

# Kereszténység – kultúra – média

---

2024-2025. / 2.flv.

Kovács Ákos


# I. Amit a kereszténység hozzáadott a bölcseleti horizonthoz

---

- ahhoz, hogy valamelyest is árnyalt képet kapjunk a kereszténység és a kultúra viszonyáról, először érdemes azt megvizsgálnunk, milyen hatást gyakorolt a kereszténység a **világ és az ember értelmezésére**, vagyis arra, amit filozófiának nevezünk
- a mindenkori filozófiában tükröződik ugyanis leginkább egy-egy történelmi korszak **világképe**, a filozófián keresztül térképezhető fel az eredendően meglévő **kulturális közeg**, amelyben elhelyezkedik (hatást kifejtve és hatásokat befogadva) a kereszténység

- 
- a keresztény hit a **valóság új megértését** hozta magával, mind a világ **valóságáét** és isteni eredetét, mind pedig az ember valóságáét;
  - az ember és a világ új felfogásának bizonyos elemei nemcsak a keresztény teológiának, de a filozófiai gondolkodásnak is a tárgyai lettek, **keresztény eredetük** azonban nem volt mindig nyilvánvaló: egyszerűen szerves részeivé váltak az általános tapasztalati tudatnak

- 
- a következők során **öt** olyan **gondolati területet** vizsgálunk meg, amelyen kézzelfogható formában jelentkezik a kereszténység hatása:
    1. a létezők kontingenciája, azaz esetlegessége;
    2. az individualitás jelentősége;
    3. a világ történelemként való felfogása;
    4. a végtelen pozitív értékelése;
    5. a megtestesülés gondolati következményei



---

Áttekintésünk során tudatában kell lennünk annak, hogy bár a kereszténység valóban hatást fejtett ki a szóban forgó területeken, s valóban új megvilágításba helyezett sok mindent, már létező előzményekhez kapcsolódott – és az előzmények már az említett témakörök kereszténység előtti gyökereikig visszakövethető terminológiai előtörténetében is tetten érhetők.

# 1. A világ és minden létező kontingenciája

---


A görög gondolkodás időben határtalannak tekintette a világ fennállását

- Héракleitosz szerint a kozmosz mindig is létezett, és mindig is létezni fog: „Ezt a világrendet, amely mindenki számára ugyanaz, nem az istenek vagy az emberek valamelyike alkotta, hanem mindig volt, van és lesz: örökké élő tűz, föllobban mértékre és kialszik mértékre” (30. töredék)
- a sztoikusok úgy vélték, hogy a világ időbeli folyamatát strukturáló logosz nem más, mint tűz, s a világot időről-időre tűzvész emészti el, amelyet a kozmosz megújulása követ

- 
- Platón ugyan a világ kialakulásáról beszélt (a *Timaios*ban bemutatja a démiourgosz tevékenységét), de a világ kialakulásán a formátlan anyag megformálását értette, nem előzmények nélküli kezdetet
  - e téren a a teremtésbe vetett keresztény hit a világról alkotott felfogás gyökeréig hatoló átalakulását eredményezte; teljes súlyát a keresztény gondolkodás sem ismerte fel azonnal;
  - nemcsak az következik ugyanis belőle, hogy az egész világ és minden konkrét esemény a Teremtő akaratától függ, de az is, hogy valamennyi esemény egyszeri és páratlan, annak ellenére is, hogy összefügg a világ menetének rendjében fellépő egyéb eseményekkel

- a keresztény teológia később a kontingencia fogalmával jelölte azt, hogy minden dolog a Teremtő mindenhatóságától függ; Ehhez azonban át kellett alakítania az Arisztotelésztől származó fogalmat; erre a középkori nyugati teológiában került sor, elsősorban a 13. század végén alkotó Duns Scotusnál; a fogalom átalakításának mértékét azonban csak akkor tudjuk megítélni, ha előbb röviden áttekintjük, mit mondott a kérdéssel kapcsolatban maga Arisztotelész
- a latin Arisztotelész-fordításokban a *contingens* participium (melléknévi igenév) áll a görög *endekhomenon* (befogadó, elfogadó) helyén: Arisztotelész gondolkodásában (*Metafizika*) az anyag merőben befogadó (tulajdonságokat fogadhat be), és a létezőkhöz tartozó szubsztancián kívül accidenseket (*accidentia* – *szümbebékota*) is befogad





---

*A Hermeneutikában viszont az endekhomenon igei formája (endekheszthai) a lehetőséghez kapcsolódik:*

- az endekhomenon, ami létezik, de lehetséges lenne, hogy ne létezzék;
- a lehetséges, amely létezik, de az is lehetne, hogy nincs, valóban nem más, mint a kontingens;
- a kontingenst Arisztotelész szerint ugyanakkor megkülönbözteti a merőben elvont lehetőségtől annak a faktikus létezése, aminek ugyan a nemléte is lehetséges lenne, ténylegesen azonban létezik;
- mivel azonban Arisztotelész nem tett efféle megkülönböztetést, érthető, hogy a kontingencia és a lehetőség fogalmát azonos értelműnek tekintette

- 
- a középkori keresztény gondolkodás túllépett a kontingenst az anyag fogalmához és az anyag lehetőségiségéhez kapcsoló arisztotelészi szemléleten, mivel a kérdéskörben az akaratszabadságnak is helyet adott; ha az akaratnak szabadságában áll egymással ellentétes dolgok választása, akkor választásának tényleges eredménye kontingens; ezért az arisztotelészi hermeneutikához írt kommentárjában Aquinói Tamás a kontingens dolgok egyik csoportjaként említi azt, ami választási aktusokból fakad

- 
- a kontingencia fogalmának teológiai átalakítása szempontjából legfontosabb lépést Duns Scotus tette meg, aki a kontingensen létező dolgok esetében érvényes okság problémáját vizsgálta: válasza az volt, hogy csak szabadon cselekvő okok tudnak létrehozni kontingens valóságot, mivel mindaz, ami természetének szükségszerűségéből cselekszik, hatását is szükségszerűen hozza létre, amelyről ezért nem állítható, hogy akár tényleges nemléte is lehetséges lenne
  - ennél fogva Duns Scotus azt állította, hogy a kontingens dolgok létének ténye már önmagában bizonyítja, hogy a dolgok első oka nem természetének szükségszerűségéből cselekszik, hanem kontingensen, mégpedig szabad okkként, akarata által

- 
- ha ugyanis az első ok minden természetének szükségszerűségéből hozna létre, akkor a világban semmiféle kontingens dolog nem létezhetne; ebből következően a dolgok lehetősége megelőzi létüket (Arisztotelésznél még fordítva volt), amelynek oka Isten szabad döntése: a világ létezése lehetséges volt, mielőtt ténylegesen lett
  - a kontingencia fogalmának átértékelése alapvetően azt jelenti, hogy *a kontingens dolgok oka már nem a meghatározatlan anyagban, hanem a szabad isteni akaratban, a világ és minden alkotórésze teremtető alapjában rejlik*

- 
- a kontingencia fogalma már világosan elkülönül a lehetőség fogalmától: a választás tárgyát képező dolog logikai lehetősége előfeltétele az akarat választásának, és a dologhoz viszonyítva az akarat döntése kontingens, mivel nem vezethető le a választás lehetőségeinek ismeretéből
  - az is kontingens, ami szabadságból jön létre: ami így kap létet, az ténylegesen létezik; kontingens tehát az, amit ténylegesen van, bár az is lehetne, hogy másként vagy nem létezik; és mivel minden teremtetett létező ilyen, a teremtményi valóságok kivétel nélkül kontingensek, s létük végső soron Isten teremtő akaratából fakad

- 
- a kontingencia mindaddig magától értetődő eszméje a 17. századtól kezdett háttérbe szorulni, ekkor ugyanis a *természettudományos ismeretek* rohamos bővülése folytán a természettörvényekhez kötődő szükségszerűség kezdte uralni a világról kialakított képet
  - Spinoza például úgy vélte, hogy a kontingencia merő látszat, amelynek oka abban rejlik, hogy még csak fogyatékos ismereteink vannak a természetről: a *kontingencia látszata* tehát az ismeretek előrehaladásával arányosan bomlik le

- 
- a 20. századi természettudományban azonban rendkívül hangsúlyosan jelent meg a *történések kontingenciájának* szempontja, mind az egyes kvantumfizikai események szempontjából, mind és a kaotikus folyamatokban fellépő instabilitásokkal kapcsolatban
  - nemcsak egyszerűen a természettörvények szerint szabályozott folyamatok kezdeti és peremfeltételei kontingensek: az eseménysorokban megfigyelhető törvényszerűségek ellenére a kontingencia minden történésnek alapvető jellemzője; ennek értelmében a *törvényszerű szabályosságok fellépése maga is kontingens dolog*

## 2. Az individualitás jelentősége

---

- az individualitás, egyediség ugyan a nyelvénél fogva eleve adva van az emberiség számára, a filozófiának azonban nem képezte kezdetől fogva a tárgyát, mivel a filozófiai megismerés az általános fogalmak és az absztrakció szintjén mozog
- mivel a megismerés az általánoson keresztül ragadja meg az egyedit, a tipikust a filozófia fölébe rendelte az individuálisnak; az egyedit Platón úgy határozta meg, hogy folyamatosan felosztotta az általános fogalmakat, míg meg nem találta a definiálni szándékozott egyedi dologhoz tartozó alnemet – ezt a módszert követő eljárásának végpontja a *fajfogalom*, a *lényeg* tovább már nem osztható fogalma; az egyazon fajhoz tartozó egyedeknek nincsen saját, külön ideájuk



- 
- Arisztotelész is úgy vélte, hogy valamely fajfogalom megvalósulásának konkrét esetei csak az anyag részeinek különbözősége miatt térnek el egymástól; véleménye azonban egyértelműen feszültségben áll azzal a felfogásával, mely szerint voltaképpen értelemben csak a konkrétan létező dolog szubsztancia
  
  - bár a sztoa és a középső platonizmus már közelebbről foglalkozott az egyediséggel, az egyazon fajhoz tartozó *egyedek különbözőségének okát pusztán anyagukban megjelölő felfogást* csak Porphüriosznak sikerült meghaladnia, aki azt állította, hogy az individuumok a tulajdonságok csakis rájuk jellemző elegyedésénél fogva különböznek egymástól (a platonizmuson belül amúgy az emberi individualitás filozófiai értelmezésének a lélek újjászületésének tana is útját állta: ha sok újjászületés van, a születés és halál közötti testtel bíró létező nem lehet azonos a lélekkel)

- 
- az ember örök rendeltetését csak a kereszténység hozta belső összefüggésbe a születés és a halál között élt *élet egyszeriségével*; az üdvösségről szóló keresztény üzenet szerint az ember, a testből és lélekből álló ember egyszeri földi életének reménye van az örök életben való részesedésre
  - ennek megfelelően a korai keresztény teológia a testként és lélekként megteremtett ember *részeként* fogta fel a lelket, és az ily módon felfogott lélek halhatatlanságának gondolatát összekapcsolta a *test feltámadásának* eszméjével
  - ezzel individualizálta az örökkévalóságban való részesedésénél fogva a *halhatatlan lélek platóni fogalmát, azaz a születés és a halál közt élt egyszeri földi élet individualitásával hozta összefüggésbe*. Ez a konkrét lét részesedik az örökkévalóságban, mégpedig konkrét testi mivoltában, jóllehet múlhatatlanságra átalakulva.

- 
- ebből következően csak a kereszténység fogta fel az *emberi méltóságot* minden egyes egyén (az egyéni élet és szabadság) *érinthetetlenségé*ként, annak alapján, hogy mindenkinek az Istennel nyert közösségre szól a rendeltetése
  - szintén ehhez a gondolati összefüggéshez kapcsolódik a *személy mélyebb értelmezése*, amely lényegében szintén a kereszténységhez kötődik, konkrétan a Jézus Krisztusról kifejtett keresztény tanításhoz, a *krisztológiához*

- 
- a személyfogalom gyökerei amúgy a latin és a görög nyelvben egyaránt a színház világába nyúlnak: a *persona* az a szerep, amelyet a színész játszik, kifejezőeszköze pedig az álarc, amelyet visel; ennek alapján helyeződött át a kifejezés az ember által betöltött társadalmi vagy politikai „szerepre”
  - *ehhez képest* a kereszténység abból a problémából indult ki, hogy milyen kapcsolatban van az egy személyben létező *két természetként* leírt Jézus Krisztusban az emberség és az istenség, s a 6. században arra jutott, hogy Krisztus emberi természete részesedik a Logosz személyében.

- 
- minthogy azonban a *Logosz személye* a szentháromságtan szerint *reláció*, ezért Jézus emberségének a Logosz személyében megvalósuló „enhüposztasziáját” (a Logosz személyébe való beleszemélyesülését; *hüposztaszisz*: egyedi valóság, személy) úgy kell értenünk, hogy *részesedik az Atyával fennálló fiúi viszonyában*
  - mivel a krisztusi személy két természetben fennálló egységét kimondó krisztológiai dogma a *szentháromsági személyfogalomra* utal vissza, szinte magától értetődik, hogy ne csak Krisztus „enhüposztatikus” személylétét, de meghatározása szerint *általában az ember személyességét, „értelmes individualitását” is az ember mint teremtmény létére nézve konstitutív istenkapcsolata alapján értelmezzük.*

- 
- a *szenhááromsági* személyfogalomnak tehát implicite nagy jelentősége van *az ember megértése* szempontjából: a szenhááromságtan állította először, hogy a személyességet a más személyekkel fennálló kapcsolat, *reláció konstituálja* (ennek értelmében az Atya és a Fiú egyaránt a másikkal fennálló viszonyánál fogva személy, s viszonyuk is különbözteti meg őket egymástól: az Atya csak a Fiúval viszonyban állva Atya, és a Fiú is csak az Atyával viszonyban állva Fiú)

- 
- az antropológia síkján ebből az következik, hogy az „én” csak a „te”-vel viszonyban állva „én”, teremtettségénél fogva létét *elsődlegesen* az isteni „te”-vel fennálló viszonyából nyeri, *másodsorban* azonban az embertársi „te”-vel fennálló viszonyában létezik (dialogikus perszonalizmus: Buber, Ebner, Rosenzweig)

- 
- a személyességet meghatározó korrelativitás ellenére a keresztény gondolkodás mindig is szabadságként értelmezte, *szabadnak tekintette a személyes létezést*, a másikhöz, különösen az emberi személyesség *isteni forrásához viszonyuló szabad pólusként* fogta fel;
  - a *szabadság eszméje* már csak azért is lényegi eleme a személy értelmezésének, mert a keresztény gondolkodás szerint értelmes lény nem lehet nem szabad.



# 3. a világot történelemnek tekintő szemlélet

---

- Wilhelm Dilthey óta viszonylag általánosnak számít az az elgondolás, miszerint az egyetemes történelem eszméjének keresztény vagy legalábbis bibliai gyökerei vannak; Dilthey szerint az eszme „eredete az emberiség történelmében megvalósuló előrehaladó nevelődés belső összefüggésének keresztény gondolatában rejlik”, amelyet Dilthey Alexandriai Kelemennél és Ágostonnál fedezett fel (lásd Bevezetés a szellemtudományokba. In uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*)
- Dilthey önmagában véve helyes elgondolása annyiban kiegészítésre szorul, hogy a történelemről kialakított keresztény elgondolások nem érthetők teljesen az előzményeikül szolgáló zsidó megközelítésmódok nélkül; „a zsidó gondolkodás a fogság után, az eszkatológia fejlődése során történelmi tájékozódását Izrael történetéről az egész emberiségre kiterjesztve is fontos alapokat vetett meg az alapvetően az Isten kiválasztó cselekvéséről tett páli megállapításokban (Róm 9–11) kifejeződő keresztény történelemértelmezés szempontjából” (Pannenberg)

- 
- szintén jól ismertnek számít Mircea Eliade azon felismerése, miszerint a zsidó szellemiség alapvető belátása, hogy az embernek Istennel van dolga a történelemben, szemben a mitikus felfogással, amely ugyanannak állandó visszatérésével számol (ciklikus időfelfogás)
  - Diltheyen kívül a Heidegger-tanítvány Karl Löwith is rendkívül sokat tett a sajátosan keresztény történelemfelfogás filozófiai szándékú megértése érdekében (lásd *Világtörténelem és üdvtörténet*), bár szkeptikusan ítélte meg az egyetemes szándékú keresztény történelemképet

- 
- Löwith is a kozmikus körforgásokat alapul vevő – nézete szerint még a görög történetírók gondolkodását is meghatározó – szemlélettel ellentétesnek tartotta a zsidó és keresztény eredetű történelemfelfogást. Ezzel az ókori történelemszemlélettel ellentétben a keresztény „alapvetően futurisztikus”. „Az eszkaton nemcsak véget vet a történelem menetének, hanem tagolja is azt, és meghatározott céllal tölti ki”, a hozzá vezető utat pedig Isten határozza meg, aki „egységet kölcsönöz az emberi történelemnek, midőn kezdettől fogva egy végső cél felé terelgeti” (Löwith)
  - Az elmúlt évtizedekben viszont több nézőpontból is bírálat érte azt a felfogást, mely szerint csak a bibliai történelemképpel született meg az időt egyenes vonalban és visszafordíthatatlanul jövőbeli beteljesülésre irányuló folyamatként értelmező nézet, a kereszténység előtti ókori gondolkodás ugyanis – eltekintve a zsidóságtól – csak a kozmikus körforgások összefüggésében tapasztalta meg és fogta fel az időt.

- 
- Jogosan mutattak rá arra, hogy történelmi gondolkodás nem Izrael körében született meg először, s Izraelen kívül sem maradt mindig az idő folyamatát körkörös mozgásoknak megfelelő értelmezés keretében; rámutattak, hogy a görög és a római történetírásban is megtalálható a történelmi fejlődés gondolata; az efféle kutatási eredmények jótékonyan korrigálták a bibliai és az ókori Keleten vagy a görög-római kultúrvilágban élő történelmi gondolkodást túlságosan differenciálatlanul szembeállító elméleteket (Eric Voegelin például a „historiogenezis” hosszú folyamatáról beszél, amely egyáltalán nem szorítkozott Izraelre)
  - ennek ellenére igaz, hogy sajátosan bibliai tapasztalatot tükröz az a felismerés, hogy a történelemben magával Istennel van dolgunk; a bibliai történelemfogalom lényege, hogy Izrael történelemként tudta megtapasztalni a valóságot – olyan, egyre új események egymásutánjaként, amelyek Isten jóvoltából történelmi összefüggést alkotnak; ez a tapasztalat szorosan összefügg azzal az előző előadásban már említett felfogással, mely szerint minden történés és az egész történelem kontingens, amiben az eseményekben kifejtett isteni cselekvés fejeződik ki

- 
- az egységes történelem eszméjében lényegi szerepe van annak, hogy Isten összefüggően, egységesen cselekszik, s cselekvésének egysége lényegében kiválasztó aktusán és kiválasztása iránt tanúsított hűségén alapul. Az isteni kiválasztást Izrael nemcsak valamely dinasztia jövőjére, hanem az egész népre értette, a népen keresztül pedig végül az egész emberiséggel összefüggésbe hozta; Izrael teremtésbe vetett hitéből nőtt ki az a gondolat, hogy az egész emberiség tárgya Isten történelmi cselekvésének, s Izraelt Istene arra választotta ki, hogy tanúsítsa akaratát a népek között
  - a kiválasztás eszméje a kereszténységben is szervesen tovább él, Pál apostol például eleve Ábrahám kiválasztását is összefüggésbe hozza az egész emberiséggel, sőt Izrael időleges elvetését (Róm 9–11) is a pogányokkal kapcsolatos isteni üdvterv megvalósulását szolgáló eszközként fogja fel

- 
- a kereszténységen belül már egészen korán egységes és nagyszabású történelemteológiai elgondolások születtek, Irenaeus (†202) például a Jézus Krisztusban Isten képmását látó páli felfogást úgy értelmezte, hogy Krisztusban beteljesült az Isten képmása „szerint” teremtett ember rendeltetése, s ezzel az emberiség történelmét a Krisztusban megkezdődő beteljesülésre irányuló folyamatként fogta fel
  - Nemcsak Löwith, de már Dilthey is hangot adott annak a véleményének, hogy a modern történelemfilozófia kezdettől fogva, azaz a francia felvilágosodástól a történelemről kidolgozott keresztény teológia szekularizálásán alapul; a felvilágosodás után már nem Istent, hanem az emberiséget tekintették a történelem szubjektumának, aki saját magát valósítja meg a történelem folyamán

- 
- „Függetlenül attól, miként ítéljük azt a kérdést, hogy kiiktatható-e a történelem egységét biztosító isteneszme és az isteni cselekvés gondolata, annyi bizonyosnak tekinthető, hogy az emberiség egyetemes történelmének témája a kereszténységen keresztül jutott el a filozófiai gondolkodáshoz és a történetíráshoz, a világ és az ember valóságának a keresztény hittel előálló új szemlélete révén. A kereszténység újfaja szemléletéből kialakuló többi témához hasonlóan az egész emberiséget átfogó történelem gondolatáról is elmondható, hogy már egyáltalán nem volt evidens, miután megfeledkeztek arról, hogy a kereszténységben gyökerezik” (Pannenberg)

## 4. a végtelen pozitív értékelése

---

- Arisztotelésznél az anyag végtelen, mégpedig azért, mert meghatározatlan; Platón ugyan nem beszél általánosságban anyagról, de szintén kiemeli, hogy a létező úgy jön létre, hogy az értelem (az ég és a föld királya) mértéket szab a meghatározatlanságnak; a *Timaiosz* „teremtéstana” szerint ilyen mértéket adó tevékenységet fejt ki a démiourgosz; minthogy az Istenség határt szab, neki is határoltnak és meghatározottnak kell lennie, azaz nem lehet meghatározatlan, nem lehet végtelen
- másként vélekedtek a korábbi, úgynevezett preszókratikus gondolkodók; Anaximandrosz például határtalannak és meghatározatlannak tekintette a kozmosz *arkhéját*, lényegében olyan kimeríthetetlen forrásnak, amelyből a dolgok erednek; még Anaxagorasz is „határ által meg nem határozottnak” nevezte az isteni értelmet, jóllehet már ő is rendezőelvnek tekintette, s szembeállította a határtalanul sokféle anyaggal



- 
- az isteni eredetet meghatározottnak, azaz egyben határoltnak tekintő felfogás Parmenidésztől eredeztethető, aki azt állította, hogy a lét köröskörül határolt, „kétfelől körülzárt”
  - az isteneszmével kapcsolatban csak Nüsszai Szent Gergely értékelte át alapvetően a végtelen fogalmát; Gergely szerint az isteni lényeg végtelenségéből következik, hogy emberi megismerésünk sohasem juthat a végére Isten megismerésének, s Isten lényege mindig is felfoghatatlan marad számunkra (lásd például *Mózes élete*); Isten végtelenségéből azonban nemcsak lényegének felfoghatatlansága következett, hanem ettől fogva az isteni lényeg korlátlan tökéletességét és egyetlenségét is magában foglalta

- 
- az újkor elején a végtelenség gondolata Istenről a világra helyeződött át, s Georg Cantor halmazelméletén keresztül az aktuális végtelen fogalma a matematikában is polgárjogot nyert; másrészt Descartes után az egyetlen aktuálisan végtelennek tekintett Isten eszméje folyamatosan tárgya volt a filozófiai reflexiónak, különösen Hegelnél, aki kimutatta, hogy a valódi végtelennek nem lehet ellentéte, még a véges sem, és ezért a végtelennek a végessel fennálló ellentétét is át kell fognia

# 5. A megtestesülésbe vetett keresztény hit nyomai

---

- amikor Ágoston azokkal a platonikus elgondolásokkal foglalkozott (a *De civitate Dei*ben), amelyek rokonságot mutatnak a keresztény gondolkodással, mindössze egyetlen lényegi különbségre hívta fel a figyelmet, arra, hogy a „pogány” filozófusok mit sem tudnak a megtestesülésről; éppen ezért Ágostontól egészen a 18. századig egyértelműnek számított, hogy a megtestesülés azok közé a kinyilatkoztatott tényezők közé tartozik, amelyekkel csak a teológia foglalkozhat, a filozófia nem
- a helyzetben az hozott változást, hogy a 18. században a keresztény tanok maguk is tárgyat kezdtek képezni filozófiai reflexiónak, s különösen Hegelnél és Schellingnél jelennek meg filozófiai összefüggésben olyan fogalmak, mint a megtestesülés vagy a kiengesztelődés

- 
- az elismert Hegel-szakértő Pannenberg szavaival: „a megtestesülés vagy emberré levés gondolata azért nyert szisztematikus funkciót Hegelnél, mert a filozófus szerint Isten emberré levése nyilvánítja ki a valóságban a valódi végtelennek tekintendő Isten eszméjét: Isten már nemcsak önmagában végtelen, nemcsak annyiban, hogy szembenáll minden végessel, hanem csak azért valóban végtelen, mert nem határolja a véges szférája, mert a végességben is jelen van.”
  
  - „Isten egy konkrét emberben való megtestesülésében és ezért magában az emberségben is megmutatkozik, hogy a valódi végtelen gondolata nem pusztán logikai idea. Másrészt a megtestesülésbe vetett keresztény hit képezi a vallási talaját a valódi végtelen filozófiai gondolatának, amely egyszerűen csak azt az igazságot fejezi ki fogalmilag, amely eleve benne rejlik a megtestesülésbe vetett keresztény hitben.”

- 
- Hegelnél továbbá a megtestesülés eszméjével szervesen összefügg a kiengesztelődés, a megbékélés eszméje, s rajta keresztül a kiengesztelődés, a megbékélés általánosságban is látókörébe került a filozófiának, nemcsak az emberek egymás közötti megbékélése, az embereknek az Abszolútummal való kiengesztelődése, amely alapját képezi az emberek között megvalósulónak
  - Hegel rámutatott rá, hogy a modern, felvilágosult kort pontosan az Abszolútummal való emberi megbékéltség hiánya és a világ ebből következő töredezettsége jellemzi (Hegel persze ebből azt a következtetést vonta le, hogy a felvilágosult kornak elengedhetetlenül szüksége van a filozófiára, amely egyetemes rációjával fel tudja számolni a kínzó megosztottságokat)

- 
- „Kiengesztelődés nélkül nincs igazi szabadság. Az önmagát abszolútként tételező véges lény szabadsága nem valódi szabadság, mivel öltön bármilyen formát, kudarcra van ítélve, kudarcra kárhoztatják azok a konfliktusok, amelyek éppen a véges abszolúttá emeléséből következnek. Ennek szellemében gyakorol Hegel kemény, de egyáltalán nem túlhaladott kritikát a politikai liberalizmus szabadságfelfogásán is. Az ilyen szabadság kudarcát egyszerűen csak ideológiákkal igyekeznek meg nem törtéنتté tenni. A valódi szabadság az abszolútummal való kiengesztelődésen alapul, amely képessé teszi az embert arra, hogy elfogadja saját végességét, következményeivel együtt, ahelyett, hogy saját, véges létét és önkényes, tetszés szerinti önmegvalósításra irányuló törekvéseit eszelős módon abszolúttá emelve fellázadna ellene” (Pannenberg).

- 
- hogy a valódi szabadság az Istennel megvalósuló kiengesztelődésből fakad, az természetesen nem csupán filozófiai meggyőződés, hiszen már az evangélium is világosan kifejezi („Ha tehát a Fiú megszabadít titeket, valóban szabadok vagytok”: Jn 8,36)
  - Hegel ugyan jól látta, hogy a szabadság modern eszméjének a szabadság keresztény tana az alapja, de az újkorban az emberi szabadságot elsősorban nem vallási forrásból vezették le, hanem természetjogi talajon igyekeztek megalapozni
  - ennek ellenére pusztán természetjogi alapon nem érthető a modern szabadságpátosz: látnunk kell a mögötte húzódó vallási háttérrel; a szabadság témája tehát annak eminens példajaként fogható fel, hogy bár a modern kultúra és szellem kifejezett igénye szerint levált ugyan a keresztény vallásról, hozzá kapcsolódó szálait nem tudta elválni

## II. Vallás-társadalom-kultúra

---

- az előző alkalmakkal azokat a tematikus egységeket tekintettük át, amelyeken belül és amelyeken keresztül a kereszténység lényegi módon hatást gyakorolt a nyugati kultúrára;
- a következők során azt próbáljuk megvizsgálni (Richard Schaeffler bochumi vallásfilozófus nyomán), hogy jelenleg miféle olyan tényezők állapíthatók meg, amelyek meghatározzák a vallás társadalomban elfoglalt helyét, illetve milyen társadalmi viszonyok között kell elhelyeznie magát a vallásnak
- a 18. századtól elinduló szekularizáció következtében ma már a társadalom tagjainak jelentős, és valószínűleg egyre nagyobb részében semmiféle hiányérzetet nem kelt a vallás távolléte, az emberek tekintélyes hányada minden további nélkül élhetőnek, strukturálhatónak és végigcsinálhatónak tartja az életet vallás nélkül is



- 
- ennek következtében (ha a filozófia síkján maradunk) alapvetően átalakult például a valláskritika funkciója is: míg korábban a vallási hagyományok és a vallási intézmények jelentőségének lebontásán fáradozott, ma már szinte nincs is mi ellen harcolnia, hiszen olyannyira szerepét veszítette a vallás, másrészt szinte kizárólag olyan gondolati tartalmakat hangoztat, amelyek ma már gyakorlatilag mindenki számára magától értetődők: a vallás ellen vívott nagy gondolati csatáknak tehát lényegében végük
  - az átalakulás egyik jellegzetes tünete például az, ahogyan a feuerbachi érvelés módosul; mint ismeretes, Feuerbach szerint a vallási képzetekkel az ember valójában saját magáról tudott tartalmakat vetít ki önmagán kívülre, s önálló életet adva nekik megalkotja a vallás képi világát

- 
- azóta viszont a vallási képzeteket már nem lerombolandó és kiiktatandó tényezőként, hanem magától értetődő jelenségként kezelik, elsősorban Carl Gustav Jung nyomán, aki az emberi lélekben rejlő ősképekről (archetípusokról) értekezve a vallásban is testet öltő képek leírására, nem támadására törekedett; ugyanígy magától értetődő a vallás freudi magyarázata (a vallás nem más, mint az emberi fejlődés során bekövetkező válságok megjelenési formája; az érés folyamán a biológiai apa súlya alól felszabaduló egyén a személyes elfogadottság új formáira támaszt igényt, s ezért fordul mennyei atyához)
  
  - csakhogy pontosan ezért támad érdeklődés a filozófiában az ilyen, általánosan elfogadottnak, magától értetődőnek, problémamentesnek számító elgondolások iránt: a filozófia ugyanis eleve gyanakodva közelíti meg a kételyektől mentes kognitív tartalmakat, az a gyanú ébred ugyanis benne, hogy az ilyen elméletek inkább elmossák a problémák körvonalait, mintsem megoldanák őket


- 
- ebben az összefüggésben a vallásfilozófia azt kívánja megvizsgálni, hogy az említett valláskritikai érvek azért lettek-e általánosan elfogadottak, mert érveik valóban annyira meggyőzőek, vagy inkább azért, mert az efféle érvelésekben eleve azok a szekularizációs folyamatok tükröződnek, amelyek a szóban forgó érveléseket elfogadó emberek konkrét életközegét alkotják
  - különösen problémássá teszi a helyzetet, hogy ma már tagadhatatlanul válságba került a racionalitásnak az a formája, amely az említett valláskritikai megközelítések szellemi összefüggésrendszerét alkotó természettudományos és technikai szemlélet alapjául szolgál

- 
- mi több, a vallásfilozófia azt a kérdést is fel meri tenni, hogy nem létezik-e az érvényességre támasztott igények kritikai felülvizsgálatának olyan, a technikai és természettudományos racionalitástól különböző módja (a valláskritikai érvek ugyanis általános érvényességre támasztanak igényt), amelyek pontosan a vallásokon belül alakultak ki („ebben a megközelítésben tehát a vallás nem a még nem racionális tudat kifejeződése, hanem a kritikai racionalitás sajátosan strukturált, a technikától és a tudománytól különböző formája” – Schaeffler)

- 
- mintegy a másik irányba kinyúlva a vallásfilozófia annak a kimutatására is kísérletet tesz, hogy a vallási hagyományokra hivatkozó irracionális gondolkodásformák egyszerűen tarthatatlanok; más nézőpontból tehát, de szintén azt próbálja igazolni, hogy a vallás nem irracionális, hanem csupán a racionalitásnak egy sajátos formáját képviseli
  - közvetlenül érdemes megjegyeznünk, hogy itt egyáltalán nem valamiféle szakfilozófiai problematikával állunk szemben, hanem azzal a kérdéssel van dolgunk, hogy miként van jelen a vallás a kultúrában és miként viszonyul hozzá; voltaképpen a vallási kommunikáció és a médiumok vallási jelentősége sem érthető meg, ha nem tudjuk tágabb összefüggésben szemlélni a vallás és a kultúra egységét és viszonyát

- 
- éppen ezért érdemes kiemelnünk, hogy miközben a vallás a társadalom életének számos területéről kiszorult, addig kifejezetten szakrális jellegűvé váltak olyan szférái a kultúrának, amelyek mindeddig profánnak számítottak
  - a hetvenes években különösen a politika területén jelentkeztek efféle tendenciák: a politika által kínált választási lehetőségeket az üdvösség és a kárhozat közötti döntés hangoztatását kísérő vallási pátoszra emlékeztető indulat kísérte, illetve politikai programokat az eljövendő istenuralom megvalósítójának állítottak be

- 
- egy évtizeddel később az ökológiai mozgalommal kapcsolatban jelentkeztek efféle vallási vonások, különösen abban, hogy a természet védelmét a természeti istenségek tiszteletének visszaállításához kapcsolta; a helyzetet csak bonyolította, hogy a szakralizált környezetetika esetenként összefonódott egy szintén szakralizált feminizmussal, amely részben az archaikus anyaistenségek tiszteletének helyreállítására törekedett, részben a természet megszentelésének Isten feltételezett anyai jegyeiből következő szükségességét hangsúlyozta

- 
- 
- az a kérdés merül föl mindezek nyomán, hogy milyen kritériumok szerint ítéelhető meg a politikai és erkölcsi meggyőződéseket a vallási nyelv elemeivel kifejtő eljárások helytállósága és legitimitása – e kritériumok egyáltalán nem magától értetődők, türelmes és mélyreható reflexiót igényelnek



- 
- akárhogy is, a vallási kifejezőképességet is felhasználva hirdetett politikai és erkölcsi programok hívei az igazság abszolút létét megkérdőjelezésnek tartják magukat, s ezért legitimnek tartják, ha az istenellenes hatalmak szolgájaként beállított ellenfeleiket megpróbálják kiiktatni a társadalmi élet alakításából; küzdelmük lényegében a szent háború jezeit ölti; ebben az összefüggésben feltétlenül szükség van valamiféle (nem durva és nem egyetemes igényű) ideológiakritikára, de az ideológiakritikát mindig annak a bizalomnak kell éltetnie, hogy a szembenálló felek mindegyike birtokában van az igazság bizonyos vonásainak, s az emberi értelem és akarat sosem lehet végérvényes, tartalmi mindig kritikára szorulnak


- 
- a vallás társadalmi jelenlétének további jelentős dimenzióját alkotja a kultúrák között kialakuló kapcsolatok és a vallások párbeszéde
  - ami a konkrétan a kereszténységet illeti, figyelembe kell vennie, hogy miközben a bölcsőjében, azaz Európában elsősorban saját eljelentéktelenedésével és a szekularizációval kell küzdenie, a világ más tájain újjult erőre kapnak a hagyományos vallások, nem ritkán magával a kereszténységgel is szembehelyezkedve (iszlám, hinduizmus, buddhizmus, afrikai törzsi vallások), főként azért, mert úgy vélik, hogy vallásuk segítségével könnyebben fel tudnak szabadulni az európai hatás és befolyás alól

- 
- ezzel a párhuzamosan a migráció következtében új vallási kisebbségek alakulnak ki Afrikában (hinduk), Európában és Amerikában (muszlimok), amelyek azt követelik, hogy a társadalom teljes jogú tagjaiként élhessenek
  - ezzel kapcsolatban főként az a kérdés vetődik fel, hogy a vallásban vajon olyannyira egyetlen meghatározott kultúra fejeződik-e ki, hogy más kultúrához kötődő vallások térnyerése szétforgácsol egy adott kultúrát; más szempontból megfogalmazva: le kell-e bontanunk egy vallást ahhoz, hogy inkulturálni tudjuk ott, ahol eredetileg nem volt honos?

- 
- ma már missziológusok gyakran beszélnek a kereszténység afrikanizálódásáról, azt értve ezen, hogy a kereszténység felszabadítható a kialakulásánál jelen lévő kulturális minták (zsidó gondolkodás, görög filozófia) alól, és sértetlenül másféle kultúrkörbe transzponálható; a vallás és a kultúra összefügg tehát ugyan egymással, de kapcsolatuk nem kizárólagos és exkluzív; mivel a vallás különbözik a kultúrától, transzkulturális jelentősége lehet
  - a vallás és a kultúra viszonyának ily módon felvetődő kérdésén kívül a vallás és a társadalom kapcsolata is problémaként jelentkezik, főként azoknál a vallási kisebbségeknél, amelyek egy bizonyos társadalmon belül nemcsak vallásszabadságra, de kulturális önmeghatározásra is igényt támasztanak

- 
- a kulturális autonómiaigények következtében alakul ki a multikulturális társadalom képzete, amelyen belül már nemcsak a vallás nem képezi a társadalom egyetlen közös ügyét, de a kultúra is a társadalom részleges csoportjai között tagolódik

kérdésként merül fel, hogy ha a vallás már nem képes biztosítani a társadalom egységét (a nagy vallásháborúk előtt még ez is funkciója volt), vajon képes-e rá most a kultúra, különösen ha maga is egymástól különböző kultúrák sokaságára tagolódik; tovább bonyolítja a helyzetet, hogy a szekularizált társadalmakban bizonyos vallási életmegnyilvánulások kulturális identitást is kifejeznek (például egy nem vallásos nyugati arab is részt vesz bizonyos vallási ünnepeken, hogy az iszlám kultúrközösség tagjaként lépjen fel)

- 
- 
- a két kulcsszó tehát a transzkulturalitás (lehető jelentősége valamely vallásnak egy olyan kultúrában, amelyben eredetileg nem volt honos) és az inkulturáció (hogyan gyökereztethető meg valamely vallás egy tőle eredetileg idegen kultúrában)

- 
- a szakirodalmi tételek között megjelölt szakaszban (*A vallásfilozófia kézikönyve*, 215–221) Richard Schaeffler a maga sajátos vallásfilozófiai koncepciójának fényében érinti a vallás, a kultúra és a társadalom viszonyának kérdését; módszerével, sajátos (a nyelvfilozófia, a fenomenológia és a transzcendentális filozófia összekapcsolásán alapuló) filozófiájával e helyütt nem foglalkozunk részletesebben, csupán fejtegetéseinek néhány érdekes és általánosan is érdeklődésre számot tartható elemét emeljük ki

- 
- különösen érdekes, amit Schaeffler a vallási nyelvről mond; számunkra most elsősorban nem az az érdekes, amit saját transzcendentális elméletéhez kapcsolódva mond el (története során a vallási nyelv úgy változik, hogy újfajta struktúrája lehetővé teszi az adott valláshoz tartozók újfajta szubjektív tapasztalatainak szintézisét), hanem az, amit az inkulturáció lehetséges szűkebb jelentéséről mond



- 
- a vallási nyelv ugyanis nem önmagát megalapozó rendszer, hanem kapcsolatban áll az adott kultúra más nyelvi formáival (tudomány, költészet, filozófia, politika stb.); a vallási aktus és tárgyvonatkozása maga is viszonyban áll a szubjektív és a szubjektív tárgyviszony (ez a fenomenológia alapproblémája) egyéb formáival, s ezért a vallási aktus nem vihető végbe lényegi formában, ha nem áll kapcsolatban másféle struktúrájú aktusokkal
  
  - „a vallási tapasztalat sivárrá válik, ha nem kapcsolódik az esztétikai, az etikai, a politikai stb. tapasztalathoz; bár kritikus távolságot tart a kultúrával szemben, a vallásnak szüksége van arra, hogy a kultúra különbözőképpen strukturált megjelenési formáihoz kapcsolódjon; a nem »inkulturált« vallás fogyatékos vallás” (Schaeffler) – ezt (a vallásnak a konkrét kultúrával fenntartott viszonyait) is szem előtt kell tartanunk tehát, ha a vallás inkulturációjáról beszélünk

- 
- az inkultúráció fogalma általánosabban természetesen az eltérő kultúrákhoz kötődő tartalmak kulturális elsajátítását, illetve a vallási tartalmak újfajta kultúrába való beágyazását jelöli; itt két kérdés merül fel: el tud-e a sajátítani valamely kultúra a maga módján más kulturális elemeket?; elsajátítása során meg tudja-e őrizni a kulturális/vallási tartalmak eredeti jelentéstartalmát?
  - a kérdés a vallástörténet során különösen akkor jelentkezik eleven erővel, amikor valamely vallás egy másik vallásnak nem csupán ilyen-olyan konkrét elemeit próbálja átvenni, de olyan lényegi összetevőit is, amelyek egyáltalán a lényegét alkotják; különösen azoknál a vallásoknál érdekes a helyzet, amelyek hamis istennek, bálványynak minősítik valamely másik vallás isteneit

- 
- konkrétan így merül fel a kérdés: lehet-e egy monoteista vallást vagy akár egy Isten nélküli vallást (buddhizmus) olyan kultúrákba inkulturálni, amelyek a kulturális élet minden területén politeista vallások hatása alatt állnak?
  - ehhez Schaeffler szerint először is azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen szerepe van a bálványoktól való elfordulásra intő felszólításnak azoknak a vallási közösségeknek a történelmében, amelyekben felhangzik

- 
- következtetése: az ilyen elfordulást követelő vallások maguk is csak nehézségek árán honosodtak meg azokban a kultúrákban, amelyekben hatékony tényezővé váltak (a héber Bibliában például rendszeresen felmerül az igaz Isten és a bálványok feszültsége), s az elfordulásra intő felszólításban az adott kultúra és vallás mélységes válsága tükröződik

- 
- konkrétan: „a monoteista és az isteneket nem ismerő vallások egyképpen abból a folytonos tapasztalatból táplálkoznak, hogy az élet bizonyos területeinek (a vérnek és a földnek) a szakralizálása olyan kísértő erőt foglal magában, amely szétforgácsolhatja a vallási aktust és a vallási valóságra irányuló vonatkozását”; az olyan új nyelvi képződmények, mint amilyen például a bálvány fogalma, „csak akkor jöhetnek létre, ha valamely [; az olyan új nyelvi képződmények, mint amilyen például a bálvány fogalma, „csak akkor jöhetnek létre, ha valamely [...] közösség szert tesz a vallási tudat félrevezethetőségének s a vallási elgondolások és magatartásformák esetleges félrevezető jellegének tapasztalatára” (Schaeffler)

- 
- amikor tehát például a keresztény misszionáriusok a bálványok elhagyására szólítanak fel népeket, akkor nem egyszerűen a saját kultúrájukat helyezik az övék fölé, hanem annak a meggyőződésüknek adnak hangot, miszerint az adott esetben bálványimádásnak nevezett (és önfélreértésen alapuló) magatartásforma már válságba sodorta a saját kultúrájukat, és ennek a válságnak a veszélye másutt is fennáll, s ezért másokat is figyelmeztetni kell rá (a misszionáriusok kultúrája már megégette magát, és a saját válságtapasztalata alapján kíván útmutatást adni másoknak)

- 
- az inkulturáció itt tehát újra visszahajlik magára a hirdetett vallásra, hiszen annak a tapasztalatából fakad, és arra utal vissza; minthogy pedig folyamatos a bálványimádás veszélye, a bálványok elhagyására felszólító intésnek helyet kell kapnia a vallás kultúrájában: a bibliai vallás esetében a vér (a nemzetség) és a föld szakralizálásától óvó intésnek hatással kell lennie az egész kultúrára (a művészetre, a gazdaságra, a tudományra), máskülönben ugyanis a válságból eredő monoteizmus nem tud meggyökerezni a vallási közösség kultúrájában

- 
- a vallási szubjektum tehát ily módon kritikussá válik a saját vallásosságával szemben (tudja, hogy a vallás félrevezethető lehet), de szkepticizmusa nem lehet egyetemes, hanem olyan kritikai szemléletet kell kialakítania, amely annak függvényében bizonyulhat hitelesnek, hogy miként tekint a tapasztalati valóságra – a bálványimádástól óvó intés tehát a kultúra kritikai megértésére is irányul; éppen ezért a hithirdetés nem letaglózza és megbénítja azokat, akik hallgatják, hanem a tapasztalat új és új formáira teszi képessé őket



# III. T. S. Eliot – Kultúra, művészet, tudomány

---

- a következők során T. S. Eliotnak a kultúra meghatározására kísérletet tevő műve alapján próbáljuk szemügyre venni az európai kultúra olyan felfogásának alapelemeit, amely nem mond le a holisztikus (vagyis az egészségesség szempontjára hangsúlyt helyező) szemléletről

- 
- a kurzus szempontjából Eliot azért különösen fontos, mert esszéíróként, drámák és költemények szerzőjeként egyaránt az európai kultúra teljes összefüggését és történetét igyekezett szem előtt tartani, s különös érzékenységgel juttatta érvényre a keresztény szellemiség jelentőségét
  - fejtegetéseit Eliot azzal kezdi, hogy különbséget tesz a kultúrát az egyénnel, valamely csoporttal vagy osztállyal és az egész társadalommal összefüggésbe hozó megközelítések között; alaptétele, hogy az egyén kultúrája a csoport kultúrájától függ, a csoport kultúrája pedig annak a társadalomnak a kultúrájától, amelynek az adott csoport a részét képezi

- 
- éppen ezért a társadalom kultúráját tekinti alapvetőnek, s azt hangsúlyozza, hogy a kultúra mibenlétét vizsgálva pontosan a társadalom kultúrájával kell megpróbálnunk tisztába jönni – ám pontosan a társadalom kultúrájának megvilágítása okoz komoly nehézségeket, hiszen az egyén önműveléseként vagy a csoportot az egész társadalomtól megkülönböztető struktúraként felfogott kultúrával ellentétben mintha összefoghatatlan sokféleségbe hullana szét
  - Eliot tehát először is arra figyelmeztet, hogy próbáljuk átgondolni az említett három értelemben vett kultúrafogalom egymáshoz való viszonyát, s ehhez az egyéni és csoportkultúrához kötődő antropológiát szociológiai összefüggésekre kell megnyitnunk (hiszen az egész társadalomról van szó)

- 
- az egyéni és csoportkultúrára szorító kultúraértelmezés példaként Matthew Arnold *Kultúra és anarchia* című művét említi: nézete szerint Arnold csupán az egyén elérhető tökéletességére koncentrál, s arra buzdítja az egyént, hogy önnön (morális és kulturális) tökéletességére törekedve lépjen túl osztályának határain; az osztály, a csoport itt tehát merőben negatív mozzanat, Arnold mit sem törődik az osztály lehetséges „tökéletességével”, a társadalom egészéről pedig végképp nem beszél

- 
- Eliot azt is felrója neki, hogy nem veszi figyelembe a kultúra lehetséges negyedik értelmezését, amely a szellemi képességek különböző fajtáit számon tartó megközelítéshez kötődik; ilyen szellemi képesség a helyes magaviselet, az udvariasság és előzékenység (ebben az esetben a kultúra az udvariasságot képviselő osztály és egyének érintkezését jelenti) a tanulás (ebben az esetben a kulturált ember a tudós), a tág értelemben vett filozófia művelése (a kulturált osztály ekkor az értelmiség), a művészetek művelése (a kulturáltak a művészek)

- 
- Eliot – a maga ironikus eleganciájával (például: az értelmiség kifejezés ma „azokat a személyeket is magában foglalja, akik nem szembetűnően értelmesek”) – felhívja a figyelmet arra, hogy kultúrált emberekre gondolva nem szoktuk egybelátni mindezeket a dimenziókat, s nem is fordul elő, hogy valaki egyszerre tudjon tökéletes lenni mindenben – pontosan ezért kell a kultúra mibenlétét egyének és csoportok helyett a társadalom egészében keresnünk

- 
- (Eliot gyakorlati bölcsességének egyik jellegzetes példája a 21. oldal mondata: „Tudjuk, hogy műveltség, intelligencia és a művészetek iránti érzékenység nélkül a jó modorból előbb-utóbb merő automatizmus lesz; a tudás jó modor és érzékenység nélkül csak tudálékosság; hogy az értelmi képesség más emberi tulajdonságok nélkül csak olyan ámulatot kelt bennünk, mint egy sakkjátékos csodagyerek; hogy a művészet értelmi összefüggések nélkül: hiúság csupán.”)
  
  - az egyénileg és csoportosan megvalósíthatatlan kulturális tökéletességből azonban éppen hogy nem annak kellene következnie, hogy a társadalmi csoportok kulturális tevékenysége elkülönül egymástól – a csoportoknak érdeklődniük kell egymás tevékenysége iránt, méltányolniuk kell egymás kultúráját, hogy olyan kohézió jöhessen létre, amelyben életképes az egész társadalom egyetlen kultúrája

- 
- a társadalmak fejlődésével párhuzamosan halad a különböző társadalmi funkcióknak és a szellemi élet különböző területeinek a függetlenedése (egy primitív társadalomhoz tartozó egyénnél még egységet alkot a vallás, a művészet, a hadviselés stb.) – a szakosodás, a különböző területek autonómiára irányuló törekvése azonban kreatív is lehet
  - a társadalmi differenciálódás következtében létrejövő csoportkultúrák ténye önmagában nem problematikus, a fontos csak az, hogy a csoportok ne természetes öröklődésen keresztül hagyományozzák és fejlesszék kultúrájukat, hanem mindenkinek meglegyen a lehetősége arra, hogy a képességeihez mért legmagasabb kulturális szintre kerülhessen



- 
- a kulturális differenciálódás másik velejárója, hogy a bizonyos szinten végbemenő kulturális fejlődés kulturális hanyatlást eredményez egy másik szinten: nem születhet egyszerre jelentős népköltészet és egy olyan költői mű, mint *Az elveszett paradicsom*
  - a társadalmi, civilizációs fejlődéssel együttjáró kulturális szakosodás, különböző kulturális mintákat kialakító csoportok létrejötte a kulturális felbomlás, a kulturális dezintegráció veszélyét hordozza: és Eliot szerint ez a legmélyrehatóbb dezintegráció, amelyet egy társadalomnak el kell viselnie

- 
- kulturális dezintegráció akkor következik be, ha „két két vagy több réteg egymástól olyan mértékben elkülönül, hogy gyakorlatilag különböző kultúrákká alakulnak”, vagy ha „a kultúra a felső csoport szintjén részekre töredezik, s mindenik rész csupán egyetlen kulturális tevékenységet képvisel” – ma fokozatosan elszigetelődik egymástól a vallási gondolkodás, a filozófia és a művészet, s olyan csoportok művelik őket, amelyek nincsenek beszélő viszonyban egymással
  - Eliot kiemeli, hogy a társadalmi és politikai típusú problémák mögött nagyrészt a kultúrával, a kultúra befolyásolhatóságával és ellenőrizhetőségével kapcsolatos problémák rejlenek, s akként „határozza meg” a kultúrát, „ami érdekessé teszi az életet arra, hogy megéljük”

- 
- ezt követően tér rá a kultúra és a vallás közötti összefüggés kérdésére (ismét kritikával illetve Arnoldot, akinek a szemében a vallás csupán egyik eleme a kultúrának, s némi etikát és érzelmességet kölcsönöz neki: a kultúra az átfogó, a legmagasabb rendű érték)
  - ugyanakkor nyomban kérdőjelet is tesz az összefüggés kifejezés mögé: ha ugyanis összefüggésről beszélünk, azt a látszatot keltjük, hogy egymástól különböző instanciákról beszélünk, s az foglalkoztat bennünket, hogy miként kapcsolódnak -egymáshoz; valójában azonban nemcsak azt látjuk, hogy a vallás és a kultúra gazdagodása együtt jár egymással (függetlenül attól, hogy melyiket tekintjük a másik okának), de az a kérdés is feltehető, létrejöhet-e egyáltalán kultúra vallási alapok nélkül

- 
- sőt az is felmerülhet, hogy egy nép kultúrája és a vallása nem csupán két különböző aspektusa-e ugyanannak a dolognak: mert a kultúra valójában talán „megtestesülése egy nép vallásának”
  - ezzel a felfogásával Eliot két tévedést kíván kiküszöbölni: az egyik szerint a kultúra csak a vallás nélkül tud fennmaradni és fejlődni (történeti cáfolására nem vállalkozik, bár tudja, hogy a tények látszólag ellentmondanak neki, hiszen a kultúra gyakran látszólag pontosan a vallás hanyatlásával kezdi létrehozni a legkiválóbb teljesítményeit), a másik szerint a vallás megőrzése a kultúra megőrzése nélkül is lehetséges (a kultúrát sokan pontosan a vallás nevében egyenesen elutasítják)

- 
- ezzel együtt nem állíthatjuk, hogy máris rendelkezésünkre állna olyan kritérium, amelynek segítségével pontosan meg tudnánk különböztetni a kultúrát és a vallást; inkább az a fontos, hogy „az esztétikai érzékenységet ki kell terjeszteni a spirituális tapasztalatra, a spirituális tapasztalatot pedig ki kell terjeszteni az esztétikai érzékenységre és a kiművelt ízlésre”
  
  - rendkívül összetett, már-már megoldhatatlan feladat a kultúra és a vallás összekapcsolása és megkülönböztetése, ugyanis ha egy nép kultúrája teljesen megegyezik a vallásával, akkor mind kultúrája, mind vallása alsóbbrendű; az univerzális vallás magasabb rendű, és a más kultúrákban ápolt vallásra érzékeny kultúra magasabb rendű annál, amelyhez kizárólag rá jellemző vallás tartozik (éppen ezért fontos Eliot egyik korábbi megállapítása: a kereszténység több kultúrát is át tud hatni)

- 
- Eliot a rá jellemző szellemességgel és kiélezett beszédmóddal szól a kultúra és a vallás szerves egységéről, kiemelve egyrészt azt, hogy a kultúra sohasem, egyetlen nép körében sem egységes teljesen (mert rendkívül sokféle síkhoz tartozó mozzanatok kapcsolódnak össze benne, a lóversenytől a templomokig), másrészt azt, mennyire átformál mindent, ha komolyan vesszük, hogy ami az egyik nézőpontból kultúra, az a másik nézőpontból vallás (mert a hit nem csupán tételek gyűjteménye, hanem hit például a viselkedés is)

- 
- „Megkérdezni, hogy nem vallás-e már az is, amelyben szerepet játszik az epsomi derbi és az agárverseny-pálya – nyugtalanító; miként az a feltevés is, hogy a felsőbb egyházi személyek vallásának éppúgy részét alkotja az Athenaeum folyóirat, mint a cügoscipő.”
  - „Kényelmetlen a keresztények számára megtapasztalni, hogy mint keresztények nem hisznek eléggé; másfelől pedig, mint mindenki más, túl sok dologban hisznek mégis, ebből az elgondolásból következik, hogy a püspökök részei az angol kultúrának, a lovak és a kutyák pedig részei az angol vallásnak.”

- 
- összefoglalva: Eliot szerint egyaránt el kell kerülnünk a kultúra és a vallás viszonyba állítását (mintha két különböző dolog lenne) és azonosítását (mintha nem lenne különbség köztük); arról, amit arról mond, hogy vajon a keresztény kultúra-e a legmagasabb fokú (ehhez egy valóban keresztény társadalom kultúráját kellene látnunk) vagy a világ eddigi legmagasabb kultúrája-e (ehhez a keresztény kultúra minden szakaszát példaként kellene tudnunk állítani), fontosabb az, ahogyan fejtegetéseit zárja: „bármely vallás, amíg létezik, a maga szintjén világos értelmet ad az életnek, megadja a kultúra szerkezetét, s megóvjaa az emberiség tömegeit az unalomtól és a kétségbeeséstől”.



- 
- a könyvben függelékként – „Az európai kultúra egysége” címmel közölt – előadások azért érdekesek, mert Eliot először a költészetten keresztül mutatja be azokat az – irodalmi esszéiből jól ismert – elgondolásait, amelyeket az európai kultúrák saját hagyományáról, a közös hagyományról és a különböző hagyományok egymásra gyakorolt hatásáról alkotott – távlatosságát és kifinomultságát érdemes megismerni
  - a második előadásban az általa 1922 és 1939 között szerkesztett, *The Criterion* című folyóirat körül kibontakozó szellemi tevékenységen keresztül érzékelteti, mit jelent a közös európai gondolkodói magatartás és a nemzet, a vallás, a politika iránti hűség egysége

- 
- a harmadik előadásban az egymástól különböző, de egymásra ható európai kultúrák egységét kialakító hatóerőt keresi, és a vallásban találja meg, s a valláson azt a közös keresztény hagyományt érti, amely azzá tette Európát, ami – „lehetséges, hogy egy európai nem hisz abban, hogy a keresztény hit igaz, és mégis, mindaz, amit mond, létrehoz és cselekedik, a keresztény kultúra eme örökségéből sarjad, és abból nyeri értelmét”; a nyugati világ egysége ugyanis a keresztény örökségben alakult ki, Görögország, Róma és Izrael civilizációjában, amelyekből kiindulva a kereszténység kialakította Európát

## IV. Félműveltség-kultúra-emlékezet

---

- az előzőek során egyre szűkülő körökön keresztül vizsgáltuk a kereszténység és a kultúra összefüggéseit: legelőször azt vettük szemügyre, milyen hatást gyakorolt a kereszténység az általános (filozófiai) európai tudatra, majd a kereszténységnek a jelenbeli viszonyok között lehetséges helyzetét vizsgáltuk meg a társadalom és az egyéb vallások összefüggésében, végül a kultúra és a vallás kapcsolatának egyik vonzó és árnyalt modelljét, Eliot elgondolását tekintettük át

- 
- mielőtt rátérnénk a kereszténység és a médiavilág viszonyának (bár Eliot óta óvatosan bánunk a viszony kifejezéssel) problematikájára, előbb még néhány szót szólunk arról, milyen az a nyilvános közeg, amelyben a kereszténység hallatni próbálja a szavát (fél szemmel már a médiára is tekintve) – kísérőnk az úgynevezett frankfurti iskolához tartozó, filozófiai igényű szociológiát és művészetelméletet kidolgozó Adorno és a vele kiváló kapcsolatban álló, az ún. politikai teológia atyjaként számon tartott katolikus teológus, J. B. Metz lesz

- 
- az óra gerince: Theodor W. Adorno: *A félműveltség elmélete* – Johann Baptist Metz: *Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban*
  - Adorno kiindulópontja: a műveltség tagadhatatlan és nyilvánvaló válsága, amely immár minden társadalmi rétegben világosan észlelhető; a helyzet megértéséhez véleménye szerint nem elég megvizsgálnunk a műveltséget létrehozó és befolyásoló tényezőket, mert eleve nem szabad magától értetődőnek tekintenünk a műveltség fogalmát, ami már önmagában hiba

- 
- a műveltségből félműveltség lett, amely valójában nem más, mint az önrendelkezésétől megfosztott tudat lényege és igazi formája: „görcsösen kapaszkodik a jóváhagyott kulturális elemekbe, csak hogy a félműveltség bűvkörében azok is barbarizálódnak”; a félműveltség a jelenkori tudat általános és uralkodó formája
  - ahhoz, hogy átfogó képet tudjunk alkotni erről az általános tudatformáról, a félműveltség dominanciájáról, nem tekinthetjük szentnek és sérthetetlennek a kultúra eszméjét, hanem a valódi megértés szándékával kell közelednünk hozzá; a kultúra mára a gyakorlattól élesen elkülönülő szellemi tartalmak birodalmává vált, az eszmék és megvalósításuk kérdése egyenesen tabunak számít, a kultúra önmagának elegendő

- 
- ám így kiszolgáltatódik az éppen aktuális viszonyoknak, és az emberi életet is kiszolgáltatja nekik: a nemzetiszocializmusnak (*kommunizmusnak-L.KÁ.*) a kultúrával bensőséges kapcsolatban lévő emberek is elkötelezték magukat – és ez alapjaiban kérdőjelezi meg az ilyen kultúra humánus természetét; az önmagát abszolútnak tekintő műveltség már csak félműveltség lehet
  
  - az sem megoldás azonban, ha a kultúrát kizárólag a tényleges élet alakításaként fogják fel, mert akkor kizárólag azt a célt szolgálja, hogy az emberek alkalmazkodjanak egymáshoz és a fennálló viszonyokhoz; a valódi célja azonban a művelődésnek az alkalmazkodás és a természetes létezés feszültséggel teljes egységének megőrzése; az alkalmazkodás, a tényleges adottságok kritika nélküli elfogadása ugyanis „örökre megőrzi az emberekben azt a formátlanságot, amelynek formát adni vélt: az agressziót”.

- 
- a kultúrát jellemző kettősség tehát abból a társadalmi ellentmondásból fakad, amelyet a kultúra éppen hogy kibékíteni szeretne, de pusztán önmagában, pusztán kultúraként nem tud kibékíteni: a természet ugyanis folyamatosan úrrá lesz a természetet megzabolázni próbáló szellemen, amely úgy próbál úrrá lenni fölötte, hogy hasonul hozzá (az alkalmazkodás az uralom formája) – a folyamat a társadalomban szüntelenül zajlik, a természetet úrrá lenni próbálva a szellem fokozatosan elavul, és természetivé silányul
  - a műveltség maga is dinamikus összefüggés, nem állandó; a műveltség eszméje a polgársággal együtt emancipálódott, s ezzel együtt elszakadt az életnek azoktól az összefüggéseitől, amelyekbe korábban beleágyazódott; és bár a műveltséget eredetileg a társadalomban tevékeny és ösztöneit szublimáló egyén teljesen egyedi, szabad szellemének tekintették, valahogy méltatlannak érezték, hogy a műveltség valami olyasmire kapcsolódjon, ami rajta kívüli (társadalmi gyakorlat)




- 
- a műveltség ugyan nem bonyolódhat a hasznosság, kiváltságok stb. jegyében álló társadalmi gyakorlatba (mert hozzátartozik az emberek egyenlőségének eszméje), de tisztaságából nem is formálhat ideológiát – nem feltételezhető ugyanis, hogy a műveltség önmagában megadja az embereknek, amit a valóság megtagad tőlük, s hogy a műveltség önmagában ésszerű társadalmat teremtsen és garantáljon
  - ha a műveltség nem több az eszközök, a közvetlen célszerűség, a hasznosság hiányáról szőtt álomnál, akkor pontosan annak a társadalomnak a hamis apológiáját kínálja, amelyben éppen a műveltségből kizárni próbált tényezők uralkodnak

- 
- ami a történelmet illeti, a 17–18. században a polgárság műveltségénél fogva tudta betölteni a feudalizmus megszüntetésével rá háruló társadalmi szerepeket, és a műveltség társadalmi privilégiuma is volt a polgárságnak; a polgárság által létrehozott új osztály, a proletariátus meg volt fosztva a műveltség megszerzésének külső feltételeitől, a segítő szándékú pedagógiai erőfeszítések kudarcot vallottak (pusztán művelődéssel ui. nem vonható vissza a proletariátus művelődéstől való megfosztottsága)
  - jelenleg a vidék a félműveltség melegágya: a polgárság előtti, vallási kötődésű gondolatvilág összeomlásával a kultúripar vált meghatározóvá (televízió stb.) – és ez fenyegetően veszélyes állapot

- 
- a 19. század közepétől olyan folyamat ment végbe, amelyet a szociológia integrációként tart számon: bár a gazdasági hatalom és a gazdasági kiszolgáltatottság ellentéte nem szűnt meg, a megosztottságot elleplezi az ideológia – a tömegekre ugyanis számtalan csatornán keresztül zuhognak a műveltségi javak, és „a piaci mechanizmus közvetítésével a műveltség tartalmait azoknak a tudatához igazítják, akik ki voltak zárva a művelődés kiváltságából, s akiknek megváltoztatása valóban művelődés lehetne”
  
  - az integráció azért ideológia, mert nemcsak a gazdasági ellentét nem szűnt meg, de az alsó rétegeknek objektíve, a társadalmi struktúránál, az anyagi termelési feltételeknél fogva nem is lehetnek olyan tapasztalataik, amelyek révén fel tudnák dolgozni a kulturális javakat, s ez alapján kezdi ki a műveltséget

- 
- (szociológiai szempontból visszás helyzet alakult ki: mintha a társadalmi méreteket öltő – bár azért nem egyetemes – félműveltségnek csak a fentebb vázolt, hamis műveltségeszmény lenne az ellentéte: ugyanakkor csak a régi műveltségfogalomból tudjuk megérteni a ma zajló folyamatokat, azt kell tehát alapul vennünk, anélkül, hogy felmagasztalnánk a múltat)
  
  - „a félműveltség légkörében a műveltség áruként eldologiasodott tárgyi tartalmai csak úgy maradhatnak fenn, ha elsikkad igazságtartalmuk és az eleven szubjektumokhoz fűződő eleven kapcsolatuk – ez nagyjából a félműveltség definíciója is lehetne” – a probléma, hogy a műveltség fogalma ehhez képest már „nem él”, már csak alig néhányan részesednek benne; a kultúripar, a tömegmédiá „bevallottan azok kultúrája, akiket a kultúra kiteszített, integráció azoknak, akik továbbra sem integráltak”

- 
- 
- a műveltséggel való azonosulás kísérletét azonban maga az a polgári társadalom hiúsítja meg, amely egykor az egyéni élet autonómiáját kínálta a polgárnak – ám ma már az egyén nem talál olyan struktúrát a társadalomban, amelyhez kapcsolódva kiművelhetné magát

- 
- Adornónak a félműveltség leírásaként nyújtott fejtegetéseit mindenki tanulmányozza át önállóan: túl színesek és szellemesek ahhoz, hogy össze lehetne foglalni őket;
  - különösen érdemes figyelmesen olvasni azt, amit az eszményképekről mond (a félműveltség viszonyai között a szubjektum és a valóság közé ékelődve megszűrik az utóbbit)
  - a szellemi tartalmak elsajátításáról,
  - a szabadságról,
  - az igaz nyelv eszméje és a kommunikáció gyakorlatias nyelve között fennálló feszültségről,
  - a műveltség megszerzéséről, a kép nélküli létezésről (a képnélküliség amúgy Rilkénél, a *Duinói elégiák*ban szerepel talán először),
  - a műveltségről mint státuszról, a klasszikusokról, az életszínvonal-emelkedés és a félműveltség összefüggéséről, a műveltség előfeltételeiről, a személyek kultuszáról stb.
  - – Adorno ezeken a pontokon illusztrálja alapvető elgondolásait.

- 
- ezek között a viszonyok között megszűnik a tapasztalatot, a tudás folytonossága (az, ami megteremti a hagyományt), és „a pontszerű, össze nem kapcsolt, kicserélhető és pillanatnyi információkra támaszkodó jólértesültség” kerül a helyébe, „amelyről az is leolvasható, hogy a következő pillanatban már el is söprik az újabb információk” – a félműveltség tehát annak az időérzéknek és emlékezőtehetségnek is a válsága, amely nélkül „nem jöhet létre a tapasztalatok tudati szintézise”, vagyis a műveltség; a sok elfoglaltság és a túlterheltség velejárója a félműveltségnek – az emberek elvesztették az időt, és már csak ezért is foglalkoznak olyan sokat vele

- 
- részben ugyanez a kiindulási pontja Johann Baptist Metznek is: az általános idővesztés, csak éppen már nem szociológiai, hanem filozófiai és teológiai értelemben; Metz szerint a modernitás gondolkodása levált az időt végponthoz, határponthoz rendelő bibliai gondolkodásról, s ily módon a zabláját vesztett idő uralmát megteremtve válságba sodorta az erkölcsöt, a kultúrát és a nyelvet (mindemögött pedig az húzódik, amit Metz Isten válságának nevez) (*Memoria passionis*, 3. §)



- 
- vegyük ezek közül csak a kultúra válságát: Isten halálának deklarációjával az amnézia indult diadalútra; a nyugati világban olyan gondolatiság alakult ki, amely az amnézia kultúrájával akarja megvédeni magát az egymást érő szenvedéstörténetekkel való szembenézéstől (az amnézia jele az is, ahogyan külön sarokba [megemlékezések, ünnepek stb.] szorítják a szenvedésre való emlékezést)

- 
- mindent elárulnak erről Metz kérdései: „Mi lenne, ha egy nap az emberek már csak a felejtés fegyverével tudnának szembeszállni a világban létező boldogtalansággal, ha már csak az áldozatok részvételen elfelejtésére tudnák építeni boldogságukat, az amnézia kultúrájára, amely azt a látszatot kelti, hogy az idő minden sebet begyógyít? Mi lenne? Miből tudnának erőt meríteni, akik fellázadnak az ártatlanul és igazságtalanul szenvedők kínjainak értelmetlensége ellen, mi adna erőt ahhoz, hogy észrevegyük mások szenvedését és új, nagyobb igazságosság képét rajzoljuk meg? Isten emlékezete szembeszegül a kulturális amnéziával.”

- 
- a kulturális amnéziával Metz szerint a kereszténységnek anamnetikus kultúrát kell szembeszegeznie: kultikus anamnézise már van (a liturgia), anamnetikus kultúrát azonban még ki kell építenie
  - ezek között a körülmények között a médiák információáradata nem csupán a felvilágosodást szolgálja, hanem újfajta, bizonyos szempontból másodlagos éretlenséget is szül, amelyet sokkalta nehezebb levetkőzni, mint azt az elsődleges éretlenséget, amely ellen a felvilágosodás felemelte a szavát, egészen egyszerűen azért, mert a másodlagos éretlenség állapotában létező ember mintha egyáltalán nem is szenvedne saját magának okozott éretlensége miatt

- 
- „a katasztrófát elsősorban nem is maga a katasztrófa jelenti, hanem az, hogy már nem tudjuk katasztrófának látni, és fokozatosan saját pusztulásunk szemlélői leszünk.”
  - az ember lassan visszacsúszik a mitikus tudatállapot síkjára, mert miközben a határtalanságba veti ki az időt, búcsút int a történelemnek, feladja az egységes és egy történelem eszméjét (Metz szerint a történelem – az emberiség szenvedéstörténete), résztörténetekké fragmentalizálja, és ha még foglalkozik is történelemmel, „a történelem a figyelemelterelés és az etikai felmentés szolgálatában áll; újratárt karokkal fogadják a mítoszokat, kivált, ha nem keresztény kultúrákból érkeznek: ha Isten nélküli vallást kínálnak”

## Média – egyház

---

- Aczél Petra: Mi azonban... Gondolatok médiáról, az egyház kampányairól, a megtalált közösségről
- korunk egyik alapvető jellegzetessége a közéleti láthatóság igénye; a láthatóság igénye látszatot szül, a látszat létjogosultságát a média biztosítja, amely többféle funkciót tölt be a társadalom életében
- ilyen funkciók: a tér- és időbeli kapcsolattartás; a tudás mintázatainak kialakítása: a tudás egysége a kontextus nélküli adat; a hatalom viszonyainak átalakítása vagy fenntartása (eszköze a nem feltétlenül szándékos manipuláció)

- 
- a médiát az aktualitás vágya hajtja, a benne megjelenők jelenidejűségébe vetett hitet alakít ki, az általa biztosított jelenlét viszont tettek nélküli és üres; éppen ezért nincs valódi eszköze arra, hogy közösségi létezést tápláljon
  - ennek tükrében az a kérdés, hogy miként kaphat helyet értelmesen a vallási üzenet a média közegében; nem a médiabeli vallási jelenlét helyessége a kérdés: az ugyanis tény
  - a mediatizált valóság közléte elsődlegesen képi természetű, minden fogalmi tartalmat konkretizál, a nyelviség alárendelt szerepet játszik benne – ezért jelent problémát, hogy a keresztény gondolkodás fogalmi és absztrakt mozgása nehezen talál támpontot benne

- 
- a médiabeli kommunikáció ingerekkel operál, közösen átélhető elemi ingerekkel alakít ki világméretű emberi közösséget, s ehhez nem a valóságra, hanem keretet adó sémákra van szüksége
  - ezért a médiatörténet igazi lényege az áleseményekben (médiáeseményekben) tárul fel, amelyek tetszés szerinti gyakorisággal ismételhetők: dramatizáltabbak a valóságnál, könnyen szerkeszthetők, kényelmesen befogadhatók – igazán ezek teszik fontossá azt, amit megjelenítenek (sajótájékoztató, rendezvény stb.)

- 
- az ilyen eseményeknél a média nem külső tényezőként viszonyul a történésekhez, hanem belső részükké válik, átalakítja őket
  - lehet-e ilyen médiaesemény az igehirdetés, a liturgikus aktus? – a médiához hasonlóan ugyan azt ismétli, amit mindenki tud, tudott tartalmak újraélését teszi lehetővé, de nem az egyhangú ismétlés, hanem a ciklikus ritmus módján



- 
- ezért kérdéses, hogy lehet-e szerves helyük a vallási aktusoknak a médiában, kérdés, hogy a vallási üzenet megfelelőképpen tud-e közvetítődni a médián keresztül; nem biztos, hogy pozitív hatású az egyház médiabeli jelenléte: mintha bizonyítékra lenne szüksége annak, ami biztos
  - a megoldás persze nem a médiabeli jelenléttől való tartózkodás, hanem az egyedi módszerek, a tudatos előkészítés fontosságának felismerése: legyen saját logikája az egyház mediális megjelenésének

- 
- néhány szó a kampányokról, a tömegmédiát felhasználó, stratégiai kommunikációs folyamatokról (a kampány elindításakor felméréndő: a célok, az elérni kívánt változás terepe, az elindító és a befogadó haszna)
  - az egyházi kampányok gyakran megszólítás, és ezért erő nélküliek; a „Krisztust hirdetjük mindenkinek” feliratú óriásplakátot például általánossága miatt „belengi a szépen szólás derűs önmagába záródása, a pontos cél hiányának tehetetlensége”

- 
- éppen ezért érdemes a megcélzott csoportokhoz igazítani a kampányokat, és nem biztos, hogy minden esetben a tömegmédiá a megfelelő közvetítőközeg; fontos továbbá, hogy a kampányokat az alkalmazott módszer különbözteti meg egymástól: nemcsak az üzenetet leadó, a befogadót passzivitásra szorító, de folyamatszerű stratégiát alkalmazó kampányok is vannak (az üzenet magának a kampánynak a során alakul ki, nem passzív befogadásra, hanem kooperációra készlet) – a vallási üzenettel kapcsolatban az utóbbiak tűnnek szerencsésebbnek
  - az ilyen új generációs kampányoknál a kampány dialógus, a közönség résztvevő, aki társ az üzenet létrehozásában; a kampány kölcsönösségen alapul

- 
- a kampányok tervezésének további szempontjai: az empátia, a korlátok felismerése, a viszonyra vagy kapcsolati standardra vonatkozó ismeretek megszerzése, a szituációs tudás alkalmazása, a kulturális környezet ismerete, az időtényező kezelése, a közvélemény kutatása és a kampányban létrejövő kommunikációs kapcsolatok rögzítése
  - végül egy szó az internetről: fantázia lényegében az interaktivitás miatt van benne, mert a honlapoknak rendszeresen visszatérő, véleményüket kifejtő látogatókra van szükségük

- 
- Bognár Bulcsu: *Vallás, egyház és a média kapcsolata. Rendszerelméleti nézőpontból*
  - az elmúlt évtizedekben a katolikus egyház hivatalosan, központilag is több ízben foglalkozott a tömegmédiák kérdésével: *Inter mirifica* kezdetű zsinati dekrétum (1963); *Communio et progressio* kezdező lelkipásztori határozat (1971); *Aetatis novae* kezdetű lelkipásztori határozat (1991); létezik a Tömegkommunikáció Pápai Tanácsa
  - az idevágó magyarországi fórumokon, konferenciákon, kiadványokban rendszeresen megfogalmazódik, hogy az egyházi, vallási szemlélet csekély mértékben, súlytalanul van jelen a tömegkommunikációban, a vallási szempont határozottabb jelenléte lenne kívánatos

- 
- szerencsétlen körülmény, hogy ezzel kapcsolatban sokan csupán a közállapotok és a médiabeli viszonyok ostromozására szorítkoznak, a vallási üzenet szempontjából ellenséges tendenciákat panaszolják fel, ahelyett, hogy először a tömegmédiá funkcionálásával próbálnának tisztába jönni
  - a szerző rendszerelméleti szempontból kíván eleget tenni az utóbbi kíváncsúnak, illetve próbálja megérteni az egyház és a média megváltozott viszonyrendszerét: ehhez a társadalmi viszonyok változásának felmérésén keresztül vezet út
  - ennek a modernitásban végbemenő változásnak az egyik fő komponense, hogy megkérdőjeleződik a vallásnak a társadalmon belül elfoglalt, hagyományosan biztos helye; átalakult az a helyzet, amelyben a vallás kompetenciáikat semmilyen, tőle függetlenedő társadalmi részrendszer kompetenciája nem korlátozta

- 
- a modernitásban a társadalom egyre bonyolultabb szövetét egyes részterületek sajátos racionalitása határozza meg, különböző racionalitási formák alakulnak ki (jog, gazdaság, nevelés, tudomány, tömegmédiá), amelyek az önálló, önreferenciális rendszereket alakítanak ki (funkcionális differenciálódás)
  - ezek a részterületek nem erkölcsi gondolatiság szerint működnek, a jó és a rossz kettőssége helyett másféle differenciákat tekintenek alapvetőnek (rentábilis – nem rentábilis stb.), a morális megítélés súlya jelentősen csökken
  - a korábban egységesen, egyetlen középpont felől felépülő társadalmi világot jellemző monokontextuális gondolkodást a modernitásban polikontextuális gondolkodás váltotta fel, és ezzel megszűnt a vallás egész társadalomra érvényes értelemadási képessége, a vallás nem tudja meghatározni a részterületek működését

- 
- ennek eredményeképpen azonban nem torkoll minden önkényességbe és tetszőlegességbe, egyrészt a részterületek szigorú (bár önálló) logika szerint értelmezik a világot („megfigyelésük” szabályozott), másrészt van kapcsolat közöttük, mert kölcsönösen függenek egymástól
  - a vallási racionalitás maga is egy ilyen elkülönülő, autonóm területet képez, és számolnia kell a megfigyelési pozíciók pluralitásával, sőt reflektálnia kell a kívülről jövő megfigyelésekre; ezzel egyidejűleg a tömegmédiá egyedi területének törvényeit is pontosan meg kell ismernie



- 
- a tömegmédiá megismerése azért is különösen fontos, mert a társadalomról és a világról szerzett ismereteink elsődleges forrása ma a tömegmédiá, a korábban domináló személyes kommunikáció fokozatosan háttérbe szorul, megváltozik a társadalmi kommunikáció, és a modern társadalom a tömegmédiá sajátos törvényei szerint írja le magát
  - a média három dimenzió szerint válogatja ki az általa érdekesnek tekintett híreket: a tárgyi dimenzióban a meghatározók a kvantitatív adatok (számszerűsíthetőség, nagy számok; Luhmann: „statisztikai depresszió”); az időbeli dimenzióban az újdonság és a meglepetés; a társadalmi dimenzióban a konfliktus (kettős kívánság skizofréniaja: a változásokban való részvétel igénye – a változásoktól való védettség igénye)

- 
- a vallási kommunikáció fő tartalmai azonban ellentétesek ezzel a három szemponttal: kvalitatív összefüggéseket hangsúlyoz, üzenete nem számszerűsíthető és nem újdonságvadász, a harmóniát keresi – ennek ellenére a tömegmédiá racionalitása kínál lehetőséget a vallási üzenetek átadására (például az újdonságvadászás készségessé teszi a társadalmat az újra; a negatív hírek bizonytalanságot és félelmet keltenek; meggyengül az egyéni értelemadás lehetősége; a média nem teljesíti a személyes kommunikáció igényét)

- 
- Lázár Kovács Ákos: *Megnyilatkozás és fenntartás. Az egyház önértelmezése mint médiafeladat*
  - a kereszténység lényegi alkotóelemét képező közösségek kommunikatív alapja a Szentháromság belső párbeszéde és az Istenben hívő emberek Isten felé törő kommunikatív megnyilatkozásainak mozgása
  - Isten önközlő kommunikációja közösségesítés, *communió*t hoz létre
  - a kommunikáció azonban hírközlés is lehet, ebben az esetben már nem önközléssel állunk szemben, hanem nagyrészt médiával: megosztható tartalom technikai közvetítésével

- 
- „a kommunikáció mediatizálódása a közlés közvetítettségét jelenti, a mediatizált kommunikáció pedig a tömegkommunikáció multimédiás eszközeivel végrehajtott sajátos, komplex hírközlés”; ebben a közegben csak az hír, amit sikerül eljuttatni a címzettekhez
  - a kereszténység kerüli a triumfalizmust és az elitarianizmust, de kötelessége azt állítani, hogy egyedülálló jelenség; elitarianizmusa ráadásul csak látszólagos, mert meggyőződése, hogy amiről beszél, az minden embert lényegileg érint – ezért nem tekinthet el a megnyilatkozástól
  - a megnyilatkozás azonban nem azt jelenti, hogy teljesen önálló instanciaként szól egy másik instanciához (a „társadalomhoz”), hiszen maga is része a társadalomnak, hat a társadalomra

- 
- a keresztények nem butábbaknak és kevésbé szerencséseknek tartják azokat, akik nem keresztények, hanem úgy vélik, hogy még nem alakult ki bennük annak reflexív tudata, amiként már eleve léteznek: tudniillik Istentől megszólítottakként
  - megnyilatkozásra szólító kötelességét teljesítve a kereszténységnek minden esetben tekintettel kell lennie minderre, s olyan értelmes és gyakorolható stratégiát kell kialakítania, amellyel nem gátolja üzenetének érthetőségét és meggyőzőerejét
  - a kereszténység egyszerre képvisel végtelen tágasságot és követel határtalan szabadságot

- 
- társadalmi és nyilvános síkon a kereszténység továbbra is elsődlegesen magánál a keresztény hitnél és a keresztény hitet tanúsító szóbeli megnyilatkozásoknál és cselekvésformáknál fogva rendelkezik reális potenciállal a társadalom jövőjének szempontjából, üzenetét nem kell más síkokra transzponálnia, nem kell másféleképpen használhatóvá tennie
  - mivel a kereszténység eleve mindenkihez szól, eleve társadalmi-politikai természetű, és ehhez kötődik kritikai potenciálja: nem békül ki sem a részleges elemeket abszolút rangra helyező eljárásokkal, sem az áttekinthető egész igényéről lemondó, partikularizálódó rezignáltsággal

- 
- nem valamiféle hozzájuk képest külsődleges, tőlük idegen és működésükön erőszakot tevő törvényeket próbál kényszeríteni a társadalmi élet különböző dimenzióira és funkcióira, hanem azt az igényt támasztja valamennyivel szemben, hogy helyezze el magát az emberi élet rendezett vagy legalábbis rendezhető egészében; éppen ezért bátran és kezdeményező módon kell bánnia minden értelmes lehetőséggel
  - a kommunikáció és a média szintjén az egyház úgy tud eleget tenni a feladatának, ha először is maga is megéli, amit tanít, mert társadalmi formájának összhangban kell lennie üzenetének tartalmával: meggyőző társadalmi formát és struktúrát, illetve hiteles személyközi kommunikációs stílust kell kialakítania

- 
- a médiák által szült „másodlagos éretlenség” (J. B. Metz) – az ebben az állapotban lévő ember már nem is szenved magának okozott éretlensége miatt, a katasztrófát már nem is tudja katasztrófának látni
  - ezzel függ össze a mennyiségi aszimmetria problémája: túl sok, folyamatosan növekvő mennyiségű információ áll rendelkezésre arányosan nem növekvő számú eseményről – az események körül virtuális információtér alakul ki, amely visszahatva beépül magukba az eseményekbe: inszenált események jönnek létre



- 
- ebben a helyzetben a felvilágosultnak és ésszerű működésűnek beállított mediatisált társadalom eszménye, az értelmes és nyilvános diskurzus is csak a virtuális plauzibilitások fogságában folyhat, ráadásul úgy, hogy saját magának eleve biztosítania kell önnön mediatisálhatóságát
  - mindezt az egyházi kommunikációnak érdemes elkerülnie (az áldozatok jogaiért kell szót emelnie – a múltbeli nemzedékek elhallgathatatlan kiáltásaira emlékezik; liturgikus kommunikáció: egyetlen történelmi esemény megjelenítése, *magáé* az eseményé)

- 
- az egyházi kommunikációnak kultúrából kell fakadnia és kultúrát kell fakasztania: a kereszténység kultúrája a végtelen tágasság kultúrája, ami nem engedheti, hogy az egyház kommunikációja és médiatevékenysége az említett mennyiségi aszimmetriába bonyolódva a virtuális plauzibilitások kényszerzubbonyába szorítsa magát