

Ferencz Árpád

EGYHÁZ ÉS KÖZÉLET, KÖZÉLETI EGYHÁZ? Megjegyzések az „egyház-kérdés” margójára

A 20. század és a 21. század egyházainak életét a 20. század kezdetétől kísé-
rő kérdés az egyház közéleti szerepének kérdése, másképpen fogalmazva a
nyilvánosság kérdése. Hallgasson-e az egyház a társadalmat érintő nagy kér-
désekben, vagy esetleg fel kell-e emelnie szavát minden esetben, amikor úgy
véli, hogy az általa képviselt értékek veszélybe kerülnek. A kérdésre nem iga-
zán született jó válasz még akkor sem, ha a magyar református teológia időn-
ként igyekezett a nyilvánosságot érintő kérdésekben megszólalni. A kérdés
sokkal inkább az, hogy a prófétai szerep ellátásának feltétele-e a mindennapi
közéletben való megszólalás, vagy esetleg kevesebb és profilált megjelenés,
netán a hangsúlyos hallgatás nem jelentene-e többet. E sorok szerzője maga
is utat keres, s erre ez a tisztelgő írás jó alkalmat is kínál, hiszen olyan szemé-
lyiséget köszönhetünk, aki a maga életpályáján nagyon is profilált módon
mutatta fel a református lelkész közéleti jelenlétét, ezzel egy régi, klasszikus
hagyományt folytatva. Korábbi kutatásaimra támaszkodva jelen írásban ép-
pen ezért két különböző fogalmat ütköztetek azzal a szándékkal, hogy az utat
kereséshez nyújtson némi támpontot.

A közélet, vagy nyilvánosság kérdésének vizsgálatához először is feltétle-
nül ki kell tekintenünk azon kérdésre, hogy mit is értünk ma a nyilvánosság
fogalma alatt. Ezt a következőkben a világi és egyházi nyilvánosság temati-
kájának bemutatásával kívánom megtenni, különösen támaszkodva Niklas
Luhmann (1927–1998) és Erik Peterson (1890–1960) munkáira. A 20. szá-
zad nagy szociálteoretikusa és az evangéliumi teológiától elforduló, majd ró-
mai katolikussá lett teológus, egyvalamiben megegyeznek: mindketten a ma-
guk rendjén alapvetően érdekeltek a nyilvánosság kérdésének körülírásban,
illetve abban is, hogy a nyilvánosság struktúrái hogyan és milyen módon
befolyásolhatók, ha egyáltalán befolyásolhatók. Ennél is égetőbb kérdésként
jelenik meg munkáikban: jogos-e befolyásolni a nyilvános tér részmecha-
nizmusait, alrendszerait? Ha a kérdést igennel válaszoljuk meg, nyomban
felvetődik annak kérdése is, hogy milyen módon vehet részt a teológia, vagy
az egyház valamely véleményformálási folyamatokban. Jelen munkában arra

vállalkozom, hogy egy lehetséges elméleti tisztázási folyamat irányát felmutassam, mely reményésem szerint a maga rendjén segíthet legalábbis a kérdés tudatosításában. Azt is figyelembe kell vennünk, amire a huszadik század végén a holland teológia több gondolkodója is felhívja a figyelmet, hogy ugyanis a korunkban sokak által már-már euforikus áhítattal üdvözölt „vallás új konjunktúrája”, vagy másképpen az „új vallásosság” még messze nem jelenti a keresztyén hit feleledését, de még az istenkérdés újjáéledését sem igazában. A hiány, amit érezni lehet a posztszekuláris ember életében még messze nem teológiai jellegű, vagy valamely egyházas kegyességben érdekelt. Gerrit Manenschijn ezzel kapcsolatban mondja, hogy „Valakit hiányolni még nem tudás, csak tapasztalat. A szív többet mond, mint az értelem.”¹ Mindezek figyelembe vételével fordítsuk figyelmünket a szociológia mérvadó személyiségének, Niklas Luhmannak az életművére.

*Niklas Luhmann a nyilvánosságról, autopoétikus rendszerekről, vallásról*²

Napjainkra általánosan elfogadottá vált azon nézet, mely szerint voltaképpen nem is egy nyilvános térről, de szegregálódott nyilvános terekről kell beszélnünk, amelyeknek egymással való kommunikációja az egy nyilvánosság látszatát kelti ugyan, de valójában csak a résznyilvánosságok bírnak igazi relevanciával. Úgy vélem, ebben a kérdésben fontos figyelni Luhmann megállapítására, aki úgy véli, hogy a társadalom minden részrendszere a maga sajátos funkcionális logikájának engedelmeskedik, s ezek egymáshoz

1 MANENSCHIJN, Gerrit: *God is zo groot dat Hij niet hoeft bestaan. Over narrative constructies van de geloofswerkelijkhed*, Baarn, Uitgeverij Ten Have, 2001. 93. Manenschijn elméletében a hit nyelvezetének kommunikatív struktúráját vizsgálja és arra a következtetésre jut, hogy az ember egyetlen lehetősége életének fel-adottságát felismerni és így élni, hiszen a hit csak így képes a maga narratív struktúrái érvényre juttatni és hordozni, megtartani emberi életünket. I. m., 374–376.

2 Tudatában vagyok annak a ténynek, hogy a luhmanni valláselmélet a vallás, mint olyan általános jelenségként való vizsgálatával olyan kritériumokat keres, melyek minden vallásra egyaránt és minden további nélkül alkalmazhatóak. Mindemellett azt is figyelembe kell vennünk, hogy a luhmanni életmű a világot egy sajátos szemlélő perspektívájából értelmezi úgy, hogy közben figyelmen kívül hagyja kiindulópontjának legalábbis vitatható pontját, hogy ugyanis objektív szemlélő az ontológiai kérdések tekintetében nem létezik. Ennek ellenére úgy vélem, hogy nézetei az európai összefüggésben, a zsidó-keresztyén értéken alapuló kultúra világában különösen is alkalmazhatók a keresztyén egyház és teológia szerepének körülírására. Ebben az értelemben, a genitivuszos teológiákat illető minden fenntartásom ellenére is, kénytelen vagyok a következő fejtegetések kontextuális voltát beismerni és elfogadni. Ám úgy vélem, mindez jó támpontot kínál a további párbeszédre nézve még akkor is, ha ezzel csupán egy minimálkonszenzust feltételezek a társadalmi párbeszédnek folyamatában.

csak lazán kapcsolódnak. Megvan bennük az a törekvés, hogy saját rendszerperspektívájukat abszolútnak tüntessék fel anélkül, hogy más részrendszerre figyelemmel lennének. Luhmann szerint ezek a rendszerek „operatíván zárt” rendszerek.³ Ha azonban az operatíván zárt részrendszerek elméletét valljuk, mindenképpen válaszolnunk kell arra a kérdésre is, hogy akkor hogyan jön létre a kommunikáció ezek között a részrendszerek között, hiszen valamiképpen mégiscsak szükség van arra. A luhmanni elmélet meglátása szerint a részrendszerek határain túlmutató információk egy bizonyos „térben” sűrűsödnek össze, amelyet a maga kódjaival, szabályaival, eljárási mechanizmusainak sokféleségével „nyilvánosságnak” nevezünk.⁴

Luhmann a nyilvánosságot generáló elemek között első helyen nevezi meg a tömegtájékoztatót. A tömegtájékoztató jellege szerint alaposan leegyszerűsítő mechanizmusokkal dolgozik, hogy az így létrejött és egyértelműsített térben az információk átadása tudatosan és célzatosan történjen meg, ezzel egy olyan hatást generálva, amely valamely, társadalmilag elfogadott *commonsense* irányába mozdítja el az információk felhasználóit. Ebben az értelemben a tömegtájékoztató nem tesz egyebet, mint a nyilvánosságot reprezentálja.⁵ Amennyiben ebből, a leegyszerűsítő mechanizmusokat komolyan vevő reprezentáció-elméletből indulunk ki igen érdekes kérdésként vetődik fel a társadalmi emlékezés és felejtés szerepe. Ha a társadalmat sajátos alrendszerek sokaságából összetevődő és ezek együtthatása folytán működő egésznek tekintjük, magától értetődő természetességgel vetődik fel a

3 LUHMANN, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1998. 707–776.

4 V. ö.: i. m., 595k. Természetesen Luhmann tudatában van annak, hogy elmélete azért sebezhető, mert a társadalom, annak minden alrendszerével együtt emberekből épül fel, s végső fokon minden általánosan elfogadott szabály magában hordozza a tévedés lehetőségét, hiszen az egyén–egyén kommunikáció sok esetben minden szabályszerűséget felborítva zajlik. Luhmann fenntartásait lásd i. m., 24k.

5 „Die Funktion der Massenmedien wäre demnach nicht in der Produktion, sondern in der Repräsentation der Öffentlichkeit zu sehen. Dabei ist von »Repräsentation« in einem kontrahierenden” reduktiven Sinne die Rede. Gerade weil »Öffentlichkeit« für alle Systeme, die Massenmedien selbst eingeschlossen, immer die andere, unzugängliche Seite ihrer Grenzen beschreibt und nicht in Richtung auf bestimmte Partnersysteme spezifiziert werden kann, ist es notwendig, sie zu Repräsentieren in der Form von Realitätskonstruktionen, an denen alle Teilsysteme, ja alle Menschen teilhaben können, ohne dass daraus eine Verpflichtung erwüchse, in bestimmter Weise damit umzugehen. Die Repräsentation der Öffentlichkeit durch die Massenmedien garantiert mithin im laufenden Geschehen Transparenz und Intransparenz zugleich, nämlich bestimmtes thematisches Wissen in der Form von jeweils konkretisierten Objekten und Ungewissheit in der Frage, wer wie darauf reagiert.” LUHMANN, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996. 188.

rendszer-immanens szelektivitás kérdése is. A rendszerek egyik alapvető jellemzője ugyanis az, hogy képesek az információkat és a tényeket szelektálni, s ezen az alapon egyfajta *autopoéziszt* létrehozni. Az ilyenformán létrejött rendszer azonban magas fokon szelektív.⁶ Ezen szelektivitás abban is megmutatkozik, hogy a rendszer a maga működésébe beépítette a szelektív információfeldolgozást, az információk archiválását és persze nem utolsó sorban a felejtést. Mindezzel azonban már egy olyan kérdést érintünk, amely messze túlmutatna jelen dolgozatom keretein, és abba az irányba vinne el minket, milyen szerepe is van az emlékezés-felejtés dialektikus kettősségének a szociális rendszerek, a társadalom, s dolgozatom témájára tekintettel különösen is az egyház életében. Mindenképpen látnunk kell azonban azt, hogy a felejtés az autopoétikus rendszerek különösen fontos eleme. Mindez abból a tényből következik, hogy a folyamatos információ beáramlás, amennyiben az korlátok nélküli rendelkezésre állást, előhívhatóságot feltételez, egy bizonyos idő után a rendszer számottevő erőforrásait foglalja le, illetve annak működését és a tényleges feladatok, azaz az aktív információcsere leállását vonja magával. Luhmann ennek értelmében feltételezi, hogy a szociális rendszerek esetében a felejtés szerepe rendkívül fontos. Ennek a folyamatnak a során a rendszer bizonyos, rendszerimmanens elvek figyelembe vételével kialakítja az elvetendő és a megőrzendő információkra vonatkozó mechanizmusokat. Ezek a mechanizmusok minden esetben rendszerhez vannak kötve, és feladatuk a rendszer működésének, biztonságának és hatékony információcseréjének garantálása.⁷ Ez a rendszer azonban csak abban az esetben működhet, ha

6 Lásd LUHMANN: *Die Gesellschaft*, 65k.: „Autopoietische Systeme sind Systeme, die nicht nur ihre Strukturen, sondern auch die Elemente, aus denen sie bestehen, im Netzwerk dieser Elemente selbst erzeugen. Die Elemente (und zeitlich gesehen sind das Operationen), aus denen autopoietische Systeme bestehen, haben keine unabhängige Existenz. Sie kommen nicht bloss zusammen. Sie werden nicht bloss verbunden. Sie werden vielmehr im System erst erzeugt, und zwar dadurch, dass sie (auf welcher Energie und Materialbasis immer) *als Unterschiede in Anspruch genommen werden*. Elemente sind Informationen, sind Unterschiede, die im System einen Unterschied machen. Und insofern sind es Einheiten der Verwendung zur Produktion weiterer Einheiten der Verwendung, für die es in der Umwelt des Systems keinerlei Entsprechung gibt [...] Autopoiesis ist deshalb nicht als Produktion einer bestimmten »Gestalt« zu begreifen. Entscheidend ist vielmehr die Erzeugung einer Differenz von System und Umwelt [...] Autopoiesis ist also, recht verstanden, **zunächst Erzeugung einer systeminternen Unbestimmtheit**, die nur durch systemeigene Strukturbildungen reduziert werden kann.”

7 Lásd LUHMANN: *Massmedien*, 193.: „Vergessen macht frei. Da aber das Vergessen seinerseits nicht erinnert werden kann, braucht man ein Schema, das regelt, was bewahrt bleibt und wiederverwendet werden kann. Dies können Wahrnehmungsschemata sein, die es ermöglichen, den Blick zu focussieren und am Vertrauen das Unvertraute zu erkennen. Es können aber auch abstrakte Kategorisierungen sein[...] Schemata zwingen nicht zu

kialakulnak azok a gondolati sémák, rendszerhez kötött struktúrák, amelyek lehetővé teszik nem csupán a felejtést, hanem a tanulást és az emlékezést is. E tekintetben a három tevékenység között voltaképpen semmilyen formális különbség nem fedezhető fel, hiszen működésük formalizált logikája ugyanaz. Ezen formalizált logika mentén haladva a három folyamat egyforma intenzitással zajlik még akkor is, ha szellemi létünknek és a társadalmi alrendszernek csak valamely sajátos részét érinti is.⁸

Luhmann tömegtájékoztatással kapcsolatos gondolatai egy sajátos ket-tősségre épülnek: egyfelől abból indul ki, hogy a társadalmi alrendszerek a tömegtájékoztatás segítségével kommunikálnak a környezet egészével, míg másfelől ez a kommunikáció kötve van mindazon sémákhoz, melyek a rendszer-környezet kommunikációjának elősegítése kapcsán operációk formájában rendelkezésünkre állnak. Mindez azt is jelenti természetesen, hogy a sémák maguk rendjén a rendszer rugalmasságát megkérdőjelezzik, abban az értelemben, hogy a rugalmasság a struktúrák fogságába kerül, és csak az azok által megszabott keretek között nyilvánulhat meg.⁹ Kétségtelen tény, hogy a

Wiederholungen, sie legen auch das Handeln nicht fest; ihre Funktion liegt ja gerade darin, Spielraum für frei gewähltes Verhalten zu generieren in einem System, das sich durch seine eigene Vergangenheit in dem Zustand (und in keinen anderen) versetzt hat, in dem es sich gerade befindet. Dazu dient die (nicht notwendig begriffliche) Abstraktion, das Absehen von [...], die Repression der zahllosen Details, die Situationen als einmalig und unwiederholbar markieren. Aber Abstraktion heisst eben auch, dass neue Situationen das Schema modifizieren können.”

- 8 Nagyon meggondolkodtató ebben a vonatkozásban, hogy mi is történik a társadalmi értékekkel az új sémák kialakulásának kapcsán. Ezeket a sémákat Kant után szabadon az operacionális műveletekkel hozhatjuk kapcsolatba. Vö. KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis János), Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2009. (B179), 176–177, amely szerint a sémák nem mások, mint szabályok, melyek az operacionális műveleteket szabályozzák. Kant maga így fogalmaz ennek kapcsán: „[...] láttuk, hogy a fogalmak teljességgel lehetetlenek és minden jelentést nélkülöznek, ha nincs valamilyen tárgy adva vagy önmaguk, vagy legalább alkotóelemeik számára, s ennél fogva egyáltalán nem vonatkozhatnak magukban való dolgokra [...] E formai és tiszta feltételt, mely az értelmi fogalmat használata során az érzékelésre korlátozza, ezen értelmi fogalom sémájának nevezzük, s a módot, ahogyan az értelem e sémákkal eljár, a tiszta értelem sematizmusának.” Felvetődik azonban ennek kapcsán a jogos kérdés, mi történik ezekkel a szabályokkal egy „kockázat-társadalomban”? Dolgozatom témájának kapcsán kérdéses az is, hogy hogyan változnak, ha változnak az operacionális műveleteket szabályozó sémák az egyházi nyilvánosság működése tekintetében.
- 9 Lásd LUHMANN: *Massenmedien*, 207.: „Die bisherigen Überlegungen hatten sich durch zwei Ausgangspunkte leiten lassen. Der eine besagt, es handele sich bei den Massenmedien wie bei allen Funktionssystemen um ein operativ geschlossenes und insofern autopoietisches System. Der zweite betont, dass dies auch für Kognitionen gelte, denn auch Kognitionen sind Operationen und können daher nur im System produziert werden. Dies gilt auch dann, wenn man berücksichtigt, dass in der Gesellschaft mit dem System der

luhmanni elvek világosan felmutatják a rendszer működésének szükséges és elégséges feltételeit, különösen is tekintettel annak megfelelő működésére.

A nyilvánosság kérdésének tisztázása kapcsán azonban szükséges egy pillantást vetnünk arra a nem jelentéktelen szerepre, amelyet Luhmann a vallásnak és a vallás által meghatározott térnek tulajdonít a társadalom rendszereinek és alrendszereinek összefüggésében. Akkor is szüksége ezt a kitekintést megtennünk, ha tudatában vagyunk annak, hogy a magyar társadalom realitásai között az egyházaknak és a vallásnak messze nincsen olyan meghatározó szerepe, mint némely nyugati társadalmakban. Nem szabad figyelmen kívül hagynunk azonban azt sem, hogy a semleges megfigyelő pozíciója ebben a kérdésben, mint sok más kérdésben sem létezik.¹⁰ Valamilyen formában mindenképpen állást kell foglalni, hiszen a hiteles értelmezéshez

Massenmedien aus dessen Umwelt heraus kommuniziert werden kann. Denn auch diese Kommunikationen sind nur möglich auf Grund des Wissens, das die Massenmedien bereitgestellt haben; und ausserdem verstehen die Massenmedien das, was ihnen mitgeteilt wird, nur auf Grund ihres eigenen Netzwerkes der Reproduktion von Informationen. Jede Kommunikation in und mit Massenmedien bleibt gebunden an die Schemata die dafür zur Verfügung stehen." A kérdés e tekintetben csak az lehet, amire egyebekben a barthi teológia és pneumatológia egy sajátágosan teológiai választ ad, hogy mennyire és mennyiben képes az egyházi kommunikációs tér egy más jellegű, legalábbis az eseti megnyilvánulások szabadságát garantáló tér kialakítására. Az eddigiekben felmutatott pneumatológiai kérdések kapcsán ezt igyekeztem bemutatni. A kérdés azonban e helyen más területben is felmerül, azaz abban az értelemben, hogy a teológia pneumatológia által felmutatott alternatívája mennyiben valós alternatíva az operacionális műveletek diktátuma által meghatározott rendszerek és alrendszerek együtthatásának következményeként kialakult világrendben.

- 10 Különösen nem létezik a semleges pozíció a vallás és a politikai gondolkodás összefüggéseiben. HOELZL, Michael – WARD, Graham (eds.): *Religion and political thought*, London – New York, Continuum Publishing Group, 2006. 1k., ahol a szerkesztői előszóban a vallási és politikai kérdéssel kapcsolatban megállapítják, hogy az eredeti rend ez volt: „There is no neutral position in a game of chess. The opening move is a bid for power on a level playing field. The hierarchy of figures (kings, queens, bishops, knights and pawns) is deployed into the desire of dominate [...]”. Majd a vallás szerepéről szólva kiemelik: „The function of religion was to guarantee the stability of this world-view and provided both a common knowledge on the right social order on earth, and the order of the things in the next life.” Uo. A vallás ezen szerepe azonban legkésőbb a felvilágosodás idején, de napjainkra nézve bizonyosan megszűnt: „The »chessboard« figured, the common ground was rent apart and gave way to the random construction of trenches and no-mans-land. No rules could then limit the use of violence, because each individual considered themselves to be king of their personal domain. The equality among players informed Hobbes understanding of the natural condition of humankind.” i. m., 2. A szerkesztői előszóban arra a veszélyre is figyelmeztetnek, hogy napjainkra a kérdésben egyre inkább ismét valamifajta dualista struktúrához tér vissza a társadalom, melynek veszélyei nem elhanyagolhatóak, ha a dualista ellentétekre gondolunk, melyet a sakktabla képében mutattak fel a szövegben. Úgy vélem, ennek figyelembe vétele a teológia számára is nagy, megoldandó feladat.

szükséges az állásfoglalás. Saját pozíciónkat csak abban az esetben tudjuk meghatározni, ha a nagy társadalmi játszmák többi szereplőinek pozíciói is ismertek. 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.¹¹ 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 diskurzus-alapú valláselmélettel szemben.¹²

Arról sem felejtkezhetünk meg, hogy még olyan szociológusok is, mint Jürgen Habermas napjainkra, korábbi, szekularitást hangoztató nézeteiktől eltérve, a vallást és annak vizsgálatát központi problémaként látják és láttatják.¹³ Ezt a nézetet csak erősítik az Európában is megjelenő radikális, vagy egyre jobban radikalizálódó vallási irányzatok.

Luhmann a vallásról, illetőleg pontosabban a vallásnak a társadalomban elfoglalt szerepéről abban az értelemben értekezik, hogy a társadalom a maga

11 Lásd MANEMANN Jürgen: *The Depoliticization of God as a Challenge for Political Theology* in: HOELZL, Michael – WARD, Graham (edcs.): *Religion and political thought*, London – New York, Continuum Publishing Group, 2006, 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, amint arra az előbbieken utaltam is.

12 Lásd GÄRTNER, Christel – GABRIEL, Karl – REUTER, Hans-Richard: *Religion bei Meinungsmachern. Eine Untersuchung bei Elitejournalisten*, in: *Deutschland, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2012. 259.: 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: uo.: „Die Bedeutung der Religion für die eigene Lebensführung variiert, wobei die Mehrheit eher zum Pol der Irrelevanz tendiert. Gleichzeitig stellen wir bis gegen Ende der Interviewphase überraschend fest, dass unter den befragten Elitejournalisten niemand war, der einen expliziten Atheismus vertrat.”

13 Lásd HABERMAS, Jürgen: »Das Politische« – Der Vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der politischen Theologie, in: MENDIETA, Eduardo – VAN ANTWERPEN, Jonathan (Hrsg.): *Religion und Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2012. 28–52. Habermas megállapítja: „Das eschatologische Denken einer politischen Theologie, die un-

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.¹⁴ Luhmann vallással kapcsolatos gondolatai témánk szempontjából azért is érdekesek és relevánsak, mert ő kiindulópontként tisztázza, hogy az „értelem” kérdésének realitása csakis a paradoxon és a dialektika segítségével képzelhető el... Megállapítja, hogy a „paradoxonok csakis az értelemszerű operációs műveletek hálózatában nyernek realitást.”¹⁵ Ebben az összefüggésben fontos látnunk azt, hogy a vallás által alkotott rendszerek tekintetében is az „értelem” egy nem tagadható „kategória” és „médiüm” is egyben.¹⁶ Ezt figyelembe véve kell a vallásos beszédről és annak értelméről beszélni. Nyilvánvaló azonban, hogy abban a pillanatban, amint a vallási alrendszereknek értelmet adó formát a beszéd által határozzuk meg, szembe-szűlnünk kell ezen értelem sebezhetővé válásnak folyamatával. Voltaképpen tehát azzal szembesülünk, 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.¹⁷ Mindez sajnálatos módon azt is jelenti, hogy ezzel a „vallásilag értelmes tematika az idők változásának kiszolgáltatottá válik.”¹⁸ Ennek az elméletnek az értelmében a vég-

ter demokratischen Bedingungen erneuert worden ist, erinnert das normative Denken der politischen Theorie auch an die zeitliche Dimension des jeweiligen zeitgenössischen Kontextes.” 46. Ebben az összefüggésben mondja ki azt is, hogy a demokratikus állam alkotmánya és ezzel államrendje is minden esetben egy „projekt” marad, ennek nyitottságára emlékeztet a politikai teológia eszkatológiai távlata. Uo. Úgy vélem ennek a figyelmeztetésnek komolyan vétele napjaink egyik legfontosabb feladata.

14 Lásd LUHMANN, Niklas: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2002. 16k. **A vallás itt értelmet adó formaként jelenik meg a munka első fejezetében, 7–53.**

15 Lásd i. m., 18.: „Im Moment ist nur festzuhalten, dass auch Paradoxien im Netzwerk sinnhaften Operierens und nur hier Realität gewinnen.”

16 I. m., 22k.

17 Ebben az irányba hat az is, hogy a mediálisan meghatározott világképben a vallás új előretörésével kell számolnunk, amely magával hozza az értelmezés kérdésnek újra felvetését is. L. GÄRTNER et. al.: i. m., 262k.

18 Lásd LUHMANN: i. m., 23k.: „Damit ändern sich aber die Formen des Glaubens, die jetzt noch möglich sind. Sie werden zum Beispiel zu »Texten«, die interpretiert werden können; zu Texten, in die neuer zeitgemässer Sinn nachgefüllt werden kann. Dafür ist eine Schriftfassung des Textes hilfreich, aber die Unterscheidung schriftlich/mündlich gibt uns nicht die entscheidende Einsicht. Vielmehr hängt die Glaubensgeltung des Textes von einer laufenden »redescription« ab. Nur in diesem Sinne kann ein Text, um es metaphorisch

bemenő „újrairás” (*redescription*) folyamata a hívő emberekben egy alapvető bizonytalanság érzetét kelti, hiszen nem meghatározott és ezért bizonytalan az, hogy mi az, ami maradandó, és mi az, amit a változó idők függvényében újra kell értelmezni, mondani, gondolni.¹⁹

Alapvetően a luhmanni rendszerszemléletben a vallás kérdésének leírása is a megfigyelő és a megfigyelhető kategóriáinak felhasználásával és kidolgozásával történik. A megfigyelő és a megfigyelt viszonya az, amely végeredményben Luhmann szerint a vallás lényegéhez közelebb visz. Ilyenformán 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 figyelni, ha a teológia más látását kívánjuk a luhmanni redukcionista valláselmélettel szemben érvényesíteni. Kétségtelen tény: 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,

auszudrücken, ein lebender Text sein und bleiben.“

19 Luhmann a vallással kapcsolatosan 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. L. i. m., 24k.: „Und wenn man nach Unterscheidungen fragt, fragt man nach dem, der sie trifft- nach dem Beobachter. Die Frage lautet dann: wer ist der Beobachter der Religion? Theologen werden vielleicht die überraschende Antwort geben: Gott [...] Wieso und wie bildet sich überhaupt diese merkwürdig-asymmetrische Form, bei der die eine Seite zur anschlussfähigen Operationen zur Verfügung steht, während die andere dadurch notwendig mitwirkt, dass sie unmarkiert bleibt? Und ausserdem: was wird aus der Welt selbst, wenn sie, wie im Akte der Schöpfung erlaubt, dass Unterscheidungen getroffen werden? Himmel und Erde. Und wieso dieser Anfang und kein anderer, Wieso fängt es mit einer Einteilung an, das heisst: einer Unterscheidung von irreflexivem Sein? Weil nur so der, der die Unterscheidung trifft, es vermeiden kann, in die Unterscheidung selbst einzutreten?” 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: „Was der Religionswissenschaft Objekt der Religion heisst, ist in der Religion selbst Subjekt. Der religiöse Mensch sieht dasjenige, worum es sich in seiner Religion handelt, immer als das Primäre, Verursachende. Erst der Reflexion wird es zum Gegenstande des betrachteten Erlebnisses. In der Religion ist Gott der Agent in der Beziehung zum Menschen, die Wissenschaft weiss nur vom Tun des Menschen in der Beziehung zu Gott, nichts vom Tun Gottes zu erzählen.” VAN DER LEEUW, Gerardus: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 3¹⁹⁵⁶. 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. Vö. i. m., 3–37 a hatalomgyakorlás módjairól és fenomenológiai megjelenéséről.

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.²⁰

Kétségtelen tény, a rendszerszemléletű valláselmélet „kettőzés-elmélete” nem a hagyományos megközelítés. Igazságértékét tekintve azonban kénytelenek vagyunk tudomásul venni, hogy benne igenis megjelenik egy bizonyos igazságmomentum különösen is, ha a dogmatikai rendszerek sajátosságait nézzük. A kettőzés elmélet értelmében ugyanis a rendszer bizonyos dolgokat, melyeket sajátos szelektivitása által meghatároz a különleges, és mint olyan meghatározó kategóriába helyez, ezzel megadva azoknak az értelmező kulcs szerepet. A teológiában ezt a legutóbbi idők fejleményei kapcsán 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. Mindenesetre látnunk kell azt: a luhmanni gondolatok abban az értelemben mindenképpen meghatározóak, hogy bennük a realitás megközelítésének olyan módja villan fel, amely a teológia számára is meghatározó, vagy legalábbis iránymutató lehet.

Ezek szerint a realitás meghatározásának kapcsán legitimnek tekinthetjük azt a megközelítési módot, amit például a 20. század egyházatyjának tekintett Karl Barth maga a KD-ben gyakorol és bemutat, vagy amit Eberhard Jüngel

20 Luhmann szerint maga a vallás alkotja meg a megfigyelhetőt, azzal, hogy különbségtétele folytán: „sie etwas für Beobachtung bereitstellt, was nicht unter diese Kategorie fällt.” 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 értelem-keresésnek az alapja. 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. Sehoh nincsen ott, mert mindenütt jelen van.” BARTH, Karl: *Römerbrief. Zweite Fassung 1922*, Herausgegeben von Cornelis van der Kooij – Katja Tolstaja [GA II/47] Zürich, Theologischer Verlag Zürich, 2010. 698. [A szöveget, saját fordításomban, eddigi gyakorlatomtól eltérően azért idézem fordításban, mert így talán világosabbá válik azon érvelés teológiai gyökere, amely egész írásom gerincét adja. F.Á.]

képvisel napjainkban, s amelynek értelmében a valóság és realitás fogalmait a társadalmi részrendszerekre is jellemző legitim módon lehet a teológiai szóhasználatban és értelmezésekben is használni. Úgy gondolom, ennek a belátása nagymértékben elősegítheti annak a célnak a megközelítését, amely az Evangélium hiteles hirdetése kérdésének kapcsán arra figyelmeztet, hogy a kérdések megválaszolása tekintetében az egyháznak és a teológiának szükségszerűen alkalmazkodniuk kell a meglévő diskurzus rendszerek szabályaihoz. Lehetősége van viszont arra, hogy ezeknek a szabályoknak a betartásával saját szabályait is megjelenítse a társadalmi közbeszédben és vitákban. Jünger teológiának magas fokú elfogadottsága erre a lehető legjobb példát kínálja. Luhmann azt állítja, hogy erre azért van lehetőség, mert a vallási rendszer maga is olyan rendszer, mely a társadalom komplex rendszereinek összefüggésében a saját és sajátos nézőpont érvényre juttatására törekszik- ez pedig mindenképpen legitim próbálkozás.²¹

A luhmanni, vallásra vonatkozó nézetek nem lennének teljesek, ha nem tekintenénk ki legalábbis vázlatosan arra, amit ebben a rendszerszemléletű gondolkodásban szerzünk a vallási rendszerek sajátosságával kapcsolatosan megfogalmaz. A klasszikus *ecclesia visibilis* és *ecclesia invisibilis* kettősségére is tekintve, a rendszer sajátos és komolyan veendő kritikát fogalmaz meg a szekularizált társadalmi közegben élő egyházra nézve. A kritika lényege szerint arra mutat rá, hogy az egyház, mint spirituális kommunikációt megvalósító társadalmi entitás (Luhmann nem térnek nevezi ugyan, de lényegében

21 Lásd LUHMANN, Niklas: *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977. 247.: „[...] auch ein System für sich, das ein Komplexitätsgefälle mit Bezug auf eine innergesellschaftliche und eine aussergesellschaftliche Umwelt zu stabilisieren hat. Nur in dieser Systemreferenz und ihrer Umwelstruktur, nur im Bezug auf sich selbst und die eigene Umwelt, kann das Religionssystem mit Einsatz eigener Reflexionsmittel disponieren.“ Igaz, hogy ez a megközelítés, minden megengedő volta ellenére is megszorító elemeket tartalmaz, azonban látnunk kell e megszorító rendszerelméleti megközelítés lehetőségeit is, mint amelyek olyan kitörési pontok, amelyek a teológiai világtérkép számára a már bekövetkezett szekularizációs folyamatban biztos párbeszédet elősegítő támpontok. E tekintetben hivatkozom a fejtegetések folytatására: „Es genügt also nicht, die Auflöse- und Relationierungsetchniken anderer Funktionsbereiche einfach in die Religion zu importieren, um diese Komplexitätsbewusst zu machen. Aber es könnte Formprobleme abstraktester Art geben, in denen Weltprobleme und theologische Probleme konvergieren. Schliesslich führt jede Diskretierung und Typisierung in Komplexitätsprobleme, so dass alle Bemühung des Umgangs mit hoher strukturierter Komplexität zugleich jenes Strukturierungsrisiko betreffen, auf das auch die Religion zu antworten hat.” Kétségtelen tény, ezzel még nem oldottuk meg, és legfőképpen nem oldottuk fel alapvető dilemmáinkat, de mindenképpen rámutattunk arra, hogy a kérdések megoldásnak semmiképpen nem lehet az a módja, hogy a vallást és a vallásos megközelítéseket a társadalmi párbeszédből kizárjuk.

így is nevezhető) szemben áll az egyháznak szervezetként való felfogásával. Szekularizált környezetben az egyház hajlamos a szervezeti elemeket kiemelni és a spirituális kommunikáció messzemenően háttérbe szorul.²² Nem kevésbé meggondolandó az sem, hogy a vallás, illetőleg a vallási alrendszerek komplexitásának kialakulási folyamatát elemezve Luhmann felhívja a figyelmet arra, hogy az idők folyamán a vallásokban kialakult egyfajta szervezési rend, amely komplex dogmatikák kialakulását hozta magával. Ennek a szervezési rendnek folyamatokat meghatározó jellege azonban éppen abban rejlik, hogy ez esetben a szervező erő nem egy központ, hanem a határok. A határok, amelyek ebben az értelemben a rendszer kizáró erejét mutatják a maguk rendjén nem mások, mint működő kizárási mechanizmusok, amelyek minden esetben lehetővé teszik a közösséghez való tartozás világos

22 I. m., 288.: „Begriffena ls System geistlicher Kommunikation ist auch eine christliche Kirche offensichtlich keine Organisation. Theologen halten denn auch, gegenteiler Kirchenpraxis zum Trotz, zum Beispiel mit der These des Miteinander der ecclesia visibilis und der ecclesia invisibilis an der Unentscheidbarkeit der Mitgliedsfrage fest. Schärfer kann der Organisationscharakter (im hier gewählten Verständnis) gar nicht negiert werden. Andererseits gibt es durchaus Anhaltspunkte dafür, dass Kirchen als Organisation über Entscheidungsprozesse erzeugt werden und dass im Laufe der neuen Zeit, wie einer Art Einstellung auf die Säkularisierung der Gesellschaft, die geistliche Kommunikation zurücktritt, die Organisation dagegen hervortritt, bis schliesslich geistliche Kommunikation als eine Amtspflicht, eine Art organisierte Veranstaltung begriffen wird.“ Úgy vélem, ebben a sajnos sok esetben empirikusan is igazolható jelenségben Luhmann mindenképpen megragadott valamit, ami napjaink egyházi szervezeteinek fejlődését jellemzi: a spiritualitásról való beszéd csak azt felejteti el velünk, amit Barth a KD IV/4.-ben így fogalmazott meg: „Sie kann mit seiner göttlichen Beauftragung zu einem bestimmten kirchlichen Amt und mit seiner göttlichen Einweisung in ein solches zusammenfallen – sie muß es aber nicht. Es gibt auch ganz individuelle, es gibt auch vorübergehende und wechselnde Befähigungen dieser Art – auch solche, die sich ganz unmöglich in den Rahmen einer institutionell kirchlichen Amtlichkeit einspannen lassen. Es kann und wird die «Hierarchie» solcher Befähigungen und Einweisungen, die Über- und Unterordnung der Einen im Verhältnis zu den Anderen nie und nirgends eine starre, sie wird immer und überall beweglich sein und bleiben müssen, so daß je und je die ersten Empfänger und Träger einer bestimmten Gabe praktisch aus Letzten zu Ersten, aber auch aus Ersten zu Letzten werden können. Es wird aber umgekehrt das Kriterium der Echtheit der Praxis aller institutionell-kirchlichen Amtlichkeit immer und überall die Frage sein: ob der in diesem oder jenem «Amt» Dienende ein Empfänger und Träger des zu seinem Tun unentbehrlichen Charismas und zuerst und zuletzt der allen Geistesgaben überlegenen Liebe ist oder nicht ist. So daß die Bitte: Veni Creator Spiritus! an keiner Stelle und zu keiner Zeit des Lebens und Dienstes der Gemeinde und also des Vollzugs der christlichen Mitmenschlichkeit entbehrlich werden kann, nicht immer und überall neu gebetet werden muß.“ BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik*, München – Zürich, Chr. Kaiser Verlag – Evangelischer Verlag Zürich, 1932–1967. 42. Megdöböntő ez az egybeeső meglátás a két különböző korban keletkezett és más-más irányultságból szerzett szöveg között. A „hivatalnok-egyház” kritikája e tekintetben is mindenképpen mérlegelésre érdemes a jelen egyházi viszonyai tekintetében is.

körülhatárolását.²³ A közösség által meghatározott kizárási mechanizmusok nem csak elhatárolódást jelentenek, de egyben a biztonság és a valahova tartozás illúzióját is kínálják a közösséghez tartozók számára. Úgy vélem, legalábbis ebben a tekintetben a luhmanni rendszerelméletű vallás–megközelítés nagyon is feladja a leckét a kortárs vallási elméletekkel foglalkozóknak. Abban az értelemben is foglalkoznunk kell és érdemes is foglalkoznunk a kérdéssel, mert ezen elmélet felhívja figyelmünket arra, milyen kevéssé törődik az egyház azzal, hogy tagjainak egyházhoz való hozzáállását „egyáltalán döntésként” értékelje.²⁴

Luhmann vallásról, egyházzal és annak tagjairól vallott gondolatai kijelölik azt az irányt, amelyben haladva a modern kor „kockázat-társadalmának” emberét az egyház egy lehetséges irányba tudja mozdítani. Kétségtelen tény: az „egomániás” világbéke napjainkra tarthatatlanná vált, a kérdés azonban, melyre jelen dolgozatomban is keresem a választ az, hogy milyen választ tud adni az egyház, a teológia, a kereső emberek döntést igénylő és határok felmutatását is váró törekvéseire. E feladat komolyan vétele fogalmaztatja meg a kérdést, hogy amennyiben az egyház, a vallás a társadalomban ilyen és így körülhatárolható szerepet tölt be, miként beszél az egyházon belüli teológiai nyelvezet a nyilvánosságról, mint teológiai fogalomról.

Erik Peterson eszkatológiai-pneumatológiai nyilvánosság fogalma

E céloom megközelítését Erik Peterson teológiai látásának rövid felvillantásával kívánom bemutatni. Döntésem nem véletlenül és semmiképpen nem esetlegesen esett Peterson személyére, hanem nagyon jól körülhatárolhatóan két okból kifolyólag is. Elsősorban azért, mert amellett, hogy Erik Peterson személyében olyan huszadik századi evangéliumi teológussal van dolgunk, aki a dialektikus teológiához közel állva, eminens teológiai kérdésként kezelte a nyilvánosság problematikáját, másfelől azért, mert személyében Barth egyik teológiai ellenfelének munkásságán túl azt a teológust láthatjuk, aki

23 Lásd i. m., 287.: „Damit entsteht in mehrere Entwicklungsschritten mit allmählicher Verschiebung von Bekenntnis auf Lehre eine komplexe Dogmatik [...] Die Bewahrung dieser sich auf Ereignisse in der Vergangenheit zurückführenden Dogmatik begünstigt Ämterbildung mit Sukzessionsbewusstsein und Hierarchisierungen. Wie allgemeine systemtheoretische Annahmen vermuten lassen, sind also Grenzen (und nicht Zentren) das organisierende Prinzip, und wenn Grenzen als Entscheidungen interpretiert werden, entsteht über notwendig werdende Anschlussentscheidungen eine Organisation.“

24 I. m., 293. Jóllehet Luhmann csak az egyházvezetésről beszél az idézett helyen, de mindenképpen elgondolkoztató a teológiát és egyházat komolyan vevők számára a fenti felvetés.

egyfajta teológiai határmezsgyén létezve végül is a római katolikus teológia mellett kötelezte el magát, és ezen döntése alapos megfontolás eredménye. Peterson elmélete, legalábbis ebben a kérdésben, kiválóan kiegészíti azonban a református álláspontot a 20. században meghatározó barthi teológia sajátos teológiafelfogását, ugyanakkor következtetései a maguk rendjén a barthi teológia „meg nem írt” pneumatológiájának egy gyakorlati, de eszkatologikus kitekintésű kiegészítését adják. Arról is számot kell adnom, hogy miért nem Johann Baptist Metz jóval ismertebb és nagyobb hatású politikai teológiájával és nyilvánosság-elméletével foglalkozom e helyen, annál is inkább mivel ennek magyar nyelvterületen az utóbbi időben egy fajta hatástörténete kezd kialakulni. Ezt figyelembe véve, döntésemet a fenti érvek mellett elsősorban az a tény határozta meg, hogy Erik Peterson személyében olyan protestáns gyökerekről induló teológussal van dolgunk, aki teológiai meglátásaival egy esetleges ökumenikus teológiai látás irányába is vezetheti a mai olvasókat, az általam érintett kérdésben legalábbis. Az már csak mellékes adalék, hogy a dialektikus teológia alapjairól induló petersoni teológia egyaránt kiváltotta az iskola akkor még együtt haladó két nagy egyéniségének Barthnak és Bultmannak a nemtetszését is.

Nyilvánvaló, s ezt szükséges előrebocsátanom, hogy munkám, nem Peterson-értelmezés, annál is inkább, mivel magam nem vagyok Peterson-szakértő. Teológiájának bevonását a kérdés tárgyalásába azonban két tény is indokolja: mivel esetében a kérdés avatott teológiai értelmezőjéről van szó, olyan ellenőrző elemként építettem be gondolatait dolgozatomba, melyek engem is folyamatosan figyelmeztetnek a teológusként gondolkozás igényére, szükségére, lehetőségére és létjogosultságára a nyilvánosság kérdésének interdiszciplináris területén is. Természetesen arra is, hogy ne maradjak meg a Barth névvel fémjelzett sajátos református teológia belső diskurzusának összefüggésrendszerében, hanem igyekezzek annak eredményeit más teológiai nézetekkel ütköztetve a szélesebb teológiai tudományosság diskurzusába bevinni.

Az egyház lényegének teológiai meghatározása nyomban arra a területre visz, ahol szükségszerűen figyelemmel kell lennünk mindazon társdiszciplináinkra, ahol a nyilvánosság kérdésével kapcsolatos reflexiók megfogalmazódnak. Azt jelenti tehát ez, hogy a genuin teológiai gondolkodás és beszéd sajátosságos képeit fel kell adnunk, amennyiben a kérdésről beszélni kívánunk? Nyilvánvaló, hogy a korábbiakban vázolt fejtegetések alapján ez a válasz számomra, evangéliumi alapon gondolkodó teológus számára elfogadhatatlan. Azonban azzal is tisztában kell lennünk, hogy a teológia belső, ha úgy tetszik rendszerimmanens, nyelvezetének használatával, olyan korlátokkal szembe-

sülünk, melyeket nem lehet egyszerűen nem figyelembe venni. 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 a maga rendjén, intellektuális, de elsősorban szociológiai rendszerként értelmezve azt, nem más, mint egy olyan kommunikációs közösség, amely képes például a megigazulás fogalmának komolyan vételével felmutatni a teológiai tartalmak társadalmi relevanciáját.²⁵

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 végig és 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. Roger Mielke, aki Peterson munkáinak avatott értőjeként foglalkozik a teológus munkásságával monográfiájának kezdetén, felteszi azt a nagyon is elgondolkoztató kérdést, hogy vajon napjainkban mit kell tenni az egyház azért, hogy nyilvánosságot élvezzen. E helyen kell utalnom 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 napjainkban világosan mutatta is, s amint azt az aktuális pontifex nyilatkozatai kapcsán fel-fellángoló mediális érdeklődés is mutatja. Mielke az egyház és a teológia helyzetét diagnosztizálva azt mondja, 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.²⁶ Ha e helyzet felvállalását nem is tekintjük szükség-

25 Lutheránus oldalról sokszínű és sokperspektívás nézőpontból láthatjuk a kérdés megközelítését a következő kötetben: MUNZERT, Susanne – MUNZERT, Peter (szerk.): *Quo vadis Kirche? Gestalt und Gestaltung von Kirchen in den gegenwärtigen Transformierungsprozessen. Joachim Trach zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2005. Különösen is tanulmányosnak tartom RICHERT: *Rechtfertigung und Leben*, in: i. m., 90–103.

26 Lásd MIELKE, Roger: *Eschatologische Öffentlichkeit. Öffentlichkeit der Kirche und Politische Theologie im Werk von Erik Peterson*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. 11.: „Kirche scheint heute eine semantische Subkultur zu sein „die ihre Themen in der medial formierten Öffentlichkeit nachrichtenwertkompatibel inszenieren muss, um Öffentlichkeit in der Form von Wahrnehmung durch ein Publikum zu genießen. Öffentlichkeit gerät als

szerűen lemondásnak, de az minden bizonnyal igaz, hogy e kérdésben különösen is szükség van a kérdéseket feltevő teológiai gondolkodás fokozott jelenlétére.

A nyilvános térben ugyanis az Ige egyháza mindenképpen két formában jelenik meg: egyrészt az egyház valóságában, amely mint olyan Bonhoeffer klasszikus megállapítása szerint a közösség minden jegyét magán hordozza, annak minden 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.²⁷

Amint azt az előbbieken már láthattuk, a rendszerelmélet értelmében, ebben a térben egymás mellett léteznek olyan párhuzamos terek, melyeknek nemcsak szerepük különböző, de az e 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 találok érzem, amikor is megfogalmazza, hogy 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 e részrendszerekben, vagy a nyilvánosság átfogó és összefogó információs hálózatában érvényesülnek, s ezzel a sajátos teológiai megközelítés a háttérbe szorul.²⁸ Ezen kérdésfelvetés különleges aktualitást nyer abban az esetben, ha elfogadjuk Mielke azon tézisét, amely szerint az egyháznak, mint a vallás társadalmi megnyilvánulásának nyilvánosság-fogalma azért különösen veszé-

durch »Öffentlichkeitsarbeit« herzustellende im Blick. Allerdings gilt: wenn die Kirche diese Mechanismen medialer Öffentlichkeit als Horizont ihrer Praxis unhinterfragt akzeptiert, dann ist ihre genuine Gestalt von Öffentlichkeit schon bedroht.“

27 Lásd i. m., 12.

28 Lásd i. m., 14.: „Man kann sagen: Kirche ist unter den Bedingungen der Moderne in der steten Versuchung, die Präsentationsformen und Funktionsbedingungen gesellschaftlicher Öffentlichkeit für sich selbst zu übernehmen. Das heisst, dass diese Bedingungen nicht nur als unvermeidbarer Kontext kirchlichen Handelns und der darauf bezogenen theologischen Reflexion wahrgenommen werden, sondern dass sie vielmehr selbst zu Leitannahmen werden, auf die sich und an denen sich die Kirche ausrichtet. Die öffentliche Plausibilität und kommunikative Anschlussfähigkeit der originären Praxisformen des Glaubens nimmt dann in dem Masse ab, in dem sie nicht oder nicht mehr in den Kategorien öffentlicher Aufmerksamkeitserregung artikulierbar sind.“

lyezettetett, 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. Ezen mechanizmusok fenomenológiáját a luhmanni rendszer alapján a korábbiakban vázoltam is. Kérdésünk azonban megmarad: létezik-e olyan lehetőség, amely egyszerre jeleníti meg azon tény tudomásul vételét mely szerint az egyház léte partikuláris társadalmi lét, 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 valamiféle, legalábbis látszatlegitimációt szolgáltatson. A Rawls igazságos államrendje, amint azt napjainkra egyre jobban látjuk, teljességgel csődöt mondani látszik és a helyére lépő radikalizálódott, s a szó legsötétebb értelmében véve „re-akció” alrendszerek nem tulajdonítanak jelentőséget döntéseik külső szemlélő előtti legitimálásának. A korábbi példát felhasználva, a múltbeli egy sakktabla 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 valamiféle társadalmi morál által sem általánosan igazolt helyzetben kell az egyháznak és a teológiának a maga, etikailag is megalapozott igazságigényét szem előtt tartani. Nem felejtkezhetünk meg ezenközben arról sem, hogy az egyház pontosan a Lélek munkája által tapasztalja meg a maga partikularitását, de üzenetének univerzális jellegét is.

Mielke Peterson alapvető tézisének az egyház létével és nyilvánosság igényével kapcsolatosan úgy rekonstruálja, hogy az egyháznak tudomásul kell vennie: nyilvánosságot nem kell előállítson, megteremtson, hanem az egyház nyilvánossága már adott. Ezek szerint nyilvánosság az egyházban ott van, ahol az egyház helyi gyülekezetként a látható és láthatatlan egyház közösségének tudomásul vételével istentiszteletben Isten trónja előtt megáll.²⁹ A probléma azonban e nyilvánosságfogalommal kapcsolatban azonnal felmerül, amint szembesülünk azzal a kérdéssel, hogy miként tudjuk ezt kom-

29 Lásd i. m., 26.

munikálni a nyilvánosság egyéb terei felé. Peterson ugyanis valami olyasmit nevez nyilvánosnak, ami a szó szoros értelmében véve nem nyilvános. Jóllehet az egyház istentiszteletei, a teológiai munka műhelyei nyilvánosak, de ez esetben mégis egy olyan elem kerül a definícióba, amelyet semmiképpen nem nevezhetünk szorosán véve nyilvánosnak. Természetesen arról sem felejtkezhetünk meg, hogy a mai sajátos helyzetben, a társadalomban olyan tendenciák is megmutatkoznak, amelyek Hans-Richard Reuter fogalmával élve „keresztyénség-természetes tendenciák”.³⁰ Ezeknek kihasználása hozzásegítheti a hagyományos egyházat és teológiát egy jogos társadalmi nyilvánosság iránti igény reális megjelenítéséhez. A modern egyházelmélettel foglalkozó münsteri teológus azonban azt is kiemeli, hogy az egyház nem tekinthető csupán bizonyos igények kielégítésére létrehozott intézménynek, hanem pontosan egy „funkciók által átszőtt társadalomban az egyháznak azt kell megjelenítenie, ami nem cél-szerűsíthető”.³¹ Ezen jellegét az egyház elsődlegesen abban mutathatja meg, ha a világbeli léte és jelenléte „jel-lét”, abban az értelemben, hogy Isten Jézus Krisztusban minket, embereket önmagával megbékítő szeretetének jeleként van jelen.³² Mindezen felismerések Peterson teológiájának jóval korábbi felismeréseivel csengenek egybe: Ezt támasztják alá azok a legújabb kutatások is, amelyek az egyház-jelleg és a gyülekezet összefüggéseire figyelnek, és egyre jobban hangsúlyozzák a lokális gyülekezet helyét és szerepét annak tradicionális *dichotómiájával* együtt.³³ Ezen *dichotó-*

30 REUTER, Hans-Richard: *Botschaft und Ordnung. Beiträge zur Kichentheorie*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 84.: „Ein letzter Hinweis: Für die personenspezifische Dienste ist es wichtig zu sehen: »Christentumproduktive« Tendenzen manifestieren sich heute bei uns in schöpferischer, nonkonformistischer Opposition gegen die risikogesellschaftliche Folgen und Aporien beschleunigter Modernisierung. Sie treten in Gestalt neuer sozialen Bewegungen hervor, die quer zu den etablierten Grossorganisationen und Kontrollinstanzen, aber auch quer zu den Restbeständen traditionellen Milieus stehen, aus denen sich weithin die Kerngemeinden rekrutieren.” Reuter a különleges egyházi szolgálatok, a „rétegalkalmak” tekintetében igen fontosnak véli éppen a fentebbi tendenciák komolyan vétele miatt egy bizonyos autonómia megélésének lehetőségét a törzs-gyülekezettel szemben is.

31 I. m., 85.: „Gerade in einer durchfunktionalisierten Gesellschaft muss die Kirche Repräsentantin des Nicht-Verzweckbaren sein. So wie jeder einzelne Mensch seine Würde darin hat, nicht nur Mittel zum Zweck, sondern immer auch sich selbst Zweck zu sein, so ist die Kirche, die Gemeinschaft von Menschen, in der Gott-der in Jesus Christus offenbare Gott-um seiner selbst willen geehrt wird.”

32 Lásd i. m., 86k.

33 Különösen is hangsúlyos ez HERMELINK, Jan: *Doppelsinnigkeiten in der Gemeinde*, in: POHL-PATOLONG, Uta: *Kirchliche Strukturen in Plural. Analysen, Visionen und Modelle aus der Praxis*, Schenefeld, EB Verlag, 2004, 55–69. különösen 61–62. Hermelink szerint az egyházi struktúrák azért nem lehetnek pusztán azok, amiknek strukturálisan leírjuk őket,

mia feloldása csak akkor lehetséges, ha azt a megváltó, megszentelő és elhívó Úr perspektívájából nézzük. Barth úgy fogalmazta ezt meg a maga teológiájában, hogy Krisztus az ő gyülekezetének és egyházának Uraként jelenik meg a Lélek munkájának következtében. Erről a végtelenül egyszerű dogmatikai axiómáról nem felejtkezhetünk meg az egyház közéleti szerepvállalásainak mérlegelése kapcsán.

Lássuk azonban, hogy Peterson tézisei, amelyek a maguk korában a dialektikus teológia képviselőinek, köztük magának Barthnak is, heves ellenkezését váltották ki, mit is fogalmaznak meg az egyházzal, teológiával, nyilvánossággal kapcsolatosan. Mint azt a korábbiakban láthattuk, Peterson a liturgia és az istentisztelet által képzett teret tekinti a voltaképpeni egyházi nyilvánosság terének. Ebben a térben szintúgy, mint más nyilvános terekben bizonyos operacionális műveletek zajlanak, de egyvalamiben mégis különbözik a társadalmat meghatározó nyilvános terektől. Jóllehet hasonló szabályszerűségekre épül fel, mint más terek, de éppen mivel alapja egy sajátos *dichotómia* (világ-egyház kettőssége) rendező elve és meghatározó szabályszerűsége egészen más. Ebben a térben ugyanis nem a hatalom gyakorlásának játszmaíról és a hatalom legitimitásának ellenőrzéséről van szó, hanem ellenkezőleg: az egyház nyilvános terében a gyülekezet a hatalom gyakorlásával, pontosabban fogalmazva, a hatalom gyakorlójával szembesül.³⁴ Ez a jellegzetesség határozza meg az egyházat, mely a maga részéről erre a hatalmat gyakorló Úrral való szembesülésre nem csak az istentiszteletben, de életének és szolgálatának minden vonatkozásában felel. 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-martíria-diakonia*, melyek egyben az egyház klasszikus működési területeit is lefedik.³⁵

mert továbbmutatnak a kiábrázolhatótól a kiábrázolhatatlan felé. Uo.

34 Lásd MIELKE: i. m., 57.: „In der Öffentlichkeit der Liturgie geht es nicht darum, wie im originären politischen Kontext, die Legitimität der Herrschaft zu prüfen. Vielmehr geschieht eine Konfrontation mit bestehender Herrschaft, mit der Herrschaft Gottes der seiner Kirchein Gottesdienst und im Zeugnis des Märtyrers als der Herr begegnet.” Vö. LUHMANN: *Die Religion*, 35. Ott az „értelem” (Sinn) kérdéssel kapcsolatosan fogalmazódik meg annak nem pusztán az anyagi világhoz kötött volta. Thomas Luckmann a vallásszociológia egyik klasszikusa a vallás szerepének gyengülésével kapcsolatosan diagnosztizálja azt, hogy a vallás a maga egyházas formájában ugyan a társadalom peremére szorult, hiszen a hagyományos vallási „értelmet” kereső kérdést (Sinnfrage) a modern ipari társadalom nem támogatja, viszont tanúi lehetünk annak, hogy a vallás a maga rendjén különböző vallásossági formákat öltve, de jelen van a modern társadalomban is. LUCKMANN, Thomas: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991. 72k.

35 Vö. PETERSON, Erik: *Offenbarung des Johannes und Politisch-theologische Texte*. Aus dem

Igaz, hogy a klasszikus protestáns teológia nem tudja elfogadni 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. 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 valójában 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.³⁶ Ha Peterson koncepciója nem is mindenben követhető a mai protestáns teológiában, annyit mindenképpen látnunk kell, hogy személyében olyan gondolkodóval 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

Nachlass herausgegeben von Barbara Nichtweiß und Werner Löser SJ [*Erik Peterson Ausgewählte Schriften 4*], Würzburg, Echter Verlag, 2004. 166.

- 36 AS 4,11.: „[...] in dieser phantastischen Konstruktion eines Führertums durch den aktuellen Träger der politischen Gewalt gründet dann die Möglichkeit, seine Herrschaft zu mythologisieren. Das goldene Zeitalter bricht mit ihm herein, und so wird er selber denn zum schicksalhaften Gott eines schicksalhaften Zeitalters, das meist in den traditionellen Formeln des astrologischen Schicksalglaubens geschildert wird.” 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 elmélet részben a zsidó és a keresztény apokaliptika közötti különbségeket vizsgálva azt emeli ki, hogy mivel az apokaliptika mindig valamely konkrét, s mint olyan politika helyzetre reagált, ezért a teológia ezen megnyilvánulási formáját minden esetben konkrét politikai megnyilvánulásnak kell tekintenünk. Jóllehet Peterson nézetivel vitatkozni lehet, de az apokaliptikához való viszonyulása magyarázatot ad arra, hogy miként és milyen értelemben tekintette a teológiai és egyházi létet eminensen politikainak is.

gondolatával rokoníthatók.³⁷ Az „úrvesztett erőkkel” való szembenállás pedig nem csak Barth számára eminensen teológiai, sőt politikai-teológiai feladat.

Peterson ezt a szembeállást (s ebben Barthra hasonlít gondolkodása) az eszkatológikus távlatból tartja megvalósíthatónak és elképzelhetőnek. Meglátása szerint az egyház ideje megméretett, meghatározott idő, melyet egyrészt a „démoni hatalmak” és Krisztus hatalma közötti küzdelem határoz meg, másrészt határa eleve adott, mert bárha Krisztus már itt ebben a világban is jelen van sakramentális jelenléte szerint, de bizonyosan visszajön és akkor az idők végén trónra szállásával új aión kezdődik.³⁸ Peterson exegetikai fejtegetéseiben különös figyelmet szentelt a hatalom metafizikájának, mert meglátása szerint ezzel kell a keresztyény teológiának a maga sajátos felfogását szembeállítania. Világosan kifejti, hogy Krisztus és az ő egyházának hatalma soha nem lehet azonos azzal a hatalomgyakorlással, amely a politikum terében zajlik, és amelyben a hatalom önmagáért való gyakorlása lesz a végső cél. Ha az egyház felhagy a Krisztusra néző helyzetével és helyzetét hatalom gyakorlására használja fel, legyen az bármilyen jellegű is, pontosan egyházjellegéről mond le.³⁹ Peterson gondolkodása nagyon erősen dualisztikus és a világ-egyház ellentét komolyan vételéből táplálkozik, amelyet a német teológus radikális és teljes ellentétként képzel el. Hiányzik ebben a teológiában az a megközelítés, amelyben a dialektikus teológia más képvise-

37 Lásd a kérdésről részlegesen magyarul FERENCZ Árpád: Élet az úrvesztett erők vonzás-terében, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2 (2010), 21–33. ott részletes utalásokkal és irodalomjegyzékkel is.

38 Mielke így summázza az ezzel kapcsolatos meglátásait: „Wie die Zeit des politischen die Zeit der politischen Herrscher und des jüdischen Messianismus war, so ist die eschatologische Zeit die Zeit der Kirche [...] Von diesem Konzept der eschatologischen Zeit her kann Peterson die Zeit zwischen Pfingsten und der Widerkunft Christi nur als befristete Zeit deuten, als Zeit, die zwar von der Überwindung des Politischen schon gezeichnet ist, die jedoch noch auf die endgültige Apokalypsis wartet. Diese Zeit ist einerseits Zeit des Kampfes zwischen der »dämonischen Macht« und »der Macht Christi« und andererseits doch Zeit der charismatischen und sakramentalen Präsenz Christi.” MIELKE: i. m., 163.

39 Lásd AS 5, 134.: „Niemals kann Macht und Herrlichkeit Christi und seiner Kirche dasselbe bedeuten, denselben Sinncharakter haben wie Macht und Herrlichkeit der Königreiche der Welt. Kirche und Christus können Ihre Macht und Herrlichkeit stets nur von Gott empfangen: wenn es anders wäre, hörten sie auf Kirche und Christus zu sein.” Peterson egyebekben a Lk. 4-beli megkísértés történetet elemezve jut arra a következtetésre, hogy van „valódi” és „nem valódi” hatalom is és éppen ennek köszönhető, hogy a keresztyénség társadalomban való léte minden esetben egy nyilvános, politikai lét is, hiszen a nem valódi hatalom ellenében kell Isten valódi hatalmáról bizonytságot tyegeten.

lői legalábbis meghagyják a világnak a saját jogon való létezés lehetőségét, jóllehet azt nem genuin jognak tekintik.

Amennyiben Peterson a hatalom–nyilvánosság–hatalomgyakorlás összefüggésében helyezi el az egyházi és teológiai kérdést érdemes egy pillantást vetnünk arra, amit a teológia és egyház sajátos és genuin nyilvánossági formáival kapcsolatban állít. Mielkével együtt kérdezhetjük, hogy a teológus totális eszkatológiai meghatározottságú koncepciójába belefér-e és ha igen, milyen formában a politikai és nyilvános lét valamifajta pozitív meghatározása. Ezzel kapcsolatosan azonban a petersoni életmű kérdéseket hagy nyitva, és csak sejtetni enged, hogy a *creatio nova* tanításának irányába gondolkodik.⁴⁰ Akárhogyan is nézzük azonban, foglalkoznunk kell ebben, az eddigiekben felvázolt összefüggérendszerben azzal a kérdéssel, hogy az ilyenformán kijelölt koordináták között hogyan és milyen jogon helyezkedhet el az, amit az egyház genuin nyilvánosságának nevezünk. Elgondolkodtató e tekintetben, hogy a primér nyilvánosságot teremtő egyházi cselekedet a *leiturgia*. Érdekes, hogy a petersoni életműben egyébként sajátos módon megjelenő misztika itt hogyan jelentkezik a liturgiális cselekmények értelmezése kapcsán. Meglátása szerint a liturgia nem más, mint az igazság megnyilvánulásának „privilegizált tere”, amelyet két összetevő határoz meg: egyfelől az egyháztagok hódolata, amelyben az istentisztelet terében összegyűlnek, és a mindenható Isten trónja előtt hódolatot mutatnak be, másrészt ez az a hely, ahol megtörténik a sákrámentumok kiszolgáltatása által, s különösen is az eucharisztikus közösségben Krisztus valós jelenléte. Ez a valóságos sákramentális jelenlét teszi. Egyedül ez teheti az istentiszteleti teret meghatározó módon az igazság privilegizált terévé. Ebben a térben válik nyilvánvalóvá a visszajövetelét ígérő Krisztus igazság- és ezzel voltaképpen nyilvánosság-igénye is.

Ebben az értelemben tehát az egyház liturgiája által meghatározott tér, amennyiben a tér kategóriájában kívánunk gondolkozni valóságos a társa-

40 Lásd MIELKE: i. m., 176, ahol is idézi az 1 Kor 1,30k. kapcsolatosan az AS 7,91-et: „ Es ist also nicht so, dass anstelle der Weisheit die Torheit, anstelle der Macht die Schwäche, anstelle der sozialen Ordnung die Anarchie getreten wäre, sondern in Christus baut sich nun eine neue Welt positiver Werte auf.” Ugyanakkor Mielke itt megfogalmazott kérdése mégiscsak jogos: „Man möchte Peterson fragen: welche »positiven Werte« und wie bestimmen sie die Praxis des Politischen?” Uo.

dalom egyéb tereihez képest. Mindez azonban már a liturgiai cselekmény minősítő, exkluzív jellegét is magában foglalja.⁴¹

Ha protestánsokként Peterson ezen fejtegetéseinek eucharisztikus kiéleztettségét nem is tudjuk maradéktalanul elfogadni, annyit mindenképpen továbbgondolandó impulzusként érdemes ebből megtanulni, hogy az egyház pusztá léte, a világban való létének Istent dicsérő volta által valami olyan „ellen-teret” alakíthat ki, amely a társadalmi berögzült és megmerevedett mechanizmusokkal szemben mindenképpen felmutat egy másik lehetőséget. Vigyáznunk kell, éppen protestáns egyházakként és teológusokként, hogy az eszkatológikusan meghatározott istentiszteleti tér nem lehet emberi, magától értetődő természetesség, hanem amint azt a református teológia különösen is kihangsúlyozza, az Isten Törvénye megismerésének következménye az istentisztelet, hogy aztán ebben a térben megszülessenek és megszülethessenek az ember egész életére érvényes és eszkatológiailag meghatározott erkölcsi törvények. Az emberi aktusnak maga Peterson sem tulajdonít szentségi jelentőséget, de ilyen karakterrel ruházza fel viszont az eucharisziát. Problémás protestáns szemszögből az is, hogy ebben az eseményben máris feloldódik a történelmi valóság az eszkatológiai jelenlétben. Úgy vélem, Peterson gondolatai e téren is figyelmeztetnek protestáns teológiai adósságainkra. A liturgia által meghatározott tér mindazonáltal csak egy, bár meghatározó eleme az egyház genuin nyilvános teret létrehozó cselekedeteinek.

A címben feltett, nem kis mértékben tendenciózus kérdésre dolgozatom nem kíván egyértelmű fekete-fehér alternatívát felmutatni, de figyelmeztetni szeretnék a beszéd és hallgatás dialektikus feszültségére és arra a tényre, hogy az istentiszteleti térben megszólaló, vagy éppenséggel az onnan indulva hangsúlyosan hallgató egyház tudja igazából megszólaltatni a Logos ma is társadalmat formáló igényét és igazságát. Ennek érdekében úgy vélem, a hangsúlyos megszólalás mellett helye, és pedig kiemelt helye van a hangsúlyos hallgatásnak, ezzel figyelmeztetve a szó devalválódására az Ige örök igényével szemben. Azt hiszem, ennél kevesebb a teológiának nem szabad

41 Peterson az agapé és az eucharisztikus jelenlét kapcsán az egyházra nézve egy nagy feladatot ró: „Im sakramentalen Kommen des Gottesreiches ist die Möglichkeit der historischen Dialektik endgültig aufgehoben. Es ist die Aufgabe der Kirche, durch das Sakrament, das Historische in das Eschatologische aufzulösen. Die Aufhebung des »Historischen« ist also nicht ein Akt der Gnosis, sondern der im Sakrament sich realisierenden Menschwerdung Gottes” (AS 2,146 Fragemente), idézi i. m., 54. Természetesen látnunk kell, hogy a petersoni teológia ilyen radikális dialektika ellenessége a kortárs politikai filozófia egyik meghatározó alakja, Walter Benjamin alapvetően pozitív történelemszemléletével is vitázik. ANGLET, Kurt: *Messianität und Geschichte: Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Akademie Verlag, 1995. 241–263.

megbékélnie, hiszen ezzel voltaképpen a mindenkori status confessionis komolyságát ásná alá. A mérlegelés és döntés az emberé, de ameddig az a Lélek erőterében történik, reménykedhetünk abban, hogy a Szentlélek, mint az „emberi értelem legbensőségesebb barátja” megmutatja az ő egyháza számára a theologia viatorum nehéz, de egyedül vállalható útját.