadása azt jelenti, hogy a habermasi párbeszédre alapuló társadalomban a korábbi normák nem megkérdőjelezhetetlen adottságokon alapulnak, hanem társadalmi vita tárgyai.

---

<sup>506</sup> Uo. 628. o.

<sup>507</sup> SCHWEIKER 2000, 111. o.

## 7.0. VISSZA A MINDENNAPOKHOZ

„*Their Waterloo is life, not thought.*”

Ulrich Dalferth

### 7.1. *Megélni, túlélni, élni*

A dolgozat végén, Ulrich Dalferth kritikáját komolyan véve, egyfajta alkalmazott teológiához szeretnék megérezni. Dalferth szerint nem a teológia elméleti oldala az európai keresztyénség válságának oka, hanem a gyakorlat tragikus vereséget okozó hiánya.<sup>508</sup> Szabó Tibor egy tanulmányában éles szemmel mutat rá Derrida *Marx kísértetei* című könyvének egy nem központi kérdésfeltevésére, amely véleményem szerint a pénzről szóló teológiai elemzés alkalmazását jelenheti a mindennapi élet világában. Az ember lényegét adó, a modern közbeszédben mégsem természetes kérdést teszi fel. Derrida megfogalmazásában: „Valaki, önök vagy én, előlép, és így szól: szeretnék végre megtanulni élni.”<sup>509</sup> A „Hogyan éljünk?” kérdése azért merül fel, mert nem tudunk helyesen élni. Mindennapi döntéseink lehetetlenségének állandó kudarca mutatja nemtudásunkat. Hiszen magunktól tanulunk élni, saját kudarcainkból. A tanulási folyamat maga az élet. Az *apprendre à vivre* egyszerre tanítást és tanulást is jelenthet – mondja Derrida.<sup>510</sup> Csak az életben nem lehet megtanulni élni, mert az élni tanulás feltételezi a halált. Külön-külön egyik sem tanít és tanulható, hanem csak a kettő együtt.<sup>511</sup> A emberi létforma mélyebben átgondolva nem is az élet, hanem a túlélés (survivance). Az élet a maga lehetséges teljességében.

<sup>508</sup> DALFERTH 1996, 128. o.

<sup>509</sup> DERRIDA 1995, 7. o.

<sup>510</sup> DERRIDA–BIRNBAUM 2004.

<sup>511</sup> DERRIDA 1994, 8. o.



A pénzzel kapcsolatos gyakorlati viszonyhoz a keresztyén teológia hozzájárulása először is a fenti tanulási folyamatba helyezése lehet. A kérdésfeltevés lehetőségét meg kell teremteni és a pénzzel való viszonyt ennek a kérdésnek a tematikájában kell elhelyezni. A hogyan kérdését ma gyakran a miből előzi meg és maga determinálja az elsőre adott válasz a második válaszlehetőségét. A miből mint túlélési kényszer feszül nemcsak a legszegényebbek számára. A szűken vett túlélési kényszer a gazdaság nagyobb szereplőit is determinálja.

A ma feltett kérdésünk az élni tudásunkra sok szempontból más, mint a korábban feltett kérdéseink. Közösségileg és globális szinten is egyre jellemzőbb a lét mint túlélés. Az ökológiai pusztítás, a gazdasági globalizáció és a katonai képességek korábban ismeretlen mértéke a túlélést egyre határozottabban az egyén területéről a közösség, az emberiség egésze dimenziójába emeli. Nemcsak a komplex világban nehéz a tájékozódás, de az emberiség végességének tudatosulása új jelentőséget ad az ősi kérdésnek – hogyan élünk? Generációk egymásutánjának összefüggésében nyeri csak el teljes értelmét, ahol az egykor éltek szelleme és a még meg sem születettek egyaránt részei a praktikus válasznak. A jövőt érinti a másik fontos kérdés – ami legalább annyira izgalmas volt mindig és legalább annyira más ma: a „hová tartunk?” kérdése.<sup>512</sup> Mindkét kérdésre adott válasznak az elmélet és gyakorlat olyan egységében kell megfogalmazódnia, ami széles körben sajátta váló általános válasz lehet. A monetarizált társadalom a hogyan élünk kérdésére egy praktikus választ ad: a fogyasztó szerepét. Az ezzel szemben kritikus nézetek a múlt és a jövő felé egyaránt fordulva adnak választ a konkrét jelenben. A múlt felől évezredek óta magasabb rendűnek tartott értékek, míg a jövő felől a felelősség szempontja határozza meg a választ. A keresztyén teológiában, eszkatológiája révén, a jövő és a halál hangsúlyosan integrált. Ezért a Derrida által feltett, de meg nem válaszolt kérdés a filozófiájára mindig jellemző teret nyitja meg a teológia számára a dialógus lehetőségével.

A hogyan élünk kérdésére adandó válasz a *megélni, túlélni, élni* koncentrikus köreiben válaszolható meg. A *megélés* a mindennapos anyagi megélhetés biztosította alapot teremti meg. Matriális létalap, ami a fizikai léten túl az anyagi szabadságot adja meg hármasságban: mint részvétel, mint valós döntéslehetőség és mint függetlenség. Részvétel mint a társadalomban, az emberek közösségében való participációt lehetővé tevő szükséges anyagi alappal rendelkezés. Döntéslehetőség mint a szegénység kiszolgáltatottságában meglévő kényszer látszatkérdéseinél nagyobb valós döntési lehetőségek megléte. Végül függetlenség mint a nem kiszolgáltatott állapot (állam, intézmény vagy embertárs felé), azaz az önálló gaz-

---

<sup>512</sup> Uo. xix. o.

dasági lét lehetősége. Mindhárom szabadság az elidegenedésnél látott szabadság-szabadulás kettősségében áll. Végességében jó, végtelenségében katasztrófális.

A megélhetés jelen idejéből a jövő felé fordulni és megélhetésünk túlbujánzása által létrehozott veszélyekre reagálni: a *túlélés*. Szűkebb köznapi értelemben még a megélhetésnél is kisebb anyagi létet jelent, az éppen elég létminimumot, ami viszont ebben a jelentésben is magába foglalja lét puszta fenntartását, ezzel a jövő lehetőségét. A pillanatnyi jelenen túl, az itt és most azonnal megszerezhető profiton túli kitekintés képessége a túlélés tágabb értelme. Alapvető emberi ösztön, még csak nem is érzelem és mégis elérhetetlen globális cél a 21. század elején. Ami egyéni szinten ösztön, az globális szinten sokkal kevésbé érvényesül. Pontosan a szerényebb, de a jövőt lehetővé tevő anyagi lét értelme a globális gazdaság ökológiai és erkölcsi kihívásainak tükrében az a tartalom, amelyet a túlélés fogalma hordozhat. Természetesen ez különböző társadalmi és földrajzi pozícióban egészen más jelentést hordoz. A nyugat-európai egyházak fogyasztáscsökkentésre vonatkozó felhívása csak regionálisan érvényes. A világ sok részén a nyomorból menekülőkhöz számára a puszta túlélés is gazdasági növekedést kell hogy jelentsen. Magyarországon a túlélés fogalmának kidolgozása a nagy és kritikus szinteken húzódozó jövedelmi különbségek miatt egészen finom distinkciókat tesz szükségessé. A túlélést materiális jövőorientáció jellemzi az adott társadalom vagy réteg összefüggésének megfelelő tartalommal.<sup>513</sup>

A harmadik kör a gyakorlati életvitelt befolyásolni képes filozófiai-teológiai fogalom. A hogyan éljünk kérdésének végső válaszát az élet széles és teljes életvilágunkat kitöltő eszkatologikus teljességű fogalma adhatja. Egyesíti a pillanatot a végtelennel, mert a létet és az eszkatologikus jövőt egyszerre jelenti. A megélhetés és túlélés fogalmának fontos alkotóelemét, a végességet és az aggodalmat nem tartalmazza. Kiindulópontként az életet végtelen értékű, mégis ingyenes adományként, ajándékként fogja fel, amely a keresztyén teológiában az eszkatologikus jövő jelenbeli megvalósulását is jelenti. Az ember alapmeghatározottságából eredően az élet az ember társas lény mivoltát is hangsúlyozza. Nemcsak együtt, de egymásért élni értelemben és az Istennel élni valóságában. Ez a teljes élet az elidegenedésből megváltott közösségben.

<sup>513</sup> Konkrét össztársadalmi összefüggéseket a túlélés összefüggésében vizsgálva fontos szempontokat kaphatunk. Érdemes a háztartások használta energia lakossági árát például ebben az összefüggésben vizsgálni. Nyilvánvaló, hogy az összes fogyasztót egyformán érintő hagyományos energiahordozó árcsökkenése nem az össztársadalmi jövőorientáció, hanem a jelenbeli megélés fokozását jelenti. Az adósságtól az adórendszeren át az egyes területek közötti erőforráselosztásig az össztársadalmi döntéshelyzetekben és a szociális ellátás, kutatásfejlesztés, generációk jóléte rétegekéig a jövő figyelembevétele a jövő fokozott veszélyeztetettsége miatt fontos, nem pusztán gazdasági kérdés.

A sorban álló három életfogalom viszonyának megérzése megnyitja a mérlegelés lehetőségét a három között, és megnyitja a hogyan élni választát. A három fogalom nyilvánvaló konfliktusai mérlegelést igényelnek. A túlélni a megélhetéssel hol kibékíthetetlen, hol jelentős áldozatot követelő konfliktusban van. Az élet és a megélhetés konfliktusa praktikusán ott éleződik ki, hogy az ember energiájának, érzelmeinek, befogadóképességének, erőforrásainak és idejének végessége örök határ. A határ meghúzása pedig egészen különböző arányban az egyik vagy másik javára történhet, ahol a megélés túlélés jellegű aggodalma bénító erővé válhat.

Ezt az időigényes mérlegelési folyamatot ráadásul egyrészt a gyorsuló idő érzetének valóságában kell végrehajtani, ami az életet hangsúlyozó „lassú szószólókat”, mint elsősorban az egyházak, nehéz helyzetbe hozza. „Nem a felvilágosult ész kritikai ellenvetései, hanem egyszerűen a mindennapi élettevékenységeink önmagukat felgyorsító sebessége hordozza a keresztyén egyházak számára a kudarc fenyegetését” – állítja fel diagnózisát Dalferth.<sup>514</sup>

Másrészt a határ meghúzása bátorság és bizalom kérdése, ahol a vándorkarizmatikus ideál a mező liliomait és az ég madarait az életre fókuszáló megközelítés példáinak állítva extra mértékű bizalmat és bátorságot igényel.

A keresztyén teológia saját igazság igényét, a fenti két nehézséget – az időigényességet és a bátorságot – figyelembe véve csak konkrét példákkal és alkalmazható elképzeléseken keresztül mutathatja meg. A példák rögtön láthatók és működésük bizalmat kelthet.

Mielőtt a példák felé fordulnánk, a három életfogalom egymáshoz való viszonyában a pénz szerepére konkrétan is vessünk egy pillantást. Ha a pénz valóban a véges javak elosztására szolgáló társadalmi kommunikációs eszköz, akkor a három életfogalom közötti helyfoglalása dönt teológiai értékeléséről. Ha az élni és a túlélni valóságát és lehetőségét üríti ki a megélni, akkor a pénz valóban mammon. Minden időt, energiát és képzeletet a pénz köthet le mint megélhetés, vagyon, szabadulás. A másik két dimenziót kitakarja. Viszont ha olyan eszköz, amely a társadalom erőfeszítéseit képes a túlélés dimenziójába emelni és ezzel a felelősséget előmozdítani (például a környezetszennyezés beárazása vagy a vagyonnal rendelkező emberek hatalomnak való kisebb mértékű kiszolgáltatottsága és nagyobb veszténivalója miatti átgondoltabb döntései a demagógiával szemben), pozitív értékelést kell adnunk. Harmadszor pedig, ha az Életet tudja szolgálni a nagyobb összefüggések belátásával, és az értük tenni akarási eszközöként lehetőséget adhat a társadalmi erő kommunikálására és újraelhelyezésére, ak-

<sup>514</sup> „Nicht an den kritischen Einwänden der aufgeklärten Vernunft, sondern schlicht an den sich beschleunigende Geschwindigkeiten unserer alltäglichen Lebensprozesse drohen die christlichen Kirchen in Europa zu scheitern.” DALFERTH 1997b, 269. o.

kor végképp pozitív véleményt kell formálnunk. A „tehetős” a maga tehetségével képes segíteni és az emberek közötti közösséget építeni, ha „tehetségének” lényegével tisztában van. A következőkben az élet pénzen keresztüli kommunikációjának lehetőségét vizsgáljuk a megélhetés felé.

## 7.2. Élet az „acélkemény épületben”

Max Weber szerint a világi javak gondja egybenótt az emberrel. Az acélkemény épület a modern pénzügyi kapitalizmus valóságának keménységét és fényét egyszerre mutatja. Generációknak ez az életvilága, ahol a fentebbi értelemben élni és az életet kommunikálni kell. A dolgozat végén ennek az életnek és kommunikációjának néhány konkrét esetét emelem ki. A gazdaság etikai megközelítésében a racionális érvek erejét felülmúlják a megélt és megtapasztalt közösségi és egyéni benyomások. A kialakított teológiai-etikai igazságok kommunikációja napjaink európai kontextusában kifejezetten nehézkes és erőtlen. Ulrich Dalferth diagnózisa részben felmenti a teológiát, de kritikával illeti az egyházakat. A vereség a mindennapokban és nem a gondolkodásban történik.

### 7.2.1. Partecipáció

A keresztyén teológia figyelme gazdasági tekintetben mindig a társadalom perifériájára esett. A szegények körül tematizálta a pénzügyeket a bibliai prófétáktól Jézus tanításán keresztül az első gyülekezetek közösségéig. A társadalomban való részvételt egyéb, korábban fontos tényezők hiányában ma még inkább a pénz fizetni tud/fizetni nem tud kódja dönti el. Globális mértékben egész országok vagy kontinensek kerülhetnek ki a részvétel lehetőségéből, illetve egyes államokon belül szélsőséges különbségek alakulhatnak ki.

A participáció kérdésén keresztül az amerikai katolikus püspökök 1986-os pásztorlevele közelítette meg a gazdasági életet. Az egyházi gazdasági állásfoglalások közül kiemelkedő hatású irat, az *Economic Justice for All* címet viselte.

Az USA gazdaságát vizsgálva fókuszába nem a kapitalizmus központi szereplőit állítja, hanem a perifériára kerülteket. Az ő számukra ad motivációt és a periférián levőkön keresztül a többiek számára. Az emberi méltóság és a participáció az, ami a többi, a pásztorlevélben szereplő kérdést is tematizálja. A levél harmadik pontja kimondja, hogy minden embernek joga, hogy részt vegyen a társadalom gazdasági életében.<sup>515</sup> Ez a részvételi jog elsősorban a

<sup>515</sup> SEDGWICK 1999, 225. o.

munkavállalás jogát jelenti, aminek egyrészt az anyagi életfeltételek biztosítása, de a személyiség képességeinek kibontakoztatása és a nagyobb közösséghez való hozzájárulás lehetősége is része. Az amerikai küldetésfelfogás teológiai alapú megfogalmazása nemcsak a protestáns, de a katolikus kontextusban is hangsúlyos: „...a részvételnek különös jelentősége van hagyományunkban, mert hisszük, hogy ez egy olyan eszköz, amellyel Isten teremtő munkájának folytatásába kapcsolódunk be.”<sup>516</sup>

A kapitalizmus rugalmasságához hozzátartozik a bizonytalanság, a változások állandó lehetősége és gyorsuló üteme. A modern pénzügyi kapitalizmus gyökere és kiteljesedése a nyugati világ szabadságfogalmához vezet, ahol az egyéni szabadságjogok garantálása és megőrzése az állam fő szerepe. Ez több szempontból is visszafogott államot feltételez. A nagyfokú egyéni szabadság a társadalmon belüli bizonytalanság magas fokával jár. A befogadás és kirekesztés superkódja határozza meg ezt a modern társadalmat.<sup>517</sup>

A kirekesztés az alapvető szabályokkal tudatosan szembefordulók mellett a rendszer számára indifferens, haszontalan tömegeket is jelenti. Itt az igazságosság és a közjó áldozatává válik a szabadságnak.

Ferenc pápa apostoli buzdítása az *Evangelii Gaudio* a felesleges ember képével figyelmeztet az exklúzió veszélyére: „Ennek következtében néptömegek érzik magukat kirekesztettnek és peremre sodródottak: munka, kilátás, kiutak nélkül. Az embert önmagában olyan árucikknek tekintik, akit használni lehet, majd eldobni. Elindítottuk a »szemeteskosár« kultúráját, amely egyenesen elősegíti mindezt. Már nem a kizsákmányolás és az elnyomás egyszerű jelenségéről, hanem valami újról van szó: a kirekesztés révén gyökerében sérül az életterünkül szolgáló társadalomhoz való tartozás; már nem zátonyra futva, nem a perifériára kerülve vagy hatalom nélkül élnek abban emberek, hanem egyenesen azon kívülre kerültek. A kirekesztettek nem »kizsákmányoltak«, hanem elutasítottak, »maradékok«.”<sup>518</sup>

A pápa elméleti gondolataihoz határozott és jól látható cselekedetek kapcsolódnak, amelyekben mások túlélése érdekében fogyasztáskorlátozás, a korábban átláthatatlan gazdasági ügyekben a transzparencia válik fontossá.

<sup>516</sup> „...participation has special significance in our tradition because we believe that it is a means by which we join in carrying forward God’s creative activity.” *Economic Justice for All*, vii. o.

<sup>517</sup> BOLZ 2002, 25. o.

<sup>518</sup> *Evangelii Gaudium* 53. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=451#EG053>.

### 7.2.2. Megélő, túlélő vagy élő egyházak Magyarországon

A fentiekben megfogalmazott három életformát a következőkben élet meghatározta, azt kommunikáló közösségekre, az egyházakra próbáljuk meg alkalmazni Magyarországon. Itt kifejezetten a gyakorlatban keressük az elmélet érvényesülési lehetőségét.

Róna Péter közéleti szerepválallása miatt talán az egyik legjobban ismert bankár Magyarországon. A vele készült életrajzi interjúkötet olyan meghatározó gyermekkori élményekről szól, amelyek az etika és a gazdaság viszonyáról való gondolkodását megalapozták.

„A pap bácsi óriási hatással volt rám. (...) Meggyőződése volt, hogy a szentbeszéd mint duma nem ér semmit, hanem a keresztény erkölcs a tettekben valósul meg. (...) Felment a szószékre vasárnaponként, és megszervezte a falu életét a következő hétre. (...) A szegényekkel való bánásra, a munkára, a tartásra és latinra tanított. De a legfontosabb, hogy megtanított a sajátos keresztény szeretetre. Arra, hogy a másik ember a teremtésnek éppen olyan része, mint amilyen én vagyok. Megértette velem, hogy a »felebaráti szeretet« arról szól, hogy a másikat úgy kell szeretni, mint magamat. (...) Ezt én a magyar kultúrából nagyon hiányolom. Az egyik legfontosabb kritikám Magyarországgal szemben. Ezért is mondtam, hogy ez inkább Koppány, mint Szent István országa.”<sup>519</sup> Amit itt Róna Péter megfogalmaz, nemcsak társadalmi problémaként, hanem kifejezetten az egyházak tartalmi kérdéseként is feltehető. Mennyire határozza meg mindennapos létüket, önértelmezésüket az anyagiak biztosítása, felhasználása? A pénzzel kapcsolatos elvi teológiai álláspontot csak az egyházak mindennapi gazdálkodása hitelesítheti. Ha a kettő nem áll összhangban egymással, könnyen Máté evangéliumának a farizeusok szavairól és tetteiről szóló éles kritikája válik igazgá.<sup>520</sup>

Csaba László 2008-as tanulmányában a rendszerváltás óta eltelt időszak alapproblémáját az egyházfinanszírozás modelljében látja: „Az elmúlt években az egyházak számára az egyik legveszélyesebb és társadalmi hitelüket aláásó folyamat volt a finanszírozás körüli, rendre elveszített, ámde nagy médiaérdeklődést kiváltó csatározás.”<sup>521</sup>

A társadalom felé megjelenő fő kérdés az egyház pénzben megfogalmazott társadalmi igénye, szükséglete. A tanulmány óta eltelt évek a csatározás hangjának elhalkulását hozták, de a függés változatlan, és egy paternalista tartalmi szövetségben működik. Az évtizedek óta gyakorolt, nemcsak az egyházakra jellemző, rövid távú, máról holnapra élés a társadalmi szinten paternalizmust és régiós leszakadást idézett elő, az egyházak számára pedig a hitelesség megszerzését és fenntartását hosszú távra megnehezítette.

<sup>519</sup> ANDRASSEW 2012, 16. kk.

<sup>520</sup> „Az írástudók és farizeusok a Mózes székébe ültek. Tehát mindazt, amit mondanak, tegyék meg és tartsátok meg, de cselekedeteiket ne kövessétek, mert beszélnek ugyan róla, de nem teszik.” (Mt 23,2–3)

<sup>521</sup> CSABA 2008, 8. o.

A teljes társadalom szintjéről a kisközösségek szintje felé fordulva, az individualizáció világában a működő kisközösség izgalmas terület és az európai egyházak valósága. Mennyire képes a pénz alternatív értékelése a gyakorlat szintjén megjelenni? Az őskeresztyén közösségek ezen a téren, ha nem is tökéletes, de létező alternatívát voltak képesek felmutatni. Képes-e egy mai keresztyén közösség a pénzzel való bánás megragadó alternatíváját nyújtani?

A működő kisközösség igazi kuriózum egy befelé forduló társadalomban.<sup>522</sup> Ezért egyszerre nehéz megvalósítani, viszont kivételessége irányadó lehet. Egy bizalmatlan társadalomban „a bizalom multiplikátor hatása”<sup>523</sup> kifejezetten fontos. A bizalmatlanság bizalmatlanságot ébreszt, aminek költségei vannak, míg a bizalom bizalmat. Legfontosabb a kisközösség szintjén megélhető, a közösség tagjai közötti szolidaritás. A másik iránti felelősség, az eltérő lehetőség alapján különböző mértékben gyakorolva, akkor jó, ha nem kötelező, hanem a saját felelősség tudatosulásának folyamata. Az asztalközösségről elmondottak itt, az első századokhoz hasonlóan, újra gyakorlattá kell hogy váljanak. A közösség elsődlegessége és a közösség megteremtésének anyagi feladata a gazdagok számára olyan lehetőség, amely a vagyon számára tágabb értelmezést és célt adhat. A szemmagasságba helyezkedés, a rosszabb helyzetben levőt vigasztaló közösségért gyakorolt diakónia az egész közösséget nemcsak maga, hanem mások szemében is hitelesíti.

Ha ez nem gyűrűzik felfelé a működő kisközösségekből, akkor egy érzéketlen, környezetétől megkülönböztethetetlen egyház veszélye fenyeget. Fazakas Sándor az elmélet számára megfogalmazott figyelmeztetése a gyakorlatnak, minden keresztyén közösségnek szól: „Amikor a teológia és az etika nem engedi magát »provokálni« környezete által, és megkíméli magát attól, hogy reflektáljon kora történéseire, akkor társadalmi és gazdasági kérdésekben feladja a »józan különbségtétel karizmáját«, s önkéntelenül is a fennálló rend megőrzésére, rosszabb esetben igazolására adja el magát. Miközben úgy gondolja, hogy nem avatkozik a profán világ dolgaiba, elvont igazságok rendezésére (ortodoxia) szegődik el, ahelyett, hogy az Isten akaratának való megfelelést keresse a megváltozott helyzetben.”<sup>524</sup> A keresztyén közös-

<sup>522</sup> „A bizalomhiány egyszerre lehet oka és következménye annak, hogy nagyon alacsony nálunk a társadalmi kapcsolattartás szintje. Aki nem vagy nem nagyon bízik meg másokban, az nem fog összejárni másokkal, de aki nem jár össze másokkal, annak nem is lesz módja megtapasztalni a társas kapcsolatok bizalomerosító erejét.” Az idézett felmérés adatai „a társadalmi tőke aktív participációs elemeinek a tekintetében” alacsony értékeket mutatnak. Például Európában a legkevesebbet járunk össze a szomszédainkkal és majdnem a legkevesebbet a barátainkkal. (Európában az észti és a máltai adat múlja alul a magyart). A betegek, fogyatékkal élők, idősek, szomszédok és a bevándorlók felé gyakorolt segítségnyújtási index a legalacsonyabb Európában. Végül a civil aktivitás szintje Bulgária és Románia mellett a legalacsonyabb. TÓTH 2009, 27. o.

<sup>523</sup> Akerlof és Schiller gondolatát idézi Tóth István György. Uo. 28. o.

<sup>524</sup> FAZAKAS 2009, 50. o.

ségeknek jól érezhető alternatívát kell nyújtaniuk a társadalmi kontextus megértése és kritikája bázisán.

### **7.2.3. A pénz gazdagabb értéktartalmának kísérlete**

#### *7.2.3.1. A különbségtétel képessége*

A pénz vizsgálatának teológiai szempontjai hozzásegíthetnek a pénz újraértékeléséhez. Ennek eredményeként elsősorban az értékteremtés közösségi jellegét kell kiemelni. Minden anyagi eszköz, a pénz különösen is, közösségi alkotás és kapcsolat eredménye, amit egyének hoznak létre, illetve egyének között áll fenn. Az egyének méltósága, valamint az alkotás és felhasználás során a közösségi jelleg egyformán hangsúlyos. A közjó és az egyéni szabadság nevében is lehet súlyosan hibázni. Ezen a borotvaélen kell egyensúlyozni, ami nem lehetetlen feladat. A kulcs az ember érzelmeinek és racionalitásának kapcsolata a pénz esetében. Az affektusok, az ember zsigeri érzelmi meghatározottsága, a létfenntartás, a biztonság, a hatalom és a szabadság alapérzéseit mind megmozdítja a pénz. Csak ezeknek újraformálása adhat lehetőséget a józan ésszel már korábban belátható változásra. Itt a hit egy olyan lehetőség, amely magasabb affektuális szinten ragadja meg az embert, és képessé teszi sok más mellett az anyagiakhoz való viszony újraértelmezésére. Egy a hiányból definiált értékmérő sohasem képes megelégedettséget adni sem a rá vágyónak, sem az őt birtoklónak. Az élet beteljesedéséhez a pénz alkalmatlan eszköz. A hit a teljesség felől határozza meg magát, annak részévé teszi a tökéletlen embert. A teljességgel való találkozás és kapcsolat lehetővé teszi a végesség kitöltése iránti folyamatos kilátástalan küzdelem helyett a megelégedést és az ember erejének, figyelmének és érzéseinek átfordítását.

Azok a kezdeményezések, amelyek komplexen, több szempont egymásba kapcsolásából értéket képesek létrehozni, alkalmasak a társadalom hálójának sűrűbbé szövése. A leszakadó egyének és kisközösségek megtartását szolgáló és a társadalmi kohéziót erősítő, az egyéni emberi szabadságot és igazságosságot a közösségben kibontakoztató gazdasági kapcsolódások az egyik szempontja a keresendő példának. A másik szempont a jelenleginél kíméletesebb együttélés a teremtett világgal. A kettő összekapcsolásában teremtődő érték olyan minőség, amely kihívó és megújító alternatívát jelenthet. Kisebb helyi szintű projektektől globális alternatívákig terjedhet a skála. A megújuló energia területén németországi példák mutatják egy-egy helyi közösség összefogásának erejét. Például amikor szélenergia-projektekben kisközösségek vesznek részt, akkor az etikus befektetés szempontja találkozik a helyi érdekekkel. A



saját közösség hosszú távú támogatásában és a környezet védelmében képes egy ilyen projekt értéket teremteni. Az egyházak sajátos értékelési szempontokkal az értékek mélyebb összefüggésére, a ma már nehezen átlátható globális termelési láncok követésére tehetnek kísérletet. Az áruházak polcainál az ár és a termék tulajdonságainak racionális mérlegelése mellett egy komplexebb intelligencia rákérdezhet a homályba vesző történetiségre. A tisztességes vásárló identitásának megteremtése azt jelenti, hogy a vásárló képessége túlterjed az árak összehasonlításán, és képes a másikkal, a valódi termelővel szembeni általános emberi felelősségre.<sup>525</sup> Az ár és a termék versenye mellett megjelenhet a termelés módjának versenye, ami az értékelés egy egészen új dimenziója.

A teológiának is fejtörést okozó elidegenedés, amely a keresztyén közösségen belül is jelen van és a kegyelem egyéni jellegét hangsúlyozza – a neoprotestáns egyéni üdvösség-hipermarketek virágzását hozva –, a szeretet emberléptékű közösséget teremtő valóságában kap ellenpontot.

A pénz egyetemlegességével szemben a Bibliában szerepel egy a pénz személyhez kötöttségét, a pénz megkülönböztetésének képességét hangsúlyozó történet. Az özvegyasszony két fillérje és a gazdagok perselyadományai között Jézus meglátja a különbséget. A befolyó pénzek a perselyben egy összeggé olvadnak, és a pénz történeteltakaró egységesítő szerepét látjuk. Itt kell nagyon ébernek lenni és az összeg mögött álló személyiségre, az ő történetére, személyes helyzetére mint a valódi értékforrásra koncentrálni. A személyek különbségeinek kibontása és kiszabadításuk az összecszerűség fogságából a keresztyénség feladata a pénz összefüggésében. Egy monetarizált, folytonosan kalkulációkra épülő, de igazságosan megközelítően elosztani sem képes világban fel kell fedezni a személyekben rejlő értéket, mint minden társadalmi kalkuláció lényegét és az elidegenedés gyógyszerét.

---

<sup>525</sup> Kiemelkedő példa az ausztrál baptisták által kiadott füzet, amely az Ausztráliában forgalmazott főbb divatmárkákat értékeli. 2013-ban egy bangladesi textilgyárban történt szerencsétlenség ráirányította a figyelmet a mai napig legmunkaerőigényesebb iparág viszonyaira. A *The Truth behind the Bar Code* frappáns cím mögött 41 cég 128 márkáját vizsgálják a cég politikája, átláthatósága, az ellenőrzés és a képzés, illetve a munkajogok mentén kialakított szempontok szerint. <http://baptistworldaid.org.au/assets/Be-Fair-Section/FashionReport.pdf>.

## 8.0. BEFEJEZÉS

Ahhoz, hogy a pénz fogalmát a teológia rendszerében elhelyezzük, először a pénzzel természeténél fogva jóval többet foglalkozó szociológiai és közgazdasági kutatási eredményeket kell figyelembe venni. Ezt az alapot teológiai szemmel vizsgálva kirajzolódnak a pénz teológiai szempontból kiemelkedően fontos tulajdonságai. Csak az így nyert tulajdonságok birtokában érdemes a pénz fogalmát elhelyezni a teológiai rendszerben. Jóllehet így a teológián kívüli idegen tematika súlya aránytalanul nagyra tűnhet, a valóban releváns eredményekhez csak ezen az áron juthatunk el. Az életvilág fogalmának dogmatikai kiindulóponttá tétele a dolgozat elején egyrészt ezt a nagyfokú nyitottságot igazolja, másrészt az emberi kultúra egyik alapvető intézményére vonatkozó jelen idejű érdeklődést emeli ki. Úgy kell a pénzre vonatkozó általános, évezredek tapasztalatáról beszélni, hogy az hangsúlyozottan a jelen benyomásainak, hangsúlyainak és problémáinak a messzemenő figyelembevételével történik egy alapvetően megváltozott életvilágban.

*(i) A fenti vizsgálat eredményeként a pénzre egy hármas, időben nem elkülöníthető eredő eredményeként tekinthetünk. Az első a horizontális kommunikációt jelentő csere, a másik kettő a vertikális: ezek a hatalom és a szakrális eredők. Míg a hatalmi eredőt a hatalom és a pénz mindennapos kapcsolata hangsúlyozza, a szakrális gyökér ma nem nyilvánvaló. Az utóbbi szempontra a hagyományos dogmatika társadalmi funkcióvesztése mutatott rá ismét. A konkurencia lehetősége a pénz és az istenfogalom között, ahogy számos bibliai és teológiai történelmi példa mutatja, szerkezetileg adott. A pénz mint a véges javak elosztásának társadalmi kommunikációs eszköze a hiányra koncentrál és a végességből indul ki. A végesség okozta fenyege-*

*tettség feloldására a végtelenbe tör, ami mennyiségi növekedéssel elérhetetlen, kudarcra ítélt vállalkozás.*

Először a kora újkori Nyugat-Európában, majd a globalizáció révén világszerte egy fokozatosan gyorsuló társadalmi monetarizációs folyamat tanúi lehetünk. A kiindulás a szakítás a középkor adomány meghatározta társadalmi rendjével és az áttérés a kamattilalom alól felszabaduló pénz meghatározta kapitalizmusra, amihez komoly teológiai korlátokat kellett ledönteni. A hitelpénz kialakulásával egy koncentrációs folyamat zajlik, amelyben a pénz anyagát veszti, és a mögötte álló hitelviszonyok kamatkényszere növekedési lehetőséget és kényszert eredményez egyszerre. A személyek közötti közvetlen kapcsolat személyessége a pénz miatt személytelenné alakul, ami szabadságként jelenik meg. Miközben az anyagvesztés miatt egyre fontosabb a pénzt kibocsátó hitelessége, a személytelenség szabadsága elrejt az alapvető rendszerbe vetett bizalmi alap jelentőségét. A 21. századi globális pénzpiaci kapitalizmusban a pénz létrehozta újkori szabadság korlátlan és abszolút igénye miatt korlátjává válik az emberi szabadságnak. A társadalmi funkcionális differenciálódás révén az egyik alrendszer logikája a többi alrendszer területére kiterjedt. A gazdasági szféra hatalmas sikere mellett a társadalom identitását adó egyéb tartalmak erodálódása miatt lett a pénz a társadalom elsődleges összetartó kommunikációs eszköze. Mint ilyen a vallás korábbi társadalmi funkciójának betöltésére képes. A nagyfokú leegyszerűsítés és függetlenség határai ma egyértelműen már a további növekedés akadályaként is láthatók. Az alrendszeren kívüli szempontokat figyelembe véve a határ még nyilvánvalóbb antropológiai önképünk változását tekintve. A személyiséget elsősorban gazdasági szempontú tulajdonságokkal megragadni a teológiai emberkép istenképűség igénye miatt elfogadhatatlan. Ennek a folyamatnak a megfordításához, véleményem szerint, a gazdaságnak a kultúra egészébe való visszahelyezésére van szükség.

*(ii) A szabadság és a funkcionális differencia fenntartása csak az egyes alrendszerek teljes etikai felelőtlenségének feladása árán, a gazdasági alrendszer és ezen belül kifejezetten a pénz komplex inkulturációján keresztül lehetséges.*

A pénz kultúrába (vissza)illesztése a praktikus szempontok meghatározta maximális tulajdonságnélküliségét gazdagabb tulajdonságokkal ruházza fel. A mindenáron fenntartandó gazdasági expanzió célját szolgáló tartalomredukció helyett egy gazdagabb kulturális tartalmú pénz már önmagában, szerkezetében akadályát képezi a mindenáron fenntartandó gazdasági expanzióknak. A pénzre mint az emberi kultúra termékére és a gazdaságra mint a kultúra részére te-

kinthetünk, tudatosítva a pénz kialakulásának történetét és használati módját. Az egyformának tűnő, de valójában meglehetősen eltérő értéket képező tulajdonságok megkülönböztetéseknek (például közpénzek-magánpénzek, személyes viszonyokhoz kötődő pénzben kifejezett kommunikációk – teljesen személytelen jellegűek, földrajzi vagy közösségi kötődések stb.) fokozott figyelembe vétele és vizsgálata a gazdaság működésének pontosabb ismeretéhez, az értékelés összetettségének megértéséhez vezethet. Az inkulturáció egy folyamatos társadalmi kommunikációt feltételez az értékekről és különösen az emberi méltóságról, amihez a társadalom intézményeit, így a pénzt is hozzá lehet kapcsolni.

Az inkulturáció teológiai értelemben nemcsak a pénz etikai, de dogmatikai helykeresését is jelenti. A pénz teológiai vizsgálatának antropológiai eredménye, hogy a közgazdaságtan alapvető racionalitásigénye nem lehet teljes, ahogy a teológiáé sem. Mindkettőben megtalálható egy a racionalitás feletti affektív szint, ami az emberre a tudományos világ korában is igaz.

*(iii) A pénz rámutat az emberi ráció affektív korlátoltságára a tudományos világképben.*

Két helyen tudtuk bemutatni ezt az affektív elemet a globális pénzpiaci kapitalizmus kialakulása során és jelenében: először, hogy a pénz garanciája egy olyan bizalom, hit a pénzt garantálóban és annak jövőbeli elfogadásában, amely komplex adaptív rendszerként működve képes irracionálisan is működni. A másik pont a pénz helyzetét fenntartó érzelem, a bírvágy szintén irracionális jelenléte és beépülése. Különösen az utóbbi kapott a rendkívül eredményes működése miatt felmentést az etika elvárásai alól az ipari forradalom korától, ami viszont azóta súlyos visszasságok folyamatos jelenlétét hozta.

A pénz teológiai elhelyezésének kiindulópontja az elidegenedés, amelynek hatására egy – Tillich kifejezésével élve – formátlan dinamika bontakozik ki. A modern kapitalizmus anyag-talan hitelpénze ennek a folyamatnak a reálgazdaságban katalizátora, miközben a pénzpiacokon az affektíven vezérelt növekedési folyamat exponenciálisan szaporítandó tárgya.

Kiinduló szerkezetét és az emberre gyakorolt hatásának összképét nézve:

*(iv) A teológiai értékelés szerint, szemben egyes közgazdasági értékelésekkel, a pénz nem semleges eszköz. Teológiai helye a hamartológia, mert az emberi létet szerkezetéből kiindulva csak mint hiány meghatározta létet képes kommunikálni.*

Csak a fenti kritika fenntartásával lehetséges az a kritikai szabadság, amely alternatívát nyithat.

Ezt az alternatívát mint közösség az egyház élheti meg, hasonlóan a korai keresztyének kommunikációjához saját életvilágukban. A ma életvilágában nem az akkori vándorkarizmatikus ideál a követendő, hanem a működő alternatívamutatás képessége. Egy ilyen alternatíva kialakítása energiát és kényelmi szempontok feladását jelenti. Alapfeltétele a teológiai tisztánlátás, az affektív vágyak hierarchiába helyezésének képessége, aminek kiindulópontja a nagyfokú gazdasági függetlenség és a belső szolidaritás kiépítése, illetve a jövőt rejtő alternatívák természetes otthonává válás.

Egy ilyen alternatívaképző folyamat a teológia helyét is segít megtalálni, ahol Nethöfellel állíthatjuk: nem egy vezető ideológia szerepében, hanem éppen „földhöz ragadt” kritikai funkciójában találhat magára.

Az érvényesíteni kívánt alternatíva ereje a keresztyén eszkatológiából táplálkozik.

*(v) A pénz valódi teológiai korlátja az eszkatológiai tartalom hiánya. Ezért nem isten-fogalom teológiai értelemben, legfeljebb a szociológiai megfigyelés számára lehet az.*

A pénz és az eszkatológia konfliktusa teológiatörténetileg is fontos. Az újszövetségi irodalom határhúzásának (a vagyon és a túlvilág között) legdurvább megsértése a megigazulás pénzbeli kifejezhetőségének kísérlete volt. A bűnbocsátó cédulák anomáliáját a felfokozott túlvilági érdeklődésre adott, az evilágba túlzottan beágyazódott egyházi válasz idézte elő. Azóta is teológiai sarokkő a megigazulás ingyenességének tanítása. A másik radikális kísérlet az eszkatológiai határátlépésre a szekularizált pénzüpiaci kapitalizmus felől indul ki a modern korban. Itt a pénz egy olyan, jelen életvilágunkat meghatározó folyamat kulcseleme, amely az eszkatológia kiüresítésével fenyeget. A folyamat relativizálja és kiüresíti az eszkaton tartalmát saját abszolút igényével és önközpontúságával. A keresztyén eszkaton beteljesedését a jövőben a jelen kitöltési folyamat alá rendeli, és az üdv jelenbeli megjelenését, illetve a jelen idejű eszkatológiát marginalizálja. A bűn fogalmának moralizáláson keresztüli kiüresedése és az ember tragikus állapotának kitakarása a megoldás lehetőségét is kizárja. A keresztyén teológia megoldásának, a megigazulásnak a képező alapját bontja le. A kritikai funkció komolyanvétele a bűn fogalmának komolyanvételét is jelenti. A bűnfogalom differenciáltabb kifejtéséhez (egyéneken túlmutató kollektív sorshatalom) a pénz teológiai vizsgálata segíthet hozzá.

Az eszkatológia alapélménye a megigazulás. Ezzel nemcsak a jövő kap tartalmat és formát, hanem jelen idejű tapasztalatok is értelmet nyernek. A megigazulás megváltás és igazság értelme magában hordozza a pénz újraértékelésének lehetőségét és irányát. Az előbbi eredeti, szabadság-helyreállító értelme egy gazdasági alapú metafora, míg az utóbbinál a vallásgyakorlat egy dogmatikai alapfelismerést terjeszt ki a praktikus segítségnyújtás irányába.

*(vi) A pénz teológiai elhelyezése a hamartológia és az eszkatológia összefüggésében egyrészt a dogmatika számára is eredményeket hordoz, másrészt megmutatja a pénz praktikus helyét is. A megigazulás meghatározta ember számára kommunikációs eszközzé válik a megigazulás kommunikálására. A társadalom egésze számára pedig mai életvilágunkban a társadalmi participáció biztosítása a célja.*

A bűn fogalom és annak az egyénen túlmutató dimenziója világosabban megragadható a pénz fogalmán keresztül, ahogy ezt a múltban a megváltás fogalom kialakulásának példája mutatja. Ma a kollektív társadalmi erőként megjelenő és kényszerítő erőként ható pénz strukturálta társadalmi rendben ragadható meg a bűn mint elidegenedés.

A pénz bizonyos mennyiségének birtoklása ma első körben a létfenntartásról, második körben a társadalmi részvétel lehetőségéről dönt. Az utóbbi azon ösztársadalmi célja lehet a gazdaságnak, amelyet az idézett amerikai püspöki körlevél fogalmazott meg, és véleményem szerint alkalmas alapja a teológia és az egyházak gazdasági véleményalkotásának, kiegészítve az önkorlátozás képességével. A lemondás képessége a másik és a teljes környezet érdekében először egy kritikai elméleti felismerés, amely a társadalmi rendben való kritikátlan feloldódással szemben az önálló értékalapú döntés képességét jelenti. Ennek kialakulása egy mérlegelési és tanulási folyamat eredménye.

Ebben a praktikus tanulási folyamatban foglalható össze és jelölhető meg a pénzről szóló teológiai vizsgálódás célja a gyakorlatban.

*(vii) A pénz teológiai elhelyezése következtében egy tanulási folyamat tárgya. Az élni tanulás folyamatába, a megélni, túlélni, élni koncentrikus köreibe kell egyéni és közösségi szinten beilleszteni.*

A tanulási folyamat a mindennapos létfenntartás felől először a jövő dimenzióját nyitja meg. Ez a pénz jelenre irányuló koncentrációja, mind a gyors felejtés a múlt irányába, mind az elővételezés a jövő eladásítása révén nem egyszerű. A túlélés ennek ellenpontját

célozza meg, a jövő lehetséges legnagyobb tehermentesítésével. Ez a tanulási folyamat a bűn szempontjából a jövő elleni bűn dimenziót is megnyitja a tanulási folyamat részeként. Az élet legtágabb köre pedig a keresztyén teológia eszkatológiáját integrálja a mindennapokban a pénzre jellemző eszkatológiai határ tisztázásával és tudatosításával. A pénz nyújtotta felértékelés és az anyagi lehetőségek nyújtotta szabadsággal élés alternatívája az élet összefüggésébe állított pénz.

Széles körű egyéni és közösségi tanulásról és életgyakorlatról van szó, ami egy nagyobb és érzelmi szinten vonzóbb összefüggésben tud az anyagiakra tekinteni és nekik behatárolt funkciót kijelölni.

## ***Abstract***

The purpose of the present thesis is to put the idea of finances, that is, money in its right place in the structure of theology. The thorough study that has been made on the subject is based on the widely used notion of „life-world” which was taken as a dogmatical starting point for the research. The conceptual usage of the term „life-world” emphasises the public relevance of money as one of the basic institutions of human culture today. In order to be able to situate the idea of money in the structure of theology, we first need to take the outcome of sociological and economical research into consideration. These two areas – sociology and economy – and the relating disciplines are much more money-concerned by their nature. When the above mentioned effects are substantially observed by a theologian and are taken into account by his or her cogitation, the important features and qualities of money will come natural to him or her as well: they will stand out and become squarely obvious. Four in these theologically significant qualities of money are being examined in this theses, such as its capability to evaluate, the way money stands with time, the loss of money’s validity and the role money plays in obtaining or abstracting freedom. Money, as the communicative means of the dispensation of scarce resources in the society, concentrates on deficiency and has the „limited” as its starting point. In order to eliminate the threat caused by the „limited”, money tries to find a way to the infinite (unlimited), which, as a matter of fact, cannot be reached by any kind of quantitative and quantifiable accession or increase. Money as a means of communication can be considered as the result of a threefold resultant. The first is the change signifying horizontal communication, while the other two is doing the same with the vertical: these are power and the sacral resultants. Power as a resultant is enhanced by the everyday connection of money to power or authority. On the contrary, the sacral roots are not at all apparent today. At the same



time, at the early stages of the modern era in Western Europe there happened a vital reevaluation in the history of money, which undoubtedly led to the development of global free-market capitalism. From then on a progressively accelerating monetary process can be perceived in the society. The prime factor here is the drawing away from the obsolete order of the medieval society based on donation and the switch over to capitalism determined by money which is now released from the interest-ban. By the evolvement of the new monetary (money and interest) system an emerging concentration process is brought into action. Money loses its value (e.i. its substance or fund) and the constraints of interest caused by the trusts behind money result in an optional increase but also in a compulsion. Through the functional differentiation in the society the logic of one sub-system will cover the sphere of another sub-system, too. By now money has become the primarily decisive means of communication in the society. One reason of it may be the enormous breakthrough of economical enterprises all over the world. Another reason of the appraisalment of money today can be the worldwide abrasion of those historico-political but also economic values that determined the identity of a society for many centuries in the past. We may say that money as such can even take over the function that religion has been standing for over the previous range of time. The image economy makes of a person, changes, too. Taking hold of the human personality by aspects typical for the philosophy of economy is unacceptable because of the theological definiteness of a human person. The anthropological consequences of the theological survey of money certify that the basic claim of economy to be by all means rational cannot be fully accomplished. The man determined by his economical environment can only be specified by his emotive circumstances which are far from being rational, even in the post-modern, scientific era. In order to alleviate the effects of the harmful process of putting money in the first place, economy should be reinstalled as an integral part in human culture as a whole. This way money, beyond its peculiar undistinctiveness which is determined by the sheer practical aspects of its usage, may acquire a more abounding character. Money and affluence can both be taken as a product and as a part of human culture only if we are aware of the evolution of money and its application in history. Inculturation in a theological sense is meant to find the place of money not only in the area of Christian ethics, but in dogmatics, too. The dogmatical start-up of money can be the estrangement of man, which leads to – after the words of Paul Tillich – a formless dynamics. In the opinion of some theologians, money – contrary to the estimations made in the fields of economics –, is not a neutral entity. Within the frames of theology money has its place in hamartology, since – taking the nature and the texture of money as a default position – human existence can only be defined as a mood or form of life that is determined by deficiency. Con-

trary to that, the different orientation of Christianity intends to communicate the infinite within the frames of the finite world. We may come to the conclusion that both on a personal and a collective level, this kind of communication can serve as an alternative way of existence beside the one determined by money. The potency of this new alternative is drawn out of Christian eschatology. Accordingly we may say that the real theological limit or – in a more figurative sense – barrier for money originates in the absence of the eschatological factor. That is why the divine position of money can only be a sociological observation and not a theological definition. The conflict between money and eschatology plays an important role also in the history of theology. The most offensive violation of the limit set by the New Testament between this world's possessions (e.i. immanence) and transcendence was the attempt to have justification expressed in plain financial terms. Another radical attempt to step over this limit has its point of departure somewhere in secularized modern age free-market capitalism. In this context money has such an impact on one's everyday life that can easily make one forget his or her life's eschatological dimensions. By its self-centeredness and its demand of totality this process makes the idea of eschaton relative and empty. If the critical function is taken seriously, the theological conception of sin should be taken seriously, too. One may as well say, that to the relevant endeavor to be able to expose the concept of sin in a modern and a more differentiated way than before, the throughgoing theological survey of money can give an essential contribution. Justification is the basic experience of eschatology. By this experience not only the future gets into shape, but one's present day observations gain a new meaning, too. The particular apprehension of justification involves in itself the opportunity and the dimensions that the revaluation of money can bring along. Justification in its original sense is nothing else but an economy-based metaphor with the meaning of the restoration one's freedom. The latter however is a practical, effective and caritative materialization of a dogmatical axiom. As shown by the example of the development of the theory of justification in the past, the conception of sin and its supra-human dimension can be more evidently apprehended through the idea of money. The meaning of sin as a state of estrangement can well be captured today in the order and the structure of a society highly dominated by the imperious influence and authority of money. Having money primarily implies the chance to cover one's material needs and in the second place it can give one the chance for participation in society. The compelling duty of the Christian churches today is the active representation and transmission of the veracity of justification in the society through an economy-conscious way of existence. As a consequence of its theological allocation money will become the subject of a learning process. In some way it has to be integrated in the human struggle for survival both on an individual and

a public level. The above mentioned learning process first opens up the future as a perspective and then the eschatological dimensions of life as a whole. Drawing the final conclusions of the research, having gotten in with money, a really widespread personal and common learning is supposed to begin, which will make humans be able to set the necessary limits and be able to consider material goods as more attractive in the long run.

## ***Zusammenfassung***

Um den Begriff des Geldes in die Struktur der Theologie einordnen zu können braucht man die Ergebnisse der soziologischen und wirtschaftswissenschaftlichen Forschung. Die theologische Untersuchung dieser Ergebnisse zeigt die wichtigsten Eigenschaften des Geldes für die Theologie. Diese Eigenschaften bestimmen die Position des Geldes in der Theologie. Nur mit diesen starken gesellschaftswissenschaftlichen Aspekten sind wirklich relevante Ergebnisse erreichbar. Den Begriff Lebenswelt als theologischen Ausgangspunkt zu wählen eröffnet einerseits den gebrauchten weiten Horizont für die Gesellschaftswissenschaften, andererseits fokussiert man dadurch auf eine uralte gesellschaftliche Institution betont jedoch in ihrer gegenwärtigen Form. Über die Jahrtausende alten kulturellen Erfahrungen der Menschheit mit dem Geld darf nur unter der Berücksichtigung der heutigen Akzente und der Probleme unserer prinzipiell veränderten Lebenswelt gesprochen werden.

Geld ist ein Kommunikationsmedium der Gesellschaft, das den Wert durch die Knappheit eines Gutes ausdrückt. Es stammt aus Knappheit und kommuniziert diesen Mangel. Die quantitative Hortung von Geld kann das qualitative Problem der Endlichkeit nicht lösen. Während das gesellschaftliche Medium Geld von der Knappheit nach Unendlichkeit strebt mit dem Ziel die menschliche Entfremdung zu überwinden, funktioniert eine theologische Kommunikation umgekehrt: es erwächst aus der Unendlichkeit und hält der Endlichkeit zu.

Die Wirtschaftswissenschaft definiert das Geld funktional als Wertbewahrungsinstrument, als Recheneinheit und als Tauschmittel. In dieser Arbeit unterscheiden wir drei Quellen und vier Eigenschaften, die aus theologischer Sicht besonders interessant sind. Geld bedeutet einerseits Kommunikation auf Augenhöhe, das ist die horizontale Quelle des Tausches. Vertikal, das heißt hierarchisch gesehen kann man zwei weitere Quellen unterscheiden, und zwar die Macht und das Sakrale. Die wichtigsten Eigenschaften des Geldes empfinden wir als

Grenzen des Unendlichkeitsanspruchs in dem Prozess der Bewertung, in Zusammenhang mit Freiheit und Zeit, und in dem kontinuierlichen Materialverlust des Geldes. Als Sammelpunkt der Eigenschaften und zentraler Bestandteil des modernen Geldes gelangen wir zur Institution des Kredits.

Unsere heutige, von der Wirtschaft dominierte Lebenswelt kann man mit der Beschreibung von Paul Windolf als globalen Finanzmarktkapitalismus bezeichnen, der sowohl von der Globalisation als auch vom Kapitalismus geprägt ist. Eine durchaus monetarisierte Gesellschaft bedankt ihre Entstehung der Umdeutung mittelalterlicher Werte und Normen zu den kapitalistischen Werten der frühen Neuzeit. Über Gaben, Zins und menschliche Werte denkt die Neuzeit ganz anders. Der homo oeconomicus als Subjekt des wirtschaftstheoretischen Modells des Kapitalismus begleitet die letzten 200 Jahre mit seiner Deutung von Arbeit, Glück, Ästhetik und Rationalität. Aber nicht nur dieses wirtschaftliche Menschenbild bestimmt unsere Eigenschaften, sondern auch die vormoderne uralte instinktive Ebene der Affekte. Immer noch bewegen sie die Seele des homo oeconomicus. Die Affektenlehre Melanchthons zeigt diese Vorbestimmtheit der Rationalität des Menschen. Nicht nur seelische Voraussetzungen des Einzelnen bestimmen den Finanzmarktkapitalismus, sondern auch gesellschaftliche Voraussetzungen, wie das das Böckenförde-Paradoxon für den politischen Bereich feststellt.

Die Unabhängigkeit der Wirtschaft als autopoetisches System, wie man von Luhmann kennt, scheint spätestens nach der Wirtschaftskrise der letzten Jahre als überholt zu sein. Die Wirtschaft ist Teil der menschlichen Kultur, und deshalb soll die moralische Verantwortungslosigkeit des funktional differenzierten Subsystems aufgegeben werden. Dieser Inkulturationsprozess benötigt auch das Einordnen von Wirtschaft und Geld in die Theologie, und zwar nicht nur in ethischer sondern auch in dogmatischer Hinsicht.

Während sich die Theologie nur zögernd mit der Frage befasste, hat die Soziologie eine theologische Frage aufgestellt. Die These lautet: Die zentrale Position in der Gesellschaft, die in den früheren Zeiten Gott zugesprochen war, wurde im modernen Kapitalismus vom Geld eingenommen. Die wichtigen Fragmente Walter Benjamins *Kapitalismus als Religion*, sowie Georg Simmels *Philosophie des Geldes* haben diese These bereits Anfang des 20. Jahrhunderts angedeutet. Diese soziologische Beobachtung soll die Theologie auf den alten biblischen Gegensatz zwischen Gott und Mammon aufmerksam machen.

In der Strukturlogik des Geldes ist die Entfremdung theologisch und soziologisch implizit. Das macht eine in den herrschenden Wirtschaftstheorien allgemeine neutrale Bewertung des Geldes unmöglich. In der systematischen Theologie soll man das Geld in der

Hamartologie unterbringen. Die von der Entfremdung ausgelöste Frustration mündet mit Paul Tillich in eine formlose Dynamik, wo das Geld als Kreditgeld diesen Prozess beschleunigt. Die kritische theologische Haltung kann nur dann glaubwürdig sein, wenn sie eine praktische Alternative vorweisen kann. Diese Alternative soll kollektiv sein wo die Kirchen als von der Eschatologie begeisterte Gemeinschaften die Alternative erleben. Die prägende theologische Kraft dieser Alternative kommt aus der christlichen Eschatologie. Der wichtigste Unterschied zwischen Geld und Gott liegt in der Eschatologie. Die eschatologische Ohnmacht des Geldes ist schon in dem Neuen Testament betont. Jede Vermischung der beiden wurde in der Theologiegeschichte fatal. Die monetäre Bewertung der Rechtfertigung löste den größten Bruch in der römischen Kirche aus. Die umgekehrte gegenwärtige Ausleerung der Eschatologie durch das diesseitige Konzentration des Finanzmarktkapitalismus ist nicht nur theologisch fatal. Die Verschleierung der wirklichen Situation des Menschen durch Konsum und Gier und die enorme Konzentration auf die Gegenwart macht die christlichen Hoffnungserwartungen unbedeutend. Die Rechtfertigung als Grund der eschatologischen Hoffnung ernst zu nehmen bedeutet eine Erneuerung der Kirche als alternative Wirtschaftsgemeinschaft. Mit einem alternativen Umgang mit Geld und Eigentum soll ein theologischer Lernprozess eröffnet werden. Auf die Frage „Wie sollen wir leben?“ ergibt sich eine Antwort in drei konzentrischen Kreisen. Die tägliche materielle Erhaltung des Lebens soll von der Zukunftsperspektive des Überlebens als zweitem Kreis umgeben werden. Alle wirtschaftlichen Fragen sollen den Test der Zukunft bestehen. Der dritte und größte Kreis ist das Leben in der eschatologischen Perspektive. So sollen wir Leben und unsere Güter verwalten, dass diese Güter unsere eschatologische Hoffnung nicht schwächen.

**BIBLIOGRÁFIA**

- AKERLOF, George A. – KRANTON, Rachel E.: Economics and identity. *The Quarterly Journal of Economics*, 115. évf. 2000/3. 715–753. o.
- ANDORKA Rudolf: Az érték és az erkölcs szerepe a gazdaságban és a társadalomban. *Lelkipásztor*, 69.évf. 1994/5. 183–187. o.
- ANDORKA Rudolf: Szükséges és lehetséges-e az erkölcsi konszenzus és a közösségi szolidaritás a modern társadalomban. A liberális és kommunitarista társadalomfilozófusok párbeszéde. *Lelkipásztor*, 71.évf. 1996/4. 147–149. o.
- ANDRASSEW Iván: *Róna Péter. Történetek*. Noran Libro Kft., Budapest, 2012.
- ANTALÓCZY Péter – BIRHER Nándor: A globalizáció etikai kihívásai. In: Tóth J. Zoltán et al. (szerk.): *Tudomány és etika*. L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2013. 96–142. o.
- AQUINÓI Szent Tamás: Summa Theologica II. In: Bodai Zsuzsa (szerk.): *A pénz filozófiája. Szöveggyűjtemény*. Aula Kiadó, Budapest 1998. 75-76. o.
- BALOGH László Levente: A Leviatán anatómiája. *Filozófiai Szemle*, 54. évf. 2010/2. 100–112. o.
- BARRERA, Albino: *Economic Compulsion and Christian Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- BARTH, Karl: Das christliche Leben. In: *Die Kirchliche Dogmatik*. IV,4. köt. *Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959–1961*. Szerk. Drewes, Hans-Anton – Jüngel, Eberhard. TVZ-Verlag, Zürich, 1976.
- BAUDRILLARD, Jean: *The Illusion of the End*. Stanford University Press, Stanford, 1994.
- BAYER, Oswald: *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. 3. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.
- BECKER, Gary S.: The Economic Way of Looking at Life. (Nobel Prize Lecture.) In: *Nobel Lectures. Economics 1991–1995*. Szerk. Persson, Torsten. World Scientific Publishing Co., Singapore, 1997. Web: [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/economic-sciences/laureates/1992/becker-lecture.pdf](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1992/becker-lecture.pdf).

- BEDFORD-STROHM, Heinrich: A föld sója – a világ világossága? Egyház a modern társadalomban. *Lelkipásztor*, 89. évf. 2014/6. 214–218. o.
- BEDFORD-STROHM, Heinrich: *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag*. Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999. (Öffentliche Theologie 11.)
- BEDFORD-STROHM, Heinrich: Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie einer demokratischen Gesellschaft. In: Friederike Nüssel (szerk.): *Theologische Ethik in der Gegenwart*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2009. 167–183. o.
- BENEDEK, XVI.: *Caritas in veritate (Szeretet az igazságban)*. Szent István Társulat, Budapest, 2009.
- BENJAMIN, Walter: A kapitalizmus mint vallás. Ford. Fogarasi György. et al. *Kritikai Elmélet Online*, <http://etal.hu/kotetek/gazdasagi-teologia-2013/benjamin-a-kapitalizmus-mint-vallas/>. In: *Et al. – Kritikai Elmélet Online*. 1. köt. *Gazdasági teológia (2013)*. Szerk. Fogarasi György. Szeged, 2013. 4–8. o.
- BETHGE, Philip – GROLLE, Johann: „Wir sind ein Schlamassel“. *Der Spiegel*, 2013/8. 135–137. o.
- BEYERLE, Stefan: Biblische Einsichten zum Thema „Geld“ in kulturanthropologischer Perspektive. In: Beyerle, Stefan – Roth, Michael (szerk.): *Geld als bestimmender Faktor menschlicher Existenz*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2006. (Theologie – Kultur – Hermeneutik 5.) 47–77. o.
- BEYERLE, Stefan – ROTH, Michael: Einleitung. In: uők (szerk.): *Geld als bestimmender Faktor menschlicher Existenz*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2006. (Theologie – Kultur – Hermeneutik 5.) 9–27. o.
- BÉRES Tamás: Ki vigasztalja meg a „szomorú tudományt”? A jövőért viselt felelősség gazdasági szempontjai protestáns példákon. In: *Mit ér a katolikus társadalmi tanítás válság idején?* Vigilia Kiadó, Budapest, 2010. (Sapientia füzetek sorozat 17.) 69–88. o.
- BÉRES Tamás: *Ökoteológia. A hálás élet művészete*. Habilitációs értekezés. Debreceni Református Hittudományi Egyetem. Debrecen, 2013.
- BODAI Zsuzsa: Gazdaság és erkölcs Aquinói Tamás tanításában. *InCo. Első magyar internetes folyóirat az információs korról*. <http://www.inco.hu/inco11/global/cikk3h.htm>. (Megtekintés: 2015. március 10.)
- BODAI Zsuzsa: *A pénz filozófiája I. Az ókori, a középkori és a kora újkori pénzelméletek*. Aula Kiadó, Budapest, 1998a.
- BODAI Zsuzsa (szerk.): *A pénz filozófiája. Szöveggyűjtemény*. Aula Kiadó, Budapest, 1998b.
- BOLTANSKI, Luc – CHIAPELLO, Eve: *The New Spirit of Capitalism*. Ford. Elliott, Gregory. Verso, London – New York, 2007.
- BOLYKI János: *Jézus asztalközösségei*. Református Teológiai Akadémia, Budapest, 1993.
- BOLZ, Norbert: *Das konsumistische Manifest*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2002.
- BRANDOM, Robert: *Towards Reconciling Two Heroes: Habermas and Hegel. Conference on the Philosophy of Jürgen Habermas*. University of Pécs, Pécs, Hungary, May 18–19. 2009. <http://www.pitt.edu/~brandom/currentwork.html>. (Megtekintés: 2015. március 10.)
- BRÓDI András: A pénz cseréje pénzre – pénzbőség és pénzsűke. *Közgazdasági Szemle*, 56. évf. 2009. december. 1110–1124. o.



- BRUNI, Luigino – ZAMAGNI, Stefano: *Civil gazdaság. Hatékonyság, méltányosság, köz-jóllét.* Ford. Osvay Péter. L'Harmattan, Budapest, 2013.
- BURKE, Kenneth: *A Grammar of Motives.* University of California Press, Berkeley, 1969.
- BURKE, Kenneth: *Terministic Screens. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association.* Catholic University of America, Washington, D. C., 1965. 87–102. o.
- BUSCH, Andreas: Die Krise auf den Finanzmärkten. Eine Ursachenanalyse. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 53. évf. 2009/2. 120–132. o.
- CASSIDY, John: Gary Becker and the Economics Revolution That Wasn't. *The New Yorker*, 2014. május 5. <http://www.newyorker.com/news/john-cassidy/gary-becker-and-the-economics-revolution-that-wasnt>.
- CSABA László: Egyház, társadalom, pénz. In: Ekler Andrea – Rosonczy Ildikó (szerk.): *Az év esszéi.* Magyar Napló, Budapest, 2008. 176–196. o.
- CSEPREGI Zoltán: Tulajdon, kamatszédés és uzsora. Johannes Eck (1515), Martin Luther (1524) és Meliusz Juhász Péter (1562). *Obeliscus*, 1. évf. 2014/1. 57–64. o.
- CSERHÁTI Sándor: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele. Fordítás és magyarázat.* Luther Kiadó, Budapest, 2009.
- CSERHÁTI Márta: A morzsát kérő koldustól az asztal vendégéig. Éhezés és lakoma Lukács evangéliumában. *Lelkipásztor*, 89. évf. 2014/5. 172–175. o.
- DALFERTH, Ingolf U.: Das Wort vom Kreuz in der offenen Gesellschaft. In: uó: *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit.* Mohr Siebeck, Tübingen, 1997a. 57–86. o.
- DALFERTH, Ingolf U.: Theologie und Gottes Gegenwart. In: uó: *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit.* Mohr Siebeck, Tübingen, 1997b. 268–285. o.
- DALFERTH, Ingolf U.: Time for God's presence. In: Volf, Miroslav - Krieg, Carmen – Kucharz, Thomas (szerk.): *The Future of Theology. Essays in Honor of Jürgen Moltmann.* Eerdmans, Grand Rapid, 1996. 127-141. o.
- DALY, Herman E.: Economics in a Full World. *Scientific American*, 160. évf. 2005. szeptember. 100–107. o.
- DANZ, Christian: Die Krise der Subjektivität und deren geschichtphilosophische Überwindung. Überlegungen zu Paul Tillichs frühem religiösen Sozialismus. In: Dalferth, Ingolf U. – Stoellger, Philipp (szerk.): *Krisen der Subjektivität: Problemfelder eines strittigen Paradigmas.* Mohr Siebeck, Tübingen, 2005. 157–175. o.
- DEBORD, Guy: *A spektakulum társadalma.* Ford. Erhardt Miklós. Balassi Kiadó, Budapest, 2006.
- DERRIDA, Jacques: *Marx kísértetei: az adósállam, a gyász munkája és az új internacionálé.* Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Jelenkor, Pécs, 1995.
- DERRIDA, Jacques – BIRNBAUM, Jean: Das Leben, das Überleben. Vom Ethos des Denkens und von der Chance des europäischen Erbes. (Interjú Jean Birnbaummal.) *Lettre Internationale*, 66. sz. 2004. 10–13. Web: [http://www.lettre.de/content/jacques-derrida\\_das-leben-das-%C3%BCberleben](http://www.lettre.de/content/jacques-derrida_das-leben-das-%C3%BCberleben).
- DEUSER, Hermann: Art. Vorsehung I. Systematisch-theologisch. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* 35. köt. De Gruyter, Berlin - New York, 2003. 302-323.o.

- DEUTSCHMANN, Christoph: *Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*. 2. kiad. Frankfurt – New York, 2001.
- DEUTSCHMANN, Christoph: *Soziologie kapitalistischer Dynamik*. Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Köln, 2009. (MPIfG Working Paper.)  
<http://www.mpifg.de/pu/workpap/wp09-5.pdf>.
- DEUTSCHMANN, Christoph: Transzendenzen im Diesseits. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. In: Gestrinch, Christof (szerk.): *Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft. Beiheft 2004 zur Berliner Theologischen Zeitschrift*, 21. évf. Berlin, 2004. 70–87. o.
- DIAMOND, Jared: *Összeomlás. Tanulságok a társadalmak továbbéléséhez*. Typotex Kiadó, Budapest, 2007.
- DIERKEN, Jörg: Universalität und Individualität. Überlegungen zur Globalisierung aus der Perspektive christlicher Ethik. In: uó: *Selbstbewußtsein individueller Freiheit. Religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2005. 453-480.o.
- DIETZ, Alexander: *Der homo oeconomicus Theologische und wirtschaftsethische Perspektiven auf ein ökonomisches Modell*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2005.
- DUCHROW, Ulrich – HINKELAMMERT, Franz Josef: *Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*. Publik-Forum, Oberursel, 2002.
- Economic Justice for All. Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*. United States Conference of Catholic Bishops, Washington, D. C., 1986.
- EKD Texte 100. *Wie ein Riss in einem hohen Mauer Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise*. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover, 2009.
- ELIAS, Norbert: *A szociológia lényege*. Ford. Berényi Gábor. 2. kiad. Napvilág Kiadó, Budapest, 2005.
- ERŐS Ferenc: Jacques Lacan, avagy a vágy tragédiája. *Thalassa*, 4. évf. 1993/2. 29–44. o.  
Web: <http://orange.mtapi.hu/thalassa/archivum/932/04eros.htm>.
- FAZAKAS Sándor: Kálvin szociáletikája. *Confessio*, 33. évf. 2009/1. 36–66. o.
- FEKETE Károly: *A Barmeni teológiai nyilatkozat*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009.
- FEKETE László: A jogoknak és a kötelezettségeknek, a hasznoknak és a költségeknek elosztásáról. In: Ungvári Zrínyi Imre – Veress Károly (szerk.): *Válságtapasztalatok és etikai távlatok*. Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2011. 13–31. o.
- FERENCZ Árpád: Élet az úrvesztett erők vonzásterében. *Studia Theologica Debrecinensis*, 3. évf. 2010/2. 21–31. o.
- FERGUSON, Niall: *A pénz felemelkedése. A világ pénzügyi történelme*. Scholar Kiadó, Budapest, 2010.
- FINGER, E. – JUNGBLUTH, R. – RÜCKERT, S.: Die Moralapostel. *Die Zeit*, 2014/3. 2014. január 9. 19–20. o.
- FRANKLIN, Benjamin: Tanács egy ifjú kereskedőnek – egy öregtől. Ford. Fogarasi György. *et al. Kritikai Elmélet Online*, <http://etal.hu/kotetek/gazdasagi-teologia-2013/franklin-tanacs-egy-ifju-kereskedonek-egy-oregtol/>. In: *Et al. – Kritikai Elmélet Online*. 1. köt. *Gazdasági teológia (2013)*. Szerk. Fogarasi György. Szeged, 2013. 1–3. o.

- FRETTLÖH, Magdalene L.: Der Charme der gerechten Gabe. Motive einer Theologie und Ethik der Gabe am Beispiel der paulinischen Kollekte für Jerusalem. In: Ebach, J. – Guttman, H.-M. – Frettlöh, M. L. – Weinrich, M. (szerk.): *Leget Anmut in das Geben. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2001. 105–161. o.
- GANßMANN, Heiner: Geld und die Rationalität wirtschaftlichen Handelns. In: Engels, A. – Knoll, L. (szerk.): *Wirtschaftliche Rationalität. Soziologische Perspektiven*. Springer VS, Wiesbaden, 2012. 221–239. o. Web: [http://userpage.fu-berlin.de/~ganssman/texte/Ganssman\\_GeldundRationalitaetApril2011.pdf](http://userpage.fu-berlin.de/~ganssman/texte/Ganssman_GeldundRationalitaetApril2011.pdf).
- GÁL Zoltán: *Pénzügyi piacok a globális térben*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2010.
- GERKE, Wolfgang: Kapitalmärkte und Ethik. Ein Widerspruch. *Zeitschrift für Wirtschafts und Unternehmensethik*, 6. évf. 2005/1. 22–30. o.
- GESTRICH, Cristoph (szerk.): *Gott, Geld und Gabe*. Wichern Verlag, Berlin, 2004.
- GILÁNYI Zsolt: Az uralkodó pénzelmélet alapproblémái. A Hahn-problémáról. *Közgazdasági Szemle*, 53. évf. 2006. július–augusztus. 701–713. o.
- GOODCHILD, Philip: *Theology of Money*. SCM Press, London, 2007.
- GÖMBÖCZ Elvira (szerk.): *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért*. AGAPE – Az Egyházak Világtanácsának dokumentuma és kísérő tanulmányok. Luther Kiadó – Védegylet, Budapest, 2008. (Eszmecsere 5.)
- GÖMBÖCZ Elvira: *A gazdasági globalizáció főbb társadalmi hatásai és a keresztény egyházak felelőssége*. Doktori értekezés. Evangélikus Hittudományi Egyetem. Budapest 2010.
- GUSFIELD, Joseph R.: The Bridge over Separated Lands. Kenneth Burke's Significance for the Study of Social Action. In: Simons, Herbert W. – Melia, Trevor: *The Legacy of Kenneth Burke*. The University of Wisconsin Press, Madison, 1989.
- HABERMAS, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2011. (Társadalomelmélet – kommunikációtudomány.)
- HALBMAYR, Alois: *Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede*. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2009.
- HAMACHER, Werner: *Bűntörténet. Benjamin vázlata: „A kapitalizmus mint vallás”*. Ford. Fogarasi György. *et al. Kritikai Elmélet Online*, <http://etal.hu/kotetek/gazdasagi-teologia-2013/hamacher-buntortenet/>. In: *Et al. – Kritikai Elmélet Online*. 1. köt. *Gazdasági teológia (2013)*. Szerk. Fogarasi György. Szeged, 2013. 39–80. o.
- HAMM, Berndt: A reformáció hajtóerői. *Lelkipásztor*, 86. évf. 2011/11. 405–410. o.
- HÄRLE, Wilfried: *Dogmatik*. 2. átdolg. kiad. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2000.
- HÄRLE, Wilfried: »Suum cuique«. Gerechtigkeits als sozialetischer und theologischer Grundbegriff. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 41.évf. 1997/1. 303–311. o.
- HASPEL, Michael: *Sozialethik in der globalen Gesellschaft. Grundlagen und Orientierung in protestantischer Perspektive*. Kohlhammer, Stuttgart, 2011.
- HAYDEN, Patrick: *Political Evil in a Global Age. Hannah Arendt and International Theory*. Routledge, Abingdon, 2009.
- HAYDEN, Patrick: The Relevance of Hannah Arendt's Reflections on Evil: Globalization and Rightlessness. *Human Rights Review*, 11. évf. 2010/4. 451–467. o.

- HELIWELL, John F. – LAYARD, Richard – SACHS, Jeffrey (szerk.): *World Happiness Report 2013*. UN Sustainable Development Solutions Network, New York, 2013.
- HERMS, Eilert: Aufgaben und Probleme einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik. In: uó: *Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2004a. 99–133. o.
- HERMS, Eilert: Zukunft der Erwerbsarbeit. Zukunft der Gesellschaft. In: uó: *Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2004b. 284–303. o.
- HITES Sándor: Gazdaság, pénz, piac, üzlet, irodalom: a New Economic Criticism. *Helikon*, 22. évf. 2011/4. 467–496. o.
- HOBBS, Thomas: *Leviatán*. 1. köt. Ford. Vámosi Pál. Kossuth Kiadó, Budapest, 1999.
- HOFFMANN, Thomas Sören: *Wirtschaftsphilosophie. Ansätze und Perspektiven von der Antike bis heute*. Marix Verlag, Wiesbaden, 2009a.
- HOFFMANN, Till Johannes: *Verschwendung. Philosophie, Soziologie und Ökonomie des Überflusses*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 2009b.
- HONECKER, Martin: Art. Geld II. Historisch und ethisch. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* 12. köt. De Gruyter, Berlin - New York, 1984. 278-298. o.
- HÜBNER, Jörg: „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon!“ *Grundsatzüberlegungen zu einer Ethik der Finanzmärkte*. Kohlhammer, Stuttgart, 2009.
- ILLOUZ, Eva: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Adorno-Vorlesungen 2004*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2006.
- INGLEHART, Ronald – FOA, Roberto – PETERSON, Christopher – WELZEL, Christian: Development Freedom and Rising Happiness. A global perspective. *Perspectives on Psychological Science*, 3. évf. 2008/4. 264–285. o.
- JAMES, William: Remarks at the Peace Banquet. *The Atlantic Monthly*, 94. évf. 1904. december. 845–847. o. Web: <http://www.theatlantic.com/past/docs/issues/04dec/0412james.htm>.
- JAMESON, Fredric: Postmodernism and Consumer Society. In: Brooker, Peter (szerk.): *Modernism/Postmodernism*. Longman, New York, 1992. 163–179.
- JÄHNICHEN, Traugott: *Sozialer Protestantismus und moderne Wirtschaftskultur. Sozialethische Studien zu grundlegenden anthropologischen und institutionellen Bedingungen ökonomischen Handelns*. LIT Verlag, Berlin–Münster, 1998.
- JÜNGEL, Eberhard: Gewinn im Himmel und auf Erden. Theologische Bemerkungen zum Streben nach Gewinn. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 94. évf. 1997/4. 532–552. o.
- JÜNGEL, Eberhard: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*. 3. kiad. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.
- KAESLER, Dirk: Ein „stahlhartes Gehäuse“ ist kein „Iron Cage“. Über Forscher, die kein Deutsch können. *Literaturkritik.de*, [http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez\\_id=16239](http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=16239).
- KAHNEMANN, Daniel – DEATON, Angus: High Income Improves Evaluation of Life but not Emotional Well-being. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107. évf. 38. sz., 2010. szeptember 21. 16489–16493. o.
- KEREKES Sándor – KOBJAKOV Zsuzsanna – MEDVÉNÉ SZABAD Katalin: *A környezetgazdaság-tan alapjai. Kereskedelmi, Vendéglátóipari és Idegenforgalmi Főiskola*, Budapest, 1993.

- KOCSIS Tamás: *Gyökereink*. Kairosz Könyvkiadó, Budapest, 2002.
- KÖRTNER, H. J. Ulrich: *Evangelische Sozialethik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999.
- KÖRTNER, H. J. Ulrich: Gott, Geld, Gene über das Verhältnis von Religion und Ökonomie im Calvin- und Darwin-Jahr 2009. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 53. évf. 2009/2. 83–88. o.
- KRUGMAN, Paul: Why Economics Failed? *The New York Times*, 2014. május 1.  
[http://www.nytimes.com/2014/05/02/opinion/krugman-why-economics-failed.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/05/02/opinion/krugman-why-economics-failed.html?_r=0).
- LE GOFF, Jacques: *The Birth of Europe*. Blackwell Publishers, Boston, 2005.
- LE GOFF, Jacques: Az erszény és az élet. A pénz és a pokol között: az uzsora és az uzsorás. Ford. Kiss Ágnes. *Café Babel*, 23. szám: *Pénz*. 1997. 77–87. o.
- LELKES Orsolya: A pénz boldogít? A jövedelem és hasznosság kapcsolatának empirikus elemzése. *Közgazdasági Szemle*, 50. évf. 2003/5. 383–405. o.
- LELKES Orsolya: A szabadság íze: boldogság, vallás és társadalmi átmenet. *Századvég*, új folyam 38. sz. 2005/4. 57–90. o.
- LUHMANN, Niklas: Zum Begriff der sozialen Klasse. In: uő (szerk.): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1985. 119–162. o.
- LUHMANN, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.
- LUHMANN, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.
- LUHMANN, Niklas: *Szociális rendszerek*. AKTI – Gondolat, Budapest, 2009. (Társadalomelmélet – kommunikációtudomány.)
- LUTHER Márton: Nagy káté. In: *Luther Márton négy hitvallása*. Szerk., ford. Pröhle Károly. Evangélikus Sajtóosztály, Budapest, 1983.
- LUTHER Márton: Négy vigasztaló zsoltár. In: uő: *Bibliafordítás, vigasztalás, imádság*. Szerk. Csepregi Zoltán. Luther Kiadó, Budapest, 2011. (Luther válogatott művei 5.) 463–529. o.
- MAGYAR László András: Morbid történelem. *Valóság*, 49. évf. 2006/3. 36–43. o.
- MALINA, B. J. – ROHRBAUGH, R. L.: *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Fortress Press, Minneapolis, 1992.
- MARX, Karl: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata*. Szikra Kiadó, Budapest, 1955.
- MARX, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1970.
- MARX, Karl: Politikai-filozófiai kéziratok 1844-ből. In: *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. (MEM) 42. köt. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1981. 41–155. o.
- MAUSS, Marcel: *Szociológia és antropológia*. Osiris Kiadó, Budapest, 2004.
- MAUSS, Marcel: Tanulmány az ajándékról. Ford. Saly Noémi. *Café Babel*, 1997. 23. sz. (*Pénz*) 91–104. o.
- MATZ, Wolfgang: *Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Philipp Melancthons*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 81.)
- MÉLYI József: Pénzes művek. A képzőművészet és a válság. *Élet és Irodalom*, 53. évf. 9. sz. 2009. február 27. 29. o.
- MECKENSTOCK, Günter: *Wirtschaftsethik*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1997.

- MELANCHTHON, Philipp: *Loci communes 1521. Lateinisch–deutsch*. Szerk. Pöhlmann, Horst Georg. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1993.
- MONOSTORI Judit: Munka, szabadidő, időallokáció. In: *Európai társadalmi jelentés 2009*. Tárki, Budapest, 2009. 85–98. o. [http://www.tarki.hu/hu/research/gazdkult/gazdkult\\_monostori.pdf](http://www.tarki.hu/hu/research/gazdkult/gazdkult_monostori.pdf).
- MÜHLEN, Karl-Heinz zur: Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 35. évf. 1992. 93–114. o.
- MÜHLEN, Karl-Heinz zur: Melanchthons Auffassung vom Affekt in den *Loci communes* in 1521. In: Beyer, Michael – Wartenberg, Günther (szerk.): *Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae, Philipp Melanchthon*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1996. 327–336. o.
- NAGY Gergely: Mosd a pénz a művészetemmel! *HVG.hu*, 2008. november 29. [http://hvg.hu/kultura/20081128\\_sugar\\_mecs\\_junior\\_prima\\_wam\\_kogart/2](http://hvg.hu/kultura/20081128_sugar_mecs_junior_prima_wam_kogart/2).
- NETHÖFEL, Wolfgang: *Christliche Orientierung in einer vernetzten Welt*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001.
- ORESME, Nicole: Tractatus de mutationibus monetarum. In: Bodai Zsuzsa (szerk.): *A pénz filozófiája. Szöveggyűjtemény*. Aula Kiadó, Budapest, 1998
- OTTMANN, Henning: Art. Entfremdung I. Philosophisch. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)* 9. köt. De Gruyter, Berlin - New York, 1982.
- PALAUER, Wolfgang: Challenging Capitalism as Religion: Hans G. Ulrich's Theological and Ethical Reflections on the Economy. *Studies in Christian Ethics*, 20. évf. 2007/2. 215–230. o.
- PALAUER, Wolfgang: Kapitalismus als Religion. *Quart*, 2001/3–4. 18–25. o. Web: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/283.html#ch6>.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Rendszerezés teológia*. 2. köt. Ford. Görföls Tibor. Osiris Kiadó, Budapest, 2006.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Systematische Theologie*. 3. köt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Anthropologie: in theologischer Perspektive*. 2. kiad. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011.
- PARSONS, Talcott: *On Institutions and Social Evolution. Selected Writings*. Szerk. Leon H. Mayhew. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1985. (The Heritage of Sociology.)
- PAUL, Axel T.: Die Legitimität des Geldes. In: Deutschmann, Christoph (szerk.): *Die gesellschaftliche Macht des Geldes, Leviathan Sonderheft 21*. Springer VS, Wiesbaden, 2002. 109–129. o.
- PAUL, Axel T.: *Die Gesellschaft des Geldes. Entwurf einer monetären Theorie der Moderne*. 2. bőv. kiad. Springer VS, Wiesbaden, 2012.
- PETE Péter: *Bevezetés a monetáris makroökonómiába*. Osiris, Budapest, 1996.
- PETZTOLDT, Matthias: Geld – Gegenstand Christlicher Kritik? In: Roth, Michael (szerk.): *Geld als bestimmender Faktor menschlicher Existenz*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2006.
- POSTBERG, Christian: *Macht und Geld. Über die gesellschaftliche Bedeutung monetärer Verfassungen*. Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2013.

- PRIDDAT, Birger P.: »Geist der Ornamentik«, Ideogrammatik des Geldes. Allegorien bürgerlicher Zivilreligion auf Banknoten des 19. und 20. Jahrhunderts. In: Dirk, Baecker (szerk.): *Kapitalismus als Religion*. Kulturverlag Kadmos, Berlin, 2009.
- PRIEN, Hans-Jürgen: *Luthers Wirtschaftsethik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992.
- RATH, Christian: „Freiheit ist ansteckend“. Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde über den moralischen Zusammenhalt im modernen Staat. (Interjú Ernst-Wolfgang Böckenfördével.) *Die Tageszeitung*, 2009. szeptember 23. <https://www.taz.de/1/archiv/print-archiv/printsorts/digi-artikel/?ressort=sw&dig=2009%2F09%2F23%2Fa0090&cHash=21e4e4c527>.
- RICH, Arthur: Sachzwänge und strukturell Böses in der Wirtschaft. Analysen und Konsequenzen aus der Sicht der christlichen Sozialethik. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 26. évf. 1982/1. 62–82. o.
- ROTH, Marcus – GOTTWALD, Stefanie – DIENER, Anna: Geld als Thema psychologischer Forschung. In: Beyerle, Stefan – Roth, Michael (szerk.): *Geld als bestimmender Faktor menschlicher Existenz*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2006. (Theologie – Kultur – Hermeneutik 5.) 79–95. o.
- ROTH, Michael: Macht Geld glücklich? Ethische Überlegungen aus theologischer Perspektive. In: Beyerle, Stefan – Roth, Michael (szerk.): *Geld als bestimmender Faktor menschlicher Existenz*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2006. 145–218. o.
- RUSTER, Thomas: *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre*. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 2007.
- SAILER-PFISTER, Sonja: *Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen. Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle*. LIT Verlag, Berlin–Münster, 2006.
- SAMUELSON, Paul A. – NORDHAUS, William D.: *Közgazdaságtan*. Bőv., átdolg. kiad. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2012.
- SAUTTER, Hermann: Aufgaben der Wirtschaftspolitik. Was lehrt uns die internationale Finanzkrise? In: Löw, Christian – Seibert, Christoph (szerk.): *Verantwortete Zukunft. Christliche Perspektiven für politische Ethik und politisches Handeln*. Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn, 2010. Web: <http://www.iguw.de/uploads/media/Sautter-Vortrag-Symposium.pdf>.
- SAUTTER, Hermann: Anthropologische Fundamente der westlichen Wirtschaftsordnung. In: Herms, Eilert (szerk.): *Menschenbild und Menschenwürde*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2001. 71–91. o. Web: [www.iguw.de/uploads/media/anthropo.doc](http://www.iguw.de/uploads/media/anthropo.doc).
- SCHELIHA, A. von – LIENAU, Detlef: Fitnessstudio/Gesundheit. In: Korsch, Dietrich – Charbonnier, Lars (szerk.): *Der verborgene Sinn. Religiöse Dimensionen des Alltages*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2008. 118–128. o.
- SCHAPER, Joachim: Schatzhaus, Bank und Prägeanstalt. Frühe Geldwirtschaft am Jerusalemer Tempel. *Welt und Umwelt der Bibel*, 13. évf. 2008/43. 28–33. o.
- SCHNELLE, Udo: *Einleitung in das Neue Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2007. (Uni-Taschenbücher 52.)
- SCHOLEM, Gershom: On Jonah and the Concept of Justice. Ford. Eric J. Schwab. *Critical Inquiry*, 25. évf. 2. sz. 1999. Winter. 353–361. o.

- SCHWEIKER, William: *Power Value and Conviction. Theological Ethics in a Postmodern Age*. The Pilgrim Press, Cleveland, 1998.
- SCHWEIKER, William: Responsibility in the World of Mammon. In: Stackhouse, Max L. – Paris, Peter J. (szerk.): *God and Globalization. Religion and the Powers of the Common Life*. 1. köt. Trinity Press International, Harrisburg, 2000. 105–140. o.
- SCHWEIKER, William: Reconsidering Greed. In: Schweiker, William – Mathewes, Charles (szerk.): *Having: Property and Possession in Religious and Social Life*. Eerdmans, Grand Rapids, 2004. 249–271. o.
- SEDGWICK, Peter H.: *The Market Economy and Christian Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- SEGBERS, Franz: Die Dahlemer Thesen zu „Theologie und Wirtschaftsordnung“ und die „Freiburger Denkschrift“ (1943) aus dem Geist der Barmer Theologischen Erklärung. Eine unbeachtete Ursprungslinie der Sozialen Marktwirtschaft. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 55. évf. 2011/2. 83–95. o.
- SEN, Amartya: Néhány jelenkori gazdasági és társadalmi problémáról. In: *A közgazdaságtan társadalmi és etikai vetületei*. Szerk. Kindler József – Zsolnai László. Egyházforum, Budapest, 1993. 125–135. o.
- SENNETT, Richard: Sodródás. Ford. Dósa Mariann. *Café Babel*, 55–56. sz. (Munka) 99–108. o.
- SIMMEL, Georg: A kultúra fogalma és tragédiája. In: *Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Német kultúraelméleti tanulmányok*. 2. köt. Szerk. Bujdosó Dezső. Tankönyvkiadó, Budapest, 1999. 75–93. o.
- SIMMEL, Georg: *A pénz filozófiája*. Osiris Kiadó, Budapest, 2004.
- SÍK Endre – SZALAI Boglárka: Magyarok külföldön. In: Szivós Péter – Tóth István György (szerk.): *Egyenlőtlenségek és polarizálódás a magyar társadalomban. Tárki Monitor jelentések 2012*. Tárki, Budapest, 2013. 74–91. o.
- SOOSTEN, Joachim von: Schwarzer Freitag. Die Diabolik der Erlösung und die Symbolik des Geldes. In: Baecker, Dirk (szerk.): *Kapitalismus als Religion*. Kulturverlag Kadmos, Berlin, 2009.
- STACKHOUSE, Max L.: *Public Theology and Political Economy. Christian Stewardship in Modern Society*. Eerdmans, Grand Rapids, 1991.
- STEINER, Uwe: Die Grenzen des Kapitalismus – Kapitalismus, Religion und Politik in Benjamins Fragment »Kapitalismus als Religion«. In: Baecker, Dirk (szerk.): *Kapitalismus als Religion*. Kulturverlag Kadmos, Berlin, 2003. 35–59. o.
- STEPPICH, Christoph J.: *Numine afflatur. Die Inspiration des Dichters im Denken der Renaissance*. Harrasowitz Verlag, Wiesbaden, 2002. (Gratia 39.)
- STIGLITZ, Joseph – SEN, Amartya – FITOUSSI, Jean-Paul: A Bizottság jelentése a gazdasági teljesítmény és a társadalmi fejlődés méréséről. *Statisztikai Szemle*, 88. évf. 3. sz. 2010. március. 305–320. o.
- STECK, Wolfgang: *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt*. Kohlhammer, Stuttgart, 2010.
- STOCK, Konrad: *Einleitung in die Systematische Theologie*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2011.



- SZABÓ Tibor: Az élet élésének alkalmazott filozófiai problémája Derridánál. In: *Derrida Marx-szelleme*. Szerk. Karikó Sándor. Gondolat – Szegedi Lukács Kör, Budapest–Szeged, 1997. 93–99. o.
- TAKÁCS Dávid: A pénz (nem) boldogít(?). *Közgazdasági Szemle*, 50. évf. 2005/9. 683–697. o.
- TAYLOR, Mark C.: *Confidence Games. Money and Markets in a World without Redemption*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 2004.
- TAYLOR, Mark C.: *About Religion: Economies of Faith in a Virtual Culture*. The University of Chicago Press, Chicago–London, 1999.
- TEUBNER, Gunther: Ökonomie der Gabe. Positivität der Gerechtigkeit: Gegenseitige Heimsuchungen von System und différance. In: Koschorke, Albrecht – Vismann, Cornelia (szerk.): *Widerstände der Systemtheorie. Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann*. Akademie, Berlin, 1999. 199–212. o. Web: <http://www.jura.uni-frankfurt.de/42828857/Gabe.pdf>.
- [N. n.]: The rise and fall of the dollar. Go with the flows. *The Economist*, 2011. január 20. <http://www.economist.com/node/17956749>.
- TILLICH, Paul: *Létbátorság*. Ford Szabó István. Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000.
- TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia*. Ford Szabó István. Osiris Kiadó, Budapest, 2002.
- THEISSEN, Gerd: *Glaubenssätze. Ein kritischer Katechismus*. 3. kiad. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2012.
- THOMAS, Günter: Sozialethik im Horizont des dezentrierten Subjekts. In: Dalferth, Ingolf U. – Stoellger, Philipp (szerk.): *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2005. 583–629. o.
- THOMAS, Günter: The Cultural Contest for Our Attention. Observations on Media, Property and Religion. In: Schweiker, William – Mathewes, Charles (szerk.): *Having: Property and Possession in Religious and Social Life*. Eerdmans, Grand Rapids, 2004. 272–295. o.
- TÓTH István György: *Bizalomhiány, normazavarok, igazságtalanságérzet és paternalizmus a magyar társadalom értékszerkezetében. A gazdasági felemelkedés társadalmi-kulturális feltételei című kutatás zárójelentése*. Tárki, Budapest, 2009.
- TÖDT, Heinz Eduard: Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? Ein kritischer Bericht über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 5. évf. 1961. 211–241. o. = In: Ulrich, Hans G. (szerk.): *Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben*. Chr. Kaiser, München, 1990. 146–176. o.
- TRACY, David: The Hidden God: the Divine Other of Liberation. *Cross Currents*, 46. évf. Spring 1996. 5–16. o.
- TRACY, David: The Post-Modern Naming of God as Incomprehensible and Hidden. *Cross Currents*, 50. évf. Spring/Summer 2000. 240–247. o.
- ULRICH, Hans G.: *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*. LIT Verlag, Berlin–Münster, 2007. (Ethik im theologischen Diskurs 2.)
- VOHS, Kathleen D. – MEAD, Nicole L. – GOODE, Miranda R.: The Psychological Consequences of Money. *Science*, 314. évf. 2006. november. 1154–1156. o.

- VOLF, Miroslav: In the Cage of Vanities. In: Wuthnow, Robert (szerk.): *Rethinking Materialism Perspectives on the Spiritual Dimension of Economic Behavior*. Eerdmans, Grand Rapids, 1995. 169–192. o.
- WAGNER, Falk: *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebensfeld*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1985.
- WAGNER, Falk: Sozialethik als Theorie des Geistes. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 19. évf. 1975. 197–214. o.
- WEBER, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. 2. bőv. kiad. Ford. Józsa Péter – Lissauer Zoltán – Somlai Péter. Cserépfalvi Kiadó, [Budapest], 1995a. (A társadalomtudomány klasszikusai)
- WEBER, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. Ford. Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987. 2/3. köt. *A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. Az uralom szociológiája I.* 1996.
- WELKER, Michael: *God the Spirit*. Fortress Press, Minneapolis, 1994.
- WILLIAMSON, Oliver E.: Transaction Cost Economics. How it Works; Where it is Headed? *The Economist*, 146. évf. 1998/1. 23–58. o.
- WINDOLF, Paul: Was ist Finanzmarkt-kapitalismus? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 45. évf. 2005. különszám. VS Verlag, Wiesbaden, 2005. 20–57. o.
- ZELLER Gyula: *Létezik-e a Smith-probléma, avagy mennyire egységesek Adam Smith nézetei?* PTE KTK Közgazdasági és Regionális Tudományok Intézete, Pécs, 2009. (Műhelytanulmányok 2009/3.) Web: [http://www.krti.ktk.pte.hu/files/tiny\\_mce/File/MT/mt\\_2009\\_3.pdf](http://www.krti.ktk.pte.hu/files/tiny_mce/File/MT/mt_2009_3.pdf).
- ZSUGYEL János: Luther Márton közgazdasági nézetei. *Miskolci Keresztény Szemle*, 3. évf. 12. sz. 2007/4. 54–60. o.