

FERENCZ ÁRPÁD

## Vallási identitásterek?

Teológiai töredékek az identitás kérdéséről

Jelen írásomban arra a kérdésre reflektálok, hogy miként határozza meg az egyház a saját (és sajátos) identitását egy messzemenően szekuláris világ társadalmi berendezkedésének keretei között. A kérdés mint olyan nem újkeletű, és voltaképpen a kereszténység kezdetei óta kísérője a keresztény egyházak történelmének.<sup>1</sup> Új lendületet a reformáció, majd a felvilágosodás kezdetén nyert, hogy aztán a második nagy világegyházi időkben kiemelten fontossá váljon az egyház számára. A kérdés ugyanakkor a legújabb kor egyik legfontosabb kihívása is, nem csupán a teológia és az egyház számára.<sup>2</sup> A „Quo vadis?” problémája tehát, bár folyamatos velejárója az egyházi létnek minden korban, éppen annak egzisztenciális jellege miatt teológiai reflexiót is igényel.

Jelen tanulmány keretei között a kérdésre egy sajátos perspektívából reflektálok. Ez az egyház és a nyilvánosság viszonyrendszerének perspektívája. A vitatott gondolkodó, Michael Houellebecq egyik interjújában az egyház szerepéről is beszél, és egyebek mellett a következőket mondja: „A modernitásért való versenyfutás világosan kudarcra ítélt, a templomok jelentősen megüresedtek... A világban, de nem e világból valóként kell élni, mondta volt Jézus a tanítványainak. Az egyház ezt komolyabban

---

<sup>1</sup> A legújabb kori egyháztörténeti kutatások világossá teszik, hogy az egyház identitásának definiálása egyáltalán nem volt sem elhanyagolható, sem mellékes kérdés a reformáció idején. Jóllehet, ezt korábban is tudtuk, de a legújabb, célzatosan ez irányú egyháztörténeti tanulmányok világossá teszik, hogy például Svájcban az egyház önértelmezésének folyamata a reformáció idején nagyon is komplex és sok összetevős folyamatot jelentett, melynek igen komoly politikai-társadalmi kihatásai voltak. Ezek a mai napig is érezhetők. Lásd erről (is) részletesen Michael W. BRUENIG, *Die verbündeten französischsprachigen Gebiete der Schweizer Eidgenossenschaft = Die schweizerische Reformation: Ein Handbuch*, hg. Amy NELSON BURNETT, Emidio CAMPI, Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2017, 367–395. (Különösen a 381. skk., a *Die Calvinisten und die Schweizer* cím alatt.)

<sup>2</sup> Hogy ez mennyire így van, arra világosan rámutat például Henry Kissinger, korábbi amerikai külügyminiszter elemző munkájában. Henry KISSINGER, *Világrend*, ford. KÁLLAI Tibor, PATAKY Éva, Bp., Antall József Tudásközpont, 2020. (Különösen 337. skk. A *Technológia, egyensúly és emberi tudatosság* cím alatt.) Ebben a fejezetben a szerző a rend elvének fontosságát fejtegeti a politikai fejlődésben, és rámutat arra, hogy az emberi öntudat s ebből következőleg az ember közösségi tevékenységei is szükségszerűen kapcsolódnak valamifajta rendező elvhez, melynek hiánya vagy fel nem ismerése alapvető válsághelyzetet generál. Az identitás kérdése ebben az összefüggésben csak másodlagos ugyan, de explicit kimondatlansága ellenére is kísérő motívuma Kissinger fejtegetéseinek. A jelenséget nyilván sok más példával lehetne illusztrálni. Kissingert választva arra szándékozom rámutatni, hogy a világ egyik legrégebbi demokráciájának egyik fontos szereplője tudatosan is tisztában van a kérdés fontosságával és problematikus voltával. Fejtegetései érdekes kontrasztban állnak Fukuyama téziseivel, aki a méltóság elvesztésében látja a legújabb kori identitáskonstrukciók legnagyobb problémáját.

kellett volna vegye.”<sup>3</sup> A kérdés komolyan veendő az egyház identitáskeresésére nézve. Ugyanakkor sokkal tágabb kontextusban helyezendő el, mint azt első pillanatban meghatározni véljük. Az Egyesült Államok gyakran idézett társadalomfilozófusa, Francis Fukuyama az identitásról írott esszéjében egy olyan identitásváltságot feltételez és diagnosztizál, amely meghatározza napjaink politikai és társadalmi életét, és azt mondja, hogy a totális identitásváltság elkerülése irányába teendő lépésként először is az emberi lelket kellene jobban megértenünk.<sup>4</sup>

A jelenség ismert, és hosszabb ideje bűvópataként kíséri a kortárs politikai életet. Kérdésünk azonban az, hogy miként tud ebben a környezetben az egyház valamiféle ellenpólust kialakítani, illetve lehetséges-e a kortárs identitásváltság körülményei között komolyan veendő és vehető ellenhangot formálni. Az identitásvesztés félelme ugyanis egészen szélsőséges védekező állások és védőfalak kialakításához vezet. Fukuyama idézett írásában az identitáspolitika komoly problémájaként nevezi meg az etablált politikai pártok és az újonnan megjelenő közéleti szereplők közötti feszültséget. Meglátása szerint egyik fél egy már reformra szoruló rendszer kialakult kereteit védelmezi, miközben a másik ezeket a kereteket igyekszik vita tárgyává tenni.<sup>5</sup> Természetes, hogy ez a helyzet érzelmileg szélsőséges reakciókat vált és válthat ki a közélet terében, aminek eklatáns példáját a közelmúlt amerikai politikai életében szemlélhettük a Capitolium elfoglalásakor. Jóllehet, Fukuyama megállapításai elsősorban a saját és sajátos amerikai kontextusra vonatkoznak, de jogosan vetik fel annak kérdését, hogy mit és hogyan tesz az európai társadalom ilyen vagy hasonló konfliktusok kialakulása ellen. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy világunk sokkal inkább valamiféle „kozmosz városra” hasonlít, mint bármikor annak előtte, melynek keretei között különböző, egyenként és az összefüggésekre nézve legitim, nyilvános terek egymás mellettisége természetes.<sup>6</sup>

Tudomásul kell vennünk azonban egy másik olyan változást is, amely a 21. században az ember, az állam és a közösségek egymáshoz való viszonyát messzemenően befolyásolja. Nussbaum arra hívja fel figyelmünket, hogy a nemzeti szuverenitás globális mértékben egyre inkább háttérbe szorul, mert a feltörekvő és egyre erősödő globális magáncégek, illetve sajátságos módon a különféle NGO-k ezt a klasszikus szuverenitást tevékenységükkel gyengítik, sőt egyenesen „aláássák”.<sup>7</sup> Figyelmünket arra a kérdésre irányítja, amely az identitással kapcsolatos vitákban sajnálatosan háttérbe szorul, és pedig, hogy a hagyományos politikai etika és filozófia egyfajta moralizáló nemzetfogalommal dolgozik, melynek nemes hagyománya az öncélúság és a

<sup>3</sup> Michel HOUELLEBECQ, *Ein bisschen schlechter*, Köln, Du Mont Buchverlag, 2020, 147–149.

Francis FUKUYAMA, *Identität: Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet*, Hamburg, Verlag Hoffmann und Campe, 2019, 28.

<sup>5</sup> *Uo.*, 206.

<sup>6</sup> A fogalom eredetére és a problémafelvetésre nézve lásd Martha NUSSBAUM, *Kosmopolitismus: Revision eines Ideals*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2020, 263. skk.

<sup>7</sup> NUSSBAUM, *i. m.*, 264.

„Me-First”-nacionalizmusok ellen lép fel.<sup>8</sup> A modern és komplex szociális rendszerek világa sok esetben valóban túlterheli azt az embert, akinek lelki struktúrái egy kevésbé komplex világ összefüggéseire nézve alakultak ki. Az ebből fakadó kudarcok és nem megfelelő döntések szükségszerűen frusztráló hatása, legalábbis Nussbaum meglátása szerint, modern korunk egyik legfontosabb problémáját jelenti.<sup>9</sup> Ezzel a problémafelvetéssel természetesen együtt jár az identitás problémakörének újragondolása is. Amennyiben ugyanis az ember bizonyos körülmények között nem tud, mert nem képes adekvát és morálisan elfogadható vagy legalábbis tolerálható döntést hozni, ez óhatatlanul kihatással van önmagáról alkotott képére és a világról mint olyanról vallott nézeteire is. Az egyszerű, mert leegyszerűsített sémák iránti vágy az úgynevezett „új realizmus” gondolkodási formájában találja meg adekvátnak tűnő kifejezési formáit.<sup>10</sup>

Mindez azt is jelenti, hogy az identitáskonstrukciók szerepe, helyzete és jelentősége a kortárs gondolkodók számára megváltozott, és folyamatosan változóban van. Adorno nagyon keményen ítél ebben a kérdésben (is),<sup>11</sup> amikor az elbutulási folyamat részének tekinti azt a véleményt, hogy az érzelmektől való elvonatkoztatás a gondolkodás objektivizálódásával járna. Szerinte az érzelmeket nem lehet és nem szabad gondolkodásunkból kikapcsolni, mert ezzel az „*Intellectus sacrificium intellectus*” folyamata szabadul fel. Ezen folyamat identitásalkotásra gyakorolt hatása egyértelmű.

Miért volnának az előbbieken felvázolt folyamatok meghatározó hatással az identitásra nézve? E helyen nem kívánok az identitás és különösen is az identitásfilozófiák sajátos problémáira reflektálni, hanem kiindulópontnak tekintem azt a nézetet, mely szerint egy személy identitásperspektívái mindig egy *idem*- és egy *ipse*-identitást tételeznek fel. A Ricouerre visszavezethető gondolat, melynek eminens teológiai implikációi is vannak, abból indul ki, hogy a személy komplex létét nem elég pusztán annak függvényében látnunk, amivé a személy az évek folyamán vált. Az identitás tehát semmiképpen nem lehet pusztán valamiféle személyi döntés függvénye, hanem az élet-perspektíva és az ítéletalkotási perspektíva folyamatos kölcsönhatásából áll

<sup>8</sup> *Uo.*, 268.

<sup>9</sup> *Uo.* A kudarc kérdésével Dieter Dörner pszichológus foglalkozott behatóan a *Die Logik des Misslingens* című munkájában. Lásd Dieter DÖRNER, *Die Logik des Misslingens: Strategisches Denken in komplexen Situationen*, Hamburg, Rowohlt Verlag, 1997.

<sup>10</sup> Az ezen gondolkodási irányt kezdeményező fiatal német filozófus, Markus Gabriel arra hívja fel a figyelmet, hogy bármilyen alaposan és következetesen gondoljuk végig, majd elemezzük ki a világunkat, mindig marad egy olyan kognitív, episztemológiai, fenomenológiai vagy gyakorlati valóság, mely minden értelmezési kísérletnek ellenállva, szkepticizmusok ellenében is képes megállni. Ennek szükségszerű következménye például, hogy a természet neodarvinisztikus, materialista felfogása nem állja, mert nem állhatja meg a helyét. Lásd *Der neue Realismus*, hg. Markus GABRIEL, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2015, 9. skk. Az új realizmus felfogásában az egyén szükségszerűen egy egocentrikus térbeli koordináta-rendszerben gondolkodva értelmezi önmagát. Lásd erről Anton Friedrich KOCH, *Wir sind kein Zufall: Die Subjektivitätstheese als Grundlage eines hermeneutischen Realismus = Der neue Realismus, i. m.*, 235. Mindennek természetesen az identitáskonstrukciók kialakulására is hatása van.

<sup>11</sup> Lásd erről Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2014, 138. skk.

össze. Mindez tehát azt jelenti, hogy a személy nem csupán az, amivé őt létének alakulása és „élet-perspektívája” tette, hanem létét, identitását és voltát meghatározza az is, ahogyan ítélt, azaz önnön ítéletalkotási perspektívája is, melynek impulzusai az identitásalkotásban döntő szerepet játszanak. Identitásunk felépítésének szerves része, hogy az egyén képes meglátni nemcsak azt, amivé lett, hanem arra kritikusan, önkritikusan is reflektál. Teológiai szempontból, a klasszikus teológiai fogalmak felhasználásával azt mondhatjuk, hogy az egyén *idem*-identitása „*coram mundo*”, az *ipse*-identitása pedig „*coram deo*” alapozódik meg. Abban az esetben, ha az embert viszonyként képzeljük el, amint ezt a klasszikus teológiai-filozófiai rendszerek többsége teszi, ezen dualitás az identitás kérdésében nem megspórolható.<sup>12</sup>

Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy az identitás valamiféle vallásos konstrukciókhoz kapcsolása messzemenően nem általános napjainkban. Megszívlelendő ebben a tekintetben az, amit Peter Sloterdijk napjaink vallási „piacának divatjáról” mond. A vallási piac divatja messzemenően nem elítélendő, mondja az egyébként nem vallási elfogultságáról híres filozófus, és rámutat, hogy mennyire fontos szerepe van a hagyományok kialakulásában az imitációnak. Ez a szerep napjainkra sem szűnt meg, sőt felértékelődik. A posztmodern kor sokfajta kihívása között ez az egyik, a vallási identitást közvetlenül és elemi szinten érintő jelenség.<sup>13</sup> Nem haszontalan tehát ebben az összefüggésben a vallást és a társadalmat a maguk sajátos, rendszerszerű kölcsönhatásaiban vizsgálni, amint azt Niklas Luhmann teszi, aki a vallásnak és a vallás által meghatározott térnek tulajdonít a társadalom rendszereinek és alrendszereinek összefüggésében. Identitáskonstrukcióinak kialakítása folyamán ugyanis az egyház nem hagyhatja figyelmen kívül az *ipse*-identitás nem transzcendens befolyásoló tényezőit. Ugyanakkor arra is figyelünk kell, hogy a semleges megfigyelő pozíciója ebben és sok más kérdésben sem létezik.<sup>14</sup> Valamilyen formában mindenképpen állást kell foglalni, hiszen a hiteles értelmezéshez szükséges az állásfoglalás. Ugyanakkor saját pozíciónkat csak abban az esetben tudjuk meghatározni, ha a nagy társadalmi játszmák többi szereplőinek pozíciói is ismertek.

<sup>12</sup> A kérdéstről lásd részletesen Dalferth fejtegetéseit: Ingolf U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen*, Tübingen, Mohr und Siebeck Verlag, 2003, 196. skk.

<sup>13</sup> Peter SLOTERDIJK, *Den Himmel zum Sprechen bringen: Über Theopoesie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2020, 66. skk.

<sup>14</sup> Különösen nem létezik a semleges pozíció a vallás és a politikai gondolkodás összefüggéseiben. Lásd *Religion and Political Thought*, eds. Michael HOELZL, Graham WARD, London – New York, Continuum Publishing Group, 2006. A szerkesztői előszóban arra a veszélyre is figyelmeztetnek, hogy napjainkra a vallás kérdésében egyre inkább ismét valamifajta dualista struktúrához tér vissza a társadalom, melynek veszélyei nem elhanyagolhatóak, ha a dualista ellentétekben gondolkodunk, aminek illusztrálásaként a kötet szerkesztői a sakkjátszma és a sakktábla képére utalnak. Ha és amennyiben ugyanis a társadalmi valóságot hatalmi manifesztációs szférákra osztjuk, úgy a vallás szerepe ezen szférák egybetartása és összehangolása volt. Az elmúlt időszak eseményei azonban ebben a kérdésben is a vallás szerepének megváltozását hozták. Sok esetben úgy tűnik, mintha az egykori stabilitási tényező inkább a destabilitás felé mozdulna el. Úgy vélem, ennek figyelembe vétele a teológia számára is komoly feladatot és megoldandó kihívást jelent.

A luhmanni modellben felvázolt keretek között arra törekszem, hogy az általa a vallási alrendszer sajátosságaiként megadott paramétereket figyelembe véve, azokra az elemekre koncentrálok, amelyek a saját és sajátos teológiai látás lehetőségét hordozzák vagy hordozhatják. A modern politikai teológia igyekszik annak árnyékát is elkerülni, hogy a barát–ellenség sémák megkötő kettősségében gondolkodjék, sokkal inkább törekszik a politikában a „lehetetlen művészetét” meglátni, és a vallás sajátos kiegyenlítő erejét ebbe az irányba felhasználni.<sup>15</sup> Luhmann megközelítésnek bemutatását annál is fontosabbnak tartom, mert – amint arra egy a német elit újságírók körében végzett alapos szociológiai felmérés rámutat – a modern mediatisált világ meghatározó véleményformálói a rendszerelméleti vallásszemléletet messze előnyben részesítik a diskurzusalapú valláselmélettel szemben.<sup>16</sup> Szerzőnk a vallásról, illetőleg pontosabban a vallásnak a társadalomban elfoglalt szerepéről abban az értelemben értekezik, hogy a társadalom a maga kérdéseit, a társadalmi alrendszerek pedig a maguk sajátos kérdésfelvetéseit minden esetben az „értelem” (*Sinn*) összefüggéseiben teszik fel. Husserl metaforáját használva azt mondhatjuk ebben az esetben, hogy a világ a formális logika operacionális műveletei számára értelmet adó távlatként, értelmi horizontként jelentkezik.<sup>17</sup>

A napjaink mainstream társadalomelméletét meghatározó német szociológus vallással kapcsolatos gondolatai témánk szempontjából azért is érdekesek és relevánsak, mert kiindulópontként tisztázzák, hogy az „értelem” kérdésének realitása csakis a paradoxon és a dialektika segítségével elképzelhető. Megállapítja, hogy a „paradoxonok csakis az értelemszerű operációs műveletek hálózatában nyernek realitást”.<sup>18</sup> Ebben az összefüggésben elengedhetetlen látnunk azt, hogy a vallás által alkotott rendszerek tekintetében is az „értelem” nem tagadható „kategória” és „médium” is egyben.<sup>19</sup> Véleménye szerint ebben az összefüggésben kell a vallásos beszédről és

<sup>15</sup> Lásd Jürgen MANEMANN, *The Depolitization of God as a Challenge for Political Theology = Religion and Political Thought*, i. m., 268–281, különösen 279. Manemann tézise a valláshoz való modern visszatérés elméletéből indul ki, hogy az újkor modern politikai teológiája számára ezzel teremtse meg az érvelési alapokat. Élesen szembehelyezkedik Carl Schmitt valláselméletével, és helyette a posztmodern kornak jobban megfelelő megközelítést kínálja.

<sup>16</sup> Christel GÄRTNER, Karl GABRIEL, Hans-Richard REUTER, *Religion bei Meinungsmachern: Eine Untersuchung bei Elitejournalisten*, Darmstadt, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012. A munka kiértékelő részében kiemelik, hogy a német vezető újságírók egyhangúlag azt állították, a média beszámolóiban, a különböző tudósításokban a vallással kapcsolatos hírek hírértéke a mérvadó, és nem azok vallási jellege. Igen meggondolandó azonban a tanulmány vallási önértelmezéssel kapcsolatos megállapítása: „A vallás fontossága az egyéni életvezetés tekintetében változó, jóllehet a többség szerint az irreleváns pólushoz közelít. Ugyanakkor meglepetéssel állapítottuk meg az interjú végén, hogy a megkérdezett elit újságírók között senki sem akadt, aki kimondottan ateista lett volna.” *Uo.*, 259.

<sup>17</sup> Niklas LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2002, 16. skk. A vallás itt értelmet adó formaként jelenik meg a munka első fejezetében, 7–53.

<sup>18</sup> „E pillanatban csak annyit állapítunk meg, hogy az értelemhordozó operacionális műveletek viszonyában – és csak ott – a paradoxonok is realitást nyernek.” LUHMANN, i. m., 18.

<sup>19</sup> *Uo.*, 22. skk.

annak értelméről beszélni. Nyilvánvaló azonban, hogy abban a pillanatban, amint a vallási alrendszernek értelmet adó formát a beszéd által határozzuk meg, szembeesülünk ezzel ezen értelem sebezhetővé válásnak folyamatával. Voltaképpen tehát azal szembeesülünk, hogy ugyan beszédünkben különbséget tudunk tenni „értelmes” és „értelmetlen” dolgok között, de ez magával vonja annak a kockázatát is, hogy a vallási értelmezési horizontot meghatározó szövegek a maguk rendjén szövegekként válnak értelmezhetővé.<sup>20</sup> Mindez sajnálatos módon azt is jelenti, hogy ezzel a „vallási szempontból értelmes tematika az idők változásának kiszolgáltatottá válik”.<sup>21</sup>

Ezen elmélet értelmében a végbemenő „újraírás” (*redescription*) folyamata a hívő emberekben alapvető bizonytalanság érzetét kelti. Hiszen nem meghatározott, és ezért bizonytalan, hogy mi az, ami maradandó, és mi az, amit a változó idők függvényében újra kell értelmezni, mondani, gondolni.<sup>22</sup> Ebben a perspektívában lehetséges, hogy mégiscsak van valamiféle valóság tartalma Bergson intuíciójának, mely szerint a vallás az ember azon képességéből származtatható, hogy ember voltunk szükségszerű velejárója képzelőerőnk, mely a vallási mítoszok kialakulásában különlegesen is

<sup>20</sup> Ebben az irányba hat az is, hogy a mediálisan meghatározott világképben a vallás új előretörésével kell számolnunk, amely magával hozza az értelmezés kérdésnek újrafelvetését is. Lásd GÄRTNER, GABRIEL, REUTNER, *i. m.*, 262. skk.

<sup>21</sup> „Ezzel azonban a hit még lehetséges formái megváltoznak. Például »szövegekké« lesznek, amelyeket értelmezni lehet, szövegekké, melyeket új, korszerű tartalommal lehet megtölteni. E tekintetben a szöveg írott formája segítség ugyan, de az írott és a szóbeli különbsége nem mérvadó. A szöveg hitbeli értelme sokkal inkább egy folyamatos »újraírástól« függ. Csak ebben az értelemben lehet és maradhat egy szöveg, hogy metaforikusan fogalmazzunk, élő szöveg.” LUHMANN, *i. m.*, 23.

<sup>22</sup> A vallással kapcsolatosan a szerző a nagyon is meggondolandó kérdést teszi fel, hogy ki a megfigyelő a vallási alrendszer folyamatainak vizsgálatakor, és arra a kérdésre keres választ, hogyan is értelmezendő a világ, ha a kezdeti különbségtételt, azaz a menny-föld teremtésbeli dualizmusát komolyan vesszük. „Amennyiben a különbségtételre kérdezzük rá, arra kérdezzük rá, aki különbséget tesz, tudniillik a megfigyelőre. A kérdés tehát az: ki a vallás megfigyelője? A teológusok talán azt a meglepő választ adnák erre, hogy Isten. [...] Hogyan és miképpen alakul ki ez a furcsán aszimmetrikus képződmény, melyben egyik oldalon felfogható műveletek (operációk) állnak, míg a másik oldal szükségszerűen jelöletlenségével van jelen? Mindezek mellett: mi lesz a világból, ha – amint az a teremtés aktusában nyilvánvaló válik – különbségeket lehet benne tenni? Menny és föld. Miért pontosan ez a kezdet és nem más? Miért pontosan egy felosztással kezdődik, az irreflexív lét különbségtételével? Vajon azért-e, mert csak így valósítható meg, hogy a megkülönböztető maga is belépjen a különbségek világába?” LUHMANN, *i. m.*, 24. – A kérdés vallástudományi oldalával nem foglalkozhatom, de jogos voltának elismerésével utalok e helyen G. Leeuw vallásfenomenológiájára, mint ahol jelen kérdés némely vetületével a szerző kifejezetten foglalkozik. Különösen is programszerű az, ahogyan művében a kérdést felvezeti: „Amit a vallástudomány a vallás tárgyának nevez az magában a vallásban alany. A vallásos ember azt, amiről vallása szól mindig primér ősoknak látja. [...] A vallásban az emberekhez való viszonyulásában Isten az ágens és a tudomány csak az embereknek Istennek kapcsolatos cselekedeteiről számol be, de Isten tetteiről semmit sem mondhat.” Gerardus VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, <sup>3</sup>1956, 3. Van der Leeuw megállapításai semmit sem veszítettek aktualitásukból, különösen is az, hogy a vallásban, amint azt alapos elemzésében kifejti, minden esetben hatalomról és hatalomgyakorlásról van szó. VAN DER LEEUW, *i. m.*, 3–37.

fontos szerepet kap.<sup>23</sup> A megfigyelő és a megfigyelt viszonya az, amely végeredményben Luhmann szerint a vallás lényegéhez közelebb visz. E helyen utalok az *idem-* és *ipse-*identitásstruktúrák jellegzetességeire, valamint arra a tényre is, hogy e kettősség a társadalmi rendszerekre nézve is fennáll, vagy legalábbis fennállhat, még akkor is, ha a rendszerszemlélet mindezt más fogalmakkal nevezi meg. Ugyanakkor persze ebben az összefüggésben az is világos, ahogy a felvetés a teológusok számára nehezen elfogadható racionalitással, pusztán a megfigyelhető–megfigyelt, nem megfigyelhető–nem megfigyelt kategóriákban enged gondolkodni. Úgy vélem, mindazonáltal pontosan erre a kérdésre érdemes nagyon is odafigyelni, ha a teológia más látását kívánjuk a luhmanni redukcionista valláselmélettel szemben érvényesíteni. Kétségtelen tény, hogy a német teoretikus elismeri annak a lehetőségét, szerepét és hasznát is, hogy a vallás éppenséggel a maga sajátos dinamikájának köszönhetően lehetővé teszi a különbségtételt a megfigyelhető és a között, ami a megfigyelés keretei közé semmilyen módon nem fér be. Ebben az értelemben a vallás és a vallási megközelítés mindenképpen szolgálatot tesz és tehet annak a társadalmi diskurzusnak, mely világunk lényegére és végső értelmére nézve folyamatosan folyik társadalmunkban.<sup>24</sup>

Kétségtelen tény, a rendszerszemléletű valláselmélet „kettőzéselmélete” nem a hagyományos megközelítés. Igazságértékét tekintve azonban kénytelenek vagyunk tudomásul venni, hogy megjelenik bene egy bizonyos igazságmomentum, különösen akkor, ha a dogmatikai rendszerek sajátosságait nézzük. A kettőzéselmélet értelmében ugyanis a rendszer bizonyos dolgokat, melyeket sajátos szelektivitása által meghatároz, a különleges és mint olyan meghatározó kategóriába helyez, ezzel megadva azoknak az értelmező kulcsszerepet. A teológiában ezt a legutóbbi idők fejleményei alapján hermeneutikai kulcsoknak nevezzük. Igaz azonban, hogy e helyen Luhmann jóval mélyebb értelemben tekint a kérdésre, mintha az pusztán hermeneutikai kulcs volna, bár kétségtelenül az is.

<sup>23</sup> Lásd Henri BERGSON, *Az erkölcs és a vallás két forrása*, ford. DIENES Valéria, Bp., Szent István Társulat, 2002. Bergson egyenesen az ember mesemondó képességéről (*fonction fabulatrice*) értekezik, például az 126. oldalon és máshol is.

<sup>24</sup> Luhmann szerint maga a vallás alkotja meg a megfigyelhetőt azzal, hogy különbségtétele folytán: „valamit megfigyelhetővé tesz, mely nem ebbe a kategóriába tartozik”. LUHMANN, *i. m.*, 59. Ugyanakkor azonban a megfigyelhető (és ilyenformán uralható) világ is megszületik ezzel, hiszen különbség lesz a megfigyelhető és a nem megfigyelhető között. Ezzel a negációval jön létre voltaképpen az a különbségtétel, amely minden vallási megismerésnek, de voltaképpen és tágabb értelemben minden értelemkeresésnek az alapját jelenti. Ezzel a nézettel szemben a klasszikus teológia, amint azt Barth már a Római levél kommentárjában felmutatja, abból az Isten keltette nyugtalanságból él, mely az ember minden tevékenységét csak válaszádnak látja és értelmezi: „Nekünk tudnunk kell: ettől a nyugtalanságtól nem lehet megszabadulni, sem precízió, sem lelkiismereti szabadság [...] által [...] tudnunk kell, hogy az ember végső szükségében minden út zsákutca, s csak az a kapu marad nyitva, melyet Isten nyit meg [...] Erősségünk az elhordozás, melyben mi magunk nem is jelenünk meg csupán egyszerűen jelen vagyunk emlékezőkként és nyugtalanító tényezőkként [...] Az erős, éppen mert erős nem áll senki ellenében, de mindenkit támogat. Nem siet előre, várakozik. Nem nyugszik, hanem virraszt. Nem oktat, imádkozik, vagy imádkozva oktat. Nem fellép, hanem visszalép. Sehhol nincsen ott, mert mindenütt jelen van.” Karl BARTH, *Der Römerbrief (Zweite Fassung)* 1922, Zürich, Theologischer Verlag, 2010, 698.

A kérdés azonban ebben az összefüggésben az, hogy a rendszerelmélet vallási identitást magyarázó elemei elégségesek-e a teológiai gondolkodás számára, vagy szükségszerűen más hermeneutikai kulcsok használandóak, ha teológiai (vallási) tartalmakat adekvát módon szeretnénk közvetíteni. Jürgen Habermas, Giorgio Agamben, Alain Badiou vagy legújabban Peter Sloterdijk is felhívják figyelmünket arra a potenciálra, ami a vallásos beszédben rejlik. Bergson korábban idézett, nem kis mértékben leszűkítő meghatározása a vallás eredetéről a posztmodern kor körülményei között nem feltétlenül állja meg a helyét. Sloterdijk korábban idézett munkájában a deklaráltan nem vallásos filozófus arra figyelmeztet, hogy a lét szingularitásában és komplex beágyazottságában való magyarázata, valamint a tény, hogy szingularitásunk más szingularitásokkal szorosan összefonódik, „a tovább nem osztható, nukleáris funkciója mindenfajta vallási és spirituális megnyilvánulásnak”.<sup>25</sup> Mindezt figyelembe véve a kérdés, hogy a teológiai gondolkodás mit nyújt és mit nyújthat az identitással és a nyilvánossággal kapcsolatos vitákban, nagyon is aktuális.

A következőkben egy teológiai érvelésre irányítom a figyelmet, mely méltatlanul kevés figyelmet kap a kortárs teológiai vitákban. Ha elfogadjuk Luhmann rendszerelméletének igaz, vagy legalábbis korlátozott értelemben igaz voltát, úgy jogos a kérdés, hogy mit állít e mellé, ha nem is ezzel szembe teológiai érvelésünk. Johannes Fischer nagyon világosan megfogalmazta kételyét azzal a nézettel szemben, amely Habermas munkásságán keresztül a kortársak vallási kérdésekhez való hozzáállását meghatározza. Fischer ezt írja ugyanis: „Alapvető kérdésem arra vonatkozik, hogy habermasi beállítás a mítosz, illetve a vallás sajátosságait adekvát módon megragadja-e?”<sup>26</sup> Kétségtelen tény, hogy egy ilyen kérdés a szekularizált értelem önértelmezését kérdőjelezi meg, de a teológiai gondolkodás feladata éppen ez, hogy ugyanis a korábban idézett barth-i gondolatok szellemében kényelmetlen kérdéseket is megmerjen fogalmazni. A barth-i „nyugtalanító tényezőként” való lét különösen az identitás és az identitások által meghatározott terek összefüggéseiben fontos és meggondolkoztató elem lehet. Ugyanakkor azonban azzal is tisztában kell lennünk, hogy a teológia belső, ha úgy tetszik, rendszerimmanens nyelvezetének használatával olyan

<sup>25</sup> SLOTERDIJK, *i. m.*, 336.

<sup>26</sup> Lásd Johannes FISCHER, *Über das Verhältnis von Glauben und Wissen*, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 2020/3, 318. Fischer Habermas nagyszabású filozófiatörténetének elemzése kapcsán értekezik arról, hogy a szerző miként viszonyul a vallási kérdésekhez. Azt a tézist állítja fel, hogy a vallási kérdésekkel kapcsolatban figyelembe kellene venni, hogy a vallás minden esetben „jelenlétet” tételez fel, és ebből kiindulva ad magyarázatot a világ jelenségeire úgy, hogy a beszélő önmagát is egy bizonyos viszonyrendszerbe helyezi akkor, amikor Istenről beszél. Fischer nagyon világosan és félre nem érthetően megfogalmazza, hogy a teológia az alapvető kérdésekben a hit és tudás egymástól való világos elválasztására kell törekedjen. Isten nem vonható be a tárgyszerű világ valóságai közé. Amennyiben ugyanis az emberi interszubsztitívitás és értelmezések talaján maradunk, megfosztatunk attól a lehetőségtől, hogy a valóság jelenlétét (Wirklichkeitspräsenz) meg tudjuk ragadni, egészen egyszerűen azért, mert nem rendelkezünk ezt leírni képes nyelvezettel (345–346). Itt léphet be a teológia a maga sajátos és sajátos nyelvezetével, amely a valóság jelenlét felé irányítja az immanenciák világához szokott gondolkodást.



korlátokkal szembesülünk, melyeket nem lehet figyelmen kívül hagyni. Ez esetben még csak nem is a vallási szójátékok sajtósági szabályaira gondolok, hanem arra, hogy milyen módon lehet teológiai állításokat a szélesebb nyilvánosság számára is követhető és mégis megfelelő komplexitással megfogalmazni. Az egyház ugyanis maga rendjén intellektuális, de elsősorban szociológiai rendszerként értelmezve azt, nem más, mint egy olyan kommunikációs közösség, amely képes például olyan fogalmak, mint a „megigazulás” komolyan vételével felmutatni a teológiai tartalmak társadalmi relevanciáját.

Ebben a kérdésben Peterson az evangéliumi teológia ez irányba elkötelezett gondolkodói között is első helyen áll, hiszen már munkásságának korai szakaszában foglalkozott a teológiai nyilvánosság és a társadalmi nyilvánosság igényével és lehetőségeivel. Véleménye szerint a teológiának mindenképpen át kell gondolnia mindazokat a kérdéseket, amelyek a nyilvánosság előtti fellépését meghatározzák – már tudniillik abban az esetben, ha mondanivalóját szeretné a társadalom széles rétegei számára is hozzáférhetővé tenni. Nagyon is elgondolkoztató kérdés, hogy vajon napjainkban mit kell tegyen az egyház azért, hogy nyilvánosságot élvezzen. Ebben az összefüggésben utalok a korábbiakban már említett német szociológiai felmérésre, amely szerint a mai tömegtájékoztató az egyházzal kapcsolatos híreket is azok hírértékével méri. Ugyanakkor azonban a média valamilyen módon az egyházi életet is befolyásolni kívánja, amint azt a XVI. Benedek lemondása utáni médiakampány vagy a Ferenc pápa nyilatkozataival kapcsolatos sajtóvisszhang napjainkban világosan mutatta is. Úgy tűnik, hogy az egyház a mai világban és társadalomban egyfajta szubkultúrává vált, melynek üzenete hírértékű ugyan, de pontosan ennek tudható be az is, hogy az egyház sajátos genuin nyilvános teréről a média által kreált nyilvános térbe való lépésével lemondani kényszerült.<sup>27</sup> Ha e helyzet felvállalását nem is tekintjük szükségszerűen lemondásnak, de az minden bizonnyal igaz, hogy e kérdésben különösen is szükség van a kérdéseket feltevő teológiai gondolkodás fokozott jelenlétére. Ebben a helyzetben sem szabad azonban lemondani arról a kritikai igényről, amelyet a saját és sajátos nyelvezet használata mindenképpen biztosít az egyház számára. Az identitással kapcsolatos viták kapcsán sem szabad ugyanis elfelejtkeznünk arról, hogy a vallás és az egyház valósága nem pusztán az interszubsztitívitás körére korlátozódik.

A nyilvános térben ugyanis az Ige egyháza mindenképpen két formában jelenik meg: egyrészt az egyház valóságában, amely mint olyan Dietrich Bonhoeffer klasszikus megállapítása szerint a közösség minden jegyét magán hordozza, annak minden

<sup>27</sup> „Úgy tűnik az egyház napjainkra egy szemantikai szubkultúrává vált, mely a maga témáit egy mediatisztált nyilvánosságban hír-kompatibilisként kell bemutatassa ahhoz, hogy a közönség figyelmé révén a nyilvánosság része lehessen. A nyilvánosság, mint egy »nyilvánosságért folyó munka« kerül a figyelem középpontjába. Ugyanakkor az is érvényes: amennyiben az egyház a mediatisztált nyilvánosság ilyen mechanizmusait saját gyakorlata távlatként kritikamentesen elfogadja, úgy saját genuin nyilvánossága máris veszélyben van.” Roger MIELKE, *Eschatologische Öffentlichkeit: Öffentlichkeit der Kirche und Politische Theologie im Werk von Erik Peterson*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 11.

ellentmondásaival együtt is, másrészt pedig, és jelen munka esetében ez a hangsúlyosabb, a teológiai eszmélkedésben. Míg az előbbi a rendszerszemléletű szociológia számára inkább elfogadható, utóbbival kapcsolatban problémák merülnek fel. Azonban akár így, akár úgy mégiscsak elfogadhatónak tűnik annak megállapítása, hogy a posztmodern korban a nyilvánosság nem jelent és nem is jelenthet mást, mint az egyház és a teológia jelenlétét a társadalmi térben.<sup>28</sup> Amint azt az előbbieken már láthattuk, a rendszerelmélet értelmében ebben a térben egymás mellett léteznek olyan párhuzamos terek, melyeknek nemcsak szerepük különböző, de az ezen szerephez tartozó feltételek és operacionális műveletek is. Ezek között a terek között a kapcsolatot a média és az a sajátos információs tér jelenti, amelyet e dolgozatban is nyilvánosságnak nevezek. Mielke diagnózisát e kérdésben is találónak érzem, aki szerint a probléma lényegét nem is az jelenti, hogy az egyház és teológia ezekben a terekben mozog és kell mozognia, sokkal inkább az, hogy azokat a szabályokat tekinti a maga számára is mérvadónak, melyek ezen részrendszerekben vagy a nyilvánosság átfogó és összefogó információs hálózatában érvényesülnek, s ezzel a sajátos teológiai megközelítés a háttérbe szorul.<sup>29</sup> Ezen kérdésselvetés különleges aktualitást nyer abban az esetben, ha elfogadjuk, hogy az egyháznak, mint a vallás társadalmi megnyilvánulásának nyilvánosságfogalma azért különösen veszélyeztetett, mert egy sajátos társadalmi térben kíván annak érvényt szerezni. A habermasi tétel a nyilvánosság struktúrájának változásáról napjainkra mélyebb és már-már tragikus méreteket ölt, amennyiben a nyilvánosság tömegtájékoztató által meghatározott tere egyre inkább olyan térré válik, amelyben csak a hatalomról és a hatalom gyakorlásának megfelelő eszközeiről van szó. Habermas diszkurzív politikai nyilvánosságát a tömegtájékoztató leegyszerűsítő mechanizmusai egyre inkább veszélyeztetik. Kérdésünk azonban megmarad: létezik-e olyan lehetőség, amely egyszerre jeleníti meg azon tény tudomásul vételét, mely szerint az egyház léte partikuláris társadalmi lét, ugyanakkor viszont kiemeli azt is, hogy az egyház üzenete és annak igazságigénye igenis egyetemes jelleggel bír?

Kérdésünk problematikussá abban a sajátos társadalmi térben válik, amelyben a hatalom és erő jelennek meg hívószavakként, s ebben az összefüggésben ugyancsak kevés szó esik az etikus és tisztességes döntésekről. Sőt nagyon sok esetben még csak a morál sem kerül elő, hogy legalábbis valamiféle látszatlegitimációt szolgáltatson. A Rawls igazságos államrendje, amint azt napjainkra egyre jobban látjuk, teljességgel

<sup>28</sup> *Uo.*, 12.

<sup>29</sup> „Azt is mondhatjuk, hogy a modernitás körülményei között az egyház folyamatos kísértésnek van kitéve, hogy átvegye a társadalmi nyilvánosság formáit és működési feltételeit. Mindez azt jelenti, hogy ezek a feltételek nem az egyház cselekedeteinek elkerülhetetlen kontextusai lesznek, melyekre teológiai reflexióval reagál, hanem olyan vezérelvekké válnak, amelyekhez és amelyekre nézve az egyház igazodik. A hitgyakorlat eredeti formáinak nyilvános hitelessége és kommunikációs felfoghatósága olyan mértékben vesztít ezáltal jelentőségéből, amennyiben azok a nyilvánosság figyelmét felkeltő kategóriákban nem kifejezhetőek.” *Uo.*, 14.

csődöt mondani látszik, és a helyére lépő radikalizálódott, s a szó legsötétebb értelmében véve „re-akciós” alrendszerek nem tulajdonítanak jelentőséget döntéseik külső szemlélő előtti legitimálásának. A korábbi példát felhasználva, a múltbeli ’egy sakktábla és egy sakkjátszma’ helyét napjainkra egy bonyolult, több-összetevős és sok fronton megvalósuló játszmasor váltja fel, amelyben ugyanaz az ágens hol az egyik, hol a pontosan azzal ellentétes másik oldalon áll. Ebben – a még csak valami-féle társadalmi morál által sem általánosan igazolt – helyzetben kell az egyháznak és a teológiának a maga, etikailag is megalapozott igazságigényét szem előtt tartani. Peterson elképzelése szerint az egyház a hatalmat gyakorló Úrral szembesülve és annak hatalmi igényét tudomásul véve, arra a maga rendjén három olyan tevékenységgel felel, amelyek mindegyike sajátos nyilvános relevanciát ad létének. Ez a három tér: a *leiturgia*, a *martíria*, a *diakonia*, melyek egyben az egyház klasszikus működési területeit is lefedik.<sup>30</sup> Igaz, hogy a klasszikus protestáns teológia nem tudja elfogadni a római katolikus Peterson azon érvelését, mely szerint mindhárom résznyilvánosság önálló és önmagában megálló nagyság, de mindenképpen elgondolkoztató legalább annak a mérlegelése, hogy a modern kor viszonyai között is ezek maradtak azon viszonyulási rendszerek, nyilvánosságot és nyilvános teret teremtő lehetőségek az egyház számára, amelyeknek komolyan nem vétele valóban azt sodorja veszélybe, ami egyházi létünknek jellegzetes sajátossága: Istenre irányított életünket és életvitelünket, ezzel identitást és identitásstruktúrákat is meghatározva. Peterson a Jelenések könyvének magyarázatában adja annak indoklását, hogy miért kell az egyháznak a maga sajátos és saját teológiai nyilvánosságához ragaszkodni, amikor arra hívja fel a figyelmet, hogy a mindenkori hatalom gyakorlóival valóban nem tesznek mást, mint a maguk hatalmi igényét egyfajta mítoszba öltöztetve mutatják fel célközönségüknek. Ez a mitológiai nyelvezet – s ebben Peterson a dialektikus teológiát követi – azért veszélyes, mert egy emberi konstrukció nyer benne végső dolgokat megillető tiszteletet.<sup>31</sup> Ha Peterson koncepciója nem is mindenben követhető a mai protestáns teológiában, annyit mindenképpen látnunk kell, hogy személyében olyan gondolkodóval

<sup>30</sup> Vö. Erik PETERSON, *Offenbarung des Johannes und Politisch–theologische Texte*, Aus dem Nachlass herausgegeben von Barbara Nichtweiß und Werner Löser SJ, Würzburg, Echter Verlag, 2004, 166.

<sup>31</sup> „[...] a fejedelemség ilyenforma fantasztikus konstrukciója, melyet a politikai hatalom aktuális gyakorlóival visznek véghez, alapozza meg hatalmuk mitologizálását. Beköszönt vele az aranykor, s ő maga ama sorsszerű kor, sorsszerű istenéné lesz, s ezt leggyakrabban az asztrológiai sorsba vetett hit formuláival fejezik ki.” PETERSON, *i. m.*, 11. – Peterson rámutat ebben az összefüggésben, hogy a hatalom gyakorlása magában véve is hordoz valamilyen szemivallásos jelleget, amelyet érdemes komolyan vennünk. Meglátása szerint ez a magyarázata annak, hogy az őskereszténység a császárkultusszal szemben hatékonyan csak az apokaliptika nyelvezetét állíthatta. Peterson ezen fejtegetései a Jelenések könyvének magyarázatát vezetik be, amikor is a szerző egy hosszabb elméleti részben a zsidó és a keresztyén apokaliptika közötti különbségeket vizsgálva azt emeli ki, hogy mivel az apokaliptika mindig valamely konkrét – s mint olyan – politikai helyzetre reagált, ezért a teológia ezen megnyilvánulási formáját minden esetben konkrét politikai megnyilvánulásnak kell tekintenünk. Jóllehet Peterson nézeteivel lehet vitatkozni, de az apokaliptikához való viszonyulása magyarázatot ad arra, hogy miként és milyen értelemben tekintette a teológiai és egyházi létet eminensen politikainak is.

állunk szemben, aki világosan látta azt a problémát, amelyet a *hatalmak* és a *hatalom* egymással való szembenállása jelent, nyilvánvalóan nem csak elméleti teológiai, de gyakorlati szempontból is. Ebben a tekintetben gondolatai Barth kései teológiájának némely gondolatával rokoníthatók. Az „úrvesztett erőkkkel” való szembenállás pedig nem csak Barth számára eminensen teológiai, sőt politikai-teológiai feladat.

Az identitás és identitásstruktúrák kialakulásával kapcsolatos vitákban egyre világosabbá válik azoknak kontextualitása, illetve az interszubsztitívitas által alapvetően meghatározott terektől el nem választható volta. A teológia megközelítés e kérdésben perspektivikus nyitást jelenthet. Fukuyama idézett munkájában az identitással kapcsolatban kifejti, hogy az identitás nem egy változhatatlan nagyság, hanem éppen változó volta okán egyaránt alkalmas az egység és a különbségek kihangsúlyozására és elmélyítésére. Az eszkatológiai nyilvánosság perspektívája ebben az értelemben lehetővé teheti egy másfajta identitás megerősödését, amennyiben nem az immanens, hanem a transzcendens által meghatározott teret állítja referenciának. Ebben az esetben az egyház nyilvános tere a társadalomban egyfajta „ellen-tér” szerepét is betöltheti, melynek léte a túlságosan is kényelmes megoldások ellenében a kételkedő és kérdező, mert elvek alapján tájékozódó lét valóságát mutatja fel. Az egyház ezen működésével egy másfajta identitás kialakulásának lehetőségét alapozhatja meg, a szekuláris mítosszal ellentétben a transzcendens Isten valódi hatalmi igényének komolyan vételével minden evilági nyilvánossággal szemben.

---

FERENCZ ÁRPÁD  
református teológus, lelkész  
Auenstein, Svájc  
ferencz.arpad@gmail.com

*Religious Identity-Spaces?  
Theological Fragments about the Question of the Identity*

**Abstract:** The central question of this study is the question of the identity from a special perspective. What has the identity of the church, or with other words: what has the religious identity to do with public spaces? The question of the identity became one of the most important questions of theology in the 21st century. Does the church have an identity crisis today? If yes, what is the manifestation of this crisis? The present study is focusing on different identity-constructions and on the question, how the church can create an own place on the present “religious market”. With reference on the studies of Niklas Luhmann, Jürgen Habermas and the Theologians Karl Barth, Eric Peterson and others the following thesis is verified: the Christian religion has an alternative space in the public space, the so called “eschatological publicity”. The consequence of this kind of publicity is that Christian religion is able to create

a sort of “anti-space” against the mainstream places and against the simplified mainstream discourse in society.

**Keywords:** Identity, Identity-spaces, eschatological publicity, public space and religion, identity constructions, church, religious market

DOI: [10.37415/studia/2021/1-2/264-276](https://doi.org/10.37415/studia/2021/1-2/264-276).

Open Access: Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

