

Vitus Bulbuk István

„Isten halott.” De mi van az emberrel? Gondolatok a posztmodernről és a posztkeresztyén korszakról

Kivonat

Jelen rövid tanulmány a posztmodern folyamatot próbálja érzékelni és inkább a „hangsúlyos” pillanatokon keresztül rálátni erre a korunkat egyértelműen meghatározó szellemi vonulatra. Részben érinti a posztmodern talán előre nem számolható hatásait, másrészt egy olyan teológiai kísérletről számol be, amely megpróbált nem elzárkózni ettől a folyamatától, hanem posztmodernként teologizálni. Az, ami pár évtizeddel ezelőtt elképzelhetetlen volt, ma már egy posztvalóság, főleg Európában. Közben az ember önreflexiója is megváltozott, és észrevétlenül léptük át a poszthumán korszak kezdetének küszöbét.

Abstract

This short essay tries to get a sense of the postmodern process and rather to look at the ‘highlights’ of this intellectual movement that is clearly defining our times. It partly touches on the perhaps unforeseeable effects of postmodernism, and partly reports on a theological experiment that has tried not to isolate itself from this process, but to theologize it as postmodern. What was unthinkable a few decades ago is now a post-reality, especially in Europe. In the meantime, man’s self-reflection has changed and we have crossed the threshold of the beginning of the post-human era without noticing.

Bevezető gondolatok

Hogy miért is tartom fontosnak ezt a témát? Egyrészt azért, mert napjainkat és jelenünket meghatározó gondolkodási, valósághoz való viszonyulási módról, vagyis világlátásról és értelmezési rendszerről van szó. Ez eleve egy sajátos tér, és ebben a sajátos térben számomra kérdés, hogy hogyan hallom rezonálni az isteni ígét, és hogy milyen megítélés alá esik mindaz, ami ennek az ígének köszönheti

önmeghatározását. Másrészt, ennek a sok mindent magába foglaló, ugyanakkor hihetetlenül kizáró jellegű térnek jelenléte nem csak reflektálásra hív, hanem ön-reflexióra, hiszen nagyon egyszerűen fogalmazva, kérdés, hogy mit kezdjen egy magát posztkeresztyén kornak nevezett jelenben az az ember, aki még a keresztyénségen belül, nem pedig azon túl gondolja el önmagát.

Elég-e keresztyénként szembehelyezkedni a posztkeresztyénséget meghirdető és hirdető, uralkodó gondolkodási rendszerrel? Kell-e egyáltalán? Mit tehetünk egyáltalán?

Jelen tanulmány inkább együttgondolkodásra hívja az olvasót, egyfajta belső párbeszédre arról, ami fősodratú narratívaként körülvesz. Módszerében fogalomtisztázással kezd, körüljárva a posztmodern és a posztkeresztény kategóriák kialakulását, térnyerését, bemutatva egy bizonyos időkereten belüli fejlődését és értelmezését. Végül pedig egy teológus véleménye kerül előtérbe, mintegy önreflexió kísérletként.

Posztmodern. Fogalomtisztázás

A 20. század hatvanas–hetvenes éveiben egy merőben újfajta létértelmezési módszer lett egyre hangosabb képviselőkre. Sajátossága és egyben önmeghatározása abban állt, hogy szakított az összes korábbi szemlélettel és irányzattal, filozófiával és módszerrel, és önmagát posztmodernizmusnak nevezte. A posztmodernizmus ugyanolyan egyetemes létértelmezési kísérlet, mint az ezt korban megelőző modernizmus, azzal a különbséggel, hogy míg az utóbbi egyfajta általános szemléleti *fundamentumot*, közös *nevezőt* biztosított a legkülönbözőbb, egymással gyakran éles vitában álló irányzatoknak, addig a posztmodernizmus a maga *dekonstrukciós attitűdjével* úgy tartott egyfajta homogenitás felé, hogy közben a pluralizmust hirdette sajátjának.¹ Eközben nem feltétlenül észlelte azt a belső ellentmondást, ami a homogén és pluralista kettős önmeghatározásából adódik.

A posztmodernitásnak számos aspektusa van, és különböző nézőpontokból határozható meg. Terry Eagleton Roger Scrutonnal folytatott egyik vitájában a kortárs kultúra egy bizonyos formájaként, egy konkrét történelmi korszakként és egy olyan gondolkodási stílusként határozza meg, amely gyanakvó az igazság, az értelem, az identitás és az objektivitás klasszikus fogalmaival szemben.

Paul Goodliff a posztmodernizmust a gyors társadalmi és kulturális változásokkal azonosítja, az ész mint a megértés alapjának modernista felfogásától való

¹ Buji Ferenc: Isten halálától az ember haláláig. *Ökotáj* (2009/41–42) 10.

elmozdulással, így bizonytalanná válik annak megítélése, hogy mi a valóságos és igaz. „Kultúránk egyre inkább pluralista, eklektikus.”²

A másik fő jellemző a nagy narratívák elutasítása. Jean-François Lyotard ezt azonosítja a posztmodernizmus lényegékként, és azt állítja, hogy a posztmodern a metanarratívákkal szembeni hitetlenségként definiálható. Ez az attitűd a pluralizmus eredménye, amely egyre tágabb sokszínűségnek ad helyet.³

Egyértelmű, hogy a posztmodernizmus, ez a két világégre természetes válaszként elterjedő világnézet és létérzékelés az emberbe vetett bizalomhiány hangjaként lépett színre. Erőteljessége, önkritika nélküli kritikája, az önmagáért történő, mindennel szembeni dekonstruktív szellemi beállítódása részben érthető és elfogadható, éppen e bizalomhiány, bizalomvesztés, bizalomdeficit miatt. Csakis így értelmezhető „telítettség”, vagyis ha látjuk a „veszteségeket”, a semmilyen szinten nem értelmezhető emberpusztítást. Ugyanakkor ez is csak töredékes valóságértelmezés.

„A gazdaság megszűnt, ám hiányzik a lélek, a hit, amelynek helyet kellene csinálni; a cselekvően okos tekintet mindent lerombolt, sok mindent bizonyára joggal rombolt le, joggal rombolta le a szocializmus telepesei és szakadárjai dédelgette privát idilleket és semmit át nem fúró álmokat mind, azok idilljeit és álmait, akik a világ legjavából valamiféle szép mellékföldet szerettek volna lepárolni, és hagyták kicsapódní a maradék földgolyó nyákját, és bizonyára sokkal dezavualtatott a túlon túl árkádiai, az absztrakt utópikus szocializmus is, amely a reneszánszsal az ezeréves birodalom szekularizált változataként újból fölbukkant, és gyakran mint nagyon is józan osztálycélok és gazdasági forradalmak szubsztanciátlan drapériája, ideológiája bukkant föl újból. Ám ezzel sem a mindezekben ott rejlő utópikus törekvést nem értettük meg, sem csodatévő képeik szubsztanciáját nem ragadtuk és nem ítéltük meg, ahogy annak a vallásos ösvágnak sem mondtunk búcsút, amely hisz a világátépítés minden rezdülésében és céljában, és amely az életnek szeretett volna teret nyitni, hogy isteni módon átlényegüljön”⁴ – írja Ernst Bloch.

„Csak egy érzelmileg telített, majdhogynem politikai csatakiáltásban nyer értelmet a 'posztmodernizmus', mióta a hetvenes években két ellentétes politikai tábor a kifejezést elbitorolta: egyik oldalon az újkonzervatívok, akik egy ellen-

² Sallai Jakab: *The effect of postmodernism on counselling*, http://www.academia.edu/10758509/Teh_effect_of_postmodernism_on_counselling. Utolsó elérés: 2023. 03. 14.

³ Uo.

⁴ Bloch, Ernst: *Az utópia szelleme. A második (1923-as) fogalmazvány átdolgozott kiadása*. Ford. Mesterházi Miklós. Gond-Cura Alapítvány, Budapest 2007, 399–400.

séges kultúra’ állítólagos szubverzív tartalmaitól kívánnak megszabadulni az újonnan életre keltett tradíciók javára; a másik oldalon pedig azok a radikális növekedéskritikusok, akik számára az Új Építészet a modernizáció által előidéztet pusztítás szimbólumává vált.”⁵

Habermas új artikulál(hat)atlanságnak⁶ nevezi azt a kort, amibe az emberiség érkezett, hiszen a jelent még nem lehet teljességgel megragadni a múlt maradványaiból és egységes, holisztikus rendszerbe rendezni, így egy folyamatos átmeneti állapotban vagyunk.

Mindezek fényében a posztmodern gondolkodás posztideologikus ideológiaként is értelmezhető, ami nem hisz már semmiféle eszmében a saját magáén kívül, és minden eddiginél radikálisabban relativizálja a filozófiát, minden eddiginél gyökeresebben hajtja túl a dekonstrukciót.⁷ Amennyiben mindent dekonstruál(t), ugyanakkor minden eddiginél hevesebben utasít el bármiféle szintetizáló, vagy akár harmonizáló (nagy) narratívát, kérdés, hogy e szellemi térben milyen hatások érték a keresztény üzenetet és miért, valamint hogyan nyert teret az a vélemény, mely szerint egy posztkeresztény korba léptünk, és most egy ilyen korszakban vagyunk.

Posztkereszténység – kereszténység utáni korszak

„Posztkeresztény korszak? Képtelenség!” – jelentette ki a 20. század egyik legjelentősebb teológusa, Karl Barth 1948 augusztusában, az Egyházak Világtanácsának első közgyűlésén Amszterdamban.

„Hogyan jutunk el oda, hogy magától értetődőnek fogadjuk el azt a mondást, amelyet először egy német nemzetiszocialista használt, hogy ma egy „nem keresztény” vagy akár „posztkeresztény” korszakban élünk? [...] Hogyan jutunk el arra a fantasztikus véleményre, hogy a szekularizmus és az istentelenség korunk találmánya; hogy valaha volt egy dicsőséges keresztény középkor, egy általánosan elfogadott keresztény hittel, és most az a feladatunk, hogy ezt a csodálatos állapotot új formában újra felállítsuk?”⁸

⁵ Habermas, Jürgen: *Moderne und postmoderne Architektur*. In: Uő: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, 12.

⁶ Habermas, Jürgen: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, 11.

⁷ Kiss Endre: *A posztmodern gondolkodás rekonstrukciója*. In: Uő: *Globalizáció és/vagy posztmodern. (Tanulmányok a jelen elméletéről)*. Főiskolai jegyzet. Kodolányi János Főiskola, Budapest–Székesfehérvár 2003, 76.

⁸ Barth, Karl: *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan: Vortrag gehalten an der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam, 23. August 1948*. Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich 1948,

A Világtanács közgyűlése megfelelő helyszín volt e kérdések felvetésére, mivel több magas rangú résztvevő is a „posztkeresztény” kifejezést használta az időkre vonatkozó diagnózisában. Úgy tűnik, 1948-ra a „posztkeresztény” már megszokott szófordulat lett, legalábbis az Egyházak Világtanácsának köreiben. A „kereszténység utáni korszak” kezdett hasonlítani a „szekularizációhoz”, mivel olyan drámai változásokról szóló, érzelmi rezonanciával teli narratívákat idézett, amelyeket a különböző vallási és politikai pártok a saját céljaikra használhattak.

Az 1950-es években és az 1960-as évek elején a „posztkeresztény korszak” kifejezés elsősorban a keresztény értelmiségiek két meghatározott csoportja közötti harc retorikájában volt gyakori. Egyik oldalon az Egyházak Világtanácsában és annak környékén működő reformorientált egyházi vezetőket találjuk, akik az új társadalmi körülmények fényében a teológiai hit és az egyházi gyakorlat alapos újragondolását szorgalmazták, míg a másikon azokat a konzervatívabb keresztényeket, akik az ilyen reformizmust a szekuláris korszellem előtti meghajlásként értelmezték, és azt az aggodalmukat juttatták kifejezésre, hogy a szekularizáció nem áll meg az egyház kapui előtt.

A fejlődés vagy hanyatlás kérdésének mögöttes narratívái érintik a poszt-prefixummal foglalkozó történeti szakirodalom egyik kulcskérdését. Mit akart kifejezni a „poszt-” a posztindusztriális, posztmodern vagy posztkoloniális jelzőben? Vajon a „poszt-” a *kritikai elhatárolódás* jelzőjeként szolgált-e, jelezve, hogy az a szituáció, amit az alapfogalom jelez, *már nem tekinthető kívánatos állapotnak?* Vagy a „poszt-” a *kronológiai értelemben vett „után”* megfelelője volt, amely egy új korszak hajnalát hirdette, amelyben az ipari, modern vagy gyarmati tapasztalat már a múlté?

A témával foglalkozó teológusok legtöbbször a posztkeresztény korszakot a historikus szakaszok szempontjából értelmezte, és a történelemfilozófiák prizmáján keresztül szemlélve úgy vélte, hogy ez új fejezetet jelent Európa történelmében. Ez a megállapítás nem mellékes, hiszen lehetővé teszi, hogy elhelyezzük a „posztkeresztény” fogalmat a többi huszadik századi poszt-fogalmak között.

A *posztkeresztény* asszociálható a *posztkapitalista*, *posztindusztriális*, *posztliberális* vagy *posztszekuláris*, legújabban pedig a *poszthumán* fogalmakkal. Míg az utóbbi két fogalom az egyének által képviselt intellektuális álláspontokra utal (az előtag az alapfogalmakkal szembeni kritikus álláspontot jelöli), addig az előbbieket egy történelmi korszakra vonatkoznak.

16–17. (Idézi angol fordításban: *No Christian Marshall Plan. The Christian Century* 1948, 1330–3, 1332.)

Az első feltűnést keltő írás Otto Petras 1935-ben megjelent *Post Christum* című könyve, melyben azt állítja, hogy a kereszténység nem haldoklik, hanem már rég halott. A könyv némi feltűnést keltett, még Thomas Mann is „érdeklődéssel és ellenszenvvel” olvasta.⁹

Barthnak az Isten és az ember közötti végtelen távolsághoz való ragaszkodását a kereszténység eredeti lényegeként értelmezve Petras úgy érvelt, hogy történelmileg a „fenti mennyei világba” való kizárólagos hit annyira lecsökkent, hogy teljesen eltűnt a 19. századi teológiákban, amelyek a kereszténységet az emberi önmegvalósítás vallásos programjává tették. Petras ezért – Barthot szó szerint idézve – arra a következtetésre jutott, hogy „a kereszténység, ahogyan eddig ismertük, véget ért”.¹⁰

Mégis volt egy döntő különbség Barth és Petras között. Amikor Barth azt állította, hogy „a keresztény-polgári vagy polgári-keresztény korszak lezárult”, egy olyan időszakra utalt, amelyben az egyház elferdítette tanúságtételét azáltal, hogy az evangéliumot a társadalmi rendnek és a polgári erkölcsnek rendelte alá.¹¹ Barth számára ennek a szentségtelen szövetségnek a felszámolása lehetőséget teremtett az evangélium új felértékelésére. Az ő „ikonoklasztikája”, más szóval, a reformációt szolgálta. Petras ezzel szemben a „keresztény korszak” végét egy olyan korszak hajnalával tette egyenlővé, amelyben a keresztény hitnek már nincs legitim helye. Anakronisztikussá vált abban az értelemben, hogy a *szellem fejlődésének* egy meghaladott szakaszát képviselte.

Barthtal ellentétben, aki elutasított minden idealista történelemfilozófiát, Petras a történelmet mélyről jövő erők által vezérelt folyamatnak tekintette. Ezek a történelem erői az emberi cselekvéstől és tudattól függetlenül hozták létre azt, ami történelmileg szükséges. Az olyan történelmi jelenségek, mint a kereszténység, nem emberi kezek termékei voltak, és nem is isteni szándék megvalósulásai, hanem a mélység szükségszerű kisugárzásai.¹² Bár Petras szorososan csatlakozott Franz Overbeckhez is, aki a keresztény korszakot a képzelet szüleményének ítélte,¹³ Petras különösen inspirálónak érezte Bauer érvelését, miszerint a keresztény-

⁹ Mann, Thomas: *Tagebücher. 1935–1936*, Ed. Peter de Mendelssohn. S. Fischer, Frankfurt am Main 1978. 225.

¹⁰ Petras, Otto: *Post Christum. Streifzüge durch die geistige Wirklichkeit*. Widerstands-Verlag, Berlin 1935. 7, 11, 13–14.

¹¹ Barth, Karl: *Das Evangelium in der Gegenwart*. Chr. Kaiser Verlag, München 1935, 33.

¹² Petras, Otto: *Post Christum. Streifzüge durch die geistige Wirklichkeit*. Widerstands-Verlag, Berlin 1935. 11–13.

¹³ Overbeck, Franz: *Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen*

ség egykor a szellem teremtő megnyilvánulása volt, de megszűnt az lenni, amikor a szellem továbbfejlesztette önmagát.¹⁴ A szekularizációs sablon, amelyre Petras támaszkodott, tehát a baloldali hegelianusok által az 1848 körüli években kidolgozott narratíva volt.¹⁵ Következésképpen, amikor Petras azzal érvelt, hogy a kereszténység kimerítette teremtő erejét, és ezzel azt sugallta, hogy a naptár által jelzethnél mélyebb értelemben *post Christum* élünk, ez a „poszt-” a szellem fejlődésének egy következő szakaszára utalt.¹⁶ A „poszt-” más szóval elárulja, hogy Petras milyen bőségesen ivott a posztkantiánus történelemfilozófia kútjából.¹⁷

És ma?

Az Európai Unióban a lakosság 71,6%-a vallja magát valamelyik keresztény felekezethez tartozónak (2015), ez az adat 2018-ban 69,6% volt (Eurobarometer). Az USA-ban 72% (Gallup, 2017), Kanadában 67,3%, Oroszországban közel 75% (World Atlas) Magyarországon 74,6% (2015, Eurobarometer) vallja magát valamelyik keresztény felekezethez tartozónak.¹⁸

A Corpus Christianum volt másfél ezer éven át az európai népek kötőereje és nélkülözhetetlen része a nyugati kultúrának.¹⁹ Ha nem a keresztény tanítás transzcendens hittételei szervezik a közösséget, akkor a nyugati kultúra valóban eltűnhet.

A kereszténység esélyei erősödnek azzal, hogy a transzcendens eszmény keresése, az élet kételyei helyett a létbizonyosság igénylése, a közösséghez tartozás ösztöne a vallás eszményei felé terelik a posztmodern embert. A keresztény hagyomány azonban önerejéből mégsem tud újraéledni. Nem kétséges, hogy kétezer éve Pál apostol kivételes térítő munkája, majd az egyház hatékony intézményrendszerre nélkül a kereszténység nem vált volna a nyugati kultúra alapját adó világvallássá.

Theologie. Carl Albrecht Bernoulli, Carl Albrecht (Hrg.). Benno Schwabe, Basel 1919. 72.

¹⁴ Petras, Otto: *Post Christum. Streifzüge durch die geistige Wirklichkeit*. Widerstands-Verlag, Berlin 1935. 37.

¹⁵ Hunter, Ian: Secularisation: Process, Program, and Historiography. *Intellectual History Review*, 2017. 7–29. <https://doi.org/10.1080/17496977.2016.1255461>

¹⁶ Petras, Otto: *Post Christum. Streifzüge durch die geistige Wirklichkeit*. Widerstands-Verlag, Berlin 1935. 11–11.

¹⁷ Petras, Otto: *Der Begriff des Bösen in Kants Kritizismus und seine Bedeutung für die Theologie*. J. C. Hinrichs, Leipzig 1913. 47–57.

¹⁸ Kiss Norbert: Az elveszett paradicsom keresése. Posztkeresztény válság vagy keresztény társadalom. *Acta Humana*, 2020/3. 73–98.

¹⁹ Uo.

A posztmodern ember azonban olyan virtuális dimenzióban él, ahová sem apostolok, sem az egyház nem juthat el – legalábbis nehéznek tűnik oda az áttörés. A *ma* embere világhálón épít közösséget, virtuális exhibicionizmusban éli ki magát, és olyan információözönben keresgél, amelyben az igazság olyan, mint tű a szénakazalban. A mesterséges intelligenciáktól és robotoktól függő életében nem tud mit kezdeni a természet pusztulásával, és az ősi létkérdések mellett is elrohan. Posztkeresztény ember az, aki már túl van az egyház és a politika közösségépítő kísérletein is. A globális világ vonzásai és a nemzeti identitás közötti feszült térben él, a politikai ideológiákkal szemben is szkeptikus. Inkább hisz a tudomány és a technológia izgalmas jövőképében, feloldódik a világháló színes virtualitásában. A gépi algoritmusok varázslata a transzcendencia élményét adja az embernek, izgalommal sodródik a transzhumanitás (poszthumán korszak) világa felé. A tudomány és a technológia a világháló emberének egy fikciós, fantasztikus jövőképet kínál, így az embert saját mindenhatóságának hübrisze elvakítja.²⁰

A Caputo-féle kísérlet mint a „megszólalás” egyik lehetősége

Hans Bertens szerint a posztmodernizmus egy elkésítő kifejezés.²¹ Ez főként Derrida *Différance*²² című művében szereplő érvelése miatt van így. Derrida alapvető érvelése arra megy ki, hogy a szavak és jelek soha nem tudják teljes mértékben megidézni azt, amire utalnak, hanem csak a további szavakra való hivatkozással érthetők meg, amelyekről különböznek. Így a jelentés örökre „elhalasztódik” a jelölők végtelen láncolatán keresztül. Ez annyit jelent, hogy nincs tiszta szubsztancia. Minden szubsztancia tartalmaz valamit a másik szubsztanciából. Semmi sem pontosan azonos a másikkal, és nem is teljesen ellentéte annak.

John D. Caputo Jacque Derrida dekonstrukciójának egyik vezető értelmezője, legalábbis ami a francia gondolkodó neve által fémjelzet irányzat keresztény értelmezését illeti. Ő egy amerikai vallásfilozófus, aki a hermeneutika, a vallásfilozófia és a radikális teológia területén végzett kutatásairól ismert. A huszadik század végi

²⁰ Uo.

²¹ Bertens, Hans: *The Idea of the Postmodern: A History*. Routledge, London 1995. 1.

²² Derrida dekonstrukciójának központi fogalma, amely a szöveg és a jelentés viszonyával foglalkozó kritikai szemlélet. A *différance* kifejezés annyit tesz, mint „a jelentés különbözősége és elhalasztása”. Derrida ezt a fogalmat először a *Cogito et histoire de la folie* című, 1963-ban megjelent tanulmányában használja, majd a kifejezés kulcsfogalom az Edmund Husserl filozófiájáról szóló, *Hang és fenomén* című művében. A fogalmat a *Différance* című esszéjében dolgozta ki és számos művében használja.

francia filozófiai hagyomány inspirálja. Újragondolta a teológia értelmét, és azt az Istenről való beszédétől az Istenhez való beszéd felé mozdította el, afelé, amire Isten hív bennünket.

A kereszténység dekonstrukciójáról szóló tudományos publikációk egyre növekvő tömege ellenére még mindig sok a bizonytalanság annak megvalósíthatóságát, következtetéseit, céljait és azt illetően, hogy mi marad meg a kereszténység hagyományos formájából a dekonstrukció után, ezért a *Kereszténység dekonstrukciója* című projekt vezető kérdése az, hogy a posztmodern korban hogyan beszéljünk vagy írjunk a vallás tárgyairól, és hogyan érzük el a szélesebb közönséget. Ha a világ nem akarja meghallgatni, mégis hogyan beszélhetünk reflektív módon az isteniről?

A vallás és az Istenről szóló beszéd lényegének kérdésére a dekonstruktivista értelmezők poszt- vagy antimetafizikai módon válaszolnak. A kereszténység dekonstrukciója a nyugati gondolkodásban a metafizika dekonstrukciójával együtt jelent meg. A dekonstruktivista értelmezők fő problémája a metafizikával az, hogy a metafizika nem hű az emberi élethez ebben a világban, amennyiben olyan elvont rendszer, amely a statikus egységet privilegizálja, hogy stabil és biztos alapot nyújtson az élet számára. Az élethez való hűség az emberiség folyamatos tudáskeresését jelenti, míg Caputo szerint a metafizika olyan tudást vetít előre, amely ellenkezik az élet céljával ebben a világban. A metafizika célja, hogy az embert az aktualitás áramlása (fizika) fölé (meta) emelje, gyors kiutat biztosítva az áramlás hátsó ajtaján.²³

Az ilyen metafizika a valóság megismerését egyfajta abszolút tudássá, a valósághoz való kiváltságos hozzáféréssé emeli. Ezt a filozófiai önemelést Caputo a filozófia alapvető tendenciájának tekinti. A jelenlét-metafizika arra hajlik, hogy elegáns ígéreteket tegyen a létről és a jelenlétről, miközben a fizika és a kinesztézia a tényszerű létezését kívánja megragadni.²⁴ Caputo megközelítését úgy is értelmezhetjük, mint a metafizika radikális hermeneutikával való legyőzését. Radikális hermeneutikájában Derrida dekonstrukcióját követi, amelynek célja, hogy megnevezze azokat az erős teológiai istenképzeteket, amelyeket az emberiség leginkább arra használ, hogy legitimálja a saját hatalomra törő akarátát. Ezek az erős teológiák Caputo szerint gyakran ontoteológiai alapokra épülnek, és felelősek azért, hogy a történelem folyamán az Isten nevével szemben és az Isten nevében túl gyakran

²³ Caputo, John D.: *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press, Bloomington 1987. 3.

²⁴ Uo.

követtek el erőszakot.²⁵ Válaszul Caputo Isten gyengeségét²⁶ védelmezi, melyben Isten jelenléte gyenge messiási erőként érezhető, amely leleplezi a szakadékot Isten neve mint emberileg alkalmazott erő, valamint Isten eseménye között – ez az esemény összetöri a névben őrzött és céljainkra használt logikai konstrukcióinkat.²⁷ Caputo hatalom nélküli (gyenge) teológiája kifejezetten tárgyalja, hogy az emberiség hogyan „használja” úgy Istent, hogy az egész világot érthetővé tegye önmaga számára, és ezáltal felhasználja céljaira. Azt mondhatjuk, hogy Caputo megközelítése diagnosztikus abban az értelemben, hogy diagnosztizálja az Isten metafizikai fogalmának betegségét, és azt a radikális hermeneutikával történő dekonstrukcióval gyógyítja.

A posztmetafizikai vallás heteronómiája abban nyilvánul meg, hogy a helyes vallásos hit Istene röviden a másik Istene, egy olyan abszolút heterogenitás, amely megzavarja az egyformaság minden biztosítékát, amelybe kényelmesen elmerülünk.²⁸ Caputo Istenről és a másiról szóló gondolatának középpontjában a vallás és a kötelesség szoros kapcsolata áll. Mind a kötelességben, mind a vallásban egy bizonyos kötelék szövődik az egyén egyedisége és a másik egyedisége között. A vallás a szinguláris mással szembeni kötelezettség.

A dekonstruktív vallás egyfajta megállapodást jelent a lehetetlennel, kapcsolatot a bemutathatatlannal a másikkal tett ígéret által. A „Halld meg, Izráel” (5Móz 6,4) azt jelenti, hogy a kihívás polgárai vagyunk, akiket a kezdetekben elhangzott isteni hívás hozott létre, hozott (ki) a létbe. A dekonstrukció a hűtlen, állhatatlan, önkereső hívek közötti alku, ígéret és szövetség gyermeke, akiknek rendszeresen szükségük van prófétákra, hogy azok a „helyes irányt” mutassák és emlékeztessék őket a hívásra, amelyre már nem hallgatnak.²⁹

Caputo határozottan állítja, hogy Derrida dekonstrukciója pozitív hír, amely segít eljutni Jézus prófétai szelleméhez.³⁰ A dekonstrukció az erkölcsi abszolutiz-

²⁵ Itt arra gondolok, hogy az egyház/teológia Isten nevét nem egyszer használta „lábjegyzetként” saját elképzeléseinek érvényesítéséért. Ez a fajta „könnyelműség” figyelmen kívül hagyja a 3. parancsolatban megfogalmazott tiltást.

²⁶ Lásd Fil 2,6–11.

²⁷ Caputo, John D.: *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Indiana University Press, Bloomington 2006. 7 – 9, 29–31, 32–35, 85–87, 93–97.

²⁸ Caputo, John D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Indiana University Press, Bloomington 1997. 5.

²⁹ Caputo, John D.: *Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Indiana University Press, Bloomington 1993. 1–5.

³⁰ Caputo, John D.: *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church*. Baker Publishing Group, USA 2007. 26–27.

mus és a dogmatizmus elutasítása. Caputo azt sugallja, hogy a dekonstrukciónak soha nem az volt a célja, hogy eltörölje a keresztény vallást, hanem arra kényszerült, hogy egyfajta reformációt hajtson végre, esetleg újragondolja annak kereteit, ami ugyanakkor kockázatos vállalkozás.³¹

Ez jó hír a keresztény egyházak számára, mondja Caputo. Ez a szeretet vallása, amely felkarolja a nemkívánatosakat, megbocsátja a megbocsáthatatlant, megtalálja és megmenti az elveszetteket. Jézus prófétai szelleme motiválja az embereket abban, hogy felvegyék a harcot az elhanyagoló, manipuláló és elnyomó rendszerekkel szemben.

A dekonstrukciós teológia szerint a kereszt csak megaláztatást és ürességet jelent. Caputo elismeri, hogy mind Pál apostol, mind Luther – a Krisztust kivégző erők feletti végső győzelem fényében – megerősítik Krisztus megaláztatását a kereszten. Caputo azonban ebből semmit sem akar, mert szerinte az elmúlt kétezer évben Krisztus halála nem sok mindent ért el a megfigyelhető világban. Állítása szerint ellen kell állnunk annak a kísértésnek, hogy kompromittáljuk a keresztet azzal, hogy „olyan stratégiává degradáljuk, amelyet az erőkre zúdítunk, hogy meglepjük őket; gazdaságossággá, jó befektetéssé, amely hosszú távú hozadékkal jár; vagy olyan doketizmussá, amely a szenvedést és a gyengeséget látszattá teszi, amely mögött a valódi cselekvés és hatalom rejtőzik”³²

Pál apostol és Luther úgy vélték, hogy Krisztus halálának és feltámadásának a következménye idő fölött áll, azaz örök: a bűnök bocsánatát és az örök életet szerzi meg azok számára, akik hisznek. Ezenkívül hangsúlyos maradt az a teológiai nézet is, hogy Krisztus az ő halála által *megbékéltette* a hívőket Istennel. Caputo nem veszi komolyan ezt a felfogást, inkább a kereszt társadalmi következményeire összpontosít.

A dekonstrukció számára a kereszt célja és üzenete Isten felhívása arra, hogy életünkben a szegények és gyengék mellé álljunk, azaz egyfajta szolidaritás-teológia. Ez a hívás azonban mindenféle érthető kognitív anyag nélkül érkezik. Ez nem Isten jellemén alapuló hívás, mert Isten a szélsőséges dekonstruktív és apofatikus szemléletben megismerhetetlen. Caputo a kereszt útját a mindenkori hierarchiát trónjától megfosztó és az elnyomottakat felmagasztaló konkrét politikai mozgalmakkal azonosítja.

Megmutattuk, hogy Caputo kereszténység dekonstrukciós projektje hogyan alakult ki a metafizika dekonstrukciójával párhuzamosan. A kereszténység

³¹ Uo.

³² Caputo, John D.: *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory*. Indiana University Press, Bloomington 2019. 4.

dekonstrukciós projektjének középpontjában annak bemutatása áll, hogy a kereszténység már eleve végrehajtja a metafizika dekonstrukcióját. Ezen túlmenően a metafizika dekonstrukciója azt eredményezte, hogy a jelentéshez/igazsághoz való azonnali hozzáférés vágya és igénye megszűnt. Caputo olyan fogalmakat dekonstruált, mint Isten, hit, áldozat, megtestesülés és feltámadás, hogy bemutassa, hogyan termeli ki a kereszténység az isteninek a deteologizálását. E törekvésének célja nem egyszerűen a vallás elutasítása (a metafizika meghaladása), hanem a *vallásból való kilépés vallásos módjának megtalálása*. A kereszténység dekonstruálásának alapkérdése azonban Caputo számára az volt, hogyan beszéljünk Istenről a posztmodern korban, vagy hogyan legyünk keresztények, de végül egy nem teológiai kereszténységnél köt ki.

Caputo a hagyományos istenképet megfosztja a metafizikai tulajdonságoktól és a dogmatizmustól. Istent nem a világon kívüli lénynek tekinti, hanem azon belülinek: a teremtmény létét érlelő potenciális ígéretként, amely jelen van a nyelvben, a kultúrában és az emberi életben. Ez a megértés Caputo szerint egyfelől lehetővé teszi, hogy „az én” felismerje létét és a másikat is egyben, és így a másikért valóvá váljon. A másért lenni elkerülhetetlen, mert a vallás hermeneutikája elsősorban az emberi boldogulásra és a teremtés egészének békés együttélésére irányul. Másrészt ezt a hagyományos szövegek, struktúrák, művészetek és rendszerek dekonstruálásának árán teszi.

A Szentírás státusza a dekonstrukció után megmaradó kereszténységben nem egyedi, mely minden más könyv státuszától különbözne. Isten törvényeinek sora csupán javaslatok, vagy a valóság egy másik szemléletmódja, és nem lehet őket az ítélet érvényesítésének alapjaként használni. A kérdés, ami itt zavarja, hogy a kereszténység szükséges-e ahhoz, hogy valaki jó legyen, vagy ez csupán opcionális egyéni életmódválasztássá válik.

Végül, Caputo szerint a dekonstruált kereszténység előnye az instrumentális funkciója. Segít a keresztényeknek abban, hogy jobban meg tudják hozni azokat a döntéseket, amelyeket meg akarnak hozni. Ráadásul ezzel nem különböznek attól, amit sok más vallás képvisel, mert a dekonstruált kereszténység egyszerűen feladja az abszolutista utakat, tanításokat, ezzel felfüggesztve a Szentírás hagyományos tekintélyét. A dekonstruált kereszténység a sokféle hit egyike a vallások palettáján.

Következtetések

Elképzelhető, hogy a Caputo-féle posztkeresztény kísérlet a nyugati modellekkel közös nevezőre talál, viszont Európa keletibb részén kevesen tudnának azonosulni ezzel a megközelítéssel. Ennek okai összetettek, csak néhányat említenék.

Először is kevésnek bizonyul az az irodalom, amelyik átfogóan foglalkozik a kérdéssel és a posztkereszténység jelenségének helyi percepciójával, értelmezésével. A nyugati kultúra keleti(bb) részén ezen jelenségek többnyire távolinak tűnnek, és még akkor is ez a percepció, ha már néhány éve a közbeszéd szintjén valamelyest tematizálódik. Mindezek fényében kevésbé valószínű, hogy maga a kérdésfelvetés kellő súllyal bír, valamint súlyának megfelelően artikulálódik abban a szellemi térben, amelyben a megértés maga is zajlik. Mondhatnánk, hogy ez hozzátartozik ahhoz, amit Hamvas Béla a kelet „provinciálisának”³³ nevez. Elképzelhető, hogy igaz. Mindebből az következik, hogy habár elfogadjuk, hogy egy posztmodern, akár posztkeresztény korban élünk, teológiai, egyházgyakorlati és mindennapi attitűdünkben ennek ellenkezője olvasható ki.

Továbbá, bizonyos történelmi sajátosságok miatt, ez a keleti szellemi tér még mindig keresi önmaga igazi hangját. Talán még el kell telnie néhány évnek vagy évtizednek, míg egy letisztult szellemi, gondolkodási, kulturális magabiztosságra szert tesz. Addig marad az eddig bejárt ösvények egyike, a viszonylagos zárkózottság, vagy ennek hevesebb változata, a zárkózottságból fakadó reakció, az ellenkezés.

Ám ez a tér, legyen akár „provinciális”, mégiscsak sajátos lehetőséggel és potenciállal rendelkezik. Mindkettő a Nyugattól való (ma már csak viszonylagos) távolságnak köszönhető. Kell egy kis idő, míg megérkeznek a különböző ideológiák, elképzelések, dekonstrukciók.

Az ebből a távolságból létrejött időtöbblet az, ami a kellő reflexióra lehetőséget nyújt. Csak élni kellene vele.

³³Hamvas Béla: *Az öt géniusz földje*. Medio, Budapest 2021.