

Veres Ábel

ACCOMMODATIO AZ IMMANENCIÁBAN: DELEUZE ÉS GUATTARI PÁRBESZÉDBEN A REFORMÁTUS TEOLÓGIÁVAL*

* A tanulmány a KRE BTK 20806B800 témaszámú egyéni pályázatának (Horváth Orsolya) támogatásával készült.

Nagy kérdés a lelkipásztoroknak, hogy vasárnapról vasárnapra miről beszéljenek a szószéken. Mi az, ami az eklektikus háttérű hallgatókat megszólíthatja? Ez az a kérdés, amely azt is meghatározza, mire van a lelkipásztoroknak szüksége. A teológiai útkeresés iránya az apologetikai témájú irodalom gyarapodásával arra enged következtetni, hogy a lelkipásztorok, az Egyházban¹ szolgálók, tulajdonképpen a 21. századi keresztyének a hitvédelmet tartják elsődlegesen fontosnak. Éppen ebből fakad, hogy a filozófiai és világnézeti szempontból eklektikus gyülekezeti közösséget leggyakrabban az Isten létezése melletti apológiában próbálja a lelkipásztor egyesíteni. Ez valóban fontos feladat, nem véletlen, hogy többek között Juszminosz, Antiochiai Theophilosz, Irenaeus, Athanasziosz, de Rudolf Bultmann is arra vállalkozott, hogy kora filozófiájával párbeszédbe lépve mutassa fel a keresztyénség érvényességét.² Viszont

1 A nagybetűvel írt „Egyház”-on az ökumenikus értelemben vett keresztyén egyházak közösségét, Krisztus testét értem.

2 CONGDON, David W.: *The Mission of Demythologizing: Rudolf Bultmann's Dialectical Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2015, xxix. Congdon könyve bevezetőjében vázolja, hogy „a demitologizálás egy apologetikus stratégia, amelynek célja, hogy a keresztyén hitet elfogadhatóvá, vagy legalábbis értelmessé tegye a modern ember számára [...]”. Ezt jól szemlélteti BULTMANN, Rudolf: *Prédikáció* 1940. augusztus 4-én, ford. ENESÉY Diána et al., *Lelkipásztor*, 98. évfolyam 2023/8–9, 288–293, 291.: „Minden ember érzi végső soron, hogy egzisztenciája valami kérdéses, bizonytalan: minden emberben lesben áll a szorongás a semmisségtől és ürességtől, attól, hogy őrá is érvényes: »Mégmértél, és könnyűnek láttattál.«” A prédikációban a kor filozófiája adja azokat a kérdéseket, amelyekre a bibliai üzenettel válaszol Bultmann az igehirdetésben.

ezek az apologetikus vállalkozások akkor váltak igazán sikeressé, amikor tisztelettel közeledtek a kor filozófiájához, de még inkább akkor, amikor hűek maradtak a bibliai igazsághoz. Az előbb említett apologéták munkája viszont akkor tudott a legmaradandóbb – illetve ortodox – maradni, amikor a kor kérdéseinek ismeretében *újraolvasták* a Bibliát. Ebből a valódi újraolvasásból pedig élő, válaszkész és mindenekelőtt Jézus Krisztusra mutató teológia fakadt. Az apologéták közül például Irenaeus nagyszerűsége éppen a krisztocentrikus hermeneutikájának tudható be, amivel képessé vált az Ószövetséget is Krisztus felől újraolvasni.³ Ez a krisztocentrikus megközelítés pedig Irenaeus kortársaival, a gnosztikusokkal való párbeszédből született, ahol a keresztyén teológia alapja, az inkarnáció vált hangsúlyossá, ugyanis így Isten belépése az emberi világába többet jelenthetett a gnosztikusok spirituális élményeinél, mégpedig „azt, hogy Isten valóban keresi az embert”.⁴

A tanulmányban a keresztyén teológia alapját szeretném bemutatni, azt az alapot, ami mindenkor érvényes, mert a bibliai tanúságtételből fakad, de ma a 21. század kérdései felől az aktualitás általi életszerűség miatt kézzelfogható irányt is mutat. Ez az irány – a tanulmány felépítése ellenére – nem a társadalom és az akadémia kérdéseitől kíván eljutni az egyházi üzenethez, hanem az eklektikus társadalmunkat foglalkoztató kérdések felől kívánja újraolvasni és újrafelfedezni a teológiának azt az alapját, amely képes a felvetett problémák szerint megszólalni az Egyházban, a társadalomban és az akadémiai életben is. Így tanulmányomban arra törekszem, hogy a filozófia által generált interdiszciplináris módszer ne előzze meg a teológiai diszciplínák közötti kommunikációt,⁵ hanem a 20. században elkezdett református hagyományhoz illeszkedve „egyházi teológiát”⁶ műveljek. Ehhez a kortárs Istenről (*θεός*) szóló beszéd (*λόγος*) kihívásait kívánom bemutatni, mellyel meglátásom szerint a kurrens Kálvin-kutatásban Czentszár Simon által előtérbe helyezett *accommodatio*-tannal⁷ az Egyházat, a társadalmat és az akadémiai világot is meggazdagító felismerésekre juthatunk. Az *accommodatio* kálvini felismerése, a reformátori elvekkel összefüggésben, arra hív, hogy merjük újra és újra előről kezdeni a teológiai munkát, azaz merjük újraolvasni a Bibliát, melyben az emberi körülményekben és az emberi eseményekben mutatkozik meg az isteni valóság. Ebben, a kálvini örökséget tiszteletben tartva, Karl Barth teológiája kalauzol bennünket, hiszen a svájci teológus a 20. század szörnyűségeit követően is azt vallotta, hogy az emberek megismerhetik Istent, sőt beszélhetnek is róla. A következő fejezetben látni

3 BEHR, John: *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 110.

4 WINGREN, Gustaf: *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, transl. MACKENZIE, Ross, Muhlenberg Press, Philadelphia, 1959, xiii.

5 FERENCZ, Árpád: Dogmatics after Barth. Facing Challenges in Church, Society and the Academy, in THOMAS, Günter – BROUWER, Rinse H. Reeling – MCCORMACK, Bruce (eds.): *Dogmatics after Barth: Facing Challenges in Church, Society and the Academy*, Leipzig, CreateSpace Independent, Publishing Platform, 2012, 130.

6 MCCORMACK, Bruce: *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 39.

7 CZENTNÁR SIMON: *A Szentlélek iskolájában: A doctrina hermeneutikai szerepe Kálvin írásmagyarázatában*, Doktori értekezés, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem, 2020, 89–122.

fogjuk, hogy a 20. századi filozófia fősdra éppen arra hívja a modern embert, hogy amiről nem tud beszélni, arról inkább hallgasson, de Barth teológiai nagysága éppen abban áll, hogy nem bunkerbe vonul, hanem kész párbeszédre lépni és elismerni az Egyházat ért jogos kritikákat. Ennek a teológiának az alapja, hogy nem egy ekkleziológiai rendszer felépítése és megvédése jelenti az eszkatológiai feladatot az Egyház számára, hanem a Krisztusban megjelent igazság képviselte. Az igazság nyomába pedig úgy szegődhetünk, ha elfogadjuk, hogy „mindig és minden körülmények között Isten maga az előfeltétele, az értelme és az ereje” annak, „amit itt mondani és hallani lehet”.⁸ Ezzel Barth a reformátori és az ősegyházi kijelentés-primátushoz hűen az igazságot nem a félreértelmezett platóni „formák világába” taszítja, amihez csak a klérus tagjai férhetnek hozzá, hanem Isten inkarnációja által rámutat arra, hogy Isten igazsága az immanenciában ismerhető meg igazán az *accommodatio* által. A kijelentésre építő teológiának az erőssége, hogy képessé válik a teológia világhoz idomulását mellőzni, viszont komolyan veszi Isten emberekhez való lehajlását, ami megteremti a teológiai beszéd ontológiai lehetőségét. Így tudott az Egyház a kora kérdéseit megismerve megfelelő módon, releváns és az evangéliumból fakadó válaszokat adni a prekeresztyén társadalmak számára, de így lehetséges a posztkeresztyén társadalmak világnézetével folytatott párbeszéd is.

21. századi társadalmunk filozófiai háttere

Ludwig Wittgenstein az 1921-ben megjelent *Logikai-filozófiai értekezésben* azt írta, hogy „[a]miről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”.⁹ Ez a mondat elsődlegesen a Wittgenstein utáni etikát kényszerítette új útkeresésre,¹⁰ de látnunk kell, hogy a teológia, szó szerint az „Istenről való beszéd” ebben az értelemben lehetetlen vállalkozás, hiszen arról kellene beszélni, akiről emberileg csak dadogni tudnánk. Így pedig a wittgensteini mondat következtetéseként a teológusoknak, az Egyháznak valójában hallgatnia kell, hiszen nem tud közvetlenül Istenről beszélni. A közvetett beszéd, a bizonyosság- és tanúságtétel pedig nem ad kielégítő támpontot a teológia számára a filozófiai érveléshez. A 20. század filozófiája, különösen a nyelvfilozófia és a fenomenológia megkérdőjelezi a teológia létjogosultságát, és felteszi azt a kérdést, hogy vajon van-e még értelme a teológiának ebben a formájában. Ehhez a kihíváshoz, melyet a társadalmunk is ismer, az Egyházért való teológiában azt a kérdést kell feltennünk, hogy: lehetséges-e még Istenről beszélni úgy, hogy ne ragadjunk bele a metafizika klasszikus, „platonikus” nyelvi és gondolati struktúráiba? Ha ebből a nyelvi és gondolati struktúrából nem sikerül kilépünk, akkor arra a kérdésre is válaszolnunk kellene, hogy az általunk művelt teológia nem csupán egy fogalmi mátrix-e, ahogy George Lindbeck

8 BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik*, Band I,1 (§§ 1-12), Zürich, Theologischer Verlag, 1980.

9 WITTGENSTEIN, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés (Tractatus logico-philosophicus)*, ford. MÁRKUS György, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1963, 177.

10 Vö. AMESBURY, Richard – VON SASS, Hartmut (eds.): *Ethics after Wittgenstein: Contemplation and Critique*, London, Bloomsbury, 2021.

kulturális-nyelvi modellje sugallja,¹¹ amely nem a tapasztalt valóságról szól,¹² hanem a teológiai közösség nyelvi szabályairól.

A tapasztalt valóságot vizsgálva David Hume a *Beszélgetések a természetes vallásról* című művében már a 18. században rámutatott arra, hogy az emberi értelem és tapasztalat korlátai nem teszik lehetővé, hogy megalapozott következtetéseket vonjunk le Isten természetéről.¹³ David Hume hatása nyomán Immanuel Kant egy radikális fordulatot hozott a filozófiában, amelyet maga Kant is „kritikai fordulatként” nevezett meg. *A tiszta ész kritikájában* Kant arra a felismerésre jut, hogy az emberi megismerés nem teljesen szabad, hanem a megismerő alany saját belső kategóriáihoz és érzékelési struktúráihoz kötött. Ebből kiindulva fogalmazta meg azt a tételt, hogy a „magánvaló dolog” (*Ding an sich*) – vagyis a létező önmagában, függetlenül attól, ahogyan mi érzékeljük – elérhetetlen az emberi értelem számára. Az ész csak azt tudja megragadni, ami számára a tapasztalatban megjelenik, és ami már eleve „szűrőn keresztül”, az érzékelés és az értelem formái által alakított. Így tehát Isten, lélek és a világ mint „magánvalók”, hogyha léteznek, akkor sem tehetők a tudományos megismerés tárgyává. A metafizika hagyományos kérdéseit Kant nem egyszerűen elutasította, hanem korlátozta, arra mutatott rá, hogy ezek a kérdések túlmutatnak az emberi ész kompetenciáján.

Ez a felismerés mélyen átrendezte a klasszikus teológiai gondolkodás alapjait, hiszen az Istenről való beszéd – Kantot követve – legfeljebb gyakorlati hit vagy erkölcsi szükségszerűség kérdése lehet. Erre építve a Kant utáni filozófia nem a teológia „megmentésére” tett kísérletet, hanem annak módszeres „lebontásába” kezdett. Ezt a dekonstruktív folyamatot – Gilles Deleuze-höz közeledve, akire jelenkori társadalmunk világképének leírójaként tekinthetünk – három filozófiatörténeti villanáson keresztül láthatjuk leginkább.

Az első fontos gondolati eleme a társadalmunk világképének és a metafizikai dekonstrukciónak Edmund Husserl (1859–1938) által ismerhető meg, aki a fenomenológiát megalapozva az emberi tudat és tapasztalat intencionális struktúráit vizsgálta. Husserl a megismerés és a tapasztalati élmények rétegeinek visszafejtésére törekedett, ahol azon rétegek eredeti alapját és ősforrását találhatja meg. Ennek a visszafejtésnek a módszere a fenomenológiai redukció, melynek célja nem az abszolút tudás megszerzése, hanem a tudati tapasztalat forrásának fokozatos feltárása. Ebben a feltárásban Isten nem valóságos létezőként, hanem fenomenológiai horizontként jelenik meg, amely túllépi a tudat köz-

11 LINDBECK, George A.: *A dogma természete. Vallás és teológia a posztliberális korban*, ford. ITTÉZS Gábor, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 61–78.

12 Ebben az esetben valóságon a Peter L. Berger és Thomas Luckmann által megfogalmazott társadalmilag rögzített valóságot értem, amiben Gerhard Oberhammer megállapítása, mely szerint a mítosz nyelve képes az emberi valóság igazságát felfedni, háttérbe szorul. Éppen ezért a bibliai antropológiát szem előtt tartva nem a nyelv, nem a szellem, nem a lélek és nem is csak a test, hanem ezt a hármat egyesítve az isteni és emberi lét testisége felől közelítünk a valósághoz. Lásd OBERHAMMER, Gerhard: *Mythos woher und wozu?*, in SCHMID, Hans Heinrich (Hrsg.): *Mythos und Rationalität*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1988, 17.

13 HUME, David: *Beszélgetések a természetes vallásról*, ford. HARKÁNYI András, Budapest, Altantisz Könyvkiadó, 2006, 62–63.

vetlen tapasztalatát. Horváth Orsolya rámutat arra, hogy „Husserl nem vitatja el a teológiától sem a tiszta látást”, sőt a filozófia és a teológia komplementer „egybecsúszására” is teret enged.¹⁴ Mindez azt is jelenti, hogy a husserli filozófia még nem zárja ki a teológiát a tudományok közül. Ellenben Martin Heidegger, Husserl tanítványa még radikálisabban közelít a metafizika kérdéseihez, és így a kor teológiai útkereséséhez is. A *Lét és idő* című főművében arra hívja fel a figyelmet, hogy a nyugati filozófia történetét a metafizika által uralt fogalmak destrukcióján keresztül kell újra gondolnunk. Szerinte a filozófia elfelejtette a „lét kérdését” azzal, hogy mindig „létezőkről” beszélt, nem pedig magáról a „Létről” mint eseményről.¹⁵ Isten ebben a keretben nem metafizikai bizonyosság, hanem rejtőzködés, amely épp a hagyományos fogalmi rendszerek kudarcán keresztül válik érzékelhetővé. Ezt a szellemtörténeti paradigmaváltást követte le a dialektika teológia, illetve mélyebben a heideggeri filozófiával dialógusba lépve Bultmann és Karl Rahner is.

Gilles Deleuze és Félix Guattari pedig lekövette és talán meg is alapozta azt a kort, amelynek axiómája: „Nem létezik semmiféle Isten. Ami azt is jelenti: nem létezik az Egy. A lét törvénye az »egy nélküli« sokaság – mivel minden sokaság sokaságok sokasága. Az egyetlen végállomás itt csak az üresség lehet.”¹⁶ Alain Badiou követi a posztstrukturalisták hierarchia nélküli sokaság filozófiáját, tagadva ezzel az „Egy” létezését. Deleuze és Guattari *Mi a filozófia?* című késői munkájában a badiou-i tagadáshoz hasonlóan találkozzunk a keresztyén gondolkodás és az Egy létezésének tagadásával. A badiou-i idézet jól példázza, hogy a filozófia és a társadalmunk közgondolkodása számára az „Isten” és az „Egy” fogalmak azonos jelentéstartományba kerültek. Ez azt jelenti, hogy ma a nem keresztyén gondolkodók és a társadalmunk jelentős része a keresztyénség gondolatiságát népies jellegű újplatonizmusnak tartja. Deleuze meglátása szerint a keresztyén gondolkodók mindegyikének bizonygatnia kellett, „hogy a világba és a szellembe injektált immanenciaadag nem sérti az isteni transzcendenciát, és ahhoz az immanencia szükségképpen csak másodlagosan társul (lásd Cusanus, Eckhardt, Bruno esetét)”.¹⁷ Ennek az oka Deleuze szerint az, hogy „[a] vallási tekintély az immanenciát csak lokálisan, a közvetítés szintjén akarja elfogadni”.¹⁸ A legegyszerűbb és a leggyorsabb megoldás az lehetne, ha a kortárs apologetika módszereivel megcáfolnánk Deleuze keresztyénségről alkotott nézeteit, viszont ezzel, megkerülve a megértés munkáját, nem jutnánk olyan párbeszédre, amellyel a két oldal között hidat képezve létrejöhetne az átjárás és a közös gondolkodás. A közös gondolkodást és a társadalmunk kérdéseinek megértését elősegítve a következő fejezetben Deleuze filozófiájának vázát kívánom bemutatni, ahol felismerhetjük, hogy a deleuze-i filozófia célja a platonizáló tendenciák meghaladása és elvetése, így a háttérben a keresztyénség kritikája is felsejlik.

14 HORVÁTH Orsolya: *Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között*, Budapest, LHarmattan, 2022, 59.

15 HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*, ford. VAJDA Mihály – ANGALOSI Gergely – BACSÓ Béla – KARDOS András – OROSZ István, Budapest, Osiris Kiadó, 2019, 17.

16 BADIOU, Alain: *Etika: Tanulmány a rosszról*, ford. SEREGI Tamás, Budapest, Open Books, 2025, 38.

17 DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix: *Mi a filozófia?*, ford. FARKAS Henrik, Budapest, Műcsarnok Nonprofit Kft., 2011, 42.

18 Uo.

Miért nincs helye Deleuze-nél a teológiának a tudományok között?

Gilles Deleuze filozófiájának egyik legfontosabb kiindulópontja az „immanenciasík” (*plan d'immanence*) fogalma. Ez a gondolat radikális szakítást jelent a nyugati filozófia több évezredes hagyományával, amely a világ rendjét mindig valamilyen külső, transzcendens elv alapján próbálta megérteni. A klasszikus metafizika az Egyre, az Igazra, a Jóra vagy éppen Istenre mint végső alapra építette fel a valóságról alkotott képét – legyen szó Platón ideavilágáról, Arisztotelész első mozgatójáról vagy Aquinói Tamás istenbizonyítékairól. Ezen rendszerek közös jellemzője, hogy valamilyen rendező elv köré vagy alá szervezik a létezőt, az értelmet, az igazságot, így pedig egy rend alapján egy rendszert alkotnak. Ezzel szemben Deleuze éppen a végtelenség és a sokaság elfogadásában látja „a filozófia ideális alakját”.¹⁹

Deleuze tehát nem a rendet, hanem a mozgást, nem a középpontot, hanem a sokféleséget, nem az állandóságot, hanem az átalakulást állítja filozófiája középpontjába – vagy inkább annak „a határtalan Össz-Egységébe”.²⁰ Az immanenciasík Deleuze-nél egy olyan határtalan tér, amelyben a gondolkodás történik, de amelyet nem ural semmilyen külső törvény, végső cél vagy abszolút fogalom. Ez a sík nem egy hely, hanem egy struktúra nélküli mező, amelyen belül intenzitások, mozgások, kapcsolatok, kapcsolódások szerveződnek és bomlanak fel – újra és újra. Itt nincsenek örök lényegiségek, csak folyamatok és dinamikus viszonyok. Deleuze filozófiája tehát decentrált: nincs egy meghatározott origó, amelyhez minden más viszonyulna. Jellemző továbbá a deleuze-i gondolkodásra, hogy aszubjektív,²¹ ugyanis nem a klasszikus értelemben vett emberi szubjektum áll a középpontban, hanem a hálózatiság hat át mindent. Éppen ezért anarchikus is, mert nem hierarchia szerint épül fel, hanem a hálózat szabad és végtelen kapcsolataiból. Ebben az értelemben Deleuze filozófiája egyfajta végtelenül nyitott gondolati tér, amelyben a fogalmak nem örök igazságokat képviselnek, hanem kreatívan megteremtett válaszok bizonyos problémákra. Ez azt jelenti, hogy a filozófus nem meglévő, örök fogalmakat alkalmaz a valóságra, hanem új fogalmakat hoz létre – a gondolkodás aktusa tehát a kreativitás által teremtő, nem pusztán passzív értelmező. A filozófia itt nem válaszol, hanem kérdez, kísérletez és összekapcsol.

Deleuze megközelítése éles ellentétben áll a keresztény teológia platonikus örökségével, amely mindig is hajlott arra, hogy a világot egy magasabb, transzcendens rendből vezesse le – Isten mint végső Alap, az örök Igazság és a Jó forrása. Deleuze ezzel szemben azt állítja: nincs ilyen transzcendens alap, vagy ha van is, nem férünk hozzá kívülről, ezért a világot belülről, az immanencia síkjáról kell értenünk. A deleuze-i filozófia tehát a pluralitás filozófiája, azaz nem az „est”, a „van”, „létezik” lesz a filozófia kulcsszava, hanem az „el”, az „és”, a „kapcsolódás”, az „összefonódás”.

Deleuze-nél a *Mi a filozófia?* című könyvben a platonizmus és a kereszténység a badiou-i idézethez hasonlóan gyakran kerül szembe az igazi filozófiával, ami képes

19 HORVÁTH: i. m., 62.

20 DELEUZE: i. m., 34.

21 Éppen ezért remek dialóguspartnere lehet a posztumán teológiáknak (pl. az állatok teológiájának) és filozófiáknak (pl. a künofilozófiának).

a végtelent és az immanenciát Baruch Spinoza filozófiájának mintájára összefogni. Deleuze gondolkodásában gyakran „a kereszténység a »népnek« szóló platonizmus[-ként]”²² jelenik meg, és ez a platonizmus okozza a legtöbb problémát is, ugyanis a valódi gondolkodás igazi megpróbáltatása, hogy képes-e síkja immanenciájában maradni, vagy „újra és újra belebuknak a transzcendenciába”, teret engedve a „menekülési útnak”, a hamis transzcendensnek a síkjukon.²³ Deleuze megállapítja, hogy Spinoza az, aki képes volt az immanenciasíkot megőrizni, mert:

„Nem lehet elgondolni, és mégis el kell gondolni. Ahogy egyszer már elgondolták, ahogy egyszer Krisztus is testté vált, hogy megmutassa ezzel, a lehetetlen lehetséges. Ezért Spinoza is Krisztus, a filozófusok Krisztusa, és a legnagyobb filozófusok mind olyan apostolok, akik ezt a misztériumot kerülgetik, közelednek hozzá, vagy távolodnak tőle. Spinoza a végtelen filozófussá válás. Ő megmutatta, felállította, elgondolta a »legjobb« immanenciasíkot, vagyis a legtisztábbat, azt, amely nem kínálja fel magát a transzcendenciának, de nem is hoz létre új transzcendenst, azt, amely a legkevesebb illúziót, hamis érzületet, téves észleletet hívja életre...”²⁴

Deleuze és Guattari könyvében ez az a rész, amit teológusként nem hagyhatunk szó nélkül. Nem véletlenül „örjítő” Krisztus és a „legjobb immanenciasík” összekapcsolása a teológia és a filozófia kapcsolatát vizsgálva.²⁵ Deleuze szövegében ez az a filozófiai tér, ahol a kereszténység párbeszédbe tud kezdeni. Ha ez a párbeszéd nem kezdődik el, akkor a „népnek szóló platonizmus” számára nem marad hely a tudományok között.

Deleuze számára a tudományokhoz hozzátartozik a kreativitás, ami „a határtalan Össz-Egységében” képes síkok kifejlesztésére, és ott fogalmak teremtésére. A filozófia képes erre a feladatra, mivel új fogalmakat alkot, és új gondolati struktúrákat hoz létre. Ugyanígy a művészet, mely perceptumokat és affektumokat teremt, és így érzékelési és érzelmi intenzitásokat formál. És ebbe a sorba illeszkedik a tudomány funkciókat és törvényszerűségeket felállítva, melyeket empirikus módon ellenőrizhetően ad közre. Ezzel szemben a teológia nem konstruál új fogalmakat, hanem hagyományos – sokszor konfesszionalista – nyelvi készleteket ismétel. Nem is hoz létre új affektumokat, hiszen előírt érzelmi formákban mozog, mint például a bűnbánat, az áhítat és hálaadás. Illetve nem is állít fel empirikusan ellenőrizhető törvényeket,²⁶ mert nem az érzékelhető valóságot vizsgálja, hanem egy transzcendens világra mutat. A teológia tehát a deleuze-i világfelfogásban „fekete báránként” jelenik meg, mert beszédmódjával

22 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: *Jón és gonoszon túl. Egy jövőbeli filozófia előjátéka*, ford. ÓVÁRI Csaba, Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor Kiadó, 2017, 6.

23 HORVÁTH: i. m., 63.

24 DELEUZE: i. m., 53.

25 HORVÁTH: i. m., 64.

26 Ezzel ellentétben Wolfhart Pannenberg megállapítása, amely szerint egy Istenre nyitottan módosított popperi falszifikáció-elméletet felállítva bontakozik ki az apokaliptika ellenőrzést váró és elismerő jellege. Lásd PANNENBERG, Wolfhart: *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, in Uő. (Hrsg.): *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 91–114.

elidegeníti magát a kreatív gondolkodást. Ennek a kreativitástól való elidegenedésnek a fő problémája a transzcendencia, mivel a transzcendenciára való utalással a teológia nem a valóságból indul ki, hanem egy kívülálló, nem-empirikus princípiumból. Ez szembemegy az immanencia elvével, amely szerint a valóság önmagából érthető meg. Másodszor pedig a kreativitás útjában áll a gondolkodás szabályozása, ezért a teológia tradícióőrzése a tudás előállítás helyett statikus rendszerként jelenik meg, szemben a tudományok önkorrekciós és nyitott természetével.

Lehet, hogy egyszerűbb lenne ezeket a kritikákat mellőzni, vagy bebizonyítani, hogy Deleuze téved a teológiát háttérben fóliaként használt kritikájában, de akkor nem tenénk eleget a teológia dialogikus lényegének. Márpedig „[a]z egyház az őt körülvevő világ számára csak olyan dialógusban lesz hasznos, amelyre belülről, alapja és lényege felől van készítetése, és amely megerősíti a maga sajátosságában, lényegében”.²⁷ A világnak, esetünkben a deleuze-iánusoknak és az immanencián túl nem gondolkodó vagy a transzcendenst immanencia nélkül elgondoló társadalmunknak szüksége van arra, hogy beszéljünk arról az Istenről, aki számára a lehetetlen lehetséges. Ezért most az *accommodatio* elvéhez fordulunk, amely szerint Isten az emberi megértéshez igazítja önközlését, így pedig Spinozával egyetértésben keressük a valóságos immanenciában a valóságos végtelent.

A transzcendencia kenózisa mint immanens esemény a református teológiában

A filozófia deleuze-i programja szerint nincs helye a teológiának a tudásalkotás diszciplináris mezőjében, mivel a teológia olyan transzcendens hivatkozási pontot feltételez, amely kívül esik az immanencia síkján. Ezért fordulunk a református teológiai hagyományon belül egy olyan alapelvhez, amely éppen az isteni transzcendencia kenózisára, az emberi tapasztalat felé való alkalmazkodására épül: ez az *accommodatio*. Ezzel a teológiai témával juthatunk egy olyan alapra, ahol a deleuze-i immanenciával nem szembehelyezkedő, hanem egy abba beágyazható teológiai beszéd lehetősége nyílik meg, amely nem veszíti el a biblikus alapokat sem.

Kálvin erőssége, hogy Isten ismeretében nem filozófiai úton halad, hanem arra a kijelentésben adott igazságra kíván vezetni, „amire Isten a Szentírásban tanít minket”.²⁸ Ezzel elhatárolja magát a spekulációtól, viszont a bibliai kijelentésre építő egyházatyákkal párbeszédre lép. Mindez azt jelenti, hogy Kálvin folytatja a már korábban említett egyházatyák hagyományát is, akik a Szentírás doktrínáját az isteni aláhajlással, az *accommodatio* elvével magyarázták,²⁹ ugyanakkor Kálvin egy új biblikus megállapítást is tesz, mely szerint az

27 VÁLYI NAGY Ervin: *Az egyház dialogikus lényege*, ford. BALOG Margit, Budapest, MRE Doktorok Kollégiuma, 2024, 27.

28 NIESEL, Wilhelm: *Kálvin teológiája*, ford. Dr. NAGY Barna, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 19.

29 KUSTÁR Zoltán: Kálvin János hermeneutikája és annak hatása a modern természettudományok fejlődésére, *Református Szemle*, 102. évfolyam, 2009/5, 547–555, 549.

accommodatio nem csak a Szentírásban, hanem Isten önkijelentésében is érvényre jut.³⁰ A reformátor gondolkodásban különleges hangsúlyt kap az *accommodatio* elve, mivel e tanítás szerint Isten, kegyelméből, lehajol az emberhez, és alkalmazkodik korlátolt értelmi és nyelvi képességeihez. Azaz az emberért emberivé lesz az isteni. Ezzel a teológiai feltevessel már deleuze-i értelemben menekülőútra lépünk, éppen ezért az emberi Jézus felől próbáljuk meg szemlélni az immanens valóságban jelenlévő nem emberit. Ebben az esetben nem arról van szó, hogy az ember felemelkedik Isten megértéséhez, és nem arról, hogy Krisztust megismerve felemeltetik az emberi elme a transzcendens magasságba, hanem éppen ellenkezőleg: megjelent valaki köztünk, emberek között, aki emberi példákkal emberen túli bölcsességét tanította. Kálvin megfogalmazásában „Isten itt úgy szól hozzánk, ahogy a dajka a csecsemőhöz, vagyis gügyög [...] E beszéd módja célja nem az, hogy pontosan kifejtse, milyen az Isten, hanem az, hogy hozzáigazítsa Isten ismeretét a mi kicsinységünkhöz.”³¹ Ez a „gügyögés” nem egy lealacsonyító, hanem szeretetteljes alkalmazkodás, egy pedagógiai és hermeneutikai aktus, amely révén az emberi hústestet öltött Isten az immanensen gondolkodó ember számára is érthetővé válik. Kálvin teológiája ebben a tekintetben forradalmi, ugyanis kész továbblépni az egyházatyák tanításán, és bibliai megállapításával újra alapozni a keresztyén istenismeretet. Bár Kálvin Ágoston teológiájára építve közel áll a platonikus gondolkodáshoz, mégis a kijelentés és így az *accommodatio* alapozza meg a teológiáját, melynek lényege, hogy Istenről helyesen beszélni, azaz teológiát művelni emberként Isten magáról való tanítása nélkül nem tudunk.³² Ez egyrészt azt jelenti, hogy a kálvini teológia képes biblikusan reflektálni a nem keresztyén gondolkodókra, azaz készek lehetünk tanulni tőlük, de a kijelentésre építve késznek kell lennünk megvizsgálni, hogy mi az a jó, amit érdemes megtartani, és mi az, amit érdemes elvetni. Az 1 Thessz 5,21-nek megfelelően ezt a keresztyén teológia az *accommodatio*-ra alapozva képes megtenni, mert a Jézus Krisztusban megjelent igazság azt a kegyelmet tárja fel, ami nem emberi okoskodás, hanem isteni önátadás a világegyet. Ez az önátadás pedig a Bibliából tárul fel számunkra, ha ugyanis „az igétől elhajlunk, amint már mondtam, célunkat el nem érjük, bármily buzgó kitartással feszülünk is neki, mert nem a helyes úton futunk”.³³ Kálvin teológiája és az *accommodatio* által Krisztus figyelmes szemlélése éppen a helyes útra terel, ahol nem a megfeszült teljesítmény vezet az igazság elérésére, hanem az immanenciában ajándékként ismerhetjük fel ezt az igazságot.

Az *accommodatio* lényege tehát, hogy krisztológiai fókuszú, azaz Isten emberré válását Jézus Krisztusban – az inkarnációt – követve mutatja be, hogy miként lehet Istenről beszélni. Így a teológia alapja merőben szembenáll mindazzal, amit korunk társadalma vagy a deleuze-iánusok „népnek szóló platonizmusként” kritizálhatnak. Viszont látnunk kell, hogy ezek a kritikák nem a tudatlanságból, hanem a keresztyénség önértelmezésének hibáiból fakadnak, ami úgy csapódik le, hogy nem a bib-

30 BATTLES, Ford Lewis: God Was Accommodating Himself to Human Capacity, *Interpretation*, 31. évfolyam, 1977/1, 19–38.

31 KÁLVIN János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*, I–II. Kötet, ford. BUZOGÁNY Dezső, Budapest, Kálvin Kiadó, 2014, 1.13.1.

32 NIESEL: i. m., 19.

33 KÁLVIN: *Institutio*, 1.6.3.

liai Isten képmásaiként vagyunk jelen a világban, hanem egy általunk kreált bálványt szolgálunk, és az ő nevére várjuk „a világ” behódolását. Ezzel szemben Isten irgalmas szeretete nyilvánult meg akkor, amikor ő maga emberi testben tanít bennünket. Ez a tanítás a teológiai ismeret lehetőségének feltétele is, hiszen a láthatatlan Isten megismerhetetlen lenne a zsidóság körén kívül, de Jézus Krisztus *accommodatiója* az ember testéhez – benne az elméjével és lelkével – a láthatatlan Isten képmásaként (Kol 1,15) láttatja, megismerteti és érthetővé teszi Istent, mivel „Isten önmagában az, aki, vagyis saját fenségében láthatatlan [...], ám éppenséggel egyedül Krisztusban feltárja magát nekünk, hogy mi Krisztusban, mintegy tükörben szemléljük őt”.³⁴

Mindez azt is jelenti a keresztyén teológia számára, hogy az *accommodatio* kiutat mutat a deleuze-i „bizonygatási” kényszer csapdájából, ugyanis „a világba és a szellembe injektált immanenciaadag nem sért[het]i az isteni transzcendenciát, és ahhoz az immanencia [nem] csak másodlagosan társul”,³⁵ mivel a teológiai ismeretünk éppen a jézusi immanencia realizációjából fakad, amihez még az ismeretlen Isten ismeretében is csak másodlagosan kapcsoljuk a Jézus által megismert transzcendenciát. Bár ebben az esetben fennállhat, hogy az inkarnációt követően „[a] vallási tekintély az immanenciát csak lokálisan, a közvetítés szintjén akarja elfogadni”.³⁶ Ezért az Egyháznak gondoskodnia kell az *accommodatio* krisztológiai fókuszát beállító jellegéről, mivel annak hiánya az Egyház és a gyülekezetek *relaxációját* eredményezi, ami a *presbyopia* kialakulását segíti elő.³⁷ Tehát, ha az Egyház fókusza lekerül a testé lett Istenről, akkor maga az Egyház és a gyülekezet egy bizonytalan, idejétmúlt, eltartásra és ellátásra szoruló közösségként jelenik meg a világban, ami aztán a saját önfenntartása szempontjából választ magának isteneket. Barth az ilyen isteneket „Nem-Isten”-nek nevezte.³⁸ Mégpedig azért, mert

„[a]z az Isten, aki a teremtését nem váltja meg, aki az emberi igazságtalanságnak szabad folyást enged, nem Isten. Isten, aki nem Istenként áll ki mellettünk, aki világunk ittlétének és illetén-létének legmagasabb rendű igénye, nem más, mint az elviselhetetlen, maga a Nem-Isten, mindazon legmagasabb rendű tulajdonságok ellenére is, melyekkel legmélyebb indulatainkban felruházzuk azt. Az ilyen Isten feletti felháborodás sikolya közelebb van az igazsághoz, mint azok művészete, akik ezt igazolni kívánják.”³⁹

A barthi megállapítást követve kijelenthetjük, hogy Deleuze és Guattari kritikája fontos ekkleziológiai hiányosságra hívja fel a figyelmet, ugyanis tudtukon kívül az Egyházat bírálva

34 KÁLVIN János: *A Galata, az Efézusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikai levelek magyarázata*, II. kötet, ford. BELLUS Ibolya et al., Budapest, Kálvin Kiadó, 2016, 113.

35 DELEUZE: i. m., 42. (A tanulmány kritikai érveléséhez módosította: V. Á.)

36 Uo.

37 A szemészetben az akkomodációs képesség a szemek alkalmazkodását jelenti különböző távolságokhoz. A szemlencse nem megfelelő konvexitását relaxálnak nevezi a szakirodalom, aminek a diagnózisa a *presbyopia*. Vö. JANÁKY Márta: A látásélesség vizsgálatának objektív és szubjektív módszerei, in ACZÉL Klára et al.: *Neuro-ophthalmologia*, Budapest, NOSZA Alapítvány, 2012, 54–56, 55.

38 BARTH, Karl: *A rómaiakhoz írt levél*, ford. FERENCZ Árpád, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2025, 45.

39 Uo.

éppen annak krisztológiai fókuszvesztettségére hívják fel a figyelmet. A nem-Isten a *presbyopia* okozta homály miatt tűnhet valódi Istennek, de a filozófusok kritikájának metsző éle – a hályogműtétéhez hasonlóan – fájdalmas, mégis szükséges ahhoz, hogy a fókusz a helyére kerüljön. A helyreállt fókusz, a *neopia* viszont megköveteli a relaxált állapotból való kilépést, ami újrakezdést igényel. Tehát a *neopia* alapja az újrakezdés, viszont a *neopia* beállása is újrakezdésre vezet az Egyházat, mert kilépteti a Nem-Isten imádatából és „a népek szóló platonizmus” keretrendszeréből, amikor a testé lett Isten jelenvalóságával konfrontálja.

Láthatjuk, hogy a *presbyopia* gyógyítása a kritikák komolyan vételével kezdődik, mert az újrakezdésben elnyerhetjük a *neopia* ajándékát, viszont ez felveti azt a kérdést, hogy hol húzódik az *accommodatio* határa, hiszen mindig lesznek körülöttünk olyan szélsőséges kérdések, amelyekre igen vagy nemet kell mondania Krisztus követőinek. Ha a *neopiát* a *presbyopiával* szemben elsőrendűnek tekintjük, kézenfekvőnek tűnhet az igen elsődlegessége a nemmel szemben. A valódi tisztánlátás érdekében azonban meg kell különböztetnünk az *accommodatio* és a kontextualizáció teológiai eltéréseit.

Az *accommodatio* nem minta, hanem alap

Az *accommodatio* elve tekinthető a kontextualizáció mintájaként is. Kálvinnál egyértelmű, hogy Isten mindig az adott történelmi, nyelvi, kulturális közeghez igazodva szólítja meg az embert, ezért a Szentírás nyelve sem magasrendű metafizikai nyelv, hanem „köznapi”, mert tekintettel van az ember „durva és tompa értelmére”.⁴⁰ Viszont az *accommodatio* elve éppen ezt a kísértést hárítja el, amely mintát keres. Az *accommodatio* mint a teológia alapja nem a mimézissel kezdődik, hanem Jézus Krisztussal. Ez a felismerés, ami hitet szül, teszi lehetővé a mimézist. Éppen ezért a mimézis hiánya⁴¹ a „nem helyes úton futásból” származhat, ezért a kontextualizáció az *accommodatio* vagy az *inkarnáció* mintájaként eltérhet a helyes útról. Amennyiben – a helyes úton – a társadalmunk számára releváns teológiát szeretnénk művelni, akkor dekonstruálnunk kell a keresztyénségről alkotott téves előfeltevéseket, és tanúságot kell tennünk arról az új világról, amely a Bibliában ismerhető meg. Ezt akkor és úgy tudjuk megvalósítani, ha Krisztusra tekintve *újraolvassuk* a Bibliát, és keresztyénként a Bibliában kezdünk élni. Ezt Karl Barth 1917-ben így fogalmazta meg:

„A Biblia tartalmát nem az emberek helyes gondolatai alkotják Istenről, hanem Isten helyes gondolatai az emberről. A Bibliában nem az áll, hogy hogyan kell Istennel beszélnünk, hanem az, hogy ő mit mond nekünk, nem az, hogy hogyan találjuk meg az utat hozzá, hanem az, hogy ő hogyan kereste és találta meg az utat hozzánk, nem az, hogy milyen helyes viszonyba kell lépnünk vele, hanem az a szövetség, amelyet ő kötött mindazokkal, akik Ábrahám gyermekei a hitben, és amelyet Jézus Krisztusban egyszer és mindenkorra megpecsételt. Ez áll a Bibliában. Isten szava a Bibliában van. Nagypapáinknak igaza volt, amikor olyan hevesen védekeztek azzal, hogy a kijelentés a Bibliában

40 KÁLVIN: *Institutio*, 1.11.1.

41 Gondolhatunk itt a keresztyének gyülekezeti, társadalmi és ökológiai passzivitására is.

van és nem csak a vallásban, nem hagyták, hogy még egy olyan kegyes és éles eszű ember, mint Schleiermacher, a feje tetejére állítsa a dolgokat. És apáinknak is igaza volt, amikor gyanakodva óvakodtak attól, hogy a vallási személyiségkultúra ingatag talajára lépjenek. Minél őszintébben keressük a Szentírásban a kegyességet, annál biztosabban kapjuk meg előbb-utóbb a választ: Mi az a kegyesség? – »Az, ami *rólam* tanúskodik!«⁴²

Barth a teológiában és az Egyházban a Biblia igazságigényét előtérbe állítva azt mutatja be, hogy nem a biblikus keresztyénség állítja a fejére a dolgokat, hanem csak visszafordítja vagy azoknál keres menedéket, akik nem engedték „a feje tetejére állítani a dolgokat”. „A feje tetején álló keresztyénség” az, ami valóban nem tud és nem is akar mit mondani az empirizmus és a naturalizmus kérdéseire. A biblikus keresztyénség ezzel szemben képes felmutatni az egzisztenciális megszólítottságban, amikor „*rólam* tanúskodik” az a könyv, ami évezredek alatt jött létre, hogy a társadalom kérdései megszólíthatóvá teszik a korunk emberét. A biblikus keresztyénség éppen ezért nem veszélyt, hanem lehetőséget lát az egyház- és a teológiakritikában is.⁴³

Az *accommodatio* mégsem egy jó módszer erre a párbeszédre, de elsődlegesen nem is pusztán egy követendő minta.⁴⁴ Az *accommodatio* a teológia alapja, ahonnan az Istenről való beszéd elkezdhetővé vált az ember számra. Ez az az alap, amiről újra és újra elindulhatunk, mert az immanencián belül vált Isten megismerhetővé számunkra embereknek. Ez azt is jelenti, hogy az *accommodatio*, Isten emberhez való aláhajlása és Isten önmegismertetése az emberrel határt szab a dekonstrukciónak. Jézus Krisztus inkarnációja, Isten önmegismertetése az *accommodatio* aktusában nem dekonstruálható.⁴⁵ Jézus Krisztus valóságos isteni és valóságos emberi természete, és az erről a krisztusi valóságról tanúskodó gyűjtemény, a Biblia, az az alap, amelyen bármit újra végig gondolhatunk, mivel ez az alap kettős szabadságot ad a gondolkodásra. Először megszabadulunk a „dogmafejlődés” emberi tákolmányaitól, és a keresztyénséget bibliai alapokra helyezzük évszázadokkal korábbi téves politikai döntések helyett, illetve protestáns szempontból képesek lehetünk a kegyességi hagyományok és berögzült dogmatikai struktúrák biblikus felülvizsgálatára. Mindezt pedig azért tehetjük meg keresztyénként, mert az ige védelmében egy olyan alapon állva tesszük mindezt, hogy Krisztusban és a Bibliában gondolkodunk. Ez a szabadság pont azt jelenti, hogy el kell engednünk, amit meg szeretnénk őrizni, viszont akár vissza is kaphatjuk Istentől, ha készek vagyunk a legféltebb egyházi hagyományunkat is az ő kezébe tenni (1Móz 22,12).

Mindez azt jelenti, hogy ha az *accommodatio* elvét tesszük meg a teológia alapjaként, akkor a Mt 6,33 szerinti teológiát művelünk, ugyanis az alap megválasztásával először

42 BARTH, Karl: *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, München, Chr. Kaiser, 1929, 28. (ford. V. Á.)

43 GREGGS, Tom: *Theology against Religion. Constructive Dialogues with Bonhoeffer and Barth*, New York, T&T Clark, 2011, 39.

44 De Krisztus ismerete után – Krisztus követésében – követendő minta is.

45 Ez a kontextualizáció-vitában azt jelenti, hogy az *accommodatio* mint a teológia alapja képes védelmet nyújtani a túlkontextualizálással szemben, mivel Krisztus kettős természete nem dekonstruálható.

Isten országát keresve, az ő Jézus Krisztusban adott igazságát megismerve, ráadásként megadhat nekünk mindaz, amit félünk, hogy elveszíthetünk. Viszont, ha a félelem miatt a féltett tárgy vagy eszme megőrzését választjuk meg alapnak, az azt eredményezi, hogy elveszíthetjük mindazt, ami miatt keresztyénnek neveznek minket Krisztusról. Ezt tükrözi Deleuze és Guattari könyve is, akik csak egy platonizáló közösséget látnak az Egyházból, ezért az *accommodatio* elvét a teológia alapjaként komolyan véve meg kell mutatnunk, hogy a keresztyénség nem „a népnek szóló platonizmus”, hanem az a közösség, amely a spinozai immanens és transzcendens egység csodáját szemléli. Ez az az egység, ami Jézus Krisztus *accommodatio*jában megjelent, ez az a lehetetlen, ami karácsonykor lehetőséggé lett. Ez az az alap, amelyről beszélnünk kell. Erről az alapról kiindulva kell újragondolnunk a test teológiájának teológiai és etikai lehetőségeit,⁴⁶ illetve a 21. századi teológia hangsúlyait is. Az *accommodatio* teológiánk alapjaként nem megállásra, hanem keresésre sarkall, ráébreszt, hogy nincs kész teológia, hogy nincs kész válasz, hanem út van, amelyen Krisztus mellénk szegődik, és a Biblia újraolvasásában megszólal, és magára mutatva elvezet arra a felismerésre, amelyre személy szerint és társadalomként szükségünk van.

ABSZTRAKT

Accommodatio az immanenciában: Deleuze és Guattari párbeszédében a református teológiával

A tanulmány a kortárs teológia alapvető problémájára kíván választ keresni: hogyan lehet Istenről beszélni a 21. századi materialista társadalomban. A szöveg a wittgenszteini nyelvfilozófiától egészen Gilles Deleuze posztstrukturalista gondolkodásáig kalauzolja végig az olvasót, és bemutatja, hogy a modern tudományelméletek miért zárták ki a teológiát a tudományok közül. A tanulmány központi tézise, hogy Kálvin János *accommodatio* tanítása megoldást kínál a felmerült problémára. Az *accommodatio* elve szerint Isten az inkarnációban az emberhez igazítja önközlését, így az isteni transzcendencia kenőzisként jelenik meg az immanens emberi tapasztalatban. Ez nem pusztán egy hermeneutikai módszer, hanem a teológia alapja, ami sürgeti a feszítő társadalmi kérdésekben a Biblia újraolvasását és a keresztyén üzenet autentikus, azaz biblikus és krisztocentrikus megfogalmazását. Továbbá pedig a tanulmány Karl Barth teológiájára támaszkodva amellet érvel, hogy az *accommodatio*-alapú teológia képes párbeszédre lépni a kortárs filozófiával anélkül, hogy feladná biblikus gyökereit, meghaladva ezzel az apologetika korlátait.

Kulcsszavak: *accommodatio*, Kálvin János, Karl Barth, Gilles Deleuze, kijelentés

46 Lásd BORSI Attila János: *Keresztyén lét ma. A keresztyén kegyesség teológiai értelmezésének lehetősége Karl Barth gondolkodásának tükrében*, Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, 2025, 12–18.

ABSTRACT

Accommodation in Immanency: Deleuze and Guattari in Dialogue with Reformed Theology

This study seeks to answer a fundamental question in contemporary theology: how can we talk about God in a 21st-century materialistic society? The text guides the reader from Wittgenstein's philosophy of language to Gilles Deleuze's poststructuralist thinking, showing why modern scientific theories have excluded theology from the sciences. The central thesis of the study is that John Calvin's teaching of *accommodatio* offers a solution to the problem. According to the principle of *accommodatio*, God adapts his self-communication to man in the Incarnation, so that divine transcendence appears as *kenosis* in immanent human experience. This is not merely a hermeneutical method, but the basis of theology, which urges a rereading of the Bible in tense social issues and an authentic, i.e., biblical and Christocentric, formulation of the Christian message. Furthermore, drawing on Karl Barth's theology, the study argues that *accommodatio*-based theology is capable of entering into dialogue with contemporary philosophy without abandoning its biblical roots, thus transcending the limitations of apologetics.

Keywords: *accommodatio*, John Calvin, Karl Barth, Gilles Deleuze, revelation