

MÁRTONFFY MARCELL

FELELŐSSÉGELV ÉS INTÉZMÉNYES BESZÉD

A vallási jelhasználat kérdéséhez

A transzcendencia-tapasztalat közölhetőségének elméleti kérdései (hogyan beszélhetünk Istenről?) vagy a bibliai szövegek hermeneutikai és poétikai problémái (hogyan beszél Isten?) jó ideje több tudományág művelőit vezetik termékeny felismerésekhez, sőt, jelentékeny gondolatrendszereket alapoznak meg. Ezzel szemben a hétköznapi vallásos nyelvhasználat sokkal kevésbé ösztönöz átfogó vizsgálódásra nyelvészeket és teológusokat. Valószínű, hogy már a 'vallás' és a 'vallásosság' fogalomhoz kötődő jelenségek és képzetek – főként pedig a hozzájuk kapcsolódó diskurzusok – áttekinthetetlen sokfélesége is nehezíti egységes értékelő szempontok kidolgozását. Nem szólva arról, hogy az ide sorolható megnyilvánulások jelentős része kilép a dokumentálható jelenségek köréből. Mondhatni tetten érhetetlen szavakkal formálódik meg. Ehhez a sokrétű nyelvi szférához egyaránt hozzátartoznak például a katolikus egyház alkalmi tanító dokumentumai, vallási felekezetekhez is tartozó vagy felekezeti elkötelezettséget színlelő politikusok megnyilatkozásai, hívő közösségekben használatos („rétegnyelvi”) beszédmódok, jámbor publicisztikai szövegek vagy politikai-keresztény csoportosulások szövegei. Talán rendjénvaló is, hogy ez a többszintű diszkurzivitás heterogén válaszokban, különböző hőfokú és előjelű reakciókban folytatódik. Hiszen közlendői éppúgy alapulhatnak kimunkált hittani fogalomrendszeren, mint (a skála másik végén) múltó élményszerűségeken. Úgyszólván fokozatosan elvékonyodó nyelvi matériáról van szó, amely a szélein már fluidumként áramlik át a beszéd egészen más közeibe és illan el bennük.

A keresztény tanítás szervezett közvetítése az egykori keresztény társadalmak demokratikus utótdársadalmában kilép szorosabb egyházi környezetéből és – a részben spontán közvetítődés során – nem csak különmemű, hanem kifejezetten heterodox, a tanításnak ellentmondó nyelvekkel keveredik (pl. a szeretet egyetemességének hirdetése a „hit” „ellenségeinek” nemritkán demonizáló megbélyegzésével). Felvetődik tehát a kérdés: vajon a vallásos beszéd eltérő és regiszterei csupán lazán mellérendelt viszonyukban szemlélhetők-e? Vagy a köztük létrejövő átmenetek és átalakulások a szigorú értelemben vett (tanításként hitelesített) keresztény beszédmódok *benső lehetőségei* felől, átadásuk módjának következményeiként is értelmezhetők? Megragadható-e a látványos kudarc oka (pl. a nem szűnő „keresztény” antijudaizmusé/antiszemitizmusé) a közvetítés szerkezetében? Azaz felelős-e az intézményes nyelv működése a keresztény szimbolika szétszóródásáért?

Az itt megkísérelt válasz bizonyos értelemben tagadó lesz: nem felelős, ha egyszer nem tud felelni. A felelősség szót nem erkölcsi, hanem „etika előtti” értelmében használom: *perszonális síkon* a személynek a másakra, az emberi és a transzcendens

Másikra való – döntéseket megelőző – ráutaltsága és így értett felelőssége értelmében; *nyelvi síkon* pedig a beszéd dialogikus, „felelő” szerkezetét, a másik kérdését meghalló válasz mivoltát szem előtt tartva. Az ember eredendően feleletre hívott – „felelő(s)” – lény. Ennyiben a hit nyelve akkor felelős nyelv, ha a szeretetteljes kapcsolat legszemélyesebb médiumán keresztül közvetítődik. Ezzel szemben már struktúrájában felelőtlennek mondható, ha intézményes használati formája eluralkodik jelentése fölött. Hiszen jelentése azonos használatával: a Másra való ráhallgatással, magával a megértő viszonytal.

Azt a vélekedésemet szeretném röviden kifejteni, hogy a felelős beszéd *differentiális beszéd*: fenntartja önmagában a különbséget a jelentők (fogalmi) rendje és a jelentett (mint e *különbség* folytán eleve *transzcendens* jelentett) között. Kierkegaard óta úgy is mondhatjuk: a felelős beszéd tudja, hogy nincs (mert monologikusan nem lehet) igaza. Ekkor igazságos már önmagával is. Ha az intézményesült jelentések rendjében ez az alapvető differencia eltörlődik, akkor a rögzült fogalmiságát ismétlő nyelv *indifferenssé*, etikailag is közömbössé lesz, és egyben tehetetlenné felhasználásának módjaival – akár ellentétes értelmű használatával – szemben. Önmaga visszaját jelentheti, saját maga ellen fordítható, önkényesen alkalmazható – mint a keresztény beszéd mindig, amikor uralmi beszéddé válik.

Két megjegyzés:

1. Az intézményes beszéd alanyáról szólva a katolikus egyházra gondolok, számaránya, európai történelme és globális elterjedtsége miatt, de Magyarország vallási életében betöltött meghatározó szerepe miatt is.

2. Azt, hogy a hirdetett eszmény és a keresztények társadalmi praxisa között kontrasztok mutatkoznak – érthető párhuzamban azzal a biblikus kettősséggel, amelyet a keresztény szubjektum az elhivatottság és a bűnös állapot egyidejűségéeként tapasztal meg – a nyilvánosság szintjén magától értődő tárgya a mindenkori valláskritikának, jó esetben az egyházi és egyéni önvizsgálatnak is. Mindamellet e széttartás, kontraszt, kettősség szenttelen tudomásulvétele és a rá való, *realizmus*ként feltüntetett hivatkozás: közhely, amely elzárja az önreflexió hitelesebb lehetőségeinek útját. Ismétlése azoknak a történelmi pillanatoknak az elfelejtéséből vagy feledtetésének szándékából fakad, amelyekben – mint a II. Vatikáni Zsinaton – megvilágítóan mutatkozott meg a jobb lehetőség, e közhely meghaladásának útja.

Az alapvető differencia. Csakugyan támaszthatnak-e igényt érvényességre a *felelősségelv* és az *intézményes beszéd* kategóriák? Helyes-e egymáshoz rendelnünk őket? Használható kategóriákról van-e szó egyáltalán?

Az „intézményes beszéd” nem egyedi, de nem is egyezményes tartalmú szókapcsolat. Metonimikus jellege – az, hogy közkeletű fogalmakkal érintkezik – könnyen érthetővé teszi. Ez azonban nem küszöböli ki meghatározatlanságát, s nem oszlatja el a gyanút, hogy általánossága folytán képtelen közelebbi tárgyunkat, a keresztény tradíció közvetítő intézményeinek jellegzetes vetületét körülírni vagy akár megközelíteni. Az „intézményes” jelzőt mégis szerencsésebbnek tartom a „személytelen”-nél, mivel korántsem csak az emberi hang iránt közömbös hivatal uralmi diskurzusrendjére kívánok utalni vele. Egy, a nyelvészetben már használatosabb, nem szükségképpen negatív konnotációt hordozó szókapcsolat, az „intézményesült

jelentés”, közelebb vihet annak megértéséhez, hogy a beszéd intézményes jellege végsősoron ott rejlik minden rögzült jelentésben: mindabban, amit tudunk vagy tudni vélünk. Benne foglaltatik minden ismeretben, a nyilvános beszéd szintjén pedig az ideológiává szilárdulás eshetőségét hordozza.

Jel és jelentés ilyen viszonyára tekintve radikalizálhatja Emmanuel Lévinas az ismeretszerzés aktusának leírását a *bekebelezés* képzetével s végül az *evés* metaforájával. Ezzel az ismeretlen és a megismerhetetlen – a lét – rettenetének leküzdésére, az elsajátítás legelemibb okára és formájára utal. Amint egy, a lévinasi meglátást elemző értekezés fogalmaz:

„Az ismeretlen begyűjtése az »ismertbe« az a módszer, amellyel a létező kiépíti bensőséges viszonyát [létével] és a biztonságot is, amely megvédi a „nem-én” titokzatos, külső uralmától. Kognitív folyamatok segítségével a létező olyan autonóm tartományt mélyít ki saját magában, ahol a másság elveszíti erejét. Az ismeretlen és az ismert közti szakadékot jelentéstulajdonítás, a létező számára kijelölt jelentés tölti ki. »Kiehezett gyomor gyanánt, melynek nincs füle, a megismerő én (...) uralma alá hajtja a világot. Az én ismerete a másikról a másik eltörlésévé válik, az idegen hozzázsugorításává a sajátához, és ekként zsákmányszerzéssé.”¹

Ugyanakkor a bekebelezés, amely felszámolja a Másikat – következésképp a sötét és ragyogó transzcendenciát is – Lévinas megismerés-metaforájába nem merőben fenyegető cselekvés, bármilyen ijesztő is a másik uralom alá hajtásának (totális rendszerek gépezetére emlékeztető) víziója. Hanem, pozitív értelemben, egyfelől az individuáció, az egyénné válás történése, másfelől kezdeti és szükségszerű stádiuma a szabadság útjának. „Természetesen nagy dicsőség a teremtőnek – írja –, hogy egy ateizmusra képes lényt hozott létre, aki (...) önálló tekintettel és beszéddel bír, és itthon van.”² Az egyénné válás útja az egyik – persze csak egyik – eshetőség szerint továbbvezet ahhoz a vágyhoz, amely kiszólítja önmagának elégséges állapotából. „[M]iután az Én a szükségleteket mint anyagi, vagyis kielégíthető szükségleteket felismerte, afelé fordulhat, ami nem hiányzik neki. Különbséget tesz az anyagi és a spirituális között, megnyílik a Vágy felé.”³ A másik eshetőség ebben az összefüggésben az, amelyet a dekonstruktív nyelvszemlélet indokoltan nevez a jelentés terrorjának. Ezt a politikai célzatú jelentéstulajdonításokban, a önkényes és demagóg fogalomhasználat jelenségeiben, egyebek közt a történelem némely doktriner elbeszélésének allegorikus építményeiben mindenki érzékeli. A nyelv intézményesült jelentésrendszere, de főként intézményi instrumentalizációja, amelyben nem hagy helyet az idegen értelemnek, vagy – J. B. Metz szavával – nem érdeke a másik „szubjektummá válása”, egyediségének teljes méltánylása és szóhoz juttatása, analóg módon (az egőről a „szuperegóra” kiterjesztve) az üdvintézmények hagyományos diskurzusformáit és szimbólumnyelvi készleteit is kétértékűnek tünteti fel. Éppoly megkerülhetetlenek, konkrét szituációk közléslehetőségeit tápláló, kimeríthetetlen forrásnak, mint amilyen szenttelen és mozdíthatatlan kommunikációs torlasznak, mely úgy írja elő igazságait, hogy megvonja az esélyt lényegi tartamuk megnyilatkozásától. Így, egy koreai teológus szerint, a kifejezetten szakrális cselekmények, a szertartások is, mint „a hit anyagi és testi, sőt technikai teljesítményei »írászerű kódoltságuk« folytán lehetőségét hordoznak transzcendencia-tapasztalatok tanúsítására és továbbadására, miközben materialitásukkal vagy »betűhitükkel« olyan »fétisizmus« kockázatának teszik ki

magukat, amely halott koholmányok és protézisek világába vész bele”.⁴

Ráadásul, bármely intézmény a személyessel összeköttetést teremtő struktúrák deficitje – teljes hiánya vagy részleges elhalása – folytán sokszor monologizmussal pótolhatja csak a telített, adakozó közlést. Holott – Hansjürgen Verweyen meglátását idézve – a „végérvényes értelem kinyilatkoztatása annak a kölcsönös elismerésnek a nyomvonalába kell, hogy beíródjék, amely a más szabadsága által jóváhagyott egyedi ént eredendően mint ént hívja létre”.⁵ Az intézményesült közösség a továbbadás, a tradíció itt idézett ideális kölcsönösségi aspektusa szerint folytonosan kilép önmagából. Úgyszólván elidegenedik saját intézményes voltától; hozzá-idegenedik saját tagjaihoz, akik közös otthonosságukban is megőrzik idegenségüket és különvalóságukat, miközben egyidejűleg egymással, az abszolút és kisajátíthatatlan Másikkal és minden befogadásra váró idegennel is potenciális közösséget alkotnak.

Felelősségelv és reprezentáció. A „felelősségelv” Hans Jonastól kölcsönzött, de inkább lévinasi értelemben használt fogalma, amely a létszerű – konkrét kapcsolatot és cselekvést megelőző – máshoz és másra utaltságot hivatott kifejezni, ebben az összefüggésben könnyen szembeállítható a keresztény hagyományközvetítő beszéd intézményesülésének azzal az állapotával, amely nélküli önmaga elidegenítésének eksztatikus lendületét, és amely épségének, makulátlanságának fenntartására célszerűsített nyelvi mechanizmusaival sokak szemében leginkább csupán elhúzódó történelmi krízisét képes megjeleníteni. A *krízis* szót tárgyilagosabb jelentésében szeretném (és merem) használni: olyan állandósult határhelyzet és döntésszituáció jelölőjeként, ahol a naponta adódó választási kényszert az önmaga meghaladásával épp ellentétes *önfeladás* és az önmaga meghaladásában kiteljesedő *önmagára találás* kettős lehetősége rója rá. A politikai, társadalmi és kulturális kontextusoktól függően különféle változatokban megjelenő kritikus kihívottságra a keresztény egyházakban egymásnak ellentmondó egyéni és intézményi magatartásformák adnak választ immár a hírforgalmazás sokféle eszköze által létrehívott világméretű nyilvánosság előtt.

Az ekként folytonosnak mondható jelenlét látszólag megkönnyíti, de valójában összetett feladattá teszi az egyházi üzenet értékelését. A következőkben néhány szempontot említenék azok közül, amelyek a tradíció elemeit a nagy nyilvánosság számára közvetítő médiumok működéslogikájából adódnak.

- Egyrészt jól látható a törés, amely a hierarchikus reprezentáció kizárólagosságában megmutakozó intézmény nyelvi teljesítőképessége és az újszövetségi örömhír végső teológiai konzekvenciáiból fakadó igény között húzódik – vagyis a felelősség időről-időre felhangzó *intelme* és a felelősségelvből fakadó *praxis* között. Röviden szólva: korlátozott az átjárás az egyház mint „global player” geopolitikai kontextusba ágyazódó megnyilatkozásai felől a *martúria*, a tanúsítás mint meghívó és meggyőző beszéd testi jelenlétet és dialogikus figyelmet előfeltételező alkalma felé. „A vallás – írja Derrida – ma szövetséget köt a távtechnotudománnyal, amely újfajta hatalommal ruházza fel, de azon az áron, hogy megfosztja összes saját helyétől, *valójában magától a helytől, igazsága megtörténésének helyétől.*”⁶
- Másrészt a tömegrendezvények új *ekkesiáját* látványossággá formáló technológia óhatatlanul politikai erőterben fejti ki hatását. A tekintélyi reprezentációval való érzelmi azonosulás nem azt az üzenetet – mondjuk a béke üzenetét – mélyíti el, amelynek szándékát a rendezvény kinyilvánítja, hanem elsődlegesen magát a tekintélyt és politikai törekvését (a tekintélyuralmat) erősíti meg. Nem emlékszem,

mit mondott a pápa/a bíboros/a pártelnök stb., de imponál és biztosságot nyújt az ereje. A szállóigeként sokszor idézett kijelentés, hogy ti. a médium maga az üzenet, itt oly módon látszik igazolódni, hogy a képi jelenlét virtualitása (miközben a médiaelemzőnek olvasásra kínálja fel a reprezentáció alakzatait s köztük a közvetítő intézmény nyelvezetének figuralitását) háttérbe szorítja az alapító szentírasi szöveget, megszünteti hallgatásának és nagy mértékben feledtetni olvasásának lehetőségét. Helyette a kollektív azonosság emocionális élményeit ígéri és gerjeszti.

- Ugyanakkor persze, egy harmadik szempontból, nem kis részben a mediatizált szertartás hívja létre, táplálja és teszi a kultúraelméleti érdeklődés számára megragadhatóvá annak a posztmodern képletnek a hatékonyságát, amely hagyomány és identitás maradéktalan megfeleltetéséből áll elő. A felhalmozott értékek, változatlan jelképek és rituálisan ismétlődő viselkedésminták tárházaként értett hagyomány, valamint a kollektívum biztosságot nyújtó, önmagára záruló identitás összjátéka közös jellemzője számos vallási közösség önértelmezésének, de általánosságban a posztmodern korérzékelésnek is. Emez a nagy elbeszélések megszakadásával keletkezett orientációs zavart köztudottan a valódi történelmi dimenziójuktól és hatástörténeti összefüggéseik terhéől megszabadított historikus minták felkínálásával ígéri elosztatni.
- Negyedszer: a már szóba hozott strukturális űr az intézmény tekintélyének látványos megjelenítése és a társadalmilag megragadható (pl. „polgári”) keresztény praxis között – vagyis a tradíció megszakadása a tradícióra való hivatkozások közepette – egy további funkciózavarra is figyelmeztet. Ami legfelsőbb szinten megfellebbezhetetlen intelemként szólal meg, az, bár helyenként döntő (és nem feltétlenül pozitív) hatást gyakorol a hierarchia regionális tényezőinek politikai és társadalmi stratégiájára – mint Dél-Amerika szociálteológiai mozgalmának megfékezésében –, máshol hatástalan marad – miként a közép-európai nacionalizmusok kisebb-nagyobb mértékű egyházi támogatásának, ill. egyes országokban egyházi katalizálásának a példája jelzi. Márpedig a szeszélyesnek tetsző egyházi belpolitika – a kitüntetett figyelem bizonyos régiók iránt és más térségek doktrinális–spirituális elhanyagolása – arra enged következtetni, hogy az intézmény egyöntetű és egységesítő beszédmódja, ezen belül a konzekvens és szigorú teológiai iránymutatás magán a hivatali szerkezeten belül is csak részlegesen tud érvényt szerezni magának.

Önazonosság és jelszóródás. Az identitás, az egység mint hatóerő hivatali ekkleziológiai alapja leegyszerűsítve így foglalható össze: a kinyilatkoztatás és a társadalmak között az egyház hierarchikus rendje teremt összeköttetést. A közvetítés többek közt a nyilvánosság színterein történik: a szociális szolgálatokban és a politikában való részvétel útján. Az egyházi hit társadalmi vetületét az egyház szociális tanítása fogalmazza meg, ennek gyakorlatra váltása révén járja át a megváltás üzenete a nyilvánosságot. A társadalmi cselekvés feltétele eszerint az együttműködés azokkal a politikai erőkkel, amelyek az egyház szociális tanításával több-kevesebb összhangban működnek.

A hivatali ekkleziológia koherens szemléleti rendjét azonban szüntelenül kihívás elé állítja két – vagy voltaképpen egyetlen – nagy kérdés. Az egyik az egyéni és közösségi rossz kérdése, amely a hit közvetítésének belső akadályaira, az egyén bűnösségére és a közösség tökéletlenségére, a minőségek keveredésére figyelmeztet. A másik, a teodíceai kérdés, a világot sújtó rossz leküzdetlenségére és a küldetés

hatásdeficitjére, az erőfeszítés és a tehetetlenség megmaradó ellentétére, a gonoszság elkövetésében való keresztény részvétel tapasztalataira figyelmeztet. E kettős, összetartozó kérdésre az egyik tipikus válasz az egység erősítésére való törekvés: az egyén folytonos jobbítása, a közösség tökéletesítése, az erőfeszítés folytatása és a hitközvetítés hatékonyságának növelése. A másik lehetséges válasz a sokféleség meggondolt munkálása, vagyis az egyének radikális és kockázatos etikai felnyílásának, a közösség alapjaiban történő újjáformálásának, az erőfeszítés legkülönbözőbb társadalmi erőket integráló megosztásának, végül a hitközvetítés és a humándiskurzusok párbeszédének az elősegítése.

A katolikus teológián belül is számos, a történelem tapasztalatát beépítő kezdeményezés történt és történik mindkét nagy projektum megalapozására kidolgozására, finomítására és elfogadtatására. A gondolkodás dinamikájának megfelelően kétségkívül a többféleség nagyobb találékonyságot igénylő teológiai képviselnek jelentősebb szellemi erőt, míg a közösségi integritást fenntartó kormányzástechnika intézményi fölényének megfelelően az ismétlődő egységretorikán alapuló teológia birtokol nagyobb politikai erőt. Mindkét gondolatforma képes történelmi érvekkel megalapozni igazságát: az egyik főként az igazság történelmi kudarcok ellenére fennmaradó rendjének érvével, a másik a közvetítés maradandó elégtelenségére emlékeztetve:

„A vallások sok kárt okoztak az embernek – írja Joseph Moingt. – A keresztény nem lehet keresztény akkor, ha megmarad a vallás világán belül. (...) Jobban hiszek az evangéliumhoz való visszatérésben, mint abban, hogy a valláshoz vagy a vallásokhoz kellene visszatérnünk (...) [A]z embernek saját magának kell elsajátítania az ingyenesség érzékét ahhoz, hogy Isten önzetlenségének közelébe juthasson.”⁷

A progresszív teológiák megvilágító felismerései közé tartozik az, hogy az intézmény és a beszédmód egyöntetűségét munkáló erő nem a szentségi arculatból, hanem szekuláris-politikai döntésekből fakad. Nem az egység jele és sikeres közvetítésének feltétele, hanem a széttartás álcája; egyben társadalommegosztó energia, amiként azt a katolikus, de nem csak a katolikus egyház egyoldalú politikai elköteleződései és konfrontációt vagy akár frontharcokat támogató megnyilatkozásai, meghasadt, egyetemességet és pártosságot egyidejűleg hirdető intézményes beszéd gyakori disszonanciái igazolják, például Közép-Európában.

Tanítás és információ. Az igazság időtlenségét kijelentő katolikus teológiai beszédmód tételisméltésen alapuló nyelvi működésének hatékonyságát megkérdőjelezi az a körülmény, hogy e nyelvezet nem bizonyult olyan tényezőnek, amely ellenállhatna a keresztény fogalmi és szimbólumrend szétszóródásának – disszeminációjának – és tetszőleges kontextualizálódásainak. Sőt, a változatlanság hangoztatása a jelolvasásnak azt a gyanútlan módját erősítheti meg, amely eltörli a különbséget a jelek változó és akár egymásnak szögesen ellentmondó használati értékei között. Végso soron a jó és a rossz megkülönböztetése ellenében hat. Azok a köztes, személyközi struktúrák, amelyek az intézményes beszédet átvezethetik a felelőség gyakorlatába, mindenekelőtt megértő készséget, sokoldalú kommunikációt és maradéktalan kölcsönösségben születő szabadságot feltételeznek. E struktúrák hiányában tekintélyi szó és engedelmes elfogadás kettőse nem a tanítás és a gyakorlat között teremt folytonosságot, hanem –

paradox módon – a „monarchikus” igazság és „anarchikus” felhasználásai között. Az alkalmazás módját mérlegelő szituáció-érzékenység (az arisztotelészi és gadameri *fronészisz*), ill. elemzőképeség (klasszikus fogalommal: a *diszkréció*, a megkülönböztetés adománya) helyébe ekkor az értelmezés önkénye léphet. A tanítás bármikor saját paródiájába fordulhat át. (Jellegzetes példája ennek az, amikor keresztények adott *politikai* helyzetben arról döntenek, hogy kire nézve érvényes az ellenségszeretet, és nem arról, hogy milyen módon.)

Egy ismert „ikonográfiai” példa a közelmúlt politikatörténetéből: amikor 2004 decemberében ádventinek nevezett, puritán fakeresztek jelentek meg budapesti és vidéki köztereken, a hermeneutikai naivitás automatizmusokkal válaszolt a szemiotikai önkény erőszakos gesztusára. Keresztények imába merültek, helyenként szent énekeket intonáltak a különös installációk láttán. A mindenkiért elszenvedett halál *jelentéséről megfosztott* jele a *jelentésével azonos* jelre való ráatalálás örömét váltotta ki sokakból. Ugyanez az „ádventi” jel pedig egy idő után – immár kettős keresztként – közönyösen és fenyegetően foglalta el helyét a tömeggyilkosságra emlékeztető árpásáv mellett.⁸

Ez a folyamat csak szerény mértékben tűnik befolyásolhatónak. A cselekvési esélyek önként kínálkozó kérdéséről nincs okom nem elismerni sem a kritikai ekkleziológia, sem a nyilvános, reaktív, a közélet mindenkori történéseit reflektáló publicisztikai megszólalás és civil tiltakozás jelentőségét. Utóbbi a politikai térben nem pusztán elhatározás kérdése, hanem úgyszólván önkéntelen gesztus, vagy az kell, hogy legyen. Ugyanakkor, főként helyi viszonylatban, a kritikai gyakorlat szükségképpen politikai arculata sokszor egyoldalúan a politikai kereszténység önértelmezését, kevésbé a kereszténység saját politikumának és etikai gyakorlatának összetettségét tükrözi vissza. A felelősség hiányzó, lassan és előreláthatatlanul formálódó vagy fájdalmasan nem formálódó személyközi szerkezeteinek megalapozásában ezért kiváltságos szerepe lehet többek közt a sokféle kitekintő töprengés médiumainak: az elmélyült tájékozódást segítő legváltozatosabb eszközöknek, így pl. (sok más mellett) a teológia társadalmi vonatkozásait elemző *szakszövegek* gazdag kínálatának. Az információ szabadsága, jól tudjuk, a plurális demokráciát erősíti, és viszont: ez utóbbtól, a demokrácia helyi hagyományaitól és alakulásától függ. Ezért is vélem megválaszolhatatlannak a keresztény tanközvetítés intézményi kilátásaira, evilági „jövőjére” vonatkozó patetikus kérdést.

¹ WENDY C. HAMBLET: „A Pathological Goodness: Emmanuel Levinas’ Post-Holocaust Ethics. *Minerva – An Internet Journal of Philosophy* 10 (2006) 172–196, itt: 175–186 (<http://www.mic.ul.ie/stephen/vol10/Goodness.pdf> – állapot: 2008.11.23.).

² EMMANUEL LÉVINAS: *Teljesség és végtelen*. Pécs: Jelenkor 1999, 41 (ford. Tarnay László)

³ I. m., 92.

⁴ HYOK-TAE P. KIM: Konstruktive Dekonstruktion? Zur theologischen Rezeption Jacques Derridas im deutschsprachigen Raum. (Doktori értekezés, kézirat.) Freiburg/Br. 2004, 106 (<http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=970337906> – állapot: 2008.11.23.)

⁵ HANSJÜRGEN VERWEYEN: *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf: Patmos 1991, 398.

⁶ JACQUES DERRIDA: „Fede e sapere. Le due fonti della »religione« ai limiti della semplice ragione.” In JACQUES DERRIDA – GIANNI VATTIMO (szerk.): *La religione*. Roma – Bari: Laterza 1995, 50–51.

⁷ JOSEPH MOINGT SJ: „Isten úgy akarja, hogy az ember szabad legyen”, *Mérleg* 42 (2006) 4, 469–470.

⁸ Vö. www.jobbik.hu – nyitólap.