

*KOVÁCS Krisztián*¹:

Homo digitalis – Homo medialis. Digitális média és keresztyén antropológia²

*Abstract. Homo Digitalis – Homo Medialis.
Digital Media and Christian Anthropology.*

Digital media and virtual community existence define our present and our everyday life to such an extent and poses such new challenges that Christian ethics cannot escape the responsibility of guidance. However, it is not just a question of what ethical norms apply to the online space and appearance therein but also of how online identity redraws a person's image of him-/herself and of the other. Can Christian ethics speak of homo digitalis and homo medialis without confronting Christian teaching about humans? The present study seeks to critically illuminate new phenomena in the digital world along the topoi of classical Christian anthropology (creation, divinity, alienation, shame, sin, fellow human beings).

Keywords: media, digital lifestyle, virtuality, online identity, Christian anthropology

¹ Egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem,
e-mail: tubalkain77@gmail.com.

² Szeretettel Visky S. Béla kollégánk 60. születésnapja alkalmából.

Bevezetés

„A Gép (...) táplál, ruház és hajlékot ad; általa beszélgetünk egymással, általa látjuk egymást; s belőle nyerjük létünket. A Gép az eszmék barátja, a babona ellensége: a Gép mindenható és örökkévaló; áldott legyen a Gép.”³

Úgy tűnik, hogy ennek az idézetnek alapján Edward Morgan Forster angol író 1909-ben keletkezett kisregénye *A Gép megáll* nem csupán a futurisztikus-disztópikus és korai sci-fi irodalom klasszikus darabjának tekinthető, hanem a huszonegyedik század média- és internettársadalmának valósága felől nézve egyben prófétai látomásnak is mondható. A digitális világ omniprezenciája, az online jelenlét megkerülhetetlensége, az internet alap-szükségletté válásával átrendeződött az ember élete, kommunikációja, de az önmagáról és a világról alkotott képe is. Vajon kicsoda (lett) az ember a digitális létmód és média korában? Ez a kérdésfelvetés minden bizonnyal számos választ eredményez a különböző tudományterületek szinte mindegyikéről, más-más szempontok és megközelítések alapján. S ebben a válaszadási kísérletben a keresztyén teológia sem maradhat néma, legfőképpen arra való tekintettel, hogy az egyházak, a felekezetek szinte kivétel nélkül élnek a digitális média (közösségi portálok, virtuális terek, blogok, megosztók) lehetőségeivel, s a keresztyén ember mindennapjainak is megkerülhetetlen részét képezi az online jelenlét. Jelen tanulmány arra szeretne rávilágítani, hogy a hagyományos, illetve klasszikus keresztyén antropológia hogyan tudja árnyalni, illetve konstruktív kritikai módon helyes irányba terelni a digitális világ és virtuális valóság által meghatározott emberképet, s így magát az azzal élő embert.

1. Kicsoda az ember? – Simul creatura et creator

Az izraeli történész és író, Yuval Noah Harari 2017-ben magyarul is megjelent könyvében, a *Homo Deus*ban,⁴ azt a víziót fejti ki, hogy miután az ember legyőzte a három legnagyobb fenyegetettséget – legalábbis megfosztotta azokat isteni büntetés olvasatuktól, az emberi felelősség szintjén értelmezve azokat –, a háborút, az éhínséget

³ FORSTER, Edward Morgan (1969): *A Gép megáll*, In: *Előjáték. Huszadik századi angol kisregények*. Budapest, Európa Könyvkiadó. 49–127. 75.

⁴ HARARI, Yuval Noah (2017): *Homo Deus*. Budapest, Animus.

és a járványokat, új vállalkozásba kezdett, s célul tűzte ki a halhatatlanságot, hogy ezáltal istenember legyen.⁵ A mesterséges intelligencia mára már képes az emberi arc felismerésére, s bizonyos programok már képesek önmagukat is fejleszteni.⁶ Hol áll ebben a folyamatban vajon az ember mint teremtmény? S mit üzenhet a teológia ebben a civilizációs fejlődésben elsősorban nem is a tudomány, hanem a digitális világ és online tér által befolyásolt, meghatározott ember – sok esetben csupán potenciális fogyasztó és felhasználó – számára? Egy olyan technicizált világképben, ahol az ember oly módon függetlenítette magát a teremtő Istentől, hogy már önmaga technikai teremtményének lesz teremtményévé, vagy akár termékévé, mit jelent a keresztyén antropológia teremtettségről szóló tanítása, amely alapjában hordozza magában a Teremtőtől való függést és függőséget? Etikailag nézve ez a függőség nem vitatja el az ember kreatív és felelősségteljes részvételét a teremtett világban (ld. többek között 1Móz 2,15), és az őstörténetek során hamar világossá válik, hogy az embernek szüksége is van – főként az Édenen kívüli életter kialakításához – a saját maga technikai és civilizációs képességeire, amint az a munkában (1Móz 3,19; 4,2) és a kultúrában (1Móz 11,1–9) realizálódik. Így alapvetően a „*conditio humana*” részét képezi, hogy az ember tevékenyen és tudatosan vesz részt környezete kialakításában.⁷ A teremtmény ezzel jóllehet nem válik transzcendens értelemben omnipotens teremtővé, sem pedig a számára elérhető technikai vívmányok kritikátlan és korlátlan felhasználójává, mert a teremtményi lét egyben határokat és keretet jelent számára, s mindig annak az etikai kérdésnek a mentén kell döntését meghozni, amely arra kérdez rá, hogy megteheti-e az ember azt, ami módjában áll.⁸ Humanitása sem elsősorban saját és végtelen kreativitásában gyökerezik, hanem a teremtővel való viszonyában. Így tehát az emberi kreativitást nem lehet csupán a zseni privilégiumaként értelmezni, végképp nem az ember megistenülésének technikájaként, hanem sokkal inkább az ember mindennapi

⁵ KISS Károly (2019): Az istenné válás küszöbén, In: Uó: *Ki akar itt Superman lenni? Digitális jövő – veszélyekkel*. Budapest, L'Harmattan. 174–176. 174.

⁶ Uo.

⁷ Ld. KODÁCSY Tamás (2017): A technika etikája, In: Fazakas Sándor (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*. Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó. 259–296. 264–266.

⁸ HUBER, Wolfgang (2013): *Ethik, Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod*. München, C. H. Beck. 169–181.

munkájaként és tevékenységeként.⁹ Ez a megállapítás érvényes lenne a digitális és virtuális létmód alakítására és formálására, valamint annak (fel)használására is, mely, mint az emberi kultúra és civilizáció része, elválaszthatatlanul hozzátartozik a mindennapokhoz. Ebben az összefüggésben azonban az ember úgy alakítja a maga sajátos digitális és virtuális kultúráját, hogy közben ő maga is ugyanennek a kultúrának teremtményévé lesz, vagy ahogyan erre vonatkoztathatóan Wolfgang Huber írja *Etikájában*: „az ember nem csupán a kultúra előállítója, hanem ő maga is kultúrlény”.¹⁰ Jóllehet ez a kölcsönhatás mint folyamat az emberi történelem során alapvetően jótékonyan fejtette és fejteti ki hatását, amennyiben az ember képes (volt) megőrizni teremtettségéből fakadó korlátait és egyben méltóságát is.¹¹ Amikor azonban a kettő egyensúlya oly módon bomlik fel, hogy az ember elveszíti a kontrollt az őt érő kulturális hatásokkal és – a jelen esetben – digitális meghatározottságokkal szemben, és kiszolgáltatottá válik, akkor kétségbe vonható, hogy valóban nem veszítette-e el az „előállító” szerepét, s nem lett-e pusztán passzív kiszolgálójává és egyben kiszolgáltatottjává egy, az emberi identitást mesterséges módon formáló rendszernek. A teremtményből egyszerűen termék lesz. A német filozófus, író, újságíró, Joachim Köhler nemrégiben megjelent monográfiájában kritikusan szemléli ezt a folyamatot. Úgy látja, hogy miközben az ember egy digitális eszközt, virtuális platformot a maga céljaira használ, ő maga is eszközzé válik, hiszen a használat és a felhasználás során a kiszolgáló adatokat gyűjt a felhasználóról,¹² vagy ahogyan a virtuális valóságról szóló műveiről ismert amerikai szerző, Jaron Lanier írja: az ember az internetkiszerveknek nem a vevője, hanem a terméke.¹³ Aggasztónak mondható tehát az a tendencia, hogy a

⁹ WUNDEN, Wolfgang (2003): Der „mediale Mensch” ist kreativ vernetzt, Beiträge aktueller Kulturanthropologie, Medienphilosophie und Theologie zu einer entstehenden Medienanthropologie, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 49–62. 55.

¹⁰ HUBER (2013), 90.

¹¹ Gyakorlatilag a digitális hírportálok kommentfunkcióit tekintve maga az olvasó is szerzőtárrá válhat – jóllehet a hozzászólások mögött meghúzódó szakmai kompetencia kérdéses marad. ld. BÄHR, Petra (2015): Ethik der Kultur, In: Huber, Wolfgang – Meireis, Torsten – Reuter, Hans-Richard (szerk.): *Handbuch der Evangelischen Ethik*. München, C. H. Beck. 401–450. 437.

¹² KÖHLER, Joachim (2021): *Verloren im Cyberspace, Auf dem Weg zur posthumanen Gesellschaft*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 127.

¹³ I. m. 136.

digitális és a virtuális térben való létmód nem az ember (felhasználó) által nyeri el arcukat, hanem maga az ember profilálja magát a tőle független és számára idegen elvárások mentén, vagy éppen engedi saját maga arcukat megrajzolni. Ezáltal egy olyan digitális identitás áll elő, amelyben az ember szabadsága, autonómiája feloldódik a média és virtuális tér által konstruált szabadságban. „Az online térben feltáruuló szabadság pedig egyenesen mámorító, izgalmas és csábító az emberek milliárdjai számára. Az abszolút szabadság fogalma az internet ideológiájának lényegéhez tartozik” – írja Mary Aiken törvényszéki kiberpszichológiával foglalkozó amerikai pszichológus.¹⁴ Azonban ez a szabadságértelmezés beszűkíti az ember azon önértelmezését, amely révén képes uralkodni az őt ért meghatározottságok felett. Miközben a virtuális világ és digitális életmód számos eddig elérhetetlen lehetőséget kínál fel a felhasználó számára, aközben elveszíti a kontrollt, a hatalmat a digitális és virtuális világ felett, s felhasználóból kihazsnálóvá és kihazsnálttá lesz. Ráadásul ez a folyamat, illetve egyes részegységei, nem minden esetben kerülhetők el, hiszen a mai kommunikáció – akár munkahelyi, oktatási, egyházi szinten is – több ponton is megköveteli a virtuális és kibertérben való részvételt. A virtuális és digitális jelenlét alól tehát nehezen vagy egyáltalán nem lehet kibújni; így viszont szükséges egy olyan keresztyén etika normarendszerének a körvonalazása, amely segíthet a határok megrajzolásában.

Ha a teremtéstörténet kultúra- és munkaértelmezése, valamint a teremtett világ feletti részleges és felelősségteljes hatalom teológiai realitása felől közelítünk a problémához, akkor egy olyan etikai magatartás kialakítása a cél, amely által az ember képes lesz kritikusan szemlélni azt a digitális és virtuális világot, amely körülveszi, s amely sok ponton meghatározza. Ennek a kritikai tartózkodásnak éppúgy lehet a mértékletesség az etikai normája, mint az istenképesség és az emberi méltóság bibliai elvének a figyelembevételé. Wolfgang Huber a média etikus használatával kapcsolatban hármass megközelítést javasol, úgymint médiaetika mint hivatás-etika, mint médiahasználati etika és mint intézményi etika.¹⁵ Wilfried Härle pedig a médiatársadalom és szociáletika viszonyát látja szintén három vonatkozásban: szociáletika mint a médiatársadalom része, szociáletika

¹⁴ AIKEN, Mary (2020): *Cybercsapda, Hogyan változtatja meg az online tér az emberi viselkedést?* Budapest, Harmat Kiadó – Új ember Kiadó. 23.

¹⁵ HUBER (2013), 130–139.

mint a médiatársadalom témája, a médiatársadalom mint a szociáletika témája.¹⁶ A probléma összetettsége tehát egyaránt hív árnyalt etikai gondolkodásra és a korlátlan használatlaltal szembeni kritikai tartózkodásra.

2. Imago Dei és imaginált ember

Úgy tűnik, hogy nem kerülhető meg az, hogy a digitális világ és online létmód olyan meghatározó tényezővé vált, amely valóban megalkotja a maga sajátos emberképét. Ezen a ponton tehát felmerül a kérdés, hogy milyen összefüggés áll fenn az ember digitális és virtuális létmódja és az ember istenképűsége között. Az ember istenképűségének reformátori értelmezéséből kiindulva egy olyan viszonyfogalomra kell itt elsősorban gondolni, amelyben az ember istenképűsége egyrészt az Isten előtti létben, másrészt pedig a közösségi létre való teremtettségben realizálódik.¹⁷ Ugyanakkor az „Imago Dei” értelmezése a kommunikáció terén magában foglalja azt is, hogy az ember az Isten megszólításának következtében lesz teremtőjének partnerévé, és tulajdonképpen csak ezáltal emberré.¹⁸ Wolfhart Pannenberg szerint eleve az Istennel való kapcsolat a hozzá való hasonlóság értelme, s ez a kapcsolat képezi az ember erkölcsi önmeghatározását és erkölcsi autonómiáját is.¹⁹ Az Isten általi megszólítotttság és a nyelv, valamint az emberré létel tehát eleve összetartoznak, ráadásul úgy, hogy az ember a maga medialitása által hivatott el a szabadságra. A nyelv – amelybe az ember szinte beleszövődik – olyan médiummá lesz, mely által az ember feltárja magának a valóságot, s amely révén bizonyos dolgok közel, mások távol kerülnek tőle, s amely által hatalmat gyakorol mások felett, vagy éppen gondoskodó felelősséget vállal mások iránt. Így jelenik meg a teremtéstörténetben többek között az állatok elnevezése, amely a hatalomgyakorláson túl magában foglalja a

¹⁶ HÄRLE, Wilfried (2001): Sozialetik in der Mediengesellschaft, In: Dräger, Christian – Schneider, Nikolaus: *Medienethik, Freiheit und Verantwortung, Festschrift zum 65. Geburtstag von Manfred Kock*. Stuttgart – Zürich, Kreuz Verlag. 419–435. 425–435.

¹⁷ TÖRÖK István (2006): *Dogmatika*. Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet. 140–141.

¹⁸ PIRNER, Manfred L. (2003): Extra media nullus homo? Theologische Aspekte zu einer Anthropologie der Medien, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 119–130. 107kk.

¹⁹ PANNENBERG, Wolfhart (2006): *Rendszeres teológia II*. Budapest, Osiris Kiadó. 174–175.

teremtés megőrzésének feladatát.²⁰ Ez a kapcsolat képezi aztán az emberek egymással való kapcsolatát is. Így az emberi kapcsolatok teológiailag nézve sosem mellőzhetik az Istennel való kapcsolatot, hiszen „az az ember nyomorult..., aki nincs közösségben Istennel” – írja Pannenberg, majd úgy folytatja, hogy az emberek az Istentől távol saját identitásuktól is megfosztatnak.²¹ Az ember kommunikációjának az alapját a keresztyén teológia meggyőződése szerint tehát az Istennel való kapcsolata és közössége határozza meg. Kölcsönösség, partneri viszony, felelősség, nyitottság lehetnének ennek a kapcsolatnak a hívószavai. Az, hogy ez a teológiai meghatározás hogyan jelenik meg, pontosabban miként deformálódik a virtuális térben, különösen is szembeötlő. Miközben a virtuális közösségi portálok csupán a közösség érzetét keltik az emberben,²² aközben az egyes felhasználók saját maguk profilálásának engednek egyre nagyobb teret, többek között a „selfie”-k, képek, eredmények posztolásával. A saját arculat (profil) azonban nem feltétlenül a felhasználó valós énjét kívánja bemutatni és nyilvánossá tenni, hanem egy olyan önképet prezentál, melyben az ember úgy jelenik meg, ahogyan saját magát látni és a többi felhasználóval láttatni akarja.²³ A közösségi lét így nem az egymásrautaltság teológiailag is értelmezhető helyszíne lesz, hanem az individualitás megvalósulásának a technikájává – nem a találkozás tere, hanem az önkifejezés módszere. Valósnak tűnik tehát a veszély, hogy a virtuális kapcsolat nem a másik sorsa iránti őszinte érdeklődés kiindulópontjává, hanem sokkal inkább az egyén reprezentációjává lesz. A „megosztok tehát vagyok”²⁴ egy olyan digitális-egzisztenciális alapfeltétellé válik, amely magában hordozza az Istentől eltávolodott ember identitáskrizisének is a csíráját. Nem elsősorban a megosztott tartalom kerül ebben az esetben az etika kritikai vizsgálatának fókuszába, hanem sokkal inkább a megosztás és virtuális jelenlét ténye, amely azt a hamis érzetet kelti a felhasználóban, hogy a pusztán önmegjelenítés eleve garantálja a közösség többi részéről az elismertséget, a koegzisztenciát, s automatikusan egyfajta egzisztenciális biztonságot eredményez az interperszonalitásban és az emberi közösségben. Elsősorban nem az a kérdés tehát, hogy hol húzódik a határ a megosztható és etikailag nézve nem

²⁰ PIRNER (2003), 111.

²¹ PANNENBERG (2006), 141–142.

²² ANDOK Mónika (2016): *Digitális média és mindennapi élet*. Budapest, L’Harmattan. 101.

²³ KÖHLER (2021), 297–300.

²⁴ Ld. KLAUSZ Melinda (2017): *Megosztok, tehát vagyok. Szakértői kérdések és válaszok a közösségi médiáról*. Budapest, Atheneum.

megosztható tartalmak között, hanem, hogy a megosztás és a virtuális jelenlét, valamint a valóság között egyre nagyobb mértékű a különbség, s a verbális és a redukált nonverbális kommunikáció az online térbe kényszerül. A kulturálisan elfogadható digitális és online identitás viszont teológiaiilag nem minden esetben legitimálható. Mert a felhasználó vagy a mindezekkel nem élő (online profillal és identitással nem rendelkező) ember személyiségének és létének elfogadása, elismerése nem szorítkozhat csak és kizárólag az online térre, annak a valóságban is meg kell történnie.

3. Idegen közelség – közeli elidegenedés

Úgy tűnik, hogy etikailag ismét az a kritikai meglátás kerül előtérbe, amely során az online közösségi térben élő ember elidegenedése válik bizonyossá. Hisz miközben aktív szereplője a közösségi médiának, illetve portáloknak, aközben a személyes kapcsolatok (gesztusok, érzelmenyilvánítások, érintések stb.) szintjén nem kezdeményez, és nem tapasztal meg interakciót. A teológiai antropológia felől nézve Paul Tillich értelmezése tűnik ezen a ponton szembeötlőnek. Tillich számára az elidegenedés – jóllehet tisztában van a fogalom nem teológiai és nem bibliai eredetével – „az édenkertből való kiűzetés szimbólumaiban, az ember és a természet ellenségeskedésében, az ember embertársával szembeni halálos haragjában, a népek egymástól való elidegenedésében (bábeli nyelvzavar), valamint a próféták örök panaszában” fedezhető fel,²⁵ illetve – Pál apostolra utalva – abban, ahogyan az ember megrontotta az isteni képmást, és bálványokat csinált belőle. Az elidegenedés antropológiai olvasatban az ember önmaga tematizálását jelenti az Isten és a másik ember ügye mellett. Tillich ezt a „hübrisz” fogalmával érzékelteti, mely szerint „az elidegenedésben az ember kívül áll azon az isteni központra, amelyhez saját központja lényegileg hozzátartozik. Ő maga lesz önmaga és saját világa központjává.”²⁶ Jóllehet az ember ezzel a Tillich által strukturális központosultságnak nevezett tulajdonságával tudhatja magáénak a nagyságot, a méltóságot és a létet, s ez teszi Isten képmásává, mégis kihívásként jelenik meg arra nézve, hogy a teremtés betetőzéseként tekintsen önmagára.²⁷ Tillich felismerései kritikailag hathatnak az önmagát az online térben prezentáló ember számára.

²⁵ TILlich, Paul (2002): *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó. 272.

²⁶ I. m. 275.

²⁷ Uo.

Miközben a digitális média és technika eszközei egészen közel hoznak a mindennapokban számtalan eseményt, hírt, reklámot – s így közvetve árut, terméket, szolgáltatást, bizonyos szintű emberi kapcsolatokat is (pl. egymástól távol élők közötti egyszerű és gyors kommunikációs lehetőséget) –, aközben a valóságban nem csupán egyfajta távolság, hanem bizonyos mértékű idegenkedés és elidegenedés is megtapasztalható az emberei kapcsolatok, gesztusok szintjén. A kapcsolatok és találkozások természetessége és a kommunikáció, valamint a személyes találkozások nonverbalitása éppúgy nem realizálódik az online térben, mint ahogyan többek között a virtuális közösségportálokon megjelenő érzelmi reakciók sem ismétlődnek meg egy esetleges valóságos találkozás során. A digitális világ relatív közelsége a valóságban távossággá lesz, s ez a másik emberhez való kettős viszonyulás a maga természetellenességében válik természetessé. Az emberek közti őszinte interakciók hiánya, amely a felhasználó önmagát középpontként való megjelenítéséből fakad, a másiktól való elidegenedést eredményezi. Viszont az online térben a felhasználót ért negatív tapasztalatok a valóságban tovább élnek: a közösségi portálok és véleménynyilvánításra lehetőséget adó honlapok egyoldalú kommentháborúi a higgadt és józan diskussziók helyett olyan virtuális és verbális agresszivitást eredményeznek, amelynek következményeit az érintettek (a sértettek) a valós életben is megszenvedik mentálisan.²⁸ Ez a jelenség megfigyelhető az egyházi és teológiai véleménykülönbségek és konfrontációk terén is, amikor a kétoldalú és szakmailag megalapozott párbeszéd helyét a verbális agresszió, felcímkezés, megbélyegzés vagy akár egyfajta szakmai mobbing veszi át. A virtuális térben való kommunikáció nagyon könnyen csupán az egyirányú önközlésre szorítkozik, s a másik élethelyzete iránt közömbös marad. A digitális média mindenütt jelenvalósága, s annak korlátlan felhasználása szinte áruvá teszi a felhasználók sajátos figyelemfelkeltését, végső soron magától a felhasználóról való információt, s végül magát a felhasználót is. Ennek kapcsán egyre inkább szükséges lenne etikailag a figyelem ökonómiájáról beszélni, mint arra már az 1990-es évek végén a német építész és szoftverfejlesztő, Georg Franck felhívta a figyelmet.²⁹ Különösen a közösségi portálok kínálnak olyan platformnak, ahol a narcisztikus alkatok és megnyilvánulások otthonra lelnek, s figyelemre, elismerésre,

²⁸ Vö. BAHR (2015), 437.

²⁹ I. m. 438. Vö. FRANCK, Georg (2010): *Ökonomie der Aufmerksamkeit, Ein Entwurf*. München, Hanser.

tetszésnyilvánításra várnak és vágyakoznak.³⁰ A figyelem ökonómiája azért is tűnik releváns etikai módszernek, mert az önkifejezés és önmegjelenítés korlát nélkülsége nagyon hamar egy kendőzetlen és szégyentelen emberképet generál a virtuális térben az önmagát prezentáló felhasználóról, amely a keresztyén antropológia szempontjából az embert a maga méltóságában teszi rendkívül sérülékennyé.

4. Szégyen és szégyentelenség – Az igazság határai

Ennek a sajátos tapasztalatnak a megközelítési és etikai értékelési módszere magával hozza a szégyen és szégyentelenség teológiai toposzának alkalmazását a digitális létmód kritikája során. Dietrich Bonhoeffer *Etikájában* a szégyen fogalmát, illetve jelenségét az 1Móz 3,7 mentén vezeti fel. Bonhoeffer számára a szégyen az ember az Istennel és a másik emberrel való meghasonlottságában realizálódik, konkrétan mezítelenségében gyökerezik. „Az ember szégyenkezik, mert elveszített valamit, ami eredeti lényéhez, a maga teljességéhez tartozott; szégyelli mezítelenségét.”³¹ A szem lesütése, amely a szégyen nonverbális kommunikációjának és elismerésének a jele, olyan gesztus az ember részéről, amelyben világossá válik, hogy a másik ember tekintetében döbben rá az élet elveszített teljességére, a maga csupaszságára.³² Ez a mozzanat azonban pozitív erkölcsiséget is jelent, amennyiben az ember tisztában van saját maga nem teljes, nem tökéletes, etikailag nem perfekt voltával. Bonhoeffer szerint a szégyen nem egyenlő a megbánással, hanem eredendőbb annál.³³ Az ember önismerete, sajátos Isten és ember előtti állapota tudatosul abban. Ugyanakkor létezik még egy pozitív olvasata a szégyennek, amennyiben olyan álarcnak tekinthető, amely segít abban, hogy rejtve maradjanak az ember legmélyebb örömei és szenvedései, amelyek nem tűrik, hogy szavakban nyilvánosságra kerüljenek, vagy hogy magával az Istennel való kapcsolat kerüljön közszemlére téve.³⁴ 1943. december 5-én ír erről Eberhard Bethgenek a tegeli börtönből:

³⁰ HUIZING, Klaas (2016): *Scham und Ehre, Eine theologische Ethik*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus. 194.

³¹ BONHOEFFER, Dietrich (2015a): *Etika*. Exit Kiadó, Kolozsvár. 184.

³² Uo.

³³ Uo.

³⁴ I. m. 184–185.

Az igazmondás valójában nem azt jelenti, hogy mindent kitérünk, ami csak létezik. Maga Isten készítette az embernek ruhát, azaz in statu corruptionis sok dolognak rejtve kell maradnia bennünk, s ha kiirtani nem tudjuk a gonoszt, hát legalább el kell takarnunk. A kitakarása cinikus dolog, s bármennyire játssza is a cinikus az őszintét, vagy akár az igazság bajnokát, mégis elmegy a döntő igazság mellett, tudniillik, hogy a bűnbeesés óta el is kell takarni, titokban is kell tartani bizonyos dolgokat.³⁵

Az igazság és a valóság, a személyes élet és sorsfordulók, érzések és félelmek kendőzetlen megjelenítése a digitális médiában etikailag megkérdőjelezhető, mert az eltakarás és elfedés „szentségével” szemben – amely védi a személy méltóságát – egy sztriptízkultúra termékévé alacsonyítja az ember legbensőbb és legszemélyesebb élet- és gondolat-megnyilvánulásait. Jóllehet nagyon sok esetben vékonynak tűnik az a határ, amely a bátor és őszinte önkifejezés, a sajátos élethelyzet és vélemény felvállalása és a lelki mezítelenség összemosása között húzódik meg. Különösen az élet születéskor és halálzáskor megérezhető szakralitása, a hittapasztalatok titokzatossága, a másik emberrel való kapcsolatok intimítása tűnnek a legérzékenyebb tapasztalatoknak, amelyek a nyilvánosságra való kikerülés során nagyon könnyen megsérülnek méltóságukban. „Egy szó, mely egy személyes találkozás meleg ölén született, megfagy a nyilvánosság hideg levegőjén”³⁶ – írja Bonhoeffer, s megállapítása etikai korlátot jelent az önkifejezés, önábrázolás és magamutogatás gátáltságában, egy olyan mediális kultúrában, ahol az ember könnyen elfelejti, hogy saját perszonalitásának méltósága nem csupán a másik véleménynyilvánítása során sérülhet, hanem az önkifejezés révén is. Ezen a ponton a hamis tanúbizonyosság nem csupán a felebaráttal szemben realizálódik, hanem az online térben élő emberre saját magára.³⁷

A kendőzetlen és kritikátlan önkifejezés különösen veszélyessé válik, amikor a saját test és testiség válik a megosztás és nyilvános közzététel tárgyává. A médiatudomány ebben az esetben a kiberehibitionizmus jelenségéről és veszélyéről beszél, amelynek elvitathatatlan

³⁵ BONHOEFFER, Dietrich (1999): *Börtönlevelek*. Budapest, Harmat. 80–81.

³⁶ BONHOEFFER, Dietrich (2015b): *Konspiration und Haft 1940–1945, DBW Band 16*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus. 624.

³⁷ KOVÁCS Krisztián (2019): Evangélium Mark Zuckerberg szerint? Gyülekezet és lelkipásztor a Facebookon, In: *Lelkipásztor*. 94, 10. 377–382. 381–382.

a szexuális konnotációja.³⁸ Nyilvánvaló, hogy az internet elterjedése magával hozta a szexuális tartalmak könnyű hozzáférhetőségét, amely az intim szféra és a testiség, a mezítelenség megjelenítésének tabumentesítését is eredményezte. „A nyilvános test”³⁹ mediális jelenléte azonban nem csupán szexuáletikai normákba ütközik, hanem az ember identitásválságának a bizonyítéka is. Nem csupán arról van szó, hogy a kibertérben az ember gátlástalanabban alkot véleményt, illetve tesz meg dolgokat,⁴⁰ hanem arról is, hogy egyszerűen feladja önmagát egy olyan világban, amely már csak látszólag másolata a valóságnak, mert maga a kibertér válik valósággá, ahol az ember eltávolodik önmagától, s végül elveszíti emberségét.⁴¹ A keresztyén szociáletika felelőssége ezen a ponton sokkal súlyosabb annál, hogy a szexuális tartalmak képi megjelenítését vegye keresztűz alá – az emberi méltóság, a test és lélek egysége és a magánélet védelme éppúgy meg kell szólaljon ebben a narratívában.

Ennek a megszólalásnak aztán megvan a maga sajátos üzenete az egyházi, vallásos és spirituális tartalmak megjelenítésére nézve is, amelyek különösen az egyházi alkalmak online térbe költözésével szaporodtak meg a pandémia idején.⁴² Mert miközben az egyházak legitim módon használják az online teret a maguk kommunikációs csatornájaként, közben etikailag nem minden esetben igazolhatók a hittartalmak, vallásos meggyőződések, spirituális pillanatok nyilvánossá tétele. A hitvallás és az egyházi összejövetelek nyilvános volta, amint az a *Második Helvét Hitvallás*ban is rögzítve van (*XXII. A szent és egyházi összejövetelekről*), nem jelenti a hívő ember lelki életének és megnyilvánulásainak felfedését a nyilvánosság előtt. A „nem szégyellem az evangéliumot” (Róm 1,16) páli hitvallásának nem egyenes következménye a hívő ember hitéletének kiköltöztetése az online térbe. Ennek etikai megformálása napjaink égető kérdései közé tartozik a médiaetika sajátos keresztyén szempontjainak érvényesítése mellett.

³⁸ AIKEN (2020), 54–58.

³⁹ Ld. KÖHLER (2021), 324–344.

⁴⁰ AIKEN (2020), 50–51.

⁴¹ KÖHLER (2021), 342–344.

⁴² Vö. FAZAKAS Sándor (2020): Távistentiszteletek gyülekezet nélkül? In: *Sárospataki Füzetek*. 24, 1. 63–74.

5. A közeli és a távoli

A közösségi média, illetve a virtuális közösség használata magával hozza azt az etikai kérdést is, miszerint hogyan is valósul meg a felhasználók közötti interakció. A leggyakoribb probléma a megosztó és a megosztott tartalmat észlelő közötti inkognitás, amely nem engedi kibontakozni a két ember közötti verbális és nonverbális kommunikáció teljességét. Az online névtelenség, a profilkép nélküliség éppoly kérdéses etikailag, mint a magamutogatás és gátlatlan tartalommegosztás. Nem csupán arról van szó, hogy névtelenül (profilkép és a felhasználókat illető információk nélkül) valaki kvázi kukkulóvá válik szexuális és az információra szomjazás szempontjából hétköznapi értelemben egyaránt,⁴³ hanem arról is, hogy a tartalmakat megosztó intenciói javarészt önmaga prezentálása körül forognak. A médiaetika ezen a ponton joggal várhatná el az azonos mértékű információmegosztást a kölcsönösség és hitelesség elve mentén a felhasználói profilokat illetően. Azonban a keresztyén szociáletika a keresztyén antropológián tájékozódva ennél sokkal mélyebbre kell ásson a probléma körüljárásánál. A sokszor csupán akcióként értelmezhető online megnyilvánulások mellőzik a kommunikáció etikája felől elengedhetetlennek számító interaktivitást. A keresztyén teológiában többek között Karl Barth értelmezi úgy az embert, mint akinek humanitása a másik emberrel való egzisztenciában realizálódik, s ez jelenti a léte meghatározottságát.⁴⁴ Az egész emberi egzisztenciára nézve alapvető meghatározottságnak számít Barthenál a másik emberrel való találkozás. Ez a találkozás egyben történés, melynek során egyértelművé lesz az „Én vagyok” és a „Te vagy”.⁴⁵ A kapcsolat nem merül ki a másik ember pusztán statikus tudomásulvételében, hanem egy dinamikus és felelősségteljes közös történésben, a találkozásban való létben, „amelyben az egyik a másiknak a szemébe néz”.⁴⁶ Ezáltal lesz egyik ember a másik számára láthatóvá, s ezáltal lesz a látás humánussá. Elveszti humanitását az a látás, s inhumánussá lesz, amely nem foglalja magában a másik iránti elkötelezettségében megvalósuló látást. „Minden látás inhumánus volna, amelyben a látó elrejtene magát,

⁴³ AIKEN (2020), 66.

⁴⁴ BARTH, Karl (1948): *Kirchliche Dogmatik III/2*. Zollikon – Zürich, Evangelischer Verlag. 274kk. (Magyar nyelvű idézetek: SZATHMÁRY Sándor (1993) (szerk.): Barth breviárium. Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. 302.).

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ I. m. 303.

vonakodna attól, hogy éppen az az embertársa, akit lát, őt magát is lássa”⁴⁷ – írja Barth. Az általa teológiailag és szociálisan finoman megrajzolt emberkép józan és józanító kritikája lehet a közösségi portálok és virtuális közösségek embertársképének, ahol a másik ember (aki a közösség egy tagja, bizonyos esetekben a megosztó „követője”) azonban nem lesz más, mint potenciális fogyasztó – a megosztó által közzétett hírek, képek, információk befogadója. Miközben a megosztó igényt tart a másik figyelmére, tetszésnyilvánítására, aközben a másik életsorsa iránt nem tanúsít különösebb figyelmet a tartalmat önmagáról megosztó felhasználó. Azonban itt nem csupán a kölcsönös elismertség és kétirányú kommunikáció etikai elvéről van szó, hanem a másik életében való segítő és támogató részvétel meglétéről vagy éppen meg nem valóságáról. Ez persze nem csupán azt jelenti, hogy kritika alá kerül az önmagáról tartalmat megosztó – sok esetben túlzottan mondott – online tevékenysége, hanem azt is, hogy esetleg éppen a nagymértékű online jelenlét mögött meglássuk a segélykérést és figyelemfelhívást, amely a megosztó felhasználó életének krízisére is utalhat. A közösségi média nem egy esetben online pellengérvé is funkcionálhat, amely ártatlan és védtelen felhasználókat tesz áldozattá. Tudományos felmérések támasztják alá azt a tényt, hogy olyan fiataloknál érezhetően nő az öngyilkosság aránya, akik azonosítják magukat az önálló és önkifejező médiával. Így a fiatalok esetében különösen is fontos annak a felismerésnek a komolyan vétele, miszerint egyszerre számítanak a közösségi média függőinek (*social media addicts*) és áldozatainak (*social media victims*).⁴⁸ Ebben az összefüggésben a Barth által leírt koegzisztencia a másik sorsának meglátásában s a vele való találkozni és neki való segíteni akarásában válik valósággá,⁴⁹ nyilvánvalóan azzal a kritériummal, amely tudomásul veszi, hogy az online térben nem az egész emberi egzisztencia és életsors kerül reprezentálásra, hanem annak csupán egy szegmense. A teljes ember megismerése és a másik történetével való találkozás így sosem szorítkozhat kizárólag az online identitás valóságára és a digitális jelenlétre. A humanitás a teljes és valóságos, látható és tapintható, minden érzékszervvel érezhető ember és ember közti találkozás során valósul meg és bontakozik ki jótékonyan.

⁴⁷ Uo.

⁴⁸ KÖHLER (2021), 201–202.

⁴⁹ Ld. ehhez: RÁCSOK Gabriella (2017): A képi megjelenítése etikája, In: Fazakas Sándor (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*. Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó. 91–124. 106–108.

6. Testről és lélekről

A láthatóság és tapinthatóság, a másik ember megtapasztalása (és nem csupán észlelése egy profilkép által) felveti a digitális média és a virtuális közösség testnélküliségének problematikáját. A keresztyén antropológia által vallott test és lélek egysége olyan identitást jelent, amely a kettőt megkülönbözteti ugyan, de nem választja szét.⁵⁰ A virtuális valóság viszont relatívvá teszi a test valóságát: egy test nélküli világban⁵¹ akár feleslegessé is válhat az emberi test,⁵² hiszen elveszítheti konkrétságát, feloldhatóvá, kicserélhetővé válik, sőt akár nem-emberi identitás is felvehető az online térben.⁵³ Miközben több ponton megtapasztalható egyfajta szellemi, akár lelki jelenlét is, aközben a test hiánya miatt nem lehet teológiai és antropológiai teljes emberről beszélni. Különösen veszélyes, és etikai kétséges a más profiljával való bejelentkezés egy-egy közösségi portálra, vagy más névvel vélemény írása egy-egy internetes oldalra. A Joachim Köhler által poszthumán társadalmi jelenségnek mondott probléma⁵⁴ dogmatikai megalapozottságát többek között Pannenberg meglátása igazolja. Szerinte „minden ember a maga testi-lelki egészében személy... az egész, a teljesség vonása szervesen hozzátartozik a személyiséghez. ... A személy nem szabadon kicserélhető szerepet jelent, hanem magát az embert.”⁵⁵ A profilváltoztatások vajon végső soron nem azt üzenik-e, hogy néhány kattintással a felhasználó egész személyisége megváltoztatható, s a virtuális közösség más megítélésben részesíti? Gondoljunk többek között a promociós profilkép alkalmazásokra, amelyek egy-egy esemény, párt, ideológia, intézmény stb. támogatójaként vagy szimpatizánsaként tüntetik fel a felhasználót, sokak tetszésére és mások nemtetszésére!

A test relatív volta azonban nem csupán a fizikai jelenlét hiánya miatt lesz az online identitás neuralgikus pontjává, hanem éppen a testiség képi megjelenítéséből kifolyólag.

⁵⁰ Vö. TÖRÖK (2006), 143–144.

⁵¹ KÖHLER (2021), 162.

⁵² I. m. 124.

⁵³ KÜBLER, Hans-Dieter (2003): *Wie anthropologisch ist mediale Kommunikation? Über Sinn und Nutzen einer neuen Teildisziplin*, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 63–82. 76.

⁵⁴ KÖHLER (2021), 163.

⁵⁵ PANNENBERG (2006), 157.

A test és testiség közszemlére tétele, az intimitás nyilvánosságra hozatala, az exhibicionizmusból eredő magamutogatás egy lélek és szellemi(iség) nélküli testiséget feltételez, amely megfosztja az embert a maga személyességétől, belső tulajdonságainak és érzelmeinek kimutatásától, végső soron pedig magától az egyéniségétől. Az önbemutatásnak ez a formája egyaránt származhat a közösségi portálok sajátos kényszerének való engedésből (az vagy, amit megosztasz – magadról),⁵⁶ de értelmezhető egyfajta agresszióként is, amelyet a megosztó tanúsít saját maga és akár – a közösségi portálokon másokról képeket megosztva – saját családja, szerettei ellen is. A hamis népszerűség látszata felülírja a felhasználó saját magával szembeni felelősségét,⁵⁷ s a népszerűség ethosza győz a saját keresztyén szabadságértelmezéssel szemben. Mindemellett nagy a veszélye annak, hogy a személyes kontaktus hiánya, a kommunikáció lerövidülése, a nonverbalitás mellőzése egy személytelen kapcsolatot eredményez, amely éppúgy nem veszi figyelembe az ember személyiségének összetettségét, mint ahogyan nem tartja fontosnak a kapcsolat kommunikációjának árnyaltságát. A digitális létmód egy olyan új digitális szellemiséget teremt, amelynek legnagyobb veszélye nem abban áll, hogy csökkennek az ember fizikai aktivitásai és valóságos interakciói, hanem sokkal inkább a részleges és nem teljes identitás teljesnek és egésznek való elfogadásában – mind a másakra, mind önmagára nézve. Ennek teológiai kritikája leginkább abban ragadható meg, hogy mind az ember igazi lényegét, mind pedig a valóság lényegét egyedül Isten ismeri igazán.⁵⁸

7. A bűn(ös) megigazítása

Ez a fajta relativitás figyelhető meg, amikor a keresztyén antropológia bűnértelmezése felől közelítünk a digitális médiához és virtuális identitáshoz. Az emberről és az ember bűnéről szóló tanítás alapvetően egy, az Isten és az ember közötti kapcsolat abszolút teológiai normáján nyugszik. A bűn megítélése elsősorban a *coram Deo* elv mentén értelmezhető, még akkor is, ha a felebarát sérelmére (*coram Hominem*) is elkövethet az ember bűnöket. Viszont a digitalizált médiában és virtuális közösségi létben egyértelműen elmozdul ez a viszonyrendszer az ember és ember közötti relatív norma irányába.

⁵⁶ P. SZILCZL Dóra (2016): Digitális face-to-face, In: *Vigilia*. 81, 6. 410–417. 410.

⁵⁷ PIRNER (2003), 111.

⁵⁸ I. m. 107.

A bűn relatívvá válik, elveszíti a maga meghatározott teológiai normatív értelmezését, s bizonyos érdekeltségek, ideológiák, szemléletmódok viszonylagosságában oldódik fel és realizálódik. Jóllehet nem csupán arról van szó, hogy a teológiai-antropológiai bűnértelmezést mennyire kell vagy egyáltalán mennyire lehet alkalmazni az önmagával szemben teológiai igényeket nem támasztó digitális médiára és virtuális valóságra, hanem arról, hogy miként konstruálja meg a digitális média a bűn fogalmát. Peter Zimmerling német gyakorlati teológus szerint a talkshow modern gyóntatószékként jelenik meg a televízióban,⁵⁹ s ennek a meglátásnak a mentén ugyanígy lehet tekinteni a közösségi portálokra. Nem csupán a lelkigondozás és a közösség általi feloldozás iránti igény jelenik meg a felhasználó és sajátos élethelyzetét, akár krízisét megvalló részéről, hanem a közösség többi tagjainak az ítélete és megbélyegzése, vagy éppen megigazítása is. A jog és a teológia mellett tehát a média is fenntartja magának a jogot az ítéletre és a megigazításra. Azaz: nemegyszer jól körülhatárolható politikai és gazdasági intenciók vagy a személyes kapcsolatok és elkötelezettségek által az válik „igazzá”, amit és akit a média vagy a többi felhasználó igaznak nyilvánít. Ez magával hozza azt, hogy a megigazító és megigazítandó személye fontosabb lesz, mint a megigazított vagy meg nem igazított ember igazsága, hazugsága vagy bűne. Az etikai probléma – a médiaetika sajátos politikai, gazdasági meghatározottságát figyelembe véve – már nem is az, hogy a média ebben a funkciójában fenntartja magának az abszolút igazság jogát, hanem az, hogy milyen mértékig tekintik hitelesnek, elfogadhatónak és felvállalhatónak az adott médium által képviselt részigazságot, s egyáltalán mennyiben lesz világossá az igazság részlegessége, nem teljessége. Alapvetően megváltozna mind a tömegtájékoztató, mind pedig az egyéni híradás erkölcsi-sége, ha komolyan vennék minden szinten azt az etikai normát, miszerint az egyéni és közösségi élet jelentős része a médián keresztül formálódik, amelynek koherens része az igazság felismerése és egyértelműsítése.⁶⁰ Ezen a ponton ismét vissza kell csatolni a keresztyén antropológia sajátosságához, amely az abszolút igazságot nem tartja fenn magának, hanem elfogadja Isten Jézus Krisztusban adott abszolút igazságának tényét (ld. Jn 14,6).

⁵⁹ ZIMMERLING, Peter (2014): *Beichte, Gottes vergessenes Angebot*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt. 25–35.

⁶⁰ FÁBRY György (2016): Média és etika, In: Kodácsy-Simon Eszter (szerk.): *Értelmes szívvel. Etikai témák az evangélikus oktatásban*. Budapest, Luther Kiadó. 143–167. 144.

Összegzés

A digitális média és a virtuális közösségi lét kritikája a keresztyén antropológia klasszikus fogalmain keresztül talán segíthet abban, hogy a felhasználó ember felismerje az online létmód veszélyeit és határait. Amennyiben a témát az „analóg” és a „digitális” létmód fogalompárjával írjuk le, a következő végső következtetéseket lehet leszűrni: az analóg létmódban az ember saját maga identitását az istenképüségéből eredezteti (*imago Dei*); ezzel szemben a digitális létmódban a megjelenített, imaginált ember képezi az identitás alapját. Az előbbi esetben az önértelmezés helye az Isten előtt történik (*coram Deo*), utóbbinál gyakran kimerül az emberek (felhasználók) előtti önértelmezésben (*coram Hominem*). A másikkal való kapcsolat és közösségteremtés szempontjából az analóg létmódban sokkal inkább meglátja az ember a felebarátot a másokban (*Nächste* – a közeli), míg ez a közeli felebarát könnyen „a távoli”-vá válik az online térben mozgók számára. Végül, míg az analóg ember–Isten kapcsolat számára fontos és lényeges a rejtőzködő Isten megtapasztalása (*Deus absconditus*), addig a digitális létmódban egyre inkább csak az önmagát kijelentő és megjelenítő ember (*Homo relevatus*) lesz a fontos. A keresztyén etika sajátos feladatai közé tartozik tehát a digitális média, online létmód és virtuális közösségek korában az analóg életmód és a keresztyén antropológia felismerésének kritikai alkalmazása egy humánusabb, valóságos és virtuális társadalom formálása érdekében.

Felhasznált irodalom

- AIKEN, Mary (2020): *Cybercsapda. Hogyan változtatja meg az online tér az emberi viselkedést?* Budapest, Harmat Kiadó – Új ember Kiadó.
- ANDOK Mónika (2016): *Digitális média és mindennapi élet.* Budapest, L'Harmattan.
- BAHR, Petra (2015): Ethik der Kultur, In: Huber, Wolfgang – Meireis, Torsten – Reuter, Hans-Richard (szerk): *Handbuch der Evangelischen Ethik.* München, C. H. Beck. 401–450.
- BARTH, Karl (1948): *Kirchliche Dogmatik III/2.* Zollikon – Zürich, Evangelischer Verlag.
- BONHOEFFER, Dietrich (1999): *Börtönlevelek.* Budapest, Harmat.
- (2015a): *Etika.* Exit Kiadó, Kolozsvár.
- (2015b): *Konspiration und Haft 1940–1945, DBW Band 16.* Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.

- FÁBRY György (2016): Média és etika, In: Kodácsy-Simon Eszter (szerk.): *Értelmes szívvel. Etikai témák az evangélikus oktatásban*. Budapest, Luther Kiadó. 143–167.
- FAZAKAS Sándor (2020): Távistentiszteletek gyülekezet nélkül? In: *Sárospataki Füzetek*. 24, 1. 63–74.
- FORSTER, Edward Morgan (1969): A Gép megáll, In: *Előjáték. Huszadik századi angol kisregények*. Budapest, Európa Könykiadó. 49–127.
- FRANCK, Georg (2010): *Ökonomie der Aufmerksamkeit, Ein Entwurf*. München, Hanser.
- HARARI, Yuval Noah (2017): *Homo Deus*. Budapest, Animus.
- HÄRLE, Wilfried (2001): Sozialetik in der Mediengesellschaft, In: Dräger, Christian – Schneider, Nikolaus: *Medienethik, Freiheit und Verantwortung, Festschrift zum 65. Geburtstag von Manfred Kock*. Stuttgart – Zürich, Kreuz Verlag. 419–435.
- HUBER, Wolfgang (2013): *Ethik, Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod*. München, C. H. Beck.
- HUIZING, Klaas (2016): *Scham und Ehre, Eine theologische Ethik*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- KISS Károly (2019): Az istenné válás küszöbén, In: Uő: *Ki akar itt Superman lenni? Digitális jövő – veszélyekkel*. Budapest, L'Harmattan. 174–176.
- KLAUSZ Melinda (2017): *Megosztok, tehát vagyok. Szakértői kérdések és válaszok a közösségi médiáról*. Budapest, Atheneum.
- KODÁCSY Tamás (2017): A technika etikája, In: Fazakas Sándor (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*. Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó. 259–296.
- KOVÁCS Krisztián (2019): Evangélium Mark Zuckerberg szerint? Gyülekezet és lelkipásztor a Facebookon, In: *Lelkipásztor*. 94, 10. 377–382.
- KÖHLER, Joachim (2021): *Verloren im Cyberspace, Auf dem Weg zur posthumanen Gesellschaft*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- KÜBLER, Hans-Dieter (2003): Wie anthropologisch ist mediale Kommunikation? Über Sinn und Nutzen einer neuen Teildisziplin, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 63–82.
- P. SZILCZL Dóra (2016): Digitális face-to-face, In: *Vigilia*. 81, 6. 410–417.
- PANNENBERG, Wolfhart (2006): *Rendszerezés teológia II*. Budapest, Osiris Kiadó.
- PIRNER, Manfred L. (2003): Extra media nullus homo? Theologische Aspekte zu einer Anthropologie der Medien, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 119–130.
- RÁCSOK Gabriella (2017): A képi megjelenítése etikája, In: Fazakas Sándor (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*. Budapest, Luther Kiadó – Kálvin Kiadó. 91–124.

TILLICH, Paul (2002): *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó.

TÖRÖK István (2006): *Dogmatika*. Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet.

WUNDEN, Wolfgang (2003): Der „mediale Mensch“ ist kreativ vernetzt, Beiträge aktueller Kultur- anthropologie, Medienphilosophie und Theologie zu einer entstehenden Medienanthropologie, In: Pirner, Manfred L. – Rath, Matthias (szerk.): *Homo medialis, Perspektiven und Probleme einer Anthropologie der Medien*. München, Kopaed. 49–62.

ZIMMERLING, Peter (2014): *Beichte, Gottes vergessenes Angebot*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.