DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM DOKTORI ISKOLA

SZOCIÁLETIKAI ÉS EGYHÁZSZOCIOLÓGIAI TANSZÉK

Egyéni és közösségi hittapasztalatok egyházformáló hatása

rendszeres teológia, etikai és ekkléziológiai szempontból

Hittudományi doktori értekezés
a rendszeres teológia tárgykörében

Készítette:
Porkoláb András József
református lelkész

Témavezető:
Dr. Fazakas Sándor
Egyetemi Tanár

Debrecen, 2023

Tartalom

Bevezetés 1

1. fejezet: Egyéni és közösségi hittapasztalatok vizsgálatának bibliai és teológia történeti háttere 5

1. tézis 5

1. A használt fogalmak bibliai teológiai alapjai 5

1.1. A hit fogalmának exegetikai és bibliai teológiai alapjai 5

1.2. A communio és congregatio bibliai teológiai alapjai 9

1.2.1. A communio bibliai teológiai alapjai 9

1.2.2. A congregatio bibliai teológiai alapjai 10

1.3. A Szentlélek bibliai teológiai körüljárása 13

1.3.1. Szentlélek az Ószövetségben 13

1.3.2. Szentlélek az Újszövetségben 16

1.3.3. Az imádság bibliai teológiai alapjai 19

1.4. A hit fogalma, lexikográfiai megközelítésben 21

1.5. Luther és Kálvin tanítása a hittapasztalatról 26

1.5.1. Luther és Kálvin hit meghatározása 26

1.5.2. Luther és Kálvin antropológiája, hit és cselekedetek viszonya 35

1.6. A modern teológia hittapasztalat értelmezése 45

1.6.1. Schleiermacher és Kierkegaard, a hit ember felőli értelmezése 45

1.6.2. A hit és a tapasztalat témánkra vonatkozó értékelése a 20. századi releváns teológusainál 48

1.6.3. A dialektika teológia antropológiája és a hittapasztalat 57

2. fejezet: Egyén és közösség értelmezése a posztmodern korban 63

2. tézis: 63

2.1. Modern és posztmodern, két egymás nélkül értelmezhetetlen irányzat 63

2.2. Modernitás, modernizmus, posztmodern 66

2.3. A posztmodern, mint a nyugati civilizáció fő szocializációs iránya 69

2.4. (Meta)narratíva-e a keresztyénség? 72

2.4. A posztmodern, mint a változás gyorsasága 74

2.5 A posztmodern, mint az egyház számára negatív következmény 76

2.6 A posztmodern, mint az egyház számára pozitív következmény 78

3. fejezet: Pneumatikus egzisztencia vagy élménykeresztyénség 80

3. tézis: 80

3.1.Mi az élménykeresztyénség és a pneumatikus egzisztencia? 80

3.2 A keresztyénség „közötti” keresztyénség 89

3.3 Az egoista és a kivetített ön-deifikáció 91
4. fejezet: Az egyház, mint communio és/vagy congregatio 95
4. tézis: 95
4.1. Communio és congregatio az óegyházi teológiában 95
Exkurzus: Mit értünk szeretet alatt? 98
4.2. A középkori szerzetesek tanítása a communnióról és a congregatióról 99
4.3. Luther és Kálvin tanítása a communióról és a congregatióról 102
4.4. Bonhoeffer és Barth tanítása a communióról és a congregatióról a téma tekintetében 107
4.5. Bonhoeffer és Barth tanítása a sákramentumokról a hittapasztalat kapcsán 108
5. fejezet: A sákramentumok és az unio mystica 110
5. tézis: 110
5.1. Mi az unio mystica? 110
5.2. Az unio mystica értelmezésének sajátosan református teológiai akcentusai 111
5.3. Az unio mystica teológiatörténeti háttere és vizsgálata 113
5.3.1. Az óegyház: az unio mystica gyökerei 113
5.3.2. A középkor: a szeretet és az unio mystica kapcsolata 115
5.3.3. Az unio mystica Luther és Kálvin teológiájában 120
6. fejezet: Hittapasztalat: misztika és kegyesség a reformátori teológiában 125
6. tézis: 125
6.1. A keresztyén misztika fogalmának körülhatárolása 125
6.2. Devotio moderna, mint a reformátori kegyesség egyik alapja 132
6.3. Hit, igetan és misztika kapcsolata 134
6.4. Bűntan és misztika a reformátori teológiában 137
6.5. Imádság a misztikában és a reformátori tanításban 137
7. fejezet: Egyéni és közösségi hittapasztalatok hatása az egyház életrendjére 141
7. tézis: 141
7.1. Isten és ember kapcsolata: a κοινωνια 141
7.2. Az egyház, mint szeretetközösség 144
7.3. Az egyház mint a választottak közössége 150
7.4. Az egyház, mint imádkozó közösség 151
7.5. Az egyház, mint sakramentális közösség 156
7.6. Az egyház mint liturgikus közösség 162
7.7. Egyház: alap, forma, formálhatóság 171
8. fejezet: A közösséghez tartozás hittapasztalatának etikai és ekléziológiai konzekvenciái 175

8. tézis: **175**
8.1. A Krisztus közösségéhez tartozás látható jelei **175**
8.2. A Krisztuskövetés etikája és annak konzekvenciái **176**
8.3. A tanítványok: a lábmosás, az utolsó vacsora és a pünkösd **181**
8.4. A Krisztuskövetés etikája: a szeretet etikája **182**
8.5. A páli egyháztan és etika összefüggései **186**
8.6. Gyülekezet és etika, rövid reflexió **187**
Összegzés: eredmények és végső következtetések **188**
Felhasznált irodalom: **199**

Bevezetés

Aegroto dum anima est, spes est – azaz amíg a beteg lélegzik, van remény. Ez a Cicerótól származó idézet kifejezi témaválasztásom motivációját. Hívőként és gyakorló lelkészként is szembesültem azzal, hogy a mai keresztyén hitmegélés, legalábbis Magyarországon, általában alkalomszerűen, csupán az élet bizonyos területeihez és nem a teljességéhez kapcsolódóan nyilvánul meg. Ezzel együtt jár a fogalmak kiüresedése vagy, mint pl. a szeretet esetében, azok pusztán szentimentális értelmezése, az életközösség érdekközösséggé alakulása. Ennek tünetei a keresztyén egyén individualista gondolkodásában, a közösség értelmezésének és főképpen megélésének módjában mutatkoznak meg. Ez alatt konkrétan azt értem, hogy a közösségnek a hívő sokszor csak addig kíván a tagja lenni, amíg az egyéni szükségleteit szolgálja vagy megfelel individuális preferenciáinak. Ez konkrétan tetten érhető pl. a sokszor még a történelmi egyházak hitgyakorlatában is megmutatkozó élménykeresztyén tendenciákban, amelyekben a hitmegélés célja az egyén lelki vagy testi örömének vagy önkiteljesedésének elérése bármiféle eszkatológiai vagy a vita eterna-ra vonatkozó távlat nélkül. A hűség, kitartás, Istenben való feltétlen bizalom, az örök életben való reménység, illetve az élet abszolút Istentől függő értelmezése és megélése, előzetes feltételezésem szerint háttérbe szorul. Ezekből a tapasztalatból adódott a kérdésem miszerint, hogyan függ össze a hittapasztalat, az egyén és a közösség, amelyek a bibliában és a teológiatörténetben szinte elválaszthatatlanul, de mindenképpen egymás nélkül értelmezhetetlenül jelennek meg, mégpedig úgy, hogy ezek létét elsődlegesen nem az emberi, hanem az isteni akarat és megelőző vagy kezdeményező szándék szavatolja. Hogyan képes a mai egyház megjeleníteni azt a kapcsolatot, ami az egyháztörténet nagyobb részében az ember számára azt jelentette, hogy létét nem tudta elképzelni az egész teremtést átfogó és alakító transzcendens nélkül? Ezek mellett olyan gyakorlati kérdések vezettek a témához, mint a lelkiség nem individuális értelmezésének lehetőségei, az imádság leszűkült gyakorlatának a megváltoztatásának lehetőségei és erőforrásai a tradíciók felelevenítésével és megfelelő teológiai megalapozásával. Ahhoz, hogy ezeknek az alapvető feltevéseknek még inkább a mélyére jussak, nyolc tézist állítottam fel, melyek a disszertációban olvashatóak. Bizonyításuk során törekedtem arra, hogy minél több primer forrást használjak, kiegészítve azokkal a szekunder anyagokkal, amelyek érdemben hozzájárulhatnak a primer forrás témára történő értelmezéséhez. Szekunder forrásként használok minden olyan teológiai vagy filozófiai művet, melyek tudományos igénnyel, a témámra relevánsan reflektálnak. Így pl. a Cambridge-i Egyetem ide vonatkozó kiadványait vagy a német nyelvterületen meghatározó kiadók gondozásában megjelent műveket (pl. Vandenhoeck & Ruprecht). Az igazsághoz az is hozzátartozik, hogy ezt a szegmest erősen behatárolja a Magyarországon elérhető művek száma, de úgy gondolom, hogy szakirodalom szempontjából sikerült a lehető legcélravezetőbben feltárnom a témát. Az első fejezetben az egész témát meg kívánom alapozni bibliai teológiai, valamint rendszeres teológiai szempontból. Ez nem jelenti feltétlenül mondjuk egy bibliai szakasz mély exegetikai elemzését, hanem sokkal inkább arra törekedtem, hogy átfogó képet adjak a téma szempontjából fontos fogalmak tágabb bibliai teológiai és rendszeres teológiai megértéséhez. Már a tartalomjegyzék végig olvasása során látni fogja az olvasó, hogy erősen építek Luther és Kálvin teológiájára,

amit azért tartok fontosnak, mert hidat képezhetnek a posztmodern kor és a protestáns spiritualitás között, mivel köztudottan hangsúlyozzák a hittapasztalat individuális jellegét, az ember és a hívő személyes kapcsolatának lehetőségét.[1] Így nézetem szerint a lényegük mai korba való átültetése lehetőség lehet a személyes kegyességét minél jobban megélni kívánó modern-posztmodern ember számára is. A posztmodern és a modern kor egyén és közösségképének filozófiai és teológiai elemzéséről szóló fejezetben szeretném ennek sajátos olvasatát adni, mely elrugaszkodik az egyház sokszor egyoldalúan elutasító vagy elfogadó minősítéseitől, és megpróbál szintézist teremteni az ekkléziológia számára, az adott filozófiai, egymástól elválaszthatatlan korszakok értelmezésében Ennek az a felismerés az oka, hogy az egyházi közbeszédben hajlamosak vagyunk a posztmodernt, mint abszolút negatív filozófiát szembe állítani az egyház tradicionálisnak mondott értékeivel. A vizsgálat során bizonyítani kívánom, hogy ezek a tradicionálisnak mondott értékek általában a modern filozófia derivátumai és így közelebb álnak a filozófiai, mint a teológiai gondolkodáshoz. Illetve a modern szempontrendszerek alapján megfogalmazott, legtöbbször a közösségi médiában vagy nem tudományos igényű egyházi médiumokban megjelenő posztmodern jelenségekkel kapcsolatos kritikák éppen olyan alapon fogalmaznak meg bírálatokat, amilyen alapon azok maguk is bírálhatóak lennének, ugyanis a modernnek és a posztmodernek közös filozófiai gyökere van. A harmadik fejezetben a mai nyugati keresztyénség talán legégetőbb problémáját tárgyalom, miszerint mik a jellemzői és mi a különbség az élménykeresztyénség és a pneumatikus egzisztencia, azaz a Szentlélek által meghatározott hívő lét között. Meglátásom szerint ez egy olyan terület, mely a magyar egyházi közbeszédnek csak lappangó módon része, pedig érdemes lenne konkrét tudományos vizsgálat tárgyává tenni úgy, hogy ebben az esetben, legalábbis elvi szinten élesen el lehessen választani a kettőt. Ez nem azt a célt szolgálja, hogy az élménykeresztyénség morális megítélés alá essen, hanem azt, hogy közösségeinkben minél jobban elkerülhető legyen a kialakulása és a gyakorlatban is lehetőség legyen a rá való reflektálásra. Az élménykeresztyénség tüneteinek bevezetésben történő részletes meghatározásától megkímélném az olvasót. Az azonban idekívánkozik, hogy a mai közegyházi missziológia sokszor kritika nélkül veszi át és használja az élménykeresztyénség elemeit annak érdekében, hogy tevékenységét igazolni tudja olyan módszerekkel, amik legalábbis rövid távon, nagyobb embertömeget vonzanak egy helyre, a hitmegélés klasszikus formáinál. Ez leginkább az ún. dicsőítő egyházi könnyűzeneiségben érhető tetten, amiről a hetedik fejezetben külön is szólok. A negyedik fejezetben azt kívánom feltárni, hogy hogyan viszonyul egymáshoz az egyház lelki tartalma (communio) és a látható megjelenése (congregatio). Itt tudatosan építek a teológiatörténet nagy egyéniségeire, akiknek a meglátásai véleményem szerint olyan hitbeli megtapasztalások, melyek relevanciái megfelelő értelmezéssel ma is interpretálhatóak és aktualizálhatóak lehetnek. Gondolok itt például az Isten által történő kiválasztásra. Az ötödik fejezetben a reformáció, főképp, de nem kizárólag Kálvin, felismerésével foglalkozom, ti. az unio mysticával, a hívők és Krisztus titokzatos egységével és ennek a sákramentumokhoz való viszonyával. Az unio mystica, mint fogalom önmagában még nem bír nagy jelentőséggel, főleg azért, mert következményei nem, vagy csak látens módon jelennek meg a gyülekezeti gyakorlatban. Fogalmi szinten a református teológiai tudomány ismeri és képviseli jelen korunkban is, de konzekvenciái nem vagy nagyon marginálisan jelennek meg a gyakorlati teológiában. A hatodik

[1] Lásd ehhez pl. FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 83.

fejezetben a keresztyén misztika kérdéskörét járom körül. Ezt kiemelkedően fontosnak tartom abból a szempontból, hogy megfelelő értelmezés esetén megszűnne az a félreértés, ami a keresztyén misztikát egylényegűnek tekinti az általánosságban vett miszticizmussal, illetve az a közgondolkodásban forgó téves elképzelés, miszerint a protestáns hívő nem lehet misztikus. A fejezetben látni fogjuk, hogy pl. Kálvin és Luther rengeteget merített Clairvaux-i Bernát misztikájából, de a 20. század nagy teológusaitól (pl. Barth, Bonhoeffer) sem ált távol a misztika, még akkor sem, ha olykor ők maguk is összekeverték azt valamiféle spekulációval vagy a miszticizmussal.[2] A téma kifejtése ahhoz is hozzájárulhat, hogy a Református Egyház elkezdjen úgy tekinteni az 1517 előtti időszakra, mint ami az ő történelme is és amiben számára is kiaknázható potenciál van a teljesebb hitélet és az egzisztenciális hitmegélés terén. A hetedik fejezetben megkísérlem a dolgozat addigi eredményeit konkrétan az ecclesiára interpretálni. Ennek alapjául a κοινωνια értelmezését veszem, mint az egyházi élet tartalmának egyik legfontosabb leíró fogalmát. Ebből kiindulva tárgyalom az egyház szeretetközösség, imádkozó közösség, sakramentális és liturgikus közösség voltát, tekintettel a posztmodern korra érvényes konzekvenciákra és a szeretet misztikában rejlő lehetőségekre az egyház formai és alakíthatósági szempontjaira nézve is. Az értekezés utolsó, nyolcadik fejezetében a közösséghez tartozás etikai és ekkléziológiai konzekvenciáit kívánom feltárni legfőképpen a szeretetnek abból az értelmezéséből, amit a dolgozat negyedik fejezetében kifejtek. A disszertáció célja, röviden összefoglalva annak bizonyítása, hogy az ecclesia, a communio, a congregatio, illetve az ezekben élő egyén és közösség hittapasztalatát jól kimutatható módon az Istentől nyeri és csak ennek a ténynek a helyes értelmezésével és gyakorlatba ültetésével válhat az egyház a keresztyén hit egzisztenciális megélési helyévé, mely nem csak az emberi élet bizonyos történéseire vagy szakaszára van hatással, hanem gyakorlatilag az élet, mint olyan is értelmezhetetlenné lesz nélküle. Ez a posztmodern korban is hidat képezhet az egyén, a társadalom és az egyház között. A téma kutatástörténeti hátterének áttekintésekor, a magyar protestáns viszonyokat tekintve, nem találkozunk olyan átfogó művel, mely a posztmodern kor elvi-filozófiai alapját, modernnel való összefüggéseit, illetve az egyház ezzel kapcsolatos spiritualitását mélységeibe menően tárgyalná. Részben kivételt képez ez alól a Kálvin Kiadó gondozásában megjelent Lelki éhség, protestáns spiritualitás a 21. században című kötet, mely kísérletet tesz arra, hogy ezt a nagyon szerteágazó témát átfogja, és a protestáns teológiatörténet, illetve gyakorlat alapján tájékozódást adjon az olvasónak. Ezen kívül, legalábbis református berkeken belül a posztmodern és a spiritualitás kérdése néhány egyházi médiumban megjelent cikkre korlátozódik. Itt említhető Németh Dávid: A posztmodern jelenség teológus szemmel címen, a Református Egyház folyóiratban megjelent szakcikke. Ez a mű azonban nem lép, és jellegéből adódóan nem is léphet túl egy szakfolyóirat tanulmányának a keretein. Meg kell említeni továbbá Rácsok Gabriella Posztmodern vallásosság és médiatelítettség című tanulmányát a Sárospataki Füzetekből, ami a posztmodern kérdését a médiához való viszonyában tárgyalja Jean Francois Lyotard klasszikus definíciójából kiindulva. A szerző saját maga írja le, hogy a posztmodern problémára nem rendszerző szándékkal tekint, hanem azt kívánja kifejteni, hogy a posztmodern vallásosságnak milyen jellemzői vannak a média korában.[3] A spiritualitás és a posztmodern kapcsolatát Füsti-Molnár Szilveszter tárgyalja, szintén a

[2] Lásd ezt pl. Barth esetében: COCKSWORTH: Karl Barth on prayer, 25−60.
[3] Lásd: RÁCSOK: Posztmodern vallásosság és médiatelítettség, 79.

Sárospataki Füzetekben megjelent Posztmodern spiritualitás és a keresztyén lelkiség Kálvin teológiájának tükrében címmel. Ennek a tanulmánynak számos erénye mellett az a legnagyobb erőssége, hogy a kálvini unio mysticát a keresztyén spiritualitás tengélybe helyezi.[4] A témával református területen témavezetőm Fazakas Sándor foglalkozik mélyrehatóan, aki nem csak korunk emberképének, hanem a misztikának a tükrében is vizsgálja a kérdést. Ezt tükrözi a már említett Lelki éhség kötetben megjelent tanulmánya Luther és Kálvin kegyességéről, melyben hangsúlyozza ezek középkori misztikus eredetét.[5] Ez a magyar nyelvterületen új megközelítés az én munkám ide vonatkozó részeinek alapját is képezi. Meg kell említeni a szintén az ő munkásságának eredményeként megjelent Vétkeztünk című, 2017-ben napvilágot látott kötetet, mely a κοινωνια olyan ekkléziológiai értelmezését adja, ami teret enged annak témámban is releváns továbbértelmezésének.[6] A Reformatio Vitae jegyében című kötete pedig rendszerezi és a reformátori teológia tükrében reflektál is a főbb modern társadalomelméletekre.[7] Evangélikus részről a Szabó Lajos által szerkesztett Teológia és Nemzetek című kiadvány az, amely jellegéből adódóan érinti a modernitás kérdéseit, illetve az ugyanebben a sorozatban megjelent szintén Szabó Lajos által szerkesztett Teológia és Kultúra című kiadvány az amely konkrétan foglalkozik a 21. század spiritualitásának kérdéseivel. A nyugati teológiában a témának kiterjedt irodalma van. Ezen belül jelentősnek tartom Michael Welker munkásságát, aki a modern-posztmodern korszak világi, illetve egyházi jelenségeit a bibliai-teológiai és rendszeres teológiai felismerések egymásrautaltsága alapján teszi vizsgálat tárgyává. Különösen jelentős a pneumatológia mai értelmezéséhez való tudományos hozzájárulása, ami elengedhetetlen a megfelelő 21. századi hittapasztalat értelmezéshez és az ehhez méltó hitgyakorlatok kialakításához. Welker munkájának nagy erősségének azt tartom, hogy a Szentlelket nem statikus valóságként értelmezi, hanem a bibliai alapokhoz hűen olyan nyilvános személynek, akinek ereje ténylegesen formálja az egyén és a közösség hittapasztalatát és így a mindennapi életét.[8] Így megóvja attól az egyébként sokszor szintén nyilvánvaló problémától, hogy általánosságban beszéljünk és gondolkodjunk róla, ami a gyakorlatban azzal jár, hogy a pneumatológia taníthatatlanná és megélhetetlenné válik a gyülekezeti tagjaink számára. Végül fontos kiemelni, hogy értekezésemben erős hangsúlyt kap az imádság gyakorlatának (újra)értelmezése, mint olyan eszközé, ami a posztmodern individuumot egzisztenciálisan kötheti össze a transzcendenssel és így elvezetheti arra az istenkapcsolatra, ami túlmutat saját léte behatároltságán.

[4] Lásd: FÜSTI−MOLNÁR: Posztmodern spiritualitás és keresztyén lelkiség, 71−74.
[5] Lásd: FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 79−110.
[6] Lásd: FAZAKAS: Vétkeztünk, 310−319.
[7] Lásd: FAZAKAS: A reformatio Vitae jegyében, 18−41.
[8] Lásd: WELKER: Isten Lelke, 295.

1. fejezet: Egyéni és közösségi hittapasztalatok vizsgálatának bibliai és teológia történeti háttere

1. tézis A hittapasztalat olyan történés, amikor a transzcendens valamilyen formában, tapasztalhatóvá teszi magát a hit alanya számára. Ezzel dinamikusan a hatókörébe vonva őt. Ennek kezdeményezője csak a transzcendens lehet. Ez a bibliai teológia és a rendszeres teológia kiindulási alapja. A dolgozatban használt fogalmak ebből az irányból értelmezhetőek.

1. A használt fogalmak bibliai teológiai alapjai

1.1. A hit fogalmának exegetikai és bibliai teológiai alapjai

Kiindulási alapként Walther Eichrodt megállapításai érdemelnek figyelmet, miszerint a hit alapja Isten a világtörténelemben végrehajtott szabad cselekvése, amivel kiválasztotta Izraelt az Ő népévé, hogy természetét és akaratát rajtuk keresztül nyilvánítsa ki.[9] Ez azt jelenti, hogy Isten részese és alakítója a történelemnek, és önmagáról annak bizonyos eseményein keresztül ad kijelentést. Nem véletlen, hogy Izrael is ebből a szemszögből ábrázolja a Hozzá való viszonyát.[10]

A bibliai héber a hit fogalmát az אמן és a בטח igékkel fejezi ki. Az אמן a gyökét tekintve hűségeset, biztonságosat vagy tartósat jelent.[11] Weiser megállapítása szerint az Ószövetségben vallási értelemben használt szavak alapvetően a profán szóhasználatból származnak.[12] Ha ezt elfogadjuk, akkor elengedhetetlen ennek az alapjelentés- vizsgálata. Az említett két ige az igetörzstől függően számos jelentéssel bír. Az אמן qal igetörzsben csak participiumban fordul elő. Itt anyát, dajkát és nevelőt jelenthet.[13] Niphalban állandó és megbízható magatartást jelent, vagy egy megbízható személyre, történésre illetve dologra vonatkozik. Niphal participiumban olyan személyt vagy dolgot jelöl, aki illetve ami megbízható.[14] A prepozíciónak megfelelően jelenthet valami mellett történő határozott kiállást vagy feltétlen bizalmat, valaminek az igaznak tartását.[15] Hiphilben az igazságnak és a hűségnek az elfogadó aktusára vonatkozik.[16] Főnévi formája olyan személyekre, állapotra esetleg nyelvi megnyilvánulásokra utal, amelyek és akik igazak, megbízhatóak, biztonságosak, és bizalmat érezhetünk feléjük. Így jelent szilárdságot, biztonságot, hűséget, megbízhatóságot, igazságosságot.[17]

A fentiek tükrében a hit kulcsszavai a bizalom, az igazság, a hűség, a biztonság és a megbízhatóság. Ezek kulcsfontosságúak az Ószövetség hitszemléletének megértéséhez.

---

[9] EICHRODT: Theology of the Old Testament, 14; Preuss is hangsúlyozza ezt. Lásd: PREUSS: Old Testament Theology, 214.
[10] ZIMMERLI: Old Testament Theology in outline, 14; PREUSS: Old Testament Theology, 214.
[11] JEPSEN: ’āman; (be) faithful, beleive, truth, 292; Az alapjelentés attól függ, hogy a szó gyöke az arab vagy a szíriai jelentéshez áll közelebb.
[12] WEISER: πιστεύω. B. The Old Testament Concept, 183.
[13] uo.; Példák: dajka: הָאֹמֶן (4Móz 11,12), אֹמַנְתּוֹ (2Sám 4,4), nevelő: הָאֹמְנִים (2Kir 10,1).
[14] HEALEY: Faith, 747; JOOSTEN: The Interplay between Hebrew and Greek, 213; JEPSEN: ’āman; (be) faithful, beleive, truth, 297−298; WEISER: πιστεύω. B. The Old Testament Concept, 184.
[14] KAISER: Faith, 13.
[15] HEALEY: Faith, 747.
[16] uo.; JOOSTEN: The Interplay between Hebrew and Greek, 213.
[17] KAISER: Faith, 13.

A hit olyan állapotot jelent, ami minden körülmény ellenére fennáll Isten felé. Még akkor is, ha azt az aktuális helyzet nem igazolja.[18] Az אָמֵן határozószó is ebből az igéből származik, a kultikus közösség vagy a kultuszban résztvevő egyén ezzel zárja le imádságát, bízva abban, hogy az meghallgatásra talál, igaz lesz Isten előtt.[19] A בטח·nem konkrétan a hitet jelenti, hanem azt az emberi bizalmat, ami kétségbevonhatatlan Isten felé, még akkor is, amikor az ember nehéz körülmények között vagy helyzetben van.[20]

A hit különböző ószövetségi aspektusait Ábrahám és Dávid történeteinek elemzésén keresztül látjuk. Ábrahám és Isten kapcsolatában kulcsfontosságú szerepe van a próbatételeknek és a feltétel nélküli elfogadásnak (1Móz 15,6).[21] Az ősatya történetei ellentmondanak az emberi észszerűségnek. Ez azt jelenti, hogy Isten nem magyarázza, hogy mi értelme van utasításainak, hanem feltétlen bizalmat igényel Önmagával szemben Ábrahám részéről. Az ígéret, miszerint nagy nép fog származni belőle (1Móz 15,5), emberileg nézve lehetetlen, mert öreg, felesége, Sára pedig meddő, így az utódlásra vonatkozó kilátások kétségesek. Az ősatya engedelmessége a „remény győzelme az észszerűség felett”[22]. Izsák születése után Ábrahám a hit egy újabb dimenzióját tapasztalja meg. Fia feláldozásának próbájában (1Móz 22) azzal a helyzettel szembesül, amikor Isten látszólag a saját ígérete ellenére cselekszik, és ebben átéli a transzcendens felőli teljes elhagyatottságot. Hitének, ami akkor is fennál, amikor azt a körülmények nem igazolják, az a bizonyítéka, hogy még a legkiélezettebb helyzetben is azt tudja mondani az Isten megszólítására, hogy „Itt vagyok” (1Móz 22,11b). Ábrahám történeteiben is a hűség és az engedelmesség a hit kulcsfogalmai.[23] Mindennek a végső célja pedig Izraelnek, mint választott népnek a kialakulása. Ábrahám történetének szerzőjének valószínűleg az lehetett a célja, hogy bemutassa Izrael puszta létének az Istenbe vetett bizalmi hitből való kiindulását, mely így a jövő nemzedékei számára is elengedhetetlen.[24]

Dávid alakjánál emellett (nem ezzel szemben) a két kulcsfogalom a kiválasztottság és a jutalom. Ő a hívő izraelita mintája, aki feltétel nélküli kapcsolatban van Istennel. Ez nem azt jelenti, hogy azt tesz, amit akar, hanem azt, hogy képes Isten utasításait megérteni, és azok szerint cselekedni, ami az engedelmesség példájává teszi. Akárcsak Ábrahámot, Dávidot is próbák elé állítja az Úr. Ezek nem kifejezetten egy speciális eseményben nyilvánulnak meg, hanem abban a kérdésben, hogy vajon egész életét az Isten iránti hűségre építi-e vagy sem? A neki szóló ígéretek, ellentétben Ábrahámmal, nem a jövőben, hanem a jelenben öltenek testet, és az ő hűsége miatt nyernek áldást dinasztiája leszármazottai.[25]

Az Istenbe vetetett bizalom, mint a hit alapja, Ézsaiás próféta működésében is látható.[26] A király akkor őrizheti meg dinasztiáját és királyságát, ha bízik (hisz) Isten

---

[18] BRUEGGEMANN: Az Ószövetség teológiája, 572.
[19] HEALEY: Faith, 745.
[20] BRUEGGEMANN: Az Ószövetség teológiája, 572−573; Ezért gyakran panaszénekekben jelenik meg. Lásd: uo.
[21] HEALEY: Faith, 745−746.
[22] uo.
[23] i. m., 747.
[24] HAACKER: Glaube. Altes Testament, 283.
[25] HEALEY: Faith, 746.
[26] i. m., 745; Haacker úgy véli, hogy a hit teológiai fogalmát Ézsaiás alkotta meg. HAACKER: Glaube. Altes Testament, 283.

cselekvésében. Például a 28. fejezetben szereplő, a Sionon lehelyezett sarokkőről szóló jövendölés lényege is ez a bizalom (Ézs 28,16−22). Az ember vagy elmenekül, látván a pillanatnyi veszedelmet, vagy bízik Isten ígéreteiben, aki megígérte, hogy megőrzi Siont. Fontos, hogy az Isten szava a próféta által megszólítottban is bizalomra találjon. Akiben ez megvan, az az Isten mércéje szerint igaznak és igazságosnak fog találtatni, és részesedik az üdvözült életben. Alapvetően már a próféta számára is elengedhetetlen a bizalom küldetése teljesítéséhez, mivel neki nem feladata, hogy értelmezze az Isten szavát vagy akaratát, hanem az a dolga, hogy közvetítse a kinyilatkoztatást annak célközönsége felé. A próféta hite a sínai szövetségben gyökerezik, és abban mutatkozik meg, hogy engedelmesen végrehajtja Isten rendeléseit. Soha nem a kultusszal van problémája, hanem annak kiüresedett, puszta formalitássá vált gyakorlatával (Ézs 28,7−13). Általánosságban is fontos szerepe van az engedelmességnek és az engedetlenségnek. Aki bízik Isten ígéreteiben, az engedelmeskedik neki. Ez a szövetségi viszony elengedhetetlen eleme, és ezért adatik a törvény. Izrael feltétlen hitének az alapjai tehát Isten szava és csodálatos szabadító tettei.[27] A próféta nagy hangsúlyt fektet a szív megszentelésére, azaz a hit belső lényegének megélésére, mind személyes, mind pedig közösségi síkon.[28]

A fent leírtakból az a következtetés vonható le, hogy az ember hitét mindig megelőzi, egyfajta ősbizalomként, az Isten cselekedete. Tehát az Ő jelenlétének „megtapasztalása" után beszélhetünk hitről. Ez nem elméleti belátás az ember részéről, hanem gyakorlati találkozás, aminek életére nézve következménye van. A hit bizalom Istenben, amit az Ő szavai és tettei hitelesítenek. Ennek megélése a szövetségi viszonyon belül lehetséges, ezért a hitnek jelentős a közösségi dimenziója. Fontos következménye az engedelmesség, mert ebben élhető meg. A bizalom összeköti az embert Istennel, az engedelmesség pedig kinyilvánítja ezt a köteléket a világban. Az Ószövetségben tehát a hittapasztalat az Isten felől illetve felé történő bizalom megtapasztalása. Isten felől ezt úgy érthetjük, hogy ő megbízhatónak mutatkozik népe számára, az ember felől pedig úgy, hogy akkor is ilyennek tartja, amikor ennek nincsenek meg az emberi értelem számára belátható okai.

Az Újszövetség hittel kapcsolatos szóhasználatára valószínűleg nagy hatással volt a Septuaginta, ami az אמן ige hiphil alakját a πιστευειν szóval fordítja. Átveszi a héber gondolkodást, így az istenben való bizalomban látja a hit tartalmát. Istenben hinni azt jelenti, hogy bízni Őbenne.[29] Az evangéliumokban ez legtöbbször arra adott válasz, ami Jézus Krisztus által történik (Mt 8,13; Mk 5,34; Lk 7,9). Akik az Ő üzenetére válaszolnak, azok a hívők. Az evangéliumok gyógyításokról szóló történeteiben találkozhatunk ezzel a legmarkánsabban.[30] Ezekben benne van az Isten megmentő akaratában való feltétlen bizalom, ami Jézus Krisztus küldetésében válik láthatóvá. Mivel az újszövetségi hívők számára a hit tárgya már maga Krisztus, ezért a nagyhét után az Istenben való bizalom azt jelenti, hogy az ember válaszol Krisztus hívására, és benne hisz. Így juthat el az Atyához. Ez János evangéliumában már sokkal markánsabban megjelenik, mint a

[27] KAISER: Faith, 13.
[28] HEALEY: Faith, 747.
[29] HOOKER: Faith, 14.
[30] LÜHRMANN: Faith, 753.

szinoptikusoknál, mert itt az Istenben és a Krisztusban való hit egymás szinonimáivá lesznek.[31] Az Apostolok Cselekedeti összeköti a keresztséget és a hitet (ApCsel 10,47−48; ApCsel 19,5). Akik hisznek az evangéliumban, azok részesülnek a keresztség ajándékában. Mivel ez a Szentlélek cselekménye, ezért jelenléte a hit garanciája.[32]

Pál teológiájában a hitnek központi szerepe van. Lényegét tekintve itt is az ember válasza arra, amit az Isten tett vele. Igazságosságára, kegyelmére és a Krisztusban végbement megváltás munkájára. A megigazított ember már megfelelő kapcsolatban van Istennel. A törvénnyel ellentétben (Gal 3,12−14) a hit nem a cselekedetek jutalma, hanem Isten ajándéka. Nem valaminek a vége, tehát nem lezárt állapot, hanem arra szolgál, hogy az ember beteljesítse az Isten akaratát. A hit itt is engedelmesség, de nem a törvénynek, hanem Krisztusnak. Ez mutatkozik meg a hívő életén. A Szentlélek munkája által szeretet és reménység övezi (1Kor 13,13), ami elsegíti a világban való megfelelő etikai tájékozódásra (1Kor 13,1−13). A hittapasztalat etikai következményeinek kulcsa az elfogadásban van. Azaz abban az állapotban, amikor az emberben tudatosul, hogy cselekedetei nem a saját érdemei, hanem a Szentlélek munkájának következményei.[33]

A hit bizalom jellegének hangsúlyozása a páli korpuszon kívüli levelekben is tetten érhető. A zsidókhoz írt levélben a hit Isten megbízhatóságán alapszik (Zsid 11,1). Jakab látszólag a páli teológiával ellentétesen fogalmaz, amikor a hitet a cselekedetekhez köti. Meglátásom szerint Jakabnak nem Pál teológiájával van problémája, hanem azokkal, akik magukat hívőknek mondják, de ennek semmilyen következménye nincs az életükre nézve. A Krisztusban megélt hitnek etikai konzekvenciái vannak (Jak 2,14). Ilyen például a felebaráthoz való viszonyulás (Jak 2,25).[34]

[31] HOOKER: Faith, 14.
[32] i. m., 16.
[33] uo.
[34] uo.

1.2. A communio és congregatio bibliai teológiai alapjai

1.2.1. A communio bibliai teológiai alapjai:

A communio újszövetségi megfelelője a κοινωνια. Az első kérdés mégis az, hogy találkozunk-e vele az ószövetségi teológiában? Nyelvészetileg lehetetlen párhuzamos héber szót találni rá, ami a héber és a görög gondolkodás különbözőségéből adódik. Az LXX a חבר (egyesülni, hozzá kapcsolódni, közösségben lenni)[35] igét fordítja néhány helyen a κοινωνια-val. Azonban ez soha nem utal Isten és az ember kapcsolatára, hanem Hauck szerint mindig ember és ember közötti kapcsolatot, vagy idegen istenségekhez való kötődést fejez ki. Az izraeliták nem tudtak úgy tekinteni magukra, mint akik ilyen szoros közösségben lehetnek Istennel. Ők nem Isten חָבֵר-ai,[36] hanem legfeljebb עֶבֶד-ei ként említhették magukat.[37] Mégis az áldozati kultuszban fellelhetjük a communio alapjait, mert benne a nép szakrális közösségbe került az Istennel, illetve tagjai egymással is. Azonban ez sem teljesen azt a közvetlen közösséget jelenti, amit az Újszövetségben a κοινωνια.[38]

Az Újszövetségben közvetlen vallásos értelemben Pál használta a legtöbbször a kifejezést annak a közösségnek a leírására, ami Krisztusban valósul meg az Isten és a hívők között (1Kor 10,16−18). Az Isten ugyanis elhívta őket a Fiával és a Szentlélekkel való közösségre (1Kor 1,9), illetve az ebből fakadó áldások részeseivé váltak.[39] Ez a jelenre és a jövőre is vonatkozik, mert a megváltottság valóságát teszi megélhetővé. Ennek a közösségnek egyetlen előfeltétele a hit, ami által a hívő képessé válik önmagát a Krisztus feltámadott valóságában szemlélni, és azt úgy megélni, mint aki maga is annak részese.[40] Ezt teszi lehetővé a keresztség, ami részesedés Krisztus halálában és feltámadásában, ami által a hívők Isten gyermekei lesznek,[41] illetve az úrvacsorában való részvétel (1Kor 10,16), ami Krisztus valóságának konkrét megtapasztalása, és szintén részesedés az Ő halálában és feltámadásában, ami a hívők számára saját feltámadásuk biztosítéka.[42] Az úrvacsorában a kenyér és a bor, az ószövetségi oltárhoz hasonlóan (1Kor 10,18), az Isten jelenlétét jelképezik, amelyek megosztása által a hívők „egységbe" kerülnek a mennyben lévő Krisztussal. Ez Pálnál belső egységet jelent, ami Krisztus halála miatt részesíti a hívőt a bűnbocsánatban.[43] A belső egység azonban nem individuális, mert az úrvacsorában a résztvevők egymással is közösségbe kerülnek. Azaz a κοινωνια-ban dinamikus egység valósul meg, mert az egyén közösségbe kerül Krisztussal, és Benne a másik hívővel is.[44] Mindemellett a communio nem puszta spiritizmus, mert az ember teljes egzisztenciáját ragadja meg. Pál κοινωνια-ról szóló tanításának célja, hogy átfogja a teljes keresztyén létet. Így ehhez tartozik a pogány és

---

[35] GESENIUS: חָבֵר, 287; EGERESI: Héber Magyar Szótár, 182.
[36] Főnévi formában barátot, társat jelent. EGERESI: Héber Magyar Szótár, 183.
[37] HAUCK: κοινωνος, 801.
[38] uo.
[39] SCHWÖBEL: Koinonia, 231.
[40] HAUCK: κοινωνος, 804.
[41] GRAPPE: Church. III. Early Christianity, 4.
[42] SCHWÖBEL: Koinonia, 231; STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 342.
[43] HAUCK: κοινωνος, 805.
[44] i. m., 806.

zsidó keresztyének megbékélése (Gal 3,28), a spirituális és materiális javak megosztása is (2Kor 8,14−15).[45]

A κοινωνια három síkon mozog, de ezek elválaszthatatlanul összefüggenek egymással. Először is jelenti a Krisztus és a hívő között létrejövő spirituális közösséget. Másodszor a gyülekezet tagjainak Krisztusban egymással megvalósuló közösségét. Harmadszor pedig ezek szociális, etikai és ekkléziológiai konzekvenciáit. Ezeknek két látható jele van. A sákramentumokkal való élés, melyek Krisztus dicsőségében, halálában és feltámadásában részeltetik a keresztyént, rámutatva a saját feltámadásának reménységére. Ebből következik az egzisztenciális érzékenység, mellyel a másik ember felé fordul (2Kor 8,9). Így az anyagi és szellemi javak megosztása, valamint a társadalmi és vagyoni különbségek relativizálása.[46] Azért nem használom a szociális érzékenység fogalmát, mert az mai értelemben legtöbbször csak az ember fizikai szükségleteit jelenti, a κοινωνια-ban pedig sokkal több jelenik meg ennél, mivel az az ember egész létét átfogja mind materiális, mind pedig spirituális téren, és nem csak egy szociális helyzet kazuisztikus megoldását kínálja. Természetesen egy ilyen szituáció megoldódása lehet a κοινωνια következménye, de semmiképpen sem meríti ki teljesen a fogalmat, mert a κοινωνια-ban lét vagy az ebből fakadó cselekedet soha nem lehet összefüggés nélküli, és minden esetben a teljes emberi egzisztenciára kell irányulnia. A szegényeken való eseti segítség akkor válik velük való κοινωνια-vá is, ha célja az ő abba való bevonásuk, és így a szegénység felszámolása mind lelki, mind pedig fizikai értelemben. Ellenkező esetben a segítség eseti, ami sok esetben igényli a szegény szociális helyzetének fenntartását, mert ha ez a helyzet megszűnne, akkor az intézményes segítés is értelmetlenné válna. A keresztyén közösség célja nem lehet puszta kázusok ideiglenes megoldása, mert azzal az Isten és ember közötti κοινωνια-t degradálná. Így pl. egy keresztyén diakóniai intézménynek nem lehet célja a gondozott rokonainak tehermentesítése, vagy a beteg, idős elszigetelése a családtól, mert azzal az egymás iránti emberi felelősség kötelességét tagadná meg.

1.2.2. A congregatio bibliai teológiai alapjai

A congregatio Krisztus tagjainak látható egybegyülekezése.[47] Olyan közösség, amely fizikailag érzékelhető módon és világos szándékkal vagy szándékból van együtt. Előzetes feltételezésem alapján a congregatio célja a communio megélése. Ebben az esetben van egy megkerülhetetlen tulajdonsága, mégpedig az, hogy csak a hívők gyülekezetét nevezhetjük congregatiónak.

Ennek ószövetségi alapja az עֵדָה kifejezés. Ez Izraelre, mint kultikus közösségre vonatkozik, és főképpen a pusztában vándorló néppel kapcsolatban használták (2Móz 16,9). Gyökere a יעד ige, ami kinevezést, niphalban pedig gyülekezést vagy találkozást jelent.[48] Az LXX a συναγωγή szóval fordította. Később a rabbik már csak a zsinagógában összegyűlt közösség kifejezésére használták, tehát csak a látható gyülekezetre.[49] A legtöbb esetben a Hexateuchosban, azon belül is a papi iratban fordul elő. Az עֵדָה

[45] SCHWÖBEL: Koinonia, 231.
[46] FAZAKAS: Vétkeztünk, 310.
[47] PRŐHLE: Az Ágostai Hitvallás, 16.
[48] EGERESI: Héber Magyar Szótár, 271.
[49] LEVY–MILGROM: עֵדָה, 468.

magában foglal minden férfit, aki elmúlt húszéves, és hadra fogható társadalmi vagy vagyonbéli különbségek figyelembevétele nélkül, azaz feltételezi a tagok közötti egyenlőséget. Az עֵדָה minden szabad izraelita férfi gyülekezete, aminek hatalmában állt a nép sorsát befolyásoló döntések meghozatala. Leválthatott vezetőt, vagy háborút hirdethetett, de a bíráskodás is előttük zajlott.[50] Emellett kultikus funkciója is megkerülhetetlen volt. A pap felszentelésénél jelen kellett lenniük, mert az csak így volt legitimnek tekinthető. A Léviták felszentelését az עֵדָה tagjai kézrátétellel végezték. Így jelképezték a hatalommal való felruházást. Ugyanez a metódus figyelhető meg Áron és Mózes halála után is (Józs 8,35).[51] Az עֵדָה tehát nem passzív gyülekezet, hanem olyan, aminek a tagok életét befolyásoló döntésekben is felelőssége van. Hangsúlyos, hogy ez nem klasszikus politikai hatalom vagy a nép hatalomgyakorlásának az elve, hanem a kultikus rendből, így a transzcendensből adódik.

A másik ószövetségi terminus a ,קָהָל ,amely olyan közösségre utal, amiben az Isten akarata abban a világban nyilvánul meg, ami teljesen az Övé.[52] Míg az עֵדָה a korai, addig a קָהָל az Ószövetség későbbi iratainak nyelvhasználatában figyelhető meg. Eredetileg gyülekezetet, gyülekezést, tömeget, népet jelentett.[53] Kultikus értelemben a Deuteronómium használta markánsan Jahwe nevével összefüggésben. Izraelt Jahwe sínai szövetség megkötésére összegyűlt gyülekezetének nevezte (5Móz 23,2−8).[54] Természetesen az ószövetségi hitközösségeknek is megvolt az a jellemzője, hogy fizikailag is azonosítható módon voltak Istenhez kapcsolhatóak. A Deuteronómium 23, 2−9 közösségi törvényei morális értelemben határozták meg, ki lehet ennek a gyülekezetnek a tagja. Az 5,22 szerint azok, akik megkapták a Tízparancsolatot. Így azokra használatos a szó, akik kőtábláit elhelyezték a szövetség ládájában, vagy azokra, akik oltárt építettek és felolvasták a törvényt az Ebál- hegynél.[55] A törvény célja az volt, hogy Izrael kultikus tisztaságát biztosítsa, ami azt szolgálta, hogy a קָהָל tagjai fenn tudják tartani azt a kapcsolatot, ami magát az intézményt életre hívta. A קָהָל-hoz való tartozás feltételezi az istenséggel való bensőséges viszonyt, így az metafizikai síkon az istenkapcsolat következménye, de mint fizikailag látható intézménynek megvannak a maga szabályrendszerei.

Ha Izraelre hitközösségként tekintünk, akkor a קָהָל tagjai azok, akiknek ősei átélték a szabadítást (2Móz 12,3), és a törvényadás által Isten szövetségre lépett velük (5Móz 23,2−8).[56] Ez biztosította a kontinuitást az elődök és az utódok között, valamint azokat a kereteket, melyeken belül az ősi hittapasztalat minden korban egzisztenciálisan megélhető maradt. A קָהָל-nak nem azért lett valaki tagja, mert ő így definiálta önmagát, hanem azért, mert népét Isten megszabadította és szövetséget kötött velük, aminek fenntartása számukra lét és nem választás kérdése volt. A בְּרִית így az Istennel való kapcsolat záloga volt, és morális követelményei a קָהָל tagjainak egzisztenciális állapotát kívánták megőrizni. A közösség az Ószövetségben nem pusztán szociális vagy spirituális

[50] i. m., 471−472.
[51] i. m., 473.
[52] RÜTERSWÖRDEN: Community. II. Old Testament, 326.
[53] FABRY: קָהָל, 547.
[54] COENEN: Church, 293.
[55] HOSSFELD–KINDL: קָהָל, 552−553.
[56] HANSON: The Peolple Called, 21.

hovatartozást jelentett, hanem e kettő szerves egységét. Ehhez szükség volt a megfelelő kultikus és társadalmi rendre. Ezek alapján kijelenthető, hogy a congregatio nem attól nyeri el ezt a jellegét, hogy emberek saját akaratukból összegyűlnek, még akkor sem, ha ezt az Isten nevében teszik, hanem attól, hogy megvalósul benne Isten hívása és a Vele és egymással való egzisztenciális közösség, azaz a communio.[57]

Az újszövetségi ἐκλησία teológiailag rokon a קָהָל-al. Vonatkozhat egy olyan közösségre, ami egy adott helyen istentiszteletre gyűlt össze, egy konkrét gyülekezetre, de a keresztyénség azon egészére is, akiket Isten a világ kezdete óta összegyűjtött az üdvösségre.[58] Pál teológiájában úgy is használja a fogalmat, mint ami Krisztus és a hívők teljes egységét fejezi ki (Róm 16,16; 2Thessz 1,4a). „Pál kiindulási alapja Krisztus kinyilatkoztatása. Amikor az ember ezt hit által befogadja, Krisztust jelenlévőként és valóságosként tapasztalja meg. Az egyház az az esemény, amiben Isten kiválaszt valakit és őt személyesen hívja el."[59] Ez minőségi meghatározottságot ad a gyülekezetnek, és annak egyes tagjainak. Az Újszövetség tanúsága szerint a látható gyülekezetnek is minden esetben van eszkatológiai távlata, mert ez a közösség az, ami az idők végén részese lesz a mennyei istentiszteletnek (Jel 5,11−14), és a mennyei Jeruzsálem lesz a lakóhelye (Jel 21,2−3).[60] Lényegét tekintve létcélja nem a világban való láthatóság, hanem az isteni örökség beláthatatlanságának megélése, aminek természetes következménye lehet a láthatóság. Coenen értelmezése szerint az egyház egy „esemény", ahogy a fenti idézetben láthattuk, és csak abban a reményben válhat intézménnyé, hogy Isten jelenléte folyamatos lesz benne. Az intézmény célja nem az emberek összetartása, hanem akárcsak a szövetségnél, a transzcendenssel való közösség biztosítása.[61]

Megállapíthatjuk, hogy a communio és a congregatio egymástól elválaszthatatlan fogalmak. Ha egyházról beszélünk, akkor törvényszerűen mind a kettőről szólunk. A „közösség" az elhívásból eredően „gyülekezetet" hoz létre. A „gyülekezet" célja pedig a „közösség" megélése. Ha ez nem így van, akkor ezt a két fogalmat lehetetlen értelmezni. Ahol gyülekezet van, ott közösségnek is lennie kell, és a közösség feltételezi a gyülekezet meglétét.

---

[57] Azt meg kell jegyeznünk, hogy a קָהָל nem csak kultikus, hanem profán értelemben is használatos volt. Ezékielnél például idegen népet is jelent. Értelmezése tehát korról korra változhatott, így nem mindig YHWH gyülekezetét kell értenünk alatta. Lásd: COENEN: Church, 293.
[58] WENZ: Church. I. Concept, 2.
[59] COENEN: Church, 298.
[60] GRAPPE: Church. III. Early Christianity, 3.
[61] COENEN: Church, 299.

1.3. A Szentlélek bibliai teológiai körüljárása

1.3.1. Szentlélek az Ószövetségben

Az Ószövetség többek között a רוּח szót használja a lélek kifejezésére.[62] Használata főképpen a fogság, ill. a fogság kora utáni iratokra jellemző. Elmondható, hogy az legtöbb esetben Isten valamilyen konkrét cselekvésére utal. Ennek legalapvetőbb megnyilvánulása a szél, mint Isten lehelete (1Móz 1,2).[63] Az Isten רוּח-ja már a teremtésben is lecsendesíti a kaotikus vizeket (1Móz 1,2). Lelkével képes kontrollálni a teremtést.[64] A רוּח alapvetően a mozgásban lévő levegőt jelenti, tehát nem statikus, hanem dinamikus fogalom, egy konkrét történésre, a benne rejlő erőre vonatkozik.[65] Egyszerűen úgy lehetne fordítani, hogy „fújás".[66] Megvannak a maga tulajdonságai: „láthatatlan, de erős, megfoghatatlan, de jelenlévő, teljesen szabad, de ennek a szabadságnak célja van, van, amikor rossz, de az élethez mindenképpen elengedhetetlen."[67] Olyan erő ez, mely a környezetére konkrét hatással van, mert mozgásba hozza a dolgokat.[68] Teológiai értelemben tehát nem egy elvont fogalommal, hanem egy megtapasztalható valóság jelölésére szolgáló kifejezéssel álunk szemben. A רוּח használata azt is megmutatja, hogy az ókori izraeliták már értették, hogy milyen sok szegmensből áll az ember személyisége. Soha nem vonatkozik kollektívan az élőkre vagy magára az egész személyiségre, csak az emberben lévő lelki magra. Éppen ezért a רוּח Isten ajándéka.[69]

Az emberrel kapcsolatban az élet leheletének kifejezésére a Szentírás nem a רוּח ,hanem a נֶפֶשׁ szót használja (1Móz 2,7). Ennek jelentése torok, légzés, lét, élet, lélek.[70] Értelme azonban túlmutat azokon a fogalmakon, amelyeket ezen szavakhoz társítunk. A נֶפֶשׁ magát az egész embert, mint élőlényt jelenti.[71] Bizonyos szövegkörnyezetekben a hiányt szenvedő, éhes vagy szomjas élőlényt.[72] Ahogy Wolff megfogalmazza: „… A *nefes* egynek tekintendő az egész emberi lénnyel, különös tekintettel a lélegzetére; mindeközben az embernek nem *nefese van*, hanem *ő maga a nefes*, az ember *nefes*ként létezik."[73] A נֶפֶשׁ tehát nem csak lelket jelent, sőt a legtöbb kontextusban nem ez a fordítása.[74]

---

[62] A רוּח kontextustól függően sok mindent jelenthet. A szó láttán nem szükséges rögtön a lélek fordítást alkalmaznunk, sőt az sem biztos, hogy az konkrétan Isten lelke kifejezésére szolgál egy adott kontextusban. A Héber biblia 389 szer használja ezt a szót, ebből 107 vonatkozik Isten embereke vagy természetben végzett munkájára. Lásd: HILDEBRANDT: An Old Testament Theology of the Spirit of God, 1.

[63] KEENER: Spirit. Holy Spirit. Advocate. Breath. Wind, 484; KNIGHT: Az Ószövetség keresztyén teológiája, 74.

[64] KEENER: Spirit. Holy Spirit. Advocate. Breath. Wind, 484.

[65] OEMING: Spirit/ Holy Spirit II. Old Testament, 207; ALBERTZ-WESTERMANN: רוּח ruah spirit, 1499; EICHRODT: Old Testament Theology, 46; HILDEBRANDT: An Old Testament Theology of the Spirit of God, 1.

[66] KAMLAH: Spirit, Holy Spirit, 690.

[67] OEMING: Spirit/ Holy Spirit II. Old Testament, 207 (ford. szerz.).

[68] ALBERTZ-WESTERMANN: רוּח ruah spirit, 1501.

[69] TENGSTRÖM: רוּח rûaḥ III. OT., 378; KAMLAH: Spirit, Holy Spirit, 691.

[70] FOHRER: Hebrew & Aramic Dictionary, 180; EGERESI: Héber Magyar Szótár, 458.

[71] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 26; TENGSTRÖM: רוּח rûaḥ III. OT., 375.

[72] TENGSTRÖM: רוּח rûaḥ III. OT., 376.

[73] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 26.

[74] uo.; Wolff levezeti, hogy a נֶפֶשׁ-t általában az ember valamilyen szükségletének kielégítési vágyával kapcsolatban használják. Lásd: uő: i. m., 26−52.

Mindemellett az emberekben is benne van az élet רוח -ja.[75] A נֶפֶשׁ és a רוח között az a különbség, hogy a רוח magára a torokban ki- be mozgó levegőre vonatkozik, illetve nehézlégzést is jelent.[76] Az emberi lélegzés folytonossága az élet garanciája. A lélekben van az ember életereje és vitalitása. A רוח Istentől származik, és Hozzá tér vissza. Ettől függ az élet és a halál.[77] Az ember ezt kölcsön kapja Istentől.[78]

Lehet a רוח érzelmek helye is.[79] Egy személy akaratának vagy vágyainak a helye, akárcsak a szív. Az ember רוח-ja tehát magában foglalja az életerőt és az érzelmi meghatározottságokat is. Továbbá jelentheti egy személy morális állapotát.[80] Valamihez való hozzáállását.[81] Így lehet az emberben a harag, az alázatosság és a valamire való készség lelke is.[82] A Héber biblia legtöbbször pont antropológiai értelemben, az emberek helyzetére vagy érzelmeire vonatkoztatva használja a szót.[83] A lélek beáradása az élet kezdete, annak eltávozása vagy Isten általi visszavétele pedig a vége (Préd 12,7).[84] Az ember רוח-ját Isten képes befolyásolni. Így pl. Tőle származik a vallási buzgóság vagy a morális tartás.[85] Az ember azonban, ellentétben Egyiptommal vagy Babilonnal, soha nem válhat istenséggé. Hanem ő maga az isteni erő megnyilvánulásának tárgya (1 Sám 18,10a).[86] Az ember רוח-ja kifejezheti teljes belső lényét. Természetesen más és más kontextusban más és más szegmenset kiemelve. De jelentheti azt az isteni részt is, ami miatt az ember Isten képmása. Az emberi lélek „élete" azonban teljes mértékben Istentől függ.[87] Isten és ember nem olvadnak fel egymásban, de Isten tökéletesen ismeri, és képes befolyásolni az emberi lelket.[88] Megteheti, hogy hatására jó cselekedeteket hajtsanak végre, de olyan embereket is szolgálatába állíthat, akik nem is ismerik Őt.[89] Az emberben lévő רוח-ot Isten indíthatja bizonyos cselekvésekre, tehát akarattal ruházhatja fel (Bír 14,6).[90] A רוח kapcsolati pont Isten és az ember között.[91]

---

[75] KEENER: Spirit. Holy Spirit. Advocate. Breath. Wind, 484–485. Zsolt 142, 3

[76] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 54; OEMING: Spirit/ Holy Spirit II. Old Testament, 207; TENGSTRÖM: רוח rûaḥ I. Etimology and Meaning, 367; KAMLAH: Spirit, Holy Spirit, 690.

[77] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 55; TENGSTRÖM: רוח rûaḥ V. Breath or Spirit, 386; BAUMGÄRTEL: B. Spirit in the OT, 360.

[78] OEMING: Spirit/ Holy Spirit II. Old Testament, 208. A feltámadás az a pillanat, amikor Isten lelke visszaköltözik az emberbe. Lásd: uo.; TENGSTRÖM: רוח rûaḥ V. Breath or Spirit, 387.388.

[79] Gen 41:8 Exod 6:9 Job 7:11

[80] Ilyen tartalma csak Izrael későbbi korszakaiban van. Eredetileg csak a puszta erőt jelenti. Lásd: KNIGHT: Az Ószövetség keresztyén teológiája, 74.

[81] KEENER: Spirit. Holy Spirit. Advocate. Breath. Wind, 485; WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 58.

[82] OEMING: Spirit/ Holy Spirit II. Old Testament, 208; TENGSTRÖM: רוח rûaḥ V. Breath or Spirit, 389.

[83] HILDEBRANDT: An Old Testament Theology of the Spirit of God, 1–2.

[84] BAUMGÄRTEL: B. Spirit in the OT, 361; HILDEBRANDT: An Old Testament Theology of the Spirit of God, 2.

[85] BAUMGÄRTEL: B. Spirit in the OT, 362.

[86] i. m., 365.

[87] KEENER: Spirit. Holy Spirit. Advocate. Breath. Wind, 485; KNIGHT: Az Ószövetség keresztyén teológiája, 75.

[88] KEENER: Spirit. Holy Spirit. Advocate. Breath. Wind, 485.

[89] uo.

[90] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 58.

[91] Ezzel talán alátámasztható a keresztyén misztika azon feltételezése, miszerint az emberben van egyfajta isteni lényeg (a lelkének egy része), amely miatt képes közvetlenül kommunikálni vele. Ehhez lásd: KNIGHT: Az Ószövetség keresztyén teológiája, 75; „A korai időszakban az emberben lévő lélek jelölte jellemének magasabb rendű elemeit, melyeket Isten lehelt belé. …Amiképpen Isten vezette az embert egyre

„..az ember mint *rúah* csak az Isten és a közötte fennálló kommunikációból érthető meg igazán. …a legtöbb Isten vagy az emberek *rúah*járól szóló szövegrész Istent és az embert dinamikus kapcsolatban ábrázolja. Az, hogy az ember mint *rúah* élettel bír, jóra törekszik, és erővel felruházva tevékenykedik, nem önmagából ered."[92]

A רוח szó gyakrabban fordul elő az Istenre, mint az emberre vonatkozóan.[93] Mint szél, olyan erőt jelöl, amellyel Isten rendelkezik.[94] Jelentése azonban több szegmensű és mélyebb, mint az életet adó szél. Isten רוח-ja maga a teremtő erő.[95] Vonatkozhat Isten belső természetére is.[96] Az Isten lelke a célja, hogy teremtményeit Hozzá vezesse. Ezt láthatjuk a konkrét történelemben egy konkrét népen, Izraelen keresztül megnyilvánulni.[97] A רוח munkája azonban az emberi értelem számára kiszámíthatatlan. Az Isten tervében a mikor és a hogyan titkok, de ez még nem jelenti azt, hogy az ószövetségi nép számára a lélek munkája ne lett volna tény.[98]

Ha a רוח emberre száll, akkor rendkívüli képességek birtokába kerül.[99] Az isten lelke és az ember mint egyén és közösség egyértelműen összekapcsolódik az ószövetségben. Isten lelkének, רוח-ának, nincs értelme az ember nélkül, mint akiben ez az erő működik. Az ember sem képes semmi önmagát felülmúlót tenni e nélkül az erő nélkül. Ez teszi képessé az embert az imádkozásra. Ettől lesz a szíve tiszta és a lelke erős.[100] Sőt a közösség jövőképe szerint az Isten רוח-ja egyszer kitöltetik az egész Izraelre, nemtől, társadalmi státusztól, korosztálytól függetlenül, és Izrael fiai eljutnak általa az Isten teljes ismeretére (Jóel 3).[101] Az Isten רוח-ja az ószövetség koncepciójában erőt, megerősítést, hatalommal való felruházást jelent, nem elvont értelemben vett lelket. Kitöltetése az emberi lét minőségi változását vonja magával. Kiterjed a lét minden területére, úgy a belső állapot, mint a külső helyzet változására.[102] Tehát nem értelmezhető szubjektíven, hanem csak úgy, mint aminek a jelenléte minden esetben konkrét és jól megfigyelhető hatással van az egyénre vagy a közösségre. Ez a legjellemzőbben a gyengeség és a tehetetlenség leküzdésében nyilvánul meg.[103]

---

mélyebbre útjai ismeretében, Isten lelke hatalmának egyre több oldala, értéke mutatkozott meg."; Lásd még erről: TENGSTRÖM: רוח rûaḥ V. Breath or Spirit, 386.

[92] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 61; Ugyanígy értelmezi az isteni רוח szerepét Tengström. Lásd: TENGSTRÖM: רוח rûaḥ V. Breath or Spirit, 387.

[93] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 53; BAUMGÄRTEL: B. Spirit in the OT, 362.

[94] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 54; TENGSTRÖM: רוח rûaḥ IV. Wind, 381.

[95] Amivel a világban megjelenik. Pl.: ez felelős a prófétai extázisért vagy beszédért. Ez adja a vezető karizmáját. Lásd: BAUMGÄRTEL: B. Spirit in the OT, 362−363.

[96] Úgy mint a változhatatlanság vagy a bölcsesség. Lásd:BAUMGÄRTEL: B. Spirit in the OT, 363−364.

[97] BAUMGÄRTEL: B. Spirit in the OT, 365.

[98] BAUMGÄRTEL: B. Spirit in the OT, 366.

[99] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 55.

[100] KNIGHT: Az Ószövetség keresztyén teológiája, 76.

[101] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 57; Az itt kifejtett koncepciót Wolff a Jóel 3,1 alapján vezeti le; KNIGHT: Az Ószövetség keresztyén teológiája, 77.

[102] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 57; TENGSTRÖM: רוח rûaḥ V. Breath or Spirit, 387.

[103] WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 57.

1.3.2. A Szentlélek az Újszövetségben

Az LXX a πνεῦμα szóval fordítja a leggyakrabban a רוח-ot. De csak abban az esetben, ha az az Isten lelkére vonatkozik. Az ember רוח-jára többféle szót használ.[104] A πνεῦ gyök a görögben szintén a levegő dinamikus mozgását jelenti. Ebből a szóból származik a πνέω, fújni, lélegezni ige. A légzés nemcsak magára a folyamatra, hanem tágabb értelemben az életre is vonatkozik. Ennek a származéka a πνοή, ami fújást, lélegzést illetve inspirált állapotot is jelenthet.[105] Maga a πνεῦμα a fent említett gyökből és a hozzá járuló μα suffixumból áll. A suffixum jelöli a mozgás eredményét. Olyan mozgásba lépett levegő a πνεῦμα, aminek különleges lényege van és erővel rendelkezik.[106] Akárcsak az ószövetségi רוח a görög πνεῦμα is a folyamatos légzést, lélegzést illetve ebből következően és ezzel összefüggően magát az életben lét állapotát jelenti, ami összefüggésben van a légzés dinamikájával. A πνεῦμα átvitt értelemben jelentheti azt az erőt is, amit az ember az Istennel való szembesülés során tapasztal. Ez alapvetően számára nem vizsgálható, és kívül esik az emberi érzékelés szféráin.[107]

Márk és Máté legtöbbször ószövetségi értelemben használják a πνεῦμα-t. Ez a Jézus különleges cselekedetei mögött lévő erő (Mt 12,28; Mk 2,8).[108] Ennél a két evangélistánál tehát a Lélek Istennek olyan ereje, amivel felvértezve lehetőség van olyan cselekedetek végrehajtására, amire az emberek önerőből képtelenek lennének.[109] Lukács abban más, hogy ott Jézus a Lélek Ura, és nem csupán a lélek által vezetett személy (Lk 4,14).[110] Dunn magyarázata szerint a πνεῦμα az az erő, amely a konkrét tapasztalat által Istenhez köti az embert. Amelyen keresztül az ember Istennel kerül kapcsolatba.[111] Jézus Krisztus Szentlélekkel keresztelkedik meg, és a tanítványainak is megígéri kitöltetését.[112] Ezzel beleilleszkedik az ószövetségi tradícióba, mely szerint a Messiás a lélek hordozója.[113] Ő az, aki Szentlélekkel és tűzzel keresztel.[114] Dunn megállapítja, hogy ez az első olyan alkalom, amikor egy messiási tekintéllyel kapcsolatban kilátásba helyezik, hogy ő majd szétosztja az isteni lelket az emberek között.[115] Jézus, bár nem sokat beszél a lélekről, az mégis központi szerepet játszik tevékenységében. Ez az az erő, ami által Ő vagy rajta keresztül Isten munkálkodik.[116] Illetve a Lélek az, ami Jézus munkájának beteljesedését garantálja.[117] A zsidó hagyomány szerint Malakiás ideje óta nem töltetik ki a prófétai lélek Izraelben. Jézus azonban úgy beszél saját magáról, mint aki ennek a léleknek a hordozója, a végidők prófétája, és egy új korszak elindítója.[118]

---

[104] TENGSTRÖM: רוח rûaḥ VI. LXX, 395.
[105] KAMLAH: Spirit, Holy Spirit, 689.
[106] uo.
[107] DUNN: Spirit, Holy Spirit, 693.
[108] SCHWEIZER: πνεῦμα, πνευματικός, E. New Testament, 397.
[109] i. m., 404.
[110] i. m., 405.
[111] DUNN: Spirit/Holy Spirit III. New Testament, 208; Ha emberrel kapcsolatban használják, akkor a személyiség azon dimenzióját jelenti, ami a legnyitottabb Istenre és a lelki dolgokra. Van, amikor az ördögi lélekkel kapcsolatban is használják a πνεῦμα-t, de ez témám szempontjából nem releváns. Lásd: uo.
[112] DUNN: Spirit/Holy Spirit III. New Testament, 208.
[113] SCHWEIZER: πνεῦμα, πνευματικός, E. New Testament, 400.
[114] Mát 3,11; Luk 3,16; Lásd ehhez: DUNN: Spirit, Holy Spirit, 695.
[115] DUNN: Spirit/Holy Spirit III. New Testament, 208.
[116] SCHWEIZER: πνεῦμα, πνευματικός, E. New Testament, 401; Lásd: Mt 12,28
[117] GOPPELT: Az Újszövetség theológiája 1, 236.
[118] DUNN: Spirit, Holy Spirit, 696.

A Szentlélek, keresztyén értelmezésben, csak Jézus Krisztushoz kötött lehet. Mind az evangéliumokban, mind az Apostolok Cselekedeteiben azt látjuk, hogy a Szentlélek kitöltetése az ószövetség prófétai lelkületének a feléledésével is jár (ApCsel 1,8; 2,16 −18). Az ApCsel-ben a lélek adja az apostoloknak az erőt, amellyel az evangélium terjesztését folytatják. Gyakorlatilag az ApCsel-ben elénk táruló egyház teljes mértékben a Szentlélek vezetése alatt áll (ApCsel 2,46; 16,1−10), és nincs olyan része, amelyben ez a hatalom megkerülhető lenne (ApCsel 5,1−3).[119] Továbbá soha nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a keresztyén hit fő üzenete a feltámadás illetve az örök élet. Ez az a központi esemény, amiben Isten végérvényesen az emberhez fordul. A Szentlélek ezt az eseményt illetve ennek a gyümölcseit vetíti előre ebbe a földi életbe. Tehát lehetetlen, hogy az egyház ne számoljon markánsan a halál és feltámadás valóságával és ennek konkrét következményeivel és alapjával a jelenre nézve. Alapja ugyanis a Szentlélek valóságos, ebben az időben és ebben a térben emberben végzett munkája. Következménye, hogy az egyház semmilyen földi állapotot nem tarthat célszerűnek és állandónak.[120] A Szentlélek Isten országát már a jelenben is érzékelhetővé teszi, mert összeköti az embert Krisztussal, így az Igével is.[121] A hívők közösségének feladata elsősorban ennek az állapotnak a megélése. Minden más, legyen az akár misszió vagy diakónia, csak ebből fakadóan és ez után következik.

Pál és János teológiájában jelenik meg a legmarkánsabban a Szentlélekről szóló tanítás (Róm 8,9; Gal 5,16; Jn 14,12−20.; 1Jn 5,6−7). Pál esetében elmondható, hogy tanításában központi szerepe van a Szentléleknek. A Krisztushoz tartozás a Szentlélek ajándéka. A Lélek egyesít Krisztussal, és részeltet a fiúságban.[122] Tehát az Ószövetséghez hasonlóan a Szentlélek itt is összekötő erő az Isten és az ember között. Az az isteni rész az emberben, ami nyitottá teszi őt a transzcendens befogadására, a Vele való dinamikus kapcsolatra. Bibliai teológiai értelemben pneumatikus egzisztencia nélkül nem lehet keresztyénségről beszélni. Goppelt szerint Pálnál a Szentlélek munkájának megtapasztalhatóságát két szegmens adja. Egyrészt a prófétai beszéd, mely által Isten nyilvánvalóvá lesz az ember számára.[123] Másrészt az imádság, amelyben tudatosul az emberben, hogy Isten szereti és elfogadja őt. A páli imádság-gyakorlat nagyon közvetlen istenképet feltételez, mert a hívő úgy szólíthatja meg Őt, hogy Abbá Atya (Róm 8,15).[124] Stuhlmacher megegyezik Goppelttel a felső két pontban, de ettől sokkal részletesebben jellemezi a páli teológia Szentlélek-felfogását. Egyrészt a Lélek Krisztus ereje, mely az evangéliumnak való engedelmesség és a sákramentumok (keresztség) által lesz az ember sajátja. Így lesz az ember Isten gyermeke, melynek következményeképpen Isten bensőséges módon válik megszólíthatóvá (Gal 4,6).[125] Továbbá a Szentlélek olyan erő,

---

[119] DUNN: Spirit/Holy Spirit III. New Testament, 208−209.

[120] Nincs olyan emberi rend, mely pneumatológiailag értelmezve megfelelő lenne. Olyan sincs, amelyik örök lenne. Az isteni akarat, üzenet, cél azonosítása bármilyen emberi ideológiával a keresztyénség lényegének kompromittálása.

[121] GOPPELT: Az Újszövetség theológiája 1, 236.

[122] DUNN: Spirit/Holy Spirit III. New Testament, 209.

[123] Ez több, mint az extatikus beszéd, mert az is „megérti", aki nem tagja a gyülekezetnek. Lásd: GOPPELT: Az Újszövetség theologiája 2, 104.

[124] GOPPELT: Az Újszövetség theologiája 2, 104; SCHWEIZER: πνεῦμα, πνευματικός, E. New Testament, 430; vö: Róm 8,15; Gal 4,6.

[125] „Abbá, Atyám"; STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 345.

amely meghatározza és formálja a keresztyén istentiszteletet. A hit forrása, melynek következtében az ember képessé válik Krisztus megvallására, megérti az Írásokat, megismeri Istent, és megnyílik számára az imádság világa. Ennek következménye, hogy a keresztyének képesek megélni az új életet és annak minden testi és lelki etikai következményét. Ezek a hétköznapi élet keretei között nyilvánulnak meg. Nem korlátozódnak pusztán a szó szoros értelemben vett istentiszteletre és a hívő magánszférájára sem. A pneumatikus egzisztencia egyik alapvető jellemzője, hogy olyan keresztyénséget jelöl, melynek valódi jelentősége van az ember és a közösség mindennapjaira nézve. Ennek nyilvánvaló jelei a páli gondolkodásban a karizmák (1Kor 12), amelyek azonban nem az egyes emberek nagyszerűségét mutatják meg, hanem a gyülekezet működőképességét biztosítják.[126] Ezzel megadják a személynek a megfelelő súlyt a közösségen belül, de ez nem vezet céltalan kiemeléshez vagy bálványozáshoz, hanem gyakorlatilag a közösség fejlődését biztosítja. A karizma bár meghatározza egy bizonyos személy helyét a közösségen belül, mégis az a lényege, hogy haszna legyen a gyülekezetben. Ha helyesen értelmezzük őket, akkor azokra, mint Isten kegyelmi ajándékaira tekintünk. Így nem marad hely semmiféle emberi gőg, számítás vagy hatalomvágy számára.[127] A karizmákat látó és értő közösségből ezek kiszorulnak. Goppelt és Stuhlmacher érvelése alapján is világos, hogy a Szentlélek jelentősége jóval nagyobb és meghatározóbb az egyházban, mint ahogy azt ma gondoljuk és gyakoroljuk. A krisztológiának, az imádságnak, az igehirdetésnek, de még a sákramentumoknak sincs értelme a Szentlélek nélkül. A páli teológiából kiolvasható, hogy az egyház a krisztussal való valóságos egyesülés helye, de ez csak a Szentlélek által válik nyilvánvalóvá egyéni és közösségi síkon is. [128] Krisztus a Szentlélek által lesz jelenlevő mindkét esetben.[129] Ő cselekszik az emberben, melynek a fentebb felsorolt történések a következményei. Az egyház feladata, hogy mint Krisztus teste, az egyesülés megélésének és megtörténésének helye legyen.[130] Minden más csak erre nézve és ebből következően történhet benne. Ez az egyesülés annyira konkrét, hogy Pál az 1Kor 6,16−17-ben a parázna nővel való egyesülést állítja vele szembe. Sőt, úgy beszél erről, mint ami korrumpálja a Krisztussal való egységet. Ez ismét azt bizonyítja, hogy a Szentlélek nem elvont, hanem a valóságban konkrétan megjelenő entitás.[131]

---

[126] STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 345; VOLLENWEIDER: Paul, Saint. g. The communion of the faithful in Christ, 635.

[127] STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 345; A mai egyház egyik kulcsproblémája, hogy a karizmákat félreérti. Nem kegyelmi ajándékokként, hanem emberi választások következményeként tekintünk rájuk. Azaz, akit a közösség egy bizonyos tisztségre jóváhagy, az automatikusan „karizmát" kap annak gyakorlására. A közösségi jóváhagyást azonban szinte soha nem előzi meg objektív vizsgálat illetve valamilyen lelki elmélyülés, ami alapján az adott közösség a döntést meghozhatná. Ugyanígy nem követi egy adott ciklus végén semmiféle értékelés esetleg visszatekintés az adott személyek, de az egész egyház munkáját sem.

[128] VOLLENWEIDER: Paul, Saint. g. The communion of the faithful in Christ, 634.

[129] GOPPELT: Az Újszövetség theologiája 2, 105; Jézus Krisztusban maga Isten cselekszik és van jelen. Lásd: SCHWEIZER: πνεῦμα, πνευματικός, E. New Testament, 404; Illetve aki Krisztushoz tér, az a Lélek szférájába lép be. Lásd: uő: πνεῦμα, πνευματικός, E. New Testament, 419.

[130] Ez mutat előre a ker. két fő üzenetére: Az Isten országára, mely a közvetlen kapcsolat helye illetve a feltámadásra, mint oda vezető útra. „A lélek jelenlévő valósága annak a záloga, ami majd következik." (ford. szerz.) Lásd: i. m., 422.

[131] SCHWEIZER: πνεῦμα, πνευματικός, E. New Testament, 419.

A jánosi iratokban szintén jelentős szerepe van a Léleknek. Erős hasonlatokkal fejezi ki, hogy mit jelent a Szentlélek munkája az emberre nézve. Az isten országába való bemenet feltétele a víztől és Lélektől való újjászületés (Jn 3,5). Jézus ráleheli a tanítványokra a Lelket, ezzel mintegy újjáteremtve őket (Jn 20,22).[132] Az új életet jelzi az örök élet vize, ami után nem szomjazik meg többé az ember (Jn 4,14). Jézus beszédei hordozzák a Lelket és az életet (Jn 6,63). Jellegzetes, ahogy János Krisztus és a Lélek kapcsolatáról ír. Nála is kiemelt helyen szerepel Jézus Jordánnál történő megkeresztelkedése. Mindemellett erős kapcsolatot lát a megfeszített Krisztus és a Szentlélek kitöltetése között. Az birtokolhatja a Lelket, aki eszik Jézus testéből, ami a világért odaadatott. A Lélek csak akkor töltetik ki, amikor Jézus halálában megdicsőül, és a feltámadott Jézus az, aki továbbadja a Lelket tanítványainak (Jn 20,22).[133]

Jánosnál egy teológiai egységet alkot a halál, a feltámadás, a mennybemenetel és a Szentlélek ajándékozása. A Szentlélek feladata, hogy Jézus munkája a halála után is fennmaradhasson.[134] János bevezeti a Paraklétosz fogalmát (Jn 15,26). Feladata, hogy Krisztus tanúja, akaratának kinyilvánítója és tolmácsa legyen. Ez egyszer jelenti az eredeti tanításra való emlékeztetést, másrészt új igazságra történő vezetést. A cél az, hogy a régi tanítás folyamatosan releváns maradjon, illetve, hogy az új mindig egységben legyen a régivel. Mivel az ember úgy érzékeli Istent, mint Lelket a vele való közösségben és kommunikációban, ezért a Lélek szabadságával, de a Krisztusban kapott kijelentés által kell imádnia őt.[135]

1.3.3. Az imádság bibliai teológiai alapjai

Az Ószövetségben az imádság Istennel való társalgás, amit gyakran költői formában fogalmaz meg a szentíró. Már ekkor is elválasztható a közösségi és egyéni ima, de nem olyan értelemben, mint ma. Hiszen az izraelita soha nem imádkozott úgy, mintha ő egy elszigetelt egyén lenne, hanem mindig a népe tagjaként tekintett magára (5Móz 9,26).[136] Tartalmát tekintve az lehetett dicsőítés, panasz, kérés, közbenjárás és Isten előtti hálaadás.[137] Ezek az általános jellemzők a mai imádságokban is fellelhetők. A kutatók nem értenek egyet abban, hogy az imádság mennyire kötődött a kultuszhoz, illetve mennyire az egyéni kegyesség gyakorlásához. A zsoltárok Sitz im Leben-je például eredeztethető a kultuszból, de valószínű, hogy néhányuk túlnőtt a puszta intézményes kultikus gyakorlaton, és az egyéni kegyesség kifejezőjévé lett.

Gunkel meghatározta az imádságok fő formáit, amelyek a himnuszok, a könyörgések és a hálaadás. Ezek elhangozhattak egyéni és közösségi szinten is. Mellettük voltak az ún. mellékesebb formák, mint király-, zarándok-, Sion- zsoltárok és a győzelmi énekek. A későbbi kutatás rámutatott, hogy Gunkel rendszere nem alkalmazható vegytisztán, mert sok imádságban a típusok keveredése figyelhető meg.[138] Érdemesebb az egyes imádságok alapvonásaiból kiindulni, de a megértéshez továbbra is szükséges

---

[132] Dunn értelmezi így. Lásd: DUNN: Spirit, Holy Spirit, 703.
[133] DUNN: Spirit, Holy Spirit, 704.
[134] uo.
[135] DUNN: Spirit, Holy Spirit, 704.
[136] REVENTLOW: Prayer. Old Testament, 293.
[137] i. m., 291.
[138] uo.

bizonyos formák meghatározása, melyek azonban egy imádságon belül is vegyülhetnek egymással. A himnikus jellemzője például, hogy abszolút közösségi vonatkozású. Az istentisztelet vezetője felszólítja a gyülekezetet az imára, majd felsorolja azokat az okokat, amiért Istent dicsőíteni kell.[139]

Az egyéni könyörgés a zsoltárok egyik legfőbb jellemzője. Általában a személyes életben történt negatív események, mint a betegség, bűntudat vagy az ellenség támadása hívják életre. Ezeket az imádkozó az Istentől való távolság eredményeként éli meg (Zsolt 6; 35). A Mindenható megszólításával kezdődnek, majd elhangzik a segélykérés illetve Isten hatalmára és erejére való hivatkozás. Ezután következik a zsoltáros panasza, majd az Isten közbelépéséért való könyörgés, az ártatlanságért, az igazságért való folyamodás és hálaadás zárja az imát. Hasonló a szerkezete a közösségi könyörgéseknek is.[140]

Az Újszövetségben az imádság annak az új kapcsolatnak a kifejezője, ami Jézusban áll fenn Istennel. Magának Krisztusnak az imádságai is az Atyával való bensőséges kapcsolatát fejezik ki, ami egyben a megváltásra vonatkozó akaratának való alárendelésről is szól. Az Abba megszólítás így a keresztyén imádság alapelemévé válik, mint azt láthatjuk a Mi Atyánkban, aminek első három kérése Isten országára és nagyságára vonatkozik. A következő négy pedig ennek fényében az emberi kapcsolatok megváltozására (Mt 6,9−13; Lk 11,1−4).[141]

Az imádság és Isten eljövendő királyságának ígérete szorosan összefüggenek. Mert Isten, aki lehajolt az emberiséghez Krisztusban, miatta, aki ennek az uralomnak a biztosítója, minden imádságot meghallgat. Így a hívők biztosak lehetnek afelől, hogy kéréseik eljutnak Hozzá. Ez az Isten teremtményei iránti szeretetének a kifejezése. Jézus imádságról szóló tanításában az a teljesen új a korábbi zsidó gyakorlathoz képest, hogy az azonnali személyes párbeszédet jelent az elrejtett Istennel, aki közel jött hozzánk Fia uralmában. Az evangéliumokra és így a jézusi tradícióra jellemző, hogy az imádságok tartalma általában az Isten felé történő kérésekre irányul.[142]

Pál teológiája az, amiben ismét megjelenik a hálaadás, mint fontos forma. Valamint hangsúlyossá válik a Szentlélek szerepe, mint az imádság előidézője. Ugyanis minden imádkozóban Ő munkálkodik. Krisztus megismerésére általa jutunk el, és szólíthatjuk Isten Abbá-nak (Róm 8,15; Gal 4,6).[143] Jakab teológiájában lényeges az imádság konkrét konzekvenciája, ami a betegek és bűnösök gyógyulásához vezet.[144]

---

[139] uo.
[140] uo.
[141] GEBAUER: Prayer. New Testament, 293.
[142] i. m., 294.
[143] i. m., 295.
[144] uo.

1.4. A hit fogalma, lexikográfiai megközelítésben

A Keresztyén Bibliai Lexikon hitről szóló szócikkében Szabó, mint viszonyfogalomról beszél róla, melynek alanya (hívő) és tárgya van (Isten). A hit megtapasztalását az Isten kezdeményező akaratából vezeti le. Nem lehet hitről vagy hittapasztalatról beszéli az Isten önkijelentése nélkül.

Különválasztja a hit fogalmának ószövetségi és újszövetségi jelentését. Az Ószövetségben a hit nem valamilyen empirikus, tapasztalati valóság felismerése és igaznak tartása, hanem bizalom a szövetség Istenében. A bizalom megtapasztalásának kulcsa emberi oldalról nézve Isten cselekvésében van, ami szilárd és igaz minden történelmi változás ellenére. Innen vezethető le a hittapasztalat etikai konzekvenciája, ami a bizalmon alapuló viszonyulást jelenti, azaz nem bízhat a hívő másban, csak egyedül Istenben, és cselekedeteinek ebből a viszonyulásból lehet és kell kiindulnia. Ennek ellentéte a bálványimádás, azaz a bizalom áthelyezése a szövetségi viszonyon kívülre.[145] Ezt a bizalmi állapotot hangsúlyozza Lanczkowski is a TRE ide vonatkozó szócikkében, mint olyat, ami a vallásos ember létét a világ viszontagságai között meghatározza, neki támaszt nyújt.[146]

Az Újszövetség a görög pisztisz szóval fejezi ki a hitet. Nem statikus, hanem dinamikus értelemben használja. A hit „a kijelentés elfogadásának folyamatában valósul meg”.[147] Hangsúlyos, hogy Isten ajándéka az ember számára. Akárcsak az Ószövetségben, itt sem beszélhetünk hittapasztalatról az Isten kezdeményező akarata nélkül. Ebben szembesül az ember a minőségileg más transzcendenssel, és ennek a tapasztalatnak lesznek és vannak következményei az életére nézve.[148] Kérdés, hogy hogyan értelmezzük ezt a tapasztalatot? Mint az ember életének egy pontján kázus szerűen bekövetkező történést, vagy mint olyan dinamizmust, ami napról napra megtörténhet, és meg is kell történnie? Vajon van-e különbség a hit megtapasztalása és megélése között, és szükségszerűen következik-e a megtapasztalásból a megélés igénye? Vagy a különböző élethelyzetekben fennáll-e a lehetősége annak, hogy a pontszerűen bekövetkező hittapasztalatokat nem köti össze a hitnek, mint dinamikus „történésnek” az állandó megélése? Megfordítva a kérdést, lehetséges–e az, hogy a mindennapokban megélt hit nem jár együtt semmilyen konkrét hittapasztalattal, és valójában nincs kapcsolatban a transzcendenssel, aminek pedig lényegileg a megélésére irányul? Milyen összefüggés van tehát tapasztalat és megélés között? Vajon lehet–e az egyikről a másik figyelembevétele nélkül beszélni? Előzetes meglátásom alapján semmiképpen sem!

A bibliai lexikon szócikke alapján megállapítható, hogy a hit újszövetségi értelemben is bizalmat jelent az Isten felé, amely Jézus Krisztusban konkretizálódik. Megélésének kulcsa az imádságban rejlik. A hittapasztalatnak a következménye és a hit megélésére irányuló aktusok a sákramentumok, a keresztség és az úrvacsora. Így együttesen a tapasztalat és megélés egységében van a hitnek következménye az ember életére nézve.[149]

---

[145] SZABÓ: Hit, 608–611.
[146] LANCZKOWSKI: Glaube, 276.
[147] SZABÓ: Hit, 608–611.
[148] uo.
[149] SZABÓ: Hit, 608–611; A hit szemantikailag is visszavezethető a bizalomra. Lásd: HAACKER: Glaube. Altes Testament, 287.

Összességében elmondható, hogy a szócikk szerzője elsősorban a teológiai antropológiára helyezi a hangsúlyt, azaz az a kérdése, hogy mi történik az emberrel az isteni kezdeményezés hatására. Az istentant és a krisztológiát ennek alátámasztására használja.

Webster fontos megállapítással kezdi szócikkét, miszerint a „hit" és a „tapasztalat" szinonim kifejezések. A hit vonatkozik annak tárgyára, és emellett magában foglalja azokat az emberi cselekvéseket, melyekkel az elfogadja a transzcendens létét, és hívására valahogyan reagál. A szerző megállapítja, hogy a hit klasszikus definíciója, miszerint az az ember válasza a transzcendens jelenlétére és működésére, kiterjesztésre szorul. Ebben figyelembe kell venni a speciális történelmi kontextusokat és a szóhasználat módjait.

A modern korban két tényező határozza meg a hitről szóló diszkussziót. Az első az, hogy a modernitás megkérdőjelezi az Isten világban való munkálkodásáról (divine agency) szóló tanítás hitelességét, ebből eredően a második az, hogy nem ért egyet azzal a feltevéssel, miszerint a hit az emberi szubjektum kizárólagos része.[150] Ennek közvetlen háttere a felvilágosodás kritikája, mely elutasította a hitet, azért, mert azt empirikus úton nem tartotta vizsgálhatónak, és elvetette azt a nézetet, ami szerint az ember egy külső hatalom függésében élne. Webster leszögezi, hogy a hit tartalmáról szóló vita sokkal korábbra, a reformáció idejére nyúlik vissza. Luther úgy definiálta azt, mint az evangéliumban való tejes bizalmat, amit Krisztusban nyer el az ember.[151] A skolasztikus intellektualizmussal ellentétben újra hangsúlyossá vált érzelmi tartalma. A skolasztika definíciójában a hit az ember hozzájárulása az isteni igazsághoz, mely a jó cselekedetek gyakorlatában konkretizálódik. Luther ezzel szemben hangsúlyozta, hogy a hit Isten ajándéka a bűnös ember számára, amely az Ő önkijelentése és a Szentlélek munkája nyomán valósul meg, és teljes egészében Jézus Krisztusra és váltságmunkájára mutat.[152] Kálvin szerint a hit az Isten felénk áradó jóakaratának szilárd és biztos ismerete, és alapjai a Krisztusban beteljesedett ígéretek, melyeket a Szentlélek megvilágosított elménkben, és beleírt szívünkbe.[153] A reformátoroknál a hit az Isten emberiség felé megmutatkozó kegyelmi szándéka, melyben a hívő cselekvésétől függetlenül részesül. A katolikus, protestáns hitvitákat sokáig meghatározta a gracia fidei és a fides caritate formata közötti ellentét. A katolikus tanítás továbbra is elvetette a bizonyosságon alapuló hitet, és helyette a fides caritate formata mellett állt ki. Hangsúlyozták, hogy a kinyilatkoztatás értelmét csak maga a Római Katolikus Egyház tudja hitelesen megvilágítani. A protestáns és katolikus hitviták mindig egy alapról indultak ki. Arról, hogy hogyan értelmezték a mindent megelőző isteni kijelentésre adott emberi választ, és pontosan ez okozta közöttük az ellentétet. Annak, hogy a felvilágosodás sikeresen tudta lebontani a hit klasszikus értelmezési kereteit, köze volt a protestáns ortodoxiának és a racionalista természetfilozófiának. A protestáns ortodoxia Luther és Kálvin teológiájával ellentétben erősen intellektuális elemeket emelt be a hitről szóló tanításába.[154] Érveléseiben az

[150] WEBSTER: Faith, 208–210.
[151] LUTHER: Heidelberg Disputation, 47.
[152] LUTHER: Confession Concerning Christ's Supper, 52−53.
[153] WEBSTER: Faith, 208–210.
[154] uo.

antropológiára épített, azaz a hit alanyának természetét hangsúlyozta. A racionalista filozófia pedig megkérdőjelezte a kijelentés valóságát, és a hitre úgy kezdett el tekinteni, mintha az csak egy igazolatlan vélemény lenne.[155] Ahogy Jüngel hitről szóló szócikkében ezzel kapcsolatban megállapítja, a keresztyénség felé az lett az elvárás, hogy ésszerű érvekkel igazolja önmagát a nyilvánosság előtt.[156] A racionalista filozófia tagadta, hogy lenne az ember felett vagy rajta kívül bármiféle autoritás. Így a teológia számára lehetetlenné vált, hogy relevánsan hivatkozzon Istenre, mint a kijelentés urára, és az egyházra, mint ami birtokolja ezt a kijelentést. A hit így elvesztette lényegét, mert elválasztották a transzcendenstől, és megkérdőjelezve egyetemességét individuális lehetőségként értelmezték. Innentől kezdve csak az egyén moralitásának meghatározásában volt szerepe, de még ez is képlékennyé vált, mivel nem tarthatott igényt általános érvényességre.[157] Webster kimutatja, hogy Lord Herbert of Cherbury a hitet az emberben lévő belső képességként írta le.[158] Illetve Spaldinggal kapcsolatban kifejtette, hogy szerinte a keresztyénség tanítása semmiben nem különbözik más vallásoktól, mivel célja ugyanaz, tudniillik, hogy az embereket jobbá és boldogabbá tegye. Spalding meghatározott bizonyos természetes istenismeretet, melynek az ember morális értékrendjére van hatása. Eszerint a hit nem több, mint az ember törekvése önmaga jobbá tételére, belső késztetés az erkölcsi jó keresésére.[159] Jüngel szerint a természetteológia azt feltételezte, hogy az ember képes önmagából kiindulva Isten megismerésére. Ezzel a figyelem középpontjába a racionális individuum került, akinek az életében a hit nem egzisztenciális, hanem morális valóság, támpont a jó cselekvéséhez.[160] Ebben az esetben a hittapasztalat egyenlő az egyén számára a jó megtapasztalásával. A hit az, amit az ember a saját életében, ésszerű érvek alapján, jónak érzékel. A bibliai teológiai vizsgálat alapján azonban állítható, hogy az ember erkölcsös cselekedete nem maga a hit, hanem annak a következménye.[161] Az isteni megelőző tett és nem az emberi belátás alapján. A Biblia nem beszél az emberből kiinduló jócselekedetekről, mivel azokat az Isten benne vagy rajta végzett munkájának tartja. A hit megnyilvánulhat ugyan a jó cselekvésében, de ez következmény, aminek hangsúlyos a kegyelmi és ajándék jellege, tehát transzcendens meghatározottsága. Tillich szerint a természeti teológia az ember önmeghaladási törekvéseit fejezi ki, és azokkal a kérdésekkel foglalkozik, melyek ennek a kétértelműségeiből fakadnak. A természeti teológia nem ismeri fel a Lelki Jelenlétet, ami kérdéseire választ adhatna, így voltaképpen képtelen a kétértelműség feszültségének feloldására.[162] Ha a hit azonossá válik a morállal, akkor bibliai értelemben megszűnik annak lenni. Elveszti az eszkatológikus távlatát és a transzcendens mélységét. Veszít a közösségi jellegéből is, mert a szubjektív értékítélet lesz benne a mérvadó. Egyéni meghatározottsága is eltűnik, mert individuális lesz. A racionalizmus nem törölte el a hit fogalmát, hanem kiemelte annak vizsgálható elemét, a

[155] uo.
[156] JÜNGEL: Faith, 26.
[157] uo.
[158] WEBSTER: Faith, 208–210.
[159] uo.
[160] JÜNGEL: Faith, 27.
[161] Ennek alátámasztását látni fogjuk a későbbiekben a reformátori teológia kapcsán is.
[162] TILLICH: Rendszeres Teológia, 452.

cselekedetet. Így a keresztyénség egy szintre került világi ideológiákkal vagy más, nem felülről meghatározott vallásokkal. Kérdés, hogy ebben az esetben mi a hit tárgya? Isten nem lehet, mert Ő az észszerűség alapján nem vizsgálható. A hit tárgya így egyedül az elemezhető következmény, a cselekedet lehet.

Az 1932-ben megjelent bibliai lexikon hitről szóló szócikkében, Hamar István, különbséget tesz emberi és vallásos hit között. A vallásos hiten belül négy stádiumot ír le: a történelmi, a csoda, a boldogító, és az üdvözítő hitet. A négy különböző típus különbsége a disszertáció szempontjából fontos megtapasztalásban van.[163] A történelmi hitet az egyén adott közösségének a hittapasztalatából vezeti le. Azt érti alatta, hogy az ember bizonyos áthagyományozott hittételeket, dogmákat vagy gyakorlatokat születésénél és neveltetésnél fogva igaznak tart. A hitet tehát nem az értelem, érzelem és akarat hármasságában tapasztalja, hanem pusztán az értelemre hagyatkozik.

A csoda hitet szintén az értelemből vezeti le. Az érzelemnek és az akaratnak csupán a csoda eseményének megtörténtekor van szerepe. Abban a pillanatnyi helyzetben, amíg az ember átéli a csodát. Ezután ezt racionalizálja, és erre való hivatkozásként éli meg a hitét. A csodahit már Isten közvetlen cselekedetére reagál.[164]

A boldogító hit az, amelyben megvan a történelmi és a közös hittudat is, de már az egyéni hit helyeződik benne az előtérbe. Bár a hitnek ezen formája sem elválasztható a történelmi alaptól és a közös hittudattól sem. Véleményem szerint ezek talaján válhat megélhetővé. Azonban legfontosabb forrása a lélek belső tapasztalata és boldogságérzése. A szócikk szerzője ezen a ponton a hitet és annak megélését a közösségi dimenzióból az egyénibe helyezi át, de ezt nem a közösségi hit degradálásával teszi. Az Ószövetség nagy alakjain keresztül azt szemlélteti, hogy milyen hatása van az egyénre az Isten teljes közelségének megélése és valósága. Ennek végcélja nem maga az egyén, hanem sokkal inkább a nép. Ezen nagy alakok küldetése minden esetben az, hogy a saját hittapasztalatukból táplálkozva buzdítsák a népet az Isten- kapcsolat megélésére. Különösen szemléletes, ahogy ezt Hamar I. a zsoltárok könyvén keresztül megindokolja. Véleménye szerint a zsoltáros fő mondanivalója a „hit által Istennel való boldog közösségük”[165] átélése, és a legnagyobb boldogtalanság ennek a közösségnek a megszakadása. Az Ószövetség nagy alakjainak hittapasztalatában már benne találhatóak olyan felismerések, melyek kiemelik az embert létének puszta földi dimenziójából, és egy magasabb transzcendens valóságba vonják. Rámutatnak arra, hogy maga a földi élet és az abban való boldogság egyedül Isten kegyelmének és hatalmának tulajdonítható. Ezzel párhuzamosan felismerik, hogy a földi hatalmasságok önmagukban nem befolyásoló tényezői az élet nagy történéseinek. Eljutnak az ezekben való bizalom lerombolásáig, továbbá belátják, hogy a boldogító hit elvezeti az embert oda, hogy tudatosuljon benne bűnös volta, és az, hogy megtartatása egyedül az Istennek köszönhető.[166]

A hit negyedik fokozata az üdvözítő hit, mely Jézus Krisztusban valósulhat meg. Idézem a következőket: az újszövetségi hit „az egyéni boldog, belső megtapasztaláson”[167]

---

[163] HAMAR: Hit, 475–478.
[164] uo.
[165] HAMAR: Hit, 475–478.
[166] uo.
[167] uo.

épül fel „úgy, hogy maga megváltatását a Krisztusban megnyertnek érző keresztyén lélek nem azért hisz, mert hallott, vagy látott, hanem azért fogadja el a hallottakat, mert hite megváltottságának boldogító érzésében tesz azok mellett bizonyságot."[168] A hit tehát nem puszta intellektuális produktum, nem az emberi elme teljesítménye, hanem az „Isten ereje",[169] amellyel a hívők üdvösségét munkálja. Ez áthatja az ember lelkének egészét értelmi, érzelmi és akarati szempontból is. Itt azt a megjegyzést tenném, hogy a szerző a hit pusztán lelki oldalát domborítja ki, és nem foglalkozik azzal, hogy a Bibliában a test elválaszthatatlan a lélektől.[170] A hittapasztalat nemcsak lelki, hanem fizikai következményekkel is járhat. A hit megtapasztalását a szerző az eleve elrendelés kálvini tanítása alapján magyarázza meg. Azt állítja, hogy a kiválasztottaknak öröktől fogva elrendeltetett a hit ajándéka, és ebből kifolyólag az üdvösség, még az öröktől fogva elvetettek nem kapják meg ezt az ajándékot, így a kárhozatba jutnak.[171] Nagy kérdés, hogy ez az álláspont tartható-e a 21. században vagy új megközelítésekre van szükség? Maga Kálvin is óvatosan kezeli az eleve elrendelés tanát. „Mindenekelőtt jusson eszükbe, hogy amikor az eleve elrendelést kutatják, az isteni bölcsesség szentélyébe hatolnak be, ahová gondatlanul és magabiztosan berontva nemhogy kíváncsiságukat nem elégítik ki, de olyan labirintusba keverednek, ahonnan nem találják meg a kivezető utat."[172] Az eleve elrendelésnek elsősorban nem az ember elvettetése vagy befogadása a lényege, hanem az Isten kegyelme, melyet szuverén akarata szerint oszt szét.[173] A hit megtapasztalásában mindemellett óriási szerepe van az evangélium hirdetésének, mert ez ébreszti fel az emberben a boldogító hitet. Hamar István rendszere a következő: A hit Isten ajándéka az ember számára az ő üdvösségére. Krisztusban gyökerezik, és mint olyan, hatással van az ember teljes lelkére. Csak azok nyerik el, akik erre eleve kiválasztottak, és az ő lelkükben az evangélium hirdetése ébreszti fel ezt a hitet, és a Szentlélek munkálja. Az ember felelőssége abban van, hogy könyörögnie kell mindezért.[174]

---

[168] uo.
[169] uo.
[170] WOLF: Az Ószövetség antropológiája, 15.
[171] uo.
[172] KÁLVIN: Institutio 3.21.1., 80.
[173] KÁLVIN: Institutio 3.21.6., 85.
[174] HAMAR: Hit, 475–478.

1.5. Luther és Kálvin tanítása a hittapasztalatról

1.5.1. Luther és Kálvin hit meghatározása

Luthernél problémát jelenthet a fogalmak megfelelő szétválasztása, mivel az ő teológiája teljes mértékben a hit megtapasztalására, megélésére és mindennek a következményeire épül. Figyelemre méltó ebben a tekintetben Slenczka véleménye, miszerint Luther elutasítja a hitértelmezés arisztotelészi filozófiára épülő sémáját és visszatér annak újszövetségi értelmezéséhez. Illetve Luther gondolkodása szerint a hit, mint önállósult teológiai fogalom nem homályosíthatja el a konkrétan megélt hit lelki valóságát, tehát amit a hitről állít, annak támogatnia kell a mélyebb megélést, megtapasztalást. Ezért Luther a hit, remény és szeretet hármasságát nem emberileg megvalósítandó kázusként, hanem a Lélek hatásának és ajándékának egységében látja.[175] Luther, de talán az egész reformáció teológiájában az a legfigyelemreméltóbb, hogy a puszta filozofálás helyett a teológiai kérdésekhez a pneumatológia felől közelítenek. Azzal, hogy a hitet, szeretetet, reményt a pneumatológia felől megközelítve egy egységben látja, gyakorlatilag eltörli a fides infusa, fides informis és a fides acquisita közötti különbséget. Így az egyetlen közvetítő a hithez az Ige lesz, melynek befogadása így nem módszertani kérdés, hanem pneumatológiai tény.[176] Luther teológiájáról beszélünk, akkor magáról a hittapasztalatról szólunk. Arról az Isten akaratából bekövetkező személyes történésről, ami az ember életét mindenkor meghatározza. „Aki viszont csak egy kissé megízlelte, [a hitet] az soha nem tud eleget írni, beszélni, gondolkodni, hallani róla, mert élő víz forrása az az örök életre, ahogyan Krisztus mondja."[177] Ez már csak azért is így van, mert Luther az, akinek érdemben sikerül a hit értelmezését megszabadítani a rossz értelemben vett középkori örökségtől és elvetni az egyház, mint intézmény hitközvetítő szerepét. E helyett Luther az egyéni megszólítottság és egyéni (de nem modern értelemben vett individuális) hit elengedhetetlenségét hangsúlyozza, de nem az ember odaadása, hanem az Isten megelőző kegyelme alapján.[178] Luther az egyházat nem üdvösségszerző intézménynek látja, hanem annak az eszköznek, amivel és amiben Isten kegyelmével munkálkodik a hívők között.[179]

Ha Luther hitről való látását akarjuk megérteni, hogy a kegyelemről szóló tanítása felől kell kezdenünk a vizsgálódást, mivel ez teológiájának a kiindulópontja. Fő kérdése az volt, hogy miért fogadja el Isten az embert? A cselekedetei, vagy valami más miatt? A középkori, főleg a skolasztikus[180] teológiában az emberi jó cselekedetek, a kegyelem és az üdvösség elnyerése között kölcsönhatás volt. Különböző hangsúlyokkal, de nagyon sok skolasztikus teológus tanította, hogy az ember az önmagából fakadó jó

---

[175] SLENCZKA: Glaube. Reformation/Neuzeit/Systematisch-theologisch, 320; Lásd még erről: FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 81.
[176] SLENCZKA: Glaube. Reformation/Neuzeit/Systematisch-theologisch, 321.
[177] LUTHER: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 345.
[178] KOLB: Martin Luther, 152.
[179] AURELIUS: Verborgene Kirche, 119−121; Idézi: KOLB: Martin Luther, 152−153.
[180] A skolasztika is számos irányzatból és iskolából állt, különböző nézőpontokkal és teológiai hangsúlyokkal. A fogalmat itt az egyszerűség miatt átfogóan használom. Lásd a skolasztika irányzataihoz: LEINSLE: A Skolasztikus Teológia Története, 75−165.

cselekedetekkel hozzájárulhat a saját üdvösségéhez.[181] Ebben a kontextusban fedezte fel Luther újra az ingyen kegyelem tanát, amit elengedhetetlennek tartott az Isten–ember viszonyában.[182] Ez azt jelenti, hogy a kegyelem nem az emberből, vagy bármilyen tettéből, hanem Isten, ilyen értelemben külső, objektív ígéretéből fakad.[183] Ezzel Luther az Aquinói Tamásnál fellelhető tézist, miszerint Isten léte csak a teremtett dolgok valóságából vezethető le, eltolta abba a platóni alapokra épülő irányba miszerint Isten abban ismerhető meg, amit Krisztus szenvedésében önmagáról nyilvánvalóvá tesz.[184] A kegyelemről ezt írja: „Isten kegyelme soha nem mutatkozik meg inaktív módon, hanem mindig élő, aktív és cselekvő lélekként."[185] Teológiájában a hitnek, mégpedig a személyes hitnek, központi szerepe van. Ez mindennek a tetőpontja illetve az alapja, és az ember ezen keresztül kerülhet egyedül kapcsolatba az Istennel.[186] Első olvasásra úgy tűnik, hogy a hit és a tapasztalat szinte szinonim fogalmak Luthernél. A hit a konkrét megtapasztalásban jelenik meg. Ha az ember nem tapasztalja meg, akkor az puszta cselekedetté válik. (Luther szerint ez effektíve nem hit.) Ahogy ő fogalmaz, egyé az erények közül.[187]

A hit bevezető aktusa tehát az isteni kegyelem.[188] Luther a bűnbocsánat felől nézve is definiálja azt, mint ami egyedül Jézus Krisztusban áll fenn. Ennek a következménye az üdvösség, a tisztaság és a megigazulás. Mindezt ajándékként kapja az ember, egyedül kegyelemből és irgalomból.[189] Természetesen nem emberi teljesítménynek, hanem a Szentlélek munkájának köszönhetően. „Mindenekelőtt emlékezzél arra, ami megmondatott, hogy egyedül a hit, cselekedetek nélkül tesz igazzá, szabadít meg és üdvözít…".[190] Hangsúlyozza a hit bizalmi jellegét, mely akkor mutatkozik meg, ha az ember szenvedéseket él át.[191] A hit szerinte még a haldoklást is meghatározza, mert minél erősebb, annál könnyebb a halál és fordítva, minél gyöngébb, annál nehezebb.[192] Mindebből kifolyólag egyértelmű, hogy a hitet, mint Isten abszolút kezdeményező munkáját írja le. Luther szerint együtt jár vele a keresztyén ember szabadsága is, mégpedig kétféle, látszólag egymásnak ellentmondó, értelemben. „A keresztyén ember szabad ura mindennek, és nincs alávetve senkinek. A keresztyén ember készséges szolgája mindennek, és alá van vetve mindenkinek."[193] Ezt az emberi test és lélek viszonyából magyarázza meg. Érdemes azt itt még megjegyezni, hogy Luther nem

---

[181] OZMENT: The Age of Reform, 233; Luther főleg Dun Scotus, William Ockham, Pierre d'Ailly és Gabriel Biel teológiáját veszi kritika alá. Lásd: LUTHER: Disputation against scholastic theology, 13−20; LEINSLE: A Skolasztikus Teológia Története, 233.
[182] LUTHER: Disputation against scholastic theology, 17; Ezt természetesen nem ő találta ki. Már Augustinus is vallota. Lásd pl.: ÁGOSTON: A Hét Bűnbánati Zsoltár Magyarázata, 270 −271.
[183] LOCHER: Luther−Zwingli−Kálvin, 326.
[184] FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 79.
[185] LUTHER: Disputation against scholastic theology, 17.
[186] LUTHER: Two kinds of Righteousness, 155.
[187] LUTHER: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 345.
[188] LUTHER: Disputation against scholastic theology, 13; KOLB: Martin Luther, 67.
[189] LUTHER: Miről vitázunk a pápistákkal?, 283.
[190] LUTHER: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 349.
[191] LUTHER: A hit a kereszt alatt mutatkozik meg, 242; uő: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 345.
[192] LUTHER: Hit és halál, 652.
[193] LUTHER: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 346.

tulajdonított az embernek szabad akaratot, hanem szolgai akaratról beszélhetünk, ami a hitben elnyert szabadsága miatt teljesen Istenhez van kötve.[194] Lényeges szempont ez, hiszen a szolgai akarattal egyértelműen kizárja a cselekedetek érdemszerző jellegét.

A keresztyén ember szabadságáról című értekezésében részletesen kifejti, hogy hogyan válhat az ember hívővé. Érvelését onnan indítja, hogy Isten kijelentését parancsolatokra és ígéretekre osztja. Parancsolatok alatt az ószövetség tanításait érti, melyek megvilágosítják az embert, és eljuttatják arra a felismerésre, hogy önmagától képtelen azok betöltésére. Ez a felismerés persze nem puszta elméleti rádöbbenést jelent, hanem ettől jóval többet. Velejárója lesz a kárhozattól való rettegés, a lét elvetettségének a félelme. Így az ember felismeri tehetetlenégét, és kétségbeesik, hogy hogyan is tegyen eleget a törvénynek. Természetesen nem talál magában semmit, amivel igazzá válhatna és üdvösséget nyerhetne.[195]

Ekkor lép be az ember életébe a kijelentés másik része, a Jézus Krisztushoz fűződő ígéret. Az, hogy a Benne való hit által lehetséges a törvény betöltése. Mégpedig azért, mert a Jézus Krisztusba vetett hit konzekvenciája az isteni kegyelem, igazság, béke, szabadság megtapasztalása.[196] Továbbá ebben van az üdvösség- bizonyosság is.[197]

Luther teológiai látása szerint a törvényt csak a hit valósíthatja meg. Annak megcselekvése nélküle lehetetlen. A cselekedetekből eljutni a hithez szintén képtelenség Luther megkülönbözteti a törvény megtartását a keresztyén jóságtól. A törvény megtartására szükség van a mindennapi életben, de a keresztyén jóságot csak Krisztus ajándékaként érheti el az ember.[198] A hit nem valamilyen adottság, hanem folyamatos történés, mely nyilvánvalóan megnyilvánul a cselekedetekben.[199] Luther semmi esetre sem játssza ki a hitet a cselekedetekkel szemben, hanem egységben látja a kettőt. „a legnemesebb jócselekedet a Krisztusban való hit”- írja.[200] A hit megtapasztalásának mindenképpen van következménye az ember életére nézve. „…nem azt jelenti, hogy tétlenkedjünk vagy gonoszul éljünk, hanem azt, hogy nincs senkinek szüksége törvényre vagy cselekedetekre megigazulásához és üdvösségéhez.”[201] Figyelemre méltó, hogy a reformátor az Isten megszólítását és az ember válaszát ennek az egész folyamatnak a teljeségében látja. A mai tendenciákkal ellentétben a hitről való beszédet nem redukálja le pusztán a végkifejletre, azaz a hit által cselekvő ember tetteinek értékelésére, hanem foglalkozik ezek előzményével, azzal, hogy mi történik az emberben közvetlenül a hit megtapasztalása következményeként. Ezt az emberi lélek megragadottságából vezeti le.

A hit ugyanis az igazság, szabadság, békesség, jóság igéjének a függésébe vonja az emberi lelket, ami megtelik ennek erejével. Ez pedig nem más, mint az ember megigazulása. „Ilyen módon tehát Isten a lelket egyedül hit által, cselekedetek nélkül, igéjével igazítja meg, szenteli meg, teszi igazzá, békélteti meg, szabadítja meg, és tölti be

---

[194] LUTHER: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 356; uő: Heidelberg disputation, 31.
[195] i. m., 350.
[196] uo.
[197] i. m., 351.
[198] HENDRIX: Martin Luther, 232.
[199] Lásd erről: REUSS: Luther a cselekedetekről, 250−251.
[200] LUTHER: Sermo a jócselekedetekről, 22; REUSS: Luther a cselekedetekről, 250.
[201] LUTHER: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 351.

minden jóval."[202] Így a hívő szabaddá válik a cselekedetek megkötöttsége alól, és nincs szüksége rájuk a megigazuláshoz és az üdvösséghez. Luther ezt a hit első nagy értékének nevezi.[203] A hit második nagy értékének tárgyalásánál szintén a megigazulásról beszél, de más szemszögből. Itt az Isten tiszteletéről értekezik, ami a hitben úgy ölt formát, hogy Őt a hívő igaznak és igazságosnak tartja. Ennek eredménye, hogy alárendeli magát az isteni vezetésnek és akaratnak. A hit által történő tisztelet pedig kölcsönösségre talál az Istennél, azaz részesíti az embert ebben a tisztelt igazságban és igazságosságban.[204] A hit harmadik értéke az, hogy egybeköti az emberi lelket Krisztussal, és így a kettő értékeket „cserél" egymással. Krisztus kegyelmében, életében és üdvösségében részesedik a lélek, és a hívő bűnét, halálát és kárhozatát elhordozza Krisztus.[205] Luther hitről való tanítása egyértelműen feltételezi az ember és Isten közötti egzisztenciális kapcsolatot.

Nem feledkezik meg az emberi test és lélek kettősségéről. A lélek (a belső ember) az, amelyet Isten megszentel, és amely Isten munkájához ragaszkodik, és így szabaddá válik a törvény megkötöttsége és az emberi hitelérés erőltetettsége alól. Így megállapítja, hogy a kegyelemből megigazult léleknek nincs szüksége a földi dolgokra, például az aszkézisre, elmélkedésre, elmélyedésre.[206] Mindemellett azt is hangsúlyozza, hogy ezek a dolgok nem elvetendőek, hanem a maguk megfelelő helyén értelmezendők. Tehát a belső ember egyedül az Isten igéjéhez van kötve, és ez szükséges számára a megigazuláshoz. Azonban az ember nemcsak lelki, hanem testi is, és a megigazult léleknek, mely Isten igazságához feltétel nélkül ragaszkodik, kordában kell tartania a testet. Ebben fontos szerepe van az aszkézisnek, elmélyülésnek és elmélkedésnek, melyek arra sarkallják a testet, hogy megadja magát a lélek akaratának.[207] Nagy félreértés, ha Luther teológiai megállapításait ellentétekként értelmezzük. A hit nem a cselekedetek ellentéte, vagy a belső ember egyedül igére utaltsága nem áll szemben az elmélkedés és elmélyülés gyakorlásával.

Luther nem eltörli a korabeli egyház kegyességi gyakorlatait, hanem visszahelyezi őket a megfelelő alapokra. A jó cselekedet már nem az üdvösség elérésének útja, hanem a hitben elnyert üdvösség látható megnyilvánulása.[208] Az aszkézis, elmélkedés vagy elmélyülés már nem a megigazulás önmegvalósítása, hanem a hit által megigazult ember szüksége a hit ajándékainak megélésére. Nem a hívővé válásra való törekvés, hanem a hívővé lett lélek eszköze ennek a hitnek a mindennapi életben való érvényesülésére. A hittapasztalat tehát olyan történés, mely mind a belső, mind pedig a külső emberre hatással van. A lélek belső tapasztalata vezeti el a testet egy olyan külső megtapasztalhatóságra, mely a belső tapasztalat konzekvenciája. Érezhetjük, hogy ha nem figyelünk, itt a moralizálás kapuit döngetjük. Soha ne hagyjuk ezért figyelmen kívül mindennek az alapját, a hitet. A külső megtapasztalhatóság értékmérője nem maga a látható történés. Nem a konzekvencia, hanem az alap. Mindemellett ennek megítélése nem tartozik az ember hatáskörébe, hanem egyedül az Istenébe.

---

[202] uo.
[203] uo.
[204] i. m., 351−352.
[205] i. m., 353.
[206] LUTHER: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 346.
[207] i. m., 359.
[208] LUTHER: Sermo a jócselekedetekről, 22.

Luther tanításának végső konklúziójaként ezt mondhatjuk: a hit megtapasztalásának folyamata Isten munkája alapján válik realitássá. A törvény és az evangélium igéi mozgatják ebben az embert, de mindkét esetben Isten cselekszik először.[209] Az Isten által adott törvény súlya alatt ismerjük fel önmagunkban elégtelen voltunkat, de az evangélium ígéretei megmutatják számunkra a kegyelmet, elégtelen voltunk elégségessé nyilvánítását Jézus Krisztusban. Ezt a kegyelem pedig a hitben válik valósággá és megélhetővé. A hit igaznak tartást és tiszteletet jelent Isten felé, melyben a belső ember egyesül Krisztussal és az Ő igazságának, üdvösségének részese lesz. Ebben a folyamatban válik a hit az emberi élet alapjává. Pontosabban fogalmazva az emberi élet maga lesz a hit, tehát a megtapasztalt valóság látható konzekvenciáiról innentől beszélhetünk. Ennek alapja az ember kettős természete (belső és külső, lelki és testi). Mivel a lélek hite már maga az élet, így a test cselekedeteit is képes ennek tükrében átformálni. Ez egy kétirányú történés. Először is megmutatkozik a test megzabolázásában, a kegyesség gyakorlásában (böjt, elmélkedés, elmélyülés), másodszor pedig a felebarát irányába gyakorolt jó cselekedetekben. Ezek az ember hitének következményei.

Kálvin szerint a hit alapja a kegyelem ingyenes ígérete. Az ember ebben, és nem a parancsolatokban vagy tiltásokban ismeri fel az egyedül Istenben megtalálható életet. Mindennek az elérése a cselekedetek által azért lehetetlen, mert ebben az esetben azt feltételeznénk, hogy az élet lehetősége már önmagában az emberben is adott.[210] A hit célja az, hogy az Isten által fiakká fogadott emberek birtokba vehessék a számukra fenntartott mennyei ország örökségét.[211] Ebben a megállapításban láthatjuk, hogy hittapasztalatról semmiképpen nem lehet beszélni anélkül, hogy a hitnek az eszkatológiai távlatát figyelembe ne vennénk. E nélkül a fókusz nélkül könnyen abba a csapdába eshetnénk, hogy a hitet pusztán ebben a valóságban tekintenénk értelmezhetőnek, és erről a tévútról egyenesen oda lyukadnánk ki, hogy a hit nem több, mint a világi szemmel kiteljesedettnek mondott élet legfelső foka, mely az ember evilági örömében vagy boldogságában nyeri el végső legitimitását. Wilhelm Niesel is megerősíti, hogy Kálvin hitszemlélete nem támogat semmilyen evilági tökéletességet, hanem az csak eszkatológiai távlatban értelmezhető.[212]

Kálvin a hit eszkatológiai jellegét folyamatosan szem előtt tartva vizsgálja annak tulajdonságait. Első alapelvként leszögezi, hogy az Istenbe vetett hit egyedül Jézus Krisztuson keresztül tárgyalható, és benne mutatkozik meg. Természetesen mindezt a hitet a Szentlélek ébreszti bennünk. A Szentlélek munkája által Krisztuson keresztül jutunk el az Atyához. Ez a Szentháromság egy Istenbe vetett hit.[213]

Kálvin a zsidókhoz írt levél kommentárjában biztos valóságként írja le, melyre az ember támaszkodhat. Azonban semmiképpen sem olyan, melyet puszta érzékeléssel fel lehet fogni. Hangsúlyozza a hit, titok- jellegét, mely az ember számára önmagában megfejthetetlen. Egyedül azt tapasztalhatja meg benne az ember, amit az Isten Lelke feltár előtte. Fontos továbbá a reménység, azokban a dolgokban, melyek bár valóságosak, de a

[209] LUTHER: Heidelberg disputation, 34.
[210] KÁLVIN: Institutio 3.2.28., 435.
[211] i. m., 411.
[212] NIESEL: Kálvin Theologiája, 107.
[213] KÁLVIN: Institutio 3.2.28., 411; NIESEL: Kálvin Theologiája, 107.

földi életben még Isten titkaihoz tartoznak.[214] A hit Isten megelőző kegyelmére adott válasz, mellyel az ember képes az Ő könyörületességére és ígéreteire támaszkodni.[215] Megélhetővé válik számára az Isten igazsága.

Ebben pedig akárcsak Luthernél, Kálvinnál is jelentős szerepe van az evangélium prédikálásának, melyen keresztül mindez nyilvánvalóvá lesz számunkra. Az evangélium prédikálása itt nem pusztán a szószéki vagy valamilyen más igehirdetési módszer gyakorlására utal. Mint ahogy maga Kálvin leírja, az ige és a szentségek egységét, illetve ezek Krisztusban való beteljesedését is magában foglalja ez a fogalom.[216] A keresztyén élet egzisztenciális megélését jelenti, nem csupán valamilyen rögzített idejű cselekvést! Ha Kálvin ezen szavaiból pusztán az igehirdetés orális gyakorlatának a fontosságát olvassuk ki, akkor félreértjük őt. A hit megélését szerinte nemcsak a hirdetett ige meghallása biztosítja, hanem mind a hirdetésnek, mind a hallásnak a „megélt igéből" kell kiindulnia, mely jóval több, mint egy jól körülhatárolható prédikálási módszer.

Kálvin számára hangsúlyos továbbá Krisztus személye. Ez abból a korabeli sajátosságból fakad, hogy a katolikus hagyomány Krisztus mellé más, társközvetítőket is beemeltek, a gyakorlatban csökkentve ezzel a Fiú hitben (megváltásban) betöltött szerepét.[217] Ebből következik az az álláspontja is, hogy a hit ismeretben áll. Azonban ne tévesszen meg minket a fogalom. Kálvin itt nem csupán instrumentális vagy intellektuális tudásról beszél. Az ismeret célja Istennek és az Ő akaratának a tapasztalati megismerése. Ez az Isten konkrét, személyes hitben történő megtapasztalását jelenti.[218] Cornelis van der Kooi különbözteti meg az instrumentális vagy tudományos tudást a tapasztalati tudástól, ami az élet komplexitásából adódik és ami alapján Kálvin tájékozódik. Az Istennel történő relációban ez a megismerő személy és Isten közelségéből adódik.[219] „Csak akkor lesz üdvösségünk, ha Istent úgy ismerjük meg, mint irgalmas Atyánkat, aki Krisztus által megbékélt velünk, Krisztust pedig igazságul, megszentelésül és életül adta nekünk."[220] Kálvin számára az ismeret lényege abban áll, hogy az ember hit által megismerheti Istent, és ennek intellektuális eszköze, a Szentírás, a Szentlélek benne végzett munkája miatt válhat hatékonnyá.[221] A Szentírás és a Lélek kapcsolata két gyökérből eredeztethető. Egyrészt a Szentírás Igéi is a Szentlélek munkájának következményei, másrészt ezen Igék lényegének a megtapasztalásához is elengedhetetlen az olvasás közben konkrétan működő Szentlélek jelenléte.[222]

---

[214] KÁLVIN: A Zsidókhoz írt levél, 195.
[215] KÁLVIN: A Rómaiakhoz írt levél, 93.
[216] i. m., 94.
[217] Az erre adott reakciót tükrözi a Heidelbergi Káté 29−30. kérdés−felelete. Lásd a középkori katolicizmusra vonatkozó magyarázatot: FEKETE: A Heidelbergi Káté magyarázata, 134; LYNCH: Medieval Church, 268.
[218] KOOI: As in a Mirror, 8.
[219] KOOI: As in a Mirror, 9.
[220] KÁLVIN: Institutio 3.2.2., 412.
[221] PITKIN: What Pure Eyes Could See, 34.134; NIESEL: Kálvin Theologiája, 19.105; PARTEE: Calvin and Classical Philosophy, 16−17; NÉMETH: A Szentháromság Kálvin teológiájában, 236−238; BUTIN: Revelation, Redemption & Response, 52; A Szentlélek és az istenismeret kapcsolatának ezt a nézőpontját képviseli Gerd Theißen is az őskeresztyénség pneumatológiájával kapcsolatban. Lásd: THEIßEN: Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái, 115.
[222] GÁNÓCZY−SCHELD: Kálvin Hermeneutikája, 55; Lásd még erről Nagy Gábor tanulmányát, aki megállapítja, hogy Kálvin érvelésében a Szentírás tekintélye és a Szentlélek belső bizonyságtétele egymást

A hittapasztalat kiindulópontja minden esetben az Isten, aki az önmagában a lelki dolgok megismerésére képtelen embert hittel ajándékozza meg.[223] Továbbá, ahogy Helm megközelíti Kálvin értelmezését, Isten alkalmazkodik (akkomodáció) a bűnös ember jelenlegi egzisztenciájához és úgy jelenti ki magát neki, hogy az képes legyen felfogni Őt.[224] Isten tehát Szentlelkével úgy munkálja az emberi hitet, hogy közben figyelembe veszi esendőségét, jelenlegi helyzetéből indul ki és Krisztus valóságába vezeti el. Ahogy Németh és Spijker megfogalmazza, Kálvin teológiájában a pneumatológia krisztológiába torkollik.[225] Ez a fogalomkészlet lehetetlenné teszi, hogy Kálvin teológiáját merev intellektualitásként értelmezzük. Sőt, ha a skolasztikusok elleni érvelését vesszük figyelembe, akkor éppen arra a következtetésre jutunk, hogy elutasítja az egyszerűen megfogható dolgokat. Kálvin élesen bírálja a skolasztika „egyszerű hit" fogalmát, ugyanis ez nem a hit személyes megtapasztalására, hanem az egyházi tanok megérintettség nélküli elfogadására épül.[226] Illetve képviseli azt az álláspontot, hogy a teológia nem valamilyen világ feletti isteni szubsztancia megismerésére vezet el, hanem az ebben a világban munkálkodó Isten megismeréséhez.[227] Attól nagyobb észszerűség nincs, ha pusztán azért elfogadunk valamit, mert egy tőlünk nagyobb tekintélyűnek vélt hivatal mint tényt tárja elénk azt. Kálvin éppen arra sarkallja olvasóit, hogy az észszerű elfogadás helyett személyesen ismerjék és tapasztalják meg a hit valódi tartalmát, a titkot, ami csupán az Istennel való élő kapcsolat észszerűtlenségéből ismerhető meg.[228] Természetesen mindezzel jár együtt intellektuális tudás, ez viszont semmi esetre sem hatástalanítja a titkot, hanem éppen ellenkezőleg, annak megélését támogatja. Kálvin hangsúlyozza, hogy az emberi ész az Isten megvilágosító akarata nélkül kevés arra, hogy eljusson az Ő megismerésére.[229] Végül így határozza meg az igaz hitet: „az irántunk tanúsított isteni jóindulat biztos és szilárd ismerete, amely a Krisztusban megjelent ingyen kegyelem igazságán alapul, és melyet a Szentlélek tár fel elménk előtt, és erősít meg szívünkben."[230] További magyarázatában is figyelemre méltó dolgokat állít. Összhangba hozza a hit érzelmi és értelmi oldalait, ezzel megfelelő érveket biztosítva számunkra feltevéseink bizonyítására. A kegyes érzést ugyanis elengedhetetlennek tartja az igaz hithez.[231] Sőt azt állítja, hogy aki pusztán tudja, hogy mire van szükség az üdvösséghez, de nincs a szívében Isten iránti kegyes érzet, az valójában nem is hisz. Nem elég a szimpla tudás alapján belátni, hogy Istennek súlya van az életben. (Kálvin ezt meghagyásnak nevezi.) Aki számára Isten csupán egy intellektuális meggyőződés, az a Szentlélek munkáját hagyja figyelmen kívül, és a hitet elszakítja a megszentelődéstől.

---

erősítő fogalmak. NAGY: Kálvin: A Szentírás tekintélye, 155−157; Illetve még korábban ugyanerre jut: BÉKÉSI: Kálvin, a Szentlélek theologusa, 51.

[223] NIESEL: Kálvin Theologiája, 19.105−106; BOULTON: Life in God, 132.

[224] HELM: John Calvin's Ideas, 184; KUSTÁR: Kálvin János hermeneutikája, 8.10.

[225] NÉMETH: A Szentháromság Kálvin teológiájában, 237; SPIJKER: A Szentlélekről szóló tanítás Bucernél és Kálvinnál, 333.

[226] KÁLVIN: Institutio: Kálvin János ajánlólevele, 19; uő: Institutio 3.2.2., 412; Itt a fides implicita és a fides explicita ellentétéről van szó. Lásd: JAKAB: Kálvin János gyakorlati teológiai jelentősége, 149.

[227] LEINSLE: A Skolasztikus Teológia Története, 243.

[228] NIESEL: Kálvin Theologiája, 19.105−106.

[229] KÁLVIN: Institutio 3.2.7., 416.

[230] uo.

[231] Ez Scheleiermacher hitfelfogásának egyik alapkiindulása is. Lásd: SCHLEIERMACHER: The Christian Faith, 132.

A hit elérése emberi erővel lehetetlen, mert az a Szentlélek különleges ajándéka, a meghagyás pedig nem az értelemnek, hanem az érzelemnek a dolga, és nem elő-követelmény, hanem következmény, a hitben való engedelmesség.[232] A következőképpen fejezi be Kálvin érvelését: „a hit Krisztus ismeretén nyugszik. Krisztust pedig nem lehet megismerni Lelkének megszentelése nélkül. Következésképpen a hitet semmiképpen sem szabad különválasztani a kegyes érzéstől."[233] Világos tehát, hogy Kálvin ismeret alatt az értelem és az érzelem egységére gondol, és nem helyezi előtérbe egyiket sem a másik kárára. „Amikor a hitet ismeretnek neveztük, ez alatt nem olyan felfogást értettünk, amellyel az emberi érzékelés körébe tartozó dolgokat szoktuk megragadni. Ez az ismeret annyira fölötte áll amannak, hogy az emberi elmének meg kell haladnia önmagát, hogy eljusson hozzá."[234]

Figyelemre méltó, hogy Kálvin nem győzi hangsúlyozni a Szentlélek munkáját a hitben. Ez nem tűnik újszerű megállapításnak, viszont, ha a mai gyakorlatra nézünk, akkor elmondhatjuk, hogy korunkban alulértékeljük a Szentháromság harmadik személyének munkáját, és a hit értelmezése az egzisztenciális megértés és megélés felől sokkal inkább a morális következmények értékelése felé tolódik el. Kálvin hitértelmezésében egyértelműen a Szentháromság teljességéből indul ki, aminek a témára nézve az a következménye, hogy a hitet nem lehet csak a teljes Szentháromságra nézve értelmezni, és a megtapasztalás is erre nézve értelmezhető.[235] Sokszor úgy várjuk el a hívektől a hit gyümölcseinek cselekvését, hogy nem biztosítjuk számukra az időt és a teret az önmagukkal illetve a Szentháromság Istennel való létet érintő szembesülés útján. A morális terheléssel akadályozzuk a Szentlélek Isten munkájának természetes folyamatát, és Kálvin szavaival élve „nyugtalan bizonytalankodásban" tartjuk testvéreinket. Ez pedig, szintén az ő tanítása alapján, az ingyen kegyelem folyamatos megkérdőjelezéséhez és önmagunk hitének állandó kétségbevonásához vezet.[236] Nyilvánvaló, hogy a Szentlélek munkájának van morális következménye, ami azonban egy rendszerbe tagolódik be. Theißen, az őskeresztyénséggel kapcsolatban, meghatározza azokat a területeket amelyekben a Lélek vallásos tapasztalatokhoz juttatja az embert. Ezek az Istennel való kapcsolatfelvétel, a tanítás képessége, a közösségteremtés, az etikai motiváció.[237] Kálvin is gondolkodik a Lélek munkájának itt felsorolt dimenzióiban. Krisztus megismerése, az ún. kapcsolatfelvétel, csak a Szentlélek tevékenységének

---

[232] KÁLVIN: Institutio 3.2.8., 417.
[233] KÁLVIN: Institutio 3.2.7., 418.
[234] KÁLVIN: Institutio 3.2.14., 423.
[235] BUTIN: Revelation, Redemption & Response, 58 −59.
[236] KÁLVIN: Institutio 3.2.15., 424;Ennek a következménye a bűnösség illetve a bűntudat túlhangsúlyozása, ami végső soron mentális betegségekhez vezethet. Endraß és Kratzer szerint ez a felfogás jellemzi a pietizmust, ami Kálvin János szigorát vette át Luther ingyen kegyelem tana helyett és azt állította, hogy az ingyen kegyelem mellé az embernek még cselekednie kell valamit, amivel úgymond igazolja az isteni tettet. Kálvin ún. szigorát azonban csak az ezen dolgozatban is lefektetett elvi alapok szempontjából lehet megérte és helyesen értelmezni, mert látjuk, hogy alapvetően nem az ember bármiféle készségére, hanem az Isten kegyelmére és a Szentlélek munkájára alapoz, amelyeknek az ember irányából megvannak a normatív megismerési „módszerei". Lásd ezt a disszertáció .4−5. fejezetében. Lásd: ENDRAß−KRATZER: Megbetegítő hit?, 62−63; Kálvin „szigorát" a tudományos kutatás már megcáfolta. Lásd erről: FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 94.
[237] THEIßEN: Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái, 112.

köszönhető.[238] Ennek legerősebb bizonyítéka az, amikor az Institúció 3. könyv 2. fejezetének 34. pontjában az Isten megismeréséhez nélkülözhetetlennek és megkerülhetetlennek tartja a Szentlélek erejét, ami hiányában az emberi elme még minimálisan is képtelen Isten megismerésére.[239] A tantás képességével Kálvin szerint is csak a Szentlélek képes felruházni az embert. Az Institúcióban Theißennel ellentétben nem a külső, hanem a belső tanítás fontosságát hangsúlyozza, azonban ennek következménye az, hogy az egyház élni tud tanítói hivatalával az arra elhívottakon keresztül.[240] A Lélek közösségteremtő ereje szintén alapvető számára, amit összekapcsol, az őskeresztyénséghez hasonlóan a Krisztológiával.[241] Az utolsó pont, a Lélek, mint az etikai élet motiválója, Kálvinnál úgy jelenik meg, hogy hangsúlyozza az ember teljesen át kell, hogy adja magát a Szentlélek akaratának, ami azt jelenti, hogy az emberi értelem alárendeli magát a Lélek hatalmának. Theißen az őskeresztyénség kapcsán ugyanerre a megállapításra jut.[242] A hit és a morál tehát számtalan módon kapcsolódnak egymáshoz, de a kettő korántsem a szinonimája egymásnak, hanem a keresztyén morál kialakulása csak a hit Isten felől kezdeményezett egészséges útján valósulhat meg, ami még így sem jelenti az ember evilági tökéletességét. Nem arról van szó, hogy a hívőt a hitnek az útján nem gyötörheti kétség, félelem vagy fájdalom, hanem arról, hogy bármilyen helyzetben is legyen, ha ez a rendszer érvényesül, akkor midig képes maradhat a hithez folyamodni. Ha azonban a hitnek a puszta morális következményei a hangsúlyosak, akkor könnyen állandósulhat a csalódottság és a kiábrándultság állapota.[243] Ebben az esetben a személy, a tisztség, de a közösség is megkérdőjelezhetővé válik, mert legitimitását nem az eszkatológiai reménység, hanem az evilági teljesítmény határozza meg. A hitismeret ebben az esetben valóban a puszta erényes életmód felé való törekvéssel lesz egyenértékű, ami hajlamosít arra, hogy az általunk erénytelennek, gyengének vagy bűnösnek tituláltakat a közösség vagy saját legitimitásunk védelme érdekében kiszorítsuk. Ez pedig nem egyenlő a Kálvin által szintén hangsúlyos egyházfegyelem gyakorlásával, mert annak középpontjában is az Isten megelőző kegyelme áll. Lényege pedig a bűnös jövőéért való könyörgés, azaz az üdvösségébe vetett bizalom a jelenkori elidegenedésével szemben, illetve az, hogy megőrizze az egyházban az isteni rendet[244]

A hitismeret tehát sokkal inkább megbizonyosodás, mint megértés. Részesedés az Isten végtelen titkában, melyet Ő maga tár fel a hívő ember előtt. Kálvin szerint a hit tudománya azt jelenti, hogy bizonyosak vagyunk abban, hogy Isten gyermekei vagyunk.[245] Ezen a ponton ismét hangsúlyoznunk kell tehát, hogy az „ismeret" itt nem racionális megismerést jelent, hanem az Isten kinyilatkoztatott titkában való részesedést, azaz az Ő munkájának megtapasztalását az életünkben. Mindazonáltal a hit titka ebben a földi létben soha nem lehet teljesen a miénk. Ezért a benne való bizalom minden esetben

---

[238] KÁLVIN: Institutio 3.2.8., 418; uő: Institutio 1.9.3., 73; Lásd még: KUSTÁR: Kálvin János hermeneutikája, 10;
[239] KÁLVIN: Institutio 3.2.34., 440−441.
[240] KÁLVIN: Institutio 3.1.4., 410; uő: Institutio 4.8.3., 256.
[241] KÁLVIN: Institutio 2.15.5., 378.
[242] KÁLVIN: Institutio 3.7.1., 522; THEIßEN: Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái, 114.
[243] KÁLVIN: Institutio 3.2.17., 426.
[244] KÁLVIN: Institutio 4.12.9., 322; BUSTYA: Kálvin tanítása az egyházfegyelemről, 160.
[245] KÁLVIN: Institutio I., 423.

előtérbe kerül a megértéssel szemben.[246] Tovább folytatva Kálvin hangsúlyozza, hogy a hit szilárd meggyőződést követel az embertől. Ezt az isteni kegyelemre adott válaszból vezeti le. Vannak, akik minden ismeret ellenére a kegyelmet szűk határok közé helyezik, és nem hiszik, hogy ez rájuk is érvényes lenne. Ezzel szemben, aki „teljes meggyőződésre" jutott a hitben, az nem kételkedik Isten jóságában. Ennek a tételnek a megindokolásánál Kálvin ismét a hit megtapasztalásához nyúl. „Ez pedig nem lehetséges másképpen, csak úgy, hogy kedvességét igazán megérezzük és önmagunkban megtapasztaljuk."[247] – mondja. Itt ismét visszatér arra az alapvetésre, hogy a hit a mennyei örökségben való részesedés reménysége, tehát célja nem ebben a földi világban keresendő. Láthatjuk, hogy értelmezése egyáltalán nem száraz teológiai tételek közlése, hanem az a célja, hogy a hitet dinamikus történésként írja le, ami egzisztenciális megéléshez vezet.

1.5.2. Luther és Kálvin antropológiája, hit és cselekedetek viszonya

Ha a hitről beszélünk, természetes módon szólnunk kell az emberről, akiben a hit történéssé válhat.

A keresztyén ember szabadságáról szóló értekezésének az elején Luther leírja, hogy az az ember, aki soha nem törekedett arra, hogy a hitről tapasztalatot szerezzen, nem is képes megérteni azt. Folytatásként egy fontos tételt fogalmaz meg. A hittapasztalat szerinte „kínzó gyötrelmek" között születik. Hozzátartozik tehát valamiféle emberi szenvedés, azonban írásának ezen pontján még nem teljesen világos, mire gondol pontosan. Illetve, ha tovább olvassuk, feltételezhetjük, hogy a kárhozattól való félelem szenvedésére utal, amit a törvény betöltésére való képtelenség gerjeszt az emberben.[248] Kolb megállapítja, hogy Luthernél ennek alternatívája az evangélium, ami hit által a Krisztusban való megbékélést szolgálja.[249] Továbbá az Isten iránti bizalom is megmutatkozhat a szenvedésben, ami nem feltétlenül a megszabadítást jelenti, hanem azt, hogy a hívő bízik benne, hogy a szenvedés idején is Isten tetszésére van. A hit és a bizalom értékessé teszi még azt is, ami mások szemében kár.[250] Luther a szenvedést krisztológiai témává emeli és azt hangsúlyozza, hogy a szenvedés türelmet igényel a hívőtől, mert Isten is önmaga kereszten való szenvedésével érte el a célját. Ebben a felfogásban nem csak az individuális szenvedésre gondol, hanem a közösség együtt szenvedésére, kölcsönös kereszthordozásaira is, melybe bele tartozik a szenvedésben nyújtott vigasztalás lehetősége is.[251] Luther szerint a kereszt teológiájának nem az a lényege, hogy az Istent meg lehet ismerni szenvedésén keresztül, hanem az, hogy Isten maga dönt úgy, hogy őt szenvedésen keresztül lehet megismerni.[252] A téma szempontjából ez azért releváns, mert a mai antropológia nem tekint úgy az emberre mint szenvedőre, hanem éppen ellenkezőleg, úgy mint akinek a szenvedést mindenáron el kell kerülnie. Mai olvasatban

---

[246] uo.
[247] KÁLVIN: Institutio 3.2.15., 424.
[248] LUTHER: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 349.
[249] KOLB: Martin Luther, 51.
[250] LUTHER: Sermo a jócselekedetekről, 27; Luther ezt a teológiai gondolatot valószínűleg Taulertől vette át, a skolasztikus cselekvés központúsággal szemben rájött, hogy az ember sokkal inkább a szenvedésben nyerheti el Isten jóindulatát. Lásd: KOLB: Martin Luther, 29.57.
[251] KOLB: Martin Luther, 57.
[252] MCGRATH: Luther's theology of the Cross, 214.

olyan tapasztalat ez, ami nem szolgálja az ember fejlődését. Az információ áramlás gyorsaságára épülő életvitel pedig kiiktatja a türelmet az ember lehetőségei közül mint olyat, aminek a gyakorlása esetén versenyhátrányba kerül a társadalom többi tagjával szemben. Illetve a szenvedő Isten képe is devalválódott, helyére az élményekhez hozzásegítő Isten képe lépett. A reformáció abban hoz újat a középkori akadémiai hitértelmezések és a tömeges, gépies vallásgyakorláshoz képest, hogy rávilágít az emberi lét individuális végességére és arra, hogy az egyén ebben a tekintetben is teljesen Istenre van utalva. Így jó értelemben véve egyéni kérdéssé teszi a bűnvallás, bűnbánatgyakorlás és megváltás témáit, melyek nem egy intézményen keresztül elérhetőek, hanem csak a személyes kegyesség által megtapasztalhatóak.[253] Az egyéni kegyesség azonban ebben az értelemben nem individualista, önmagába zárkózó és önmagát kielégítő kegyességet jelent, mert törvényszerű módon megvannak a közösségi dimenziói, melyek a testvérrel vagy a felebaráttal való viszonyban konkretizálódnak. A szenvedés hangsúlyozása éppen azért lényeges, mert a középkori gyakorlattal szemben nem a hívők pokoltól, kárhozattól való félelmét erősíti fel, hanem a Krisztus váltságművének meditatív feldolgozása ennek az ellenkezőjét kívánja elérni. Ti. azt, hogy a hívő képes legyen ráhagyatkozni a Krisztus feltámadásába vetett hitre.[254]

Luther az embert nem pusztán a hit elszenvedőjeként, hanem abban cselekvőként képzeli el, de semmi esetre sem mint kezdeményezőt, hanem sokkal inkább, mint válaszadót. Azt mondja: „Születésünktől halálunkig, soha nem vagyunk cselekedeteink urai, pusztán szolgák vagyunk."[255] A mai modern „önmegvalósítás" természetesen még ismeretlen fogalom volt számára, és ez egy gyakorlati kérdést vet fel teológiájával kapcsolatban. Vajon hogyan lehet a ma polgárának interpretálni a teljesen Istenre utaltságot egy olyan világban, amelyben mindenki a maga ura akar lenni? Dolgozatunkban ezt a kérdést nem tudjuk teljesen megválaszolni, de érdemes tovább gondolni, mert például a Református Középiskolákban Luther Márton a tananyag része. Kolb úgy értelmezi Luthert, hogy ő az uralkodó – alattvaló viszonyában gondolkodott Isten és ember kapcsolatáról. Ennek következménye az, hogy Isten nem érdemei alapján jutalmazza vagy bünteti az embert, hanem mindent ajándékba ad neki.[256] Az alá – fölé rendeltségi viszonynak köszönhetően az ember képtelen arra, hogy akár Isten számára vagy Istennel szemben megvalósítsa önmagát. A hit fontos része, hogy az ember, nem pejoratív értelemben alávetettnek tapasztalja meg magát Istennel szemben.

Élesen elválasztja Luther egymástól az ember lelki és testi természetét. A lelki az, amiben az új ember lakozást vesz, a testi pedig az óember lakhelye, aki ellenkezik Isten akaratával.[257] Kolb felismerése figyelemre méltó, miszerint a lelki természetnek csak vertikális, míg a testinek vertikális és horizontális síkja is van.[258] A testi természet tehát Isten felé is meg szeretne nyilvánulni, de nem a megfelelő módon, hanem saját kívánságai

---

[253] FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 80−81.
[254] i. m., 81.
[255] LUTHER: Disputation against scholastic theology, 15.
[256] KOLB: Martin Luther, 47−48.
[257] LUTHER: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 346; Jacques Lefevre ismertette meg Lutherrel a keresztyén megtapasztalás azon definícióját, mely szerint meg kell ölni a testet, hogy a lélek feléledjen. Lásd: KOLB: Martin Luther, 69.
[258] i. m., 78.

szerint. McGrath megjegyzi, hogy Luther számára a lélek és test nem alárendelt viszonyban vannak egymással, tehát nem lehet azt mondani, hogy a lélek felsőbb, míg a test alsórendűbb volna, hanem ezek az emberi teljességet fejezik ki. A megigazult ember (test-lélek) önmagából fakadóan bűnös, de mégis megigazult Isten előtt.[259] Ezzel Luther ellentmond azoknak a tendenciáknak, amelyek az emberi lelket és a testet egymásnak totálisan ellentmondónak, mintegy ellenségesnek láttatják.[260]

Emberről szóló tanítását a jó cselekedetek értelmezése felől lehet a legjobban megérteni. Ugyanis ezzel kapcsolatosan fejti ki, hogy az ember önmagában véve képtelen a jó cselekvésére és a törvény betöltésére, mert Isten nélkül az még nagyobb kárhozatot hoz a fejére. Az ember cselekedete, tűnjön akármilyen jónak is, végtére is mindvégig bűnös gyökerű marad.[261] Az eredendő bűnt a középkori teológiával ellentétben a hithez való ellentétes viszonyában értelmezi. A bűn tehát nem a nemzéssel átadott lényegi adottság, hanem effektíve a hitetlenség, ami abból fakad, hogy az ember engedetlensége miatt megváltozott a természete és így az Istennel való kapcsolatának alapvető, önmagából kiinduló perspektívája is. Az ember a hitetlenség miatt nem tud nem vétkezni és ez az egyetlen halálos, Szentlélek elleni bűn.[262] A keresztségről írt sermójában tisztázza ezt a kérdést úgy, hogy a bűn végső legyőzését a testi halálhoz köti, viszont nem zárja ki az ember bűnre való hajlamát a földi testben. Ez még elkövetés esetén sem jelenthet végítéletet a hívő számára, mert a keresztség hatásában való hite arra ösztönzi, hogy visszatérje Isten szövetségéhez.[263] Ez a gondolatmenet szintén számos kérdést vet fel a 21. században is. Ma ugyanis akarva akaratlan úgy gondolkodunk az emberről, mintha az önmagától képes lenne a jóra. Ezzel párhuzamosan azonban csak deficitesen tudunk beszélni az Isten gondviseléséről (A reformátori teológiában a kegyelemmel összefüggésben egyedül ez eredményezi a jót), mert a jót az ember által is megvalósíthatónak véljük.

Luther tehát elképzelhetetlennek tartja, hogy az ember jóságáról Istentől elválasztva beszéljen. Ugyanis számára, ami nem az Isten hatáskörében van, az eleve haszontalan, és végcélját tekintve semmi esetre sem nevezhető „jónak". Luther nézőpontjából az ember önmagában pusztán kárhozatra méltó bűnös.[264] Aki önmagára úgy gondol, mint aki képes magától jót cselekedni, az megfosztja Istent az Ő igazságától, hogy azt önmagában keresse és találja meg. Így a bálványimádás magabiztosságának csapdájába esik. Az Istent félő ember soha nem lehet önmagában magabiztos, mert ezt Istennél keresi, Tőle kéri és kapja meg. Létbizonyosságában tehát teljesen Istennek rendeli alá önmagát.[265]

---

[259] MCGRATH: Luther's theology of the Cross, 214.
[260] Ezek főképp az ősegyházi gnosztikus tanításokra nyúlnak vissza. Lásd: TÖRÖK: Dogmatika, 236.
[261] LUTHER: Heidelberg disputation, 34; Luther elveti az arisztotelészi filozófiára épülő cselekedet értelmezést, miszerint az ember önmagában véve is képes jó cselekedetekre. E helyett azt vallja, hogy csak a megigazított (Justus coram Deo) ember és csak a megigazulásból fakadóan képes erre. Lásd: MCGRATH: Luther's theology of the Cross, 189.
[262] FAZAKAS: Vétkeztünk, 132−133; SLENCZKA: Glaube. Reformation/Neuzeit/Systematisch-theologisch, 321.
[263] LUTHER: Sermo a keresztségről, 142−143.
[264] LUTHER: Heidelberg disputation, 35.
[265] i. m., 37.

Ugyanehhez köti az alázatosságot is, mint aminek a „magabiztos ember" híján van.[266] Itt visszacsatolhatunk egy kicsit az előző gondolatmenethez. Ha interpretálni akarjuk, érdemes elválasztanunk az ember méltóságát a jóságától. Ma a kettő olyannyira összemosódik, hogy ha az ember jósága megkérdőjelezésre kerül, akkor azt úgy értékeljük, mintha a méltósága kérdőjeleződne meg. A hit alapjáról beszélni így azonban (legalábbis a lutheri teológia alapján) lehetetlen. A lutheri megigazulástan megértéséhez tisztán kell látnunk antropológiai gondolkodását, azaz azt, hogy az ember Isten nélkül bűnös, és képtelen a jó cselekvésére. Azt is látnunk kell, hogy ez az ember az, akit ingyen kegyelemből, hit által Isten megigazít. A bűn tehát nem arra szolgál, hogy Istennek legyen oka megmutatni a haragját, hanem arra, hogy kegyelme legyen nyilvánvalóvá. Amennyiben az ember képtelen belátni a saját elégtelenségét, és ragaszkodik a cselekedetekhez, melyek még önmaga számára is biztosítják a „jóság" illúzióját, akkor elveszett.[267] Luther a bűnös embert tehát nem értéktelennek, hanem elveszettnek tekinti. Az értékesség alapján pedig elviekben hozzá lehetne kapcsolni a lutheri tanítást a mai ember gondolkodásához.

Luther értekezik az emberi szabad akaratról is, mely nem pozitív értelemben része a bűneset után lévő embernek. A szabad akarat a bűneset után pusztán névlegesen létezik, és nem képes magától másra, csak halálos bűnök elkövetésére.[268] A szabadság tehát egyedül a gonoszságban nyilvánul meg. A szabad akarat nem értelmezhető a kegyelem nélkül, mert így csak a rossz cselekvésére képes. Sőt, az az ember, aki úgy gondolja, hogy cselekedeteivel elérheti a kegyelmet, pusztán bűnt halmoz a bűnre, mert a kegyelem forrását önmagában keresi, pedig nincs benne más, csak bűn. A bűnből viszont nem születhet meg a kegyelem.[269] Ezzel Luther elutasítja, hogy az ember képes lenne együtt munkálkodni Isten kegyelmével.

Csak Isten törvénye által képes az ember felismerni azt, hogy mennyire az Ő kegyelmére szorul. Miután pedig megalázza önmagát Előtte, akkor részesülhet a kegyelem ajándékában, ami felmenti a bűn szabad cselekvésének kényszere alól, és az Istennek való engedelmeskedés szolgai akaratával ruházza fel.[270] Olyan érzésünk lehet, mintha Luther két síkon képzelte volna el az antropológiát. Az egyik síkhoz tartoztak azok, akik nem ismerték fel Isten kegyelmét, és ezzel együtt az Ő akaratát, a másikhoz pedig azok, akik ebben részesültek. Mindkettővel részletesen foglalkozik is. Az első síkot már mi is bőségesen érintettük. A másodikkal kapcsolatban azt kell még elmondanunk, hogy a megigazult ember legfőbb feladatává a testvére szolgálata lesz.[271] Ez a középkori viszonyok között meglehetősen újszerű gondolat, mert kitágítja a hit- megélés színterét a teljes társadalomra, és nem tartja felsőbbrendűnek a kifejezetten Isten szolgálatára szegődött papi vagy szerzetesi rendek tevékenységét.[272] Így a hit bensőséges megélése,

---

[266] Luthert Clairvaux-i Bernát és Tauler misztikája késztette arra, hogy az alázatosság szerzetesi rendszertől eltérő formáiban is gondolkodjon. 1516-ban kezdte foglalkoztatni az a gondolat, hogy a szerzetesi befelé fordulás önmagában elégtelen, és nem nevezhető alázatosságnak, mert az ember saját akaratából történik és sok esetben enm Isten a kezdeményezője. Lásd: KOLB: Martin Luther, 29.
[267] i. m., 41.
[268] LUTHER: Heidelberg disputation, 39.
[269] i. m., 41.
[270] LUTHER: Heidelberg disputation, 40; uő: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 361.
[271] LUTHER: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 367.
[272] KOLB: Martin Luther, 173; LUTHER: Sermo a jócselekedetekről, 23.

azaz a tapasztalat gyakorlatba ültetése megnyilvánulhat pl. a munkában, a családban vagy a felsőséggel szembeni magatartásban.

Láthattuk, hogy Luther antropológiája konzekvens módon épít az eredendő bűn tanára, de azt a középkori hagyománytól eltérően értelmezi. A kegyelem nélkül semmi jót nem tulajdonít az embernek. A mai fül számára talán ez a gondolat érdekesnek hat, de érdemes megfontolni, hogy a bűn−kegyelem párhuzamban oly módon fejti ki a hit tartalmát, amivel meghagyja Isten mindenhatóságát, de emellett hangsúlyozza az emberhez való lehajolását. Mindemellett nem feledkezik meg az ember valóságáról sem, mint olyanról, ami önmagában elveszett, Istennel azonban olyan ajándékban részesül, mely önmagára irányuló kételkedésén átlendíti, és olyan valóságba vonja, amiben addig elképzelhetetlen boldogságban részesül. Luther antropológiájának kulcsfogalma a megigazulás, mert ez határozza meg az emberi egzisztenciát, ami természetesen más előtte mint utána. Az antropológiai kiindulási alap a teremtésben van, amiben Isten a saját képre teremtett az embert. Tömören összefoglalva a megigazulás ennek a visszanyerése.[273]

Kálvin antropológiája „önmagunk ismeretére" épül. Ez nem filozófiai önmegismerést jelent, amely végül az erényességbe torkollik, hanem önmagunk Isten előtt történő megismerését. Ez pedig azt hozza magával, hogy az ember szembesül saját tökéletlenségével, és arra a következtetésre jut, hogy léte Isten nélkül hiányos. Az ember léte a folyamatos függés Istentől, amely az önmegismerésben realizálódik.[274] Az önmegismerés voltaképpen Isten igazságosságának a keresése, szemben a saját erényeinkre való ráeszméléssel. Ilyen módon juthat el az ember az alázatosságra, és ezen keresztül a bölcsesség és a cselekvés igazi céljához.

Kálvin, Lutherral egyetértésben, teljesen elutasítja azt a nézetet, miszerint az ember önmagában képes bármiféle jó elérésére vagy megcselekvésére. Azt mondja ugyanis, hogy ha az ember valóban megismeri önmagát, akkor arra a következtetése jut, hogy emberségéből kifolyólag képtelen a jó létrehozására és megélésére. Ha mégis így érez, az önbecsapás, önszeretet és öndicsőítés, tehát a bukott emberi természet elfordulása Istentől.[275] Közös vonás ez tehát a lutheri teológiával, mert a Heidelbergi Disputában ő is erre a következtetésre jutott.

Az önmegismerés folyamatát nem mai, individuális vagy pszichológiai módon értelmezi, (mai kontextusban értelmezve ezeket épphogy elveti), hanem teljes mértékben alárendeli az isteni megítélésnek, ami az önismeret mércéje lesz. Ezzel pedig az ember tapasztalati síkra lép, melynek első lépcsőfoka a teljes üresség felismerése. Ez azt jelenti, hogy az isteni mérce alapján nem marad semmi, amit önmagában jónak ítélhetne meg az ember.[276]

Az önmagunk megismerésének lépéseit konkretizálja Kálvin, mégpedig a következő módon: „először gondolja végig, mi végre teremtette őt Isten, és miért ruházta fel nem megvetendő ajándékokkal; ennek megismerése indítsa fel őt Isten tiszteletére és a jövendő életről való elmélkedésre; aztán mérlegelje képességeit vagy inkább

[273] KOLB: Martin Luther, 98.
[274] KÁLVIN: Institutio 2.1.1.; 2.1.3., 181.183.
[275] KÁLVIN: Institutio 2.1.2., 182; Lásd erről: HELM: John Calvin's Ideas, 309.
[276] KÁLVIN: Institutio 2.1.3., 183.

képességeinek a hiányát, amit belátva, mintha csak megsemmisült volna, essen teljes zavarodottságba."[277] Ennek a fejtegetésnek a teológiai alapját Ádám személyén keresztül adja meg. Mégpedig kétféle irányultsággal. Először is pozitívan, majd negatívan. Pozitív értelemben állítja elénk Ádám teremtésének eredeti isteni szándékát, azaz az első nemes állapotot, melyre Isten még a bukott embert is emlékezteti. Nyilvánvalóan ebből adódik a negatív, azaz Ádám bukása, az elszakadás ettől az eredeti állapottól.[278] Csakúgy, mint Luther, Kálvin is az eredendő bűn tanításából indul ki, amikor az emberről beszél. A jónak teremtett ember a bukással pontosan az ellentétévé fordul. „Miután tehát Ádámból kitöröltetett a mennyei képmás, nemcsak egyedül ő szenvedte el ezt a büntetést, hogy tudniillik a bölcsesség, az erény, a szentség, az igazság, az igazságosság helyébe, melyekkel Isten felékesítette, förtelmes betegségek, vakság, tehetetlenség, tisztátalanság, hiúság és igazságtalanság léptek, hanem utódait is mind belekeverte és belesüllyesztette ugyanezekbe a nyomorúságokba."[279] Ez tehát Kálvin alapvető látása az ember természetét illetően, és szintén egyetértésben Lutherrel, az emberi természet romlottságból való kilépésére egyedül a krisztusi kegyelem útját látja, mint ami megigazítja és életre támasztja az embert, valamint visszaállítja az üdvösségbe.[280]

Az eredendő bűnnek pedig két következménye van. Az első, hogy meg vagyunk fosztva akaratunk szabadságától, és szolgaságnak vagyunk alávetve,[281] a második pedig, hogy megromlott természetünkből csak kárhozatra méltó dolgok származnak.[282] Az akarat szabadságának hiányával kapcsolatban Kálvin megjegyzi, hogy tanításának célja nem az ember letiprása, azaz nem annak hangsúlyozása, hogy milyen menthetetlen állapotba került a bűnesettel, hanem az, hogy bűnös voltán keresztül rávilágítson az isteni szabadítás nagyságára. A mai egyház számára is konzekvenciákat hordoz ez a gondolat.[283] Ezzel a tanítással az öndicsőítéstől akar a reformátor megóvni bennünket. A szabad akaratot Kálvin az ember teremtésbeli adottságának tartja, azonban a bukással mindez elveszett, és csak a kegyelem állítja helyre. Az ember akarati szabadsága a bűneset után pusztán a bűnre való hajlam, a kegyelemmel viszont szolgai akarattá lesz, melyben visszanyeri a bűn átka alóli szabadságát.[284]

Az emberi lelket két részre, értelmire és akaratira osztja. Az akarattal fentebb foglalkoztunk, így irányítsuk figyelmünket az értelemre. Az értelem az, amely bár homályosan, de mégis képes valamit felfogni a körülötte lévő világból, sőt természeténél fogva törekszik is az igazság keresésére, bár ebben időről időre kárt vall.[285] Az emberi ész lehetőségei Kálvin számára abból fakadnak, hogy az elvetettség ellenére mégis marad

---

[277] uo; Önmagunk és Isten megismerése már Clairvaux-i Bernát számára is kulcskérdés. Az énekek énekéről szóló 37. sermojában. Szerinte önmagunk és Isten megismerése elengedhetetlen az üdvösséghez. Bár Kálvinnal ellentétben önmagunk megismerését teszi az első helyre, de a középkori teológiából adódó sajátosságokat leszámítva a koncepció lényege ugyanaz. Isten és önmagunk megismerése nélkül nincs lehetőség a vele való kapcsolatra. Lásd: BERNARD: Sermon 37, 181−182.
[278] KÁLVIN: Institutio 2.1.4., 183.
[279] KÁLVIN: Institutio 2.1.5., 185.
[280] KÁLVIN: Institutio 2.1.6., 186.
[281] KÁLVIN: Institutio 2.2.1., 191.
[282] KÁLVIN: Institutio 2.2.27., 215.
[283] KÁLVIN: Institutio 2.2.1., 191.
[284] KÁLVIN: Institutio 2.2.7−9., 197−199.
[285] KÁLVIN: Institutio 2.2.12., 202.

valami szikra az emberben az isteni természetből. Ez azonban nem az ember nagyságát, hanem Isten könyörületességét dicséri, Aki meghagyta mindezt benne.[286] Isten megismerésében egyedül az Ő Lelke kínál biztos utat, mert e nélkül az emberi elme a sötétben tapogatózik. Isten titkait csak annyiban vagyunk képesek megérteni, amennyit azokból kegyelméből megvilágít számunkra.[287]

Összefoglalva Kálvin tanítását, elmondhatjuk, hogy Luther teológiájával szinte teljesen megegyező végkövetkeztetésekre jut. A bűn és elvetettség kérdéseiben hasonló az álláspontjuk. Különbség annyiban látható, hogy Kálvin jobban hangsúlyozza az értelem szerepét az emberi cselekvésben, melyet elválaszt az akarattól. Ennek szerepe nem üres okoskodás, mert az értelem önmagában elégtelen az Isten megismerésére. A hittapasztalat és az antropológia kapcsolatáról elmondható, hogy a reformátori teológia szerint az ember hit nélkül elveszett, és elvetett alapállapotán semmi más nem változtathat, csak a kegyelemből megnyert hit. Sem a szabadság, sem az erényesség, sem semmilyen más emberi teljesítmény nem segítheti az embert Isten eléréséhez. Fontos megjegyezni még, hogy a reformátori felfogásban a hitnek mindig megvan az eszkatológiai távlata, sőt e nélkül értelmezhetetlen lenne. A szenvedésből, a világ nyomorúságából való kiutat a reformátorok pont ebben a végcélban találták meg, mint a-mi minőségileg több mindentől, amit a földi világ kínálhat az ember számára. A mai korszellemmel ellentétben tisztában voltak azzal, hogy az ember alapvetően a körülmények rabja, és az őt körülvevő világ, valamint saját természeténél fogva sem képes a tökéletes élet létrehozására és megélésére. Bár ez a gondolat ma túlhaladottnak tűnik, mégis az élet nagy tragédiáiban folyton- folyvást találkozunk vele. A reformátorok válasza minderre az volt, hogy Isten előtt szükséges leborulnunk, akkor el tudjuk fogadni mind a rosszat, mind pedig a jót, ami bennünket ér. A mai világ válasza pedig sok esetben a még nagyobb kontrollra való törekvés, ami esetenként az élettől való félelemben magát az életet követeli áldozatul.

Luther műveiből egyértelműen kitűnik, hogy teológiájának egyik központi eleme a hit és a cselekedetek viszonyának értelmezése. Hogyan közelít az ember Isten igéjéhez? Mint ami megragadható a cselekedetben? Nos, ebben az esetben az ember tévúton jár. Az ige ugyanis csak a hit által élhető és érthető meg. A hit és az ige egymásra ható módon függ össze. A második ébreszti az elsőt, és pusztán az első képes „használni" a másodikat. Ige nélkül nincs hit, hit nélkül nem érthető az ige.[288] A hit megtapasztalásában fontos szerepet tulajdonít a prédikálásnak. Ez a lélek gondozása, megigazítása, megszabadítása és üdvözítése abban az esetben, ha a hallgató hiszi a hallottakat. Kettős tapasztalatról van tehát szó! Először is a prédikátoréról, aki hit által, mint közvetítő tapasztalja meg Isten cselekvését, másodszor a hallgatóéról, aki a hit általi befogadásban éli meg ugyanezt. Ebben az esetben megtörténik az ige befogadása és megtartása, így a hívő ember megigazulása, ami a helyettes elégtétel függvénye.[289] A hit célja tehát az ember megigazulása. Ezen a ponton mond ellent Luther a korabeli római teológiának, ami

[286] KÁLVIN: Institutio 2.2.17., 206.
[287] KÁLVIN: Institutio 2.2.21., 209.
[288] LUTHER: Értekezés a keresztény ember szabadságáról, 348.
[289] uo.

szerint a megigazulás az ember jó cselekedetei által is elérhető. Ugyanis a megigazulásból nem zárható ki a személyes hit, sőt előfeltétele annak.

Mint azt az előző részekben hangsúlyoztuk, Luther teológiájában nem lényegtelenek a cselekedetek, csak azok helye változik meg, mert alapjukká a hitet teszi. „Mivel pedig tiszta lelkiismeretük nincs, azért cselekedeteik is holtak és rosszak. Innen van az, hogy amikor én nyomatékosan hangsúlyozom a hitet, és elvetem a hit nélküli cselekedetet, azzal vádolnak, hogy tiltom a jó cselekedetet, pedig én csak a hitből fakadó, igaz jó cselekedetet akarom tanítani."[290] „Minden cselekedetnek hitben kell végbemennie, mert ez teszi a cselekedetet jó cselekedetté."[291] A keresztséggel kapcsolatban is hangsúlyozza, hogy a jó cselekedet nem az Istenhez vezető út, hanem a belőle fakadó következmény, a megigazulás eredménye és nem az oka.[292] Azt látjuk tehát, hogy Luther abszolút elveti az emberből fakadó érdemszerző jócselekedetek lehetőségét.[293] A jó cselekedet minden esetben a hit gyümölcse, és mint mondtuk, ez átfogja az ember egész életét, mert minden munka, cselekvés, beszéd ami hitből fakad, Istent szolgálja. Aki megtapasztalja a hitet, az az élet egyetemességében éli meg azt. A hitmegélésnek tehát nincs külön helye, vagy szférája, nem gondolhatunk úgy rá, mint ami pusztán időközönként bekövetkező esemény, hanem a teljes életben megnyilvánuló egzisztencia. Ezzel kizárhatunk két félreértést. Az első az, hogy a hit pusztán az egyén magánszférájába tartozik, mivel Luther érvelése alapján világos, hogy ha a hit a teljes életet átfogja, akkor annak meg kell, hogy legyen a közösségi vonzata, továbbá megoszthatónak kell lennie másokkal. Sőt, ha még visszább megyünk, és hivatkozunk a felebarát iránti odaadásra, akkor a hit „magánkézben tartása" egyenesen lehetetlen, mert ebben az esetben nem keresi mindenhol a hívő az Isten dicsőítésének és szolgálatának lehetőségét. Vigyázzunk azonban a fogalmakkal, ugyanis ez a két cselekmény nem folyamatos lelki túltengést vagy erőltetett hívő megnyilvánulásokat takar. Arról van szó, hogy a természetes mindennapi életvezetés megegyezik Isten akaratával, és meglátja a felebarát szükségét, de nem arról, hogy mindenáron megkeresi azt. Egyszerű példa erre a munkavégzés. Ha ugyanis azt, mint Istennek szentelt jó cselekedetet fogom fel, akkor precízen végzem, és úgy, hogy azzal ne károsítsak meg másokat.

A másik félreértés pedig, ami bizonyos mértékig összefügg az elsővel, az, hogy a hitélet pusztán a templom falai közé rekeszthető. Ennek következtében nem tölti be a célját az istentisztelet, mert az épületen belül ragad. Ha a hitről, mint egynapos vagy órás eseményről gondolkodunk, akkor valójában nem vagyunk képesek annak megélésére. Az istentisztelet ebből a szempontból, a hit megnyilvánulása, de nem maga a hit. Felbecsülhetetlen érték, de csak akkor tölti be a célját, ha a teljes élet valóságában realizálódik. A vasárnap a hit megélésének csúcsa, de csak akkor lehet az, ha a hét többi napja is abból indul ki, és oda érkezik meg. Ezzel megcáfoltuk a „hinni a templomban kell" közmondást, mivel hinni a teljes életben szükséges. Továbblépve hívjuk fel a figyelmet az előző gondolatmenetünk veszélyére. Ne tévesszük szem elől Luthert, aki

[290] LUTHER: Sermo a jócselekedetekről, 23.
[291] uo.
[292] LUTHER: Sermo a keresztségről, 145−146.
[293] KOLB: Martin Luther, 31; Az egyházatyák közül is kritizálta azokat, akik azt tanították, hogy az emberi érdemek hozzájárulnak az üdvösséghez. Lásd: i. m., 36.

kompromisszum nélkül kimondja, hogy a hit Isten kegyelmének és nem az emberi görcsölésnek az eredménye. Gondolatmenetünk ne sarkalljon senkit arra, hogy valami extra teljesítményként képzelje el mindezt, hanem inkább arra biztatunk, hogy megéljük azt, amit kegyelemből kaptunk.

De honnan tudja az ember, hogy mikor cselekszik jót? Luther erre a bizalom fogalmával adja meg a választ. Azaz, ha bizalmunk van abban, hogy cselekedetünk Istennek a tetszésére van, akkor jó cselekedet, ha azonban kételkedünk, akkor nem.[294] Persze ezt sem pusztán az ember megérzésére bízza, hanem azt mondja, hogy „bízni abban, hogy ő az Istennek tetszésére van, ez csak a kegyelemből megvilágosított, és megerősített keresztyén ember számára lehetséges."[295] Fontos továbbá, hogy a hitben minden cselekedet egyenlővé lesz, és nem függ annak nagyságától, időtartamától vagy mennyiségétől, mivel mindegyik hátterében ugyanaz a hit áll.[296]
Kálvin számára sem elhanyagolható, sőt különösen fontos az ember cselekedete, de nem mint érdemszerző jó cselekedet, mert nézete szerint Krisztus és az ember között akkora különbség van a Krisztus istenségéből fakadóan, hogy az ő végtelen érdemszerző jó cselekedeteihez képest az ember egyáltalán nem képes ilyenre.[297] Szerinte a teremtmények érdemszerzésének akárcsak a lehetősége is önellentmondás lenne. Aki bűnt követett el annak nem lehetnek érdemei, De még annak sem, aki esetleg, kegyelem által elkerüli a bűnt.[298] Érdemszerző jó cselekedetekről beszélni tehát Kálvin esetében sem lehetséges, de ismeri az ember igaz cselekedeteit és ennek a lehetőségét fenntartja. Ő azt mondja, és ebben kissé ellenkezik Lutherrel, hogy a nem hitből fakadó, emberileg igaz cselekedeteket is megáldhatja Isten, mert mindez belefér az Ő gondviselésébe.[299] Azzal érvel, hogy ha ez nem így lenne, akkor könnyű lenne emberi szinten összekeverni a rosszat és a jót. Végkövetkeztetése azonban teljesen a lutheri irányt követi. Ő is kimondja, hogy lehet akármilyen jó a cselekedet, ha nem hitből és a hitre nézve történik, akkor a végkifejletet tekintve elveszíti végcélját, azaz azt az utat, amit Isten bölcsessége kijelöl.[300] „Azok tanítottak tehát helyesen, akik azt mondták, hogy Isten előtt nem igazul meg senki cselekedetekből, és nem ezért kapja a kegyelmet, hanem ellenkezőleg, csak azután lesz végre kedves a cselekedet, ha előbb a személy nyert kegyelmet Isten színe előtt."[301] Természetesen nem hagyja Kálvin ezt az okfejtést a levegőben lógni és ezzel kapcsolatos tanításának a lényegét is megadja. Lutherhez hasonlóan a jó cselekedetek okát az üdvösségben látja. Pontosabban abban, hogy a kegyelemből megigazított, és ezért üdvösséget nyert ember életében mindez a jócselekedetek gyakorlásán keresztül jelenik meg. Ahogy ő maga fogalmaz: „…akiket irgalmából az örök élet örökségre rendelt,

[294] LUTHER: Sermo a jócselekedetekről, 24.
[295] uo.
[296] uo.
[297] HELM: John Calvin's Ideas, 335.
[298] HELM: John Calvin's Ideas, 303−304.
[299] KÁLVIN: Institutio 3.14.1., 582.
[300] KÁLVIN: Institutio 3.14.3., 583.
[301] KÁLVIN: Institutio 3.14.8., 587; Kálvin lehetetlennek tartja, hogy a hitből fakadó cselekedetek az ember szabad cselekvései. Lásd: HELM: John Calvin's Ideas, 303 −304.

azokat üdvrendje szerint jó cselekedetetekkel iktatja be az örökségbe."[302] Vagy más helyen:

> „Mert bármennyire is szereti az Úr, amit naponta nekünk ajándékoz kegyelme forrásából, a mi feladatunk mégis ez: ragaszkodjunk ahhoz, hogy ő ingyen kegyelemből fogad el, mert egyedül ez képes lelkünket megsegíteni. Azokat az ajándékokat, amelyeket ezt követően adományoz a Szentlélek, úgy kell alárendelni ennek az elsődleges oknak, hogy semmivel se csökkentsék erejét."[303]

Hit és cselekedet viszonyáról megállapíthatjuk, hogy sarokpontjaiban egyetértés van a két reformátor között. Röviden azt mondhatjuk, hogy Luther és Kálvin is csak a hit alapján, annak gyümölcseként látja értelmezhetőnek a jó cselekedeteket. Ezeknek így nem üdvszerző ereje van, hanem a már elnyert üdvösség megnyilatkozásai. A hittapasztalat szempontjából azért lényeges ez, mert protestáns teológiai talajon nem mondhatjuk, hogy a hit megszerzésére bármiféle cselekedet felhasználható lenne. A hittapasztalat ilyen formán az Isten kegyelmével való szembesülés, mely a jócselekedetekben ölt látható formát.

[302] KÁLVIN: Institutio 3.14.21., 596.
[303] i. m., 596−597.

1.6. A modern teológia hittapasztalat értelmezése

1.6.1. Schleiermacher és Kierkegaard, a hit ember felőli értelmezése

Sok felvilágosodás utáni teológus próbált meg választ találni a racionalizmus felvetéseire és kritikájára. Egyesek tartózkodtak attól, hogy a hitet úgy írják le, mint általános emberi lehetőséget. Mások a hitről szóló tanításukat azután fogalmazták meg, miután kifejtették a keresztyénség pozitív tartalmát. A 19. század teológusai ismét hangsúlyozni kezdték a hit szubjektivitását, és megpróbálták meghatározni azt a szférát az emberi természeten belül, ahol ez fellelhető. Schleiermacher ezt az emberi érzelemvilág vallásos tudatában találta meg – véli J. Webster.[304] Kiindulási pontja az volt, hogy minden egyes tárgyi ismeretet megelőz egyfajta azzal kapcsolatos belső érzés. Így valamilyen szinten a rációban is megtalálható a szubjektivitás, mivel ugyanaz az ismeret mindenkiben más érzéseket válthat ki. Ha pedig létezik szubjektív belső érzés, amely meghatározza a rációt, akkor a vallás szubjektuma sem nevezhető ez alapján elvetendőnek.[305] A posztliberális teológia arra a következtésre jutott, hogy a hitet elsődlegesen a keresztyén tradíciók által meghatározott valóságban, és nem az egyén hitre való képességében kell keresni. Azt értették ez alatt, hogy az konkrét helyzetekben, például az egyént körülvevő szociális állapotokra való reakciókban valósul meg. Ezzel azt mondták ki, hogy a hit a mindennapi élet alapján közvetlenül megélhető, és nincs szükség hozzá a konkrét és személyes istentapasztalatra. Összefoglalásként Webster leírja, hogy a keresztyén gondolkodók különböző meggyőződésekre jutottak a hittel kapcsolatban. Igaz ez az emberi természettel való összefüggésre és az Isten cselekvésével kapcsolatos kifejtésre is. Azért kérdés ez ma is, mert az a környezet, melyben a hit klasszikus értelmezése legitim volt, mára felbomlott. A teológia évszázados kérdése ma is aktuális: hogyan értelmezzük a hitet és annak következményeit?[306]

Schleiermacher a keresztyén hit című munkájában[307] fejtette ki hitről szóló tanítását. Szerinte az nem tudás vagy cselekedet, hanem kegyesség, az abszolút függésérzet, amiben megnyilvánul az oszthatatlan létező jelenléte. Ehhez az érzékelés és az érzelem vezeti el az egyént. Schleiermacher teológiájában az ember érzelmi öntudatosulása az, amely szükségérzetet és önelidegenedést vált ki belőle, így eljuttatja őt Isten tudatosulásához, az abszolút függésérzethez. Ez összetéveszthető a világtól való függéssel, ami valóban meg is történik az öntudatosulásban, amikor az ember önmagát a világ osztható egységeinek összefüggésében kezdi szemlélni, és belátja, hogy egyszerre hozzá van kötve és szabad tőle.[308] Az öntudatosulás adja meg az isten- tudatosulás alapját.[309] Az abszolút függésérzet csak Krisztusban valósulhat meg, mert a világgal ellentétben Isten nem a részek egysége, hanem oszthatatlan egész. Így vele szemben sem a kötelék, sem a szabadság érzése felől nem értelmezheti magát az ember, hanem csak az abszolút függés oszthatatlanságából. Az a vallási tapasztalat, ami nem az Istenre, mint létezőre irányul, nem tartozik a keresztyén hit tárgykörébe. Lényegében a

[304] WEBSTER: Faith, 208–210.
[305] SCHLEIERMACHER: A vallásról, 39.
[306] WEBSTER: Faith, 208–210.
[307] SCHLEIERMACHER: The Christian Faith; Erdeti címe: Der christliche Glaube.
[308] i. m., 132.
[309] i. m., 133−134.

Szentháromság- tant értelmezi, ugyanis nem lehet a Krisztussal való kapcsolatról beszélni anélkül, hogy abban benne ne legyen az egy Istennel való kapcsolat.[310] Ez után azt fejti ki, hogy a tudatosulás nem eredményez egy elszigetelt, önmagában álló vallásos élményt, hanem mindig összefüggésbe kerül az embert meghatározó más tényezőkkel, amelyekben megjelenik és kifejti hatását.[311] Ez a kegyesség, ami az aktuális pillanatban a gyötrelem vagy öröm érzésében nyilvánul meg. A vallásos gyötrelem gyökere a megváltóval való közösség hiánya, amely cselekvésképtelenséghez vezet. A vallásos öröm az, ami a függő lét nyugalmát ébreszti a Krisztussal való közösség alapján. Konklúzióként megállapítja, hogy „ennél fogva bizonyos, hogy nem beszélhetünk olyan vallásos tapasztalatról a keresztyén közösségben, ami nem foglalja magában a Krisztussal való kapcsolatot."[312] Schleiermacher nem utasítja el a természetteológiát, csak kiindulópontjának nem az ember erkölcsi érzékét, hanem érzelemvilágát tartja. Az Isten megismeréséhez önmagunk megismerésén keresztül vezet az út. A vallás lehetőséget ad a végtelen szemlélésére a morál és a metafizika korlátai nélkül.[313] Schleiermacher teológiájának fontos eleme az emberi tapasztalat, mely a hitnek a forrása.[314] Az egyént az önmaga által kielégíthetetlen érzelmi feszültségei juttatják el Isten szükségességének felismerésére, amely a keresztyén kegyességhez vezet. A keresztyénség többletét Krisztus megváltó munkájában látja.[315] Önkijelentésében Krisztus a saját Isten tudatosulásának erejében részesíti a hívőket, ez a megváltás.[316]

A megtérésről azt tanítja, hogy a mindennapi keresztyén életben ez a fogalom az, amit mindenki Krisztusnak vagy az Istennek valamilyen megtapasztalásához köt.

> „A megtérés, az új élet kezdete a Krisztussal való közösségben, a bűnbánat által válik nyilvánvalóvá az egyénben. Ez magában foglalja a megbánást és a szív állapotának változását. Illetve nyilvánvalóvá válik hit által, ami a Krisztus tökéletességében és áldott voltában való részesedést jelenti."[317]

Ez Schleiermacher számára nem pusztán elméleti, hanem teljes mértékben gyakorlati kategória, ami az irtózás és az átalakulás kölcsönös függésének tapasztalatában megy végbe. Irtózás olyan értelemben, hogy a bűn felismerésre kerül, és elkezdődik a tőle való elfordulás, az általa okozott fájdalom miatt. Ezzel egy időben indul el az odafordulás is a hit következtében. A hit az elme tartós állapotára vonatkozik. A megtéréssel kapcsolatban fellépésének a mikéntje a kérdés. Ez az Isten egyszeri cselekedete, amikor lakozást vesz vele az emberben, és ennek a következménye, hogy pontosan a birtokbavétel miatt tudatosulni fog.[318] Izgalmas, hogy a leírtak nem a „megtérés" fogalmának

---

[310] SCHLEIERMACHER: The Christian Faith, 131.
[311] uo.
[312] i. m., 132.
[313] SCHLEIERMACHER: A vallásról, 34.
[314] Tillich ezen a ponton kritizálja őt, mivel szerinte a tapasztalat nem forrás, hanem közvetítő. Krisztus váltságműve történelmi adottság, amit az ebből kiinduló tapasztalat egzisztenciálisan megerősít a hívőben. Lásd: TILLICH: Rendszeres Teológia, 51.
[315] JÜNGEL: Faith, 27.
[316] uo.
[317] SCHLEIERMACHER: The Christian Faith, 481. Ennek a definíciónak a lényegével egyetértek, mert kizárja annak lehetőségét, hogy a megtérésre, mint egy adott pillanatban bekövetkezett eksztatikus érzelemhullámra hivatkozzunk, ami véleményem szerint közelebb áll az önmegtapasztaláshoz, mint az Isten valóságos megtapasztalásához.
[318] i. m., 482.

túlhangsúlyozását jelentik, hanem Schleiermacher belehelyezi azt a keresztyén lét folyamatába. Ugyanis a hitben való élet időtartama és nem a birtokbavétel pillanata vezet el a megszentelődéshez és a megújuláshoz, azaz az új teremtéshez.[319] A bűnbánat és a hit a megtérés tapasztalatának teljességét ölelik fel. Mindkettőhöz elengedhetetlenül szükség van az én valamiféle aktivitására.[320] Ebben a hit és a bűnbánat nem egymás ellen hatnak, hanem egymást kiegészítve, és az inaktivitás állapotához vezetnek el. Abba az állapotba, amikor az ember már nem aktív a bűnben, de még a keresztyén létben sem. „Ekkor a lélekben élő létben nem marad semmi az előző, elmúló aktivitásából, csupán annak belső, érzelmi visszhangjai, és még semmi nem jelenik meg az újból, pusztán az az utáni belülről jövő vágyakozás."[321] Az eddigiekből úgy tűnhet, hogy teljes mértékben az emberi szemszög alapján vezeti le a megtérést. Azonban logikája következő lépcsőfokán mindezt belehelyezi Krisztus munkájába! Ugyanis levezeti, hogy a megtérő-bűnbánat minden esetben Krisztus tökéletességének meglátásából következik, így a megújulásnak a kezdete mindenképpen Krisztus megváltó munkájának az eredménye. Mivel a hit is az Ő munkája, és a kettő együtt érvényesülése a megtérés, így világos a közös eredetük.[322] A „hit hajnalán" Krisztus tökéletes bűnbánatot ébreszt bennünk, igazságának teljességével szembesülünk. A Lelkével való találkozás tapasztalata arra ösztönöz minket, hogy teljes addigi meghatározottságainkat magunk mögött hagyjuk.[323] Ugyanígy az emberi egzisztencia élő közösségbe kerül Krisztussal. Ez örömteli és felemelő viszonyulás hozzá, illetve biztos előrehaladás, az akarat folyamatos ösztökélése, ami annak aktivitásához vezet. „Ez a hit hajnala, amikor a megtérés teljessé válik."[324]

Elmondható, hogy Schleiermacher a keresztyén létet és annak alakulását nem egy oldalról szemléli. Nyilvánvalóan az emberi folyamatok állnak érdeklődése középpontjában, ezeket azonban a klasszikus protestáns dogmatikából vezeti le. Nem tagadja Krisztus és a Szentlélek munkájának az elsőbbségét a keresztyén egzisztencia kialakulásában, de teológiájának tárgya ezen elsőbbség érvényesülésének és nem szuverenitásának a leírása. Ahhoz, hogy ezt elérje, elkerülhetetlenül az emberről kell beszélnie, akire ez irányul. Ezzel kockáztatja azt a félreértést, miszerint az emberi tényező felülírja az isteni cselekedetet a hitben. Amennyiben figyelünk rá, megláthatjuk, hogy az emberben zajló istentudatosulási folyamatot teljes mértékben az Ő kezdeményezésének tulajdonítja, és beteljesülését az Istentől való abszolút függésérzetben határozza meg. Tehát nem emberi teljesítménynek tartja, hanem gyakorlatilag Kálvin Isten- és emberismeret fonalát veszi fel, csak ő az önismeretet domborítja ki a XIX. század emberéhez igazodva. A hittapasztalat az ő esetében az a folyamat, ami az ember test – lélek feszültségében elvezet az abszolút függésérzethez. Teológiájának erőssége, hogy komolyan veszi az embert, mint akire Isten munkája irányul, akit a hit, mint felülről meghatározott valóság, egzisztenciális reakcióra késztet, akiben a transzcendens cselekedete végbe megy.

---

[319] i. m., 483.
[320] uo.
[321] i. m., 484.
[322] uo.
[323] uo.
[324] i. m., 485.

Később az egzisztencialista filozófusok nyomán előbb a protestáns, majd a katolikus teológusok is úgy kezdtek hivatkozni a hitre, mint ami az emberi lét realitása.[325] Kirkegaard szerint a hit a testet öltés abszolút paradoxona felől közelíthető meg, és racionális érveknek nincs helye benne, mert azok gátolják megértését. ahogy ő maga fogalmaz:

> „Ám egészen más dolog az ész ellenére hinni; az értelemmel együtt hinni lehetetlen; mert aki értelmével hisz, az megélhetésről és asszonyról beszél, szántóföldről, ökörről és hasonlókról, ami nem is a hit tárgya, mivel a hit mindig istennek adózik köszönettel, mindig életveszélyben van, a végtelenségnek és a végességnek abban az összecsapásában, amely pontosan annak jelent életveszélyt, aki ebből a kettőből tevődik össze."[326]

Tárgyáról önmagában semmit sem tudhatunk, csupán hihetünk benne. Ennek látszólagos önellentmondása a róla való elmélkedés paradoxonába torkollik, és egy magasabb, szenvedélyes gondolkodáshoz vezet. A hit logika alapján nem bizonyítható, csak az érte való szenvedésben lesz nyilvánvalóvá.[327] Hangsúlyos annak bizalmi jellege, mert így tud az ember teljesen megnyilvánulni benne. Az értelem mellett ez adja meg érzelmi és akarati funkcióját. Ezzel Kirkegaard kiemelte a hit személyes jellegét, ami a racionalizmusban háttérbe szorult.[328] A hitnek két meghatározó mozzanata van, a rezignáció és az ugrás. A rezignáció az evilági kötelékek elszakítása, az ugrás pedig a hit első mozdulata, amely ellentmond mindenféle emberi logikának és törvényszerűségnek, mert benne a Szentlélek törvényei érvényesülnek.[329]

1.6.2. A hit és a tapasztalat témánkra vonatkozó értékelése a 20. századi releváns teológusainál

Paul Tillich a hit fogalmának megértésére többféle definíciót használt. A hit a „végső meghatározottság által megragadott létállapot".[330] Stenger érékelése szerint ez a meghatározás az ember ontológiai állapotára, a végességhez való egyéni kapcsolatára, és a szubjektív egzisztenciális megtapasztalásra összpontosít. Tehát a hit, mivel átfogja az ember teljes egzisztenciáját, „az emberi én totális és központi cselekedete."[331] Tillich fontosnak tartotta, hogy a hitet formálisan és tartalmilag nézve is pontosan meghatározza. Előbbi értelemben „az a létállapot, melyet az önmeghaladás célja ragadott meg, tehát az, ami végső a lét és az értelem számára."[332] Utóbbira vonatkozóan „a Krisztus Jézusban megnyilvánult Új Lét által megragadott létállapot."[333] Láthatjuk, hogy Tillich megközelítése inkább antropológiai kiindulási alapú, azonban ez krisztológiai hangsúlyt kap. Erőssége az, hogy az emberi egzisztencia teljes Krisztushoz kötöttsége felől közelíti meg a kérdést és a hit megtapasztalását az ember létállapotára nézve tartja relevánsnak. Tillich nem úgy tekint az egyházra, mint ami a tekintélye alapján önmagában hordozná a hittapasztalat lehetőségét, mint evidenciát, hanem úgy, mint aminek gyakorlataiban az

---

[325] WEBSTER: Faith, 208–210.
[326] KIERKEGAARD: A szubjektív igazság, a bensőségesség; az igazság a szubjektivitás, 428.
[327] JÜNGEL: Faith, 28.
[328] PÜSÖK: Soren Kierkegaard teológiájának súlypontjai, 82.
[329] i. m., 84−85.
[330] TILLICH: Rendszeres Teológia, 464; TILLICH: Dynamics of Faith, 1.
[331] TILLICH: Dynamics of Faith, 8. (ford. szerz.); STEGNER: Faith (and religion), 91.
[332] TILLICH: Rendszeres Teológia, 464.
[333] i. m., 465.

individuum saját magára nézve releváns hittapasztalatokhoz juthat.[334] Ez feltételezi az egyházi formák folyamatos felülvizsgálatát annak érdekében, hogy ezek a hittapasztalatok, mindig a megfelelő keretben legyenek hozzáférhetőek az egyén számára. Bultmann úgy magyarázta a hitet, mint ami a testé lett ige mindent felülíró jelenlétében való lemondás az önmegvalósítás biztonságáról.[335] A jánosi teológia alapján világiatlanításként írja le, mely minden emberi norma és értékelés összetörése.[336] Bultmann nem kívánta a filozófiát és a teológiát közös nevezőre hozni. Sőt azt mondja, hogy amit az ember ebben a világban létrehoz, azt mind a Teremtőtől való elfordulás okán teszi. Ebből kiindulva megállapítható, hogy Bultmann hitértelmezésében az emberi tapasztalat nem játszik szerepet, hanem a hit állapota éppen ennek a feladása.[337] Labron értelmezése szerint Bultmann hitszemléletének a lényege az, hogy az ember Krisztus keresztjét, mint a sajátját fogadja el és ezzel ő maga is megfeszíttetik.[338] Ebből következik, hogy Bultmann is Krisztus tettének és nem az emberből kiinduló aktivitásnak tartja a hittapasztalatot.

A dialektika teológia megkérdőjelezte, hogy a hit emberi lehetőség lenne, és azt objektív teológiai nézőpontból ragadta meg. Ennek a teológiának a középpontjába ismét Isten kegyelemből történő kinyilatkoztatása és világgal való megbékélése került. Legjelentősebb képviselője Karl Barth, aki számára a hit Isten önkijelentésének csodálatos következménye, ami teljesen Jézus Krisztusban gyökerezik, akiben mindannyiunk léte meghatározható.[339] Az ember elpecsételése egyedül a szabadon cselekvő Isten munkája.[340] Az ember, mivel teremtmény, semmilyen módon nem képes befolyásolni a teremtővel való kapcsolatát. Önmagában még arra sincs lehetősége, hogy nyitott legyen a felettes isteni hatalom befogadására, és saját felismeréseit sincs joga isteni kijelentésként értékelni.[341] Radikálisan képviseli azt az álláspontot, hogy Isten megismerése egyedül az Ő akaratán és nem az ember képességén múlik. Ezért a hit önmagában felette áll minden vallásos élménynek.[342] Illetve az ember a hit kezdetében teljesen passzív, mert Isten egyedül önmagából kiindulva ismerteti meg magát az emberrel.[343] Barth teológiai látása különbözött Tillichétől, és Bultmannétól is. Utóbbiak bár más szempontból, de az ember oldaláról közelítették meg a hit lényegét. Tillich az emberi létállapot, Bultmann pedig a világiatlanítás felől. Ezzel szemben Barth felülről építkezve tekintett a problémára. Szerinte a hit átalakítás, amiben az Isten előtt meztelenül álló ember radikálisan új természetet nyer. Ez a végkifejlete annak, ami az Isten igazságossága által végbemegy. Az ember egyedül Isten tulajdona, és számára önmagából kiindulva nem megismerhető. Nem juthat el rá öntudatosulással vagy szemlélődéssel. Egyedül az emberi érzékelés határain kívül álló isteni igazságosság az, ami alapján

[334] STEGNER: Faith (and religion), 91−92.
[335] WEBSTER: Faith, 208–210.
[336] BULTMANN: Az Újszövetség teológiája, 344.
[337] i. m., 343.
[338] BULTMANN: New Testament Mythology, 34; Idézi: LABRON: Unlocking Bultmann, 39.
[339] BARTH: Church Dogmatics IV § 64, 335.
[340] WEBSTER: Faith, 208–210.
[341] BARTH: The Holy Spirit and The Christian Life, 9; uő: Kis Dogmatika, 15.
[342] SCHWÖBEL: Theology, 24.
[343] SCHWÖBEL: Theology, 26−27; BARTH: Church Dogmatics IV § 64, 349.

elnyerhető a hit.[344] Barth nem értett egyet a hit pszichológiai meghatározásával sem, mivel annak birtoklása nem köthető az ember érettségi szintjéhez. A hit soha nem lehet bizonyosság, mert mindig megmarad benne az Isten titokzatossága.[345] Hart értékelése szerint Barth a hit kapcsolatban látja Isten megismerésének a misztériumát, ami megfeletethető az imádságról alkotott Kálvini állaspontnak, miszerint Isten emberi logikával önmagában nem hozzáférhető.[346] Ellentétes kiindulópontjuk ellenére Barth és Bultmann abban egyetértettek, hogy amíg az ember nem adja fel mindenféle biztonságérzetét és evilági bizonyosságát, addig nem képes befogadni a hit paradoxonát.[347] Barth hit-definíciója szerint a hit a

> „lehetetlen, amiből minden lehetőség fakad, a csoda, ami felöleli az emberi tapasztalatot, a paradoxon, amiben minden látható és közvetlen emberi lételem megkérdőjeleződik, és minden cselekedetnek korlátai vannak, mégis mindegyik megalapozott és megerősített."[348]

Hangsúlyozta továbbá annak bizalmi jellegét: „Hiszek, ez annyit jelent, bízom." A bizalom az a történés, amiben az ember az Isten hűségére bízhatja magát.[349] Biggar hangsúlyozza, hogy ez a kegyelmes Atyában való gyermeki bizalmat jelenti, aminek konkrétságát az azért való imádság adja meg, hogy Isten országa beteljesüljön és ezzel párhuzamosan megteremtődjenek az emberek közötti biztonságos viszonyok.[350] Következésképpen a hittapasztalatnak látható megnyilvánulása van az emberiség társadalmi és szociális körülményeire nézve is.

Karl Rahner hitértelmezése abból az alapvetésből indult ki, hogy Isten megfoghatatlan és elérhetetlen az ember számára. Ő maga a misztérium, aki korlátlan hatalmat gyakorol létünk és körülményeink fölött. Láthatjuk, hogy az ismertetett protestáns teológusokkal ellentétben, Rahner számára Isten nem objektum, hanem abszolút misztérium, aki a bűnbocsánat által a maga valóságában részesít minket.[351] Rahner hitértelmezése jobban hasonlít Tillichére, mint Barthéra, mert ő is az ember felől ragadja meg annak lényegét, ugyanis a hit a misztérium általi megszólítottságra adott emberi válasz. Isten önközlésével a legmélyebb közösségbe vonja az embert önmagával.[352] Itt meg kell jegyezni, hogy Rahner a hit kérdését egyértelműen a közösség (az egyház) felől vizsgálta. Az abszolút misztérium, aki létrehozta és megtartja az egyházat, így az Ő valóságában való részesedés ezen a közösségen belül jelenik meg. A hittapasztalat, mint olyan, egyedül az Egyetemes Keresztyén Anyaszentegyházban lehetséges azzal a kitétellel, hogy Rahner emellett elismeri, hogy lehet valaki látens keresztyén az egyházon kívül is, de ez nem erkölcsös emberekre utal, hanem olyanokra, akiknek van köze pl. más vallásokhoz.[353] Rahner ezzel rávilágított arra, hogy a hittapasztalatot nemcsak az egyén, hanem a közösség felől is lehet és kell értelmezni. Emellett óvatosságra is int minket, hogy Isten tevékenységét ne próbáljuk pusztán a

---

[344] BARTH: The Epistle to the Romans, 98.
[345] uo.
[346] HART: Revelation, 47; BARTH: Church Dogmatics I § 1−7, 174; KÁLVIN: Institutio 3.20.1., 23.
[347] BARTH: The Epistle to the Romans, 108.
[348] BARTH: The Epistle to the Romans, 123; uő: Kis Dogmatika, 16.
[349] BARTH: Kis Dogmatika, 16.
[350] BIGGAR: Barth's Trinitarian Ethic, 219;
[351] RAHNER: The Contetn of Faith, 45; uő: A hit alapjai, 28.
[352] RAHNER: Faith beetween Rationality, 60−78; Idézi: DONOVAN: Revelation and Faith, 93.
[353] RAHNER: Atheism and Implicit Christianity, 145−164; Idézi: DUFFY: Experience of Grace, 53.

látható egyház keretein belülre szorítani.[354] A hit kérdésében fontosnak tartotta az ember szabad akaratát, és ebben Barthtal ellentétben hangsúlyozta, hogy az Istennel való találkozás nem befolyásolja az ember szabad cselekvési képességét, de ez nem jelentheti azt, hogy az megkísérelhetné kontrollálni az Istent. A szabad akarat az ember történelmi létéből fakad, amit döntéseivel befolyásol, és nélkülözhetetlen szerepe van a hit elfogadásában.[355] Ez azonban nem a modern értelemben vett, humanitáson alapuló emberi szabadságot jelenti, hanem krisztológiai értelme van. Ti. Krisztus szabadon adja át magát a létezés előre nem látható, kiszámíthatatlan lehetőségeinek, ezzel együtt az embernek és ebben áll az ember szabad akarata is. Csak annak van szabad akarata, aki elfogadja Krisztust.[356] Isten tehát átadja önmagát az embernek, és kegyelméből szabadon elfogadja Őt. A kegyelem tehát Rahner értelmezésében nem az abszolút bukott ember visszafogadása, hanem szabadságának megfelelő irányba történő elmozdítása.[357] Az ember, mint személy megtapasztalhatja a keresztyén hit három abszolút misztériumát, a Szentháromságot, az inkarnációt és a kegyelmet. Így azzal a megkerülhetetlen ténnyel szembesül, hogy létének alapjai ezek a megfejthetetlen titkok. Ennek elfogadása azt eredményezi, hogy léte két konkrét valóságában, a lelkiismeretében és a történelmi helyzetében a végső idők öröme és nem annak ítéletétől való rettegése lesz úrrá rajta.[358]

Rendszeres Teológia című munkájában Tillich részletesen foglalkozott a tapasztalat és a hit összefüggéseivel. Szerinte tapasztalat nélkül lehetetlen teológiáról beszélni, mert ez részesíti az embert azokban az igazságokban, amiről szólni kíván. A „tapasztalat elve" az Isten-ember viszonyában elengedhetetlen. Ő ezt a teológiai látásmódot a korai ferencesek munkájából eredeztette, akik gyakorlati tudományként tekintettek a teológiára.[359] A Ferencesek látásmódja szerint a hit a megismerő alany lelki valóságokban való részesedésén alapul, ami misztikus kapcsolatot feltételez Isten és az emberek között. Tillich szerint a misztikus hit lényege minden konkrét forma végessége. A misztika arra ösztönzi az embert, hogy a konkrétságon túl, az ember a tiszta istenség mélységét tapasztalja meg. Ez a hittapasztalat azt jelenti, hogy az ember befelé fordul a saját lelke felé, a véges és a végtelen találkozási pontjára. Ez olyan mélység amely túlmutat a szubjektumon és a tárgyon addig a pontig amíg a végső felül nem emelkedik ezen a kettősségen.[360] Ez gyakorlatilag az ember önmaga fölé emelkedését jelenti, amit Kálvin úgy fejezett ki, hogy az imádságban az ember először mindig mélységet él át, hogy aztán tisztán emelkedhessen fel Istenhez.[361]

Barth értelmezése teljesen más. Ő a minőségileg más Isten abszolút cselekedetének tekinti a hit megtapasztalását, amiben a szubjektumra csak a befogadó szerepe hárul. Nála az Isten - ember kapcsolat egyirányú, amiben az ember képessé lesz a hit bolondságában élni, és ezért a kockázat kockázatát is vállalni. A hívő nem bizonyos lelki valóságokban részesül, hanem abban az egyetlen valóságban, amiben nyilvánvaló lesz számára az Isten

---

[354] RAHNER: The Contetn of Faith, 45.
[355] i. m., 46.
[356] FIORENZA: Method in Theology, 70; Lásd ezt Rahnernél: RAHNER: A hit alapjai, 260−261.
[357] RAHNER: The Contetn of Faith, 48.
[358] i. m., 68.
[359] TILLICH: Rendszeres Teológia, 50.
[360] STENGER: Faith, 98; Lásd még: TILLICH: Dynamics of Faith, 60−61.
[361] Lásd: KÁLVIN: Institutio 3.20.4., 26.

önmagában megtapasztalhatatlan igazsága.[362] A Kis Dogmatikában ez a kép árnyaltabb. Itt már beszélt a hit szubjektív jellegéről, és úgy írta le, mint az emberi élet saját tapasztalatát, ami az Istennel való találkozásban megy végbe, és egyedül Őrá irányul. A hit találkozásában az Isten emberhez való odahajolása a lényeges, és nem az, hogy mi történik benne az egyénnel.[363] Barth a misztikus találkozást nem gondolta elég objektívnak ahhoz, hogy benne felismerhető legyen a kijelentés Istene. Ez azért van így, mert ő a kinyilatkoztatás objektív eseménye felől értelmezi az Istennel való találkozás lehetőségét. A kinyilatkoztatás az Isten által igénybe vett emberi eszközökön keresztül történik. A hit így konkréttá válik amiben nyilvánvaló, hogy kire irányul.[364] A dolgozat további részeiben látni fogjuk, hogy Barth nem elutasító azzal a keresztyén misztikával szemben, ami az Isten kijelentésére alapul és krisztológiai meghatározottságú, hanem a, a kijelentést és a krisztológiát figyelmen kívül hagyó, ködös módszereket alkalmazó misztikát veti el.[365] A szót sokszor pejoratív értelemben használja, mert azt feltételezi, hogy olyan ismeret megszerzésére irányul, aminek nincs köze Isten kijelentéséhez.

Tillich pontosan definiálta, hogy mit ért tapasztalaton. Szerinte az a közvetítő, mellyel az ember az objektív forrásokhoz hozzájut.[366] A vallásos megtapasztalás objektív mértéke kizárólag a Krisztus- esemény, ami adott a tapasztalat számára, és nem abból következik. Az ember a hitnek mindig a szubjektív közvetítője, melyet a maga valóságában formál. Ez nem jelenthet puszta ismétlést, vagy teológián kívüli újítást. Az első esetében a hit begyakorolt dolgok repetíciója lenne. A másodinál az a veszély, hogy az ember önmagára egyfajta új kijelentés forrásaként kezd tekinteni. Mivel az ember egyszerre megigazult és bűnös, a kijelentésnek semmiképpen nem lehet az alapja, csak a közvetítője, annak birtokosa egyedül az isteni Lélek.[367] Következésképpen a tapasztalat az, amiben a Krisztus- esemény az ember szubjektív valóságában megélhetővé válik. Bultmann definíciója sokkal radikálisabb Tillichénél és Schleiermacherénél is. A Krisztus- esemény nem pusztán a vallásos megtapasztalás mértéke, hanem annak lényege. Nem adott a tapasztalat számára, hanem maga a tapasztalat, ami teljes elfordulást jelent a világtól. Szerinte nincs kontinuitás a hit előtti és utáni tapasztalások között, mert az egyik a másik ellentéte.[368] Barth szerint az ember szubjektív valósága, amiben a tapasztalatai születnek, nem a hit megélésének helye, hanem az az állapot, ami az isteni igazságosságban való részesedés következtében megszűnik. Az ember tapasztalata nem megtermékenyül a hit által, hanem jelentéktelenné válik.[369] A hittapasztalat valójában az, amit előtte soha nem tapasztalunk, és aminek fényében minden addigi vallásos képzetünk, törvényünk, emberi megtapasztalásunk, tettünk és érdemünk feloldódik, és semmivé lesz Isten előtt.[370] Barth számára Isten misztériuma abban van, hogy az ember által önmagában

---

[362] BARTH: The Epistle to the Romans, 99.
[363] BARTH: Kis Dogmatika, 15.
[364] HART: Revelation, 48;Lásd BARTH: Göttingen Dogmatics, 62−69.367; uő: Church Dogmatics I § 1−7, 136.
[365] BARTH: Church Dogmatics III § 52−54, 54.
[366] TILLICH: Rendszeres Teológia, 51.
[367] i. m., 54.
[368] BULTMANN: Az Újszövetség teológiája, 343.
[369] BARTH: The Epistle to the Romans, 107.
[370] i.m., 110.

nem hozzáférhető. Amíg Isten nem kezdeményezi a kapcsolatot az emberrel, addig erre semmilyen lehetőség nincs.[371]

Rahner összeköti a tapasztalatot az Isten megismerésével. Ha az ember megismeri Istent, mint misztériumot, az imádatra és csendre kötelezi őt. Mindenféle keresztyén felismerés csak akkor tekinthető igaznak, ha annak a csendben megjelenő ige az alapja. A hittapasztalat tehát szerinte a csendben születik, személyesen, a keresztyén közösségben élő ember számára az ige megtapasztalásán keresztül.[372] Az ige úgy tárja fel Istent, mint aki maga a szeretet és ez maga a kegyelem eseménye. Így nem lehet rá semleges választ adnia az embernek.[373] Az Isten megtapasztalása tehát szükségszerűen magával hozza annak etikai konzekvenciáját, aminek ennek tükrében Isten elfogadása vagy elutasítása az első lépése. A hittapasztalat tehát etikai döntéskényszerbe hozza az embert.

Tillich definiálja egyén és közösség viszonyát is. Az ember az egyediesülés és a központosulás folyamatában válik személlyé. Ez a tökéletes forma, amiből kiindulva a részesedés által létrejön a közösség. Az egyediesülés és az énközpontosulás azt jelenti, hogy az ember képes önmagát a körülötte élőktől elhatárolni, és mint én-t meghatározni. „Az ember attól valaki, hogy más-valaki."[374] Közösséget csak az így személlyé vált emberek képesek alkotni, mert ők az egyediesüléssel egy időben a tökéletes részesedésre is alkalmassá válnak. A kettő abszolút összefügg, mert részesedés nélkül nincsen egyén, és közösségi lét nélkül nincsen személy. A közösséget a tökéletesen kialakult ének feszültsége hozza létre, mint ontológiai szükséget. Az én ugyanis kísérletet tesz önmaga abszolutizálására, aminek során a másik én ellenállásába ütközik. Ezen a ponton két végkifejleti lehetőség áll fenn. Az egyik személy megsemmisíti a másikat, vagy közösségre lépnek egymással. A személy a másik személy ellenállásában születik, kapcsolatuk nélkül ilyen meghatározás nem lehetséges. „Az egyediesülés és a részesedés a lét minden szintjén kölcsönös függésben van."[375] Tehát még Schleiermachernél az elsőből következik a második, addig Tillichnél a kettő egységben van, és párhuzamosan történik. Bultmann felfogása abban volt más, hogy míg Tillich épített az ember világban való önmegtapasztalására, addig ő ezt az önmegtapasztalást nem tekinti lényeges lépésnek a hit szempontjából. Pontosan ez az, ami a hit állapotában összetöretik és semmissé válik. Szerinte a hit nem az ember önmegtapasztalásán, hanem a Jézussal való találkozásán múlik, és az ember és Isten döntése. Pontosabban az isteni tett nem megelőzi vagy ratifikálja az emberi döntést, hanem abban megy végbe.[376] Barth ezt a kérdést is a kijelentés objektivitása felől közelítette meg, és azt mondta, hogy nem tudunk biztosat mondani az emberről, mert minden csak hipotézis. Megértésének kulcsa az Isten Jézus Krisztusban megjelent kegyelmében van, mert ez az ő szellemi és létalapja, ami megmutatja, hogy teremtmény. A kegyelem az, amiben az ember a maga valóságában megmutatkozik.[377] A közösséget is ebből a nézőpontból értelmezte. A keresztyén

[371] TORRANCE: The Trinity, 78.
[372] RAHNER: The Content of Faith, 46.
[373] LINNANE: Ethics, 160.
[374] TILLICH: Rendszeres Teológia, 150.
[375] i. m., 151.
[376] BULTMANN: Az Újszövetség teológiája, 344.
[377] BARTH: Church Dogmatics IV § 64, 130.

közösség lényege az evangéliumért való lét, amiben Isten kegyelme nyilvánvaló lesz. Élesen elválasztotta egymástól a világot és a keresztyénséget. A keresztyén közösség tudatában van annak, hogy mindenféle emberi önmegváltási kísérletre elhangzott az isteni nem. Bármilyen ilyen irányú törekvés szükségtelen. Felhívta a figyelmet arra, hogy a keresztyén közösség soha nem kínálhatja a még sikeresebb önmegváltás lehetőségét a kívül levőknek.

> „Nincs joga azzal hitegetni az embereket, hogy mostantól sokkal mélyebben és eredményesebben tudnak majd önmagukon segíteni, vagy azzal, hogy önmagukat igazzabbá, szentebbé, dicsőségesebbé tudják majd nyilvánítani, mint ezelőtt. Nem kecsegtetheti őket a jobbá válás, a bűntelenség vagy az ártatlanság emberi illúziójával, vagy olyan emberképpel, aki képes elkerülni ennek a világnak a felfordultságát és a fájdalmát."[378]

Ez azért lehetetlen, mert az emberi szándékra kimondott nem egyben az isteni szándékra kimondott igen is, ami a keresztyének közösségében lesz nyilvánvalóvá, így abban semmiféle emberi törekvés nem lehet legitim.[379] Létrejöttében sem számít az ember személyisége, mert annak egyetlen és döntő aktusa az Isten hívó szava, mely a Szentlélek általi közös megszólítottságot és kegyelmének nyilvánvalóvá tételét jelenti.[380] Rahner is beszélt hasonló alapelvről. Ő azt mondta, hogy a keresztyén vallás nem az emberi létfejlődés azon foka, ami bizonyos istenség belőle levezethető, majd általa formálható megjelenését kívánja meg. Ennek az ellenkezője igaz, bevonja az embert a megfoghatatlan dimenziójába, ami áthatja és körülveszi a létét.

Tillichhel ellentétben Rahner elutasította azt a nézetet, ami szerint van a létezésnek egy bizonyos alapformája, ami által Isten megfogható lesz, és amire az emberi lét alapja önmagától lefektethető.[381] A téma szempontjából Rahner lelki és szeretetközösség-meghatározása releváns. Az elsőnek a beszéd az alapja, a másodiknak pedig az egyéniségek kölcsönös megosztása. Az elsőnek a lényege az, hogy a lelki létezők úgy tudnak kapcsolatra lépni egymással, hogy kölcsönösen megosztják saját spirituális valóságaikat. Ennek csak akkor van értelme, és ez a második, ha a megosztók szeretetre találnak egymás személyiségében. Így el tudják fogadni a másik belső szentségét anélkül, hogy degradálnák azt. A közösség lényege nem az emberek közötti materiális találkozásban van, hanem abban, hogy a valóságos személyek a szeretetben találkoznak egymás valóságával.[382]

Tillich a téma szempontjából későbbiekben is jelentős misztika fogalmával is foglalkozik. A misztika alapvetően azt jelenti, hogy Isten jelen van a tapasztalatban, és ez minden vallásnak a középpontjában kell, hogy legyen, mert az a vallás, ami ezt nem tudja kimondani, nem az. Veszélye abban van, hogy célja az Isten jelenlétének megélése helyett a Vele való egyesülés lesz. Ebben az esetben fennáll az önmegváltási kísérlet veszélye. A klasszikus misztika egyértelműen ellentmond ennek, ugyanis az eksztázis végső fázisában rádöbben, hogy az Istennel való egyesülés lehetetlen, mert a Vele való találkozás vagy megadatik, vagy nem. Kulcsa nem az ember által végrehajtott

---

[378] i. m., 66.
[379] i. m., 67−68.
[380] i. m., 89.
[381] RAHNER: The Content of Faith, 45.
[382] i. m., 121−122.

gyakorlatokban, hanem az isteni jelenlétben van. A „megkeresztelt misztikában", ahogy Tillich nevezi, nem az a lényeg, hogy az ember eggyé váljon Istennel, hanem az, hogy a Krisztusban megjelent új valóság megtapasztalhatóvá legyen. Az ember új valóságát tehát nem a misztika teremti meg, hanem ebben van annak létjogosultsága.[383] Ha hittapasztalatról beszélünk, akkor számolnunk kell a Krisztus állandó valóságával, amiben az ember van. A hit nem ennek a valóságnak a megjelenésére tett törekvés, hanem az abban való élet. Így az egész keresztyén lét jó értelemben vett misztika, amelyben Isten jelenléte folyamatos. Az emberi szubjektum feladata tehát nem a hit állapotának elérése, hanem az Isten folyamatos jelenlétének megélése. Ez alapján lehetséges az emberi szubjektum és az isteni objektum kapcsolatának elvi, majd pedig gyakorlati megalapozása, olyan módon, hogy egyik sem szorul háttérbe a másik kárára. Barth azt mondta a tapasztalatról, hogy az kifejezheti az emberi tudásnak, érzéseknek, vagy cselekedeteknek valamiféle pozitív tartalmát, azonban nem vezet el a végső valóság megismerésére. Ezen a ponton bírálta a misztikát, mint ami azt feltételezi, hogy a végső dolgok pillanatszerű megragadása elvezet magukhoz a végső dolgokhoz. Úgy gondolom, hogy ezzel kapcsolatban hasonló a véleménye, mint Tillichnek. Ha a misztikát az emberi tudat valamilyen legfelsőbb, önmaga által elérhető állapotaként értelmezzük, akkor az valóban önmegváltási kísérletté lesz. Az Isten előtti csend nem az ember legmagasabb szintű kegyességi tette, ha valaki így próbálja meg feltüntetni, akkor az, Barth szavaival élve, „az alázatosság farizeizmusának" csapdájába esik, azaz emberi normává alacsonyítja az Isteni jelenlétet.[384] Az Istennel való egyesülést, szinkronban Tillichhel, Barth is lehetetlennek tartja. Isten nem lehet a történelemnek vagy valamilyen spirituális tapasztalatnak a szimpla része, hanem mindezen történéseknek Ő az alapja. A spiritualitásnak tehát nem az a lényege, hogy Isten megjelenjen az ember tudat feletti cselekményének egy pontján, hanem az, hogy az Ő állandó jelenlétét megélje.[385] Hasonló végkövetkeztetésre jutott Rahner is, aki kifejtette, hogy a keresztyén nem pusztán találkozik Istennel, mint valami szükségszerű jelenséggel, a saját létének egy bizonyos pontján, hanem folyamatos kapcsolatban van vele. Ebben történhet meg az ember önmegkérdőjelezése, és maga Isten lehetővé teszi számára az Ő megkérdőjelezését is.[386] Rahner viszont, Barthtal ellentétben, nagy jelentőséget tulajdonított a csendnek. Tillich a szubjektív és objektív kapcsolatát emberi lélek és az isteni Lélek szétválasztásával, majd egységbe hozásával írja le. Az ember megtapasztalja önmagát, mint embert, így tudatába kerül saját létének, amit annak egyik dimenziója, a lélek határoz meg. Ha nem tapasztalnánk meg a lelket, mint az erő és az értelem egységét, akkor az Isten Lelkét sem lennénk képesek megtapasztalni. Akárcsak Schleiermachernél, nála is lényeges volt az ember önmagáról való tapasztalata ahhoz, hogy a Lelki Jelenlétet meg tudja tapasztalni. Azonban ez nem az abszolút függésérzettel jár együtt, hanem az emberi lélek helyéről való kikényszerülésével. Itt nem arról van szó, hogy az megszűnik, hanem arról, hogy sikeresen meghaladja önmagát. Ezt nevezte Tillich eksztázisnak, ami nem rombolja le az én önközpontosultságát, hanem olyan kétértelműség nélküli életet teremt, amire a lélek

[383] TILLICH: Rendszeres Teológia, 301.
[384] BARTH: The Epistle to the Romans, 109.
[385] i. m., 113.
[386] RAHNER: The Content of Faith, 46.

magától képtelen. Megérintheti ugyan a kétértelműségnélküliséget, de megragadni csak akkor tudja, ha előbb az ragadja meg őt.[387] Ezt emberi erővel lehetetlen kikényszeríteni, és még ha úgy is tűnne, hogy sikerült, akkor sem Lelki Jelenlétről, hanem az emberi lélek felemelkedési kísérletéről beszélnénk.[388] A Lelki Jelenlét központosult énre gyakorolt hatása a hit és a szeretet.[389] Bultmannál a hit definíciójából adódóan ilyen szétválasztás lehetetlen. A hit szubjektív és objektív oldala egyszerre van jelen. Szubjektív bizonyossága a hallgatásban és az engedelmességben jelenik meg, amely nem keresi mindennek a racionális bizonyítékait. Ezzel párhuzamosan az objektív oldala a hit tárgya, Jézus Krisztus. Ennek bizonyossága a meghallásban van, ami nem tapasztalható meg evilági módon.[390] Barthnál az ember szubjektív valóságának csak az Isten objektív valóságának való alávetettségben van létjogosultsága, ami gyökeresen meghatározza azt a megigazításban és az utolsó ítéletben. A szubjektum minden egyéb törekvése hiábavaló és lényegtelen, puszta kísérlet arra, hogy az objektumtól függetlenül önmagát megistenítse. Ellentétben Tillichhel, aki szerint az ember önmeghatározása elengedhetetlen a hit befogadásához, Barth azt hangsúlyozza, hogy az ember ezen törekvéseivel egy úgynevezett köztes világot hoz létre maga és az Isten között. Ebben Istent emberi „funkciókkal" ruházza fel, és ezzel elveszi a transzcendens voltát, vagy önmagát is ekként tünteti fel.[391] Az ekszt́ázis kérdésében is Tillichhel ellentétes álláspontra helyezkedett. Azt mondta, hogy az a hit, aminek továbbra is köze van az ember átlagos spirituális tapasztalatához, legyen ez akár személyes vagy abnormális, vagy ekszt́atikus, elveszíti paradox jellegét, mivel nem jelenik meg benne a szubjektum objektum alá való vetettsége.[392] A hit ajándékának semmiféle emberi kezdeményezés vagy akarat nem lehet az alapja, mert nekünk nincs arra képességünk, hogy találkozzunk Istennel, és meghalljuk az Ő szavát.[393]

---

[387] TILLICH: Rendszeres Teológia, 452.
[388] uo.
[389] i. m., 454.
[390] BULTMANN: Az Újszövetség teológiája, 345.
[391] BARTH: The Epistle to the Romans, 108.
[392] i. m., 116.
[393] BARTH: Kis Dogmatika, 16.

1.6.3. A dialektika teológia antropológiája

Az ember az Ádámban elbukott, de Jézus Krisztusban Istennel megbékélt személy.[394] A dialektika teológia nem az aktuális társadalmi valóságból vagy morális helyzetből indul ki. Nyilvánvalóan ezekre kíván reflektálni, azonban emberképe abszolút a bibliai narratívára épül. Ebből kifolyólag az embert a teremtés és bukás összefüggésében próbálja megérteni. Inkább az Isten-ember viszonya és annak változása érdekli, és nem feltétlenül az emberben végbemenő folyamat, mint Schleiermachert.

Az embernek teremtményi valósága van,[395] Isten képmása, aki arra teremtetett, hogy a „kegyelem szövetségében"[396] éljen Istennel, őrizze a teremtést, munkálkodjon abban, és személyes kapcsolatban legyen a transzcendenssel. Azt azonban hangsúlyozza, hogy az embert megelőzi valaki, aki még nála is előbb létezett, Isten. Így az emberi lét Hozzá van kötve és Tőle függ.[397] „Istentől van, Istenre nézve: tiszta objektum Isten felől nézve, és tiszta szubjektum Isten felé tartva…."[398] A létnek a transzcendens a kiinduló és a végpontja is. Valamint az is világos, hogy az ember célja az Istennel és embertársaival való közösség megélése.[399] Barth konkrétan levezeti, hogy milyen a teremtett ember. Ennek konzekvenciáit a következőképpen határozza meg: először is az ember a teremtett valóságban van. Ez azt jelenti, hogy amiben vagyunk, az Isten által lett, mégis különbözik Tőle. Isten tehát az ember létalapja. Másodszor az embernek teremtményi alkata van, időben és térben létezik. Életének van kezdete és vége. Azaz cselekvése behatárolt.[400] Az emberi önmegértésnek csak abban a felismerésben van létjogosultsága, hogy a teremtményi lét célja az örök élet felé haladás.[401] Harmadszor döntési szabadsággal rendelkezik.[402] Ami azt jelenti, hogy dönthet Isten mellett, igent mondhat teremtőjére és így arra a tényre is, hogy ő teremtmény.[403] Ennek veszélye, hogy az ember arra is használhatja, hogy kilépjen saját valóságából, és így elidegenedjen Istentől és a társaitól. Ez a bukás.[404] Schleiermacher teológiájában ez inkább individuális értelmű, ahogy láthattuk, a test lélek ellen való cselekvése. Véleményünk szerint a két szemlélet nem feltétlenül zárja ki egymást. Mert a bűnnek van hatása az isteni és emberi kapcsolatokra, de magára az individuumra is.

A szabadság kérdésében Brunner nem teljesen ért egyet Barthtal. Ő ugyanis azt állítja, hogy az ember teljesen szabad létezőként teremtetett, mert Isten szándéka az volt, hogy igéjére a teremtménye szabad lelkiismerettel, énként tudjon reflektálni. Így szabad lehessen önmaga meghatározására. Bár ő is elismeri, hogy az ember korlátozott

---

[394] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 71; BRUNNER: Dogmatics, 306; BARTH: Church Dogmatics, 65.
[395] BRUNNER: Dogmatics, 55; BARTH: Kis Dogmatika, 47.
[396] BARTH: Church Dogmatics, 99.
[397] i. m., 110.
[398] BARTH: Breviárium, 256.
[399] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 71. Bonhoeffer teológiájából ezt a negatív meghatározottságból lehet kikövetkeztetni, mert azt írja, hogy a bűn Isten és ember valamint ember és ember közösségét bontja meg.
[400] BARTH: Kis Dogmatika, 46−47.
[401] BARTH: Breviárium, 256.
[402] BARTH: Kis Dogmatika, 47.
[403] BARTH: Church Dogmatics. A selection, 155.
[404] BARTH: Kis Dogmatika, 46−47.

szabadsággal bír.[405] Érvelése végére összeérnek a szálak, és végső következtetése nagyon hasonlít a Barthéhoz. A korlátozott szabadság lényege az Istennek adott válaszban nyilvánul meg. Brunner azonban ezt nem nevezi igennek, hanem felelősségnek hívja. Nála az ember központi tulajdonsága ez. A felelősség ugyanis a bűneset ellenére is megmarad. Az ember megtagadhatja ezt a felelősséget, és így visszaélhet szabadságával, azonban soha nem tudja végérvényesen eldobni magától.[406] Ebben az olvasatban a hittapasztalat következménye a felelősség helyes megélése is lehet. A megélt hitben Istennel találkozunk, és így világossá lesz felelősségünk iránta, társaink és saját magunk iránt is. Ennek a gyakorlásában válik lehetővé az Egyház formálása a transzcendens meghatározottság alapján. Felvetődik a kérdés, hogy az eddig leírtakat összhangba lehet-e hozni a hittapasztalattal. Az ember kezdeti állapotában közvetlen kapcsolatban volt Istennel, tehát léte szerves részeként, sőt lényegeként tapasztalta Őt. Ez az abszolút egzisztenciális hit, a Létben való teljesség. Így nem neveznénk tapasztalatnak, hanem annak a létállapotnak, melyet a hívő ember a bűneset után a hittapasztalatban újra kíván élni. Pontosabban fogalmazva Isten ismét ilyen létben szándékozik lenni az emberrel, és ezért nyújtja számára az Ő valóságos megtapasztalását. A későbbiekben tárgyalni fogjuk, hogy a krisztusi váltságmű éppen erre irányul.

A következő részben a bűnesetre és annak következményeire térünk rá. Brunner a bűnt nem morális kategóriának látja, hanem azt mondja, hogy az az ember megváltásra szoruló állapota.[407] A bűn az Isten elleni lázadás, elszakadás a kezdettől, a gyökerek megtagadása.[408] Bonhoeffer a bűneset következményét a communio felbomlásában látja. A szeretetközösség, ami a teremtésben teljes volt, megszűnik. Az ember innentől képtelen az Istenben való lét megélésére, helyette mindenki képes önmagáért, a maga lelkiismeretében élni.[409] Brunner ugyanezt gondolja. „A gonosz, amit bűnként értelmezünk, a változást jelenti ember és Isten kapcsolatában: az Istennel való communio megtörését, a bizalmatlanság és az ellenszegülés okán."[410] A lelkiismeret az emberi önigazság alapja lesz. Bár a közösségek megmaradnak, azok lényege korrumpálódik. A törvény megjelenésével párhuzamosan pedig az ember felismeri önmagát, mint bűnös valóságot, és ez létrehozza az etikai személyt.[411] Tillich teológiájában a bűneset a lényegből a létezésbe való átmenet. Ennek alapja az ember véges szabadsága, amelyet nem pusztán önmaga, hanem a sors is meghatároz. Az a különbség az ő látásmódjában, hogy a bukást nem egy pillanatnyi emberi tettként, hanem a férfi, a nő és a természet közös cselekedeteként írja le.[412] Barth a bűnesetet abból vezeti le, hogy az ember nem akar teremtmény lenni, nem akarja kimondani az igent, mert többé szeretne válni. Az első ember óta ebben az illúzióban él, és nem hajlandó elfogadni Isten uralmát maga fölött.[413]

---

[405] BRUNNER: Dogmatics, 55–56.
[406] i. m., 57.
[407] BRUNNER: Dogmatics, 89.
[408] i. m., 91.
[409] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 71.
[410] BRUNNER: Dogmatics, 93.
[411] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 71.
[412] TILLICH: Rendszeres Teológia, 262–263.
[413] BARTH: Church Dogmatics. A selection, 155.

A bűn csak az Isten felől érthető meg. A bűn valósága a kegyelem realitásában válik nyilvánvalóvá. Barth ezt az Isten- ember ellentétével szemlélteti.

> „Isten mozdíthatatlanul hű, az ember meg Vele szemben ismételten hűtlen. Isten irgalmas, az ember dacos. Isten jóságos, az ember hálátlan. Isten örök hatalmával az emberért van, az ember tehetetlenül Isten ellen. Isten önmagát az embernek odaadja, az ember hiúságában visszatartja magát és magára támaszkodik. Isten teljesen az emberrel, az ember újból és újból mással foglalkozik. Isten teljesen szabad számára, az ember mindig ugrásra készen, hogy magából istenséget teremtsen. Isten teljesen nyílt, az ember ismételten önmagába be van csavarodva. Isten mindig készséges, az ember alapjában véve sohasem. Isten igéje és kijelentése egyetlen ragyogó örömüzenet, az ember válasza annak az átértelmezése sötét törvénnyé, amelynek egyszer sóhajtozva eleget kíván tenni, máskor titokban menekülni akar előle."[414]

Az, aki Ádámban él, bukott és rabságban élő teremtmény, és méltó az Isten haragjára, valamint a halálra.[415] Barth azt az állaspontot képviseli, hogy a bűn nem értelmezhető Krisztus nélkül, mert Ő az egyetlen normatív mérce ami alapján erről beszélni lehet Barth ezzel azt kívánja kifejezni, hogy az ember számára a bűn megismeréséhez sincs semmilyen más ismeretelméleti eszköz a testé lett Igén kívül.[416] A bűn totális cselekedet, amely arra irányul, hogy az ember elérje az abszolút szabadságot, és elszakítson minden köteléket, ami Istenhez köti. Egy teljesen új valóságba taszítja az embert. Aki deklarálja önmaga szabadságát Istennel szemben.[417] „A Krisztus alakjába felvett ember ellenképe az az ember, aki a saját maga teremtője, a maga bírája és a maga megújítója, aki a saját emberségét elvéti, és így előbb-utóbb önmagát teszi tönkre".[418] Innentől kezdve a bűn hozzátartozik az ember létállapotához, amit a teológia eredendő bűnnek nevez. Mivel Ádám egyszerre követett el individuális és kollektív bűnt, ami univerzális és nem a klasszikus eredendő bűn, ennek büntetése a halál.[419] A létezésre nézve következménye, ahogy Barth megállapítja, pedig a nem valóságban való lét. Vagyis az az állapot, amiben alapvetően nincsen közösségben Istennel és az embertársával. Amiben a teremtményi szabadság nem érvényesül.[420] Bonhoeffer a bűn eredetét tekintve meghaladja a korábbi szexualitás felőli megközelítést és bebizonyítja, hogy az szociális kontextusban értendő. Ezt úgy érti, hogy a bűn az, amikor az eredeti szeretetközösségben az egyén cselekvése nem a szeretet megélésére irányul, hanem a saját egoizmusának a kiteljesítésére.[421] Emellett Ádám bűnét az emberiségnek, mint kollektív személyiségnek a bűneként értékeli, ami így nem biológiai hanem etikai vizsgálat tárgya.[422]

Brunner teológiájában tehát a bűn olyan állapot, ami az Isten közbelépését igényli. Az ember olyan létbe kerül általa, amiben nem képes az Isten valóságában élni, hanem pont ezzel szemben határozza meg magát. Bonhoeffer a bűn lényegét a közösség

---

[414] BARTH: Breviárium, 258.
[415] BARTH: Epistle to the Romans, 165.
[416] BARTH: Church Dogmatics IV. § 60, 33.
[417] BRUNNER: Dogmatics, 93.
[418] BONHOEFFER: Etika, 88.
[419] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 73; Bonhoeffer a páli teológia alpján bizonyítja állításait. Lásd: uo.
[420] BARTH: Breviárium, 258.
[421] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 81.
[422] i. m., 84.

megbomlásában látja. Ebben az Istennel és a másikkal való kapcsolatunk sérül, mert lényege az individuum önigazolása lesz. Tillich a legpesszimistább, mert azt állítja, hogy a bűn az egész teremtettség totális cselekedete. Hatása nemcsak az egyénre vagy a közösségre, hanem az egész világra kiterjed. Végül Barth szerint a bűn lényege a többre vágyásban keresendő, mert a teremtmény kísérletet tesz arra, hogy túlszárnyalja teremtőjét.

Ha antropológiai szempontból nézzük ezeket a meghatározásokat, azt látjuk, hogy mindegyik fontos részleteket mond el az emberről. Valóban bennünk van az az igény, hogy eljussunk az isteni magaslatokra (Barth). Ezt csak úgy tudjuk megtenni, ha alárendeljük neki a közösséget (Bonhoeffer), illetve leigázzuk a természetet (Tillich). Ebben az értelemben ezek törekvéseink eszközei lesznek. Így kerülünk teljesen szembe Istennel, akinek a közbelépése elengedhetetlen állapotunk helyreállításához (Brunner). Vigyáznunk kell, mert azt nem állíthatjuk, hogy a bűn kényszeríti Istent arra, hogy kegyelmét kifejtse a világban. Inkább azt állítjuk, hogy a kegyelem az, ami a bűn ellenére annak valóságát esetlegessé teszi. Ebben az olvasatban a hittapasztalat ennek az esetlegességnek a felismerése.

Most azt kell tárgyalnunk, hogy hogyan oldja fel a dialektika teológia a bűnös és elvetett, halálra ítélt ember tételét. Ez vezet el minket ahhoz, hogy bemutassuk a hittapasztalatról alkotott nézetüket is. Előzetesen azt mondjuk, hogy a feloldás kulcsa Krisztus váltság- műve, amiben helyreáll a közösség Isten és ember között. A dialektika teológia ebben is a bibliai narratívát követi. Isten Krisztus halálában és feltámadásában megbékélt az emberiséggel. Az az ember, aki Krisztusban van, megbékélt Istennel, megigazult és megváltott.[423] Barth ezt egy adott pillanatként írja le, amikor az egész emberiség és vele a világ is átmegy az elvetettségből a megbékélésbe, a jelenből az eljövendőbe. „Az ember a halálban él, aztán az életre hal meg."[424] – írja. Krisztus legyőzi a bűn világát, és kiszakítja belőle választottait. Így jön létre az Egyház, melyben Ő maga a Szentlélek által tapasztalati valóságként érzékelhető.[425] Ennek a megbékélt közösségnek a fenntartásához, és ahhoz, hogy mindez valóságosan megtapasztalható legyen, szükséges, hogy a dicsőséges Krisztussal találkozzunk, és nem csak elméleti síkon. Ennek eszköze az igehirdetés (ami azért táplálja a hitet, mert az evangélium maga a hit[426]), melyben Krisztus személyesen nekünk szóló hívását halljuk, illetve a sákramentumok, melyekben a vele és egymással való communiót éljük át.[427] Így az ember teljes egzisztenciája változik meg. Az a valóság áll helyre, ami Isten teremtésének a szándéka. Krisztust életünk Uraként tapasztaljuk meg a Vele való találkozásban.[428]

Végső konzekvenciaként megállapíthatjuk, hogy számukra az a hittapasztalat, ami Istentől Istenhez juttatja el az embert. Benne a hívő önmaga antropológiai valóságát látja meg az elvetettségben majd a megbékélésben. Ekkor már egy teljesen más síkon. Nem úgy, mint aki halálra van ítélve, hanem úgy, mint aki Krisztusban „ha meghal is él" (Jn

---

[423] BARTH: Epistle to the Romans, 165.
[424] uo.
[425] BONHOEFFER: Követés, 195.
[426] BARTH: Epistle to the Romans, 166.
[427] BONHOEFFER: Követés, 191.
[428] uo.

11,25b). Nagyon elvont dogmatikai fejtegetésnek tűnik mindez, de a communio helyreállása jelenti az ember és ember közötti viszony minőségének felértékelését, és a közöttük lévő kapcsolat változását is. Ennek a teológiának az erénye abban van, hogy teljes mértékben az Isten valóságából eredezteti tanítását, így nehezen csúszik át moralizálásba vagy puszta kazuális értékítéletbe. Mivel Isten mindenek fölöttiségét hangsúlyozza, ezért nem hagyja meg azt a lehetőséget, hogy az ember valahogy a végén mégis Vele egy szintre kerül. Veszélye pedig az, hogy megmarad elméleti síkon, és egyébként helyes elvi teológiai vonalát nem tudja átültetni a gyakorlatba. Ennek a teológiának már a megértéséhez is szükséges a puszta intellektus önfeladása, amire az ember nagyon nehezen képes. Így viszont problémássá válik a gyakorlatba való átültetése, mert nem illeszthető teljesen bele a racionalitásba.

Pannenberg az ember leírására többféle tudományterülethez nyúl. Így természetesen a teológiához, de emellett a filozófiához, a pszichológiához és a biológiához is. Véleményem szerint érezhető a gondolkodásmódján Schleiermacher hatása. Az Isten és ember kapcsolatát a bizalom és biztonság feszültségében szemlélteti. Azt írja le, hogy az embernek a biztonságra való törekvés mellett, mely a valósága feletti kontrollt jelenti, szüksége van a bizalomra, hogy azokra a helyzetekre is tudjon reagálni, melyek kívül esnek cselekvése hatáskörén.[429] A bizalom azért lehetséges egy másik létező felé, mert az ember azt reméli, hogy akibe a bizalmát helyezte, az hozzá hűséges marad, és a létének állandóságot kölcsönöz. Azaz a bizalomban a ráhagyatkozás mellett van egy nagyfokú várakozás is, amely a bizalmat kihelyező személy önkiteljesedésére irányul.[430] Itt vonhatunk egy érdekes párhuzamot Kálvinnal. Szerinte ugyanis az imádság negyedik szabálya, hogy a „meghallgatás biztos reménységével fogjunk hozzá imádkozni."[431] Ez a szabályok között az utolsó, és a pannenbergi logika szerint azt jelenti, hogy miután az ember önmagát teljesen Istennek adta,[432] méltán lehet bizalma abban, hogy Ő meghallgatja, és támogatja önkiteljesedését. Ami nem szekuláris ételmű, hanem az Isten−ember kapcsolat minőségével járó önfelfedezés vagy önmagunkkal való szembesülés. Kálvin szerint az imádság az Istennek való önátadás legteljesebb formája, a hit megélésének mindennapi eszköze, ami a fent leírtak alapján abszolút a bizalomra épül.[433] Ezt Pannenberg is megerősíti, Isten és a bizalom összefüggését az ember felől közelítve, annak eredet utáni vágyakozásából vezeti le. „Az eredet, melyben – biztonságot akarván nyerni létünk egységéről – minden valóság egységét keressük, éppen végtelensége miatt csak a bizalom alapján közelíthető meg. S mivel lényege szerint nem rendelkezhetünk vele, ezért a világ dolgaival ellentétben csak személyként, személyes istenként gondolhatjuk el."[434] Ezt megelőzően definiálja azt is, mit jelent a bizalom és a személy fogalma. A személy az, akinek tökéletes megismerésére az emberi tapasztalat kevés, és úgy kell ráhagyatkoznunk, hogy magatartását nem tudjuk teljes bizonyossággal kiszámítani.[435] A személyben tehát benne rejlik a titok. A bizalom pedig erre a titokra

[429] PANNENBERG: Mi az ember?, 25.
[430] i. m., 26.
[431] KÁLVIN: Institutio 3.20.11., 33.
[432] Ezt Kálvin az első három szabályban tárgyalja. Lásd: KÁLVIN, Institutio 3.20.4−11, 26−33.
[433] KÁLVIN, Institutio 3.20.1−11, 23−34.
[434] PANNENBERG: Mi az ember?, 28.
[435] i. m., 27.

történő ráhagyatkozás. Az ember „világra nyitott lényként egyúttal rá is van utalva az őt körülvevő valóságra, mely soha nem válik számára minden részletében áttekinthetővé."[436] A protestáns spiritualitás kulcsa ebben található. Ha szem előtt tartjuk, hogy Isten személye számunkra mindig magában hordozza a titkot, akkor elkerülhetjük az öntranszcendencia veszélyét. Az imádság vagy a sákramentum, de semmilyen vallásos cselekmény nem léphet fel azzal az igénnyel, hogy a cselekvőt Istennel egy szintre emelje. Kizárólag az lehet a célja, hogy megélhetővé (és nem birtokolhatóvá) tegye az Isten titkát, és így az ember a bizalom állapotába kerüljön.

Az emberi tapasztalat korlátozott. Ez abban fedezhető fel, hogy hozzá van kötve az időhöz és a tárgyhoz. Vallásos értelemben az idő, mivel véges, korlátozza a tapasztalatszerzést.[437] Illetve az ember a megfoghatatlan Isten kapcsán is törekszik a biztonságra, azaz a szemközti valóság birtoklására. Ezt pedig csak tárgyakban tudja kifejezni, melyeket ezen valósággal azonosít. Így az a veszély áll fenn, hogy a tárgy végső soron Isten helyébe lép. Itt nem csak materiális dolgokra gondolhatunk, hanem például rítusokra is.[438]

Ahogy már fentebb említettem, Istent szemközti-valóságként írja le. Az ember alapvető léte feltételezi az erre a valóságra való ráutaltságot. Ez különbözteti meg az állatoktól. Az Isten megtapasztalásának igénye az ember alapvető létéből fakad. A ráutaltságát nem ismeri eleve, hanem kutatnia kell az isteni titok után. Tehát a hittapasztalatra való igény természetese módon hozzátartozik az emberi léthez.[439]

---

[436] PANNENBERG: Mi az ember?, 25.
[437] i. m., 27.
[438] i. m., 27–28.
[439] i. m., 13.

2. fejezet: Egyén és közösség értelmezése a posztmodern korban

2. tézis: A posztmodern az embert, mint önmagában álló egyént értelmezi, akinek érdeke az önmegvalósítás illetve újabban az önkiterjesztés. A közösségnek addig van ebben a helyzetben létjogosultsága, amíg támogatja ezt az önmegvalósítást. Emellett a posztmodern individuum nyitottá válhat a transzcendens iránt, de ahhoz fel kell adnia a modernből fakadó megközelítésünket.

2.1. Modern és posztmodern, két egymás nélkül értelmezhetetlen irányzat

A posztmodern kor, egyén és közösség megértéséhez tisztázni kell azokat a szellemi gyökereket, amiből az említett kor táplálkozik. Ez azért fontos, hogy átfogó képet kapjunk a problémáról, mely szorosan összekapcsolódik a hittapasztalat és az arra való nyitottság és zártság kérdésével. Valamint arra is rávilágít, hogy mi az egyházhoz való alapvető hozzáállás a közelmúltbeli és jelenlegi filozófiai és társadalmi környezetben, melynek egyértelmű hatása van az egyház önképére nézve. A nevéből feltételezhető lenne, hogy a posztmodern a modern utánit jelenti, ezzel önmagában megnevezve azt a korszakot, aminek az utódja kíván lenni, és amiből kinőtt. Annyi igazság van e feltételezésben, hogy a posztmodern egyén és közösség magában hordozza a modern egyén- és közösségfelfogásának magját, illetve az előbbi az utóbbinak a tovább fejlődése vagy bizonyos nézőpont szerint a visszafejlődése.[440] Ezek viszonyának vizsgálatával érthetjük meg azt a tágabb kontextust, ami az egyházat körülvevő individuális és társadalmi folyamatokat meghatározza, és azt, hogy korunk embere milyen alaphelyzetből érti magát a tapasztalatot.

A modern és a posztmodern viszonyával kapcsolatban két álláspontot látunk. Az egyik szerint a posztmodern nem különül el élesen a moderntől, hanem sokkal inkább függ tőle, és rengeteg úgynevezett posztmodern gondolat már magában a modernizmusban is megtalálható.[441] Peter Zima írja le, hogy Nietzsche filozófiájában már megjelenik az értékek lényegének elkülöníthetetlenségéből fakadó érdektelenség, amit ő a posztmodern probléma előképének tart.[442] A másik szerint a posztmodern túlnőtt a modernen, és ezzel elkülönült tőle. Simon Malpas amellett érvel, hogy a posztmodern teljesen felváltotta a modernt, de azt elismeri, hogy ez részben a modern eszköztárának radikalizálásával történt.[443] A két álláspont abban egyezik meg, hogy a posztmodernt akár a modernnel összhangban jelenlévőt, akár mint azt meghaladót értelmezzük, az biztos,

---

[440] BEST–KELLNER: Postmodern Theory, 294–297; A szerzőpáros azt fejtegeti, hogy politikai értelemben a posztmodern nem volt képes adkevált válaszokat adni pl. a 80-as évek politikai változásaira annak ellenér, hogy ez az évtized volt a posztmodern fénykora. A korszak jelenségei is a modernitás teóriáival voltak leírhatóak. Sokan a mellett érvelnek, hogy a posztmodern nem a modern nélkül működő irányzat, hanem azzal párhuzamosan. Lásd: STRUBE: Postmoderne II, 83; Hoffmann megállapítása figyelemr méltó, aki szerint a posztmodern nem egyes, hanem többes számú fogalom, mert annyi mindent foglal magába. Lásd: HOFFMANN: From Modernism to Postmodernism, 41.

[441] ZOLTAI: Az Esztétika rövid története 254–255; Zoltai Jean-Francois Lyotard filozófiája alapján állítja, hogy a posztmodernt a modern „táplálja"; Lásd továbbá JOST: Postmodern analysis, VIII. A szerző a matematikával kapcsolatban fejti ki az előszóban, hogy a posztmodern a modern felismeréseire épül. Újabban így határozza meg a modern és a posztmodern viszonyát Strom, aki új ismeretelméleti kategóriát kíván felállítani, amit metamodernnek nevez. Lásd: STROM: Metamodernism, 17.

[442] ZIMA: Modern/Postmodern, 15.

[443] MALPAS: The Postmodern, 35.

hogy épít annak filozófiai és társadalmi hagyományára, és használja azt. Ez vagy a fogalmaival való szembehelyezkedéssel vagy azok átértelmezésével történik. Szembehelyezkedik például a nagy ideológiák kizárólagos voltával, de elismeri és még radikálisabban középpontba állítja az individuumot, mint a megismerés és megtapasztalás forrását úgy, hogy az általa birtokolt igazság közösség általi elismerése sem szükséges.

Amikor az egyház helyzetéről értekezünk az adott korban, akkor figyelni kell arra, hogy ne értelmezzük a posztmodernt úgy, mint ami a modernizmustól teljesen elválasztható lenne. Ez a posztmodernre történő pozitív reflexió esetén ez azt a veszélyt hordozná magában, hogy a modernizmust és annak eszmei utóéletét hatástalannak tekintjük, pedig láthatjuk, hogy fogalomkészlete a reneszánszát éli, még a nyugati világban is.[444] Negatív reflexió esetén pedig azzal a kockázattal járna, hogy a posztmodern kritikája, és az ebben elhangzó hivatkozás az egyház hagyományaira a modernizmusba való látens át- vagy visszaesést jelentik. Így a posztmodern lehetőség az egyház számára nem az ige alapján megélt hittapasztalat lehetősége lesz, mely feltételezi a kívülről jövő ismeret lehetőségét, hanem olyan, a történelem során megkérdőjeleződött eszmék és filozófiai rendszerek halmaza, melyek egykori dominanciája idején az egyház materiális és politikai befolyása még vélten számottevőbb volt a mainál, de ezek mégis kizárták a külső megismerés lehetőségét.[445] Ahhoz, hogy ez átlátható legyen, a korszakváltások mechanizmusát kell megértenünk, melyek nem egyik napról a másikra, hanem akár hosszú évszázadokon keresztül mennek végbe.[446] Így fennállhat az a helyzet, hogy a jelenben ideálisabbnak tűnhet egy akár több évszázaddal ezelőtti állapot, még akkor is, ha az már a most végbemenő korszakváltás egy korábbi szakasza, és szervesen hozzájárult annak a helyzetnek a kialakulásához, ahogy ma ismerjük a világot. Az egyház mai állapota az 1600-1700-as években kezdődő folyamatok következménye.[447] Így, ha adott esetben ezekre az évszázadokra radikálisan úgy tekintünk, mint az egyház számára ideális vagy jobb helyzetre, akkor látens módon azok eredményét, azaz a mai állapotot is elismerjük. Az egyházra hosszú távon negatív hatással volt a modernitás által alkotott néhány fogalom, mint például a nemzet, melyet a francia forradalmat követő időszakban

---

[444] Pl.: A nemzet eszméjének, legalábbis propagandaszinten történő újra felértékelődése.

[445] Erre példa a „nemzetállamra", mint a modernitás egyik termékére, úgy tekinteni, mintha az isteni rendelésen nyugodna vagy valamiféle közvetítő erővel bírna Isten és az egyén között.
Ld. ehhez pl. Köntös László a nemzeti tudatról írt rövid cikkét. Elérhető: https://reformatus.hu/egyhazunk/hirek/a-nemzeti-tudatrol/

[446] Ezt a keresztyénséggel kapcsolatban, katolikus szempontból Rod Dreher vezeti le, azonban számunkra is sok információval szolgál. Lásd: DREHER: Szent Benedek válaszútján, 49.

[447] Radikális katolikus szerzők a 20. század elején már a reneszánszban látták az egyház romlásának előjeleit. Betetőzésének pedig a nagy francia forradalmat tekintették. Lásd: KURTH: The Church at the turning points of history, 100; Én másik vonalat követek, ami szerint a 17. században kibontakozó racionalizmus volt a kezdete annak a folyamatnak, amely az egyház jelenlegi helyzetéhez vezetett. A felvilágosodás kritikája nyomán az egyháznak az észszerűség alapján kellett igazolnia tanításait, és nem tarthatott igényt semmilyen külső autoritásra. Ezért hosszú távon tanításából és életvezetéséből az a spirituális többlet veszett ki, ami addig, ha egyes korokban csak marginálisan is, de folyamatosan jellemezte. Probléma önmagában nem a racionalizmussal volt/van, hanem annak szélsőséges térnyerésével. A katolikus szerzőknek abban igaza van, hogy a racionalizmus kialakulásában nagy szerepe volt a skolasztika metafizikai realizmusát a késő középkorban felváltott ockhami nominalizmusnak, mely Istent úgy fogta fel, mint a teremtésen kívülálló létezőt. Lásd a racionalizmus kérdéséről bővebben: NAGY: A német racionalizmus és Christian Wollf, 422−436; Illetve a metafizikai realizmus és nominalizmus viszonyáról DREHER: Szent Benedek válaszútján, 54−55.

töltöttek meg politikai, filozófiai tartalommal, és ettől kezdve egyfajta transzcendens entitásként jelent meg, melynek az alattvalói, azaz a nemzettagok, feltétlen engedelmességgel tartoznak.[448] Ebben az ideológiai helyzetben az Isten, mint a nemzet segítője, szélsőségesebb esetben mint alárendeltje volt jelen. A hatalom nem az Istentől eredőként fogalmazódott meg, mint a középkori uralkodók esetében, hanem a transzcendens nemzet hatalmát maga az Isten is ratifikálta.[449] Így az Isten már nem a hatalom eredője, hanem a társadalomból kinőtt uralom ideológiai támasztéka vagy adott esetben ellensége. A posztmodern korban az egyenlőség jelszava esetenként ugyanezt a transzcendens szerepet tölti be, melynek az egyház akarva vagy akaratlanul alárendelődik, és céljai sokszor, mindenféle hitbeli megalapozás vagy reflexió nélkül, spekulatív módon azonosításra kerülnek Isten szándékaival. Már maga a ma ismert vallásfogalom is a modern kor, a szekularizáció terméke, mert el kellett választani a vallást a világ többi szegmenéstől, főképpen a materiális tudományoktól, és így szükségessé vált annak definiálása, hogy mit értünk alatta a nagy egészen belül.[450] Így az addig a társadalom számára az egészhez egyértelműen hozzátartozó vallás az élet egy bizonyos szegmensére szorult vissza, és csak azokra korlátozódott, akik hozzá tartozónak vallották magukat. Ennek következménye, hogy az egyén vallásos tudatát már nem egyfajta születéskori adottság, hanem a saját választása határozta meg. Ez a modern korban elindult folyamat a posztmodern korban sem változott.

Az egyház célja az Isten dicsőítése és a Vele való létközösség megélése, amihez nyelvi, kulturális vagy szociális értelemben szükség lehet például az eredeti értelemben vett nemzetre,[451] de úgy, mint valamilyen spirituális hitközvetítőre, vagy önálló hatalmi

---

[448] SPENCER-WOLLMAN: Nationalism, 54; Jacques Godechot Ernest Renan francia filozófustól a következőket idézi: „A nemzet egy lélek, spirituális alapelv. Két egymástól alapvetően el nem választható dolog alkotja ezt a lelket és alapelvet. Az egyik a múlt, a másik a jelen…" (ford. szerz.) Itt látható, hogy a nemzetet a korabeli filozófus transzcendens tulajdonságokkal ruházza fel. Lásd: GODECHOT: The New Concept of the Nation and it's Diffusion in Europe, 15; Természetesen nem azt állítom, hogy ne létezett volna nemzet vagy nemzeti érzelem a modern kor előtt, de annak transzcendens minőségét ez a kor hozta el, aminek a bizonyítása szintén megtalálható az előbb idézett műben. Lásd: i. m., 13−14; László Virgil álláspontját irányadónak tartom a kérdésben: „A francia forradalommal Európa népeire rászabadult, pusztán és kizárólag etnikai megalapozottságú nacionalizmus és sovinizmus mint tömegideológia szellemi értelemben nem tekinthető pozitív jelenségnek, már csak azért sem, mert emberek sokaságát eszement gyilkolásba vagy éppen vágóhídra hajtó, számos békétlenség és háborúság eszköze is volt az utóbbi két évszázadban." Lásd: LÁSZLÓ: Nemzeti identitás és Krisztusba lét, 75.

[449] Ezt a folyamatot jól példázzák a francia forradalom változó jelszavai. A régi rend jelszava az „egy király, egy hit, egy törvény" később „a nemzet, a törvény, a királlyá" módosult, majd a királyság után az „éljen a nemzetre" egyszerűsödött. Lásd: GODECHOT: The New Concept of the Nation and its Diffusion in Europe, 15−16; A francia Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) kimondja, hogy: „Minden szuverenitás elve természeténél fogva a nemzetben lakozik." Lásd: https://mek.oszk.hu/00000/00056/html/228.htm; Így a nemzet nem felülről, hanem alulról meghatározott. Lásd: BONHOEFFER: Etika, 80; Érdemes itt figyelembe venni Jürgen Moltmann álláspontját is, aki az egyházban sok esetben a konzervatív nemzetállam transzcendens legitimizációját nyújtó intézményt látja Lásd: MOLTMANN: Teológia Ma, 11−12.

[450] JOSEPHSON-STORM: Metamodernism, 56.

[451] A nemzet eredetileg az azonos területen, azonos törvények alatt élő, közös nyelvet beszélő közösségekre vonatkozott, de használták a mai nemzetiség szó értelemben is bizonyos etnikai csoportok meghatározására. A fogalom használatának praktikus okai voltak, és nem fejezett ki semmilyen eleve adott felsőbbrendűséget a többiekkel szemben, illetve önmagában nem bírt metafizikai tulajdonságokkal. Lásd: GODECHOT: The New Concept of the Nation and it's Diffusion in Europe, 13. Kozma Zsolt a nemzetet kétféleképpen definiálja. Az eslő az államnemzet, ami valamennyi állampolgár közössége, ez a francia szemlélet. E mellett

entitásra semmiképpen nem. A sanctorum communio-ban nem az ember kulturális vagy etnikai hovatartozása számít, hanem egyedül az a tény, hogy az egyén keresztsége kizárólagos okán tagja a közösségnek.[452] Amennyiben a fentebb kifejtett két eset közül bármelyik is megvalósul úgy az egyház is táptalaja lesz az értékek felcserélhetőségének és az individuum, mint kizárólagos megismerő alany gondolatának. Világos, hogy a modernizmus és a posztmodern abszolút megegyezik abban a modernista alapgondolatban, hogy az embernek nincsen szüksége semmiféle irracionális vagy metafizikai létezőre sorsa alakításához. A modern és a posztmodern is individualista, és tagadja a szubjektumon kívüli objektív lét létezését, mely az embert külső megismeréshez juttatná.[453] Ami a posztmodernben változik a modernhez képest az az, hogy amíg a modern úgy gondol a szubjektumra, mint ami rendelkezik egyfajta kiforrott identitással, addig a posztmodern szerint a szubjektum identitása töredezett, mely folyamatosan változik.[454] Másrészt a modern az emberiség utópisztikus állapotának elérését még az individuumok egységében képzeli el, addig a posztmodern kételkedéssel tekint erre az egységre, és az utópisztikus evilági lét megvalósítását csak az egyes individuumok személyes életében látja megvalósíthatónak.

2.2. Modernitás, modernizmus, posztmodern

A további vizsgálathoz el kell különítenünk a modernitást, a modernizmust és a posztmodernt. A modernitás filozófiai alapgondolata Georg Wilhelm Friedrich Hegel gondolkodásával szemléltethető, aki szerint az egymásnak ellentmondó, sokszor irracionális problémák az emberi értelemmel szintézisre kerülhetnek, és egy nagy egységben eggyé válhatnak, racionalizálhatóak.[455] Ezzel a metódussal a modern individuum minden olyan akadályt elháríthat, mely útjában állhat az emberiség folyamatos fejlődésének. Az ész önmagában intuíció, irracionalitás vagy metafizikai behatás nélkül képes biztosítani az emberiség előrehaladását. Hegel gondolkodásában a közösség, ellentétben a sanctorum communióval, az individuumok összessége.[456] Ezt a jelenséget Ferdinand Tönnies úgy vezeti le, hogy elkülöníti egymástól a klasszikus értelemben vett közösséget és a modern korra jellemző ún. társulást vagy társadalmat.[457] A kettő között az a különbség, hogy a klasszikus közösségekben fontos a tagok egymásra utaltsága, akik életközösséget alkotnak egymással, míg a társadalmakban vagy társulásokban egymással egyenlő életfeltételekkel rendelkező emberek állnak

---

létezik az ún. kultúrnemzet, ami a tartós együttélésre, a közös történelmi múltra, nyelvi és kulturális egységekre, közös lelki sajátosságokra és azonos értékrendre épül. Véleményem szerint ebben jóval nagyobb a szolidaritási potenciál, mint az államnemzetben. Lásd: KOZMA: Másképpen van megírva, 173.

[452] LÁSZLÓ: Nemzeti identitás és Krisztusban lét, 71−72.

[453] Lásd ezt: ZOLTAI: Az Esztétika rövid története 161−163; A szerző Hegel filozófiájának elemzésénél emeli ki, hogy az ő gondolkodása indította el a modern kort a szubjektum, mint egyedüli megismerő alany és az individualizmus irányába. A posztmodernt pedig Peter Zima Bell, Giddens, Etzioni és mások nyomán nárcisztikus individualizmusnak nevezi. Lásd: ZIMA: Modern/Postmodern, 19.

[454] SLIM: Subject, 366−367.

[455] ZIMA: Modern/Postmodern, 15.

[456] ZOLTAI: Az Esztétika rövid története 162; Lásd még: HEGEL: A Jogfilozófia Alapvonalai, 207.

[457] TÖNNIES: Community and Civil Society, 17−19; Tönnies az utóbbira a Gesellschaft fogalmát használja, ami fordítható társaságként és társadalomként is. Somlai Péter Tönnies említett munkájának magyarul megjelent utószavában írja, hogy a 20. századi magyar szociológiai munkák még gyakran társaságként fordítják. Lásd: SOMLAI: Gondolatok egy közösség-elmélet viszontagságos történetéről, 344.

kapcsolatban egy bizonyos cél elérése érdekében.[458] A modern és posztmodern korban a „közösségek" olyan konglomerátumok, melyek nem létszükséglet mentén, hanem valamilyen közös érdek alapján szerveződnek. Az ezekhez való tartozásnak vagy a tőlük való távolmaradásnak nincsenek az individuum alapvető létét befolyásoló hatásai. Mivel mindennek az eredője a megismerő szubjektum, így ezeknek a társulásoknak a létjogosultságát az egyén életére gyakorolt hatékonyságuk adja meg, melyeknek az ő mindennapos tapasztalataiban kell nyilvánvalóvá válniuk. Ezzel szemben az egyház az a közösség, ahol az élet kérdései nem ebből az emberi hozzáállásból eredően kerülnek mérlegre vagy megválaszolásra, hanem a szuverén transzcendens az, aki a közösség és annak tagjai számára az életet, mint fizikai és metafizikai valóságot biztosítja. Ezért ebben a közegben a jó kérdése a modern vagy posztmodern individuum irányából nem értelmezhető, mert adott az az objektív valóság, amely nem ad teret az erre a kérdésre adott szubjektív válasznak.

A modernizmus, ahogy Zima nevezi, a modernitás önkritikája, mely arra a felismerésre jut el, hogy a hegeli szintézis- elmélet tarthatatlan, mert léteznek a világban olyan párhuzamosan jelenlévő antitézisek, melyek soha nem képesek szintézis alkotására. Ugyanő ezt az ambivalencia korának nevezi.[459] „A modernizmusban (késő modernitás), ez az episztemológiai optimizmus [˙ti. a modernitás ismeretelméleti optimizmusa] illúziónak bizonyult, és a realista irodalom krízise, társulva a hegeli rendszer fiatal hegeliánusok teóriái következtében történő felbomlásával, elhozta az ambivalencia korát, amelyet a bármiféle szintézisnek ellenálló ellentétek egysége jellemez. Jó és rossz, igazság és hazugság, lényeg és megjelenés megfoghatatlanul tartoznak össze, éppen ezért lehetetlen feltárni a megjelenés mögötti lényeget, hogy úrrá legyünk az ambivalencián."[460] Láthatjuk, hogy amit ma posztmodern problémaként azonosítunk, annak gyökerei a modernizmusban is megtalálhatóak. Zima fejti ki, hogy Nietzsche mintha előre látta volna a posztmodern probléma lényegét, már a maga korában leírta, hogy az értékek felcserélődése vagy lényegük, illetve motivációik megkülönböztethetetlensége a közömbösség korszakához vezetnek. „Lehetséges, hogy az élet minden alapvető értéke, amihez az igazság, a pozitivitás vagy az önzetlenség tartozik, inkább csupán látszat, és a téveszmékkel, az önzéssel és a mohóságra való hajlandósággal függ össze. Talán még az sem kizárható, hogy ezeknek a jó és tiszteletre méltó dolgoknak az alapja éppen abban áll, hogy alattomosan kapcsolódnak, összegabalyodnak és összehorgolódnak ezekkel a gonosz és látszólag velük ellentétes dolgokkal."[461]
Nietzsche filozófiája rávilágít arra a problémára, hogy a keresztyénség alapgondolatai alapvetően összeegyeztethetetlenek a modernitással és a posztmodernnel is, mert ezek a jó és a rossz forrását egy közös gyökérből eredőnek látják. A keresztyén tanítás ezzel szemben a jó forrásaként a teremtő Istent, a rosszéként pedig a bűnbeesett ember jelöli meg, illetve lényege éppen az, hogy az egyén és a közösség az Istentől, mint a megismerés

[458] TÖNNIES: Community and Civil Society, 17; FARKAS: A társadalmi viszony fogalmának értelmezései, 193.
[459] ZIMA: Modern/Postmodern, 15.
[460] ZIMA: Modern/Postmodern, 15. (ford. szerz.)
[461] NIETZSCHE: Beyond good and evil, 6. (ford. szerz.)

külső forrásától függ.[462] Ez alatt az összeegyeztethetetlenség alatt nem a modern vagy a posztmodern radikális egyházi kritikájának szükségszerűségét értem, hanem azt a tényt, miszerint az egyház nem szemlélheti a posztmodern egyént csupán annak aktuális valóságában, hanem e mögött fel kell ismernie őt, mint isteni szándékot, akire a kijelentés vonatkozik, és olyan teremtményt, akiben szocializációs és társadalmi helyzetétől függetlenül is megvan a potenciál arra, hogy a kijelentést, mint rajta kívülről jövő ismeretforrást, befogadja és megélje. Ahogy az első fejezetben rögzítésre került, a hit akkor is fennáll Isten felé, ha azt az adott emberi körülmények nem igazolják. Ezt nem lehet csak individuálisan értelmezni, hanem igaz magára a hitközösségre is. Az ecclesia adott esetben pontosan ezt az alapállapotot éli meg. Így azoknak az elhívottaknak a helye, akiket Isten ebben az adott korban is Önmaga köré gyűjt. Számolni kell a szocializációs tényezőkkel, de nem azért, hogy korunk vállalati/vállalkozási gyakorlataihoz hasonlóan a fogyasztói igényfelmérés alapján az egyház alapvető üzenetét az individuum igényeihez alakítsa, vagy valamilyen keresztyén morális fölényt alakítson ki velük szemben, hanem azért, hogy számukra az ősi hittapasztalatot megélhetővé és továbbadhatóvá tegye. Ez azt jelenti, hogy nem az egyház, mint intézmény, válik képessé arra, hogy megszólítsa a tőle idegen egyént, hanem a congregatio, mint aminek a belső megtapasztalása a communio, számára lesz világos, hogy hogyan élje meg ezt a belső megtapasztalást a mindennapokban. Az egyházi megújulás, ami ma egy nagyon közkedvelt fogalom, nem azért fontos, hogy az evangélium a posztmodern ember számára a maga posztmodern mivoltában váljon elfogadhatóvá, hanem azért, hogy az egyház megmaradjon annak a helynek, ahol az egyén a hit következményeivel szembesül, és számára az Isten léte úgy jelenjen meg ebben az intézményben, mint ami tagjait egzisztenciálisan meghatározza. Így az is előfordulhat, hogy nem posztmodern és nem is modern átalakulásra, hanem premodern reformokra van szükség. Olyan hitmegélési gyakorlatra, mely sem tudatos, sem tudattalan módon nem szemléli úgy az embert, mint aki kizárólagosan a tapasztalat eredője és értékelője, hanem úgy, mint aki a kívülről jött tapasztalat megélője. Az egyház, mivel egyénértelmezése merőben más, a posztmodern ember életkérdéseire nem adhat ugyanilyen válaszokat. Egyrészt azért, mert ehhez nincs meg az eszköztára, másrészt azért, mert küldetése nem a posztmodern egyén „megjavítása", hanem számára a keresztyén személy és közösség felmutatása és megélése. Az egyház számára az emberiség minden történelmi korszaka egy adott helyzet, melyben nem feladata az események társadalmi szintű megváltoztatása, hanem a keresztyénség többletének olyanfajta megélése, mely akár, de nem szükségszerűen, ilyen változásokhoz is vezethet.[463] Ez nem azt jelenti, hogy az egyház nem állhat ki igazságtalanságok, elnyomás

[462] Lásd pl. A Heidelbergi Káté ide vonatkozó kérdés-feleleteit:"1. Mi életedben és halálodban egyetlen vigasztalásod? Az, hogy testestől-lelkestől−akár élek, akár halok−nem az önmagamé, hanem az én hűséges Uramnak és Megváltómnak, Jézus Krisztusnak a tulajdona vagyok."; „7. Akkor hogyan fajult az ember ilyen gonosszá? Első szüleink Ádám és Éva az Édenkertben bűnbe estek, és engedetlenné váltak. Emiatt a mi természetünk úgy eltorzult, hogy minden ember bűnben fogantatik és születik."; „8. Annyira megromlottunk tehát, hogy minden jóra képtelenek, de minden gonoszságra kaphatók vagyunk? Igen, hacsak Isten Lelke újjá nem szül minket."; TÖRÖK: Dogmatika, 124.147.

[463] Török István Keresztyénségünk a szocializmus történelmi korszakában című előadásában összefoglalja ennek a lényegét: „az egyház mindig úgy rontja el a dolgát, ha abszolút módon viszonyul ahhoz, ami relatív, mert akkor szükségképpen relatív módon fog viszonyulni ahhoz, ami abszolút. Megnyeri a világot, de

vagy társadalmi egyenlőtlenségek ellen, de ezeket soha nem jelölheti meg úgy, mint önmagukért való célokat, illetve ezek nem lehetnek az intézmény létét igazoló mozzanatok, csak a communio-ban megélt részesedés egzisztenciális következményei. Az isten dicsőítéséből, az istentiszteletből következő etikai konzekvenciák. Nem jelenti ez azt sem, hogy az egyház számára a posztmodern élhetetlen közeg lenne, hanem csak azt, hogy összeegyeztethetetlenségük ellenére el kell fogadnia, mint aktuális helyzetet. Az egyház, mivel Jézus Krisztus a feje, minden korban a Jézus által meghirdetett Isten országának a beleélője a világba, és ebből a szempontból irreleváns az adott történelmi kor fő eszmei áramlata. Vizsgálat tárgyát az képezi, hogy az adott kor embere miképpen reagálhat erre az állandó üzenetre, de ez nem lényegi, hanem módszertani következtetéseket von maga után, még akkor is, ha az adott korban látszólag csökken a lényeg iránti érdeklődés. Figyelembe kell venni azt is, hogy az egyházban szolgáló emberek, akik a hitközösség és az intézmény fenntartására hivatottak, szintén a posztmodern korban szocializálódtak, és így nem elvárható, hogy szocializációjuk csak az alapján megváltozzon, hogy ők egy közel kétezer éves intézmény szolgálói lettek. Ebből a szempontból is jelentősége van a jó értelemben vett egyházi tradíció megismerésének és újraértelmezésének, mert ez a jelenlegi társadalmi közegben is biztosíthatja az egyház alapértékeinek megismerhetőségét és megélhetőségét.

2.3. A posztmodern, mint a nyugati civilizáció fő szocializációs iránya

A posztmodern konkrét, jól körülhatárolható definíciója azért problémás, mert az önmagában hordozza az eszmerendszer lényege melletti elsiklást, aminek a keretezett határokkal való szembenállás vagy ezek elutasítása az alapja. Akár filozófiai irányzatként, társadalmi realitásként vagy művészi hozzáállásként értjük, a posztmodern lényege pont a Nietzsche által leírt keveredésben, az egymásnak ellentmondó állítások együtt létezésében és abban a hozzáállásban van, hogy a világ bizonyos nézőpontból történő leírása vagy megjelenítése nem lehet kizárólagos.[464] Ahogy Graf RPP szócikkében és Bertens The idea of postmodern című művében felhívja rá a figyelmet, „posztmodern" alatt rengeteg mindent érthetünk. A fentiekben láthattuk, hogy bizonyos fokig jellemző rá a modernnel való szakítási szándék, és – mint ahogy a legtöbb ideológiai vagy társadalmi irányzat – önmagát gyökeresen újnak vagy az előző radikális továbbfejlesztésének kívánja látni és láttatni az őt megelőző korszakhoz képest.[465] Jellemző rá az az élet minden területére kiterjedő pluralitás kívánalma és hirdetése a korábbi korok homogenitásával szemben.[466] A posztmodern probléma a valóságra való

---

elárulja Istent." Lásd: TÖRÖK: Keresztyénségünk a szocializmus történelmi korszakában 88; Idézi: BÖLCSKEI: Egyház és politika – Révész Imre és Török István olvasatában, 130.

[464] A posztmodern megítélése pont definiálhatatlansága miatt volt felemás a 70-es, 80-as években. Egyesek szerint csak a hedonizmus szebb kifejezésére szolgál. Mások viszont nagyon komolyan vették, mert rámutatott a modern válságára. Lásd: CALINESCU: Five faces of modernity, 266−267; RÁCSOK: Posztmodern vallásosság és médiatelítettség, 79.

[465] A későbbiekben látni fogjuk, hogy Lyotard vitatkozik ezzel. Másfelől viszont érthető ez a megközelítés. E szerint a posztmodern nem a XX. század elején, hanem a II. világháború borzalmaiban született, a modern technológiai társadalom ördögi manifesztálódásában, ami a holokausztoz és ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy a modern ember képes teljesen megsemmisíteni a másikat. Lásd: CALINESCU: Five faces of modernity, 268.

[466] GRAF: Postmodernism, I. Sociology and social history, 257; BERTENS: The idea of the postmodern, 3−4.

rákérdezés milyenségéből következik. Ti. a valóság, mint olyan leírható-e pusztán egyetlen módon, és ez az egy mód elvezethet-e annak tökéletes megismeréséhez. A posztmodern válasz erre a kérdésre egyértelműen nem. Így az igazság nem lehet egyetemes és minden kétséget kizáróan igazolható sem, hanem csak részleges és időszakos, ami az élet bizonyos területeire kivetíthető, azokra is csak jól behatárolható ideig.[467] Tagadja, hogy lenne olyan nem utópisztikus narratíva, ami mint normatív igazság örök időre az ember rendelkezésére állna. A valóság és az igazság tehát mindig csak részlegesen és ideiglenesen megismerhető az alapján, ami a saját önreflexiónkból felé indul.[468] A posztmodern meghatározásához figyelembe kell venni a művészeteket is, mint amelyek ezt a legmarkánsabban képviselik.[469] A posztmodern művészet az abszolút tradíciókon és elveken alapuló megjelenítéstől való elfordulás, és az önreflexióhoz (a művész belső lényéhez) való odafordulás. Ennek következményeképpen maga a művész az, aki meghatározza, hogy mi az esztétikus, és nem valamilyen külső elvárás vagy konvenció.[470] A megjelenítés tehát teljesen individuális, nem függ semmilyen külső hatástól. Jean Francois Lyotard ezzel kapcsolatban úgy nyilatkozik, hogy a posztmodern feladata annak az ábrázolása, ami nem szalonképes.[471] Definíciója szerint a posztmodern a metanarratívákban való kételkedés, de nem ezek elvetéséről beszél, hanem arról, hogy ezek önmagukban elégtelenek a tudás megszerzéséhez.[472] Metanarratíva alatt azokat a nagy elbeszéléseket érti, amikhez a társadalom igazodik, és azzal a szándékkal lépnek fel, hogy a közösség illetve az egyén életét teljes mértékben meghatározzák, és elvezessenek a társadalom egységére.[473] Ilyen metanarratívák például a modernitás ideológiái, mint a kommunizmus, a nácizmus, de lehet ilyen a vallás vagy a tudomány is. Ezek az emberiség vagy egy társadalom egészének kínálnak eligazodási pontokat az élethez, és ruházzák fel azt valamilyen magasabb fokú céllal.[474] Így a társadalmat nem az egyéni történetek, hanem a nagy közös eszmeiség határozzák meg.[475] Lyotard szerint a posztmodern gondolkodás ezeket kételkedéssel szemléli, mert ezek a nagy egész létrehozásának utópiáját hordozzák magukban, és mindent, ami ebbe nem illeszthető bele, elpusztítanak.

---

[467] RULAND−BRADBURY: From puritanism to postmodernism, 372.

[468] Ez a megismerés lehet teljesen paradox és teljesen hibás következtetés is. Lásd: CALINESCU: Five faces of modernity, 275; A posztmodern igazság és pluralitás kérdéséhez lásd: ZIMMERLING: Charismatische Bewegungen, 33.

[469] Lásd: Graf szócikkét, Lyotard és Bertens könyveit az irodalomjegyzékben.

[470] BERTENS: The idea of the postmodern, 4.

[471] LYOTARD: The postmoder condition, 81.

[472] LYOTARD: The postmoder condition, xxiv; Olyan „nagy elbeszélések", melyekhez a társadalom élete igazodik. Ilyen pl. a felvilágosodás; Lyotard két célját határozza meg ezeknek a narratíváknak. Az első az, hogy a tudást a múlt alapján legitimizálja. A második pedig az, hogy választ adjon a mire is jó a tudás valójában kérdésére. Lásd: CALINESCU: Five faces of modernity, 274; A modern az, ami alapvetően az értelem hatalmára, az objektív gondolkodásra, az empirikus tudományos metódusokra és a fejlődésbe vetett hitre épül. Lásd: DETWEILER: postmodernism, 456.

[473] LYOTARD: The postmoder condition, xxiii.81−82; Ezek tekintélyének magját a politikai hatalom, az állami törvények, a vallásos etika és egyéb, a szociális kontrollt segítő instrumentumok adják. Lásd: GRAF: Postmodernism, I. Sociology and social history, 257.

[474] LYOTARD: The postmoder condition, xxiii. Lyotard itt a felvilágosodást hozza fel példának, amiben az ismeret hőse az egyetemes béke nagy politikai etikai céljáért harcol.

[475] Véleményem szerint ennek vannak radikális és kevésbé radikális formái. Radikális pl. a nácizmus vagy a kommunizmus, mert ott a nagy cél elérése érdekében emberek millióit kínozták vagy ölték meg. Kevésbé radikális pl. a liberalizmus, mert ott a nagy cél az emberi szabadságjogok egyetemes érvényesítése.

Következményük így legtöbbször valamilyen zsarnoki uralom.[476] A posztmodern az, amiben minden eseti, és csak a saját kontextusában, ún. „kis elbeszélésében" érthető meg, amelyek figyelembe veszik minden helyzet egyediségét, számolva azzal, hogy az élet összetettsége nem fejezhető ki a másik számára maradéktalanul.[477] Azért kell teret hagyni a diverzitásnak, mert abban részlegesen kifejeződhet a másik valósága. A már említett posztmodern pluralitás ebből következik, ami annyit jelent, hogy számos értékrendszer van benne párhuzamosan jelen, amik közül az egyén szabadon, saját szubjektív megítélése alapján választhat.[478] A posztmodernben tehát ugyanúgy megmarad a megismerő szubjektum elsősége, mint a modernben, csak ez nem egy nagy össztársadalmi cél, hanem a saját, egyéni életcélja felé halad. Spirituális szempontból már nem egy nagy közvetítőhöz vagy intézményhez való tartozás a hangsúlyos, hanem az egyén önfejlesztése a saját preferenciái alapján, melyhez akkor vesz igénybe valamilyen közvetítő szervezetet vagy társulást, ha annak használatával hatékonyabban elérheti a csak a saját preferenciái alapján jónak gondolt önfejlődést. A posztmodern egyén az, akinek lehetősége van életpreferenciáit egyedül önmagából kiindulva megválasztani, megvalósítani és megélni. Ennek az egyházra nézve pozitív és negatív következményeit a későbbiekben tárgyalom. Az látható, hogy ezen definíció alapján a posztmodern jelzővel nem illethető még a nyugati társadalmak minden lakója sem, mert ez függ az adott egyén gazdasági és szociális helyzetétől. A posztmodern egyén megértésének kulcsa az ambivalenciában van. Számára önmagából származó lehetőség nyílik arra, hogy ugyanazon értékeket a szabad lehetőségei miatt egyszerre elfogadja és elutasítsa az életpreferenciáihoz való viszonyuk függvényében. A posztmodern egyént nem határozza meg semmilyen külső ideológia vagy tradíció, de hozzájárulhatnak életpreferenciáihoz.[479] Ez az előzőekben levezetett értékek individualizációjához vezet, de nem értéknélküliséget jelent, hanem az egyéni egzisztencia biztosítását arról, hogy mindig a neki megfelelő értéket preferálja. Fontos szerepet játszik benne a pillanatnyi egyéni szükséglet, ami nemcsak ösztönös kielégítése a vágyaknak, hanem az életvezetés hosszútávú fenntarthatóságát is szolgálja azzal, hogy a pillanatnyi értékválasztást be kívánja építeni életnarratívájába. A felületes szemlélő számára a posztmodern egyén egoistának tűnhet, de valójában arról van szó, hogy értékítélete nem valamilyen külső állandóból, hanem a saját maga belső változójából származik, és így az értékközvetítése alapvetően máshogy projektálódik, mint annak, aki ugyanezt egy külső állandó alapján építette fel. Ami ebben a leglényegesebb, az az, hogy a posztmodern egyén értékrendje abszolút tapasztalati úton konstruálódik, és így fogékony többek között a transzcendens megtapasztalására is. Ez persze nem vonja maga után annak automatikus elfogadását, de a vele való találkozás külső hatásra történő teljes elutasítását sem. A posztmodern közösség az, amelyben az egyének nem egzisztenciálisan, hanem egymás életnarratíváinak közös pontjain kapcsolódnak össze. Az egyház ezért, ha kapcsolatba

[476] LYOTARD: The postmoder condition, 81.
[477] LYOTARD: The postmoder condition, 60.
[478] RÁCSOK: Posztmodern vallásosság és médiatelítettség, 80.
[479] Nem lehet például vegytisztán tradicionalista vagy mondjuk szocialista. Ezeknek bizonyos értékeit abban az esetben veszi át, ha azok megfelelnek hosszútávú önmagáról alkotott képének, vagy ha úgy tetszik életcéljának.

kerül egy közösséggel, nem egy életközösségbe, hanem egy egyének összességéből létrejövő laza társadalmi egységbe kapcsolódik be.[480]

2.4. (Meta)narratíva-e a keresztyénség?

A metanarratíva fogalmát, bár nem Lyotard vezette be a filozófiába, de az ő A Posztmodern állapot: riport a tudásról című műve nyomán került a filozófiai közbeszéd fő sodrába. A metanarratíva olyan nagy elbeszélés, mely a társadalom számára ismeretelméleti szempontból meghatározza az irányokat, és a tapasztalat forrásainak értékelési módját.[481] Lyotard a modern metanarratívákat teszi az összehasonlítása alapjává. Ezeknek szüksége van egy nagy hősre, célra, a célhoz vezető útra, és egy nagy veszélyre, ami ellen meghatározzák magukat. A tudás ezen adottságok függvényében kerül értékelésre, és ezek döntik el, hogy valami igaz-e vagy hamis. Lyotard értékelése szerint ez a megközelítési mód idejétmúlt, mert a technológiai fejlődés olyan gyors információáramlást, heterogenitást tesz lehetővé, mely összeegyeztethetetlen a metanarratívák homogenitásra való törekvésével.[482] A metanarratíva Lyotard szerint a modernizmus és a vele megjelenő tudományosság szülötte.[483] Lyotard, mivel a modernitáshoz viszonyít, egzisztenciális szinten nem beszél sem egyházról, sem pedig hitről. Néhány utalást tesz ezekre, akkor is intézményes valóságként ír róluk.[484] Számára az egyház és a hit nem tartozik a gondolkodás fő sodrába, mivel ezeket a felvilágosodás marginálissá tette, és magánélet keretei közé száműzte.[485] Számára az egyház az az intézmény, amely szervezett keretek között uralja a tudás bizonyos részeit, és ennek egyfajta szegmenséről hozzáférést ad, vagy éppen tagad meg, a társadalom vagy az egyének számára.[486] Ezekből következik, hogy a metanarratíva egyfajta ideologikus rendszer, melynek középpontjában a megismerő szubjektum áll, akinek a tudásához kíván valamiféle univerzális keretet biztosítani. Ha a keresztyénséget, mint kultúrkeresztyénséget értelmezzük, akkor tanítása valóban metanarratívává lesz, mert célja, hasonlóan az ideológiákéhoz, az emberi társadalom egyetemes formálása valamiféle keresztyén jellegű, de mégis evilági esztétika, tudás vagy morál felé, és belesodródik a különböző ideológiák feszültségébe. Ebben az esetben a keresztyén jelző nem a communióban részesülők közösségét, hanem emberi szempontjaikat transzcendentáló világi társulást jelenti. Az ige nem létalap, hanem hivatkozási, az egyház érdekérvényesítő szervezet, a krisztusi cselekvés utánzása pedig szubjektív próbálkozás az emberi jó meghatározására. A kultúrkeresztyénség, mivel nem az abszolútból indul ki,

---

[480] Az alapgondolat Ferdinand Tönniestől származik, aki a Gemeinschaft fogalmával szemben a Gesellschaft fogalmát használja erre. Az ő gondolatának kifejtését lásd: TÖNNIES: Community and Civil Society, 51−91.

[481] LYOTARD: The postmoder condition, xxiii−xxiv; „A metanarratív legitimizációs eszköztár elavultsága leginkább a metafizikai filozófia és az egyetemi rendszer krízisével függ össze, amelyek a múltban rá támaszkodtak. A narratív funkció elveszti funkcionáriusait. A nagy hősét, a nagy veszélyeit, a nagy útjait és a nagy célját.” (ford. szerz.);

[482] LYOTARD: The postmoder condition, xxiii−xxiv.xxv.5.38.

[483] LYOTARD: The postmoder condition, xxiii; SMITH: Who’s affraid of Postmodern?, (E-book változat-3. fejezet: Where Have All the Metanarratives Gone?).

[484] LYOTARD: The postmoder condition, 14.17.31.

[485] Ez azért egyértelmű, mert ő maga határozza meg a metanarratívákat, mint a felvilágosodás következményeit. Lásd: LYOTARD: The postmoder condition, xxiii−xxiv.73.

[486] LYOTARD: The postmoder condition, 15.

ezért, mint minden más ideológia, meghaladhatóvá válik, és saját megmaradási törekvésének áldozatává lesz, és így hosszú távon elhiteltelenedik.[487] Ezzel szemben, ha a keresztyénségre, mint az egyéni és közösségi hittapasztalatok látható megnyilvánulásaira és mint az abszolútból származó belső tapasztalatra tekintünk, akkor nem metanarratíva. Azért nem, mert ebben az esetben nem ideológia, hanem személyes meghatározó, a társadalmi utópiák vagy a gondtalan földi élet ígéretei nélkül. Amennyiben a keresztyénség a lényegére, az Isten és az egyén, illetve a közösség kapcsolatára koncentrálódik, akkor az ún. nagy cél egyrészt nem szubjektív belső eredetű, másrészt a közösség szerepe nem az benne, hogy egyfajta út alapján kényszerítse az egyént ehhez, hanem meghagyja számára az ide vezető út egyediségét, a személyes istenkapcsolat unikalitását úgy, hogy emiatt épphogy nem veti ki magából, hanem konstans módon közösségben él vele. Az egyéni, közösségi és adott esetben a társadalmi változás nem a megismerő szubjektum ideológiai, hanem az abszolút létező külső egzisztenciális késztetése alapján ölt formát, és az egyén-egyén közvetlen viszonyában konkretizálódik. A keresztyénség, és így az egyház, ideális esetben nem narratíva, nem egy elbeszélés vagy történelemértelmezés, hanem az abszolút által meghatározott ontológiai út, amin a keresztyéneknek egyéni és közösségi értelemben is végig kell menni. Ezen az úton sem a tudás átadásának narratív igazságai, sem az információ terjedésének gyorsasága nem meghatározó, mert lényege nem ezekben, hanem a személyes kapcsolatok egyetemességében van.[488]

Ha az Isten országát e mentén a gondolatmenet mentén értelmezzük, akkor a posztmodern gondolkodás alternatívájaként a következőképpen írhatjuk le. A posztmodern a lyotardi definíciók szerint a nagy metanarratívákban való kételkedés, azaz annak a tagadása, hogy a világ valamiféle végső, mindenki számára igaz rendezőelv felé mozog.[489] Ebben az esetben a metanarratíva abszolút jövő idejű, akár azt is mondhatjuk, hogy utópisztikus tendenciákkal bíró fogalom. Isten országa azonban idő feletti, tehát nem megfeleltethető az emberi elvárásoknak és individuális vagy kommunális céloknak. Rendező elveit nem befolyásolják emberi narratívák. Az egyház posztmodernnel kapcsolatos értelmezése semmiképpen nem történhet a posztmodern felől, csak a posztmodernre nézve. Ezt úgy értem, hogy ha elfogadjuk azt, hogy Krisztus és az apostolok igehirdetésének középpontjában az Isten országa áll, és azt, hogy ez az ország idő feletti, dinamikusan megtörténő isteni hatalom, akkor önmagunkat, mint az egyház tagjait, ugyanebbe az idő- felettiségbe pozicionálhatjuk.[490] Ha az Isten országa állandó, és éppen az adott pillanatban is releváns a múltunkra, jelenünkre és jövőnkre nézve, akkor ez olyan állapot, amit nem befolyásolhat semmiféle emberileg konstruált társadalomelméleti fogalom. Így az egyház és benne az egyháztag nem kötelezett arra, hogy önmagát ezen társadalomelméleti fogalom alapján definiálja vagy próbálja megérteni, mivel önértelmezésének állandó tartalma van. Az egyetlen reális kérdés az

---

[487] Ennek az alapgondolatát lásd: BONHOEFFER: Etika, 43.

[488] Ehhez Martin Buber gondolata áll a legközelebb, aki az Én-Te viszonnyal kapcsolatban írja le, hogy azok lényege nem a Te-ről szerzett tapasztalat, mert az tárgyiasít, hanem a vele való tényleges élet. Lásd: BUBER: I and Thou: 9; Ugyanezzel a problémával foglalkozik Bonhoeffer is, aki szerint a Te az Én számára az Istenben válik ezzé. Lásd: BONHOEFFER: The Communion of Saints, 36.

[489] LYOTARD: The postmodern condition, 24.

[490] Lásd ezt STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 77−79.

lehet, hogy az Isten országának konzekvenciáit miképpen éljük meg az adott közegben. Itt nem az inkulturációra és egyéb, szintén az alkalmazkodás szándékával mesterségesen generált vagy átvett egyházi fogalmakra gondolok, hanem arra a metszéspontra, ami az Isten országát, mint idő, de nem tér feletti valóságot minden társadalmi rendszerben megtapasztalhatóvá teszi. Ez a szeretet megélése, a communio súlyossá tétele az adott közegben. Az időfelettiség ebben az esetben nem jelent térfelettiséget is. Isten országa ugyanis közöttünk van, azaz folyamatosan tapasztalható a communióban, mint olyan közösségben, ami az egyén és közösség dinamikus egységére törekszik. Nem metanarratíva, mert az ennek a világnak kíván valamiféle célt előfeltételezni, Isten országának nem az a célja, hogy a világ jelenlegi állapotának valamilyen utópisztikus célt adjon, hanem ennek teremtettségével, illetve az új teremtés szükségszerűségével Jézus Krisztus maga is tanúskodik arról, hogy ennek a világnak a jövőképe az elmúlás. Időfelettisége azt jelenti számunkra, hogy nézőpontunkból egyszerre múlt, jelen és jövő idejű, és mindhárom esetben releváns marad ránk nézve. Ennek az állításnak pontosan a communio és az egyház, jobban mondva az egyházban megtörténő communio felől értelmezve van jelentősége. A communio ugyanis összekapcsol minket a múltunkkal, mert élhetővé teszi őseink hittapasztalatait, és aktuálissá egy kétezer éves történést, így rögtön át is ível a jelenünkre, mert ebben az aktualitásban választ kaphatunk jelenlegi életünk kérdéseire, Krisztust jelenvalónak és egyetlen valóságnak tapasztaljuk[491], és így bizonyosságot nyerünk a jövőnkről, azaz üdvösségünkről. Ilyen értelemben az elközelgetett az Isten országa azt jelenti, hogy lehetőség van egy másfajta, ettől a világtól eltérő tapasztalatra, mely a földi Krisztusban válik nyilvánvalóvá. Ennek a közvetlen tapasztalatnak a következménye a hit. Azonban azt is el kell mondanunk, hogy ez nem feltétlenül látást jelent. Nem csak vizuális tapasztalatról van szó.[492]

2.4. A posztmodern, mint a változás gyorsasága

A posztmodern feladata, hogy folyamatosan utalásokat tegyen arra, ami elképzelhető.[493] Lyotard szerint a lényege nem valamilyen jól körülhatárolható idősíkban vagy elkülöníthető helyzetben, hanem a túlszárnyalás gyorsaságában van.[494] Zygmunt Baumann is fontos szerepet tulajdonít a posztmodern egyént érő gyors változások ütemének, amik azt eredményezik, hogy a legtöbb behatás benyomás szintjén marad, és nincs idő arra, hogy valami konkréttá realizálódjon.[495] Ebben az esetben a tapasztalat azonossá válik az élménnyekkel, és mivel ezek sok irányból érkeznek és csak pillanatnyiak, nincs lehetőség arra, hogy az egyén egzisztenciájába hosszú távon beépüljenek. Az identitást nem egzisztenciális tapasztalaton alapuló értékek alakítják, hanem olyan gyorsasággal váltakozó élmények, amelyek egzisztenciálisan csak a

---

[491] BONHOEFFER: Etika, Ez az állandó relevancia már az Ószövetségben is megjelenik. A tiszteld apádat és anyádat parancsolat ezt fejezi ki.

[492] Lásd pl. Tamás történetét. Vagy a zsidókhoz írt levéldefinícióját, mely konkrétan a nem látható dolgok létéről való meggyőződésként írja le a hitet.

[493] LYOTARD: The postmoder condition, 81.

[494] LYOTARD: The postmoder condition, 79; Ugyanezt fejteget Calinescu is, csak ő a posztmodernt a modern egyik arcának nezvezi. Lásd: CALINESCU: Five faces of modernity, 265; Rácsok Gabriella is ezt hangsúlyozza Lyotard nézeteivel kapcsolatban. Lásd: RÁCSOK: Posztmodern vallásosság és médiatelítettség, 80.

[495] BAUMANN: Imitations of postmodernity, vii.

boldogság- vagy örömérzetre vannak hatással. Az életközösségek helyébe, melyek ezeket az egzisztenciális értékeket továbbadták, az élményeket kínáló szolgáltatók és szolgáltatások lépnek. Mivel a posztmodernben nincsenek normatív igazságok vagy egyetemes értékek, amelyekhez az egyén saját élményeit köthetné, így ezek önmagukban válnak normatívvá. Az egyén a pillanatnyi jó élmények újraélésére és a rosszak elkerülésére törekszik. Ezért a saját belső tapasztalata alapján jónak érzékelt élmény válik értékké. Daniel Bell ezt egyfajta hedonista individualizmusként jellemzi, ami annak a következménye, hogy az egyént már nem a materiális javak megszerzése, hanem az élmények és szolgáltatások fogyasztása motiválja.[496] Az utóbbi években látható az a tendencia, hogy a pillanatnyi boldogság elérésén túl az élményszolgáltatók valamilyen magasabb szintű értéket is társítani próbálnak önmagukhoz, mely a termék fogyasztásával támogatható. Ezek olyan marketingkampányok, melyek célja nem a klasszikus értelemben vett értékteremtés, hanem a fogyasztási szint fenntartása vagy növelése, azaz az élményszerzési vágy konstans megteremtése az adott körülmények között. A posztmodern társadalomban a valóság olyannyira individuális, hogy az egymás számára csak részlegesen, utalások mentén kifejezhető, és egyikünké sem lehet a másik számára normatív. A modernnel szemben azt fejezi ki, hogy a társadalomban egyetlen szervező erő pusztán az egymás kis történeteinek elfogadása lehet. Arra kell törekedni, hogy ezeket a különböző egyének minél gyakrabban felvillantsák egymás számára, és elfogadják egymáséit, de nem mint narratív igazságot, hanem mint aktuális helyzetet, ami a felvillanás pillanatában már túlszárnyalhatóvá is lesz.[497] Fennáll annak a veszélye, hogy ezt automatikusan értékvesztésként vagy értéktelenségként értelmezzük, de ez leegyszerűsítené a problémát. Itt inkább arról van szó, hogy az egyetemesnek mondott értékeknek meg kell méretniük magukat az individuum önreflexív, szuverén mechanizmusán. Így azok az értékek kerülnek beépítésre, amelyeket önmaga számára jónak tapasztal. De ez, legalábbis elviekben, az elfogadás miatt nem jelentheti azt, hogy a többi értékkel fatálisan szemben határozza meg magát.[498] A probléma az, hogy ha minden egyetemes érték az individuum önreflexióján méretik meg, akkor a végén nehéz lesz megmondani, hogy tényleges tartalmukat tekintve vannak-e még egyetemes értékek. Amennyiben ez a fogalom teljesen kiüresedik, akkor a rá való reflexiók tartalma is devalválódik, és azok kizárólag az egyéni narratíva függvényei lesznek, ami oda vezethet, hogy közlésszinten sem fogja két individuum megérteni egymást a fogalmak mögött rejlő gondolatok gyökeres tartalmi különbözőségei miatt. Ez lehetetlenné teszi, hogy bizonyos értékek közösségi szinten kerüljenek meghatározásra, aminek következményeképpen elveszhetnek azok a közös pontok, amelyek alapján a kommunikációt folytatni lehet. Előállhatnak olyan helyzetek, amikor az értékfogalom tartalma olyan gyorsan használódik el, hogy az lehetetlenné és szükségtelenné tegye a rá való reflexiót. Ez szükségszerűen kérdéseket vet fel az egyház verbális kommunikációs csatornáival kapcsolatban, ami különösen nagy kihívás a protestáns egyházak számára, akik az igehirdetést istentiszteletük középpontjának tekintik. Előfordulhat az, hogy az igehirdetés

[496] BELL: The Coming of Postindustrial Society, 447; idézi: ZIMA: Modern/Postmodern, 41.
[497] LYOTARD: The postmoder condition, 60.
[498] Ennek a következménye individuális zsarnokság lenne. Korunkbeli mozgalmakban tapasztalhatjuk ennek jeleit.

által használt fogalomkészlet teljesen mást jelent az egyén számára az adott helyen való meghallás pillanatában, és mást akár nagyon rövid időn belül, amikor tegyük fel, egy ugyanolyan fogalomkészletet használó vagy azt érintő hírrel, közösségi médiában megjelenő bejegyzéssel szembesül. A változást a posztmodern kikerülhetetlen ténynek látja, amiben az emberi énnek mindig aktuálisan meg kell találnia a saját helyét, formálnia és újraformálnia kell magát.[499] Így érthető a posztmodern ember individualizmusa, pluralizmusa és szubjektivizmusa, ami természetesen következik abból a világszemléletből, ami mindent a pillanatnyi élmények sokaságához és az azokból következő érzelmi önreflexiókhoz viszonyít. Individualista, mivel a megismerés lényege önmaga belső lénye, és nem valamilyen külső rendező erő. Ismerni valamit számára nem azért releváns, mert akkor jobban rálát a nagy egészre, hanem azért, mert önmaga kis narratíváját alakítja.[500] Ez a megismerés, miután eljutott a másik valóságának megsejtésére, és elfogadta vagy elutasította azt, esetleg egyes elemeket beépített a sajátjába, szükségszerűen pluralistává lesz.[501] A szubjektivizmus a kis narratívák állandó változási potenciáljából adódik. Ha nincs egyfajta végső rendezési elv, ami az individuum lényét erkölcsi, kulturális, szociális értelemben egy adott pályán, egy adott normarendszerhez kötve tartaná, és a saját narratívák változékonyak, akkor ezek az egyéni körülményeinkből, illetve az azokra adott önreflexiókból erednek. A posztmodern egyén az, aki képes a környezetét önmaga belső szuverén reflexiói alapján értékelni. Ez feltételez egyfajta önállóságot és önismeretet, ami elengedhetetlen ahhoz, hogy ez az önreflexió önálló módon megtörténjen. Ez azért lehetséges, mert nem egy kidolgozott normarendszerhez viszonyítva tart valamit értéknek, hanem kizárólag saját belső reflexiója alapján. Nem végkifejletében posztmodern valami, hanem keletkezése idején, ennek körülményei azok, amik ezzé teszik. Paradox módon a jelen és a jövő között mozog, de valójában egyikben sincs „benne". Túlhaladja a jelent, de soha nem érheti el a jövőt, mert abban a pillanatban önmaga is túlhaladottá válik.[502]

2.5 A posztmodern, mint az egyház számára negatív következmény

Amennyiben az egyházra, mint a világban csupán morális vagy cselekedeti szinten megjelenő intézményre gondolunk, akkor a posztmodern negatív következmény számára. Ebben az esetben egy szintre kerül a társadalmi mozgalmakkal, politikai vagy más ideológiákkal, és a lyotardi értelemben vett metanarratíva lesz, mely természetéből következően ideológiai szinten akar mondani valamit a társadalom egésze számára. A világ történéseit önmaga intézményes valóságára nézve értelmezi és ennek fenntartása érdekében cselekszik illetve létezik, behatárolva abba a történelmi korszakba, melyben éppen aktuálisan megnyilvánul, pozitív vagy negatív reakciót adva a társadalom főbb mozgásirányaihoz képest. Így az egyház egyetemességének tétele először látens, majd konkrét módon sérül, és léte, elvetve az egyetemesség időbeli gondolatát, csak egy jól körülhatárolható idősíkban értelmeződik. Az egyház egyetemességének ebben az

[499] RÁCSOK: Posztmodern vallásosság és médiatelítettség, 80.
[500] TURAY–NYÍRI–BOLBERITZ: A Filozófia, 219; Nevezhetjük ezt egyfajta indukciónak azzal a kitétellel, hogy itt a cél nem az egyetemeshez való eljutás, hanem önmagunk számára egyetemes fogalomkészlet megalkotása.
[501] NEWBIGIN: Evangélium a pluralista társadalomban, 15.
[502] LYOTARD: The postmoder condition, 81.

értelemben az a lényege, hogy időben nem behatárolt, és léte nem egy adott kor történelmi kontextusától, hanem az Isten ígéretétől függ. Amennyiben feladja ezt a reménységet, akkor a saját lényegét veszíti el, és olyan módon intézményesül, hogy benne nem az eredendő hittapasztalat, hanem annak egyfajta ideológiai kivetülése lesz megélhető.[503] A modern korban megfigyelhettük az intézményes egyház ideológiákhoz való kötődését.[504] Ezekben a történelmi helyzetekben az egyházat formáló elsődleges erő nem a hittapasztalat, hanem az a fő sodrású ideológia, amihez csatlakozik. Ennek az ideológiának a transzcendensszerű megtapasztalása válik kvázi hittapasztalattá. Megfigyelhető ma az a tendencia, hogy a Magyarországi Református Egyház intézményes elemeinek egy része óhajt egyfajta modern visszarendeződést, ami a mai magyar politika legalábbis retorikai szinten megjelenő nemzeti ideológiájához való, gyakran kritika nélküli csatlakozását jelenti azzal a felhanggal, hogy az egyház egyenesen formálója ennek az eszmerendszernek. Ez a keresztyén nemzet és a keresztyén Európa utópisztikus gondolata. A keresztyén értékek hordozója nem egy történelmi kor, sem nem párt vagy bármilyen szervezet, sem egy, az emberiség által felemelt hérosz, hanem az Isten kijelentése, ami mindig egy történelmi korban szólal meg. Ha az egyház régi tekintélyének visszaállításáról hallunk szólamokat, akkor mindig gyanakodhatunk, hogy valamiféle modern zsarnokság kísérletével állunk szemben. Az ideológiákhoz való indirekt vagy direkt csatlakozás pedig szintén sérti az egyház egyetemességének tételét, csak nem időbeli, hanem térbeli síkon.[505] Ezt akkor értjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy az ideológia mindig egy zárt rendszer, mely egy bizonyos társadalmi rétegnek szól.[506] Alapja a racionalitás, melyből kifolyólag alkalmatlan arra, hogy a keresztyén spiritualitás közvetítője legyen. Ennek okai a következők. Először is, mivel mindig egy adott társadalmi rétegnek szól, ezért emberi szempontok alapján szűkíti le a résztvevők körét. Másodszor, mivel problémája nem az ember lelki kérdéseire irányul, ezért materiális történésekre reflektál, és az emberi lét beteljesedését ezekben keresi.[507] Harmadszor, mivel a világot a saját maga által alkotott észszerűségében fogja fel, és ettől teszi függővé, így képtelen arra, hogy önmagát, mint az egyház a klasszikus értelemben,

---

[503] Az egyház egyetemességének értelmezéséhez lásd: PÁSZTORI-KUPÁN: Az egyház ismertetőjeleiről, 17; Lásd továbbá Jörg Zink ezzel kapcsolatos gondolatát: „Olyan egyházról álmodom hát, melyről lekerül a tető, s csak az égbolt borul fölé. Olyan egyházról álmodom, amelynek nincs ajtaja, és főleg nincs lakat az ajtaján. Amelybe ki-be járhatunk teljesen szabadon, mert ugyanaz van kívül-belül. Sőt, mi több: olyan egyházról, amely annyira nyitott és annyira szabad, mint maga a világ. Hiszen az egyház nem valamilyen intézmény a világon belül, hanem maga a világ, amennyiben benne Krisztus igéje érvényre jut." Lásd: ZINK: Egyetemes egyház, de mikor?, 180.

[504] Ennek ellenhatásaként született meg pl. Németországban a Barmeni Teológiai Nyilatkozat.

[505] PÁSZTORI-KUPÁN: Az egyház ismertetőjeleiről, 17; Ezt a tér és időbeliséget jól kifejezi a Heidelbergi Káté 54. kérdés-felelete: „Mit hiszel az egyetemes keresztyén anyaszentegyházról? Hiszem, hogy Isten Fia a világ kezdetétől a világ végezetéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és igéje által az igaz hitben megegyező, örök életre kiválasztott gyülekezetet gyűjt magának, ezt oltalmazza és megtartja. Hiszem, hogy ennek a gyülekezetnek és is élő tagja vagyok és örökké az is maradok."

[506] „A történelmi materializmus a gazdasági viszonyok tükröződésének tekinti a szellemieket: a mindenkori termelési viszonyok tükörképe a jog, a tudomány, filozófia és vallás. A termelési viszonyok által megkülönböztetett osztályok [burzsoázia és ploretariátus] mindegyikének külön ideológiája van [kapitalizmus és kommunizmus]. Az ideológia tehát felfogható úgy, mint a társadalmi osztály saját osztálytudata." Lásd: TURAY−NYÍRI−BOLBERITZ: A Filozófia, 48.

[507] Minden ideológia ígérete a társadalmi jólét megteremtése, értsünk ez alatt akár gazdasági, akár morális kritériumokat.

ténylegesen transzcendens függőségben értelmezze. Ez akkor is igaz, ha nyelvhasználatában megjelenik annak fogalomkészlete, mert, ahogy fentebb kifejtettem, ezek számára nem egzisztenciális függést, hanem az ideológia tartalmának igazolását jelentik.[508] A metanarratívák elutasítása nem filozófiai vagy apologetikus érvelés szempontjából lényeges, hanem azért, mert feloldja a társadalmat és az egyént az ideológiák külső befolyása alól, és megteremti azoknak a párbeszédeknek a lehetőségét, melyek nem külső befolyás vagy elvárások alapján meghatározottak.

2.6 A posztmodern, mint az egyház számára pozitív következmény

Felületes vizsgálat és benyomások alapján történő értékítélet esetén könnyű az egyházi tisztségviselők szempontjából úgy látni és láttatni a posztmodernt, mint ami önmagában véve rossz, és amiben az egyház számára semmilyen pozitív végkifejlet nem lehetséges. Ennek hivatkozási alapja a posztmodern vélt nihilizmusa, pluralizmusa és esetlegessége. Ez két viszonyítási lehetőség esetében állhat fenn. Először akkor, amikor az egyházat a modern és a posztmodern viszonyában vizsgálják, olyan módon, hogy a modernhez valami ideálisat, erkölcsileg többet, a posztmodernhez pedig ennek ellentétét vagy elvesztését társítják. Amennyiben az egyházi vagy az egyház nevében cselekvő, őt képviselő hivatalos tisztségviselő az egyházat valamilyen modern ideológiához köti, akkor a posztmodern, mint ami szembenáll ezekkel a nagy ideológiákkal, szükségszerűen kerül negatív minősítés alá. Ezeknek a kritikáknak a többsége morális oldalról ragadja meg a posztmodern embert és világképét. Az egyház számára a posztmodern legnagyobb pozitívuma éppen a metanarratívák elutasításában van. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy az egyháznak sem kell önmaga létét valamilyen ideológián belül vagy annak szolgálatában értelmeznie, és ideális esetben a világ felől sem érheti ilyen nyomás. Ez a helyzet azzal jár, hogy szabad lelkiismerettel folytathatja azt a munkát, amit a világ Ura rábízott anélkül, hogy bármiféle utópisztikus politikai rendszernek meg kellene felelnie, ki lenne szolgáltatva vagy alá lenne vetve.[509] Krisztus evangéliuma, hitvalló értelemben, nem metanarratíva, semmi köze nincs a Lyotard által meghatározott nagy elbeszélésekhez. A keresztyénségben az, hogy a világ Isten terve szerint halad, és annak végkifejlete nem emberek által meghatározott cél, hanem isteni tény. Az egyház alapvetően nem a társadalom szervezőereje, hanem a Krisztus által meghirdetett isten országának a megélője ebben a történelmi korban és az adott társadalomban is. A posztmodern egyént, bár ő is a megismerő szubjektum kizárólagossága felől indul ki, alapvetően jellemzi egyfajta nyitottság, szolidaritás a másik megismerésére, és elfogadására irányuló törekvés. Mivel ismeretelméleti szempontból önmaga kis narratívájából indul ki, ezért fogékonyabb lehet az egyház tanítására, főleg a reformátorok által képviselt személyes kegyesség megfelelően értelmezett és közvetített gyakorlatára. Ez abban az esetben releváns, ha számára a Krisztus evangéliuma nem külső narratív vagy ideológiai szinten kerül közvetítésre, hanem úgy, hogy az mentes ezektől a szempontoktól, és elsődlegesen belső megtapasztalás, mellyel az egyénnek a saját életére

[508] Lásd: 74. oldal Az egyház klasszikus értelemben vett transzcendens meghatározottságáról lásd: Heidelbergi Káté 55. kérdés felelet: „Mit értesz a „szentek közösségén”? Először is azt, hogy a hívők együtt és egyenként is tagjai az Úr Krisztusnak, és részesei minden javának és ajándékának.”

[509] Az ebből adódó problémákat láthatjuk például a Barmeni teológiai nyilatkozatban.

nézve van dolga. Mivel a posztmodern pontosan a modern merevségével, racionalitásával és utilitaritásával helyezkedik szembe, ezért fontos számára a jó értelemben vett érzékiség. Ebből a szempontból az egyház − mint közvetítő anélkül, hogy saját hangsúlyait teljesen eltolná az érzékiség irányába − egyrészt rákényszerül arra, hogy önmaga is nagyobb hangsúlyt fektessen Krisztus belső megtapasztalására, másrészt ennek a továbbadójaként kell megjelennie az egyén számára. Ahogy Hanson a szövetség teológiájával kapcsolatban kifejti, az egyház számára is létkérdés, hogy Isten jelenléte személyesen megtapasztalható maradjon benne.[510] Ehhez adottak a teológiatörténeti hagyományai, mind a reformáció korából, mind pedig ezen kor előtti történelmi korszakokból. A modern moralitását túlhangsúlyozó időszakhoz képes el kell mozdulni a Gabriel Marcelléhez hasonló egzisztenciális hitszemlélet felé, melyben olyan hitgyakorlati módszerek, mint pl. az eredeti értelemben vett imádság, a lectio divina, a misztika (meditatio, contemplatio) figyelemreméltóan nagy szerepet játszhatnak.[511]

[510] HANSON: The Peolple Called, 43.
[511] Marcell szerint az egzisztencializmus lényege a társas kapcsolatokban van, az ember és Isten valamint az ember és ember viszonyát illetően is. Lásd: MARCELL: Being and Having, 104−107.

3. fejezet: Pneumatikus egzisztencia vagy élménykeresztyénség

3. tézis: Az élménykeresztyénség és a pneumatikus egzisztencia könnyen összetéveszthető. Az a különbség köztük, hogy míg az első az individuumból kiindulva az individuum látszólag megjobbított formájához jut el, addig a második a transzcendensből kiindulva az individuum önfeladását, az Isten számára személyé válását ígéri.

3.1. Mi az élménykeresztyénség és a pneumatikus egzisztencia?

Az élménykeresztyénség meghatározása bonyolult feladat, mert a sok különböző jelenség közül nehéz megállapítani, hogy mik a pontos jellemzői, illetve nem meghatározható egy bizonyos jól körülhatárolható mozgalomként vagy egyháztestként, mert ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, tradicionális vagy történelmi egyházakra is jellemzőek az élménykeresztyénség egyes tulajdonságai. Először is azt kell mondanunk, hogy jelentős különbség van a kettő Isten- kapcsolat felfogásában. Az élménykeresztyénség istenképe az individuum belső elképzeléseiből, élményvágyából fakad, és az individuális lelki vagy testi igényeket kívánja kielégíteni.[512] Ezzel beleilleszkedik a posztmodern kultúra negatív következményébe, amely a világot csak az individuális szubjektumból kiindulóan tartja megismerhetőnek. Ez még akkor is így van, ha tanításuk elvileg bibliai alapokon nyugszik.[513] Itt az értelmezés keretei érdekesek, hiszen az élménykeresztyének tartózkodnak a biblia bármiféle kritikai olvasatától, és a Szentlélek közvetlen inspirációjára hagyatkoznak. Így azt tanítják a Szentírásról, amit nekik éppen abban a pillanatban, szerintük a Szentlélek sugall.[514] Illetve a Szentírás betűit egy az egyben Isten csalhatatlan szavainak vélik. Végül pedig úgy gondolják, hogy azok egy az egyben értelmezhetőek egy jelenkori ember éppen aktuális helyzetére. A sola Scriptura elv sajátságos és szélsőséges értelmezése ez. Lényege ugyanis nem a krisztológiai értelmezés, mint Luther esetében, hanem a betű szerinti.[515] Vankó Zsuzsa Holthaus nyomán úgy látja, hogy az élménykeresztyénség a posztmodern élményhajhász ember sajátja.[516] Ha figyelembe vesszük a posztmodernről az előző fejezetben feltárulkozó képet, akkor, a posztmodern szubjektivitása miatt, okkal mondhatjuk, hogy megfelelő alap az élménykeresztyénség kialakulásához. Azt azonban, hogy a posztmodernből csak az élménykeresztyénség adódhat, már nem tartom elfogadhatónak. Ilyen szempontból nem értek egyet Vankó leegyszerűsítő megállapításaival a posztmodern és az élménykeresztyénség kapcsolatát illetően. Az élménykeresztyénség gyökerei ráadásul sokkal régebbre nyúlnak vissza, mint a posztmodern kor. Ezeket a 19. századi végi, 20. század eleji amerikai karizmatikus-fundamentalista mozgalmakban kell keresnünk.[517] Illetve kiteljesedésüket az 50-es években az USA-ban elindult karizmatikus

[512] Lásd ehhez a kérdéshez Vankó Zsuzsa rövid összefoglalóját az élményvallásról: VANKÓ: A kereszténység mai irányzatai.
[513] Lásd ezt: SCHWENGELER: Valódi hit vagy élményvallás?, 11.
[514] NADAR: Who's afraid of Bible Beleiving Christians?, 69.
[515] NADAR: Who's afraid of Bible Beleiving Christians?, 73.
[516] VANKÓ: A kereszténység mai irányzatai.
[517] FRENSCHKOWSKI: Pentecostalism/Charismatic movement, 691; ROBINS: Pentecostal/Charismatic movement II. Pentecostal and Charismatic movements in North America, 693.

mozgalmakban láthatjuk.[518] Az élménykeresztyénségnek ugyanannyi köze van a modern racionalitáshoz, mint a posztmodern szubjektivitáshoz. Ezek a mozgalmak a Szentlélek működését (a pneumatológiát) önállóan kezdték értelmezni a Szentírás más tanításaitól.[519] Számukra a Szentlélek elsősorban nem személy, hanem erő, melynek jelenlétét csodák, első sorban glosszoláliák, kísérik.[520] A mozgalmak meggyőződése, hogy ezek a jelenségek az egyházban tovább élő karizmák. Elmondható, hogy ezen karizmák megjelenéséhez igazítják a többi tanításukat. Számukra is fontos a megtérés, megszentelődés illetve a lélekkeresztség, de ezeknek nem az emberi egzisztencia szisztematikus megváltozása a jele, hanem a nyelveken szólva elmondott imádság,[521] ami a bizonyítéka a Szentlélek általi keresztségnek.[522] Ezzel egy nagyon szerteágazó kérdés leegyszerűsítése történik. A Szentlélekkeresztség lényege nem a hit következtében megnyilvánuló individuális jelekben van, hanem az Istennel és az embertársakkal megélt szeretetben. Az 1Kor 13,13-ban olvassuk: „Most azért megmarad a hit, a remény, a szeretet, e három; ezek közül pedig a legnagyobb a szeretet." Ebben a versben a hit a görög πίστις, a remény az ἐλπίς, a szeretet pedig az ἀγάπη szó fordítása. Állításom szerint azért a szeretet a legnagyobb a három közül, mert ez teszi tapasztalhatóvá a másik kettőt.[523] A keresztyén hit és reménység a másik ember számára abban válik megtapasztalhatóvá, hogy a hívő egyén vagy közösség részéről szeretettel találkozik. Ezzel a problémával kapcsolatban számtalan értelmezési móddal találkozunk. Cserháti és Wischmeyer szerint azért a szeretet a legnagyobb, mert ez az egyetlen a háromból, aminek mindent átfogó szerepe van. Míg a hit és a reménység az ember felőli megnyilvánulások, addig a szeretet Isten és az ember cselekvése is.[524] Ennek alapján azt állítom, részben egyetértve a két előbb említett teológussal, de azzal a szándékkal, hogy kiküszöböljem a három fogalom szétválasztásából adódó ellentmondást, hogy itt nem arról van szó, hogy a hit, remény és szeretet elválasztható egymástól, és minőségkülönbség lenne köztük, hanem arról, hogy az első kettő a harmadikban érvényesül és megtapasztalható. Ez nem egy elméleti teológiai, hanem gyakorlati kérdés. Pál apostol, és ez igaz az egész Korinthusi levélre, a gyülekezet gyakorlataival kapcsolatban fogalmaz meg észrevételeket. A keresztyén hitnek és reménységnek a kiindulási pontja az Isten szeretete az ember iránt. Ez voltaképpen az evangélium alapja.[525] Az Isten szeretetéből következik

---

[518] ROBINS: Pentecostal/Charismatic movement II. Pentecostal and Charismatic movements in North America, 694. Ebből nőtte ki magát pl. az ún. teleevangelizáció.

[519] Bár vallották a sola scriptura elvet, ezt sajátosan értelmezték. Lásd: FRENSCHKOWSKI: Pentecostalism/Charismatic movement, 692; SCHWENGELER: Valódi hit vagy élményvallás?, 1.

[520] PERO: Some Biblical understandings of Deliverance as Posession, 55. FRENSCHKOWSKI: Pentecostalism/Charismatic movement, 692. Láthattuk, hogy a biblia is értelmezi erőként a Lelket, de ez nem öncélú csodatörténéseket, hanem mindig valamilyen megszabadulást, reménytelen helyzetből való megszabadítást eredményez.

[521] FRENSCHKOWSKI: Pentecostalism/Charismatic movement, 692.

[522] HOLLENWEGER: The Pentecostals, 22; DAWAI: Salvation, Deliverance and Well-being, 29.

[523] Az ἀγάπη vonatkozik mind az Isten szeretetére, mind pedig az emberek közötti mély szeretetre. Így keresztyén értelemben a szeretet teljességét jelenti, amely a Szentháromság Isten emberhez fűződő viszonyából indul ki, és meghatározza a keresztyének egymással való kapcsolatát is. Ennek az alapját lásd: LOUW−NIDA: ἀγάπάω, ἀγάπη, ης, 293; Lásd még: KÁLVIN: Institutio 3.18.8, 629−630.

[524] Oda Wiscmeyert idézi Cserháti Sándor. Lásd: CSERHÁTI: Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele, 616; WISCHMEYER: Der höchste Weg, 146.162; WELKER: Az Isten Lelke, 231.

[525] Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta

az iránta való hit és reménység. Ha valaki ezt a kettőt megtapasztalja, akkor gyakorlatilag az isteni szeretettel találkozik, és ezt is lesz képes továbbadni.[526] A szeretethimnusz is arról szól, hogy látható módon bármennyire is kötődik valamilyen keresztyén aktivitás külsőségeiben Istenhez, amennyiben nélkülözi a szeretetet, mint mindent átfogó princípiumot, akkor nincsen semmi haszna, mert a közösség számára nem közvetíti az istenkapcsolat lényegét.

Amikor az egyház külsőségeinek egyénre szabásával találkozunk, akkor érzékelhetően ismét az élménykeresztyénség határaihoz érkezünk. Ennek nagy vonalakban az a lényege, hogy az önmagát önmagából kiindulva kereső egyén számára olyan légkör teremtődjön, amiben ő szekuláris élményvágyait, az egójából fakadó lelki és fizikai szükségleteit kielégítheti. Ebben az esetben a fogyasztó, a saját szabad, egyéni preferenciái alapján választ, és választása durabilitását attól teszi függővé, hogy rövid vagy hosszú távon ezek szolgálják-e a kiindulási alapul vett preferenciákat.[527] Ennek alapvető relevanciája a dolgozatra nézve az, hogy a választás, mint adottság a felfogás szintjén nem felülről, hanem belülről meghatározott, és egyfajta fordított kiválasztást eredményez. Így nem az Isten választja ki az embert a követésre, hanem az ember választja az Istent, mint olyan objektumot, amit egyéni preferenciái alapján, és csak önmagára nézve követni akar. Teológiai értelemben a kiválasztás pneumatológiai és ekkléziológiai kérdés. A Szentlélek az embernek adatik, és őt Krisztus részesévé, és ezzel az egyház tagjává teszi. Az emberi vonatkozás itt abban a hitben jelenik meg, ami az ebben való tagság bizonyosságára vonatkozik.[528] Ez a hit szabaddá teszi az embert a Krisztus követésére, hogy látható módon megjelenjen az előtt az Úr előtt, aki Krisztusban megbékélt a világgal.[529]

Az élménykeresztyénség fordított kiválasztás gondolatából természetes módon következik, hogy a választó a saját maga igényeire kívánja formálni a választottat, és a transzcendens lét ebben a logikában nem Istenből, hanem a választóból ered, aki az önmagából kiinduló igényt vetíti ki, de gyakorlatilag saját magát transzcendentálja mint olyat, aki a kiválasztás eredője. Ahogy Michael Welker megállapítja, ez a mentalitás abból fakad, hogy a felvilágosodás kora körül kialakult az a szellem, ami a valóságról alkotott felfogás kapcsán csak önmaga tapasztalatait tatja mérvadónak, és érvényesíti az élet minden területén.[530] Ennek az a kockázata, hogy akárcsak a profán közegben, egyénre szabott közösségek jönnek létre, melyeknek célja pusztán az egyén lelki vagy fizikai önmegvalósítása. Így az egyház megszűnik testnek lenni, és elválik a főtől, mert középpontjában nem Jézus áll, hanem az egyén kerül oda, aki önmegvalósítása eszközeként, illetve minden tettének legitimálójaként tekint Krisztusra. A kérdés ekkor már nem az, hogy az egyház, mint sakramentális közösség, hogyan integrálja az embert az Isten mindenhatóságáról szóló hitismeret ősi tapasztalatába, hanem az, hogy mint

---

[526] WELKER: Az Isten Lelke, 235.
[527] A javak kiválasztásának teóriái arra épülnek, hogy ez egy szabad és mindenféle korlátozások nélküli folyamat, melynek középpontjában a fogyasztó áll. Lásd: DOUGLAS−ISHERWOOD: The World of Goods, 4.82.
[528] Lásd: A Heidelbergi Káté 53−54. kérdés-feleleteit; BONHOEFFER: The Communion of Saints, 104.118; BARTH: God Here and Now, 77.
[529] BARTH: God Here and Now, 77.
[530] WELKER: Isten Lelke, 267.

intézmény[531], a maga strukturális keretei között hogyan képes kiszolgálni az ember önmagából kiinduló önkeresése során felmerülő lelki vagy fizikai szükségleteit. Az egyénre szabott közösség az önigazolás helyévé válik, és felmenti magát még a józan kritika lehetősége alól is, mert Krisztus nevével és nevében próbálja megmagyarázni saját emberi viszonyulásait és cselekedeteit. A nem megfelelő kegyelem értelmezéssel tárgyiasítja Istent, mint önmaga cselekedeteinek segédeszközét. Maga Jézus mondja erről: „És akkor kijelentem nekik: Sohasem ismertelek titeket, távozzatok tőlem ti gonosztevők" (Mt. 7,23).[532] Azokban az ún. keresztyén közösségekben, amelyeket csak vagy nagy részben ez a mentalitás határoz meg, megfigyelhető, hogy a fogyasztói attitűdökhöz hasonlóan a közösség relevanciája abban áll, hogy a benne lévő egyén önmaga preferenciáit kiterjessze az egész társaságra, és kompromisszumos alapon megélje ezeket. Ennek az a lényege, hogy az egyén megmutassa és adott esetben megmérettesse magát a közösségben, melynek hatására megerősödet, vagy elbizonytalanodhat szokásaiban.[533]

Az egyén privát vallásossága ma nem pusztán a tradicionális egyházaktól való elkülönülést jelenti, hanem azt a történelmi egyházakban megnyilvánuló vallásosságot is, ami megpróbálja azokat a szekuláris vallásosság megélésének színterévé tenni. Így az egyház könnyen a tömeghatás csapdájába kerül, és a szekuláris[534] élmény mennyisége alapján kezdi osztályozni a hozzá tartozó közösségeket. Azaz, ahol sokan vannak, az a „jó" közösség, ahol pedig kevesen, az „rossz". Ez a tömegben való gondolkodás alapvetően hibás, mert pusztán a láthatóságra és az ezzel összefüggő önigazolásra törekszik, és célja egy olyan intézményi struktúra fenntartása, ami már nem teszi lehetővé, hogy benne az ősi hittapasztalat megélhető maradjon.[535] Moltmann megállapítja a Szentlélek kitöltetésével kapcsolatban, hogy az egyensúlyt teremt a generációk között, tehát nem a communio korfájára van tekintettel, hanem arra, hogy Isten és ember kapcsolatát helyreállítsa. Ez az újjáteremtő erő az, ami képes elmozdítani az egyházat az élménykeresztyénségtől a közösség és az egyén pneumatikus meghatározottságáig. Moltmann ezzel, bár erről konkrétan itt nem beszél, egy nagyon aktuális problémára

---

[531] Isten mindenhatóságába értem azt a felismerést, hogy egyedül rajta áll a világ kormányzása, benne a teremtmények léte, és ebből következően a bűnesetből következő ráutaltság megtapasztalása valamint a megváltás, kegyelem, megigazulás szükségessége. A mindenatóság Isten egy tulajdonsága, amit nem szabad a többitől elválasztva értelmezni. Ahogy Fazakas Luther teológiája kapcsán megállapítja a mindenhatóság arra vonatkozik, hogy Isten Igéjének és teremtésének valóságát minden ellentétes erővel szemben megtartja és győzelemre vezeti. Ezzel a mindenhatósághoz nem egy despota úr, hanem a kegyelmes, megtartó Isten képe társul. Lásd: FAZAKAS: Isten mindenhatósága és a keresztyén élet, 325. Intézmény alatt olyan hierarchikus, bürokratikus struktúrát értek, aminek célja szolgáltatások értékesítése.

[532] France jegyzi meg a szakasz magyarázatánál, hogy még a Jézus nevében végzett cselekedetek is kevésnek bizonyulnak abban az esetben, ha ehhez nem társul a megfelelő kapcsolat Vele. Lásd: FRANCE: Commentary on the Gospel of Matthew, 292; Jakubinyi György a cselekedetekkel összefüggésben azokra értelmezi ezt az igeszakaszt, akik a „vallásból nem a lényeget ragadják ki, hanem a saját elgondolásuk után mennek." Lásd: JAKUBINYI: Máté evangéliuma, 94, Spinetoli a lukácsi paralel igeszakasz (Lk. 6, 46−49) elemzése kapcsán szintén hasonló álláspontot fogalmaz meg: „A szép szavak, a szép gesztusok és jelek alkotta keresztyénség, amely nem gyökerezik mélyen a lélekbe, és főleg híján van az elmélethez hű cselekedetnek, nem tud ellenállni az élet ellentmondásainak és viszontagságainak." Lásd: SPINETOLI: Lukács, 251−252.

[533] DOUGLAS−ISHERWOOD: The World of Goods, 45.

[534] Ez inkább egyfajta inverz szekularicázió, a világi javak egyházba történő becsatornázása hitbeli és teológiai kritikai reflexiók nélkül, csak a hasznosságukat figyelembe véve.

[535] HANSON: The People Called, 23.490.528.535.536.

világít rá. Ti. arra, hogy az egyházba számtalan példa akad egy bizonyos életkor jelentőségének túlbecsülésére. A Szentlélek kitöltetésének ősi tapasztalata pont az, hogy az ember, kortól, nemtől, státustól függetlenül ismét közvetlen kapcsolatba kerül Istennel.[536] A misztikának, minden visszássága ellenére, az a legnagyobb hozzájárulása a keresztyén egzisztenciális hitmegéléshez, hogy folyamatosan képviseli és hangsúlyosnak tartja ennek a kapcsolatnak a mindennapi élet szintjén történő megélésének a lehetőségét. Azt az ősi felismerést miszerint Isten előtt az ember, mint kegyelmere szoruló teremtmény van jelen, akinek világi helyzetétől függetlenül, szüksége van a Szentháromság Istennel való egzisztenciális kapcsolatra. Bonhoeffer a fiatalsággal kapcsolatban egyenesen bűnnek nevezi, ha az egyház generációs helyzet alapján különbséget tesz a hívők között.[537]

Természetesen szükséges az intézményrendszer fejlődése egy adott történelmi kor kontextusához viszonyítva, de nem azért, hogy önmagát feltétel nélkül a kontextushoz rendelje, hanem azért, mert Isten jelenben történő megtapasztalása megkívánhat olyan struktúrákat, melyek ennek a tapasztalatnak a megélését segítik.[538] Adott esetben ez az új struktúra nem feltétlenül valami merőben más rendszer megszületését jelentheti, hanem a hittapasztalat megélésére irányuló ősi gyakorlatok újrafelfedezését és aktualizálását a tartalom degradálása nélkül. A Szentírásban sehol nem olvasunk arról, hogy ebben a földi állapotban a hívők többen vannak, mint azok, akik nem hisznek. Emellett a tömeg vagy a nagy létszám önmagában nem egyenlő a közösséggel.[539] Az előbbiek semmilyen egzisztenciális kapcsolatban nem lévő egyének sokaságai, akiknek élményeik vagy érdekszféráik közösek, és társulásuk ezen, önálló javainak cseréjén alapul.[540]

Az előzőekből kiindulva megállapítható egyrészt, hogy az élménykeresztyénségre szinte kizárólagosan jellemző a világi fogyasztói szemlélet.[541] Jobb meghatározása a fogalomnak, ha az angol megfelelőjéből (Consumer Christianity) indulunk ki, és ebben az értelemben fogyasztói keresztyénségről beszélünk. Mivel a fogyasztó egy közgazdaságtudományi fogalom, annak közgazdasági definíciójából kiindulva kell a kérdést megközelíteni: „Fogyasztó: Valaki aki fogyaszt, t. i., egy terméket vagy

---

[536] MOLTMANN: Az élet forrása, 35.
[537] BONHOEFFER: Etika, 91.
[538] HANSON: The People Called, 490.
[539] Ennek a gondolatnak az alapjaihoz lásd a már hivatkozott Tönnies munkáját: TÖNNIES: Community and Civil Society, 17.
[540] Magyarországi szempontból nézve eklatáns példája ennek a jelenségnek az ún. „megachurch" mozgalomra való idealisztikus hivatkozás. Ezekre sokszor mintaként tekintünk és úgy hivatkozunk rájuk, mint követendő példára, módszereiket, látásmódjukat megpróbálva átültetni a saját kontextusunkba. Azonban ha csak szimplán statisztikailag vizsgáljuk a problémát rájövünk, hogy a saját vonzáskörzetében a létszámot tekintve a megachurch sem sokkal sikeresebb egy átlag magyar gyülekezetnél. Az Abudja-i megachurch létszáma pl. 100.000 fő, ami Abudja 2.360.000 fős (elővárosokkal) lakosságának a 4.238%-a. A szöuli Yoido Full Gospel Church létszáma 480.000 fő, ami Szöul hozzávetőleg 9.900.000 lakosságának a 4.85%-a. Az alabamai Birminghamben található Church of the Highlands létszáma 43.030 fő, ami Birmingham 774,956 fős lakosságának az 5,5524%-a. Ezzel összevetve például a Vasmegyer Református Egyházközség vasárnapi templomba járóinak száma 40 fő ami az 1600 fős lakosság 2.5%-a ugyanez az arány Nagyrábén a 2136 fős lakosság számát a szintén 40−45 fős vasárnapi templomlátogatáshoz viszonyítva hozzávetőleg 2,1%. Hozzá kell tennem, hogy ezek az adatok csak a számarány vizsgálatához elégségesek, teológiai következtetést csak ezek alapján nem lehet levonni; Lásd a társulás és a javak cseréjével kapcsolatban: TÖNNIES: Community and Civil Society, 63−64.
[541] Ehhez lásd: BURNS: 3 Signs of Consumer Christianity, elérhető: https://highpointealtoona.com/3-signs-of-consumer-christianity/, Letöltés ideje: 2023. 03. 28.

szolgáltatást igénykielégítés céljából vesz igénybe. Olyan közgazdasági egység, ami a termékeket és a szolgáltatásokat személyes használatra és nem gyártásra, fejlesztésre vagy viszonteladásra vásárolja. Bár definíció szerint minden közgazdasági szereplő fogyasztó, a közgazdaságban a terminust azokra az egyénekre vagy háztartásokra használjuk, akik a végfelhasználók."[542] A fogyasztást ugyanez a lexikon a következőképpen definiálja: „Fogyasztás: Egy termék vagy szolgáltatás szükségletkielégítésre történő használata, illetve a termék vagy szolgáltatás felhasználása a szükségletkielégítés folyamatában. A nemzetgazdasági elszámolásban a végső fogyasztás azoknak a termékeknek és szolgáltatásoknak az összessége, amelyek arra szolgálnak, hogy a helyi gazdasági szereplők szükségleteit kielégítsék, és nem járulnak hozzá a produktivitás növeléséhez."[543] A két definíció a fogyasztói keresztyénségre értelmezve azért releváns, mert jól látható, hogy a szolgáltatás fogyasztása nem a megosztásra vagy a továbbadásra irányul, hanem az egyéni szükségletkielégítésre, ami alapvetően szembe megy az egyház tradicionális belső dinamikájával, ami a communio.[544] Ennek lényege éppen a megosztásban, a továbbadásban, a közös részesedésben van. Itt nem arra kell gondolni, hogy a produktív egyházszervezet kimeríti a communio következményeit, mert a materiális produktivitás is ellentmond az egyház lényegének, hanem arra, hogy a végfogyasztó közgazdasági értelemeben is egy zárt valóságot feltételez, és emiatt nem összeegyeztethető a communio következményeivel, melynek alapfeltétele az Isten-ember és az ember-ember közötti kapcsolatok és következmények nyitottsága. A fogyasztói keresztyénség az individuum belső igényi felől nézve nem több, mint pillanatnyi szükségletkielégítés, a közvetítő intézmény számára pedig a szolgáltatás biztosítása ezen igénykielégítéshez. Illetve az újabb kutatások fényében azt is megállapíthatjuk, hogy a lényege nem csak a végtermékben és annak pillanatnyi fogyasztásában, hanem ennek minél többszöri, körforgásszerű megismétlésében van.[545] Ez a körforgás egyfajta kontinuitást biztosít a fogyasztásnak, és azzal az illúzióval ruházza fel a gyakorlóit, hogy hitmegélésük nemhogy csonka, hanem még hozzá is járul a keresztyénség kultúrájához.[546] Eszerint a fogyasztás körforgása önmagában legalizálja a fogyasztói keresztyén gyakorlatokat. Hittapasztalatról beszélni ilyen közegben azért problémás, mert elmarad a belső megérintettség, ami a pillanatnyi igényeken túlmutatóan is meghatározza a keresztyénséget, illetve a bizalom, mint a hit kulcsfogalma, csak marginálisan és az élményhez vagy szükséglethez kötötten, az intézmény relációjában jelenik meg. Itt is azzal találkozunk, hogy a fogyasztói keresztyén végső soron nem Istenhez, hanem számára az istenélmény szolgáltatását nyújtó intézményhez kötődik, és bizalma a szervezet felé áll fenn, ami addig releváns neki, amíg biztosítja a szükségletkielégítés általa megfelelőnek tartott lehetőségét. Az intézmény ebben a helyzetben nem a transzcendens meghatározottságát veszi figyelembe, hanem a fogyasztói igényeket, és kínálatát, beszédmódját, módszereit ezekhez igazítja.[547] Tony

---

[542] BERNARD–COLLI: Economic and Financial Dictionary, 70. (ford. szerz.)
[543] i. m., 72. (ford. szerz.)
[544] BRINK–KOOI: Keresztyén Dogmatika, 634.
[545] DOUGLAS–ISHERWOOD: The World of Goods, 45.
[546] uo.
[547] Effektíve nem abból indul ki, hogy mi az egyház lényege. Tony Wolfe tényszerűen megállapítja: „Az utóbbi száz évben kimunkált „gyere el és nézz szét" alapú irányítási modell olyan keresztyén generációkat

Wolfe, baptista lelkipásztor a következőképpen definiálja a fogyasztói keresztyénséget: „A fogyasztói keresztyénség egy énközpontú, a biblia feletti evangéliumot hirdető amerikanizált márka."[548] Látens tartalma ennek az irányzatnak, hogy „termékét" a hasznosság elvéhez igazítja. A hasznosság egy „közgazdasági teória, ami egy termék vagy szolgáltatás hasznavehetőségét mutatja meg, t. i. ezek képessége a közgazdasági szereplő igényeinek kielégítésére."[549] Ray Burns, egyesült államokbeli lelkész meghatározott néhány pontot, melyekkel jól jellemezhetőek a fogyasztói keresztyénség alapvető tulajdonságai a fogyasztó szempontjából nézve. Ő azt a helyzetet vázolja fel, hogy milyen kritériumok alapján választ magának gyülekezetet a fogyasztói keresztyén. Ebben szerepel az épület megjelenése, a zene, a lelkész öltözéke illetve prédikációs stílusa (viccelődik-e a szószéken), mi az egyház neve, mennyi a fiatal vagy az említett keresővel egy korosztályba tartozó, vannak-e jó hangulatú rendezvények illetve kiscsoportok, valamint felemelt kézzel dicsőítenek-e vagy sem.[550] Az is megállapítható, hogy a fogyasztói keresztyénségnek is megvan a maga rituáléja, amivel meg akarja mutatni tartalmának a lényegét, de ez nem az Istennel való tényleges találkozási szándék, hanem fogyasztás elemei köré épül.[551] Ahogy Gupta, Maadan Dua és Jadhav megállapítják, vallásos csoportok már nem igényelhetnek maguknak élethosszon át tartó elköteleződést, hanem ún. vallásos márkákká alakulnak, melyeket főként a marketing és a professzionális menedzsment határoz meg. Ennek hatására céljuk a növekedés, minél több ember meggyőzése arról, hogy csatlakozzanak hozzájuk.[552] „A határ a szent és a profán, a vallásos és nem vallásos között a felsőbb individualista magatartás miatt elmosódott."[553] Ez jelzi, hogy az egyház piaci szereplőként jelenik meg a társadalomban, alkalmazkodva annak fő gazdasági logikájához, melynek következményeként önmaga is ennek a hatáskörébe kerül. Így az eredmény vagy eredménytelenség számokban kimutatható lesz, ami disszonanciát okoz az egyház eredeti küldetése és a jelen látszólagos valósága között.

---

eredményezett, akik azt gondolják, hogy az egyház csak róluk szól, értük és miattuk van. Így tehát keresgélnek." Lásd: WOLFE: Consumer Christianity And Sunday Morning Products, elérhető: https://www.ubahouston.org/blog/consumer-christianity-and-sunday-morning-products, Letöltés ideje: 2023. 03. 28. (ford. szerz.); Ezzel összecseng Karl Barth 1932-ben az amerikanizmusról megfogalmazott véleménye: „az amerikanizmus, a maga kétségbevonhatatlan isteneivel: az egészséggel, a kényelemmel, amelyeknek szolgálni ragyogó szemű egoizmussal, briliáns technikával összekapcsolva, s egy primitív, de lebírhatatlanul optimisztikus moralitással felkenve, oly természetes hívei számára, s annyira túl esik minden megfontoláson, mint a lélegzés." Lásd: BARTH: Fragen an das «Christentum», 1; elérhető: https://jochenteuffel.com/2022/05/24/karl-barth-fragen-an-das-christentum-1931-die-mission-gegenuber-den-religionen-musste-anfangen-mit-dem-gestandnis-des-christentums-dass-es-weis-was-die-verkundiger-der/#_ftn1, Letöltés ideje: 2023. 03. 30. A fordítás szövege elérhető: https://confessio.reformatus.hu/v/karl-barth-riadoja-fragen-an-die-christenheit-kerdesek-a-keresztyenseghez-1932/#page1, Letöltés ideje: 2023. 03. 30.

[548] WOLFE: Consumer Christianity And Sunday Morning Products, elérhető: https://www.ubahouston.org/blog/consumer-christianity-and-sunday-morning-products, Letöltés ideje: 2023. 03. 28. (ford. szerz.)

[549] BERNARD−COLLI: Economic and Financial Dictionary, 354. (ford. szerz.)

[550] BURNS: 3 Signs of Consumer Christianity, elérhető: https://highpointealtoona.com/3-signs-of-consumer-christianity/, Letöltés ideje: 2023. 03. 28.

[551] DOUGLAS−ISHERWOOD: The World of Goods, 45; Ennek a rituálának fő eszköztára a megjelenés, a marketing, a fogyasztó szemlélet kiaknázása és becsatornázása. Lásd: GUPTA−MAADAN DUA−JADHAV: Awakening the might of heaven, 75−76.

[552] GUPTA−MAADAN DUA−JADHAV: Awakening the might of heaven, 76.

[553] uo. (ford. szerz.)

Ez a fentebb említett keresztyén szabadság korlátozásával jár, mert benne a Krisztus-követés nem az ember szabad engedelmessége lesz a szuverén krisztusi akaratnak, aki önmagát adja nekünk, hanem a vallásos márkák manipulációval, marketinggel, erkölcsi megfélemlítéssel, az eksztázis ígéretével vagy az egyéni materiális illetve pszichológiai gyarapodás ígéretével akarják rábírni az embereket a „követésükre", a márka termékének fogyasztására.[554] Ezzel szemben a pneumatikus egzisztencia úgy tekint az egyházra és benne önmagára, mint ami számára csak a Szentlélek munkája folytán lehetőség, aki Krisztus halálában és feltámadásában megmutatja neki Isten szeretetét, és Krisztusban, az élet távlatában részesíti, és azzal, hogy új szívet ad neki, felkészíti a világban való tanúságtételre.[555] „A Lélek többféle sajátos közlési módon „értekezik" az emberekkel, akik ennek révén véges életkörülményeik és tapasztalataik között a Lélek ereje teljességére hivatkozhatnak is, és a Lélek reális jelenlétéről, hatásáról bizonyságot is tehetnek. Ilyen közlési, megértési formának tekinti az újszövetségi hagyomány a „hit, remény, szeretet" triászát, amelyet néha megtévesztő módon még „a három fő erénynek" is neveznek. Ezekben a formákban válik kézzelfoghatóvá a Lélek erőtere, amelynek révén lehetővé válik az emberi emlékezés és várakozás, a kapcsolatteremtés és megértés, az egymáshoz fordulás és visszafogottság a Szentlélek által."[556]

Az élménykeresztyénség paradox ismertetőjegye, hogy végletekig menően racionális.[557] Ez látszólag nem következik túlfűtöttségéből és a benne megtapasztalható csodásnak tűnő történésektől. A racionalitás egyértelmű jele pont az, hogy a történéseknek mindig megvan az elvárható következményük. Nincs tere változónak vagy a kiszámíthatatlannak. Így ha pl. azt állítjuk, hogy ha valaki keresztyén, vagy akkor nyelveken szól, akkor egy racionális következtetést vonunk le. Ha azt állítom, hogy a Szentlélek kizárólag így vagy úgy működik, akkor szintén ilyen következtetésre jutunk. Az élménykeresztyénségnek megvan a sajátos víziója arról, hogy ki tekinthető „jó keresztyénnek". Ez logikusan körülhatárolja azt a réteget, akik ennek mondhatják magukat. E vonatkozásban figyelemre méltó Samuel Dawai következtetése, miszerint a „megváltás, megszabadítás, gyógyítás és áldások következtében a hívő törvényszerűen boldog, anyagi javakban bővelkedő életet él. A jó keresztyén az, akit Isten megmentett a bűntől, megóvott a gonosz erőktől, aki kicsattan az egészségtől, sikeres családja és teljes anyagi jóléte van."[558] Ebből is láthatjuk, hogy az élménykeresztyénséghez hozzákapcsolódik az emberi sikeresség és a szekuláris tökéletesség képe. Egy olyan emberi ideát villant fel, aminek az elérésére kell törekedni, és ebből kifolyólag tanítása és bibliaértelmezése legalisztikus lesz.[559] Ha a hívő nem felel meg ennek a képnek, akkor szembesítik elégtelenségével, mely látszólag egy transzcendens Isten felé, valójában azonban egy immanens emberi állapottal kapcsolatban áll fenn. Az élménykeresztyénség antropológiájába sokkal inkább illik bele az ebben a világban boldog illetve sikeres ember képe, mint azé, aki képes ennek a világnak a sikeréről és boldogságáról lemondani, vagy

---

[554] BARTH: God Here and Now, 77−78.
[555] BONHOEFFER: Communion of saints, 118−119.
[556] WELKER: Az Isten Lelke, 231.
[557] Ez persze nem azt jelenti, hogy kritikai is lenne. Ennek a jelenségnek a leírását lásd: NADAR: Who's afraid of Bible Beleiving Christians?, 68−71.
[558] DAWAI: Salvation, Deliverance and Well-being, 29.
[559] i. m., 30.

azt az eljövendő tükrében értelmezni. Az evilági siker és boldogság sem nem következménye, sem nem célja a hitnek. Ellenben az élménykeresztyénség, mint Isten már itt lévő országának bizonyítékaiként mutatja fel ezeket.

Ezzel szemben a pneumatikus egzisztencia azt az állapotot jelenti, amikor az ember egzisztenciája nem önmagából kiindulva, hanem a Szentlélek által meghatározott. Teológiai szinten ez alatt azt értem, hogy az egyén részesül a Szentháromság tagjainak szeretetközösségében, és Istent a létet meghatározó valóságként tapasztalja.[560] Így, ellentétben az élménykeresztyénséggel, nem az a hangsúlyos, hogy a saját szubjektív, belső igényei az általa elvárt módon kielégítésre kerüljenek, hanem megszületik az a felismerés, hogy Isten gondviselése felülmúlja az önmagában álló individuumot. A pneumatikus egzisztencia egyik kulcsfogalma a hűség, mely transzcendens és immanens szinten is megjelenik, és Isten szeretetével van összefüggésben.[561] Gabriel Marcel mondja ki, hogy a hűség soha nem önmagamra, hanem a másik felettem való hatalmára vonatkozik. Ebben az értelemben előszöri Istenre irányul, de az Ő hűségére is épül.[562] E nélkül a kettős értelem nélkül az ember ki van szolgáltatva a világnak, és vagy feladja magát neki, vagy descartes-i értelemben, uralni akarja azt.[563] Ennek oka, hogy a transzcendens hatalom negligálása esetén a lét önmagában állóként kerül értelmezésre, és így végső valósága is csak önmagára vonatkoztatható. A létezés oka és célja így egymásba mosódik, ami végső soron az egyén öntranszcendenciájához vezet. Ha ez a kettős értelem megvalósul, akkor a világ és benne az ember ismét teremtményként tekint önmagára és a környezetére, ami magában rejti a közösség szükségét és lehetőségét, mert elhozza az egymásrautaltság jó értelemben vett tapasztalatát. Ebben az Isten mint mindenható, az ember mint társ, a világ pedig mint élettér jelenik meg, amelyért az ember felelősséggel tartozik. Ezeket a viszonyokat csak közösségben tapasztalhatja meg az ember. Isten mindenhatóságának tapasztalata azt jelenti, hogy a hívők megélik azt, hogy Isten a világ felett áll, és minden, ami történik, az üdvtörténet része. A Szentlélek által meghatározott létben a szubjektum saját tapasztalataira nem úgy tekint, mint amelyeknek ő az eredője, és csak rá van relevanciája, hanem Isten cselekvését tapasztalja önmagán vagy önmagában. Ez felszabadítja a modernitás és a posztmodern énközpontúságától, és életét az üdvtörténet távlatába helyezi.

[560] HK. 26.32.53.55. kérdés−felelet.
[561] MARCEL: The Philosophy Of Existentialism, 20; MARCEL: Being and Having, 15.22.
[562] MARCEL: Being and Having, 46.
[563] Lásd: DESCARTES: Discourse on Method, 50; idézi: COLLINS: Descartes Philosophy of Nature, 31.

3.2 A keresztyénség „közötti" keresztyénség

Mivel az élménykeresztyénség különböző válfajaira nincs egységes gyűjtőfogalom, és az élménykeresztyénség fogalma nem meríti ki minden esetben azokat a felekezeteket, jelenségeket vagy vallásokat, amikre a dolgozat szempontjából gondolok, ezért mindet a metakeresztyénség fogalma alá rendezem. Ez alatt a keresztyénség közötti keresztyénséget értem, mindazokat a keresztyén vagy keresztyén jellegű felekezeteket, egyházakat, jelenségeket, melyekre különösen is hatott a felvilágosodás ismeretelméleti fordulata, a modern és posztmodern öncélúsága és a késői kapitalizmus kommercializmusa.[564] Ezeket több csoportba lehet sorolni. Az első az, ami megtartja a keresztyénség főbb jelképeit és személyeit, kimondottan nem tér el a hitvallásoktól és a Szentírástól, de ezeket mind az egyénből kiindulva és az egyénre nézve értelmezi, szinte kizárólag eszkatológiai távlat nélkül.[565] A második, ami nem tartja mértékadónak az ókeresztyén hitvallásokat, sőt legtöbbször elutasítja azokat, illetve a Biblia mellé más fizikai transzcendens közvetítőket emel be (prófétákat vagy egyéb szent iratokat). Ezekre is jellemző, hogy az ember evilági boldogságát vagy morális tökéletességét, esetleg a kettőt együtt láttatják a hit céljaként.[566] Harmadik az eksztatikus csoport, akiket karizmatikusoknak szokás nevezni, azonban ez a megnevezés félrevezető, mert a karizma nem eksztázist, hanem kegyelmi ajándékot jelöl, aminek az eksztatikus állapot nem feltétlenül velejárója. Ezek a csoportok célként jelölik meg az eksztázist (mintegy hitbizonyítékként) és ezt azzal legitimáljak, hogy karizmaként azonosítják. Itt a cél szintén az, hogy az egyén pillanatnyi boldogságot éljen át.[567] Negyedik az ideológiai keresztyénség, amikor a keresztyén egzisztencia alárendelődik valamilyen világi ideológiának vagy politikai, illetve gazdasági célnak, és ennek a felhajtóerejeként kezd el működni. Ebben az esetben az eszkatológia összemosódik az ideológia utópisztikus céljával, és az ember a boldogságot az ideológia evilági kiteljesedésében keresi és találja meg.[568] Ennek gyökereit már a reformáció korában is megtaláljuk, amikor is az egyház vallásos felhanggal kívánt tömeges és gazdasági érdekeket érvényesíteni. Ennek ellenhatása volt a reformáció.[569] Ötödik a csak eszkatológiai távlatú keresztyénség vagy keresztyén jellegű szerveződés, ami tagadja, hogy Istennek az adott helyen és időben is szándéka van az emberrel, és az istenkapcsolatot egyedül a végidőkre helyezi.[570] A hatodik csoport az előző öt ötvözete az adott helyzettől és lehetőségektől függően. Itt azokra az opportunista entitásokra gondolok (egyéni és közösségi szinten is), akik ahhoz igazítják kínálatukat, amire éppen igény mutatkozik. Fontos még egyszer megjegyezni,

---

[564] Gary S. Cross állapítja meg, hogy az amerikai keresztyénség elfogadta a kommercializmust és ellentétben a konkrét morális bűnökkel, a reklámokat, mint a materiális vágyak ösztönzőit nem ítélték el. Lásd: CROSS: An-All Consuming Century, 197−198.

[565] A Magyarországi Református Egyházban ezt egyes gyülekezetek esetében figyelhetjük meg, általában a boldog emberi életre, a világi jólétre, a személyes növekedésre vagy az élményszerűségre apellálva.

[566] Ilyenek pl. a különböző Mormon felekezetek.

[567] Ilyenek pl. a pünkösdi, evangelikál, karizmatikus mozgalmak.

[568] Ilyen volt a német keresztyének irányzata a 30-as, 40-es évek hitleri Németországában, vagy a szolgáló egyház teológiája a Magyar Népköztársaságban. Lásd pl. erről BOGÁRDI: Egyházvezetés és teológia a magyarországi református egyházban, 100.

[569] FAZAKAS: A reformatio vitae jegyében, 194.

[570] Ilyenek pl. a Jehova tanúi.

hogy ezekben az esetekben nem mindig jól behatárolható csoportokról van szó, hanem gyakran akár az egyes gyülekezeteken belül megjelenő jelenségekről is.

Mindegyik esetében látható, hogy a keresztyénség lényege lényegtelenné válik, és csak a váza fontos, amit olyan módon lehet becsomagolni, hogy az lehetőleg minél nagyobb arányban elérje a fogyasztókat. Médiakampányok százaiban láthatjuk[571], hogy egyedül az individuum felől értelmezett, az ő pozitív érzelemvilágára, esetleg a félelmeire apelláló kampányok folynak, vagy valamilyen tekintélyszemélyhez kötött nagy tömegrendezvények, melyek középpontjában nem Krisztus, hanem az elvileg az Ő nevében tevékenykedő influencer áll, aki önmaga ott a helyszínen Krisztus evangéliumának egyetlen hordozója és megjelenítője, az egyszemélyes csoda, akin keresztül Isten majd megszólítja a hallgatóságot, és a vele való kapcsolat miatt részesülhet egy szeletéből ennek a csodának. Itt az ember nem úgy jelenik meg, mint aki az isteni üzenet közvetítője, és jó értelemben vett eszköz Jézus Krisztus kezében, hanem úgy, mint aki speciálisa, önmaga az isteni üzenet kiindulópontja és hordozója.[572] Klasszikus értelemben az Istenről való emberi megnyilvánulásban mindig benne van az ember közvetítő szerepe, aki Isten eljövetelét nem tudja garantálni, tehát a találkozási folyamat nem tőle indul ki, és a közösséget nem ő kezdeményezi, de tevékeny részese. A Szentlélek által megragadott egzisztencia ezt a kitételt mindig komolyan veszi.[573] Élménykeresztyénség esetén a találkozás magából az emberi akaratból fakad, azzal az utalással, hogy ezt az élményt csak akkor élheti át, ha személyesen az aktuális kezdeményezőt hallgatja. Az influencer tehát a titok birtokosa, amibe csak ő tudja beavatni hallgatóságát. Ez egyfajta 21. századi gnózis, amiben a megváltás lényege nem az emberben lévő isteni elemek Istennel való újraegyesülésében, hanem az emberben lévő világi sikeresség Isten nevében történő előhívásában van.[574] A metakeresztyénség lényege nem a keresztyén üzenet átadása vagy Krisztus személyének megélhetővé tétele, hanem a keresztyénségnek, mint intézménynek a fenntartása. Ehhez elengedhetetlen a világi sikeresség, ami a teljes miliőjét meghatározza. Az ilyen sikeresség következménye az, hogy az intézmény fenntartói önmagukra, mint egyfajta „istenekre" vagy az egyház esetében „isten egyetlen valamirevaló szolgáira" kezdenek gondolni. Timothy Keller jól megfogalmazza a sikeresség veszélyének a lényegét: „Csakúgy, mint minden más bálvány, a személyes sikeresség és eredményesség ahhoz a meggyőződéshez vezet, hogy mi magunk vagyunk az istenek. Hogy biztonságunk és értékességünk csak a saját bölcsességünkön, erőnkön és teljesítményünkön múlik"[575] Moltmann is megállapítja, hogy a modern világ nem tud mit kezdeni azokkal a dolgokkal, amelyeknek nincs meg a látható haszna. A praxis, ahogy ő fogalmaz, az igazság kritériuma lesz a cél-eszköz hatékonyságának viszonylatában.[576] A fent meghatározott élménykeresztyén csoportok mindegyike végső soron ezen logika alapján működik. Keresztyén közegben ez azt jelenti, hogy a Kellertől idézett „mi magunk vagyunk az istenek" felfogás helyett a csak

[571] Pl: Mormonok legutóbbi húsvéti kampánya.
[572] KOCSEV: Gyakorlati teológiai szempontok az igehirdetés és az igehirdető összefüggésében, 138.
[573] BARTH: Church Dogmatics, The Doctrine of the Word of God, 179−180.
[574] BOLYKI: Gnózis, 522.
[575] KELLER: Counterfeit Gods, [oldalszám nélkül, Kindle kiadás, The Idolatry of Success fejezetben]. (ford. szerz.)
[576] MOLTMANN: Teológia Ma, 81.

minket áldott meg ezzel az Isten nézet uralkodik. Mindemellett a modern keresztyénség visszaszorul az akadémiák falai mögé és a konferenciák exkluzivitásába, érdemben nem képes elérni a keresztyének nagy tömegeit, még a kommunikációs csatornák kiszélesítésével sem. A premodern keresztyénségre pedig úgy tekintünk, mintha annak üzeneteit és hittapasztalatát a digitalizáció, a felgyorsult élet, a kommercializmus vagyis a 21. század, teljesen meghaladta volna, pedig a reformáció személyes hittapasztalatot előtérbe helyező felfogása ezekre a problémákra is megoldást jelenthet.[577] Ahogy Moltmann nagyon lényegretörően meghatározza a politikai teológiával kapcsolatban: „A praxis-orientáltság a politikai teológiát igen hamar rávezette arra, hogy értékelje a misztikus megtapasztalást és számoljon vele. A „valóra váltás" jelszava jegyében kialakult praktikus-politikai viszonyt az igazsághoz ki kell egészítenie az igazsághoz való meditatívmisztikus kötődésnek, az azonosság, a megfelelés és a békesség megtapasztalásába."[578]

3.3 Az egoista és a kivetített ön-deifikáció

A metakeresztyénség alapvetően kétféle hozzáállásra épül, amelyek az egoizmusból gyökereznek. Ezt nem szélsőséges pejoratív, hanem filozófiai, morális és pszichológiai értelemben értem. A pejoratív értelem alkalmatlan lenne bármiféle vizsgálatra, mert magában hordozná annak végeredményét. Az egoizmus pszichológiai értelemben az egyén törekvése arra, hogy jóléti szintjét folyamatosan az általa elvárt szinten tartsa. A gyakorlatban ez a vágyak és élvezetek hajszolásával jár együtt. Morális értelemben etikai egoizmusról beszélhetünk, amikor is az egyén jólétét az etikai cselekedeteitől teszi függővé, amelyek kizárólag önérdekeit szolgálják. Ebben az esetben nem altruista módon cselekszik, önmaga jólétét feláldozva, hanem azért viszi véghez a jót, mert az neki örömet vagy megerősítést okoz. Racionális egoizmus esetén az egyén elsősorban a történések következményeit mérlegeli, és saját érdekeit akkor érvényesíti, ha azok hatását maximalizálni tudja.[579] Ezt hívjuk utilitarista szemléletnek. A két fogalmat, melyek a metakeresztyénség felhajtóerői, egoista és kivetített ön-deifikációnak hívom. Ha a posztmodern és modern kor egyénképét negatív értelemben használjuk, mint a megismerés célját és kiindulópontját, akkor ön-deifikációról beszélünk, mert az ebből a kiindulási pontból vizsgált világ végső soron csak az egyénre értelmezve és belőle

---

[577] FAZAKAS: A reformatio vitae jegyében, 195.

[578] MOLTMANN: Teológia Ma, 81.

[579] SHAVER: Egoism, elérhető: https://plato.stanford.edu/entries/egoism/?fbclid=IwAR3rwxspbpjhh--AZ18rR5ViyYUwmdqWyuwY9jALzV6-TYVQ_BDf_N1SizA, letöltés ideje: 2023. 04. 05; Az egoizmus James L. Walker definíciója szerint: „Az énközpontúság tana; önérdek; önzőség; az én alapelve". (ford. szerz.) Szerinte az egoizmus nemcsak bizonyos helyzetekre érvényes, hanem egyfajta életvitel. Az egoizmust pozitív fogalomnak tartja, nem önzőséget, élményhajhászást vagy a vágyak féktelen kiélését érti alatta, hanem az ember megszabadulását a külső kontroll alól, hogy ezek befolyása nélkül tudja eldönteni, mi a jó neki. Gyakorlatilag a későbbi individualizmus pozitív megfogalmazását teszi meg, de mivel az egoistát önmagában racionálisnak gondolja, aki képes minden helyzetben a saját érdekei szempontjából a legészszerűbb döntést meghozni, nem számol azzal, hogy az értelmen túl más indikátorok is befolyásolják az ember döntéshozatalát, és az egoista vélt tudatosságában éppen abba a hibába esik bele, amit Walker szerint a racionalizmussal próbál elkerülni, t. i. racionalizálja és a maga számára szükségszerűnek gondolja az élményhajhászatot, a pillanatnyi ad hoc döntéseket, ahogy ez később a posztmodern korban valósággá is válik. Lásd ezekhez: WALKER: The Philosophy of Egoism, 16; WELSH: Max Stirner's Dialectical Egoism, 168−169.

kiindulva válhat a tapasztalat eszközévé, illetve kizárólagos hordozójává, tehát ezen kizárólagosság miatt a megismerő egyén deifikálódik.[580] Azért, mert látszólag ő az alapja a saját létének, és rá nézve léteznek a világban a dolgok. Ez kizárja a megismerési lehetőségek közül a metafizikát, ami klasszikus értelemben igaz is, viszont individuális értelemben nem. Azért, mert ezen a szinten a világról vagy belőle szerzett egyéni tapasztalat válik metafizikává, melynek sokkal több köze van a szentimentalizmushoz, mint a racionalizmushoz. Ebben az esetben az individuum úgy éli meg a saját világból vagy a világra nézve szerzett tapasztalatát, mintha az nem önmagából, hanem valamilyen ezen túlmutató valóságból eredne. Pl. az, hogy egy zenész jól játszik a hangszerén, lehet az individuum személyes empirikus tapasztalata, de az, hogy zenéje az Istentől van, végső soron az individuum személyes tapasztalatának önmagán túlmutatóvá tétele, tehát a megismerő szubjektum belső tényezőktől függő tapasztalatának a tovább emelése olyan szintre, amikor az alany a saját, magából következő tapasztalatát transzcendentálja. Ennek megismeréséhez nem kell átlépnie önmaga határain, mint a transzcendens klasszikus értelmében, hanem a saját maga által megismert valóságot kell áthelyeznie önmagában magasabb szintre. A megértés kulcsa itt abban van, hogy a megismerő szubjektum, mivel csak rajta vagy belőle származhat a tapasztalat, magába zárt rendszert képez. Ebben még az sem lehet külső, amit tudati vagy érzelmi szinten annak érzékel. Mivel a kiindulási alapja eleve behatárolt, ezért amit transzcendensként él meg, valójában a magában magasabb szinten megtapasztalt immanens. A mai ember azért nem érti pl. a Sola Scripturát, mert azt csak önmaga zárt immanens rendszerében értelmezi. Nem véletlen, hogy Kálvin a Szentírás megértéséhez hozzárendeli a Szentlelket, mint külső forrást, ami az üzenethez való eljutás kizárólagos garanciája.[581] Azért nem él meg pl. csodákat vagy teofániát, mert ez a saját zárt rendszerében lehetetlen. A Szentírásban ezek mindig külső tapasztalatok, és igénylik az egyén vagy a közösség Istenre való nyitottságát vagy valamilyen külső szorongató tényezőt, ami megteremti ezt. A metakeresztyénség fentebb felsorolt jellemzőit akkor lehet megérteni, ha ezen a transzcendensnek tűnő, de valójában immanens zárt, belső rendszeren keresztül tekintünk rájuk. A pneumatikus egzisztencia fő jellemzője éppen az, hogy Isten Lelke, mint külső erő, lerombolja ezeket az egoizmusokat, és világossá válik, hogy ereje pontosan a másik felé megnyilvánuló önzetlenségben, az önfeladásban és az Isten által történő birtokbavételben van.[582]

Az egoista és a kivetített öndeifikáció lényege is, ahogy a posztindusztriális társadalmakkal kapcsolatban Daniel Bell megállapította, az önmegvalósítás. Ez Bell gondolatai alapján nem önfejlesztést jelent, hanem élményekre és élvezetekre épülő individualizált magatartást.[583] Az egoista ön-deifikáció nyíltan Isten helyébe vagy Istennel egy szintre helyezi magát. Ez nem minden esetben tudatos vállalást jelent, hanem legtöbbször látens önmeghatározást, mégpedig azért, mert a nyugati kultúrában Isten már nem viszonyítási alap. Élménykeresztyénség esetében ilyenek pl. a próféta vagy más névvel illetett vezetők, akiket sokszor konkrétan isteni princípiumokkal ruház fel az őket követő közösség, vagy teszik ezt saját magukkal. Kivetített öntranszcendenciának azt

[580] Az önmagától önmagához eljutó szellem gondolatát lásd: WELKER: Isten Lelke, 279−281.
[581] KÁLVIN: Institutio 1.7.4, 61.
[582] WELKER: Isten Lelke, 282.
[583] BELL: The Coming of Postindustrial Society, 27. idézi: ZIMA: Modern/Postmodern, 11.

nevezem, amikor az egyén önmaga zárt térbeli és időbeli keretekben való megvalósítását úgy éli meg vagy tünteti fel, mintha annak az oka és a célja Jézus Krisztus lenne. A szenvedésnek is rá nézve van értelme, és nem az Isten mindenhatóságára nézve. Az ilyen egyéneket alkotó közösségek önmagukban is egókká válnak, melyek célja nem az Isten előtti egyenlőség, szeretetének megélése vagy egymás elfogadása, hanem a csoporton belüli, magát vezetőnek valló kisebbség morális kontrollja a többség felett.[584] Bonhoeffer állapítja meg, hogy az egocentrikus akció kizárja a szeretet lehetőségét.[585] Az élménykeresztyénség elutasítja annak lehetőségét, hogy az individuum személlyé váljon, és így önálló története legyen még a keresztyén közösségen belül is. Ebben paradox módon azt láthatjuk, hogy bár fontosnak tartja az egyéni „hittapasztalatot", ezt egy kollektív sablon alapján értelmezi, mely végső soron a személyiség közösségben való feloldódásához vezet. További paradoxon az is, hogy bár az élménykeresztyének, elsősorban a pünkösdi egyházak, önmagukat a végidők illetve az eljövendő Isten országa egyházának tartják, valójában üzenetük csak a jelenlegi világban élő, és erre néző illetve ebben reménykedő embereknek szól, mert a morális viszonyuláson kívül más üzenetük nincs. Tillich ezt a megközelítést rossz értelemben vett emberi önszeretetnek hívja, mert ebben a morális megközelítésben a szeretet különböző kategóriái kikerülnek az agapé kritériumai alól, és lényegüket tekintve az emberi öngyűlöletből és önmegvetésből táplálkoznak.[586] Az is jellemző erre a fajta kegyességre, hogy a megtapasztalás középpontjába az örömöt helyezi. Azt mondja, hogy ha valaki hívő, akkor minden olyan történésnek örülnie kell, ami az ő közösségében megy végbe. Az öröm itt nem az Isten megtapasztalásának, hanem a belső kedélyállapot megváltozásának szól. Természetesen ezt a kettőt az élménykeresztyének egynek érzékelik és gondolják. A keresztyénséget így egyfajta „attrakcióként kezelik".[587] Ez az ún. dicsőítésben érhető tetten a leginkább, amely Isten jelenlétét hivatott érzékeltetni, és ezt úgy állítja be, mintha pusztán az öröm ideje lenne. Ahogy Gertrud Tönsing helyesen hívja fel rá a figyelmet, a dicsőítés azt feltételezi, hogy a gyülekezet Isten felé mozdul, és felhívja őt a személyes kapcsolatra. Figyelmen kívül hagyják azonban azt a teológiai igazságot, hogy először Isten indul el a gyülekezet felé, melynek következtében lehetőség van az ezért való hálaadásra.[588]

A pneumatikus egzisztencia elvi-teológiai síkon azt jelenti, hogy az önmagában a bűn kontextusában élő embert az Isten Szentlelke kegyelemből meglátogatja és léte ezzel visszakerül a Szentháromság Istenben való lét ontológiai és transzcendens alapjára, az antropológiai, materiális helyzetből. Ez azt jelenti, hogy az ebben az esetben már hívő az Istennel unióba kerül, helyreáll a teremtés közvetlen Isten-ember kapcsolatának a lehetősége.[589] A reformátori teológiában van az Istennel való egységnek egyfajta Isten által adott alapállapota. Ez megfigyelhető Luthernél a keresztséggel kapcsolatban, mint a mi részelteti a hívőt ebben az állapotban.[590] Az Istennel való egység tehát nem egy

[584] WALKER: The Philosophy of Egoism, 19.
[585] BONHOEFFER: Communion of saints, 81.
[586] TILLICH: Rendszeres Teológia, 229.
[587] RÁCSOK: Posztmodern vallásosság és médiatelítettség, 82.
[588] TÖNSING: A Lutheran Critique of Popular "Praise and Worship" Songs, 103.
[589] Az unio mysticaról lásd az 5. fejezetet.
[590] Lásd: FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 89; LUTHER: Sermo a keresztségről, 139.

idealisztikus állapot amit el kell érni, hanem a hívő számára adott ontológiai tény,[591] melyet át kell élni.[592] Az ő életét érintő ontológiai tény Isten léte és ebből következő szándéka a vele való egységre. Ennek átéléséhez ki kell lépnie önmagából (a bűn kontextusából), ami azt jelenti, hogy Istennel szemben passzivitásba kell húzódnia és szembesülnie azzal, hogy Isten merőben más mint ő (bűnfelismerés), de őt Isten ebben a merőben más kontextusban is elfogadja (kegyelem). Ezután képes önmagára mint kegyelemben részesülőre, megváltottra, megigazultra és megszenteltre tekinteni, a páli teológia terminusával élve Isten fiaként. A teljes visszatérés éppen ebből a fiúságból fakad, mert Istent úgy szemlélheti, mint akivel egzisztenciális egységben van, illetve bepillantást nyerhet már itt az örök élet távlatába. Ez az, amikor a hívő teljes lényével olyannak látja és tapasztalja Istent amilyen valójában. Az igehirdetés, a sákramentumok, az imádság, az Isten dicsőítése, egyáltalán a teológia gyakorlatban is megélt módszerei mind ennek az állapotnak a megélését segítik vagy adott esetben kényszerítik ki, devalválódásuk akkor szembetűnő, ha megragadnak az ontológiai találkozás valamelyik kezdetleges fokán vagy nem is ebből, hanem az ember saját kontextusából vagy alapállapotából indulnak ki és erre nézve akarnak az egzisztenciális létre vonatkozó állításokat megfogalmazni. Ennek az ontológiai állapotnak a megélése a fides caritates formata ami azonban teljes mértékben a sola fidéből indul ki. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a caritas opus in fide, a hitben működő szeretet, mely nem az üdvösség elérésére, hanem az azért való hálaadásból működik. Ebben az értelemben kazuálisan nem elválasztható egymástól a szeretet és a hit.

[591] Talán erre érezhetett rá Karl Barth, amikor a vita contemplativát kritizálta, de Kálvinnál is fellelhető ez a kritika. Ők ugyanis nem a vita contemplativa célját, hanem a kiindulási alapját, illetve a szerzetesi élet képmutatását kritizálják. Miszerint a szemlélődés útja önmagában valamiféle praktika lehetne Isten megismeréséhez. Lásd: KÁLVIN: Institutio 4.13.10, 34; Barthról lásd: COCKSWORTH: Karl Barth on Prayer, 31; Lásd Barthnál: BARTH: Church Dogmatics IV § 64, 57.

[592] Ez az ontológiai tény a Szentlélek teremtő erejének köszönhető, ami a sákramentumokban és az Igében válik megtapasztalhatóvá. Lásd: FAZAKAS: Vétkeztünk, 312.

4. fejezet: Az egyház, mint communio és/vagy congregatio

4. tézis: A congregatiót és a communiót nem lehet egymás nélkül értelmezni. A congregatio a communio megélésének tere. A communio pedig a congregatio tartalma. E kettő együtt válik a hittapasztalat lelki és fizikai megélésének terévé és vezet el a Krisztussal és egymással való tényleges közösséghez.

4.1. Communio és congregatio az óegyházi teológiában

A kezdeti évszázadokban különálló ekkléziológia, mint rendszeres teológiai diszciplína, nem létezett, mivel mindenki egy egyházat ismert, és ahhoz tartozott. Így, amikor az egyházatyák az egyházról írtak, azt mindig valamilyen gyakorlati kérdés kapcsán tették.[593] Az első Kelemen levél a Krisztussal való szeretetközösség eszkatológiai távlatában szemléli az egyházat.[594] „A szeretet az, ami egyesít minket Istennel".[595] Kiindulópontja Isten és ember közössége, ami azáltal jött létre, hogy Isten szeretetében értünk áldozta Jézus Krisztust, és azok méltóak rá, akiket Ő választott ki.[596] Tehát a congregatio minősége nem értékelhető pusztán emberi szempontok szerint, hanem csak a „részesedés" által szemlélhető. Így viszont elkerülhetetlen, hogy ha azt vizsgáljuk, akkor valójában a communio minőségére kérdezzünk rá. Kelemen szerint az egyház, mint a választottak közössége történelmi időben nem behatárolt intézmény, és az ember szempontjából hátra- és előrefelé is nyitott. Azok, akik az idők kezdete óta Isten kegyelme által tökéletesedtek a szeretetben, helyet kapnak az istenfélők közösségében (üdvözültek), ami Krisztus királyi uralmának eljövetelekor lesz nyilvánvalóvá.[597] Akik részesei a communiónak, azok tagjai az idők végén nyilvánvalóvá váló congregatiónak is. Ez alátámasztja azt, hogy a két fogalom nem elválasztható, de arra a gyakran hibás szemléletmódra is rávilágít, amelyik „missziói" jelző alatt hajlamos a congregatiót puszta emberi gyülekezésnek tekinteni, és azt csupán világi módszerekkel menedzselni, pedig a congregatiónak ugyanúgy megvan az eszkatológiai célja, mint a communiónak, illetve benne az Isten kiválasztása válik nyilvánvalóvá, és nem az emberi tevékenység sikeressége. Kelemen szerint a prédikáció célja például az eljövendő krisztusi uralom meghirdetése.[598] 2. levelében azt írta, hogy az egyház mindaddig meddő, amíg nem adatnak gyermekek számára.[599] Itt az „adatnak" szó a hangsúlyos, mert arra utal, hogy nem elsősorban az emberi tevékenység függvénye, hogy vannak-e tagjai vagy nincsenek.[600] Ebben a levélben már konkrétabb egyháztant fejt ki, aminek az alapja az Isten kegyelmi kiválasztása és a megváltottság.[601] Ebből kiindulva beszél a hívők jó cselekedeteiről, melyeknek az Isten dicsőségét kell szolgálnia, de nem morálisan, hanem egzisztenciálisan, azaz teljes szívvel és elmével. Ennek a hitnek a következménye az,

---

[593] WENZ: Church. VIII. Systematic Theology, 12.
[594] Maga a levél nem használja itt az egyház szót, de a szövegkörnyezetből nyilvánvaló, hogy arról van szó.
[595] CLEMENT: First Clement , 111.
[596] uo.
[597] i. m., 112.
[598] CLEMENT: First Clement, 112. Tehát nem erkölcsös életre való nevelés, mert az ennek a következménye.
[599] CLEMENT: Second Clement, 141.
[600] A misszió ebben az összefüggésben csak úgy fogható fel, mint Isten rajtunk keresztül véghezvitt cselekvése.
[601] CLEMENT: Second Clement, 141.

hogy egymás szeretetével tanúskodjanak Isten mellett, továbbá ne ragaszkodjanak ehhez a világhoz, mivel az elmúlik, és a nekik adott ígéretek sokkal többek ennél.[602] Nem mások ők, mint zarándokok ezen a földön. Az egyház spirituális valóság, ami a hold és a nap előtt teremtetett, és mindenki, aki teljesíti az Úr akaratát, ennek a tagja. Itt ismét megjelenik az egyház időfelettiségének gondolata, amibe a hívők zarándok létének koncepciója jól beleilleszthető.

A lelki egyháznak természetesen fizikai megjelenése van.[603] Nagyon szépen levezette, hogy az élő egyház Krisztus teste. Ahogy Krisztus az idők kezdete óta spirituális valóság volt, majd megjelent testben, hogy megmentsen minket a kárhozattól, úgy az egyház is megjelent az Ő testében, hogy benne Őt magát kapjuk vissza a Szentlélek által. Az egyház ebben az értelemben a világban láthatóan munkálkodó Szentlélek. Aki megrontja a testet, az nem részesedhet a Szentlélekben, ezáltal Krisztusban sem.[604] A test tehát semmi esetre sem lehet emberi célok kiszolgálója, mert akkor nem pusztán a világ előtti hitelessége romlik,[605] hanem a hit megélésének lehetősége is korlátozódik benne. Ebben a gondolatmenetben ismét a communio és a congregatio szerves egységével találkozunk.

Ignatius efézusiakhoz írt levelében is rábukkanhatunk erre az egységre. „Bezártátok a fületeket, hogy ne halljátok, amit ők [a tévtanítók] akarnak mutatni nektek. Mert ti az Atya templomának a kövei vagytok, kiválasztásotok szerint. Magasba emeltettetek Jézus Krisztus keresztje által a Szentlélek kötelékén. A hitetek az, ami felemel titeket, és a szeretet útja vezet fel Istenhez. Tehát ti mind együtt részesedtek a nagy istentiszteletben.[606] Mint akik Isten és a templom, Krisztus és a szent dolgok birtokosai...”[607] Ignatius esetében, ahogy Lookadoo megállapítja, a hit és a szeretet a keresztyén élet kulcs eseményei, amelyek a hívőt végigkísérik egész életében.[608] Ezzel akarja kifejezni azt, hogy a keresztyén élet a hit és a szeretet kettősségében zajlik, a hívő egzisztencia ezzel a két fogalommal lényegét tekintve leírható.[609] A közösség jó rendje is ezektől függ, mert meghatározzák annak valóságát.[610]

Kelemen és Ignatius tanítása alapján, ha az egyházról beszélünk, az elsősorban azt jelenti, hogy az Isten munkájáról beszélünk. Tehát minden olyan megközelítés, ami azt (nyíltan vagy burkoltan) emberileg megvalósíthatónak látja, hibás. Következésképpen az ember képtelen létrehozni a közösséget vagy a gyülekezetet. Feladata egyedül az, hogy az ezek által nyert áldásokat a szeretetben megélje, és másokat ne gátoljon, hanem támogasson ugyanebben. E szerint a logika szerint a misszió nem valamilyen kazuális cselekmény mások meggyőzésére, hanem az a szeretet, amivel a hívő permanensen él a világban, és embertársaihoz viszonyul. A cél tehát nem a kiválasztottá tétel, hanem a

---

[602] i. m., 143.
[603] i. m., 155.
[604] i. m., 157.
[605] Erről is beszél Kelemen az egymás iránti szeretet kapcsán. Ha ugyanis arról prédikálunk, hogy még ellenségeinket is szeretni kell, de a világ azt látja, hogy „valójában egymást sem szeretjük, kinevetnek minket és káromolják az Isten nevét.” Lásd: CLEMENT: Second Clement, 155.
[606] A szöveg itt a hívők Istennel és egymással megvalósuló közösségéről beszél.
[607] IGNATIUS: The Letter of Ignatius to the Ephesians, 191.
[608] LOOKADOO: The Letters of Ignatius, 219.
[609] SCHOEDEL: Ignatius of Antioch, 25.
[610] uo.

kiválasztottság helyes megélése. Összegezve tehát a communio, amit megélünk, és a congregatio, amiben élünk, az Isten munkája. Az embernek nem feladata ezek létrehozása.

Irenaeus az egyházat teljes egységként írja le, ami a világ határáig terjed és gyülekezetekre tagolódik. Ezeket a szent hagyomány köti össze, ami a gyülekezetek közötti távolság ellenére biztosítja az állandóságot.[611] Hagyomány alatt egyébként nem valamilyen szertartást ért, hanem a hitet. Ez magában foglalja az alapvető keresztyén tanítás ismeretét, és így minden emberi tevékenység ellenére biztosítja az egyház létét. „És a gyülekezetek egyik ékesszóló vezetője sem fog valami mást tanítani [ami eltérne az igaz keresztyén tanoktól], mivel senki sem nagyobb a Mesternél, de a szólásban gyenge sem fogja megkárosítani a tradíciót."[612] Tehát úgy értelmezi a hittapasztalatot, mint ami a gyülekezetekben a vezetők képességeitől függetlenül megtörténik. Így kizárja, hogy a hit emberi tevékenység függvénye lenne. Egyetlen feladata van a vezetőknek, hogy az Istenről szóló igaz tanítást megőrizzék, az ő esetében a gnosztikusok ellen. Irenaeus olyan egységben látja az egyházat, ami szétszóródottsága ellenére a hit miatt egyetlen közösség, de lokálisan van jelen a földön, és ami egységben van a Szentháromsággal olyan értelemben, hogy léte ettől függ. Az Atya az értelem, a Fiú, aki összeköt mindent, a Szentlélek pedig az, aki konkrétan munkálkodik az egyes gyülekezetekben.[613]

Az egyház Origenész szerint is hitközösség.[614] Olyan, amiben Jézus ereje nyilvánul meg, és amin keresztül megtapasztalható az emberek felé való jósága, a megtérésben és a morális megújulásban. Ebben az az érdekes, hogy Origenész saját jelenének tapasztalatával érvel, tehát nem elvontan beszél megtérésről és megújulásról, hanem kora egyházának valósága alapján. Illetve nem általánosságban az egyetemes egyházra gondol, hanem konkrétan az egyes gyülekezetek helyzetéről ír. A gyülekezetek feladata Krisztus erejének beleélése a világba.[615] A megtérést egyedül Jézus Krisztus munkájának tartja, ami összhangban áll azzal, amit eddig állítottam, hogy az egyház léte és működése nem emberi érdem vagy cselekvés, valamint nem tulajdonítható az emberi alkotómunka nagyszerűségének.[616] Origenésznél a hit és a cselekvés tulajdonképpen szinonimák. Celsum ellen azzal érvel, hogy a hit képes még az egyszerű emberek életét is átalakítani.[617]

Augustinus, természetesen a Szentírás alapján, Krisztus testeként hivatkozik az egyházra. Ennek a testnek a hívők azért részesei, mert Krisztus közösségben akar lenni az emberrel, hogy részeltesse az Ő teljességében.[618] Tehát az egyház maga a κοινωνια.[619] Augustinus őrzi azt a teológiai felismerést, mely szerint mindenképpen eszkatológiai távlatban értelmezendő, és „minden igaz" tagja Ábeltől a végidőkig számítva. Ez

---

[611] GRANT: Irenaeus of Lyons, 53; HALL: Glaube. Alten Kirche, 306; Hall megállapítja, hogy Irenaeus fogalomhasználatában a hit az a gyűjtőfogalom is, ami megkülönbözteti az ortodoxiát az eretnekségtől. Ebben az értelemben tehát a communio összetartó ereje. Lásd: uo.
[612] i. m., 54.
[613] OSBORN: Irenaeus of Lyons, 123−124.
[614] ORIGEN: Commentary on the Epistle to the Romans, 123.
[615] ORIGEN: Contra Celsum, 40−41.
[616] i. m., 62.147.
[617] HALL: Glaube. Alten Kirche, 306
[618] ÁGOSTON: Breviárium, 301.
[619] FAZAKAS: Vétkeztünk…., 310.

összecseng Kelemen teológiájával. Azt is látja, hogy a földi ecclesia, mely minden időben láthatóan a szemünk előtt van, a mennyei egyház része. Mint ahogy a zarándok Istentől indul el, és Hozzá is érkezik vissza.[620] Érvelésében eljut arra a pontra, hogy kimondja: „Kívánjunk egymásnak boldogságot, és adjunk hálát, hogy nemcsak keresztények, de Krisztus lettünk."[621] Az egyház tehát elszakíthatatlan Krisztustól. A benne lévő közösség az isteniben való részesedés. Augustinus érvelése alapján nincs olyan szegmense, amely kívül esne Krisztus egzisztenciájának határain, mert ő maga Krisztus. Elvi teológiai alapon minden cselekedete olyan, mintha azt Krisztus cselekedné. Ez kell tehát, hogy meghatározza a látható egyházat is minden szinten. A communio az egyház krisztusi voltának gyakorlati megtapasztalása, majd megélése, ami ennek következményeivel szembesíti a congregatiót és a világot is. Kulcsfogalma pedig, ha minden eddigi egyházatya érvelését figyelembe vesszük, a szeretet, ami a hitet reálissá és láthatóvá teszi.[622] Ez Augustinusnál is fontos, sőt egyenesen azt állítja, hogy a Szentírás beteljesítésének kulcsa Isten, a felebarát és önmagunk szeretete.[623] Az Apostoli Hitvallás magyarázatában pedig úgy definiálja az egyházat, mint olyan közösséget, amiben a felebarát szeretete a legtökéletesebben megélhető. „Ha a keresztyén hit nem gyűjti egy olyan közösségbe az embereket, amelyben a testvéri szeretet dolgozik, akkor az nem lesz eléggé hatásos."[624] A tévtanítók, akik megbontják az egyház egységét, éppen ezt a közösséget törik meg. Így érvelésének végkövetkeztetése az, hogy ezek képtelenek a szeretetközösség megélésére, amely csak a katolikus egyházban lehetséges.[625]

Exkurzus: Mit értünk szeretet alatt?

Lényeges, hogy a szeretetet elsősorban ne úgy értsük, mint emberi képességet, hanem úgy, mint amivel az Isten közeledik az emberhez.[626] A szeretet az, ami összeköti a hitet a hittel, és közösséget hoz létre. Nélküle a hit csupán individuális állapot, amely, igazodva a körülötte lévő világhoz, lényegét önmagában keresi, és célját az individuum morális fejlődésében vagy eksztatikus állapotában látja.[627] (Effektíve tehát nem hit). Ebben azért van szükség társas kapcsolatokra (szándékosan nem használom a közösség szót!), mert a morális fejlődés ill. az eksztázis csak egy társsal szemben igazolható és megélhető. Így ő puszta eszköz önmagunk kifejezésére. A látszatvalóság valóságként való megélésének kísérlete.[628]

A keresztyén ember közössége ezzel szemben abból fakad, hogy hitét össze akarja kapcsolni a testvérével, ez pedig csak a kettőjük közötti szeretetközösség megélésével lehetséges.[629] Így részesedhetnek a másik valóságos létében, mely a Krisztusban való lét,

---

[620] ÁGOSTON: Breviárium, 302−303.
[621] i. m., 304.
[622] i. m., 306.
[623] AUGUSTIN: On Christian Doctrine, 533; mint a a szeretet kettős parancsában.
[624] AUGUSTINE: Faith and the Creed, 366.
[625] uo.
[626] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 120.
[627] Hasonló témát érint Bonhoeffer is, aki meghatároz olyan vallási közösségeket, melyek pusztán racionális célok elérésére szerveződnek. Ezeket individualista kultikus társaságoknak nevezi. Lásd: i. m., 95.
[628] Bonhoeffer még keményebben fogalmaz, mert szerinte ezek a társaságok a gyengébb tagok leigázására épülnek. Lásd: BONHOEFFER: Szentek közössége, 22−23.
[629] AUGUSTIN: On Christian Doctrine, 530.

és az Ő megelőző szeretetéből gyökerezik. A sákramentumok történése a valóságos szeretetközösség alapja. A szeretet nem az ember adott létállapota, hanem a Valóságosban történő részesedésének a következménye,[630] azaz a κοινωνια függvénye. Ezáltal nem arra tesz képessé, hogy saját igényeimnek megfelelően szemléljem a társamat, mintegy morális viszonyítási alapul, hanem arra, hogy őt a kettőnk közös valóságában, és így, paradox módon, önmaga realitásában lássam. Nem csupán egy jó érzés a másikkal kapcsolatban, vagy jó cselekedet az irányába, hanem az ő valóságos létének a megérintése, a kettőnk közös valóságában.[631] Olyan, mint Isten és a választottai viszonyában, ahol Isten cselekedeteiben mutatkozik meg szeretete, azaz abban, ahogy belép népe életébe.[632]

Ez a szeretet az úrvacsorában lesz nyilvánvaló, mert a hívő ez által részesedik Krisztus valóságában.[633] Az „Isten városában" foglalkozik ezzel a sákramentummal, de érdekes módon nem annak elvi teológiai alapjaival, hanem konzekvenciáival. Ebben a tekintetben az úrvacsora áldozat. Annak a felidézése, hogy Krisztus értünk adta önmagát, és ezzel együtt a szentek gyülekezetének vagy közösségének a felajánlása. Ennek a logikája a következő: Jézus Krisztus a mi megváltónk, főpapunk és közbenjárónk. Ő értünk feláldoztatott, és mivel mi az Ő szolgái vagyunk, mint testének tagjai, nekünk is fel kell áldoznunk magunkat Isten számára. Konkrétan: engedelmeskednünk kell Isten akaratának, szolgálnunk kell Őt, és el kell kerülnünk a világhoz való igazodást. Fel kell mutatnunk, hogy mi az Isten akarata.[634] Ez csak akkor lehetséges, ha megmaradunk a communio-ban! „Ez a keresztyének áldozata: mi, akik sokan vagyunk, mégis egy test vagyunk Krisztusban. Illetve ez az az áldozat is, amit az egyház újra és újra ünnepel az oltár sákramentumában, ezt tudják a hívők, ebben tanítja [az egyház], hogy önmagát ajánlja fel az Istennek tett felajánlásában."[635]

4.2. A középkori szerzetesek tanítása a communnióról és a congregatióról

Kérdés, hogy meg lehet-e ragadni ezt a témát a középkori teológia alapján, hiszen látszólag teológusainak fő problémája inkább a morális cselekedetek interpretálása. Azonban ez egyrészt koruk helyzetéből adódik, hiszen az ókor és a középkor közötti átmenetben megszűnt az a birodalmi kontroll, ami a nép biztonságát szavatolhatná. Így az egyház vette magára azt a feladatot, hogy mint az egész világon jelenlévő intézmény az emberi élet morális kereteit megadja.[636] Másrészt attól, hogy utólag a középkor morál-teológusai váltak híressé, nem ez volt az egyetlen teológiai irányzat a korszakban. A kora középkorban kérdés volt annak a tisztázása is, hogy mi is pontosan a katolikus egyház? Erre a tévtanítások miatt volt szükség, mert némelyek kétségbe vonták az egyetemes

---

[630] Bonhoeffer írja az Etikában, hogy Isten az egyetlen valóság. Lásd: BONHOEFFER: Etika, 33.
[631] A szeretet nem használható fel a társadalmi különbségek kifejezésére, még pozitív értelemben sem (szeretlek, mert megtehetem), mert abban a pillanatban negatívvá fordul, és a gazdagabb társadalom vagy egyén morális-kulturális fölényét hirdeti. A szeretet Krisztusban egzisztenciális, és a másik létében való részesedét jelenti. Nemcsak a segítség, hanem a részesedés is „kötelesség", különben az első hamissá lesz; FINZE−MICHAELSEN: Szeretet nélkül semmi vagyok, 19; TILLICH: Rendszeres Teológia, 468−469.
[632] FINZE−MICHAELSEN: Szeretet nélkül semmi vagyok, 15.
[633] HEIDL: Lelki alakformálás, 41.
[634] AUGUSTIN: City of God, 184.
[635] uo.
[636] MCCRACKEN−CABANNIS: Early Medieval Theology, 16.

egyházi tradíció értelmezését, illetve az egyházi értelmezés kizárólagosságát.[637] Az általam vizsgált communio fogalma is többféle megközelítést kapott a középkori teológiában. Először is jelentette az oltáriszentségben megvalósult közösséget Isten és az ember között. Másodszor jelenthette azt a közösséget, amiben szintén a sákramentumok által, a szentek (itt konkrétan az egyes szentekről van szó) szentsége megmutatkozik. Harmadszor utalhatott az egyetemes egyház szeretetközösségére.[638] A szentek személye különösen hangsúlyossá vált ebben a korszakban. Az oltáriszentségben való részesedés ezáltal adott az egyháznak eszkatológiai távlatot, mert tagjai így részesülhettek a már eltávozott hithősökkel való közösségben is. Gyakorlatilag az volt a cél, hogy az egyszerű hívő megérezze, hogy ugyanannak a közösségnek a tagja, és ugyanannak a reménységnek a várományosa, amelyet a szent kivételes élete példázott számára.[639]

Ha egészen a gyökerekig megyünk vissza, a Római Birodalom bukása előtt húsz évvel elhunyt Lerini Vince azt fejtegette, hogy hogyan értelmezze az egyetemes egyház, mint hitközösség a hitet, és ezzel hogyan védekezzen a tévtanítók ellen, akik a szentek közösségének szétszakítására törekedtek. Voltaképpen arról értekezett, hogy mik a helyes hitmegélés feltételei. Arra jutott, hogy az igaz hit csak a katolikus egyházon belül valósulhat meg, és az teszi igazzá, hogy mindenki egyetemesen vallja. Azaz fontos szempont számára a congregatio egysége. Ez három úton érhető el. Először is mindig figyelembe kell venni az adott tanítás ökumenicitását, majd ősiségét, végül pedig a vele kapcsolatos konszenzust. Itt már érzékelhető a congregatio jelentőségének hangsúlyozása.[640] Végeredményben nem a hit dogmatizálása a célja, hanem arra buzdítja a hívőket, hogy úgy éljék meg a hitet, mint ősatyáik, biztosítva ezzel az igazi közösséget.[641]

Ratramnus, egy 9. században élt bencés szerzetes, az úrvacsoráról írt értekezésében azt fejti ki, hogy annak helytelen megélése szakadásokhoz vezet az egyházon belül. Világosan látja, hogy az úrvacsora misztériuma az egyház rendjének és létének alapja,[642] melyben a hívők csak itt részesedhetnek.[643] Az úrvacsora nemcsak Krisztus testét és vérét, hanem a benne hívők spirituális egységét is szimbolizálja. Akik részesednek a hitben, azokban Krisztus munkálkodik, és általuk mások is részévé válnak a testnek, nem fizikai, hanem lelki értelemben.[644] Tehát a Krisztusban való részesedés elvezet az egymás valóságában történő részesedéshez, azaz a communio felöleli a congregatiót, és megadja annak krisztusi valóságát.[645] Ratramnus jól látja, hogy mindez nem a matériában nyeri el az értelmét, hanem a mögötte lévő misztikus valóságban, amit az ember csak a hitben tapasztalhat meg. Az úrvacsora a teljes keresztyén létet jelképezi, és a bencés szerzetes nem pusztán egy szegmensét emelte ki, hanem azt tanította, hogy az eukarisztia egyesíti

[637] VINCENT: The Commonitory, 38.
[638] PELIKAN: The Growth of Medieval Theology, 174.
[639] i. m., 175.
[640] VINCENT: The Commonitory, 38.
[641] i. m., 82.
[642] RATRAMNUS: Christ's Body and Blood, 112.
[643] i. m., 132.
[644] i. m., 139.
[645] uo.

a közösséget. Krisztus a garanciája a keresztyén közösség egységének, mert Ő, Otten kifejezése szerint, a közösség szívverése.[646]

Chartres-i Yves az Apostoli Hitvalláshoz írt szentbeszédében szintén azt írja, hogy a szentek közössége nem más „…mint az Egyház sákramentumainak az igazsága, ami által az ebből az életből elköltözött szentek is a hit egységében vannak."[647] Ez utal arra, ami az előzőekben megállapításra került, hogy a szentek és az egyszerű hívek élete egy bizonyos misztikus ponton találkozik. Azt is látjuk, hogy ez a két különböző gondolat hogyan foglalja egybe a teljes communiót. Ratramnusnál hangsúlyos, hogy már a földi életben is közösségben vagyunk Krisztussal, és így egymással is. Yves-nél pedig az, hogy ennek a közösségnek minden esetben olyan távlata van, ami túlmutat az aktuális téren és időn, és Isten munkájának teljességében részesít minket. Abban azonban csatlakozik Vincéhez, hogy a hit gyakorlását szigorú szabályokhoz köti a tévtanítások elleni védekezés miatt.[648] Korunk „élő hit" és „tradíció" feszültsége tehát egyáltalán nem új keletű. A mai felfogás szerint egysíkú középkori teológiában is markánsan megjelent. Yves, bár keményen ostorozza a tévtanítókat, ellenük nem az agresszió, hanem az imádság eszközét ajánlja, és a keresztyén közösség minél teljesebb megélésére szólít fel.

> „Ez a tizenkét tétel biztos iránytűként szolgál, egységben van az egyetemes (katolikus) hittel, és ellentmond minden romlott tévtanításnak. Így azok, akik ragaszkodnak a hit ezen szabályaihoz, nem csalatkoznak, illetve nem térnek le az igaz hit ösvényéről. Azokért pedig, akik mást gondolnának, imádkozzunk, hogy Isten, ha szándékában áll, világosítsa meg őket. Mi azonban járjunk abban, amit kaptunk, és azt, ami bizonyosság számunkra, hűen őrizzük meg. [Ezután egy imádság következik]. Tanítsd meg ezt a szimbólumot[649] lelki gyermekeidnek, akiké minden ígéret a keresztség által, akiket a szentség szökőkútjából magadhoz vontál. Tanítsd meg ezt gyermekeidnek, akik részesülnek a testedből. Tanítsd meg azoknak, akiket védelmedbe vettél, mert ha te vezeted őket, akkor elkerülhetnek bármilyen tévelygést, és elfuthatnak a keresztyén hit ellenségei elől, és tökéletesek lehetnek minden jó erényben. A mi Urunk Jézus Krisztus segedelmével, aki él és megdicsőült, és az Atyával és Szentlélekkel az örök múlhatatlanságig. Ámen"[650]

Nagyon szépen látszik ebben az imádságban a communio és a congregatio elszakíthatatlan összefüggése. Először is, az egyházért hangzik el. Az Istennel való communiót hangsúlyozza a keresztség és az úrvacsora, valamint az isteni kihívás által, kiemelve ezzel, hogy minden Tőle indul el. Csak ezután szól ennek az áldásairól, az állhatatosságról és az erényességről, melyek az előzőek következményei (és nem okai). Az erény valószínűleg nem csupán cselekedetet, hanem belső és külső meghatározottságot egyformán jelent. A végén mindezek eszkatológiai beteljesülésére is rámutat, hogy nem a földi reménységben, hanem az örökkévalóság, az örök élet megnyerésében van az egyház létének, és így minden benne zajló történésnek a lényege. Az előzményekben pedig azt a reményét fejezi ki, hogy Isten megvilágosítja a tévelygőket, és így őket is bevonja a communióba, az egyházba.

---

[646] i. m., 138; OTTEN: Carolingian Theology, 76.
[647] IVO: Sermon on the Apostles Creed, 327.
[648] uo.
[649] Ágoston is használja a szimbólum fogalmát. Ebben a korban a hitvallásokat nevezték szimbólumoknak.
[650] IVO: Sermon on the Apostles Creed, 327.

4.3. Luther és Kálvin tanítása a communióról és a congregatióról

A szentek közösségének alapját Luther is az úrvacsora sákramentumában keresi, akárcsak elődei. Valószínűnek tartom, hogy nem is a sákramentum alapvető teológiájával, hanem annak gyakorlatával volt gondja.[651] Szépen levezeti, hogy mit is jelent számára a communio. Az úrvacsorában a teljes egység és a szentek elszakíthatatlan közössége jelenik meg. Helyes megéléséhez a középkori gyakorlattal ellentétben szükséges, hogy a hívők mind a kenyeret, mind pedig a bort magukhoz vegyék.[652] Ez a Krisztus közösségében való folyamatos részesedést jelenti, ami azt jelképezi, hogy Krisztus és minden szent egy lelki test. Fontos megjegyeznem, hogy ez a nézet, ahogy fentebb láthatjuk, nem újkeletű a teológiában. Az a különbség, hogy a középkori teológusok jobban hangsúlyozták a látható közösség szerepét. Azaz nem csupán lelki, hanem az egyetemes egyházban megvalósuló látható közösségről is beszéltek. Mindemellett Luthernél még fontosabb annak kiemelése, hogy a hívők nemcsak Krisztussal, vagy a már eltávozott szentekkel, hanem egymással is közösségbe kerülnek. Ennek érzékeltetésére egy város polgárainak egymásra utaltságát hozza.[653] Az úrvacsorában „[a hívő] részesedik az egész keresztyén tanításban, abban, hogy mit kell hinnie és abban is, hogy mit kell cselekednie hit által."[654] Mélységére utalva kifejti, hogy olyan közösséget hoz létre, melyben a hívő Krisztusnak és minden szentjének a lelki javaiban részesül, amelyek így közös tulajdonná válnak. Emellett minden bűn és szenvedés is megoszthatóvá lesz, de ezzel együtt elhordozhatóvá is a kölcsönös szeretet miatt, ami a részesedés következménye.[655] Ez a levezetés összhangban áll azzal, amit a dolgozat elején a szeretetről írtam. Mégpedig, hogy az a másik valóságában történő részesedés, illetve kiindulási alapja nem az ember erre való képessége, hanem Krisztus értünk szerzett váltsága. Ő szeretetében önmagát adta értünk, így nekünk is készen kell állni odaadni magunkat a felebarátunkért.[656] Ez a hittapasztalat spirituális mélységéből fakadó konzekvencia. Melanchton sokkal gyakorlatiasabban vezeti le ezt a sákramentumot. Először is azt mondja, hogy az ezzel való éléshez elengedhetetlen a keresztyének nyilvános egybegyülekezése. Erre azért van szükség, mert Isten igéjét nem lehet elrejteni, hanem mindig nyilvánosságot követel magának.[657] Luther jól látja, hogy a sákramentumnak minden esetben egzisztenciális következménye kell, hogy legyen, és nem csupán individuális, hanem kommunális síkon! Sőt, az úrvacsora nem pusztán az örömökben vagy élményekben való részesedés, hanem Krisztus és így az embertárs szenvedéseiben való is. A keresztyénnek mindig készen kell állnia arra, hogy osztozzon az örömökben, de a veszteségekben is.[658] Ilyen módon lehetetlen, hogy a gyülekezetre, mint pusztán földi örömforrásra tekintsünk, mert ebben az esetben sem valósul meg a részesedés.

---

[651] LUTHER: The Blessed Sacrament of Christ, 242−243.
[652] i. m., 243.
[653] i. m., 244.
[654] LUTHER: The Sacrament of the Body and Blood, 331.
[655] LUTHER: The Blessed Sacrament of Christ, 244.
[656] LUTHER: The Sacrament of the Body and Blood, 331.
[657] MELANCHTON: On Christian Doctrine. Loci Communes, 217−218.
[658] LUTHER: The Blessed Sacrament of Christ, 245.

Luther arra is megadta a választ, hogy mit jelent a szenvedések közös elhordozása. Érvelésében az egyéntől haladt a közösség felé és a bűn valóságától az Isten kegyelme felé. Az egyén, mivel gyenge, és a keresztség ellenére fertőzött a bűnnel, semmiképpen nem állhat meg az Isten előtt a communio sanctorum érte való fohászkodása nélkül.[659] Fontos része mindennek az is, hogy a szegényekkel és elnyomottakkal kell közösséget vállalnia annak, aki a „szeretet sákramentumában" részesült. Teológiájában hangsúlyos szerepet kapott az egyén pozitív értelemben vett önfeladása, mint a Krisztus testében való lét következménye. Ezzel az ember Istennek rendeli alá magát, lemond minden lelki vagy fizikai javáról, és így képes azokat átadni, a teljes közösség hasznára. Ez azonban nem az erényességének, hanem a Szentlélek benne végzett munkájának az eredménye, és így válik az egyén minden jó és rossz állapota, cselekedete, erénye elérhetővé illetve elhordozhatóvá a teljes közösség számára.[660] Megvan tehát a spirituális, individuális, közösségi, eszkatológiai és szociális következménye is az úrvacsorának.[661]

Az világos, hogy Luther nem tudta úgy elképzelni az egyházat, mint ami az élet pusztán részszegmenseire van hatással, hanem az egyházban létet az ember teljes valóságát átfogó állapotnak tekintette. A lelki közösség mellett beszél fizikai közösségről is. Itt konkrétan az egyes gyülekezetekre gondol, akik az egész világon szétszéledve élnek, mint Krisztus tanúi, akik mind tagjai a lelki testnek, aminek egyedül Ő a feje.[662] A communio gyakorlásának feltétele a látható módon úrvacsorára egybegyült gyülekezet, és véleménye szerint az oltárnak az a lényege, hogy megjelölje az összegyülekezés helyét. Annak ellenére tehát, hogy a communio spirituális hangsúlyait emeli ki, fontosnak tartja a congregatiót is.[663] Nem spiritualizálja el az ember fizikai valóságát. Melanchton, védekezésül ellenfeleik kritikáira, miszerint ők az egyházat csak láthatatlannak vallják, azt írta, hogy a látható Egyház azon emberek összegyülekezése, akik megvallják és követik az evangéliumot, és újjászülettek a Szentlélek által. A látható gyülekezethez azonban „képmutatók" is tartozhatnak.[664] Mindkét definíciónál láthatjuk, hogy képtelenek a congregatiót a communio fogalomkészlete nélkül leírni.

Luther még egy fontos felismerésére szeretném felhívni a figyelmet. Tudniillik arra, hogy a sákramentumban való részesedés és az igehirdetés minden esetben ki kell, hogy egészítsék egymást, mert így van lehetőség arra, hogy a sakramentális közösségnek később a nem keresztyének is a részesei lehessenek.[665] Azok, akik ugyan még nem élhetnek az úrvacsorával, de a prédikációban hallják annak jótéteményeit. Ezzel a megállapítással Melanchton is egyetértett, mert szükség van arra, hogy a hívők megtanulják, miben részesednek a kenyér és a bor által.[666] Így a misszió célja a communióba való bevonás, és nem pusztán a congregatio létszámának növelése.[667] Amennyiben tehát nem valósul meg az a fajta communio, amit az előzőekben

[659] i. m., 246.
[660] LUTHER: Two kind of Righteousness, 160.
[661] LUTHER: The Blessed Sacrament of Christ, 247; Ebben egyetért Lutherrel Melanchton is, csak nem fejti ki ennyire részletesen. Lásd: MELANCHTON: On Christian Doctrine. Loci Communes, 219.
[662] LUTHER: Confession Concerning Christ's Supper, 57.
[663] LUTHER: Mass and Communion in Wittemberg, 463.
[664] MELANCHTON: On Christian Doctrine. Loci Communes, 167.
[665] LUTHER: The Sacrament of the Body and Blood, 328.
[666] MELANCHTON: On Christian Doctrine. Loci Communes, 218.
[667] LUTHER: The Sacrament of the Body and Blood, 328.

felvázoltunk, abban az esetben, legalábbis Luther teológiájának alapján, el kell gondolkodnunk a „misszió” fogalmának értelmezéséről és gyakorlatáról. Ami nem a communióba való bevonásra és annak helyes megélésére irányul, azt nem nevezhetjük missziónak. Nem misszió az az egyházi tevékenység, ami csak valamilyen élmény megszerzését vagy a „közösségi érzés” átélését segíti. Még akkor sem, ha az egyházi jelleg kedvéért keresztyén fogalmakkal van felruházva. Semmit, aminek a végső célja nem a communio, a hit valóságának és távlatának megélése, nem hívhatnánk így, ha érvényesülne a teológia kritikai szerepe. Azt sem állíthatjuk, hogy az istentisztelet a puszta intellektus színtere, mert már a reformátorok is összekapcsolták a tanítást a misztériummal. Sőt, a kettőt elválaszthatatlannak tartották. Ha ezt figyelembe vesszük, kijelenthetjük, hogy törekedtek a hit érzelmi és értelmi síkjainak együttes megélésére.
Kálvin teológiájának témám szempontjából történő vizsgálatát egy idézettel kezdem:

> „Krisztusban úgy kapcsolódik egymáshoz Isten valamennyi kiválasztottja, hogy mivel egyetlen főtől függnek, egy testté is olvadnak össze, és illő rendben összeszerkesztve ugyanazon test tagjai lesznek; mert valósággal eggyé lesznek azok, akik Isten ugyanazon Lelke által egy hitben, reményben és szeretetben élnek, hiszen nemcsak az örök élet egyazon örökségére kaptak elhívást, hanem az egy Istenben és Krisztusban való részesedésre is.”[668]

Láthatjuk, hogy Kálvin ezzel a definícióval egyértelműen kapcsolódott többek között azokhoz az egyházatyákhoz, akiket én is vizsgáltam. Az egyház közösségét ugyanis az Isten által elhívottnak tartotta. Ő is számolt az egyház eszkatológiai meghatározottságával, és azt a gondolatot is érintette, melyet Luther is, tudniillik az egyház valóságos egységet jelent Krisztussal és egymással. Feladata az, hogy a rá bízott eszközökkel növelje és erősítse az emberek hitét. Kálvin szerint is a hit az alapja a Krisztusba való beoltatásnak, és így az üdvösség, az örök boldogság megszerzésének. Munkálója pedig az egyetemes egyház, a szentek közössége, melynek ehhez adott eszközei a sákramentumok.[669] Az ecclesia ilyen formán a hit következménye és a hittapasztalat megélésének a tere. Léte nem emberi meggyőződésen nyugszik, hanem azon a munkán, amit Krisztus rajtunk véghez vitt.[670]

A teológiai tradícióhoz igazodva beszélt látható (külső) és láthatatlan (belső) egyházról, melynek azon szentek is tagjai, akik már elhunytak.[671] Ha figyelmesen olvassuk, láthatjuk, hogy a belső egyház fogalmával annak lényegére, a külsővel pedig rendjére és küldetésére utal. Tehát a két fogalom használatának célja nem az ecclesia tagjainak morális elválasztása. Sőt, az ilyenfajta megkülönböztetést lehetetlennek tartja, mert az ember megítélése egyedül az Isten mandátuma.[672] Az egyház lényege a hit táplálása (ez a távlata, mert az üdvösséghez és az örök élethez vezet) a Krisztussal, és ebből következően egymással való közösség (a sákramentumok) megélése által. Rendje azt jelenti, hogy ezt a közösséget látható módon megőrizze, és így biztosítsa küldetését, az Istentől kapott javak kölcsönös megosztását. Ő is, akárcsak az egyházatyák és Luther, ezt a szeretetben látta megvalósíthatónak, olyan módon, ahogy azt az eddigiekben

---

[668] KÁLVIN: Institutio 4.1.2., 152−153.
[669] KÁLVIN: Institutio 4.1.1., 151.
[670] NIESEL: Kálvin Theologiája 162.
[671] KÁLVIN: Institutio 4.1.2., 152.
[672] KÁLVIN: Institutio 4.1.3., 154.

kifejtettem.[673] Mindennek a megélése pedig bizonyosságot jelent a hívők számára: „…vegyük biztosra szívünkben, akik az Atya Isten kegyelméből, a Szentlélek ereje folytán Krisztusban részesednek, azok Isten saját vagyona és tulajdon birtoka gyanánt vannak elkülönítve, és mivel mi is közéjük tartozunk, mi is részesei vagyunk ennek a nagy kegyelemnek."[674]

Nem becsüli alá az egyén szerepét az egyházban, a communióban. Megállapíthatjuk, hogy kereste a megfelelő egységet az egyén és a közösség között, amit meglátásom szerint a bizonyosságban talált meg. Ha valaki az egyház közösségében éli meg a Krisztussal való egységet, az bizonyos lehet a saját egyéni üdvössége felől. Nem a közösséggel szemben, hanem azzal egységben. Ilyenformán Kálvin is igazolja azt a tézisemet, miszerint csak azt lehet közösségnek nevezni, aminek tagjai egymás valóságában részesednek, és nem az egyén morális felsőbbségének a bizonyítása a cél a többiekkel szemben.

A következő rész témáját, azaz, hogy hogyan élhető meg a hit Kálvin szerint, lényegét tekintve már kifejtettem. Ennek eszközei a sákramentumok és az imádság. Most nézzük meg részletesebben, hogyan értelmezi a sákramentumokat a reformátor. Először is ezek lényege, hogy mint látható jegyek a hívők közösségét biztosítsák.[675] „A hitet belsőleg felkeltsék, táplálják és megerősítsék, aztán úgy, hogy tanúsítsák vallásunkat az emberek előtt."[676] A sákramentum így gyakorlatilag maga a hittapasztalat, ami felmutatja a hitet azok előtt is, akik nem a keresztyén közösség tagjai, így kimeríti a misszió fogalmát, és igazolja azt az álláspontot, amit Luther teológiája kapcsán érintettünk.

A keresztséget Kálvin mintegy beavatásként értelmezi. Olyan jelként, mellyel Krisztusba oltatunk, és így felvételt nyerünk az egyház közösségébe. Azaz részesedhetünk a communióban, és tagjai leszünk a congregatiónak.[677] Ezzel kapcsolatban három hasznát említi, amiből nekünk most a harmadik a legrelevánsabb. Ez pedig az, hogy ebben a sákramentumban a Krisztussal való egyesülés által az Ő áldásainak részeseivé válunk. Ez a legerősebb köteléke annak a közösségnek, amire velünk lépett.[678] Az Istentől kapott hitben megtapasztaljuk Őt magát, majd a keresztség által beoltatunk Krisztusba, részesei leszünk az Egyháznak, melynek a feje Krisztus, és a szentek közösségének, amiben ez a hit megélhető. Röviden összefoglalva ez Kálvin rendszere. Azonban nem puszta elméleti okoskodás ez, hanem a hitet és a kiválasztottságot megtapasztaló ember létszüksége. A sákramentumra pedig azért van szükség, hogy amit az ember hitben megtapasztalt, azt látható jellel megerősítse és növelje.[679]

Az úrvacsora lényege az, hogy Krisztus jelenlévő valóságát nyilvánvalóvá tegye. Benne „hitünkkel nem a távollévő Krisztust ragadjuk meg, hanem azt, aki egyesül velünk, hogy ő a mi fejünk, mi pedig az ő tagjai legyünk."[680] Az Ő konkrét megtapasztalásáról

---

[673] i. m., 153.
[674] i. m., 154.
[675] KÁLVIN: Institutio 4.14.19., 368.
[676] KÁLVIN: Institutio 4.14.19., 368−369.
[677] KÁLVIN: Institutio 4.15.1., 374.
[678] KÁLVIN: Institutio 4.15.6., 377.
[679] NIESEL: Kálvin Theologiája 185.
[680] KÁLVIN: Institutio, 4.17.6., 421.

van tehát szó. Kálvin ezt olyannyira komolyan gondolja, hogy az úrvacsorai közösséget nem pusztán lelki, hanem fizikai értelemben is érti.[681] Tehát Krisztus nemcsak Lelkével, hanem testével is valóságosan táplál minket, mivel inkarnációjában a testét is megerősítette, hogy „ebből árassza ki ránk az élet közösségét." Így a hívő már ebben a létben megtalálhatja az örök életet saját testében.[682] Ha megmaradunk Kálvin logikájánál, akkor mindez azt jelenti, hogy a sákramentum megélése, mely a hitet erősíti, egyben megerősíti az embert önmaga fizikai valóságában. Ő már ebben a földi testben is az örök élet hordozója, a Krisztussal való közösség miatt, mint ahogy Krisztus földi teste is magában hordozta az élet teljességét.[683]

> „A lényeg ez legyen: Krisztus teste és vére épp- úgy táplálja lelkünket, mint ahogy a kenyér és a bor betölti és megtartja testi életünket. A jelanalógia is csak akkor megfelelő, ha a lelkünk Krisztusban találja meg táplálékát. Ez pedig nem történhet meg, ha Krisztus nem válik valósággal eggyé velünk, és nem tesz minket is újjá testének evése és vérének ivása által."[684]

A középkori teológiával ellentétben az ő gondolkodásában a testi jel nem nyomhatja el a mögötte lévő lelki valóságot. Feladatuk a láthatatlan dolog kifejezése, jelzése. Amint a testnek a kenyér és a bor az életet jeleni, úgy jelenti Krisztus ugyanezt a hívőknek. Ez azzal kezdődik, hogy a hívő részesedik Krisztus valóságában, ami által megigazul, és jutalmul kapja az Ő erejét is.

> „Azt mondom tehát, hogy az úrvacsora titkában a kenyér és a bor jelképe által Krisztus valóságosan tárja fel számunkra magát, sőt testét és vérét is, amelyekkel beteljesítette engedelmességét, hogy megszerezze számukra az igazságot; éspedig azért, hogy először egy testté legyünk vele, s aztán lényegében részesedvén, erejét is megérezzük mindenféle javainak közlésében."[685]

Az egyház Krisztus teste és teljessége,[686] így az „egy testté legyünk vele" félmondatnak két értelme is lehet, amelyek összefüggenek. Először is az, hogy éljük meg azt a tagságot, amit a keresztséggel nyertünk, éljünk az úrvacsorával, mint a külső egyház jegyével. Másodszor pedig, hogy Krisztus velünk személyesen is közösségre lép, konkrétan abban a pillanatban valóságosan, amikor a sákramentummal élünk. Így részesedhetünk az Ő lényegében, ami halála és feltámadása, azaz az Isten ember felé megmutatkozó szeretete. Ezek hatásai, ahogy Kálvin nevezi, a megváltás, igazság, megszentelés és örök élet, melyek gyakorlati megélése csak akkor lehetséges, ha szeretetben éljük meg őket a felebarátunk felé.[687]

---

[681] uo.
[682] KÁLVIN: Institutio 4.17.8., 422.
[683] uo.
[684] KÁLVIN: Institutio 4.17.10., 423.
[685] KÁLVIN: Institutio 4.17.11., 425.
[686] KÁLVIN: Institutio 4.17.9., 423.
[687] i. m., 424−425.

4.4. Bonhoeffer és Barth tanítása a communióról és a congregatióról a téma tekintetében

Dietrich Bonhoeffer gyakorlatilag egész életművét annak szentelte, hogy kifejtse, mi a „szentek közössége". Ehhez az egyház valóságából indul ki, ami mindenestül az Istené, és valósága a kijelentés valósága.[688] Ebből adódóan az egyház Isten új szándéka az emberrel, kezdete és beteljesülése is Krisztusban van.[689] Közössége az Ő új teremtése, melyben Szentlelkével munkálkodik. Bonhoeffer akárcsak Kálvin, azt állítja, hogy a Szentlélek munkája nem értelmezhető az egyházon kívül, ahol ez felfedezhető, ahhoz valamilyen módon köze van az egyháznak.[690] Azt mutatja be, hogy a communio emiatt lesz az ember másik emberhez való viszonyulásának alapja, amit a megbékélésből vezet le. Ha Ádámban megtört az ember és Isten, illetve az ember és ember közössége, akkor mindezek helyreálltak Krisztusban, méghozzá végérvényesen és elszakíthatatlanul.[691] A megbékélés Barth számára is fontos tétel. Ő a teljes emberiség és nem pusztán az egyház viszonylatában beszél róla. Úgy látja, hogy a sanctorum communio a már kollektíven megbékélt emberiségből hívattatik el.[692] A szentek közösségét a következőképpen definiálja: „Ott jelenik meg, ahol a keresztyének közössége bizonyos hitében és meg is vallja azt."[693]

Bonhoeffer érdekesen írja le, hogy hogyan lehet félreérteni az egyház lényegét. Két fontos tételt fektet itt le. Egyrészt félre lehet érteni azzal, hogy bezárjuk a történelembe, másrészt pedig vallásos értelemben. Az első esetben az a probléma, hogy csak ebben az időben értelmezik, és ember által megvalósíthatónak tartják.[694] Ezzel a félreértéssel Barth is szembesíti olvasóit. „Emberi kezek nem hozhatják létre [az egyházat], s azért kétesek azok a buzgó és gyors egyházalapítások, amelyek Amerikában és időnként Hollandiában is történnek."[695] A másodiknál pedig azt a tényt hagyják figyelmen kívül, hogy az ember akarata ellenére is a történelemhez kötött, és Isten szándéka, hogy elrejtett dolgait ebben az idősíkban jelentse ki. Itt az egyházat, mint csupán eszkatológiai valóságot értelmezik. Ez a két nézőpont elhibázza az egyház lényegét, ami egyszerre a történelemben élő közösség és Isten tulajdona.[696] Az a közösség, amiben Jézus hívása az igében és a sákramentumokban személyesen is eljut hozzánk.[697] Benne a jelenvaló Istent tapasztaljuk meg, és Vele lépünk közösségre.

Bonhoeffer egyházszemlélete abban tér el az eddig vizsgált teológusokétól, hogy ő azt egy az újszövetségi idő adott pontján megjelenő intézménynek tartja, és nem pusztán az igazak Ádámtól fogva kiválasztott közösségének.[698] Ez a pont az, amikor Krisztus

---

[688] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 89.
[689] i. m., 103.
[690] i. m., 105.
[691] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 106−107.
[692] BARTH: Church Dogmatics. The Doctrine of Reconciliation, 614.
[693] i. m., 643.
[694] Itt konkrétan utal az erőltetetten végzett missziói munkára és arra a kényszerre, hogy a másik hitét emberileg befolyásoljuk! Lásd: BONHOEFFER: The Communion of Saints, 88.
[695] BARTH: Kis Dogmatika, 114.
[696] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 88.
[697] BONHOEFFER: Követés, 190.
[698] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 103.

részelteti tanítványait az úrvacsorában, tehát közösségre lép velük.[699] A történelem nagyon fontos fogalom nála a communióval kapcsolatban. Ugyanis Isten akarata minden esetben az abban aktuálisan élő emberekhez jut el. Így az egyháznak egy konkrét ponton felfoghatóvá és érzékelhetővé kell válnia. Ettől kezdve pedig ez az elsődleges színtere Isten kinyilatkoztatásának, ami egyben cselekedet is.[700] Barth hasonlóan vélekedik a témáról, mert az egyház szerinte is a történelem realitásában nyilvánul meg. Ő azonban hangsúlyozza annak emberi oldalát is, mert emberi intézménynek nevezi.[701] Természetesen nem úgy érti ezt, mintha azt emberek hoznák létre, mert a Szentlélek munkája, de fontos szerepet tulajdonít benne az emberi tevékenységnek, melyet az Isten megszentel.[702] Éppen ebben a meghatározottságban van a veszélye is. Az, hogy a tagjai már nem a Szentlélek által nyilvánvalóvá tett igazságot szólják és élik meg, hanem a sajátjukat.[703] Ebből következően azt is tapasztalják meg úgy, mint a hitet. Az igaz egyház nem önmagáért való, hanem annak az isteni célnak a megélésére, amire rendeltetett.[704]

Bonhoeffer teológiájának a lényege az, hogy Isten Krisztus váltságművében megbékélt az emberiséggel, és valódi közösségre lépett vele. Így az ember is képessé vált arra, hogy ezen az alapon valódi közösségre lépjen a másik emberrel. Ez az én–te viszony. Mivel mindez transzcendens meghatározottságú, és Tőle függő, ezért nem képzelhető el máshol, csak az egyházban.[705] Barth számára is fontos, hogy a communio nem csupán spirituális vagy etikai cselekmény, hanem a kettő egysége. Az istentisztelet a communio spirituális megélésének tere, aminek hatása van a hétköznapi életre, ami így szintén istentiszteletté válik.[706]

4.5. Bonhoeffer és Barth tanítása a sákramentumokról a hittapasztalat kapcsán

Bonhoeffer, akárcsak Kálvin a sákramentumok alapjának a hitet tekinti, mely által Krisztus felismerhető. Jelentőségük abban van, hogy a hitben megismert Krisztus felénk irányuló hívását közvetítik.[707] Általuk valóságosan megélhető, hogy „mi most „Krisztussal", „Krisztusban" vagyunk, és hogy „Krisztus" bennünk van."[708] A keresztségben az ember Krisztus tulajdonává lesz, de nem a saját, hanem az Ő akaratából. Ehhez szorosan hozzátartozik az ember halála. Nem a földi életből való kilépésről van szó, hanem az értékek áthelyezéséről. A régi egzisztencia megöléséről, ami azt jelenti, hogy megszűnik a világtól való függése, és ahhoz már csak Krisztuson keresztül kötődik. Azaz léte immár Krisztus közösségében található. Ez nem az ember műve, hanem az Isten kegyelme.[709] A megkeresztelt személy a látható gyülekezetbe kerül, abban él.[710]

---

[699] i. m., 109.
[700] uo.
[701] BARTH: Church Dogmatics. The Doctrine of Reconciliation, 616.
[702] i. m., 617.
[703] i. m., 618.
[704] i. m., 620.
[705] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 106.
[706] BARTH: Church Dogmatics. The Doctrine of Reconciliation, 639.
[707] BONHOEFFER: Követés, 190.
[708] i. m., 203.
[709] i. m., 194−195.
[710] i. m., 197.

Bonhoeffer is úgy tekint a communióra és a congregatióra, mint amelyek elválaszthatatlanok egymástól. A látható gyülekezet az, ahol Jézus hívása nyilvánvaló lesz. Barth szerint azonban veszélyes a látható és láthatatlan megkülönböztetés, mert az egyház elspiritualizálásához vezet. Az egyház minden esetben látható, ha nem az, akkor nem egyház.[711] A keresztség ekkléziológiai konzekvenciája maga az egyház léte.[712]

Az úrvacsora Bonhoeffer szerint „a Krisztus testében való közösség (κοινωνια) megőrzése."[713] Barth szerint is ez a célja. Az istentisztelet az Isten, Jézus és a közösség közös cselekménye, a communio elérésére.[714] Az úrvacsoráról ezt írja: „Ebben a sákramentumban Isten láthatatlan cselekvése van – emlékezünk: az Atyának és Fiúnak közössége a Szentlélekben, Istennek és az embernek közössége Jézus Krisztusban, mint főnek a testével, és annak tagjaival való közösség, és végül: Istennek közössége az általa teremtett és megbékélt világgal – ez az őskép, mely a gyülekezet látható és példaszerű cselekvésének az értelme és ereje, és amely az embernek az emberrel benne megbizonyított egysége."[715] Nem az emlékezés a legfontosabb következménye, hanem a Krisztus áldozatának gyümölcseiben történő aktuális részvétel a Szentlélek által. Az úrvacsora minden gyülekezeti történés kiindulópontja, ami az egyház életének összes pillanatát meghatározó következtetés. Amilyen a communio megélésének mélysége, olyan az egyház cselekvése önmaga és a világ felé is.[716] Elsősorban Isten közeledő tette, mely az emberi közösségben a megosztás és elfogadás által valósul meg, valamint csak hitben ismerhető fel. Így lesz konkrét és valóságos hittapasztalat. Valósága pedig abban látható, hogy az emberi történésben a Krisztus cselekedete megy végbe.[717] Ekkléziológiai konzekvenciája az egyház megmaradása.[718] Szóhasználata itt nagyon érdekes, ugyanis nem beszél az egyház növekedéséről vagy sikerességéről, hanem „csak" a megmaradásáról. A communio ebben az értelemben azt fejezi ki, hogy az egyház van. A növekedésről a keresztség kapcsán szól. Ennek lényege viszont nem a létszám gyarapodásában, hanem a Krisztushoz való egzisztenciális odatartozásban van. Értelme nem az egyház látható nagyságának kifejezése, hanem Isten dicsőségének elismerése és megvallása. „Isten dicsőségének a nyilvános növekedése" a hit és a kapcsolat mélységére utal, mind egyéni, mind pedig közösségi szinten. Ez válik láthatóvá a világ számára is.[719]

---

[711] BARTH: Kis Dogmatika, 114.
[712] BARTH: Breviárium, 102.
[713] BONHOEFFER: Követés, 203.
[714] BARTH: Church Dogmatics. The Doctrine of Reconciliation, 639.
[715] BARTH: Breviárium, 102.
[716] i. m., 101.
[717] uo.
[718] i. m., 103.
[719] i. m., 37.

5. fejezet: A sákramentumok és az unio mystica

5. tézis: Az unio mystica lényege annak megélése, hogy az Isten közvetlen kapcsolatba kerül az emberrel, aki ezáltal „egyesül" Vele. Ennek a tételnek a megélése kulcsfontosságú, ha az egyház az egzisztenciális keresztyénség felé kíván elmozdulni.

5.1. Mi az unio mystica?

Tág értelemben az unio mystica az ember azon szándékát fejezi ki, miszerint valamilyen különleges kapcsolatba szeretne kerülni egy transzcendens hatalommal, ami túl van a fizikai érzékelés határain. Az RGG szócikke szerint az unio mystica bármely formájának fő jellemvonásai a következők: átmeneti, kivételes állapot, mely akkor is csak az érzékekkel, passzivitásban élhető meg, ha a hozzá vezető út tudatos szemlélődés vagy aszkézis.[720] Alapvetően feltételezi tehát, hogy az egyén részvételén kívül benne valamilyen egyéb, tudatosan nem kontrollálható erő is működik. Az viszont kérdés, hogy az unio mystica református szemléletére megfelelően alkalmazható-e ez a definíció? Vajon az unio mystica valóban olyan kázusszerűen bekövetkező státusz, mely bizonyos keresztyén aktusokon (mint pl. a sákramentumok, az aszkézis vagy a szemlélődés) keresztül jön létre, vagy maga a keresztyén lét, aminek tapasztalati szinten érzékelhető megélése csak ezeken keresztül lehetséges? Ez a különbség krisztológiai szempontból érdekes, mert az első esetben a Krisztussal való titokzatos egységet nem tekinthetjük evidenciának, hanem csak bizonyos körülmények között létrejövő, emberi idősíkban jól behatárolható, konkrét eseménynek. Ez azzal a veszéllyel jár, hogy az ember önmagából kiinduló praktikákkal próbálja meg elérni és állandósítani azt a kázust, ami nem az ő cselekvésének az eredménye. Ha viszont evidenciaként tartjuk számon, akkor az a veszély fenyeget, hogy a Krisztus- kapcsolat titokzatossága és különlegessége feloldódik a mindennapi életben, és végső soron lényegét veszíti. Ha az unio mystica lényegének keresését leszűkítjük, akkor azt állapíthatjuk meg, hogy az abból az előfeltételezésből indul ki, miszerint az ember és Isten közötti ontológiai különbség ellenére a kettőjük egzisztenciális kapcsolata mégis lehetséges egyfajta misztikus kegyesség gyakorlásával.[721] Itt az előzőekben feltett határkérdésekhez érkezünk, mégpedig, hogy a kegyességi gyakorlat az-e, ami megteremti az unio mysticát, vagy arra szolgál, hogy az adott állapot megélhető maradjon?

---

[720] SPARN: Unio Mystica, I. Philosophy of Religion, 191; A vallásfilozófiában az unio mystica nem feltétlenül köthető egy bizonyos isteni vagy transzcendens létezőhöz. Van olyan értelmezése, mely inkább egy meghatározott emberi életfilozófiával vagy ideológiával köti össze. Így az az ember belső lényében történő folyamat lecsapódása. Ez keresztyén szempontból azt a kérdést veti fel, hogy vajon az Istennel történő titokzatos találkozás időnként nem pusztán a saját lelki igényeink transzcendens szinten való megélése-e? Lásd: 2. fejezet.

[721] uo.

5.2. Az unio mystica értelmezésének sajátosan református teológiai akcentusai

Az unio mystica cum Christo a református dogmatikában Krisztussal való titokzatos egységet vagy közösséget jelent. Az a lényege, hogy Krisztus a hívőkkel személyes életközösségbe lép. Ennek következményeként a hívő részesül Krisztus megváltó munkájában illetve a különös kegyelemben.[722] Az unio mystica nélkül ez a részesülés, legalábbis a református dogmatika szerint, lehetetlen. Luthernél ez szorosan összekapcsolódik a megigazulással. Amikor a hívő hit által elfogadja megigazulását, akkor magát Krisztust is megkapja. Ennek következménye az emberi élet belső vagy belülről jövő megújítása. Fontos hangsúlyozni, hogy itt arról van szó, hogy a hívő az istennel való egyesülésben az Ő jellemvonásaiban részesül és nem a lényével lesz egy, tehát nem ontológiai, hanem egzisztenciális módon istenül meg.[723] Természetére nézve Sebestyén Jenő kétféle nézetet különböztet meg. A „sub specie aeternitatis"-t és a „sub specie redemptionis"-t[724]. Az első a predestinációval függ össze, és azt jelenti, hogy Krisztus a számára kiválasztottakkal örökkévaló egységben van. Ennek realizálódása a megváltás folyamata.[725] Sebestyén Jenő öt pontban határozza meg az unio mystica jellemző vonásait. Először is organikus unióról beszél, mivel benne a hívők és Krisztus egy testet alkotnak. Másodszor vitális unio, mert Jézus a hívőkkel teljes életközösségbe kerül. Harmadszor ezt az unio-t a Szentlélek munkálja és közvetíti, általa lakoznak a hívők Krisztus testében.[726] Negyedszer az unio mystica kölcsönös cselekvést feltételez. Természetesen a kezdeményezés minden esetben Krisztusé, melyre a hívők reagálnak, és keresik ennek megélési lehetőségeit. Ez az unio mystica közösségi vetülete. Ötödszörre hangsúlyozza annak személyes oldalát, mivel a hívők nemcsak közösségileg, hanem közvetlenül, személyesen is egyesülnek Krisztussal.[727] Török István az unio mystica-t említés szintjén hozza az üdvrenddel kapcsolatban. Megjegyzi, hogy az üdvrendet nem szabad egyfajta mechanizmusként értelmezni, vagy fokozatait egymásból levezetni, mert lényegük az, hogy Krisztus és a Szentlélek munkájából következnek.[728] Ezzel Török akaratlanul is rávilágít arra, hogy az Istennel való unio lényege az ő szabad cselekvése az ember felé és megélésének módjai az ebbe való emberi belehelyezkedések.

Ez alapján az unio mystica fogalmával kifejezett állapot, mely Krisztus és a hívők között, egyenként és közösségi értelemben egyaránt fennáll, és minden személyes és közösségi hittapasztalás és cselekvés kerete.

Az unio mystica cum Christo az a fogalom, mely konkretizálja a hívők és Krisztus kapcsolatának milyenségét és annak következményeit. Ezek a következők: közvetlen kapcsolat Krisztussal, a Krisztus emberi alakjára történő átformálódás, részesedés Krisztus minden áldásában, tagság a sanctorum communióban.[729] Sebestyén Jenő szerint rendkívüli szerepe van a református tanításban: „Látjuk tehát az unio mystica rendkívüli jelentőségét az egész via salutis-ban. A református Teológia ezt különösen is

---

[722] SEBESTYÉN: Református Dogmatika 3, 8.
[723] BRINK–KOOI: Keresztyén Dogmatika, 740–741.
[724] SEBESTYÉN: Református Dogmatika 3, 8.
[725] uo.
[726] i. m., 9.
[727] i. m., 10.
[728] TÖRÖK: Dogmatika, 224.
[729] SEBESTYÉN: Református Dogmatika 3, 10.

hangsúlyozza és hirdeti azt is, hogy az egyetemes papságnak is ez az alépítménye és nélküle a hitbeli nagykorúság nem lehetséges."[730] A felvezetésből láthatjuk, hogy az unio mystica nagyon nehezen körvonalazható fogalmi szempontból, hiszen ugyanide tartozhat az ember megtérésének, de Krisztus váltságművének a kérdése is. Továbbá a keresztyén életgyakorlat elvi és gyakorlati kérdései. Ha kiindulási alapként hivatkozunk rá, akkor könnyen beleeshetünk abba a hibába, hogy elhomályosítjuk a fogalommal azt az élő valóságot, Krisztust, aki valójában mögötte van, és az alapját adja. A Krisztussal való egységet tehát nem kezelhetjük fogalomként! Sokkal inkább kell rá kétirányú, valóságos célként tekinteni. Az Istennek és az embernek is az a célja, hogy egymással közösségbe kerüljenek. Ennek teljes valóságát fejezi ki az unio mystica fogalma. Azonban, mint cél, az ember számára elérhetetlen, hiszen az isteni kegyelem függvénye és így vizsgálhatatlan is anélkül, hogy ne morális alapon közelítenénk hozzá. Az unio mystica az a környezet, melyben a keresztyén élet valóságossá lesz. Vizsgálata csak ennek a teljességében lehetséges.

Az unio mystica azt a keresztyén állapotot fejezi ki, ami az egyetlen valóságból ered, és teljes egészében ehhez viszonyul. Isten valósága nélkül nem beszélhetünk róla. Minden részletnek, mely feltárul benne, csak ehhez képest van értelme és létjogosultsága. Csak úgy beszélhetünk róla, hogy minden részletből világosan követhető és visszakövetkeztethető legyen az alap, amiből ered. Nem engedhetjük meg magunknak, hogy minden keresztyén ember általi aktuális megnyilvánulást visszavezessünk a titokzatos egységre, mert azzal nem újra felhívnánk a figyelmet a fogalomra és annak mögöttes valóságára, hanem devalválnánk értékét, ahogy azt pl. a misszióval tettük. Mindenesetre nyilvánvaló ekkléziológiai és etikai konzekvenciái lehetnének annak, ha ezt a fogalmat, ami kiveszett a modern református gondolkodásból és hitgyakorlatból, újraértelmeznénk a magunk számára. Az unio mystica azt írja le, hogy milyen bensőséges, személyes kapcsolat alakulhat ki az Isten és a közösség vagy Isten és a személy között. Világossá teszi, hogy Isten valóságosan megjelenő és cselekvő Úr, ebben az esetben választottai életében.

[730] uo.

5.3. Az unio mystica teológiatörténeti háttere és vizsgálata

Az unio mystica gondolata Kálvin teológiájában jelenik meg markánsan. Ebben a részben azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen hasonló elképzeléseket találhatunk rá az egyházi hagyományban. Feltételezhetjük, hogy a nyilvánvaló krisztológiai alap mellett nagyon fontos a pneumatológiai háttere. Illetve azt, hogy a kutatást nem konkrétan az unio mystica fogalma körül kell kezdeni, hanem az Isten és ember kapcsolatának teológiai értelmezésénél, mert valószínűleg ez az alapja az unio mysticának, mint későbbi teológiai tételnek.

5.3.1. Az óegyház: az unio mystica gyökerei

Justin Martyr pneumatológiájában már megtalálhatjuk az unio mystica alapjait. Ő foglalkozik az Atya, Fiú és Szentlélek egymáshoz való viszonyával. A Szentlélek meglátása szerint „felékesíti" az emberi elmét azért, hogy az megérthesse az isteni dolgokat.[731] A Szentlélek munkája lehetővé teszi, hogy az ember meglássa és meghallja Istent. Így az istenismeret forrása nem az emberi elme, hanem maga a Lélek. Érdekes, hogy az Atya, Fiú, Szentlélek munkáját nem választja el élesen, hanem inkább azok organikus egységében szemléli. Ugyanis az isteni dolgokba való beengedés nem pusztán a Szentléleknek, hanem az Atya Krisztusban történő munkájának is tulajdonítható.[732] Ez alapján elmondható, hogy már a keresztyénség kezdeti szakaszában számoltak az ember és Isten kapcsolatában azzal az isteni többlettel, ami racionálisan nem kontrollálható, mégis a keresztyénség lényegét adja. Egyébként ez olyannyira nem új keletű, hogy maga a Szentírás is erre épül.

Irenaeus pneumatológiája már egyértelműen arra a következtetésre jut, hogy a Szentlélek egyesíti Krisztussal a hívőket (participáció).[733] Ez ekkléziológiai és sakramentális kontextusban történik. A Szentlelket Krisztus adja az egyháznak. Az egyház által kiszolgáltatott keresztségben pedig a Szentlélek egyesíti a hívőt Krisztussal. Ez nem egyszeri esemény, hanem folyamatos történés. A Szentlélek a hit ébresztője és világosítója, Ő az örök élet ígéretének letéteményese, akinek a vezetésével az ember eljuthat Istenhez. Briggmann ezzel kapcsolatos megállapítása szerint: „A keresztyén élet minden pillanatában jelen van az aktívan működő Szentlélek."[734] Az ember üdvössége és így a hívő élet is egyedül a Krisztus Lelkének munkáján alapszik. Lényeges hangsúlyozni, hogy mindez az egyházban, a sákramentumokon keresztül történik. Az egyház feladata az evangélium prédikálása, mely a Szentlélek munkájának eredményeként hitet ébreszt, megeleveníti és egybegyűjti a hívőket. Azért elképzelhetetlen Irenaeus számára az egyházon kívüli hit, mert szerinte ez automatikusan azzal jár, hogy a hívők összegyűlnek a sákramentumok körül.[735] Ahol pedig sákramentum van, ott egyháznak is lennie kell. Ez nem azt jelenti, hogy az egyház adja a hitet, vagy a Krisztussal való egyesülést, hanem azt, hogy a Szentlélek munkájaként ébredő hit tartja fenn az egyházat, mint ennek

---

[731] Justin ezt a Tryphoval való párbeszédben írja. Lásd: JUSTIN: St. justin Martyr dialogue with Trypho, 9.14.
[732] BRIGGMAN: Irenaeus of Lyons and the theology of the Holy Spirit, 17. Irenaeus erről az Eretnekségek ellen című művében beszél: Lásd: IRENAEUS: Adversus Hareses 3.24.1., 302−303.
[733] Lásd erről: BRINK−KOOI: Keresztyén Dogmatika, 748.
[734] BRIGGMAN: Irenaeus of Lyons and the theology of the Holy Spirit, 86.
[735] i. m., 86−87.

megélési keretét. Így az egyház abszolút függésben van a Szentlélek munkájától, és nem mint közvetítő, hanem mint elfogadó van benne jelen. Ennek tetőpontja a sákramentumokkal való élés, mely csak azok számára lehetséges, akik közösségben vannak Krisztussal.[736]

Origenész teológiájának filozófiai alapját Platón gondolkodása adja. Azt mondja, hogy a létnek van egy alacsonyabb és egy magasabb foka. Az alacsonyabb foka maga a materiális lét, mely bele van rekesztve a végességbe, ezen belül változik és alakul. A másik, a magasabb rendű lét, a változhatatlan és időfeletti igazság birodalma, a spirituális világ. Ez a megkülönböztetés nem arra szolgál, hogy az ember és Isten közötti különbséget leírja, hanem azt akarja kifejezni, hogy az ember valós önmagát egyedül az Istennel való communióban találhatja meg. Úgy, hogy elfordul önmaga testi, materiális lététől.[737] Egzisztenciájának alapját a lét magasabb fokán keresi. Keresztyén szempontból ez csak úgy valósulhat meg, hogy Isten a kijelentésben odafordul az emberhez és megismerteti magát vele. Origenész szerint ennek az alapja a Szentírás tanulmányozása. Magának a folyamatnak a Szentlélek vezetése alatt kell végbemennie, és célja az Istennel való közösség megvalósítása az ember lelki fejlődésén keresztül.[738]

Felfogása szerint a Biblia igéinek kétféle értelme van. A nyilvánvaló és az elrejtett.[739] A Biblia nyilvánvaló tanításai a mögöttes nagyobb, spirituális tartalom lecsapódásai, melyet az olvasó csak a Szentlélek vezetése által érthet meg. Ennek a célja a megváltás misztériumának a megértése, melyben az ember lelke Krisztus által Istenhez kapcsolódik. Ez a különleges kapcsolat vezet el a belső megvilágosodáshoz és az Istenben való egyre teljesebb léthez. Origenész is feltételez az ember és Isten kapcsolatában egy olyan szegmenset, amely túlmutat azon, ami az ember számára fizikailag és racionálisan érzékelhető. Teológiájában azt a bölcsességet keresi, amivel megértheti a megváltás misztériumát és annak következményeit. Ehhez elengedhetetlen eszköz a Szentírás, de ezen felül a Szentlélek titokzatos munkájára történő ráhagyatkozás is.[740]

A vizsgált óegyházi atyák mindannyian komolyan számba veszik Isten és ember kapcsolatának mikéntjét. Közös pont bennük, hogy mindegyikük komoly hangsúlyt fektet a pneumatológiára, mint ennek a kapcsolatnak az alapjára. A Szentlélek munkája nélkül elképzelhetetlen ennek a viszonynak a létrejötte illetve fennmaradása. A Szentlélek alkalmassá teszi az embert arra, hogy egyáltalán képes legyen a transzcendenssel való kapcsolatfelvételre. Nélküle az ember nem is tudna Isten felé irányuló szándékáról, vagy nem lenne képes elhinni azt. Irenaeus már eljut addig, hogy a Szentlélek munkáját egyesítő munkaként értelmezze. Azaz általa nemcsak, hogy megismerjük Istent, hanem egyesülünk Krisztussal. Így Krisztus és az ember nem külön valóságként létezik, melyben olykor akadnak közös pontjaik, hanem Krisztus valósága, ennek minden következményével, az ember valósága lesz. A Szentlélek folyamatosan jelen van a keresztyén életben, és ennek jelei a sákramentumok, illetve a velük való élés. Ráadásul

---

[736] i. m., 88.
[737] NORRIS: God and World in early Christian Theology, 117.
[738] Lásd ehhez Origenész római levélhez írt kommentárját: ORIGEN: Commentary on the Epitle tot he Romans, 290−292.
[739] NORRIS: God and World in early Christian Theology 113.
[740] i. m., 115.

ez aktív jelenlétet jelent! Ezt én érzékelhető jelenlétnek mondanám, és a keresztyén hit objektív következményeihez kötném. Pl. a helyesen értelmezett és megélt, hitismereten és hittapasztalaton alapuló diakónia lehet ilyen. Mai egyházi viszonyok között nagyon vékony jégre tévedünk, amikor erről beszélünk. Mivel ma nem kötjük a hit következményeit objektív tartalomhoz (ha esetleg igen, azt is morális alapon tesszük), ezért szubjektív értelemben bármire mondhatjuk, hogy az a Szentlélek munkája. Azt viszont nem állíthatjuk, hogy ez az állítás minden konzekvenciára (legyen az akármilyen nemesnek tűnő is) kritika nélkül értelmezhető lenne. Véleményem szerint a helyes út az lenne, ha minden egyházi cselekvés a hitismeret és a hittapasztalat alapján történne, mert az óegyházi atyák teológiája alapján is egyértelműen kijelenthető, hogy ezek a Szentlélek ún. munkaterületei, vagy munkájának gyümölcsei. Sőt, azt is állíthatjuk, hogy ezeknek minden szubjektivitásuk ellenére objektív tartalma is van. Hiszen ha nem lenne, akkor elképzelhetetlen lett volna, hogy az óegyház meg tudja különböztetni pl. az eretnekséget a tiszta tanítástól.

Origenész egy számunkra, protestánsok számára különösen is fontos faktort helyez az ember és Isten kapcsolatába, mégpedig a Szentírást. Teológiája szerint a Szentírás tanulmányozása és a Szentlélek munkája szinte teljesen összefügg. A Szentlélek a szentírás mélyebb, spirituális tartalmát világosítja meg előttünk, melynek következtében Isten és az ember lelke a megváltásban összekapcsolódnak.

5.3.2. A középkor: a szeretet és az unio mystica kapcsolata

A késő középkori misztikusok célja az volt, hogy az emberi értelmet meghaladó szeretetközösségbe kerüljenek Istennel.[741] Clairvaux-i Bernard Isten és ember kapcsolatát a szeretetre alapozza. Isten kezdeményező szeretete az, ami összeköti őt az emberrel, aki erre szintén szeretettel válaszol.[742] Ezzel képessé válik az Isten életében való részesedésre.[743] Ennek a kapcsolatnak a dinamikáját Isten konkrét megtapasztalása adja, ami az Ő igéjén keresztül történik meg.[744] A transzcendens részéről mindez megelőző jellegű. Ő tudja előre, hogy ki az, aki keresni fogja Őt, és hamarabb megtalálja. A szeretetkapcsolat az, amiben az ember Istent keresheti. A megszólított képtelen arra, hogy ne keresse Őt, mert már része Isten állandó szeretetének, melyben az övé is megnyilvánulhat a keresésben.[745] A középkori misztikusok közül volt, aki nagy jelentőséget tulajdonított az ismeretnek a szeretet mellett.

> „Két módon lakozik Isten az ember szívében, bővebben kifejtve, az ismereten és a szereteten keresztül. Mégis ezek lényege egy, hiszen mindenki aki ismeri, szereti Őt, és senki sem szeretheti anélkül, hogy ismerné. A tudás a hit ismeretben való növekedés által adja a keretet, amit a szeretet az erényeken keresztül gazdagít."[746]

Azt hangsúlyozni kell, hogy ezek a szerzetesek soha nem a puszta racionális tudást értették ismeret alatt, hanem minden esetben az Istentől kiinduló és az Istenről tanúskodó ismeretet. Ez valóban elengedhetetlen az istenkapcsolat tekintetében, és nem az

---

[741] PETRY (ed.): Late Medieval Mysticism, 47.
[742] BERNARD: On the Love of God, 60.
[743] CASEY: Reading Saint Bernard, 100.
[744] BERNARD: That the Soul, seeking God, 76.
[745] i. m., 77.
[746] HUGH: God's dwelling int he Soul, 93.

istenismeret hiánya vagy a hit strukturálatlansága a bizonyíték arra, hogy egy személy élő kapcsolatban van Istennel. Sőt, ez éppen az ellenkezőjét bizonyítja. A misztikus kapcsolat mérőfoka semmiképpen nem az emberi szellem szabad szárnyalása, hanem a szeretetben és ismeretben megszülető transzcendens többlet. Mely arra teszi képessé az embert, hogy kizárja magát önmaga középpontjából és észrevegye a valójában ott lakozó Istent. Akivel így kölcsönösen meg tudják szólítani egymást, de csak azért, mert Isten megmutatkozik az ember számára, mint transzcendens többlet, és az ember a maga immanenciájában képes elfogadni ezt, és meghajolni előtte. Ebben az esetben az ember nem kívánja a saját immanenciáját transzcendenciaként feltüntetni és megélni. Ha azonban az emberi lélek isten eredője, akkor valójában önmaga megistenítéséről van szó. Még abban az esetben is, ha ezt az önistenített lelket Jézus Krisztusnak vagy Atyának esetleg Istennek nevezzük, lényegében nem a szeretetben megnyilvánuló transzcendenshez, hanem a szabadon szárnyaló emberi lélek immanenciájához köthető. Ruysbroeck, egy németalföldi szerzetes, azt mondja, hogy a kegyes élethez három dolog szükséges. Először is az, hogy az ember szíve mentes legyen mindenféle önmaga által gyártott képektől. A második a lelki szabadság a kívánságaival szemben. A harmadik pedig a belső egység Istennel.[747] Tehát ő is óva int attól, hogy az ember önmagából kiindulva értelmezze Istent, és egyértelműen állást foglal az Isten és ember uniója mellett. Világos, hogy a kettő nem összemosható. Véleményem szerint az önistenképek kialakulása elkerülhető lenne egy jó értelemben vett hagyományértelmezéssel. Hiszen őseink hitértelmezése számos példát ad rá. Az egyháztörténet legtöbb korszakában voltak olyanok, akik képesek voltak megfelelően újraértelmezni a hitmegélést úgy, hogy közben nem szakadtak el a hit gyökereitől. Sőt éppen az volt rájuk jellemző, hogy Istent visszahelyezték a hit középpontjába. Így pl. Augustinus, a középkori szerzetesek egy része, vagy a reformátorok. Ezen emberek neve és tanítása pont azért maradtak fenn számunkra, mert a hitet és a hitmegélést az Istenből kiindulva értelmezték, és nem az emberi akarathoz kívánták hozzáigazítani.

Bonaventura gondolatai is megerősítik érveimet. Ő a boldogság keresésének útjáról ír. Kifejti, hogy a legfőbb jó az Úristen, és senki nem lehet boldog, aki nincs kapcsolatban Vele. Az ember lelkének és szívének túl kell nőnie önmagán. Ez viszont lehetetlen az isteni erő nélkül, amely felemeli őt. Ez az erő az imádságban tapasztalható meg, mely ebben az értelemben az Istent kereső ember szándékát jelenti. Végcélja pedig az, hogy az ember egyé legyen az isteni igazsággal. De nem az, hogy önmaga legyen Istenné! Ennek az az alapja, hogy az emberi lélek, mint Isten képmása, képes szemlélni a teremtő fenségességét, és így eljutnia lelki értelemben vett istenismerethez.[748]

Eckhart mester konkrétan beszél az Isten és az ember közötti sakramentális unióról. Az ő teológiája is személyes istenkapcsolatot feltételez. Ennek az alapja Krisztus teste, mely az Istennel való communio záloga. Eckhart mester tesz egy nagyon fontos megjegyzést már az alapoknál. Mégpedig azt, hogy aki részesedni akar Krisztus testében, annak nincs szüksége semmilyen felé irányuló túláradó érzelemre vagy kegyes állapotra. Ezeknél sokkal fontosabb, hogy az ember arra figyeljen, amiben részesedik a Krisztus

[747] RUYSBROECK: The Sparkling Stone, 293.
[748] BONAVENTURE: The Journey of the Mind to God, 133.

teste által! Nem az ember érzelmi állapota a fontos, hanem az, hogy mit akar adni Isten neki Krisztus testében.[749] Ahhoz, hogy az ember Istenhez jusson, három dolog szükséges. A biztos lelkiismeret, az egyedül Istenben örvendező akarat és az, hogy minden egyes communio elmélyítse az Isten iránt érzett szeretetet, és ne váljon sekélyessé annak ellenére sem, hogy rendszeresen megismétlésre kerül. Ha a sákramentum vételével növekszik az Isten iránti szeretet, akkor minél többször kell élni vele. De Eckhart figyelmeztet arra is, hogy ha ez nem így van, akkor a sákramentum halál a vele élő számára.[750] Nem beszélhetünk tehát arról, hogy Eckhart relativizálná a Krisztus testét, és a misztikával emberi spekulációknak szolgáltatná ki. Sőt, éppen ezzel próbálja megóvni az emberi spekulációtól. Természetesen minden misztikus megismerési kísérlet elcsúszhat, és az emberi képzelgés fennkölt kifejezésévé válhat. Ez azonban még nem elég érv a misztikával szemben, hiszen ez ugyanígy igaz a racionalizmusra vagy az intellektualizmusra is. Az viszont mindenképpen megfontolandó, hogy a jól megalapozott misztika egyértelműen segíthet megélni az Istennel való közösséget, míg a racionalizmusról (legyen bármilyen megalapozott) ez nem mondható el. Eckhart teológiai középpontja a megigazulás:

> „Tetszik a mi Urunknak, hogy emberekben és emberekkel lakozzon. De te talán azt mondod: »Igen uram, de én annyira kopárnak és ridegnek és butának érzem magam, hogy nem merek az Úrhoz menni.« Erre én azt felelem: Annál inkább szükséged van arra, hogy Istenhez menj! Ha közösségre lépsz és egyé válsz Vele, megigazulsz: a kegyelem, amit a sákramentumban találsz, semmi másban nem lesz ennyire nyilvánvaló. Benne az Úr jelenlévő testének magasabb ereje, összegyűjti és összpontosítja fizikai erődet. Az eltompult érzékek harmóniába kerülnek egymással. És amelyek túlságosan eltompultak, felélénkülnek, hogy mint a tiszta áldozat, Istenre mutassanak. Ezután a szerető Isten lelki utakra tereli azokat. Elvonja őket a gátló földi dolgokról, biztossá teszi őket az isteni dolgokban, megerősíti és megújítja őket teste által. Így mi Őbenne változunk, és olykor egyé leszünk Vele. Így ami az Övé, a miénk lehet, és ami a miénk, az Övé: a mi szívünk és az Ő szíve egy szív, a mi testünk és az Övé, egy test. Ez ugyanígy megtörténhet érzékeinkkel, akaratunkkal, gondolatainkkal, képességeinkkel: ezeket mind elragadja Magának. Ezért mi vele együtt leszünk képesek érezni és testünk, lelkünk teljesen megismeri Őt."[751]

Egyértelmű, hogy Eckhart szerint a Krisztussal való titokzatos egység benne rejlik az úrvacsora sákramentumában. Sőt, ennek nemcsak lelki, hanem fizikai hatásai is vannak az emberre, amelyek mind az istenkapcsolatnak vannak alárendelve. A megigazítással Isten képessé teszi arra az embert, hogy teljes egzisztenciája a hitismeretnek rendelődjön alá. Nem azt jelenti ez, hogy az ember a világ előtt igaznak mondhatja magát, mintha felette állna, hanem azt, hogy képessé válik Isten minél teljesebb megismerésére, és ennek hatására a világban való helyes működésre. Eckhart szerint a keresztyén lét pont ebből kiindulva lehet cselekvő lét. Teljesen logikusan levezethető ez a teológiájából. Az ember célja adott esetben az Istennel való minél teljesebb közösség megélése. Ez a közösség titokzatos, mert az Isten munkája, aki beengedi ebbe az embert, hogy létét ez alapján átformálja. Ez az átformált egzisztencia pedig meg kell, hogy nyilvánuljon a világban az

[749] ECKHART: About the body of our Lord, 203.
[750] uo.
[751] i. m., 203−204.

erények által. Az élet nem lehet az Isten örökös szemlélése (contemplatio), hanem a szemlélődést cselekvés kell, hogy kövesse. Viszont az Isten közössége és szemlélése nélkül nem lehet semmit cselekedni az Ő nevében.[752] Véleményem szerint ennek a gondolatnak az interpretálása a mai egyházak számára is építő lenne. Az ecclesia cselekvése nem nyugodhat soha máson, mint a személyes és közösségi istentapasztalaton. Erre viszont nehezen kerülhet sor, ha az egyházi lét nélkülözi az Isten előtti megállást. Véleményem szerint a mai folyamatos cselekvésre és annak értékelésére épülő koncepciók teológiailag értékelhetetlen környezetet teremtenek az egyházban, és kontraproduktívvá válnak. Effektíve szinte semmilyen hatásuk nincs az egyén és a közösség hitére, sőt pozitív értelemben még a létszámára sem. Nyilván fel lehet sorolni ad hoc kísérleteket, melyeket az ilyen módszerek rövid távon sikeressé tettek. Érdemes lenne megvizsgálni, hogy ezek milyen személyes hitstruktúrát hoztak létre, illetve azt, hogy legitim teológiai koncepció áll-e mögöttük. Gondolatom végére álljon itt egy idézet Ruysbroecktől:

> „A harmadik dolog a szerető ragaszkodás Istenhez. Ez a ragaszkodás már önmagában gyümölcsöző bárki számára, aki tiszta szeretettel, és nem a saját haszna miatt kötődik Istenhez. Az ilyen örvendezik Istenben az igazság által, és érzi, hogy ő szereti Istent és Isten is szereti őt."[753]

Nikolaus Krebs, 15. századi teológus, eucharisztia- értelmezése is hasonló, mint Eckharté, de nem teljesen ugyanaz. Számára nemcsak az ember megigazítása a lényeges benne, hanem ettől függ az ember egész élete. Kiindulási alapja az, hogy Krisztus az élet kenyere. Ezt a kenyeret csak hittel vehetjük magunkhoz, és a Szentlélek munkája által lesz a miénk. Lényeges kijelentése az, hogy tudással nem nyerhető el az élet. Pontosan azért, mert a Szentlélek közreműködése nélkülözhetetlen benne, Őt pedig nem birtokolhatja az ember. A tudásnál magasabb erényre, a hitre van tehát szükség. „A hit, amelyik elér a lelki élet magasságaiba, diadalmas, harcos és engedelmes Krisztusnak."[754] Élesen szembeállítja az érzékeket Krisztus testével, melyet az ember alapvetően nem tud elfogadni, ha a hit nem világosítja meg azt számára. Ez legyőzi bennünk a kételkedést, és érzékeinket a nem láthatók felé fordítja, legyőzve ezzel az érzékelhető világot. Ez az a folyamat, amivel hívővé válik az ember, és Krisztus testének vételével Isten fiává lesz, és képes lesz megérteni Isten igéjét, amit kijelentett a Fiúban.

„Ez a hit megmutatja, hogy az evangélium kenyerében van az élet ismerete, mert ez az örök élet igéje. Mivel ez az élet egyetlen kenyere, a Testté lett Ige megigazító hatalmát is megmutatja az igehirdetésben és a megigazult vendéglátóban [Krisztusban]."[755] A vizsgált teológusok közül ő az első, aki nyilvánvalóan összeköti az igehirdetést a sákramentummal. Azt mondja, hogy az igehirdetés akkor a leggyümölcsözőbb, ha együtt jár Krisztus misztikus testének áldozatával, azaz az eucharisztiával. Krisztus, aki maga az élet és a hit teste (body of faith), egyesíti a hívőket egy testben. Jelentős szerepe van a kenyérnek, mely egyszerre hordozza az életet és a hitet, mint olyan anyag, amibe bele van rejtve Krisztus. Ezért szerezte az úrvacsora

[752] PETRY (ed.): Late Medieval Mysticism, 207.
[753] RUYSBROECK: The Sparkling Stone, 318.
[754] CUSA: A Sermon on the Eucharist, 385.
[755] i. m., 386.

sákramentumát, hogy akik részesednek az egy kenyérből, az életből részesedjenek. Ez Krisztus misztikus testében való részesedés.[756] Azért misztikus a teste, mert emberi tudással nem felfogható, és csak a hit kenyerében válik nyilvánvalóvá. Aki ebben részesedik, az Krisztussal kerül egységbe, a sákramentum által, amiben Ő aktív cselekvő. Mindennek a következményei a következők:

> „Felebarátod szeretete nem elég, hacsak nem Istenben van. A sákramentum léte elengedhetetlen az üdvösséghez. Része kell, hogy legyén Krisztus teste egységének, aminek Krisztus a feje, máskülönben nem élhetsz. Ezért illő, hogy magadhoz vedd az egység sákramentumát, hogy kinyilvánítsd, hiszel abban az eggyéválásban, ami elengedhetetlen az üdvösséghez."[757]

A középkori misztikusok az istenismeretnek egy olyan újját keresték, mely túlmutatott a korabeli egyházi szokásrendszeresen és gyakorlaton, mégsem rugaszkodott el az egyháztól, mint kerettől. Témánkkal kapcsolatos teológiájuk kulcsa Isten kezdeményező szeretetében rejlik, melynek következtében szeretetkapcsolatba lép az emberrel. Ez meghaladja az emberi értelmet, és abszolút tapasztalati jellegű. Azonban ez nem az igétől való elrugaszkodást, hanem tartalmának mélyebb szinten történő megélését jelenti. Úgy látom, hogy ebben nagy hasonlóságot mutatnak Origenész teológiájával. Az ember szempontjából a szeretet az Isten keresésében lesz nyilvánvaló, és ebben valósul meg a megélése, melynek alapja a hitismeret. Nagyon fontos hangsúlyozni, hogy a helyes misztika soha nem az általa elképzelt istenséggel kíván kapcsolatba kerülni, hanem az igéből a Szentlélek által megismert Istennel. A misztikus önmagát minden esetben a rajta kívül álló transzcendenshez, és nem az önmagában megjelenő immanenshez köti. Antropológiai alapelv az imago Dei tana. Abban az értelemben, hogy Isten képmása képes szemlélni a teremtő fenségét, ami az imádságon keresztül eljuttatja a lelki istenismerethez, azaz a hittapasztalat egy mélyebb dimenziójához. Láthatjuk, hogy a misztikusok a keresztyén fogalomkészlettel dolgoznak, és az a céljuk, hogy ezen keresztül éljenek meg személyes Istenközelséget.[758] Isten és ember kapcsolatában az a fontos, amit Isten tesz, és nem az, amit az ember vár. A sákramentumok értelmezésének kulcsfogalma is a szeretet, mert ez által egyesül az ember Istennel. Amiben gyengébb lábakon áll a középkori misztika, az a pneumatológia. A vizsgált teológusok közül csak egy köti egyértelműen a Szentlélek munkájához az istenkapcsolatot vagy a sákramentumokat. Ez pont a leglényegesebb ponton, a szeretet értelmezésnél nyilvánvaló, hiszen úgymond ezt használják olyan dolgok kifejezésére, melyeket az óegyházban, vagy később a reformátoroknál egyértelműen a Szentlélek munkájának tulajdonítanak. Bibliai teológiai értelemben nem biztos, hogy megállja a helyét, ha a szeretetet Isten és ember kapcsolatának alapjául tesszük meg, a nélkül, hogy hangsúlyoznánk, hogy ez a Szentlélek munkájában megy végbe. Ha az isteni cselekvés eredőjeként határozzuk meg a szeretetet, akkor nem biztos, hogy tévúton járunk. De arra mindenképpen vigyáznunk kell, hogy az Isten szeretetére figyelés közben nehogy az

---

[756] i. m., 387.
[757] i. m., 388.
[758] Nem arról van tehát szó, hogy az istenismeret vagy istentapasztalás új módszereit keresték volna, hanem arról, hogy pl. az imádságon vagy a Szentíráson keresztül hogyan élhetnek át olyan mély transzcendens kapcsolatot, mely a rutinszerű vallásgyakorlattal lehetetlen, de legalábbis nehézkes. Meghagyják tehát a formát, de keresik azt a lelki tartalmat, mely megadja annak lényegét..

emberi szeretet csorduljon túl, és váljon öncélúvá. Az azonban biztos, hogy ha a misztikát a 21. században is meg kívánjuk élni, akkor annak sokkal kidogozottabb pneumatológiai alapokat kell adni, mint ami a középkori misztikusok általunk vizsgált műveiben található. A mai kontextusban a misztika csak akkor lehet hiteles, ha egyértelművé tesszük, hogy benne nem az emberi, hanem az isteni akarat lesz személyesen nyilvánvalóvá és megélhetővé. Az emberi produktivitást istenítő világban éppen az a fontos, hogy az ember Istentől való függése világos legyen, és az Ő cselekedetére kerüljön a hangsúly. Újra meg kell élni a keresztyén hit misztériumát.

5.3.3. Az unio mystica Luther és Kálvin teológiájában

Kálvin és Luther teológiájában meghatározó szerepe van a személyes istenhitnek és az ezt munkáló Szentléleknek. Ők visszahelyezték az egyházi élet és a teológia középpontjába a hitet, mint a keresztyén egzisztencia alapját. Egyértelműen erre épül a Krisztussal való titokzatos közösség értelmezésük is. Luthert például Bonaventura tanulmányozása közben ragadta meg az emberi lélek és Isten egyesülésének gondolata.[759] Az a kérdés, hogy hol helyezkednek el ebben a sákramentumok és mi a szerepük? Illetve, hogy mik ennek a közösségnek a keretei és a következményei, és hogyan viszonyul egymáshoz a két reformátor tanítása.

Kálvin teológiájában egyértelmű, hogy a Lélek munkájának kiemelt szerepe van. Működése titkos, de eredménye az, hogy a hívők ténylegesen Krisztushoz kapcsolódnak általa.[760] Tehát a Krisztussal való közösség alapfeltétele a Szentlélek munkája. A Szentlélek munkálja a hitet: „Krisztust Isten jóvoltából kaptuk, őt hittel ragadjuk meg és vesszük birtokunkba, és őbenne részesedve kétféle kegyelemhez jutunk."[761] A két kegyelem közül az első az, hogy elnyerjük a mennyei Atya kegyelmét és a megszentelődést. A második pedig az újjászületés. Ha Kálvin teológiájának egészét nézzük, mondhatjuk, hogy A Krisztusban való részesedés annak sarkalatos pontja. Ennek következménye a megváltás, megigazulás és megszentelődés.[762] Ez a folyamat vagy egzisztenciális változás a keresztséggel veszi kezdetét. Kálvin szavaival élve a keresztség jelével Krisztusba oltatunk.[763] Sőt egyesülünk magával Krisztussal. Itt nagyon lényeges rávilágítani arra, hogy Kálvin nem kívánja részekre szakítani Krisztust. Nem emeli ki munkájának egyetlen elemét és csatolja azt a keresztséghez, mint következményt, hanem Krisztus és a hívő kapcsolatának teljességét akarja kifejezni. Aki megkeresztelkedik, az a teljes Krisztust nyeri el. Nem csak a halálában vagy az életében részesedik. „Úgy egyesülünk magával Krisztussal, hogy minden áldásának részeseivé válunk."[764] Illetve:

---

[759] BERNHARD: Luthers Theologie in Ihrer historischen Entwicklung, 38.
[760] KÁLVIN: Institutio 3.1.1., 407; Lásd ennek az értelmezéséhez: PARTEE: Calvin and Classical Philosophy, 88; Partee megállapítja, hogy az Istennel való egység gondoatát Kálvin nem csak a Szentírásban, hanem a platóni filozófiában is megtalálatta. Lásd: i. m., 75; Lásd ehhez még: FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 81.
[761] KÁLVIN: Institutio 3.11.1., 549.
[762] KÁLVIN: Institutio 3.16.1., 605−606.
[763] KÁLVIN: Institutio 4.15.1., 374.
[764] KÁLVIN: Institutio 4.15.6., 377.

„Krisztus nem rajtunk kívül van, hanem bennünk lakozik, ezért nem csak elszakíthatatlan kapcsolattal fűz magához, hanem valamiféle csodálatos közösséggel napról napra egyre jobban összeforrasztja magát velünk, amíg teljesen eggyé nem válik velünk."[765]
Valójában ez az a pont, ahol a keresztyénség életté válik, mert így Krisztus nemcsak viszonyítási alap az élethez, hanem maga az élet. Luther is elengedhetetlen szerepet tulajdonít a keresztségnek, mint amihez az Isten ígéretei kapcsolódnak. Itt azonban nem titokzatos, hanem látható egységről van szó, melynek vannak külső jelei és ezekkel összefüggésben belső lelki tartalma.[766] Mindemellett az első fejezetben tárgyalt pneumatikus beágyazottság miatt ebből egyértelműen következik, hogy Luther ezzel is az Isten és a hívő közötti bensőséges, személyes viszonyt kívánta hangsúlyozni.
Jól látható, hogy Kálvin és Luther teológiája mennyire intim istenkapcsolatot feltételez. A Vele való egység teljes és nem részleges. Valamint a Szentlélek szerepének hangsúlyozásával azt éri el, hogy a lehető legkisebb mértékben legyen kiszolgáltatva az istenkapcsolat emberi kezdeményező tényezőknek.[767] Ezzel megóvja attól a veszélytől, hogy az emberi alkotókészség döntő szerepbe kerüljön benne. Az embert kiválasztatik és részesül, nem pedig kiválaszt és részesít. Ennek az apró különbségnek teológiája végkifutásában van jelentős szerepe, mert Isten transzcendenciáját már elvi szinten is fenntartja és képviseli. Az a teológia, mely ettől eltér, súlyos hibát követ el, aminek a végén nyíltan vagy burkoltan, de Isten mindenhatósága kérdőjeleződik meg. Kálvin nem engedi meg magának ezt a mellékvágányt, ezért ágyazza be teológiáját pneumatológiai alapon. Ha innen közelítünk meg bármilyen istenkérdést, akkor megőrizzük az Isten misztériumát. Ez teszi Kálvin és Luther teológiáját minden korban aktuálissá, a részleteken vagy a filozófiai háttéren lehet vele vitatkozni, azonban soha nem szabad figyelmen kívül hagyni ezt a teológiai alapot, azt a beállítódást, hogy minden teológiának, hittapasztalatnak illetve hitmegélésnek a gyökere Isten transzcendenciájában és a Szentlélek által végzett munkájában van. Illetve minden teológiai alapon, vagy arra történt hivatkozással végzett cselekvés ennek a konzekvenciája.

A keresztség a Krisztus- közösség legerősebb köteléke. Így Krisztustól függ a szentháromság másik két személye is, de nem hierarchikus, hanem organikus értelemben. Aki Krisztussal van közösségben, az megéli az Atya irgalmát, és a Szentlélek megszentelő munkáját is.[768] „Mind megtisztulásunk, mind újjászületésünk oka az Atyában, eszköze a Fiúban, ereje pedig a Szentlélekben van."[769] A keresztség tehát Kálvin értelmezésében az a jel, ami a Krisztussal való egyesülést látható módon nyilvánvalóvá teszi. Luther nézőpontja egy kicsit más, mint Kálviné, mert nála nem ennyire hangsúlyos a Krisztus teljessége. Ő a keresztséget a halál és feltámadás kettősségében szemléli, melynek a megigazulás a következménye.[770] Nem biztos azonban, hogy Luther lényegesen másképp vélekedett volna a Krisztussal való egység

[765] Lásd a Szentlélek munkájához: PARTEE: Calvin and Classical Philosophy, 88.
[766] SLENCZKA: Glaube. Reformation/Neuzeit/Systematisch-theologisch, 321.
[767] KÁLVIN: Institutio 3.2.24., 432.
[768] KÁLVIN: Institutio 4.15.6., 377.
[769] i. m., 378.
[770] LUTHER: Az egyház babiloni fogsága, 287.

kérdéséről. A keresztyén ember szabadsága című művében kifejtette, hogy aki Isten ígéreteit hittel ragadja meg, az egyesül velük.

„A hit harmadik, példátlan ajándéka az, hogy a lelket egybeköti Krisztussal, mint menyasszonyt a vőlegénnyel, úgyhogy ezzel a szentséggel – amint az apostol tanítja – Krisztus és a lélek egy testé lesz (Ef 5,30−32). Ha pedig egy test és igazi házasság, sőt mindennél sokkal tökéletesebb házasság jön létre közöttük−minthogy az emberi házasság gyenge hasonlat ehhez az egyedülállóhoz−, akkor mindenük közös lesz: a jó is, a rossz is, úgyhogy ami Krisztusé, azzal mintegy magáéval dicsekedhet a hívő lélek, és ami aléleké, azt Krisztus magának igényli, mintha a sajátja volna."[771]

Az unio mystica ebben az értelemben, és itt szinte lehetetlen elválasztani Luther és Kálvin teológiáját, a hitben megragadott Krisztussal való létszintű egyesülést jelenti, amiben azonban nem elegyedik a hívő és Krisztus természete.[772] Fontos leszögezni, hogy Luther keresztségszemlélete kizárja a hit individualista értelmezését, mert a keresztség az egyház lelki valóságához kapcsolja a hívőt, tehát közösségbe vonja és így az unio mysticának is közösségi síkot ad.[773] Míg Kálvinnál a hit előfeltétele a Krisztussal való uniónak, és a sákramentumokban van annak konkréttá válása, addig Luthernél a hit magával hozza ezt az uniót, és gyümölcseit a sákramentumokban élhetjük meg. Kálvin úgy beszél a hitről, hogy soha nem hagyja figyelmen kívül a sákramentumokat, mint a hitmegélés szerves részeit. „Mi azt a hitet keressük, amely Isten fiait megkülönbözteti az elvetettektől, a hívőket pedig a hitetlenektől."[774] Ez a keresztség egyik részcélja.

Látjuk, hogy mindkét reformátor számára alapvető kérdés a hit és a róla szóló tanítás. Míg Luther a hitben a keresztyénség minden ajándékát megvalósultnak látja, addig Kálvin ezt a hit és a sákramentumok integráns egységében vezeti le. Míg Luther a sákramentumokat a hit gyümölcseiként értelmezi, addig Kálvin a hit és a sákramentumok összefüggéséből vezeti le azok közös gyümölcseit úgy, hogy nem akarja szigorúan egymás fölé, vagy alá rendelni őket. Kálvin teológiája gyakorlati értelemben véve sokkal jobban applikálható. Hiszen a sákramentumokban, mint külső jelekben a teljes Krisztus belső valóságát élhetjük meg időről időre. Így a hit és a sákramentumok együttesen hoznak létre egy adott belső állapotot, mely később hatással van a külső állapotra is. Luther a teljes Krisztust evidenciának veszi a hit miatt. Így a sákramentumok már következményei és nem okai egy adott állapotnak, tehát önmagukban konzekvenciák. Így nehezebben válhatnak a Krisztus- hit konkréttá váló megélési cselekményeivé, mert a hit szubjektivitása mellé az objektív jel nem organikusan, hanem hierarchikusan társul.

Kálvin teológiájában az unio mystica és az úrvacsora egyértelműen egymásból következik. Röviden fogalmazva az úrvacsora részesedés Krisztusban és az Ő jótéteményeiben. Rejtett egyesülés, melynek titka alapvetően felfoghatatlan. Kálvin ebből vezeti le a kenyér és a bor jelentőségét, melyek látható jelként az ember számára is felfoghatóvá teszik ezt a közösséget. Azt jelképezik, hogy Krisztus, ahogy a kenyér és a

[771] LUTHER: A keresztyén ember szabadsága, 352−353.
[772] Lásd Luther unio mystica felfogásához: MCGRATH: Christian Spirituality, 158; KOLB: Martin Luther, 79.
[773] SLENCZKA: Glaube. Reformation/Neuzeit/Systematisch-theologisch, 322.
[774] KÁLVIN: Institutio 3.2.30., 436.

bor táplálja a testet, úgy táplál minket az üdvösségre.[775] „Krisztussal annyira egy testté nőttünk össze, hogy ami az övé, azt miénknek mondhatjuk."[776] Írja Kálvin és le is vezeti, hogy mit nyerünk ebből a titokzatos egyesülésből. Először is ezzel elnyertük az örök életet, a mennyek országát. Másodszor, bűnbocsánatot nyertünk. Harmadszor, Isten fiaivá lettünk. Mindezt úgy, hogy Krisztus belépett a mi világunkba, és erőtlenségeinket magára vette, hogy helyettük az Ő erejét adja nekünk.[777] Fontos itt figyelembe venni Niesel megállapítását, miszerint a Krisztus ajándékait önmagukban nem kapjuk meg, hanem a teljes Krisztust, és ennek köszönhető az ajándékaiban való részesedés.[778] Ez azért lényeges kitétel, mert a hívő egzisztencia első sorban nem Krisztus ajándékaira, hanem magára Krisztusra tekint és belőle gyökerezik. Ide kívánkozik még a dolgozatban már említett Ratramnus tanítása, aki egyrészt hangsúlyozta, hogy az úrvacsora jegyeinek nem az a lényege, hogy azok valóban átváltoznak-e, (ez szerinte képes beszéd) hanem az, hogy a hívő hitben egyesüljön általuk Krisztussal. Fontosnak tartotta azt is, hogy a Szentírás előírásai alapján szolgáltassák ki.[779] Rendtársa Radbertus cirka 700 évvel Kálvin előtt azt tanította, hogy Krisztus teste a mennyben van így Ő spirituálisan van jelen az eukarisztiában.[780]

Megállapításom szerint az unio mystica az úrvacsora alapjának és következményének kifejezésére szolgál. Az a fogalom, ami köré az arról szóló tanítását felépíti, és amiből kibontja. Luther is hasonlóan vélekedik róla.

> „Aki részesedik benne, az Krisztusnak a része lesz. Ebben a sákramentumban az ember a papon keresztül, magától Istentől veszi biztos jelét annak, hogy ő egyesült Krisztussal és az Ő szentjeivel, és minden dolguk közös. Krisztus szenvedése és élete az övé, ugyanúgy, ahogy a szentek élete és szenvedése is."[781]

Ennek előzménye az elfogadó/befogadó hit. Kálvin szerint a hit és a sákramentum vétele nem szinonimái egymásnak, hanem a hit előfeltétele a sákramentum vételének, és így kölcsönösen kiegészítik egymást. Az evés a hit „hatása és eredménye."[782] „Hogyan lehetne üdvözítő a hit, ha nem oltana bele minket Krisztus testébe?"[783] Tehát csak aki hisz, az képes megélni a sákramentumban megnyilvánuló titokzatos közösséget Krisztussal, ami hálaadásra indítja az embert. Kálvin szerint az úrvacsora ilyen értelemben eukarisztia és nem az Isten vagy az emberi érdemek felől nézve.[784]

Kálvin rendszere a következő. A Szentlélek az Isten által eleve kiválasztott emberben hitet ébreszt. Ennek a hitnek a következményeként a hívő egységbe kíván kerülni Krisztussal, melynek látható jegyei a kenyér és a bor, azaz az úrvacsora sákramentuma. Ez a közösség az unio mystica cum Christo, melyet a látható jegyek kifejeznek és megerősítenek. Következménye pedig a kegyelem, a megszentelődés, az újjászületés és az üdvösség. Mindaz, ami a keresztyén élet egzisztenciális tartalmát adja. Fontos

---

[775] KÁLVIN: Institutio 4.17.1., 417.
[776] KÁLVIN: Institutio 4.17.2., 418.
[777] KÁLVIN: Institutio 4.17.2−3., 418.
[778] NIESEL: Kálvin Theologiája, 104.
[779] OTTEN: Carolingian Theology, 75−76.
[780] OTTEN: Carolingian Theology, 76.
[781] LUTHER: The sacrament of the Body and Blood of Christ, 245.
[782] KÁLVIN: Institutio 4.17.5., 420.
[783] KÁLVIN: Institutio 3.2.30., 436.
[784] BEEKE: Calvin on piety, 136.

megjegyezni, hogy Kálvin teológiája szerint az úrvacsorában Krisztus valóságosan van jelen a Szentlélek által, vagyis az unio mystica semmiképpen nem valamilyen elvont, hanem egy konkrét, valóságosan megtapasztalható közösségre utal.[785]

[785] Kálvin ritkán használja az unio mystica fogalmát, aminek az Osianderrel folytatott vitája az oka. El akarja kerülni, hogy úgy mint Osiander esetében, olvasói azt gondolják, hogy a Krisztussal való lényegi egyesülésről beszél. Lásd: FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 102.

6. fejezet: Hittapasztalat: misztika és kegyesség a reformátori teológiában

6. tézis: Teológiájuk személyes jellege és a benne lévő istenkapcsolat intimitása miatt feltételezem, hogy Kálvin és Luther a középkori misztika sok elemét használta és beépítette teológiájába. Ezek megmutatják a hitmegélési tradíciók kontinuitását illetve a személyes kegyesség egzisztenciális meghatározottságát.

6.1. A keresztyén misztika fogalmának körülhatárolása

A misztikáról való írás alapvető problémáját az adja, hogy Isten megtapasztalhatóságát teljesen más úton látja megvalósulni, mint a mai általános protestáns, illetve modern vagy posztmodern teológiai felfogás. Ma az a nézet uralkodik, hogy Isten megtapasztalhatósága magából az emberből, mint kezdeményezőből indul ki. Közösségi, társadalmi szinten az a hangsúlyos, hogy hogyan tudja megtapasztalni a posztmodern ember Istent. Ez a megközelítés legtöbbször nem Isten akaratát vagy tulajdonságait veszi alapul, hanem a posztmodern emberi „alkatot" teszi vizsgálata középpontjába, hogy felfedezze benne azokat a vélt vagy valós kapcsolati pontokat, amelyekből kiindulva a széttöredezett világ hatásai ellenére, de mégis annak evidens eszköztárával, megtapasztalhatja Istent. Ennek olykor az a következménye, hogy egy jól sikerült zenei élményt vagy közösségi eseményt Isten közvetlen megtapasztalásaként fognak fel. Az a veszélye ennek a megközelítésnek, hogy Isten megtapasztalhatóságát szűk keretek közé szorítja, és azt feltételezi, hogy a szekuláris közösségépítő módszerek „megkeresztelése" éppen ellenkező hatást fog kiváltani, mint amit a szekuláris környezetben okoz. A kapcsolati pontra való tudatos rákapcsolódással pedig megvalósítottnak véli Isten és ember közvetlen találkozását. Egyéni szinten ma kimondva, kimondatlanul az istentapasztalat a másikkal szembeni morális hozzáállásban vagy az egyéni élménykeresésben értelmezendő. Az első, valahol burkolt visszacsúszás a cselekedetekből való megigazulás útjára. Ha ugyanis a mai egocentrikus ember önmagán pillanatnyilag felülemelkedve képes jót cselekedni, akkor azt úgy éli meg, hogy ő lekötelezte Istent, aki ezek után nem teheti meg azt, hogy vele ne találkozzon, sőt olykor a cselekedetben megvalósítottnak véli ezt a találkozást. Az élménykereső pedig a jó élmények mögött az Istennel való konkrét találkozást véli felfedezni. A misztika útja egyáltalán nem ilyen. A misztikus önmagára nem tekint úgy, mint aki bármilyen módon is képes lenne megvalósítani az istentapasztalatot, hanem csak olyan teremtményként, aki az Isten által megszólítható. A misztikus fenntartja Isten jogát a vele szembeni szuverén cselekvésre.[786] Kálvin is képviseli ezt az isteni szuverenitást az emberrel való viszonyában. „Isten ugyanis a maga hatalmában nyilvánítja ki magát: ennek erejét érezzük magunkban, jótéteményeit pedig élvezzük, ezért ennek az ismeretnek sokkal mélyebben kell áthatnia minket, mint amikor olyan Istent képzelünk el, akit soha meg nem érzünk."[787] A misztikus tehát nem vár és nem előfeltételez semmit. A misztikában az sem egyértelmű, hogy módszertanilag ez a megszólítás hogyan történik, és milyen érzelmeket kell, hogy kiváltson az emberből. A mai, főleg a protestáns, hívők számára

[786] VÁRKONYI: Misztika és misztikusok, 290.
[787] KÁLVIN: Institutio 1.5.9., 49.

azért nehéz erről beszélni, mert alapvető ismertetőjegye az ember önmagáról való lemondása. Alapvetően nincs szükség misztikus nézőpontra ahhoz, hogy az önmagunkról való lemondást mintegy a keresztyén hit következményeként ismerjük el. Kálvin erről ezt tanítja: „…nem formálódhatunk át másképpen istenfélőkké, és nem tanulhatjuk meg másképpen a kegyes élet alapismereteit, csak úgy, ha a Lélek kardja erőszakkal megöl és megsemmisít."[788] Ez azt jelenti, hogy a misztika folyamatában nincs olyan mozzanat, amit az ember birtokolhatna önmaga számára, ami felett az emberi kontrollt érvényesíthetné. Ezzel szemben a mai protestáns, főképpen a református vallás egyik fő jellemzője, hogy úgy tekint a hit útjára, mint ami emberileg befolyásolható, sőt azt befolyásolni szükséges is. Természetesen a misztikában is vannak, voltak elhajlások. Így a témakibontást azzal kezdem, hogy körülhatárolom, mi is pontosan a keresztyén misztika.

Először is élesen el kell választani egymástól a misztikát és a miszticizmust. A miszticizmus középpontjában szubjektív dolgok vagy események állnak. Gyakran okkultista, spiritista hozzáállás jellemzi, és zavaros illetve homályos történések a kísérő elemei.[789] Mindemellett hiányoznak belőle azok a tapasztalatok, melyek „a tudatfölötti léttel való egyesülés bizonyosságát nyújtják."[790] A misztikának ezzel szemben konkrét tárgya van, az Isten. Története pedig az Ő közvetlen megtapasztalása, a Vele való találkozás. „… a misztikus élet középponti eseménye egy felsőbbrendű léttel való egyesülés átélése."[791] Kálvin ezt sokkal konkrétabban fogalmazza meg Krisztussal kapcsolatban: „Ezért nevezi őt a Szentírás fejünknek is, és elsőszülöttnek is a testvérek között, és viszont, ezért mondja rólunk, hogy belé oltattunk és magunkra öltöztük őt, hiszen, amint mondtam, ajándéka mindaddig nem lesz a miénk, amíg egyén nem válunk vele."[792] Sík Sándor számomra problémásan értelmezi a keresztyén misztikát, és összemossa az általános misztikus tapasztalattal. Továbbá szinonimaként használja a megismerés és a tapasztalat szavakat, ami ebben az összefüggésben nem helytálló. Azt állítja, hogy a misztikus közvetítő nélkül egy az egyben találkozik Istennel. Ehhez szerinte nincs szükség sem a Szentírás kijelentésére, sem pedig az egyházra, mint megismerési alapra illetve közegre. Azaz nem kell, hogy legyen bizonyos kognitív ismereti előzménye a konkrét tapasztalatnak. Természetesen igaz lehet az, hogy az Isten képes úgy kapcsolatot teremteni valakivel, hogy az illetőnek semmilyen előzetes tudása nincsen Róla. Ebben az esetben azonban nem fogja tudni, hogy pontosan kivel is találkozott. Meglehet valamiféle transzcendens érzékelésének az érzete, még az is lehet, hogy ez megnyugvással, szeretettel vagy békességgel tölti el. De az nehezen elképzelhető, hogy ez a személy tudni fogja, hogy hozzá konkrétan a Szentháromság Isten szólt.[793] Abban az esetben igaz az érvelése, de ez nem derül ki biztosan a szövegből, ha mindezt úgy értjük, hogy a hitben járó személy egyházi szertartástól vagy erre irányuló bibliatanulmányozástól függetlenül is megtapasztalhatja Isten aktuális jelenlétét. Kálvin

[788] KÁLVIN: Institutio 3.3.8., 454.
[789] SÍK: A misztika útjai Istenhez, 73.
[790] VÁRKONYI: Misztika és misztikusok, 290.
[791] uo.
[792] KÁLVIN: Institutio 3.1.1., 407.
[793] SÍK: A misztika útjai Istenhez, 73.

elengedhetetlennek tartja, hogy az Istennel való találkozáshoz a hívő valamilyen előzetes ismerettel rendelkezzen. Ezt kifejti pl. az igével és a sákramentumokkal kapcsolatban.[794] A Szentháromság Isten megtapasztalása mindig konkrét esemény.[795] Benne világos, hogy kivel találkozom. Pontosan ezért nem szubjektív, hanem objektív a tárgya. Ezért helytálló Fazakas definíciója, ami szerint:

> „misztika alatt a hittapasztalat és a teológiai értelmezés összefüggését értem: a hit megélésének és a teológiai reflexiónak olyan egymásra utaltságát, amely első sorban a Szentíráson és a Krisztus személyén tájékozódik, és amelynek szívét az Isten közelségének intenzív lelki megtapasztalása, a Krisztussal való egység megélése, illetve az ő jelenlétében való részesedés képezi…ebben a megtapasztalásban csak ajándékként részesülhet az ember."[796]

Ezt a nézetet megerősíti Várkonyi Nándor, szintén úgy határozza meg a keresztyén misztika tartalmát, mint aminek az alapja a kinyilatkoztatás és az ebből adódó tanrendszer, munkálója pedig a Szentlélek a contemplatio által.[797] Luther is elengedhetetlennek látja a krisztológia központi szerepét, amely a pneumatológiával kiegészülve Krisztus biztos ismeretére vezet el és megóv attól, hogy az ember a saját képzeletét isteninek ismerje fel.[798] Richard Rolle, egy 14. századi misztikus, azt mondja, hogy a szemlélődésnek három lépcsőfoka van. Az olvasás, az imádság és a meditáció. Olvasás közben Isten beszél hozzánk. Imádság közben mi beszélünk az Istenhez. A meditáció arról biztosít, hogy nem tévelygünk-e.[799]

Azt is meg kell említenünk, hogy a misztika nem azonosítható azokkal a kísérőjelenségekkel, melyek alkalmanként, de nem törvényszerűen követik. Így a látomásokkal vagy a stigmákkal. Nem attól lesz valaki misztikus, hogy kézzelfogható, de mégis földöntúli élményeket él át.[800] Ezeket maguk a nagy misztikusok is másodlagosnak tekintették. Olyan eseményeknek, melyek megtörténhetnek ugyan a misztika útján, de túl kell lépni rajtuk, mert nem ezek a lényegesek, hanem csak az emberi és isteni akarat azonosulása az.[801]

Sík Sándor szerint a misztika lényege a szeretet- és a lelki kapcsolatban, van. A két teológus definíciójának közös pontja a megismerés, ami nem logikai vagy érzelmi ismeret, hanem a tiszta értelmen keresztüli találkozás.[802] Ez nem gondolkodási stádiumokat vagy módszereket jelent, hanem az embernek azt az állapotát, amelyben az Isten közli magát vele. Ez az ismeret minden esetben az Istentől adatik. Ennek az útját a misztika szemlélődésnek hívja. A szemlélődés lényege az, hogy az ember képessé váljon Isten akaratának meghallására és befogadására. Célja az Isten jelenlétének közvetlen

---

[794] Lásd: KÁLVIN: Institutio 4.14.8., 359.
[795] WELKER: Isten Lelke, 314.
[796] FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 79; Lásd a teológia és a misztika kapcsolatának hasonló felfogását a keleti ortodox misztikával kapcsolatban is: LOSSKY: A keleti egyház misztikus teológiája, 19.
[797] VÁRKONYI: Misztika és misztikusok, 293; Kálvin is képviseli azt az álláspontot, hogy Isten szemléléséhez elengedhetetlen az Ige ismerete Lásd: KÁLVIN: Institutio 1.6.3., 56−57.
[798] LUTHER: A zsintaokról és egyházról, 629.
[799] ROLLE: The mending of Life, 240.
[800] BÉKY: Misztika tegnap és ma, 173.
[801] BERGSON: A Keresztény Misztika, 31.
[802] SÍK: A misztika útjai Istenhez, 78−79.

megtapasztalása.[803] A szemlélődés minden esetben isteni ajándék és nem emberi produktum. Nincs arra garancia, még az elmélkedés során sem, hogy megtörténik.

Fontos, hogy szem előtt tartsuk, a misztika inkább a személyes és nem a közösségi hittapasztalattal van összefüggésben. „Az így körülhatárolt misztika középpontja és csúcsélménye a Krisztussal és a Jézus Krisztus Istenével (Atya, Szentlélek) való személyes találkozás, igazi istenélmény."[804] Persze ez nem jelenti azt, hogy nincs hatása a közösségi hitre.

A misztika végső célja tehát az emberi lélek közvetlen egyesülése Istennel, de abszolút nem emberi út Istenhez. Nem szándéka pl. praktikákkal „megidézni" Őt.[805] Azt viszont erőteljesen állítja, hogy az Isten, szuverén akaratából, képes az emberrel közvetlen kapcsolatba kerülni, számára egy adott helyzetben konkrétan érzékelhető valósággá lenni. A lelkek egyesülésében nem arról van szó, hogy az ember istenné válik, hanem az emberi lélek teljes átadja magát az Istennek.[806] Kálvin ezt úgy fogja fel és magyarázza, hogy az ember elméjének teljesen át kell adnia magát az Istennek és Lelkének akaratához kell igazodnia. Szerinte ez egyenesen a hívő élet első lépése.[807]

Ha a misztika emberi és isteni lélek egyesülésfelfogását akarjuk teológiailag körüljárni, először a teremtéstörténetre kell tekintenünk. Az ember, mint imago dei, az Isten lelkének részben a birtokosa. Benne van annak valamilyen része, ami által az Ő képmása lesz. Ezért képes megérteni, hogy mi a szándéka vele Istennek.[808] Barth antropológiája szerint az emberi lélek teljes mértékben Istentől függ, mivel Ő maga az oka, teremtője és ajándékozója.[809] Az élet lehelete (Gen. 2,7) isteni „kölcsön" az ember számára egy bizonyos időtartamra. Ezen a kereten belül Isten lelke benne lakik valamilyen formában az emberben, majd ez a rész a halállal visszatér Istenhez. A רוּחַ kifejezi az ember legbenső lényét is, életerejének, szándékainak és dinamikájának a magját.[810] A misztika ebben a közös pontban találja meg Isten és ember közösségének a lehetőségét. Azt a kapcsolódási pontot keresi az emberben, ami miatt képes Isten akaratát befogadni, az Ő jelenlétét felfogni. Nagyon hangsúlyos benne az ember teremtett mivoltának szem előtt tartása, Krisztus kereszthalálának és feltámadásának az összefüggésében. Ez az az esemény ami visszavezeti az embert teremtményi mivoltához.[811] A πνευμα az az erő, ami összeköti az embert az isteni valósággal. Az emberi léleknek az a szegmense, ami nyitott az Istenre. Az nem világos, hogy az Istennel való találkozás összefüggésében a πνευμα az isteni vagy az emberi lélekre utal-e. Ez is feltételezi, hogy az emberi léleknek lehet egy olyan része, amely isteni ajándékként arra adatott, hogy képes legyen az Istennel való közvetlen, személyes kapcsolatra. A Szentlélek kitöltetésével Isten önmagában részesíti a tanítványokat.[812]

---

[803] i. m., 73.
[804] BÉKY: Misztika tegnap és ma, 173.
[805] SÍK: A misztika útjai Istenhez, 80.
[806] VÁRKONYI: Misztika és misztikusok, 290.
[807] KÁLVIN: Institutio 3.7.1., 522.
[808] CLAYTON: Spirit. II. Anthropology, 204.
[809] BARTH: Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung, 414.
[810] OEMING: Spirit/Holy Spirit. II. Old Testament, 208.
[811] VÁRKONYI: Misztika és misztikusok, 293.
[812] DUNN: Spirit/Holy Spirit. III. New Testament, 208.

A Szentlélek fizikailag megfoghatatlan, de mégis konkrét formában jelenik meg az ember számára. Nyitottá teszi őt arra, hogy észrevegye önmagában és az őt körülvevő eseményekben Isten jelenlétét és tevékenységét.[813] Ez a tevékenység azonban váratlanul, emberileg nem kiszámítható módon történik. Még a hívő sem rendelkezhet felette.[814] A misztikus Isten munkájának pont ezt a váratlan szuverenitását ismeri el, és ebbe kíván, elfogadó módon, belehelyezkedni. Célja nem valamilyen zavaros vagy megmagyarázhatatlan istenélmény, hanem az ebben a váratlanságban megjelenő konkrét istentapasztalat. A misztikus semmi másra nem apellál, csak arra a kapcsolati lehetőségre, amit Isten számunkra a Szentírásban kijelentett.[815]

Pál teológiájában jelenik meg markánsan a hívő és Krisztus lélek általi egyesülésének gondolata (1Kor 6,17). Ez garantálja a fiúságot Krisztusban, és a keresztyén életnek mintegy kezdő pillanata. Illetve a megigazuláshoz vezet. Ami a misztika szempontjából szintén lényeges, az az, hogy az isteni lélek ajándéka a Krisztus képmására történő formálódás garanciája is. Ez arra kötelezi a hívőket, hogy lélekben járjanak.[816] (Róm. 8,4-6; Gal 15,16, 18,25) Az Újszövetség tehát egyértelműen tud az emberi és az isteni lélek életközösségéről. Nem mint evidenciáról, hanem úgy, mint ami egyedül az isteni kezdeményezőkészség hatására jöhet létre, és soha nem elválasztható a Krisztus személyétől, illetve ebből adódóan a Szentlélek munkájától. Innen nézve a misztika nem téveszthető össze az élménykeresztyénséggel vagy valamilyen karizmatikus mozgalommal. Alapját a szentírásból megismerhető Isten szuverén, minden korban valóságos, cselekvési képességének elismerése és megélése adja. Az élet lehelete következtében az emberben lévő isteni mag az, ami alapján a misztikus feltételezi, hogy lelke egyesülhet az istenivel. Ezt, ahogy Casey megállapítja, Clairvaux-i Bernát pl. az Isten felé történő veleszületett mozgásként írja le.[817] Nem arról van szó, hogy a misztikus önmagára, mint az Istentől teljesen különálló entitásra tekint, hanem arról, hogy Isten teremtményeként, mint imago dei értelmezi magát. Ez lehetőséget ad arra, hogy ő, mint teremtmény kapcsolatba kerüljön az Istennel. A misztikus élete erre a kapcsolatra való várakozásra épül. Azonban tudja, hogy mint imago dei nem erőltetheti ki a találkozást, mert annak megtörténése vagy meg nem történése egyedül a transzcendens Isten akaratának függvénye. Protestáns megközelítésben, ahogy láthattuk az első fejezetben Luther illetve Kálvin hittapasztalat értelmezésénél, az emberben lévő isteni mag gondolata megkérdőjelezhető. Sokkal járhatóbb út, ha a kérdést a kegyelem tan felől közelítjük meg, miszerint az Isten kegyelemből kapcsolatba akar lépni, meg akarja igazítani a nélküle elveszett és önmagában az isteni jóra képtelen embert és ennek érdekében kijelenti magát neki, ami azt is jelenti, hogy részeltetni akarja önmagából, tehát Ő maga kezdeményezi a Szentlélekben és az Ige együttesében azt a misztikus, nem lényegi hanem egzisztenciális egyesülést, aminek következtében a hívő megélheti a transzcendenssel való megkérdőjelezhetetlen kapcsolatát. Így nem mosódik el a határ a

[813] WELKER: Isten Lelke, 105.
[814] i. m., 106.
[815] Gal 2,20; Róm 8,15.
[816] DUNN: Spirit/Holy Spirit. III. New Testament, 209.
[817] CASEY: Reading Saint Bernard, 102.

teremtmény és a teremtő között.[818] Ennek még pontosabb megtámogatásához segítségünkre van Barth emberi és isteni lélek közötti különbségtétele. Az emberi lelket nem úgy fogja fel, mint ami elválasztható lenne a testtől, hanem úgy gondol az egész emberre, mint organikus egységre. A testet az emberi lélek teszi az élet hordozójává. Isten lelke ebben az organikus emberben vehet lakozást, mert ő így alkalmas a befogadására. Nem arról van tehát szó, hogy az emberben lenne valamiféle teremtett isteni mag, hanem arról, hogy mint az élet hordozója az emberi lélek az, ami Isten számára lehetővé teszi, hogy az Ő saját Lelkével elérje őt. Így tudja az Isten az embert megszólítani és ez teszi képessé a megszólítás meghallására. Így az isteni és az emberi lélek nem elegyedik egymással, hanem képes az egymással való interakcióra ami ha megvalósul, akkor az ember az Isten Lelke tevékeny jelenlétéből él.[819]

Az így értelmezett misztika nem előfeltételez semmilyen képességet az ember felől, hanem számol az ember, még a megkeresztelt ember bűnre való hajlandóságával is, azaz a tökéletességet a visszatérés lehetőségében keresi és nem tünteti úgy fel magát, mint ami végleges gyógyír az ember állapotának megváltoztatására. Az sem állítható, hogy az Istennel való unio individuálisan, bizonyos imamódok gyakorlása esetén a módszerből fakadóan elérhető lenne. Barth világít rá arra a tényre, hogy az imádság a Szentlélek ajándéka, bár ő maga a spekulatív misztikával kapcsolatban szkeptikus,[820] az unio mystica-t pneumatológiai alapon evidensnek tartja és ebből kiindulva nevezi „lehetőségnek" és „realitásnak" az imádságot. Lehetőség abban az értelemben, hogy a hívő olyan kapcsolatban van az Istennel, amiben közvetlenül beszélhet vele és realitás, mert az Isten az ember „dadogását" meghallja. Fontos eleme ennek a krisztológia, mert Krisztus személye az, aki megadja mindennek a tartalmát.[821]

Ha beszélhetünk protestáns misztikáról, akkor annak pont annak kell lennie az ismertető jegyének, hogy vallja az unio mystica ajándék voltát és azt, hogy az erre önmagában abszolút érdemtelen embert Isten ebben szabad akaratából részesíti. Barth szkeptikus álláspontot képviselt a via contemplativával kapcsolatban, mert úgy véli, hogy az ellenkezik az aktív keresztyén élettel. Azonban nem elutasító a misztikával szemben abban az esetben, ha a befelé forduló spiritualitás a keresztyén aktivitáshoz, illetve Isten szeretetének a világban történő megismeréséhez vezet.[822] Barth itt egy lényeges problémára világít rá. Ti. arra, hogy az isteni szeretet aktívan mutatkozik meg a kijelentésben is, tehát nem lehet csak egyfajta individuális, szubjektív megélési formája, ami csak az individuum személyes istentapasztalatáig jut el, hanem lennie kell következményének a keresztyén egzisztencia látható tevékenységére nézve.[823] Ahogy

---

[818] FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 82; Lásd ehhez még LUTHER: A keresztyén ember szabadsága, 352.
[819] LINK: Anthropologie, 339.
[820] Lásd erről: COCKSWORTH: Karl Barth on Prayer, 2−59.
[821] BARTH: Church Dogmatics IV § 64, 333−334; Barth ezt egy zürichi Kálvin előadásában is így interpretálja. Lásd: BARTH: Kálvin, Előadás a Hottingeni Olvasókör Kálvin ünnepségén, 22.
[822] BARTH: Church Dogmatics IV § 57−59, 101; „Nem kell, hogy fanatikusan misztika ellenesek legyünk. Talán van hely Isten örömteli szemlélésének annka az aktivitásnak egy elemeként, ami Isten szeretetének megélésére irányul." (ford. szerz.)
[823] Barth a megigazulsátan kontextusában is értelmezi ezt a problémát, miszerint a misztika ilyen értelmezése nem jelenti az ember szeretetben való megigazulását, hanem a szeretet a hit által történő megigazulás következménye. Lásd: BARTH: Church Dogmatics IV § 57−59, 101.

már ebben a dolgozatban is megállapításra került, a szeretet mindig megnyilvánul a másik valóságában, tehát nem redukálható az ember belső érzelem világára, illetve az individuum szubjektív hitmegélésére. A misztika gyakorlati interpretációja ideális esetben nem vagy-vagy helyzetet teremt, hanem a keresztyén lét spirituális valóságát teszi megélhetővé, melynek a következménye a hiteles etikai cselekvés. A misztikának is, mint a keresztyén hitgyakorlatban mindennek, csak akkor van létjogosultsága, ha az egészre nézve van pozitív hatása az egyéni és a közösségi dimenziókat is figyelembe véve. A mai kegyességi irányzatok fő problémája meglátásom szerint az, hogy sokszor nem veszik figyelembe a hitmegélés komplexitását, és ebből elemeket kiragadva túlhangsúlyoznak bizonyos fogalmakat, melyeket módszer szintjén helyeznek a hitmegélés középpontjába. Barth teológiája, miszerint a keresztyén hitmegélés Krisztusra nézve történik, itt van nagy jelentősége, mert megóv attól, hogy a hitmegélést elsősorban módszertani kérdésként kezeljük. Továbbá pontosan Barth isteni és emberi lélek fentebb látott megkülönböztetése miatt lehetséges a via contemplativát a protestáns teológia és hitgyakorlat számára elérhetővé tenni. Ha ugyanis e szerint értelmezzük, akkor még nyilvánvalóbbá lesz a szemlélődésben Isten akaratából elnyerhető találkozás vagy jelenlét és az emberi szubjektív hatás teljesen kizárhatóvá válik, mert Barth distinkciója egyértelművé teszi, hogy Isten munkája minden esetben a Szentlélek emberi lélekben történő kezdeményezésétől függ és nincs az emberben semmilyen alapvető, még Istentől származó princípium sem, amivel ennek eléréséhez ténylegesen hozzá tudna járulni.

Alapvetően az a kapcsolat, ami a misztikus és Isten között történik, emberi szavakkal szinte kifejezhetetlen. Ezt nevezi Sík Sándor belső szeretetviszonynak. Intimitását csak a földi szeretetviszonyok hasonlataival lehet leírni, de a kettő mégsem felcserélhető egymással, mert az első előfeltétele a másodiknak.[824] Ilyen értelemben a misztika az Isten szeretetébe való belehelyezkedés. De nagyon fontos megjegyezni, hogy ebben a helyzetben az ember passzív szereplő és nem aktív résztvevő.[825] A misztika az imádság világa, mely szeretetből fakad és szeretetre ösztönöz.[826] „A hitből, reményből, szeretetből élő, imádkozó, szemlélődő lélek birodalma."[827]

A misztika mégsem jelenti az ember végső passzivitását. A misztikus ugyanis az Isten lelkével való egységben munkálkodik az emberek között. Ez a következménye annak a belső útnak, mely az ember és Isten között megtörtént a szemlélődésben. A személyes találkozáson keresztül kinyílik a világ felé. A parancsolatok megtartása és a szeretet gyakorlása előfeltétele és következménye is a misztikus egyesülésnek.[828]

A keresztyén misztika tehát két oldalról közelíti meg a lélek kérdését. Először is a teremtés teológia felől. Mint az emberi lélek azon szegmense felől, ami képes érzékelni az istenit, de emellett Tőle származik és függ is Tőle. Másodszor a Krisztus halála és feltámadása felől, ami helyreállítja az emberben az Istennel való kapcsolatot és a Szentlélek munkája által lehetővé teszi ennek megélését. Jézus Krisztus váltságműve tehát arra ad lehetőséget, hogy ami a bűneset kapcsán széttöredezett, az újra összeforrjon,

[824] SÍK: A misztika útjai Istenhez, 79.
[825] i. m., 79−80.
[826] BÉKY: Misztika tegnap és ma, 173.
[827] uo.
[828] VÁRKONYI: Misztika és misztikusok, 294−295.

és az ember ismét képes legyen az Istennel való közvetlen kapcsolatra. Mindemellett nem törekszik arra, hogy ez a kapcsolat emberileg feltétlenül pozitívan értékelhető legyen. Szorosan hozzátartozik az emberi lélek kezdeti szenvedése, mivel fogyatkozásai miatt nem képes az Isten Lelkének problémamentes elfogadására.[829]

A kérdéshez hozzá tartozik még az aktivitás és passzivitás egymáshoz való viszonyának rövid tisztázása. Ebben a keleti ortodox teológia lehet a segítségünkre, mégpedig az apatheia, azaz a szenvedélytelenség fogalmával.[830] Ez alatt jelen esetben nem érzelemmentesség értendő, mint a sztoikusoknál, hanem az aktív és passzív élet elválaszthatatlansága. Illetve az a meggyőződés, hogy a kettő nem értelmezhető, legalábbis keresztyén értelemben, egymás nélkül. Ez azért van így, mert a keleti ortodox szerint az emberi és isteni lélek egyesülése[831] megszünteti a természet iránti függést, ami így már nem tárgya a vágyaknak és a lélek normál állapotához vezet, amiben ez a kettő teljes egységben van. Ebben az állapotban az ember virrasztó.[832] Ennek a témánkra applikálása úgy lehetséges, hogy feloldjuk a nyugati teológia kettősségét az aktivitással és a passzivitással kapcsolatban[833] és helyette a teljesség fogalmát használjuk. A Krisztussal való titokzatos egység nem aktív vagy passzív élethez vezet, hanem az élet teljességének Krisztusban történő megéléséhez. Ebben helye van, és elkerülhetetlen, az Isten színe előtt történő megállásnak és az ebből következő etikai cselekvésnek, ami így nem egy bizonyos kázusra és annak morális megítélésére, hanem az élet teljességére irányul.

6.2. Devotio moderna, mint a reformátori kegyesség egyik alapja

Valószínűleg a középkori Devotio moderna mozgalom lehetett az a spirituális közeg, ami századokkal a reformáció előtt megalapozta annak hitbeli alapját.[834] Ez különösen igaz lehet Kálvin teológiája esetében, ugyanis a devotio modernának nyíltan célja volt a laikus kegyesség meghonosítása és gyakorlatának kidolgozása. Maga a mozgalom egy Gerard Groote nevű németalföldi kartaúzi szerzetestől ered. Célja az volt, hogy a mindennapi kegyességet kivigye a kolostorok falain kívülre, és azok között is meghonosítsa, akik nem a szerzetesi, hanem a világi életben élnek.[835] A Devotio moderna főleg Németalföldön, Észak-Franciaországban, Wesztfáliában és a Rajna vidékén terjed el.[836] Érdemes megemlíteni, hogy Kálvin éppen az észak-franciaországi Noyonban született. Érdekes egyháztörténeti kutatás lenne utána járni, hogy Kálvin találkozhatott- e gyermekkorában a Devotio moderna mozgalommal. Az biztos, hogy Párizsban kapcsolatba került egy bizonyos Mathurin Cordier-val, akihez egész életében munkakapcsolat fűzte, és aki a Devotio moderna követője volt.[837] Valamint a Collége de Montaigu-t, ahol tanult, a Devotio moderna szellemében reformálták meg a 15. század végén, bár amire Kálvin

[829] i. m., 296.
[830] LOSSKY: A keleti egyház misztikus teológiája, 240−241.
[831] Ez náluk sem jelent lényegi egységet. Lásd: i. m., 53.
[832] i. m., 241.
[833] Lásd pl. fentebb Barthal kapcsolatban.
[834] LIERE: Groote, 201; OZMENT: The Age of Reform, 97; FAZAKAS: A reformatio vitae jegyében, 196.
[835] LAUWERS: Devotio moderna, 436.
[836] i. m., 437.
[837] SPIJKER: Kálvin élete és teológiája, 20.

idekerül, már egy sokkal konzervatívabb irányra álltak át.[838] Gánóczy kimutatta, hogy párizsi évei alatt Kálvin, csakúgy mint Loyolai Ignác, a Collége de Montaigu-ban a Devotio Moderna aszketikus irányzatát követve élt, alkalmazkodva az intézmény vezetője, Johannes Standonk lelkiségéhez.[839]

A mozgalom tagjai nagy hangsúlyt fektettek a kegyesség, imádság és meditáció gyakorlására, valamint a gyermekek kicsi kortól történő vallásos oktatására.[840] Hármas jelszavai voltak: Isten dicsőítése, tisztelete és szolgálata.[841] A mozgalom elvi alapjául Henry Suso, Calirvaux-i Bernard, Eckhart Mester és Jan Van Ruysbroeck misztikája szolgált.[842] Ruysbroeck Groote lelki vezetője, barátja volt.[843] Misztikája a Szentháromság szeretetkapcsolatával való „közös élet" megélésére épül. Megpróbált egyensúlyt teremteni a belső lelkiség és az aktív élet között, azzal a céllal, hogy a kettő kerüljön összefüggésbe egymással.[844] Groote a saját közösségének adta a "közös élet" nevet. Ők az apostoli tanítás alapján vissza szerettek volna térni a keresztyénség eredeti állapotához, melyben a kegyesség nem különült el laikusok és klerikusok között.[845] Tagjaikat biztatták a rendszeres bibliaolvasásra.[846] Illetve elengedhetetlennek tartották a köznépnek történő igehirdetést, a meditációt, valamint a contemplatiót és az egyén kegyességi hitmegélését.[847] Ebben főleg a Krisztus életéről és szenvedéséről, az utolsó ítéletről és a megváltásról való elmélkedésnek volt központi szerepe. Etikai konzekvenciájaként pedig a felebarát szeretete illetve az erények gyakorlása jelet meg.[848] Törekedtek az egyszerűségre, a szeretetszolgálat gyakorlására.[849] Érdemes leírni azt is, hogy a mindennapi munkát összekötötték az ember lelki fejlődésével, és elengedhetetlennek tartották hozzá. Emellett elítéltek minden olyan tevékenységet, mely ezt a fejlődést nem segítette.[850] Céljuk az volt, hogy Isten kegyelmét és szeretetét a mindennapi élet keretein belül értelmezzék és éljék meg. Ezt a gondolatot később Luther is megfogalmazza Így imádkozzál című írásában. „…a hívő ember munkája közben is féli és tiszteli Istent…".[851]

Groote munkáját Florent Radewijns emelte még magasabb szintre. Szándéka az volt, hogy követőit minél teljesebb önismeretre juttassa, hogy leküzdhessék önmagukban a kísértéseket.[852] Láthatjuk, hogy nagyon sok hasonlóság van a reformátori gondolkodás és a Devotio moderna között. Ilyen a laikus kegyesség hangsúlyozása, a gyermekek vallásos nevelése, az imádság és igehirdetés fontosságának képviselete valamint az önismeret hangsúlyozása. Ez azért is különösen fontos, mert a szakirodalomból

---

838 MCGRATH: Kálvin, 42.
839 GÁNÓCZY: Teológiai meggondolások a kálvini és az ignáci lelkiségről, 279.
840 LAUWERS: Devotio moderna, 437.
841 i. m., 436.
842 PETRY: Late Medieval Mysticism, 250; LAUWERS: Devotio moderna, 436.437; CHRISTENSEN: Mysticism, [e-book]; KÖPF.: Bernard of Calirvaux, 704.
843 BROUETTE: Devotio Moderna, 606; FISHER: Ruysbroek, 430.
844 FISHER: Ruysbroek, 430.
845 LAUWERS: Devotio moderna, 436.
846 FOLKERTS: Approaching Lay Readership, 38.
847 CHRISTENSEN: Mysticism, [e-book]; LAUWERS: Devotio moderna, 436.
848 KELLEY: Devotio moderna, [e-book]; OZMENT: The Age of Reform, 79.
849 WOOD: Kempis, 458.
850 KELLEY: Devotio moderna, [e-book].
851 LUTHER: Így imádkozzál!, 657.
852 LAUWERS: Devotio moderna, 437. OZMENT: The Age of Reform, 96.

egyértelműen kiderül, hogy a Devotio moderna alapja a késő középkori misztika. Ez alapján közvetett kapcsolat mutatható ki a reformáció és a középkori misztika között. Ezt további érvekkel is alá lehet támasztani. A Devotio moderna szintén jeles képviselője Gerlac Peters, aki a Közös Élet közösség tagja volt, intenzíven gyakorolta a szemlélődést. Ehhez Ruysbroeck, Eckhart és Tauler misztikája szolgáltatták számára az alapot.[853] Eckhart és Tauler misztikája Luther kolostori közegében is megjelent.[854] Természetesen az sem hagyható figyelmen kívül, hogy jelentős különbségek is vannak a Devotio moderna és a reformáció között. Így pl. a világtól való elfordulás (contemptus mundi), melyet a reformáció soha nem tett a magáévá.[855]

6.3. Hit, igetan és misztika kapcsolata

Luther teológiájának vizsgálatánál először is arra kell felhívnunk a figyelmet, hogy számára döntően a személyes hittapasztalat volt fontos. Nem szubjektív értelemben, hanem krisztocentrikus módon, mely lelki vezetőjének Staupitznak az iránymutatásából következett.[856] A hitet úgy fogja fel, mint ami személyesen képessé teszi az embert arra, hogy Isten a közelébe léphessen.[857] Amit a misztika tiszta értelemnek hív, azt Luther a hit alapján vezeti le. A hit az, ami miatt az ember megismerheti Istent és találkozhat vele. Jelentős különbség a misztikához képest tehát, hogy Luther konkretizálja az Istennel való találkozás okát. Bizonyos értelemben le is szűkíti annak kereteit. Az Isten találkozása az emberrel a hitben, Krisztus igéjének alapján történik az Ő szuverén akaratából, amit az ember nem kényszeríthet ki még az imádsággal sem. Az Isten az emberrel kegyelemből találkozik, megérinti a szívét az igével, hogy az megértse milyen nagy kegyelemben részesült.[858] Ennek következménye az ember szabadsága.[859] Illetve ami a téma szempontjából még fontosabb, Krisztus lélekben történő megérintése:

> „Ha ugyanis Krisztus érintésre gyógyított, akkor ez a finom lelki érintés, sőt Isten igéjének ez a felszívása mennyivel inkább közli a lélekkel mindazt, ami az igéé! Ilyen módon tehát Isten a lelket egyedül hit által, cselekedetek nélkül, igéjével igazítja meg, szenteli meg, teszi igazzá, békélteti meg, szabadítja meg, és tölti meg minden jóval. És így igazán Isten fiává teszi…”[860]

Ugyanebben a művében arról ír, hogy a lélek hit által egyesül Krisztussal, és minden dolga teljesen közös lesz Vele.[861] Ahogy Luther kapcsán az eddigiek során is láttuk, a hit az a teljesség ami, most idevonatkozóan a lelki, Krisztussal egysült élet kulcsa is. Ezzel megszűnik a határ laikus és klerikus, tudós és szerzetes között. A középkorban a skolasztikusok által különválasztott via activa és via contemplativa helyett a hit via passiva. Ahogy Fazakas meghatározza, ez a hit olyan felfogása, melyben az ember engedi magára hatni az Isten kegyelmét.[862]

---

[853] LAUWERS: Devotio moderna, 437.
[854] FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 81.
[855] OZMENT: The Age of Reform, 97.
[856] FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 83.
[857] LUTHER: Értekezés a keresztyén ember szabadságáról, 345.
[858] KOLB: Martin Luther, 66.
[859] LUTHER: Értekezés a keresztyén ember szabadságáról, 347.
[860] i. m., 351.
[861] i. m., 353.
[862] FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 83.

Kálvin a hitet és az ismeretet szintén összefüggésként látja. Ismeret alatt azonban nemcsak kognitív tudást ért, hanem hasonlóan a misztikusokhoz, olyan megismerést, mely magától Istentől származik. Ebben az ismeretben van a hit lényege.[863] Alapja, akárcsak Luthernél, az ige. Kálvin azt is ismeri és elismeri azt, hogy Isten szuverén módon képes, közvetítő nélkül, kapcsolatba kerülni az emberrel.[864] A hit és az ige olyan szorosan összefügg, hogy egymás nélkül értelmezhetetlenek. Ha fennáll ez az összefüggés, akkor viszont a hit az igén keresztül szemlélheti (intueatur) az Istent.[865] Itt az istentapasztalat lehetősége konkrét meghatározásra kerül. A hit és az ige adja meg azt a keretet, amin belül értelmezhető az Istennel való találkozás.[866] A lábjegyzetben definiált filozófiai fogalmat teológiára átültetve azt látjuk, hogy Kálvin az ige szemlélődésén olyan passzív emberi magatartást ért, melyben az Isten közvetlenül nyilatkoztatja ki magát az embernek. A hit és az ige egysége az emberben tehát maga a hittapasztalat.

Látszólag egyértelmű fogalmakkal dolgozunk, mégsem olyan egyszerű a helyzet. Kálvin értelmezése szerint az ige nem elsősorban a rögzített szentírás szavait jelenti, hanem magát az isteni cselekedetet.[867] Az ige Isten közvetlen szava az emberhez és tette vele, mely kételkedés nélkülivé teszi a hitet.[868] A Szentírás az az eszköz, mely mederben tartja az emberi elmét, hogy ne veszítse el fókuszpontjából a cselekvő Istent.[869] Az igén keresztüli szemlélődés tehát nem jelent mást, mint Isten aktuális cselekedetének (igéjének) megtapasztalását, mely elvezeti az embert megbékélt és megváltott voltának felismerésére.[870] A cselekvő ige pedig maga Jézus Krisztus, az írott szöveg mögötti valóság.[871] A középkori misztikusok is hasonló álláspontot képviselnek. Clairvaux-i Bernard azt mondja, hogy a lélek akkor képes megérteni Istent, ha az ige „meglátogatja" őt.[872] Máshol azt írja, hogy a lélek az igét keresi, ami már előzetesen megragadta őt.[873] Bonaventura Krisztusra, mint a testté lett igére hivatkozik, aki Isten ereje és bölcsessége, tele kegyelemmel és igazsággal. Csak ő képes teljesen birtokolni az emberi lelket.[874] Eckhart mester szerint az istenkapcsolat tetőpontja, amikor A Szentlélek, az Atya

---

[863] KÁLVIN: Institutio 3.2.2., 412.
[864] Természetesen nem tagadja azt sem, hogy van, akihez emberi közvetítőn keresztül jut el Isten.
[865] Az intueor szóból származó intuitio a következők jelenti a filozófiában: „ama felfogás neve, hogy közvetetlenül (úgy mint a szemmel a külső dolgokat) ismerhetünk meg érzékfölötti dolgokat (belső szemlélet). A köznyelvben is használjuk, ha bizonyos bonyolódottabb viszonyok igazságát egyszerre, mintegy közvetetlenül látjuk át. Mondhatni, hogy minden nagy fölfedezés, gondolat csirája ily I. A nagy tehetségben megvan az I. ereje: Ebből: intuitiv, közvetetlenül megismerő, belsőleg szemlélő; intuitiv igazság, melyhez ily módon jutottunk." Lásd: http://www.kislexikon.hu/intuitio.html Letöltés ideje: 2019. 05. 18. 10:42.
[866] KÁLVIN: Institutio 3.2.6., 415.
[867] KÁLVIN: Institutio 1.6.3., 57. Itt szintén említi, hogy az ember csak az igén keresztül szemlélheti Istent. A Szentírás és a Szentlélek munkája elválaszthatatlanul összefüggenek egymással. Nem arról van szó, hogy Kálvin a Szentírást másodrendűnek tekintené a Lélek aktuális munkájához képest, hanem arról, hogy a Lélek aktuális munkája a Szentírás igéinek fényében válik nyilvánvalóvá. Lásd: KÁLVIN: Institutio 1.9.3., 73.
[868] KÁLVIN: Institutio 1.6.2., 56.
[869] KÁLVIN: Institutio 1.6.3., 56.
[870] KÁLVIN: Institutio 1.6.1., 55.
[871] NIESEL: Kálvin teológiája, 26.
[872] BERNARD: That the Soul, seeking God, 76.
[873] i. m., 75. Itt Isten megelőző kegyelméről van szó!
[874] BONAVENTURE: The journey of the mind to God, 135.

akaratából megvilágosítja az igét az ember lelkében.[875] Ruysbroeck szerint Jézus Krisztus örök igéje szítja fel a lélekben a szeretet tüzét, aminek következményeként rádöbben saját jelentéktelenségére és Jézus Krisztus érte történő munkájára.[876] Nicholaus Cusa szerint hit által képes az értelem közel kerülni az igéhez, ami a szeretettel kiegészülve nem keres már semmi külső dolgot, csak az ige Istenét.[877]

A középkori misztikára jellemző contemplatióban pedig szintén nagy jelentősége van a passzivitásnak.[878] Luther is innen közelíti meg a kérdést. Nála is az igét megvilágosító szerepe van a hitnek, hogy együtt uralkodjanak a lélekben, amely velük egyesült. Az ige ilyen befogadásának a következménye a megigazulás, megszabadítás, megszentelődés és a megbékélés. Az ige befogadása nála sem kognitív ismeretekből származó következtetés levonást, hanem konkrét találkozást jelent Istennel.[879] Ebben az ember az Isten aktuális, személyesen vele történő cselekvésével szembesül. Mind a négy esetben egyfajta aktualitásról van tehát szó. Azaz az ige nem mint egy statikus ismeretanyag áll az ember rendelkezésére, amiből puszta logikai alapon következtetéseket vonhat le, hanem úgy, mint ami rá nézve konkrét, aktuális istentapasztalatot hordoz. Ebben a konkrétságban rendeződik Isten és az ember viszonya. Ha innen nézzük, valóban nincs szükség az Isten és az ember között közvetítőre, mert a találkozás az ige dinamikájában történik meg. Viszont nem vehetjük ilyen közvetítőnek a kijelentést, még akkor sem, ha az írott formában áll a rendelkezésünkre. Sík Sándor nem megfelelően értelmezte a kijelentés szerepét a misztikában. Az nem kognitív falként húzódik az Isten és az ember között, hanem az aktuálisan munkálkodó Isten szavaként. Ha olvassuk a középkori misztikusok írásait, még ha nem is beszélnek konkrétan az igéről, akkor is nyilvánvaló, hogy szemlélődésük a Szentíráson alapszik, illetve a Szentírásból eléjük táruló igék azok, melyek számukra az aktuális helyzetben élővé válnak. Így tudják beazonosítani azt, hogy találkozásuk a Szentháromság Istennel történt és az Ő munkájában részesedtek.[880] Ha ezt elfogadjuk, akkor elkerülhetjük azt a tévedést, amire Kálvin hívja fel a figyelmünket, és nem fogunk a transzcendens tapasztalat nyomán önistenképeket gyártani. A keresztyén misztikának illetve lelkiségnek éppen az az erőssége, hogy kevés teret enged az emberi fantáziának a transzcendens milyenségével kapcsolatban, mégis képes biztosítani a Vele való találkozás kereteit. Akkor is, amikor az Isten nem olyan, mint amilyennek az ember látni vagy képzelni szeretné.

Továbbá az ige ilyen dinamikus értelmezésével elkerülhető lenne a Szentírásból való moralizáló ill. populista következtetések levonása. Mert, ha az ige Isten konkrét, aktuális cselekvése bennem, az azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy Ő a világban az egyetlen szuverén úr, és leleplezi az ember előtt önmaga elégtelenségét, illetve feltárja azt, hogy egyedül Övé az ítélkezés joga. Tehát nincs lehetősége arra, hogy önmaga értékét mások vélt értéktelenségéhez viszonyítva határozza meg.

---

[875] ECKHART: A Sermon on the Complentative and the Active life, 196−197.
[876] RUYSBROECK: The sparkling stone, 297.
[877] CUSA: The vision of God, 381.
[878] PUSKELY: Szemlélődés, 646.
[879] LUTHER: Értekezés a keresztyén ember szabadságáról, 350−351.
[880] Lásd ehhez pl.: PETRY: Late Medieval Mysticism című könyvét.

6.4. Bűntan és misztika a reformátori teológiában

A misztikus kapcsolat kezdetén az emberi lélek önmaga elégtelenségéből kifolyólag szükségszerűen szenvedéseket él át az isteni Lélekkel való találkozása során.[881] Kálvin ezt az állapotot az ember önvizsgálathoz rendeli, ami csupán arra jó, hogy felmutassa az ember elégtelenségét Isten előtt. Erre senki nem képes magától rájönni, hanem az isteni megítélés mértéke alatt kell az önvizsgálatot folytatni.[882] Az Isten konkrét megjelenése az emberi létben először az ember elégtelenségének felismerésére vezet el. Az önmaga megismerése feltételezi Isten valamilyen fokú ismeretét.[883] Ahhoz, hogy ez megtörténjen, akár csak a misztikában, szükséges, hogy Isten belépjen az ember életébe.

Az eredendő bűn Kálvin értelmezése szerint az ember elfordulása az igétől. Ha figyelembe veszem a fentebb leírt igeértelmezést, azt mondhatom, hogy Kálvin Isten aktualitásának figyelmen kívül hagyását nevezi bűnnek. Ennek következményeképpen az ember képtelenné válik Isten tiszteletére és igazságának felismerésére.[884] Bonaventura hasonló gondolatokat fogalmazott meg a középkorban. Szerinte az ember eredeti állapota az Isten akadályok nélküli szemlélése volt. Az eredendő bűnnel azonban a bujaság és a tudatlanság közéjük állt. Ezt csak a testté lett Ige, Krisztus tudja feloldani kegyelemből, mellyel párhuzamosan megjelenik az igazságosság is.[885] Luther megközelítésének a hit a kulcsfogalma. A hit kezdete az ember bűnösségének a felismerésével jár együtt.[886] Elvetette azt a középkori gyakorlatot és nézetet miszerint a bűnbánat az ember erőfeszítése arra, hogy felkészítse a szívét a gyónásra. Az ebben való bizalom hamis hit.[887] Később a bűnfelismerést parancsolatok megismerésének tulajdonítja.[888] A lélek alapállapota az, hogy kárhozattal, bűnnel és halállal van tele. Ebbe lép be Isten hit által, és Krisztus az emberi lélekkel egyesülve elhordozza annak terheit.[889] Luther is ír a lélek szenvedéséről, de ő ezt a test-lélek dualizmusából vezeti le. A test az, mely nem bírja elviselni Isten közeledését, és helyette inkább a világhoz alkalmazkodna.[890]

Láthatjuk tehát, hogy a misztika és a reformátorok is a bűn alapállapotából és az ember ezen önerőből történő változtathatóságának képtelenségéből indulnak ki. Nem találnak az emberben olyan képességet, mely önmagában alkalmassá tenné az Istennel való közösségre. Közös pont az is, hogy az Isten megjelenése, akár a contemplatióban, a hitben vagy az igében, félelmet, ellenállást vált ki az emberből. Nem biztos, hanem bizonytalan helyzetbe sodorja.

6.5. Imádság a misztikában és a reformátori tanításban

Kálvin számára az imádság egyértelműen konkrét hittapasztalatra épül. A hit előfeltétele az imádságnak, mert az csak értelmi és érzelmi hittapasztalatra épülhet.[891]. Az imádság

---

[881] VÁRKONYI: Misztika és misztikusok, 296.
[882] KÁLVIN: Institutio 2.1.3., 183.
[883] uo.
[884] i. m., 184.
[885] BONAVENTURE: The journey of the mind to God, 135.
[886] LUTHER: Értekezés a keresztyén ember szabadságáról, 348.
[887] KOLB: Martin Luther, 86.
[888] LUTHER: Értekezés a keresztyén ember szabadságáról, 349.
[889] i. m., 353.
[890] i. m., 360.
[891] KÁLVIN: Institutio 3.20.11−12., 34.

„a hívők bizalmas társalgása Istennel."[892] Bonaventura az imádság szerepét abba látja, hogy az felkelti az ember reménységét a kegyelemre, és harmonizálja életenergiáit. Az imádság a szemlélődés elengedhetetlen része.[893] A lélek Istennel való egyesülésében teljesedik ki.[894] Bonaventura számára a veritas a hit hármas megtapasztalásának (pietas, ratio, veritas) legmagasabb foka. Ehhez tartozik a contemplatio, mely bölcsességre vezeti az embert, ami azt jelenti, hogy képes lesz Krisztust az emberi észszerűségen felül is megismerni.[895] Ramon Lull, 13. századi misztikus, úgy ír az imádságról, mint amiben a contemplatio végbe megy.[896] Richard Rolle az imádságot az isteni akarat felismeréséhez elengedhetetlennek tartja, mert benne Isten szépségével és a mennyei királyság csodájával találkozunk. Voltaképpen ez a lényege a szemlélődésnek.[897] Kálvin is megállapítja, hogy az imádsággal belépünk Isten „mennyei szentélyébe" ahol közvetlen, szemtől szembeni viszonyba kerülünk Vele.[898] Benne az emberi kéréseknek csak Isten akaratához viszonyítva van létjogosultságuk.[899] A helyes imában tehát Istent szuverén úrként tapasztaljuk meg, ami együtt jár az emberi akarat feladásával, és ezzel párhuzamosan az isteni elismerésével. Kálvin egyenesen megköveteli az ember önfeladását, hogy ne az ő dicsősége, méltósága, önhittsége érvényesüljön.[900] Rolle részletesen ír az imádság gyakorlásáról, hogy segítséget nyújtson azoknak, akik nem ismerik annak helyes módját.[901] Azért, hogy ha az elme elkalandozik imádság közben, és mindenféle gondolatok keringenek elméjében, akkor is vissza tudjon térni az imádságba, és imája hatékony legyen.[902] Az imádság az istenbe öltözött lélek szelíd vágyódása.[903] Akkor jó, ha a szellemünk megérinti a mennyeit és lelkünket átjárja a Szentlélek tüze. Ez csak úgy valósulhat meg, ha teljesen elzárkózunk minden világi dologtól, ami elvonná erről a figyelmünket.[904] Ezt a gondolatot Luther és Kálvin is hirdeti.[905] Ebből két következtetést vonhatunk le. Először azt, hogy az imának minden esetben meg kell, hogy legyen a megfelelő struktúrája, mind az idő, mind a lelkiállapot, mind pedig a hely tekintetében. Az imádság Rolle olvasatában egyértelműen nem olyan tevékenység, melyet előkészületek nélkül, bármikor kedve szerint folytathatna az ember. Szükség van hozzá a lélek és az elme egy adott állapotára, amikor be tudja fogadni a hozzá közeledő Istent, és figyelmét teljesen Rá tudja irányítani.[906] Ha ez megtörténik, akkor az Isten

---

[892] KÁLVIN: Institutio 3.20.16., 41.
[893] BONAVENTURE: The journey of the mind to God, 135.
[894] uo.
[895] LEINSLE: A Skolasztikus Teológia Története, 152−153.
[896] LULL: The Blanquerna: of the book of the lover and the beloved, 157.
[897] ROLLE: The mending of Life, 223.
[898] KÁLVIN: Institutio 3.20.2., 25.
[899] KÁLVIN: Institutio 3.20.5., 27.
[900] KÁLVIN: Institutio 3.20.7., 30.
[901] Ez is érdekes gondolat, hiszen ma nem gondolunk úgy az imádságra, mint aminek helyes gyakorlata volna, vagy szükséges lenne hozzá valamilyen konkrét lelki állapot.
[902] ROLLE: The mending of Life, 229.
[903] i. m., 240.
[904] i. m., 230.
[905] LUTHER: Így imádkozzál!, 657; KÁLVIN: Institutio 3.20.4., 26.
[906] „Mások, hiába enyhébbnek tűnik, bár azt így sem lehet semmiképpen eltűrni, hogy imádságukat minden elmélyülés nélkül mormolják el, mert mindössze annyit tanultak meg, hogy Istennek imádságban kell kedveskedni. A hívőknek tehát mindig óvakodniuk kell, nehogy valaha is úgy járuljanak Isten színe elé

jósága növekszik bennünk, és szeretete szívünk legmélyebb zugaiba hatol, és képesek leszünk minden szót úgy elmondani, mintha áldozatul ajánlanánk fel Istennek.[907] Kálvin szerint az ember ebben az állapotban szemlélheti Istent helyesen és tisztán. Ekkor képes az elme önmaga fölé emelkedni.[908] Másodszor pedig azt, hogy sem a misztikus, sem pedig a reformátori imádságnak nincs olyan olvasata, mely azt az emberi érzelem vagy tudat szabad szárnyalásának tekintené. Mindkettő Isten ember felett álló létéből indul ki, és ebben találja meg az ima lényegét és konzekvenciáit is. Az imádságban az ember nincs semmilyen hatással Istenre, hanem éppen fordítva. Az Isten akaratának nyilvánvalóvá válása van hatással az emberre. Kálvin egyértelműen ezen a síkon gondolkodik, amikor az imádságot Isten hívásaként definiálja, melyben benne van az emberi terhek elhordozásának szándéka is.[909] Sienai Katalin úgy ír az imádságról, mint ami egyesíti az embert Krisztussal, alkalmassá teszi a követésre, illetve a krisztusi szeretetközösség hatására megváltoztatja. Az imádság lényege Isten és önmaga megismerése![910] Ruysbroeck szerint az imádság a belső szabadsághoz vezet el, ami által az ember képes önmagát Isten színe elé vinni, és megszabadul minden emberi tehertől és képzelgéstől. Ennek következménye az Istennel való egyesülés a Szentlélek által. Amiben Isten dicsősége mutatkozik meg.[911] Ez Isten kegyelméből történik.[912] Kálvin értelmezésében is Isten dicsőségére kell, hogy irányuljon az imádság, aki a bűnbocsánat és elengedés után kegyelmébe fogadja az imádkozókat.[913] Nicolaus Cusa szerint az ige, az imádság és a hit elválaszthatatlan kapcsolatban állnak. Imádságban közeledik az ember Istenhez, részesül az igében, ami növeli a hitet az által, hogy Isten világosságát mutatja fel.[914] Kálvin nagyon hasonló nézetet vall. Az imádság a hit és az ige ajándékainak konkréttá tételét jelenti, ennek a kettőnek a „kincseit" találjuk meg benne.[915] Csak azt az imádságot tartja legitimnek, ami az ige és a hit egységéhez van szabva: „az igére épülő hit a helyes imádság anyja."[916] Luther megkülönbözteti a testi és a lelki imádságot. A lelki imádság a valódi ima, mely Isten gyermekévé tesz. Ez nem igényel sok beszédet, hanem bár Luther maga nem nevezi így, egyfajta meditációvá alakul, amiben a Szentlélek prédikál az ember szívében.[917] Kálvin egy kicsit más szerepet tulajdonít neki az imában. A Szentlélek az imádság tanító- mestere, aki nem nekünk prédikál, hanem minket vezet el a helyes szavak kimondására.[918] A két vélemény ott ér össze, hogy mindketten az emberben végbemenő isteni tettről beszélnek. Kálvin egyetlen emberi kritériumot határoz meg benne, a bűnbánatot.[919] A misztikusok és a reformátorok is elsősorban Isten különös

---

kéréseikkel, hogy nem hevültek át lelkük komoly érzésétől…" Lásd: KÁLVIN: Institutio 3.20.6., 29; Az alkalmas időről: uő: Institutio 3.20.7., 29.

[907] ROLLE: The mending of Life, 230.

[908] KÁLVIN: Institutio 3.20.4., 26.

[909] KÁLVIN: Institutio 3.20.2., 27.

[910] CATHERINE: A treatise of divine providence, 270. Ez nagyon hasonlít Kálvin teológiájához.

[911] RUYSBROECK: The sparkling stone, 294.

[912] i. m., 311.

[913] KÁLVIN: Institutio 3.20.6., 29; uő: Institutio 3.20.9., 32.

[914] CUSA: The vision of God, 381.

[915] KÁLVIN: Institutio 3.20.2., 25.

[916] KÁLVIN: Institutio 3.20.26., 52.

[917] LUTHER: A Miatyánk német magyarázata, 100; uő: Így imádkozzál!, 662.

[918] KÁLVIN: Institutio 3.20.5., 28.

[919] KÁLVIN: Institutio 3.20.6., 30.

megnyilvánulási terének és idejének tartják az imádságot, aminek része az ember kommunikációja Felé, de nem a lényege. Luther, bár nem tartja teljesen elvetendőnek, azt mondja az ilyen emberközpontú imádkozásról, hogy az könnyen csaphat az ember öndicsőítésébe.[920] Emellett azt is vallja, hogy „az egyházat a kedves jó imádság tartja fenn”[921] Luther ismerte és gyakorolta az oratio-meditatio-tentatio hármas imamódját, melynek alapvető eszköze számára maga a Szentírás. Ez megóvta imádságát a szubjektivitástól és a Krisztussal való egységet nem valamiféle érzelgősségben, hanem a Szentlélek erejébe és az ige konkrét valóságában élte meg.[922]

[920] LUTHER: A Miatyánk német magyarázata, 100.
[921] HEYDENERICH: Istent imádsággal kell megfogni, 611.
[922] FAZAKAS: Luther és Kálvin kegyessége, 84.

7. fejezet: Egyéni és közösségi hittapasztalatok hatása az egyház életrendjére

7. tézis: Amennyiben az egyéni és közösségi hittapasztalatok koherens egységben állnak, lehetőség kínálkozik arra, hogy az egyház életrendje az Istennel való dinamikus kapcsolat alapján szerveződjön. Olyan kulcsfogalmak alapján mint a κοινωνια, a szeretet, a kiválasztás, imádság, sákramentumok és a liturgia.

7.1. Isten és ember kapcsolata: a κοινωνια

Amennyiben az egyéni és közösségi hittapasztalatok koherens egységben állnak, lehetőség kínálkozik arra, hogy az egyház életrendje az Istennel való dinamikus kapcsolat alapján szerveződjön. Az egyházban az egyéni és közösségi hittapasztalatok interaktív kapcsolatban kellenének, hogy legyenek egymással. Életrendje optimális esetben ennek a kettőnek a kölcsönhatásából alakul ki. Ami mindkettőt lényegileg meghatározza, az az Isten-ember(ek) kapcsolata. Ez mutatkozik meg a hittapasztalatban.[923] Az erre való igény természetes módon hozzátartozik az emberi léthez. Pannenberg Istent szemközti valóságként írja le és az ember léte feltételezi az erre a valóságra való ráutaltságot. Ez különbözteti meg az állatoktól. Az Isten megtapasztalásának igénye az ember alapvető létéből fakad. A ráutaltságát nem ismeri eleve, hanem kutatnia kell az isteni titok után.[924] A hittapasztalat az, ami Istentől Istenhez juttatja el az embert. Benne a hívő önmaga antropológiai valóságát látja meg az elvetettségben majd a megbékélésben, már egy teljesen más síkon, nem úgy, mint aki halálra van ítélve, hanem úgy, mint aki Krisztusban „ha meghal is él" (Jn 11,25b). Az egyéni hittapasztalat síkja tehát a megváltottság tudatosulásában van.[925] Kulcsfontosságúnak tartom a kérdésben a communio és az egyház viszonyának tisztázását. A κοινωνια az, ami az εκκλησια-t tartalommal tölti meg, azaz a közös részesedésben megmutatja nekünk az intézmény lényegét, ami részesedés Krisztus halálában és feltámadásában. Azt állítom, hogy a κοινωνια nemcsak megeleveníti, hanem meg is előzi az εκκλησια-t. A közös részesedés nem akkor kezdődik, amikor az ember részt kap Krisztus váltságművében, hanem akkor, amikor az ige testté lesz (János 1,14), és Isten vállal részt az emberi létből. Így a κοινωνια-ból kizárhatunk mindenféle emberi törekvést az ember lekicsinylése nélkül. Bonhoeffer szerint az egyház az újszövetségi idő adott pontján megjelenő intézmény.[926] Ez a pont az, amikor Krisztus részelteti tanítványait az úrvacsorában.[927] A communio szerinte az egyház létének kezdete. Életrendje csak ennek minősége alapján értékelhető, illetve ez mutatja meg az egyház egy adott helyzetéből történő továbblépésének lehetőségét. A communio helyreállása jelenti az ember és ember közötti kapcsolat minőségének felértékelését és változását is. Amennyiben az εκκλησια ténylegesen megéli a κοινωνια-t, akkor nyilvánvaló, hogy a Szentlélek erőterébe kerül bele. Ez, ahogy Welker kijózanítóan leírja, az önmagában álló individuum ettől az önmagában állástól és a világtól való elkülönülését

[923] BARBOTIN: Experience, 543.
[924] PANNENBERG: Mi az ember?, 13.
[925] BARBOTIN: Experience, 543.
[926] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 103.
[927] i. m., 109.

eredményezi.[928] Ez nem azt jelenti, hogy konkrétan kikerül belőle, hanem azt, hogy relatívvá válik számára a világ (és önmaga) önpusztítása és képes lesz önmagát a Krisztus közösségén belül értelmezni. A κοινωνια megélése olyan közösséget eredményez, melyben az egyének a Szentlélek által közösségbe kerülnek Krisztussal, a megfeszített és feltámadott Úrral. Ez gyakorlatilag a közösség istentiszteletében ölt alapvetően formát.[929] Ennek akkor van relevanciája a látható egyházra nézve, ha az egyébként semmilyen módon ki nem ábrázolható Szentlelket, az ecclesia a bizalommal ábrázolja ki, azaz megéli annak vezetését a mindennapokban. Ahogy Welker leírja, a ma világa gyakorlatilag az emberi önpusztítás helyeslésének a világa, melyben az egyház feladata az, hogy a kiválasztottak számára olyan hely legyen, melyben ezt a bizalmat nem csak befelé, hanem kifelé is látható módon meg tudják élni.[930] Nagyon fontos Fazakas meglátása miszerint a κοινωνια:

> „nem egy azonos társadalmi osztályhoz tartozó egyének érdekszövetsége, hanem isteni ajándék, s mint ilyen azzal a felelősséggel jár együtt, hogy ezt az ajándékot (kegyelmet) minden egyes tagja maga életében felismerje, s közös életüket ennek függvényében alakítsák: azaz törekedjenek is a közösség megélésére és megvalósítására."[931]

Ebből az empirikusan vizsgálható egyházra, mint szociológiai képződményre nézve a téma szempontjából az következik, hogy belső struktúráját és külső megjelenését nem alakíthatja egyetlen társadalmi osztály tudatához sem, mert ebben az esetben a hittapasztalat ideológiai tapasztalattá alakul át és a κοινωνια nem mint a Krisztusban testvérek szeretetközössége, hanem mint egy társadalmi osztály érdekközössége jelenik meg. Az ősegyház hittapasztalatának következménye éppen az volt, hogy Krisztusban feloldódtak a határok a különböző társadalmi rétegek között és ezek képessé váltak a szolidáris együttélésre.[932] Azonban az egyház társadalmi felelősségének is megvan a rendje, mely fokozatszerűen nehezen leírható, mert a κοινωνια belső és külső következményei gyakran párhuzamosan történnek. Ha a Kálvin szerinti igaz egyház ismertetőjegyeire tekintünk, azzal a problémával szembesülünk, hogy a mai gyakorlatban sokszor ezeket sem tesszük ki elvi teológiai vizsgálatnak, hanem önmagában a megtörténtükkel hatékonynak minősítjük őket.[933] Már Kálvin is számolt azzal, hogy az egyháznak olyanok is tagjai, akiket sokkal inkább tart bent a struktúra, mint a tartalom, mégsem adja fel az igaz egyház kritériumait és igényét.

> „Gyakran azonban egyház névvel jelöli a világban szétszórtan élő emberek sokaságát is, akik az egy Istent és Krisztust nyilvánosan tisztelik, akik a keresztség által avattattak be Krisztus hitére, akik az úrvacsorai részesedéssel tanúsítják egységüket az igaz tanításban és szeretetben, akik egyetértésben vannak az Úr igéjében, és megőrzik az ige hirdetésének ezt a Krisztustól rendelt szolgálatát."[934]

Ezután tesz egy ige jelentős kitételt miszerint az igaz keresztyén társai általi ennek ítélése nem a hit, hanem a szeretet alapján történik.[935] Ez a részesedést tekintve szintén a

---

[928] WELKER: Isten Lelke, 187–293.
[929] FAZAKAS: Vétkeztünk, 314.
[930] WELKER: Isten Lelke, 187–293.
[931] FAZAKAS: Vétkeztünk, 310.
[932] uo.
[933] Az igaz egyház ismertetőjegyeit lásd: KÁLVIN: Institutio 4.1.9., 159.
[934] KÁLVIN: Institutio 4.1.7., 158.
[935] KÁLVIN: Institutio 4.1.8., 159.

κοινωνια következménye és egy olyan dinamikus rendszert alkot, amiben az egyház empirikus valósága is a hit és szeretet egységében nyilvánul meg. Ennek következményeként pl. a bűnök már nem csak az egyén magánügyei, hanem az egész közösséget terhelik és megtörténhet a közös elhordozásuk. Illetve annak a megtapasztalása, hogy a κοινωνια-t kezdeményező és Szentlelkével munkáló Krisztus is hordozza azokat, valamint részesíti a hívőket kegyelmében, érdemében és igazságában.[936] Fazakas ezen megállapítása gyakorlatilag a Luther által leírt csereviszony kollektív értelmezése, ami a posztmodern ember számára azt jelentheti, hogy személye elfogadásra kerül annak plurális meghatározottságának morális végítélete nélkül és önmagában értelmezett egzisztenciája a közösségben kerül újraértelmezésre, aminek az lehet a következménye, hogy életében egzisztenciális tapasztalattá formálódik önmaga elfogadása és terheinek átadása a közös elhordozásra.[937] Az egyház, ami önmagában κοινωνια, nem léphet fel más igénnyel a posztmodern korban sem, mint azzal, hogy ennek a megélője és kiábrázolója kíván lenni mind horizontális, mind pedig vertikális síkon. Ennek elengedhetetlen feltétele, hogy pneumatológiájában ragaszkodjon ahhoz, hogy a Szentlélek személy, aminek erőtere van és nem önmagában vett erő.[938] Ez a distinkció azért szükséges mert ha nem történik meg akkor a posztmodern egyén szubjektív belső élményvilága istenül meg valamiféle szekuláris erővé és így ismételten a hitmegélés emberből kiinduló, a miszticizmus elemeivel tarkított változatához jutunk, ami nem Krisztusba kapcsolja be és részesíti az embert, hanem az ő teljesítményének az ideológiai meghatározója lesz Krisztus, de nem mint transzcendens valóság, hanem mint név, amit az emberi öntranszcendencia szándéka tölt meg tartalommal gyakorlatilag pusztán más felhangot adva az egyének kis életnarratívájának. Itt Moltmann megállapításai is lényegesek, aki hangsúlyozza, hogy a Szentlélek munkájának az egyház eszkatológiai valóságához is van köze, olyan értelmeben, hogy ereje az örök élet ereje az ember számára.[939] Ez a posztmodern kontextusban annyit jelenthet, hogy az önmaga életidejét csak ennek a földi világnak a keretei között elképzelni tudó ember felszabadulhat az önmegvalósítás mindenáron való lelki vagy materiális kényszere vagy az élményhedonizmus hajszolása alól. Figyelemre méltó Welker meglátása, miszerint a κοινωνια-ban részesülő sanctorum communio a Krisztus Lelkében való részesedés következtében egyé lesz Krisztussal és így bennük „konkretizálódik és valósul meg Isten Lelke nyilvános személye."[940] Ha a Szentlélekre, mint a communio sanctorumon keresztül megnyilvánuló és önmagának nyilvánosságot igénylő személyre tekintünk, akkor elkerülhetjük, hogy munkája szubjektíven és kizárólag individuálisan kerüljön értelmezésre és szólamok szintjén feloldódjon a közösségben vagy csak az egyén belső motivációinak külső hivatkozása legyen.[941] Pozitívan megfogalmazva az a közösség, amely a Szentlelket nyilvános személyként ismeri el és önmaga cselekedeteit ennek a hitnek a tükrében éli meg, azzal a lehetőséggel találkozik, hogy az önmagába fordulás és

[936] FAZAKAS: Vétkeztünk, 310.
[937] LUTHER: A keresztyén ember szabadsága, 352−353; Ehhez lásd még: KOLB: Martin Luther, 79.
[938] Lásd ezt: WELKER: Isten Lelke, 295.
[939] MOLTMANN: The Church in the Power of the Spirit, 34.
[940] WELKER: Isten Lelke, 295.
[941] i. m., 296.

a tárgyiasulás helyett a világgal való interperszonális viszonyba kerül és így individuális és kollektív értelemben is önmaga is személyé válik, aki a passzivitás és az aktivitás látszólagos ellentmondásában tudja megélni a keresztyén szeretetet a mindennapokban.[942] A keresztyén misztikának ott van ehhez szinte nélkülözhetetlen hozzáadott értéke, hogy a Szentlélekre való ráhagyatkozás, az Isten megismerésének ilyen útja az, ami ebben az interperszonalitásban nem engedi, hogy a communio sanctorum vagy a hívő feloldódjon a világban és célt tévesszen. A misztika ebben az értelemben lehetőség arra, hogy amit elméleti szinten képviselünk, azt a megtapasztalás szintjére is át tudjuk vinni, ti. a Szentlélek egyént és közösséget formáló erejét, ami az isteni szeretet megélésében lesz láthatóan nyilvánvaló.

7.2. Az egyház, mint szeretetközösség

A teológiatörténetben különösen hangsúlyos az egyház szeretetközösség volta. A hittapasztalat következménye az isteni szeretet megélésének lehetőségében (amit megélhetünk), jelenvalóságában (amit megélünk) és perspektíváiban (eszkatológiai távlat) van.[943] Ez az, ami a communio-t és a congregatio-t megtölti azzal a dinamizmussal, ami miatt egzisztenciális közösséggé válik és benne az élet feszültségei feloldásra kerülhetnek. A szeretet először a végső valóság megnyilvánulása ebben a konkrét történelemben, amit az egyén és a közösség a hit dinamizmusában tapasztalhat meg.[944] Ennek a posteriori tapasztalata az ember számára az inkarnáció, a kereszthalál, a feltámadás, a mennybemenetel és a Szentlélek kitöltetése. Különösen hangsúlyos ebben a tekintetben az inkarnáció, mely megalapozza Isten és ember szeretetkapcsolatának a lehetőségét. Isten kezdeményező szeretete nyilvánul meg benne azáltal, hogy hajlandó elidegeníteni önmagától a saját szeretetét, és újraegyesülni vele.[945] A testet öltéssel Jézus Krisztus emberré lett azért, hogy részesedjen az emberek sorsában. Isten szándéka tehát az inkarnációban először is az volt, hogy önmagát a teremtményei számára megközelíthetővé, elérhetővé tegye.[946] Jézus Krisztus személyében ezért kezdetektől benne volt az a potenciál, hogy egyének és közösségek életrendjét befolyásolja és alakítsa. Küldetésének ez a lényege, hiszen a megváltás az egész teremtés állapotát változtatja meg. Megkerülhetetlen jelentőségű ebből a szempontból az a dogmatikai tétel, miszerint Jézus Krisztus egyszerre valóságos Isten és valóságos ember is. Valóságos ember, azaz egy közülünk, aki részesedik körülményeinkben, problémáinkban. Belép abba a valóságba, mind kazuális mind pedig univerzális szinten, amiben vagyunk. Megszólító, és számunkra is megszólítható lesz. Emberként tudja megélni Isten uralmát egy olyan világban, ami éppen aktuálisan más törvényszerűségek által is meghatározott. Ugyanilyen fontos továbbá valóságos Istensége, mert azt az állapotot, amit az ember képtelen feloldani, ő istenségében oldja fel, és ezzel párhuzamosan a vele létrejött közösséget magasabb síkra emeli. Feltámadása, mennybemenetele és a Szentlélek kitöltetése olyan egzisztenciális tapasztalatok a tanítványai számára, amelyek még ma is

[942] Lásd ezt az interperszonalitást: WELKER: Isten Lelke, 297.
[943] Lásd ezt: CLEMENT: First Clement, 111.
[944] Lásd ehhez: KÁLVIN: Institutio 4.1.2, 152−153.
[945] BERNARD: On the Love of God, 54; Bernát itt az 1Jn 4-et idézi; TILLICH: Rendszeres Teológia, 229.
[946] KÁLVIN: Institutio, 4.17.8., 422.

meghatározóak a világ minden keresztyén hívője számára. A κοινωνια nem pusztán esetleges, bizonyos alkalmakkor megtörténő „csoda”, hanem állandó kapcsolat Isten és a hívő között az egyszülött Fiúban. Dinamikus folyamat, ami egzisztenciálisan határozza meg az ember Istenhez való viszonyát. Az a potenciál, amit az egyén vagy a közösség hittapasztalatként értékel, és ami hatással van az egyház életrendjére, egyedül Jézus Krisztus személyében van meg. Egyedül az ő személye garancia arra, hogy az emberek valóságosnak és jelenlévőnek tapasztalják meg a mennyben lakozó Istent. Az inkarnáció azért is nagyon jelentős esemény, mert az Isten úgy találkozik az emberrel, mint az „én a te-vel”.[947] Olyan szeretetközösség jön tehát létre, melyben lelki és fizikai értelemben is kapcsolatba kerül egymással az Isten és az ember. Így a tapasztalat a legközvetlenebb módon, a konkrét közlés útján történik meg, ami azért nagyon jelentős, mert így az Isten kezdeményezésére áthidalódik az a távolság, ami közte és az ember között alapvetően feszült.[948] Akkor lehet keresztyén értelemben véve κοινωνια-ról beszélni, ha annak alapjául az inkarnációt tesszük meg, ami Isten abszolút közösségvállalása az emberrel. Jézus Krisztusban, mint isteni személyben összeér az isteni és az emberi valóság, aminek hatására az isteni átalakítja az emberit, és részesedést enged önmagából.[949] Talán nem véletlen, hogy a karácsony, még ma, a szekuláris világban is, az egyik legjelentősebb ünnep. Meglehet, hogy látens módon éppen annak az eseménynek a súlya maradt meg az emberiségben, amit az Isten világba való konkrét belépése jelent. Hiszen nem kisebb dolog történt, mint az, hogy Isten öröktől fogva létező Fia megjelent a földön.[950] A krisztológiai kutatás az egyháztörténet folyamán két részre szakította ennek értelmezését. Az ún. felülről kiinduló illetve az alulról kiinduló krisztológiára. Az első azt mondja ki, hogy Isten a preegzisztens Fiút elküldi a világba. A második pedig azt, hogy minden krisztológiai érvelés alapjának Jézus Krisztus történelmi személyét tekinti, és a tantételeket az ebből a személyből kiinduló értelmezés következményeinek.[951] A kettő közötti látszólagos ellentét pont a megfelelő κοινωνια értelmezésben oldódik fel. Abban ugyanis megtalálható az említett teológiák mindkét aspektusa. Az emberi valóságban való tényleges részesedés szempontjából nagyon fontos a Jézus Krisztus történelmi személye. Hiszen ez a Jézus gyógyított betegeket, tett csodákat, prédikált a közel lévő Isten országáról, éhezett vagy éppen kísértéseket élt meg, azaz megtapasztalta az ember földi valóságát. Az ember isteni valóságban való részesítése szempontjából pedig a preegzisztens Fiú személye, mert ez a Krisztus az, aki áldozatával szembesült a bűn következményével, a halállal, ami szintén az ember valóságának a része. Természetesen ezt nem úgy értem, mintha Krisztusban két személyiség lett volna, egy emberi és egy isteni, hanem úgy, hogy benne integráns egységet alkotott ez a kettő.[952] Üdvtörténeti szempontból nehézkes bármilyen más értelmezés, mert az vagy Isten tettének elspiritualizálását vagy pedig demisztifikálását jelentené. Az elspiritualizálás túlságosan elszakítja a világtól, és így értelmezhetetlenné teszi, a demisztifikálás pedig túlságosan

[947] TÖRÖK: Dogmatika, 171.
[948] uo.
[949] TILLICH: Rendszeres Teológia, 229.
[950] PANNENBERG: Rendszeres teológia, 215.
[951] Lásd: i. m., 216–217.
[952] Ennek részletesebb magyarázatát lásd: TÖRÖK: Dogmatika, 172.

földhöz ragasztja, és így pont azt a többletét veszi el, ami kiemeli az emberi körülmények közül. Az inkarnáció tehát a κοινωνια alapja, a Logosz testté lesz, és részesedik az ember világ valóságában, hogy végül a magáéban részesítse azt. Török István tesz még egy nagyon fontos megállapítást ezzel kapcsolatban, mégpedig azt, hogy az inkarnáció a hús-vér testtel való megbékélést, az élet teremtői egységének helyreállítását is jelenti.[953] Nem értékelhetjük tehát a κοινωνια-t a látható közösség nélkül, akik a testvéri szeretetet gyakorolják, valamint a sákramentumok jegyeiben, a vízben, kenyérben és a borban konkrétan megélik az Istennel és egymással való közösséget. Hitünk szerint továbbá a végidőkben testünk is feltámad majd poraiból. Ez azért fontos, mert érzékelteti, hogy a κοινωνια lelki és testi, látható és láthatatlan, empirikus és misztikus síkon is megnyilvánul, sőt ezeknek az integráns egysége.

A szeretet út, amelyen járni kell. Ahogy Finze−Michaelsen fogalmaz: „Bizonyos értelemben a szeretet olyan, mint a vér, amely kering ebben a testben…A legkiválóbb módon ez a test csak akkor járhatja útját, ha folyamatosan a szeretet útjelzéseit követi.”[954] Fontos leszögezni, hogy a szeretet és a hit egymástól nem elválasztható, mert a hit nélküli szeretet öncélú és kizárólag az ember szubjektív hozzáállásán múlik, a szeretet nélküli hit pedig a metakeresztyénség kategóriájába esik, aminek nincs meg az individuum önmagán kívüli hatása. A hit és a szeretet együtt vezet Isten megismeréséhez és ennek következményeihez.[955] Jézus Krisztus szereti az egyházat, mint azt a helyet, ahol az Ő helyettes elégtételének következménye, az ember morális és egzisztenciális bukásának megbocsátása és a szabadságban való tovább élés megtapasztalható.[956] Ez az a hely, ahol megélhetővé teszi az ő konkrét valóságát, ami a Szentháromság Isten személyei közötti szeretetkapcsolatból fakad, és a közösség tagjai számára az igehirdetésben és az úrvacsorában lesz nyilvánvaló.[957] Az ebből való részesedés által lesz az egyház az ember számára a szeretet helye. Benne és ebből kifolyólag élhető meg az egyén és a közösség számára pl. a kegyelem, a hit, a követés, a megigazulás, megszentelődés és a megbékélés. Kálvin ezt megelőlegezett szeretetnek hívja, amivel az Atya Krisztusban az ember felé fordul.[958] Ezen a helyen lesz a végső valóság mindenkinek konkrétan megtapasztalhatóvá a teljes Krisztusban való részesedésben, és abban belső szeretetviszonyban, mely emberi hasonlatokkal csak korlátozottan kifejezhető.[959] Ebből az emberre nézve az következik, hogy mint a szeretet által megszólított, részese az Istennel való szeretetkapcsolatnak.[960] Továbbá az, hogy számára az egyház önmagában nem lehet a szeretet tárgya, hanem annak megélési helye, ahol az igében és a sákramentumokban, a diakóniában és a kiküldetésben Isten Szentlelkének erejét éli meg a hit belső és külső dinamikájában,

---

[953] i. m., 171.
[954] FINZE−MICHAELSEN: Szeretet nélkül semmi vagyok, 50.
[955] CUSA: The vision of God, 381; KÁLVIN: Institutio 3.18.8, 629−630; WELKER: Az Isten Lelke, 231; TILLICH: Rendszeres Teológia, 464.470.
[956] BONHOEFFER: Communion of saints, 114.
[957] FISHER: Ruysbroek, 430; BONHOEFFER: Communion of saints, 101; Bonhoeffer állításával egyetértek, miszerint Krisztus nem egyfajta második inkarnációt hajt végre, hanem úgy létezik, mint az egyház maga. Lásd: uő: BONHOEFFER: Communion of saints, 101; TILLICH: Rendszeres Teológia, 229.468.
[958] KÁLVIN: Institutio 2.16.3, 382.
[959] ÁGOSTON: Breviárium, 301; Sermo 341; SÍK: A misztika útja Istenhez, 79.
[960] BERNARD: That the Soul seeking God, 77.

aminek látható következménye a szeretet.[961] Ennek egyszerre befogadója és továbbadója is, aminek következtében a bűn és a szenvedés megosztásra kerül Jézus Krisztussal. Az ecclesia lényege ebből a szempontból az, hogy a Krisztussal való megosztás esetenként a testvérben lesz konkréttá és így elhordozhatóvá, és a felé végzett jó cselekedetekben nyilvánul meg.[962] Az egyház rendje Kálvin szerint a szeretetre épül, mert ez biztosítja a felvázolt megosztás lehetőségét, mely nemcsak a bűnre és a szenvedésre, hanem az anyagi és lelki javakra is vonatkozik.[963] „Ha ugyanis igazán meg vannak győződve arról, hogy Isten mindnyájuknak közös Atyja, és Krisztus a közös fejük, nem történhet meg, hogy az egymás iránti testvéri szeretetben egyesülve ne osszák meg kölcsönösen javaikat egymással."[964] Ennek etikai következménye az Isten parancsának megtartása, ami a szeretet felebarát felé történő gyakorlásában és a szeretetért való hálaadásban lesz egyértelmű, ami visszatartja a hívőt a bűn elkövetésétől.[965] Kálvin a sákramentumokkal való élést tekinti a leghatékonyabb eszköznek arra, hogy az egyházban a Jézus Krisztussal való közösséget meg lehessen élni.[966] Ahogy ő fogalmaz, maga a tapasztalat erősíti meg, hogy az egyház első renden sakramentális közösség, és mint ilyen erősíti a hitet. Számára a közösség egyetemes, tehát Isten és minden valaha élt hívő között fennáll. Így értelmezi az egyetemes anyaszentegyházat. Szintén klasszikus dogmatikai tanítás Krisztus hármas tiszte. Török István a dogmatikájában a következőképpen kezdi az erről szóló részt: „Mit hozott Krisztus az Atyától minekünk? Kálvin nyomán három dologban foglalhatjuk össze: prófétai tisztét, papságát és királyságát."[967] Ezen gondolatmenetből láthatjuk, hogy az inkarnáció, Krisztus hármas tiszte és a κοινωνια között összefüggés van. Török Jézus földi tevékenységei alapján különíti el a hármas tisztet úgy, hogy közben hangsúlyozza, hogy az elkülönítés pusztán módszertanilag indokolt, mert személyében ezek elválaszthatatlanok. Prófétai tisztébe sorolja gyógyításait, csodáit, tanításait. Főpapi tisztébe szenvedését, halálát és pokolra szállását. Királyi tisztébe feltámadását, mennybemenetelét, uralkodását és eljövendő ítélettartását.[968] Ezen tisztekben részesít minket benne hívőket. A mi szempontunkból a hármas tiszt először is azt jelenti, hogy a vele való közösségben feltétel nélkül elfogadjuk őt, és rá bízzuk magunkat. De hogyan kapcsolódik ide a κοινωνια? Úgy, hogy Krisztus hármas tisztének a konzekvenciái csak a vele való közösségben értelmezhetőek. Ennek legkézenfekvőbb, de nem kizárólagos, helye az εκκλησια, aminek ő maga a feje és az Ura, és számunkra egzisztenciális viszonyítási pont. Prófétai tiszte számunkra etikai konzekvenciákat hordoz, így a diakónia és az agapé gyakorlását, valamint az igehirdetés komolyan vételét. Csak ezen az alapon végezhet az egyház vagy bármelyik hívő szociális, karitatív feladatokat. Papi tiszte a bűnös, de a megváltott voltunkkal való szembesülés lehetőségét is magában rejti. Krisztus mint főpap az, aki biztosítja állandó kapcsolatunkat az Istennel, amiből az előbb leírt két

[961] ÁGOSTON: Breviárium, 306; En. in Psalm 88; RUYSBROECK: The Sparkling Stone, 297; BONHOEFFER: Communion of saints, 40.
[962] LUTHER: The Blessed Sacrament of Christ, 244; KÁLVIN: Institutio 2.8.53, 315.
[963] KÁLVIN: Institutio 4.1.3, 153.
[964] uo.
[965] VÁRKONYI: Misztika és misztikusok, 294−295; OZMENT: The Age of Reform, 79; KÁLVIN: Institutio 1.2.2, 236.
[966] KÁLVIN: Istitutio 4.1.1. 151.
[967] TÖRÖK: Dogmatika, 180.
[968] uo.

esemény következik. Az ember Krisztus áldozatában látja meg saját bűnösségét, de az ebből való kilépés lehetőségét is. Az εκκλησια szakralitásának is a papi tiszt kell, hogy az alapja legyen. A királyi tiszt pedig a jövőről való bizonyosságunkat foglalja magában azért, mert már a jelenben is aktuális. Krisztusra ugyanis úgy tekintünk, mint a világ Urára, aki majd eljön ítélni élőket és holtakat.

Az egyház feladata, hogy az embereket a szeretet helyére, Jézus Krisztus jelenlétébe hívja, hogy megmutassa a szeretetnek azt az útját, ami Istenhez vezet, és amiben a megszólított számára egzisztenciális szükség az Isten keresése, mert részesedett Isten állandó szeretetéből.[969] Ehhez szükséges, hogy az individuumra ne modern vagy posztmodern értelemben tekintsen, hanem olyan potenciális személyként, akivel összefüggésben nem a világ végső problémáival kapcsolatos utópiákkal vagy önmaga mikrovilágának a megteremtésével van dolga, hanem az üdvösségével. Az egyház képviselőjének, legyen az tisztségviselő vagy egyháztag, úgy kell találkoznia a másik emberrel, mint ahogyan Isten Jézus Krisztusban vele találkozott.[970] Ennek teológiai alapját Bonhoeffer álláspontja nyújtja, aki a személyre úgy tekint, mint aki az isteni személlyel való kapcsolatba kerüléssel születik, aki „túllép rajta, szembeszáll vele és leigázza őt”[971] Bonhoeffer elveti a személyről szóló idealista tanítást, miszerint az individuum önmagában abszolút értékkel bír, és hangsúlyozza, hogy a keresztyén közösségen az egyén önfeladása történik.[972] Az individuális önmegvalósításhoz való asszisztálás vagy segítségnyújtás nem tartozik az egyház küldetéséhez, hanem sokkal inkább az Isten szeretetének megélése az ún. társadalmi vagy szociális közegben.[973] Ez a gyakorlatban egy premodern ismeretelmélethez vezet vissza, amiben a hitismeret és a szeretet, mint az emberben belsővé váló, de a priori külső isteni ajándékok jelennek meg. A tudás és a szeretet szubjektumtól való függésének a kimozdítása, és számára a transzcendens általi visszaadása és belsővé tétele adhat olyan keretet, ami a modern és a posztmodern egyént is megszólítottá és részesülővé teheti.[974] Fontos, hogy ebben a folyamatban az ember elsődlegesen nem aktív résztvevő, hanem passzív szereplő.[975] Ennek van olyan ereje, ami az Istenhez való közelkerülést eredményezi. Ahogy Augustinus fogalmaz: „Világosan meg kell értenünk, hogy a törvény vége és beteljesítése, illetve a Szentírás vége és beteljesítése az valami olyasminek a szeretete, amit mi magunk élvezhetünk, valami olyasminek, amit élvezhetünk a sajátjainkkal való közösségben is.”[976] Ez nem azt jelenti, hogy az ember kisajátítja az Istent, hanem éppen ellenkezőleg. Azt, hogy ragaszkodik Istenhez, és feladja Vele és testvéreivel szemben a saját hasznának a keresését. Az egyén így megérzi, és képes megélni, hogy Isten szereti őt és ő is szereti Istent és benne a felebarátját.[977] Ez nem azt jelenti, hogy valamiféle homogén közösség jön létre, mert a szeretet nem oldja fel azt a feszültséget, ami abból

[969] IGNATIUS: The Letter of Ignatius to the Ephesians, 191; BERNARD: That the Soul seeking God, 77.
[970] STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 109.
[971] BONHOEFFER: Communion of saints, 31. (ford. szerz)
[972] i. m., 31.102.
[973] Ennek alapját lásd: CLEMENT: Second Clement, 143.
[974] HUGH: God’s dwelling in the Soul, 93.
[975] BÉKI: Misztika tegnap és ma, 173.
[976] illetve AUGUSTIN: On Christian Doctrine, 533. (ford. szerz.)
[977] RUYSBROECK: The Sparkling Stone, 318; KREBS: A Sermon ont he Eucharist, 387.

adódik, hogy mindenki a legjobb képessége szerint kívánja szolgálni őt.[978] De ez is mutatja, hogy amennyiben az egyház szeretetközösség, feszültségei nem emberi vágyak, érdekek vagy hatalmi játszmák, hanem az Isten minél hitelesebb tisztelete mentén alakulnak ki. Ezek azok a konfliktusok, amiket a hívők közösségének fel kell vállalnia, de ha fókuszban marad az, amiről eddig szóltam, akkor ezek nem töréseket, hanem az Isten teljesebb megismerésének szándékát eredményezik.

Elengedhetetlen annak felismerése, hogy a kiküldetés feladata nem ér véget az odamenetellel, hanem annak végpontja, a jelen időre szűkítve a problémát, a visszatérés a szeretet helyére, mert itt lehetséges a communio megélése, testvérré válás egymás számára a szeretetközösségben.[979] A keresztyén szubjektum nagy kísértése, hogy kiküldetését követően a világban marad, vagy visszatérésekor azt hozza magával. Ez olyan, mintha a Jézus által kiküldött tanítványok nem térnének vissza hozzá. Így lehetetlenné válik, hogy az Isten szeretetkapcsolata az általa megszólítottak és számára is örök erőforrás legyen. Csak a jól értelmezett egyház szeretetközösségében élhető meg a személyes és közösségi kegyesség, és kerül egymással összhangba a tapasztalat és az ismeret, mert itt vannak meg az erőforrások arra, hogy szélsőséges megnyilvánulások esetén megtörténjen a kiegyenlítődés, és az egyház a látványos megjelenések helyett ismét a hittapasztalat megélésének exkluzív helyévé váljon.[980] Ahol az egyház a szubjektum számára a szeretet tárgya, ott megindul a rossz értelemben vett institucionalizálás. Mivel önmagában, mint intézmény nem hordozza a szeretetet, hanem azt Jézus Krisztusból meríti, ezért ezzel, még ha hivatkozási alapjai megmaradnak is, ugyanolyanná válik, mint bármelyik másik szociokulturális intézmény, ami legitimitását a társadalmi vagy individuális kölcsönhatásokból nyeri.[981] A probléma nem az, hogy az egyház intézményes formában van jelen a világban, mint a kultúra része, melyben speciális örökség továbbadásáról, megtanításáról és megosztásáról van szó,[982] hanem az, ha ez a kulturális keret elveszíti a fókuszából azt, aki az egész intézmény alapját, legitimitását és létértelmét adja. Azonban még abban az esetben is, ha a felvázolt institucionalizálás a felsőbb szinten megtörténik, de a mélyebb rétegekben megmarad a szeretetkapcsolat, van potenciál arra, hogy az egyház megőrizze a lényegét, és továbbra is megélhető maradjon benne az isteni igazság.[983]

---

[978] BONHOEFFER: Communion of saints, 41.
[979] Ennek alapját lásd: AUGUSTIN: On Christian Doctrine, 530.
[980] Ennek a gondolatnak az alapjait Fazakas Sándor fekteti le a reformátorokkal kapcsolatban. Lásd: FAZAKAS: A reformatio vitae jegyében, 196−197.
[981] Ennek alapjait lásd: FARKAS: Az Intézmény Fogalma, Fedezete és Formalitása, 34.
[982] PARSONS: The Social System, 14.
[983] KÁLVIN: Institutio 3.20.2, 24.

7.3. Az egyház, mint a választottak közössége

A kiválasztás lényege a téma szempontjából, az ember felől abban van, hogy az egyén és a közösség önmagát mint választottat, és nem mint választót tapasztalja meg, aki Isten szeretetére rezonálhat.[984] Ez az előző részben tárgyalt szeretetközösségben válik realitássá, ennek hiányában azonban nem tud realizálódni. Az ecclesia ilyen értelemben a választottak szeretetközössége, tehát tagjai minőségüket nem a közösség ítélete alapján, hanem a transzcendens nyilvánvaló akaratából kapják.[985] Pál nyelvhasználatában az εκκλησια szó mindig emberek és Isten valóságos közösségére utal. A közösség életre hívását az apostol konzekvensen az elhíváshoz, a kiválasztáshoz köti. Sőt, a Thesszalonikaiaknak írt levélben az egyházat úgy határozza meg, mint aminek része van Izrael kiválasztásában.[986] Továbbá, akárcsak az ApCsel, ő sem tesz különbséget pogány és zsidó keresztyének között, mindannyian tagjai az εκκλησια του θεου-nak. Pál teológiájának a logikája arra épül, hogy minden egyes εκκλησια, mint gyülekezet, része a nagy egésznek, az Isten egyházának, és a maga működési területén annak a reprezentánsa.[987] εκκλησια ott van, ahol az emberek istentiszteletre összegyűlnek, és közösen részesednek a Krisztus testéből és véréből, azaz megélik a vele való κοινωνια-t.[988] Kelemen második levele támpontot ad nekünk arra, hogy a predestinációt az egyházra értelmezzük, de nem az üdvösség felől, hanem olyan értelemben, hogy az kiválasztottság az Isten világban történő szolgálatára.[989] Ez együtt jár az egyház tagjainak egymás irányába megnyilvánuló pozitív attitűdjének komolyan vételével, azzal, hogy a megkereszteltek és a communióban együtt résztvevők alapvetően úgy tekintenek egymásra, mint akik ugyanannak az örökségnek a részesei és várományosai. Ez feloldhatja azt a morális feszültséget, ami időnként az egyház tagjai között tapasztalható, és a fátumok helyett a bűnbocsánat és a kegyelem erőterei érvényesülnek. A kiválasztás teológiai tételének elengedhetetlen szerepe lehetne abban, hogy a posztmodern ember megszólíthatóvá váljon, illetve az empirikus egyház tényleges kapcsolatba kerüljön vele. Abban a korban, amikor minden szubjektív és relatív, amikor már az ember biológiai adottságai is megkérdőjeleződnek és mindenkinek megvan a saját maga egyéni életnarratívája, az Istennek való kiválasztottság hite lehetne az a támpont ami összeköthetné az önmagukból kiinduló, alapvetően szinte már egyénenként más világnézettel rendelkező embereket és nem egy újabb ún. szintén önként választott keresztyén világnézettel, hanem merőben más egzisztenciával ruházná fel őket, olyannal ami a világ bizonytalansága ellenére a bizalomra épül. A kiválasztás feszültsége ebben az esetben nem a kárhozat vagy üdvösség kérdésében, hanem a szent világban való létében van.[990] A Szentlélek közösségformáló erejének tényében való hit a gyakorlatban megélhető krisztológiához vezet, melyben az egyének közösségét a Krisztussal megvalósuló testvériség, a Krisztus testéhez való tényleges tartozás, a vele való

---

[984] BRINK−KOOI: Keresztyén Dogmatika, 773.
[985] CLEMENT: Second Clement, 141; IGNATIUS: The Letter of Ignatius to the Ephesians, 191; COLLINS: Church, 644; Akárcsak Izrael esetében. Lásd: STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 105−107.
[986] COLLIS: Church, 644.
[987] SCHMIDT: εκκλησια, 506.
[988] STUHLMACHER: Az Újszövetség bibliai teológiája I, 354.
[989] CLEMENT: Second Clement, 141; BONHOEFFER: Communion of saints, 118.
[990] Szent alatt itt az Istenhez tartozó embereket értem.

bensőséges kapcsolat határozzák meg. Ez indikálja, hogy ennek következményeit a világ előtt és benne is megélje az ember.[991]

7.4. Az egyház, mint imádkozó közösség

Az imádság a szerető Isten és a vele szemben individualitását levetkőző személy közvetlen párbeszéde.[992] Ez a tétel a mai viszonyok között az egyik legfontosabb, nem lehet ugyanis hitmegélésről és istentapasztalatról beszélni enélkül. A hittapasztalat elsődleges forrása az imádság, és mivel a hittel együtt mindkettő tapasztalati valóság, egymástól nem elválaszthatóak.[993] Illetve mindkettőnek a forrása a Szentlélek, aki adományozója és ajándékozója ezeknek. Az egyház, mint a hívők közössége azért az imádság helye, mert ez önmagában felhatalmazza az Istennel való közvetlen kommunikációra. A helyesen gyakorlott és értelmezett imádságban az imádkozó misztikus közösségbe kerülhet a megszólító Istennel, ami a Szentlélek erőterébe vezeti az embert. Enélkül nem értelmezhető a sakramentális unio, a kijelentett vagy az írott ige, de semmilyen más egyházi cselekmény, mint pl. a misszió vagy a diakónia sem, mivel az isteni akarat megismerése lehetetlenné válik.[994] Ennek oka az, hogy az imádság adja meg az ember számára azt a külső forrású tapasztalatot, amiben az intellektus, az érzelem és a lélek a hit alapján összhangba kerül, és elvezet Isten akaratának személyes illetve közösségi felismeréséhez. Ami a téma szempontjából talán a leg relevánsabb, az az, hogy az imádságban Isten szeretetét tapasztalja meg az ember. Pozitívan megfogalmazva az egyház, mint a szeretet helye, biztosítja azt a közeget, amiben az imádság meghatározza a közösség mindennapjait, mert benne megélhetőek a Krisztussal való egység konzekvenciái, a követés mindennapi kritériumai és az önmagában lévő individuum krisztusi szeretetközösségben való részesedése és így személlyé válása az Isten és a társai számára.[995] Barth helyesen állapítja meg, ami protestáns szemszögből semmiképen sem hagyható figyelmen kívül, hogy az ember önmagától nem képes imádkozni, mert az a Szentlélek munkájának a benne végzett eredménye. A Szentlélek az, aki megszólítja az Atyát és olyan állapotba hozza az imádkozót, amiben átélhető az Isteni kegyelem és szeretet.[996] Ahhoz, hogy ezt még alaposabban megvilágítsuk és a gyakorlati megélés színterén is áttekintsük, a szeretetmisztika fogalmát kell alkalmaznunk. Ennek atyjaként Clairvaux-i Bernátot tartják számon, aki a lélek és Krisztus közötti szeretetben való egység lényegének az akaratok teljes harmóniáját látja. Bernát azt is hangsúlyozta, hogy a szeretetben való unio nem lényegi egységet jelent.[997] Hangsúlyainak megfelelő alkalmazásával, értem ez alatt az unio mysticával, a hit és szeretet viszonyának tisztázásával olyan koncepció hozható létre, melynek tényleges egyházformáló hatása van. Ahogy az unio mystica kapcsán már kifejtésre került, annak barthi értelmezése,

---

[991] Lásd ehhez: FAZAKAS: Vétkeztünk, 310, WELKER: Isten Lelke, 294.
[992] Kálvin: Institutio 3.20.2., 24.
[993] Ezt láthattuk az אמן igével kapcsolatban, amelyből származik az imádságot lezáró Ámen szó. Lásd: 1. fejezet 2−3; JEPSEN: ’āman; (be) faithful, beleive, truth, 292.
[994] VOLLENWEIDER: Paul, Saint. g. The communion of the faithful in Christ, 634; ROLLE: The Mending of Life, 223; A Szentlélek és az imádság kapcsolatáról lásd: LUTHER: Így imádkozzál!, 662.
[995] CATHERINE: A treatise of divine providence, 270.
[996] BARTH: Church Dogmatics III, § 45−46, 154.
[997] Lásd: MCGINN: Mysticism, 6337; BERNARD: That the soul, seeking God, 77−78.

miszerint az nem egy elérendő tökéletes állapot, hanem a hívők Krisztusban elnyert alapállapota, megfelelő megalapozást nyújt a témakifejtéshez.[998] Az unio mystica mint ontológiai tény azt jelenti, hogy a Krisztusban való részesedés magában hordozza a hit és a szeretet egymás dinamikájában való megélését. Ahogy Luther megfogalmazza:

> „…a keresztény ember nem él önmagában, hanem Krisztusban és embertársában. Egyébként pedig nem volna keresztény. Krisztusban él hit által, embertársaiban szeretet által. Hit által felemelkedik önmaga fölé Istenbe, szeretet által ismét leszáll önmaga alá embertársába, mégis mindig megmarad Istenben és szeretetében, ahogyan Krisztus mondja: „bizony mondom nektek, ettől fogva látjátok, hogy megnyílik az ég, és Isten angyalai fel- és alászállnak az Emberfiára." (Jn 1,51)"

Ha Luther szavait az egyházra vonatkoztatjuk, akkor a κοινωνια olyan értelmezéséhez jutunk, amiben a hit és a szeretet egymástól csak a kifejezés szükségessége miatt elválaszthatóak, egyébként pedig dinamikus egységben vannak. Ennek a dinamikának a kulcsa a Szentlélek, aki Krisztusba oltja a hívőt és ezzel lehetőséget teremt számára a hitben és a szeretetben való életre. A szeretetmisztika megélésének alapvető feltétele, hogy az egyház megélje imádkozó közösség voltát. Az Ige feletti meditatio és contemplatio azok az imamódok, amelyek segítenek a szeretetben való egyesülés átélésében és abban, hogy ezeknek releváns konzekvenciái legyenek az egyház belső és külső formájára. Ahogy a dolgozat folyamán már többször hangsúlyozásra került, ez nem azt jelenti, hogy ezek gyakorlásával önmagában véve elérhető az unio állapota, hanem azt, hogy ezek felületet teremtenek ennek a megéléséhez. Ugyanúgy mint pl. az igehirdetés esetében sem mondjuk, hogy önmagában ez a módszer eredményezné a megszólítottságot. A Krisztussal való szeretetben történő unio Clairvaux-i Bernátnál abszolút nem az ember kezdeményezéséből ered, hanem az 1János 4, 19-re alapozva abból, hogy „Ő előbb szeretett minket."[999] Tehát a szeretetmisztika kiindulási alapja abszolút krisztológiai.[1000] De Bernát ezt sem spekulatív alapon közelíti meg, hanem azt tanítja, hogy Krisztus, mint Ige kerül az emberrel kapcsolatba, és ennek megéléséhez a Lectio Divina gyakorlatát alkalmazza.[1001] Krisztus, mint a testé lett Ige titokzatos módon lépi át az emberi egzisztencia határát, és részelteti magát az emberrel a Szentlélek által.[1002] Ennek trinitárius vetülete az, hogy az ember abban a szeretetben kap részesedést, ami az Atya, a Fiú és a Szentlélek között fennáll.[1003] Le kell szögeznünk, hogy ez nem áll ellentétben a hittel. Bernát a kettőt abszolút egymással összefüggésben látja és kiemeli, hogy a hit alapja a cselekedeteknek (szeretetnek), mert ezek nélkül láthatatlan marad.[1004] Az is igaz, hogy ellentétben a reformátorokkal a megigazulást is a hit és a szeretet egységében látja, de nem úgy mint amelyek lineárisan következnek egymásból, hanem

---

[998] Lásd: BARTH: Church Dogmatics IV § 64, 57.
[999] Lásd: BERNARD: Ont the Love of God, 54; Lásd még: CASEY: Reading Saint Bernard, 100.
[1000] Ez okozza, hogy Bernát Krisztocentrikus misztikájáról Barth is pozitívan nyilatkozik. Lásd: BARTH: Church Dogmatics III § 52−54, 54. Lásd ehhez továbbá: ELDER: Bernard and William of Saint Thierry, 130; STIEGMAN: Bernard of Clairvaux, William of St. Thierry, 132; Lásd a krisztocentrikusághoz: BERNARD: The Twelve Degrees of Humility and Love, 41.
[1001] BERNARD: Sermon 2, 10; ELDER: Bernard and William of Saint Thierry, 130.
[1002] BERNARD: Sermon 8, 52.46; Misztikus csókként írja le, ez azért van mert az énekek énekét magyarázza.
[1003] i. m., 46.
[1004] BERNARD: Sermon 24, 48.

úgy, mint amelyek egymás nélkül tartalmatlanok.[1005] A Szentléleknek abban van kulcsszerepe, hogy akárcsak a reformátoroknál, az Ő munkája miatt lehetséges Isten megismerése és ebből kifolyólag a szeretet megélése.[1006] Bernát korunk egyik nagy problémájára is rávilágít, miszerint annak az ismeretnek aminek nem a szeretet a következménye, a kegyesség szempontjából nincsen haszna, mert önszeretetre vezet.[1007] A Szentlélek kettős munkát végez az imádkozóban. Egyszerre vezeti el a saját lelki mélységeiig és az Isten mélységeinek megismeréséig. Mivel nem lehet kontroll alatt tartani, ezért az imádkozó csak várhatja, de minden pillanatban készen kell állnia arra az esetre ha megérkezik hozzá.[1008] A Szentlélek vezetéséről Bernát így vélekedik:

> „Amikor a Szentlélek beszél, mindkettő megadja magát [ti. hazugság és kétség], mert nem pusztán az igazságot, hanem a biztos igazságot mondja. Ő az igazság Lelke akivel a hamisság nem egyeztethető össze; és a bölcsesség lelke, aki nem fogadja el a kétértelmű vagy homályos véleményeket, mivel ő az örök élet tükörképe, olyan tiszta, hogy mindent áthat és átjár. Amikor ez a Lélek hallgat, ébernek kell lennünk, és irtózattal kell tartanunk a hamisságtól, még akkor is, ha a zavarba ejtő bizonytalanság karmai közé van kötve. Egy vélemény igazságában kételkedni óriási különbség ahhoz képest, mint meggondolatlanul olyasmit javasolni, amiről semmit sem tudunk. Vagy hagyjuk, hogy a Szentlélek mindig beszéljen, amit semmivel nem tudunk garantálni, vagy legalább az figyelmeztessen minket, amikor hallgatásba vonul, hogy éppen az ő hallgatása legyen a mi vezetőnk, különben, tévesen azt gondolva, hogy még mindig vezet minket, katasztrofális bizonyossággal követjük a saját téves irányunkat."[1009]

A Szentléleknek tehát az ember cselekedeteire nézve korrekciós szerepe is van. Ezt átültetve a közösségre azt mondhatjuk, hogy az egyház empirikus valóságának nem a praktikumból, hanem ebből az irányításból kellene kiindulnia. Ehhez azonban elengedhetetlen az ige feletti meditáció, az Isten szemlélése és a szeretet gyakorlása. Az imádság éppen azért hasznos, mert benne a Szentlélek látogatja meg az embert és lelkét eltölti erős hittel, reménnyel és olyan szeretettel ami élő és igaz illetve meggazdagítja az ember minden cselekedetét.[1010] Nyilvánvaló, hogy az egyházi struktúrák sokszor az ember bűnös valóságát tükrözik vissza és nem tökéletesek, mert Isten az egyház formáinak kialakítását, természetesen nem függetlenül Önmagától, az emberekre bízta azonban ez az együttműködés aszimmetrikus.[1011] A forma krízisének oka lehet pl. ahogy Fazakas megállapítja, a téves helyzetfelismerés vagy teológiai-orientációs probléma.[1012] Fazakas ennek a feloldását a κοινωνια helyes megélésében látja.[1013] Ezt a gondolatot kiegészítve azt mondhatjuk, hogy a szeretetmisztika ezt abban támogathatja meg, hogy segít a sanctorum communiónak a helyzetek megfelelő felismerésében. Ide kívánkozik Barth meglátása, aki azt mondja, hogy abban a közösségben ahol a hívők imáikban közbenjárnak egymásért lehetetlen, hogy a szeretet köteléke ne kösse őket össze. Az

---

[1005] i. m., 49; A reformátoroknál is van összefüggés a szeretet és a jó cselekedetek között. Lásd ehhez: LUTHER: Sermo a jó cselekedetekről, 42.
[1006] BERNARD: Sermon 8, 47−48.
[1007] i. m., 49.
[1008] BERNARD: Sermon 17, 126−127.
[1009] i. m., 128.
[1010] BERNARD: Sermon 18, 138.
[1011] FAZAKAS: Vétkeztünk, 312.
[1012] i. m., 313.
[1013] i. m., 312.

egyház akkor csökkentheti az említett aszimmetriát, ha imádságban keresi Isten akaratát és rábízza magát a Szentlélek vezetésére. Ide kívánkozik Barth lényegre törő megállapítása:

> „…Ő, a Lélek, segít a gyengeségeiken, azaz megerősíti őket azokban amelyeknek úgy vannak kitéve, hogy még nem látják, hogy mik azok. És ezt úgy teszi (és az az ember, aki részesül Krisztus Lelkében, tudja, hogy minden ettől függ, és hogy itt van a segítség), hogy az imádságot egyszerre teszi lehetőséggé és valósággá: lehetőséggé, mert olyan egységbe és kapcsolatba helyezi őket Istennel, amelyben ténylegesen kommunikálhatnak vele, úgy, ahogyan önmaguktól nem csak az Ő közvetítésével tudnának, mert az Ő ὑπερεντυγχάνειν-jének az erejéből valóságosa beszélgethetnek Vele. Illetve valósággá, mert az Ő közbenjárására Isten meghallgatja és megérti dadogásukat, a Vele való beszélgetésre irányuló próbálkozásaikat. És mivel azzal az Istennel beszélnek, aki meghallgatja és megérti őket, végig szenvedik a hosszú éjszakát, és várják a reggelt. És mindezt úgy, hogy a Lélek az az erő, amely által Isten szeretete, amely Jézus Krisztusban kiválaszt és cselekszik, kiárad a szívükbe. Keresztyénné teszi őket, elválasztja a nem keresztyénektől, de egyben össze is köti őket velük. Ő az ígéret, amelyet adatott nekik, és Ő ruházza fel őket reménységgel. Ő adja meg nekik az erőt, hogy naponta várják a kinyilatkoztatást arról, kicsodák ők már most, arról amivé váltak a Golgota napján. Ő az ima ereje, amely ezt a várakozást a saját erőteljes cselekvésükké teszi. És azzal, hogy Ő mindezt megteszi, úgy mutatja meg magát ebben, mint Jézus Krisztus Lelke, Ő a Szentlélek."[1014]

A mai református gyakorlatban azt láthatjuk, hogy döntéseinket, választásainkat és strukturális változtatásainkat a legritkább esetben előzi meg az Ige feletti meditáció, az elcsendesedés és a könyörgés azért, hogy a Szentlélek mutassa meg azt az utat, amiben ezek a változtatások végbemehetnek avagy sem. A szeretet a Krisztus valóságában való közös részesedés. Cselekvését a Szentlélek indítja el azonban ez a különféle helyzetekben különféle gyakorlati teendőket indukál.

Módszertani értelemben elengedhetetlen része a csend, amiben az emberi lét aláveti magát az Isten jelenlétének és cselekedetének, elfogadva azt, hogy az eseményeket nem az individuum, hanem a transzcendens kontrollálja és saját akarata szerint alakítja.[1015] Az imádságban az emberi élet a helyére kerül, tudatosul benne, hogy Isten elfogadja és szereti őt abban az állapotban, amiben éppen van.[1016] A korlátozottan kifejezhető szeretetkapcsolat jelenik meg, amit a misztikusok őriztek meg, de a bibliai, főleg a páli, tradíciónak is sajátja.[1017] A csendben az emberi lét (elme, lélek, test) az Istenre fókuszál, akinek jelenlétében a szavak elégtelenek a történések kifejezésére.[1018] Ha ezt a gondolatot a közösségre vetítjük, akkor azt jelenti, hogy az ecclesia képes lesz önmagát az Istennel való egységben látni, és mint A Krisztus művén alapuló közösség értelmezni. Ebben létrejöhet az emberi egzisztencia önmeghaladása, és így az az alapvető hozzáállás, hogy még az ellenség is szeretetre és könyörgésre méltó, ami kifejezi az imádság etikai távlatait és lehetőségeit.[1019]

[1014] BARTH: Church Dogmatics IV § 64, 334.
[1015] KÁLVIN: Institutio, 3.20.4, 26; MCGRATH: Christian Spirituality, 107.
[1016] GOPPELT: Az Újszövetség theológiája 2, 104.
[1017] uo.
[1018] MCGRATH: Christian Spirituality, 107.
[1019] BONAVENTURE: The Journey of the Mind to God, 133; IVO: Sermon on the Apostles Creed, 327.

Mai református viszonyok között megfigyelhető, hogy imádságszemléletünk a szóban elmondott, elsősorban az intellektusból kiinduló gyakorlatra redukálódott, illetve liturgiai értelemben az igehirdetés felvezető és levezető aktusává, amit gyakran formalitásként kezelünk, és nem hagyunk időt arra, hogy igazán bensővé váljon, vagy létrejöjjön benne az a misztikus kapcsolat, amit ebben a részben kifejtettem. Ebben a gyakorlatban nincs meg az a belső mozgás, ami a klasszikus módjaiban megvolt, azaz, hogy nemcsak egyirányú kommunikáció Isten felé, hanem Isten válaszára való sóvárgás, jelenlétébe való belehelyezkedés, melynek legfőbb ajándéka legelőször nem közvetlenül a mindennapi élet megváltozása, hanem Isten szemlélésének a lehetősége. Klasszikus imádságformák alatt azokat értem, amelyek módszereiket tekintve az emberi tevékenységet mindig összekötik az Istennel úgy, hogy nem előidézni vagy kényszeríteni akarják, hanem várnak rá. Ilyen a lectio, oratio, meditatio,[1020] vagy a lectio, oratio, meditatio, contemplatio illetve a lectio divina. Az imádság olyan módjai ezek, melyekben az ember túllép a jó és rossz érzelmi kategóriáin, de egyikbe sem ragad bele, hanem az áthaladás után úgy áll meg Isten előtt, ahogy van.[1021] A mai általános református imádság legnagyobb problémája az, hogy kizárólag belső tapasztalat marad, amiben az individuum önmagából kiindulva és önmagához viszonyítva „imádkozik". Így effektíve nem az Isten, hanem önmaga megtapasztalása történik, ami, ahogy a 3. fejezetben láthattuk, ön-deifikáció, de jobb esetben sem járja be az oratio, meditatio, contemplatio hármasságát, és nem éli meg az Istennek történő teljes önátadás állapotát.[1022] Ettől szerencsés lenne elmozdulni a jó értelemben vett misztika felé. melynek gyökerei éppúgy megtalálhatóak a katolikus, mint a protestáns hagyományban. A keresztyén misztika tárgya semmi esetre sem szubjektív vagy spekulatív, hanem benne a Szentháromság Istennel való konkrét, jól behatárolható találkozásról van szó. Alapja Isten kinyilatkoztatása, és az a közvetlen kapcsolati lehetőség, amit Ő Jézus Krisztusban felkínál a saját képmására teremtett ember számára. A misztikában egyáltalán nem elhanyagolható az írott ige ismerete. Egyes misztikusok egyenesen a contemplatio előfeltételeként hivatkoznak rá.[1023] Nem spekulatív, emberi út vagy módszer Isten megragadására, hanem az ember önfeladása a szuverén isteni cselekedet hatására. Ennek következménye a lélek Istennel való egyesülése, de nem az Istenné válása. Nem az ember végső passzivitását jelenti, hanem a passzivitásban megélt szeretetkapcsolat továbbadására sarkall. A reformátoroknál és a misztikusoknál is markánsan megjelenik az Istennel való egyesülés gondolata. Ez mindkét esetben az Isten kezdeményező akaratának következménye, melyben az ember passzív résztvevő, mint olyan, aki teljesen az isteni kezdeményező akarattól függ. Kálvin szerint a hit az igén keresztül szemlélheti Istent. Az ige Isten aktuális cselekedete, mely által az ember intuíció útján jut el Istenhez. Az ige pedig maga Jézus Krisztus. Az ige tehát nem puszta ismeretanyag, hanem a megtapasztalás állandó, élő formája, mely által az ember valós hittapasztalatra jut. Ehhez Kálvin elengedhetetlennek tartja az imádságot, mint a hitmegélés legfontosabb eszközét, olyan ajándékot, melyet Istentől kap az ember, és benne minden kérésnek/történésnek csak Rá nézve van értelme. Akárcsak a misztikusok,

[1020] ROLLE: The mending of Life, 240.
[1021] KÁLVIN: Institutio 3.20.4, 26.
[1022] KÁLVIN, Institutio 3.20.4−11, 26−33.
[1023] Lásd pl. ECKHART: A Sermon on the Contemplative and the Active Life, 196;

Kálvin is lebont mindent, mely arra ösztönözné az embert, hogy önerejéből megvalósíthatónak lássa a hitet illetve annak konzekvenciáit. Számára is fontos, hogy a hit illetve minden következménye az ember számára intuícióként és nem kognícióként jelenik meg. Ez megegyezik az alapevő misztikus felfogással illetve Luther nézetével is.

7.5. Az egyház, mint sakramentális közösség

Kálvin alapvetően azt a közösséget nevezi egyháznak, amelyik Istent nyilvánosan tiszteli, akik meg vannak keresztelve, és részesednek az úrvacsorában, mely az igaz tanítás és a szeretet biztosítéka. Egységben vannak az igében, és gyakorolják az igehirdetés szolgálatát.[1024] Barth is ezen a teológiai logikán áll, csak definíció-szinten jobban hangsúlyozza Jézus Krisztus és a Szentlélek munkáját, sőt az egyház éppen aktuális létét elválaszthatatlannak tartja a Szentlélek konkrét, jelenben megvalósuló munkájától.[1025] Nem szabad tehát az egyházra úgy tekintenünk, mint aminek a léte rajtunk állna vagy bukna. Már ezek alapján megállapíthatjuk, hogy a hittapasztalat hatása az egyházban a nyilvános istentisztelet, a sákramentumokkal való élés, az egyházi rend ige alapján történő fenntartása és az igehirdetés is. Ezeket ma az egyház alapfunkcióinak tekintjük, melyek természetesnek és evidensnek hatnak, mégis talán az az oka a mai kor egyházi válságának, hogy ezeket az „alapvető" dolgokat nem értelmezzük már saját magunkra, és pusztán az ezeket látszólag megvalósító intézményes keret fenntartására törekszünk. Pedig elvi és hitbeli alap, hogy ezekre a Krisztussal való κοινωνια következményeként és a Szentlélek munkájának hatására kerülhet sor. Kálvin egyházképe dinamikus, és egyháznak elsősorban azt a titokzatos közösséget tartja, ami Krisztus és a hívők között megvalósul az Atya gondviselése és a Szentlélek munkája miatt. Akárcsak az újszövetségi tanúk számára, neki is a Krisztussal megvalósított közösségben és nem az intézményes keretekben van az egyház lényege.[1026] Ő is beleilleszkedik abba a láncba, ami vallja, hogy minden egyházi közösség alapja a Krisztus által megvalósított κοινωνια az emberrel, mellyel a benne hívők magában a megváltóban részesednek. Kálvin a sákramentumokkal való élést tekinti a leghatékonyabb eszköznek arra, hogy az egyházban a Jézus Krisztussal való közösséget meg lehessen élni.[1027] Ahogy ő fogalmaz, maga a tapasztalat erősíti meg, hogy az egyház első renden sakramentális közösség, és mint ilyen, erősíti a hitet. Számára a közösség egyetemes, tehát Isten és minden valaha élt hívő között fennáll. Így értelmezi az egyetemes anyaszentegyházat.

Kálvin szerint a Krisztussal való titokzatos egység az egyházban, mint sakramentális közösségben valósul meg minden hívő között a Szentlélek által.[1028] Ennek konzekvenciája az, hogy a hívők „hitben, reményben és szeretetben élnek"[1029], ami a páli teológiára utal. Az úrvacsora Pál számára az a cselekmény, ami az egyszeri keresztségben

---

[1024] KÁLVIN: Istitutio 4.1.6. 158; Ezt valószínűleg a páli egyház szemléletből vezeti le.

[1025] BARTH: Kis Dogmatika, 114; Természetesen Kálvin számára éppen olyan fontos a Szentlélek munkája ebben a kérdésben, csak a kifejtés módja más, illetve Barth támaszkodik is Kálvin teológiájára. Lásd: uo.

[1026] Török István ugyanezt bontja ki a Heidelbergi Káté alapján. Ti. az egyház lényege nem a látható struktúra és az ezt övező külső keretrendszer, hanem az, hogy Jézus Krisztus a Szentlélekkel és az Igével embereket az önmaga közösségébe von. Lásd: TÖRÖK: Dogmatika, 210−211; Képviseli azt is, hogy az egyház első sorban „titokzatos valóság". Lásd: uo.

[1027] KÁLVIN: Istitutio 4.1.1. 151.

[1028] KÁLVIN: Istitutio 4.1.2. 152.

[1029] uo.

elnyert Szentlélektől való újjászületés állandóságát biztosítja, azaz jelzi a hívőnek azt, hogy kegyelmi állapotban van, és tagja a Krisztus testének.[1030] Az úrvacsora alapvetően közösségi cselekmény, „annak a közösségnek az ünnepi étkezése, amelyet az Úr asztala vendégei Krisztussal és egymással élnek meg…”[1031] Lényeges hangsúlyozni, hogy Pál teológiája szerint az úrvacsorában Krisztus, mint Úr van valóságosan jelen.[1032] Így teszi teste tagjaivá azokat a sokakat, akiknek egyébként nem sok közük lenne egymáshoz, de pont ezen apropóból inti Pál a korinthusiakat az úrvacsora megfelelő megünneplésére. Ami ugyanis „ellent mond a hívők κοινωνια-jának”, ahogy Stuhlmacher fogalmaz, az nem tekinthető úrvacsorának.[1033] Krisztus megajándékozza a hívőket az önmagával való közösséggel, ennek következményei kell, hogy legyenek már magára a cselekményre is. Pontosan a korinthusi probléma világít rá arra, hogy a megfelelő úrvacsorai gyakorlatnak milyen következményei vannak az εκκλησια életére nézve. Ennek lényege az, hogy a κοινωνια-ban lényegtelenné vállnak rangbeli, társadalmi, nemzetiségi és az anyagi helyzetből fakadó különbségek. Ez nem valamiféle utópiát jelent, hanem azt az állapotot, amikor különböző emberek nyitottá és empatikussá válnak egymás iránt, és életfolytatásuk e szerint alakul át. A κοινωνια-ban az emberek nem a rangjuk vagy társadalmi helyzetük alapján érvényesülnek, hanem az Istentől kapott karizmák alapján szolgálnak. Ebbe az is beletartozik, sőt a krisztusi etika alapján kiemelkedő jelentőségű, hogy áldozatot hoznak egymás iránt.[1034] Az a gyülekezet, amelyik felismeri, és megfelelően él is a Szentlélek ajándékaival, a szentháromság Isten munkáját mutatja fel.[1035]

Nem arról van szó, hogy a sákramentumok az isteni mintegy közvetítői, hanem arról, hogy az Istennel való elszakíthatatlan kapcsolat jelei, mivel az egyház szentsége számunkra a Szentlélek által egybegyűjtött és Isten által tulajdonolt közösséget jelenti.[1036] Barth szerint lényeges, hogy az egyház ebben a minőségében különbözik minden más emberi társulástól és ez olyan alapvonás, ami nem megváltoztatható. Azaz az egyházat nem lehet egy szinten kezelni és hasonlítani semmilyen világi intézményhez vagy emberi szándékhoz, mert az Isten általi megkülönböztetés ezt kizárja.[1037] A sákramentumok nem megteremtik, hanem bizonyítják az Istennel való communio-t. Annak a kegyelmi munkának a jelei, amit Ő bennünk végez. Ilyen értelemben sakramentális közösség az egyház. Nem tekinthetünk el a mellett, hogy ellentétben a mai korszellemmel, Kálvin az újszövetség abszolút figyelembevételével és tekintélyének megtartásával fogalmazza meg ekkléziológiáját, hiszen azt a szentháromság Istenből vezeti le.[1038] Számára is központi gondolat az ember Istenben való részesedése, ami konkrétan a vele való

[1030] STUHLMACHER: Az Újszövetség bibliai teológiája I, 352.
[1031] i. m., 353.
[1032] Azért fontos, hogy Jézus mint Κύριος van jelen, mert így nem az a lényeg, hogy a jegyekben a valóságos testét vagy vérét vesszük-e, hanem az, hogy a meghalt és feltámadott Úrral van közösségünk.
[1033] Lásd: STUHLMACHER: Az Újszövetség bibliai teológiája I, 354. 4.5. rész!
[1034] SCHNEIDER: A megfeszített Lelke, 75.
[1035] i. m., 76.
[1036] TÖRÖK: Dogmatika, 213.
[1037] BARTH: Kis Dogmatika, 116.
[1038] KÁLVIN: Istitutio 4.1.3., 154: „… vegyük biztosra szívünkben, akik az Atya Isten kegyelméből, a Szentlélek ereje folytán Krisztusban részesednek, azok Isten saját vagyona és tulajdon birtoka gyanánt vannak elkülönítve…”

misztikus communio-t jelenti.[1039] Effektíve ez a hittapasztalat következménye az egyház életrendjére, mert ez az első dolog, ami megvalósulhat a hit következtében és annak táplálására. Ennek vannak további konzekvenciái is, amelyek már a mindennapi életben is kétséget kizáróan láthatóak. Így a keresztyének egymás előtti egysége és egyenlősége, valamint a terheik és javaik egymással való megosztása, ami elengedhetetlen része a κοινωνια-nak.[1040] De Kálvin azt is vallja, hogy az igehirdetésnek és a sákramentumokban való részesedének akkor is van „gyümölcse", ha mi azt egyáltalán nem érzékeljük.[1041] Sőt, ha az egyház látszólag teljesen megromlott is, de ezen eszközökkel él, akkor is a szentek közösségének kell elismerni.[1042] Ezt a gondolatot Török István értelmezi úgy, hogy Kálvin azért tartja ezt lehetségesek, mert számára nem az emberi cselekvés vagy látszat a fontos, hanem a sákramentumokhoz fűzött azon krisztusi ígéret, miszerint ő jelen lesz tanítványai között.[1043]

A sákramentumok a részeltetés eszközei a nyilvánosan egybegyűlt közösség számára.[1044] Az egyház így az a keret, ami a hitet ezekben megélhetővé teszi.[1045] A sákramentumok látható jelei a Krisztussal és ebből fakadóan az egymással való közösségnek, helyes gyakorlásuk esetén egzisztenciális szinten tapasztalható meg bennük Krisztus halála, feltámadása és dicsősége, ami táplálja az egyén feltámadásával kapcsolatos reménységet. Azt is kiábrázolják, hogy a bennük való részesedés közös, ezzel megerősítik az Istent dicsőítő congregatio-t és szociáletikai entitássá formálják, ami azt jelenti, hogy a tagok testi- lelki szükségletei is megoszthatóvá lesznek.[1046] Ettől nem elvonatkoztatható, hogy ez elsősorban a Szentlélek munkája, melynek befogadó helye az egyház.[1047] Különösen jelentős ez az úrvacsorában, ami a személyes örömök és a veszteség megosztásának a helye is, így az egyház ebben a tekintetben is a teljes hívő életfolytatásnak a tere.[1048] Olyan élettér, ami a komplett létezést öleli fel, és helyezi a már említett feltámadás távlatába. Benne az öröm és a szenvedés nem öncélként, hanem ebben a történelemben megnyilvánuló emberi szükségességként manifesztálódik, ami ebből kifolyólag az istenkapcsolat távlatában feloldásra kerül, mint olyan történés, ami az emberi létnek nem a végső meghatározója. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy a közösségben, a társakkal együtt megtörténhet ezek jó értelemben vett kiélése, mely az egymás valóságában való részesedésnek, azaz a szeretetnek a megnyilvánulása.[1049]

[1039] i. m., 153.

[1040] „Viszont az egyházat olyan közösségnek tartjuk, amilyennek Lukács írja le: a hívők sokaságának szívelelke egy volt, vagy ahogyan Pál buzdítja az efézusiakat, hogy legyenek egy test, egy lélek, amint egy reménységre is hívattak el. Ha ugyanis igazán meg vannak győződve arról, hogy Isten mindnyájuknak közös Atyja, és Krisztus a közös fejük, nem történhet meg, hogy az egymás iránti testvéri szeretetben egyesülve ne osszák meg kölcsönösen javaikat egymással." Lásd: KÁLVIN: Istitutio 4.1.3. 153.

[1041] KÁLVIN: Istitutio 4.1.9. 160.

[1042] KÁLVIN: Istitutio 4.1.14. 163; Itt Pál és a korinthusiak kapcsolatára hivatkozik.

[1043] TÖRÖK: Dogmatika, 212.

[1044] MELANCHTON: On Christian Doctrine Loci Communes, 217−218; BRIGGMANN: Irenaeus of Lyons and the theology of the Holy Spirit, 88.

[1045] BRIGGMANN: Irenaeus of Lyons and the theology of the Holy Spirit, 86−87.

[1046] FAZAKAS: Vétkeztünk, 310.

[1047] BRIGGMANN: Irenaeus of Lyons and the theology of the Holy Spirit, 88.

[1048] LUTHER: The Blessed Sacrament of Christ, 245.

[1049] uo.

A sakramentális közösség lényege a Krisztussal való egység látható megélése, mely a szeretetből fakad, és abba torkollik.[1050] Különös következménye, hogy ünneplése nemcsak az itt és most keresztyéneivel, hanem az egyetemes egyházzal, annak minden élő és halott tagjával összekapcsol, azaz egy lelki testté tesz.[1051] Az egyház a hit és szeretet által fennálló közösség, de ahhoz, hogy ez látható módon is megnyilvánuljon, mint a Krisztusban való lét jele, elengedhetetlen, hogy az imádságot, az igehirdetést és a sákramentumokat egymás egységében értelmezzük, ahogy pl. Luther megállapítja az igehirdetéssel kapcsolatban, hogy annak ki kell fejeznie a sákramentumok hasznát.[1052] Vagy Eckhart a sákramentumokkal kapcsolatban azt, hogy azok gyakori megélése szükséges, de csak akkor, ha nem válnak felszínessé, és elmélyítik az Isten iránti szeretetet.[1053] Kálvin teológiájában az igehirdetésnek központi szerepe van. A tiszta prédikálás és annak helyes meghallása az igaz egyház egyik ismertetőjegye. Az igehirdetés eseménye tehát dinamikus folyamat, és nem elválasztható egymástól az üzenet átadása és annak meghallása.[1054] Ahol ez a kettő megtörténik, ott minden bizonnyal gyümölcs terem. Kálvin soha nem választja el a prédikációt a sákramentumoktól, mert a helyes istentisztelet ennek a kettőnek a szintézisében megy végbe. A szolgálatnak ott van eredménye, ahol mindkettőt egyaránt komolyan veszik. Kálvin teológiájából lehetetlen levezetni a jelenlegi magyar református gyakorlatot, miszerint kimondva, kimondatlanul a sákramentumok alárendelődnek az igehirdetésnek.[1055] Luther tanítása szerint a keresztyén gyülekezet soha nem gyűlhet össze anélkül, hogy az Isten igéjét ne prédikálnák közöttük. Ha ez nem történik meg, akkor jobb, ha nem is gyülekeznek össze.[1056] Hasznosnak tartaná, ha minden gyülekezet legalább napi két alkalommal összegyűlne igeolvasásra és igehirdetésre. Az igehirdetés a prédikátor feladata, és célja Isten rendeléseinek a megtanítása. A mindennapos tanítás hatására pedig a keresztyén nép helyesen ismeri, és tájékozódik majd a Szentírásban.[1057] Ezen alkalmak nemcsak a tanításról szólnak, hanem a közös imádságról, éneklésről és hálaadásról az ige gyümölcseiért.[1058]

Ez a három (imádság, igehirdetés, sákramentum) ugyanazt a történést öleli fel, csak különböző módon. Mindegyik kiindulópontja Isten emberhez való közeledése. A sákramentum ebben a történésben a cselekedeti szinten megélt kijelentés. Így az egyházi cselekmények megmutathatják a Krisztus teljességét. A hívők totális lelki, fizikai és intellektuális krisztusi meghatározottságát, amiben Ő nem viszonyítási, hanem létalap. Ekkor képes a communio belső mozgásának tapasztalatával a congregatio külső mozgást

---

[1050] HEIDL: Lelki alakformálás, 41; KÁLVIN: Institutio 4.14.19., 368−369; KÁLVIN: Institutio 4.17.11., 424−425.
[1051] Ivo: Sermon on the Apostles Creed, 327; LUTHER: The Blessed Sacrament of Christ, 242−243.
[1052] LUTHER: The Blessed Sacrament of Christ, 328.
[1053] ECKHART: About the body of our Lord, 203.
[1054] KÁLVIN: Institutio 4.1.9., 159.
[1055] KÁLVIN: Institutio 4.1.9−10., 160.
[1056] LUTHER: Concerning the Order of Public Worship, 445.
[1057] i. m., 446.
[1058] LUTHER: Concerning the Order of Public Worship, 446.

végezni.[1059] Így, Kálvin után, állítható, hogy a sákramentumok a nem hívők számára is felmutatják a hittapasztalat lényegét.[1060]

A keresztség annak a jele, hogy valaki az egyház szeretetközösségének végérvényesen a tagja lett, és így áldásainak részese.[1061] Lehetőséget kap arra, hogy a létrejött közösséget a földön és az örökkévalóságban is megélje. A keresztség ebből a szempontból annak a jele, hogy a megkeresztelt elválaszthatatlan Krisztustól, és örökké tagja a szentek közösségének. A keresztség másik célja Isten népének megkülönböztetése a többiektől.[1062] Ez azonban mai olvasatban nem jelentheti az ember által megállapított minőségkülönbséget, hanem csak a szeretetszolgálat feladatát, amivel Isten a sanctorum communio-ban ruházza fel az embert. A keresztség az a sákramentum, amely Isten hitben való megszólításán és az ember igenjén alapul. Ezzel látható módon a congregatio részese lesz a hívő, és így megélheti a communiót az egyházban működő Szentlélek által. A keresztség biztosítja az egyház növekedését. Benne Isten azt mondja rá, hogy legyen. Az ember zarándok létének első állomása ez, melynek vége a mennyei istentisztelet és az Istennel való örök és teljes communio.[1063] Neil Pembroke egyetlen emberi előfeltételt állapít meg a sákramentumok helyes megéléséhez, mégpedig a nyitottságot.[1064] Ő mindennek a kiindulási alapjául kétfajta embertípust határoz meg. Az első a turista, a második pedig a zarándok. A turista, az individualista személy az élet útján jár, de nem magasabb célok vezérlik, hanem csupán az élet adott pillanatban kínálkozó örömeinek a megélése. Elköteleződés és felelősségvállalás nélkül.[1065] A szabadság csak rövid ideig tart, így a turista csak rövid távú vízióval rendelkezik. Nem érdeke, hogy hosszú távú célokban gondolkodjon, és feláldozzon a jelenben valamit azért, hogy a jövőben egy nagyobbnak a részese legyen.[1066] Ezzel szemben a zarándok Istenben utazik a végzete felé. Szövetségben van, felelősséget vállal, megéli a közösséget, és hosszú távú vízióval rendelkezik. Az úton, amin Isten vezeti, számtalan kihívással és próbával szembesül. Az is előfordulhat, hogy érzelmi, fizikai vagy lelkiereje teljesen elhagyja. Amikor már majdnem feladná, akkor hallja meg Isten hangját, aki arra buzdítja, hogy ne féljen, mert vele van. Az Istenben való élet nagyon nehéz. Előfordul, hogy a zarándok nem tud eleget tenni a szövetségi létben kapott feladatainak. Amikor azonban hű a szeretet kettős parancsához, az az örömforrás számára.[1067]

A keresztségben és az úrvacsorában éli meg a zarándok Istenben való létét. A keresztségben, mint ahogy az úrvacsorában is, a hívő időről időre belehelyezkedik a megváltás történetébe. Ennek a történetnek a rituális átélése egy kifejezett identitással és világlátással ruházza fel a résztvevőt. Probléma akkor van, ha mindennek a megélése nem megfelelő gyakorisággal, mélységgel vagy intenzitással történik, mert akkor nincs lehetőség az egzisztenciális beépülésre.[1068] A keresztségben és az úrvacsorában számtalan

---

[1059] BRINK–KOOI: Keresztyén Dogmatika, 634.
[1060] KÁLVIN: Institutio 4.14.19., 369.
[1061] KÁLVIN: Institutio 4.15.1., 374; KÁLVIN: Institutio 4.15.6., 377.
[1062] KÁLVIN: Institutio 3.2.30., 436.
[1063] PEMBROKE: Pastoral Care in Worship, 142.
[1064] i. m., 146.
[1065] i. m., 138.
[1066] PEMBROKE: Pastoral Care in Worship, 139.
[1067] i. m., 139–140.
[1068] i. m., 146.

szimbólummal találkozunk, melyeknek ilyen szempontból nem abban van az átformáló erejük, hogy az ember képes megérteni őket. A jelekkel és mozdulatokkal összhangban van formáló erejük.[1069] A keresztséggel az ember kapcsolatba kerül. Ezt lenne fontos az egyénnek is megélnie az individuális világban. Központi dinamikáját a Krisztussal való egység adja meg, melyből az öröm, a szabadság és a Krisztus kiküldetésében való részesedés fakad. Azaz személyes szinten is társul hozzá felelősség.[1070] Hatása a másokért való szolgálatban is megmutatkozik. Itt most nem intézményes, hanem a hívő által konkrétan gyakorolt tevékenységről beszélünk.[1071]

Az úrvacsorára nézve megállapítható továbbá, hogy az egyházi gyakorlatban sokkal jelentősebbé kellene tenni az unio mystica-t. Így elmozdulva racionális felfogásától, mely szinte csak etikai következményeire koncentrál, visszaállítható lenne a Krisztussal történő lelki és testi egyesülés, melynek következtében Krisztus a Szentlélek által bennünk lévő jelenvaló valóságként tapasztalható meg, és Krisztussal, illetve benne vagyunk.[1072] Az unio mystica gondolata visszavezethető az óegyházi teológiáig. Minden esetben az egyén vagy közösség Krisztussal való egységre utal, aminek munkálója a Szentlélek, külső jelei és elsődleges megélési terei pedig a sákramentumok. Minden esetben az Isten megelőző cselekedetére vagy munkájára épül. Így a Szentlélekre, hitre és a szeretetre. Az ember ezekbe lép be általa. Nem azért titokzatos, mert benne valami olyan történne, ami csak valamilyen különleges tevékenységgel vagy lelkiállapottal lenne elérhető, hanem azért, mert benne a transzcendens, az ember számára alapvetően fel nem fogható Isten helyezi az immanens embert a maga valóságába. A Krisztussal való egység nem azt jelenti, hogy az ember istenné lesz, hanem azt, hogy Isten Krisztusban mindenét nekiadja. Tehát nem az ember megistenüléséről van szó, hanem egy olyan kapcsolatról, ami túl van a felfogóképesség határain, és a mi ismeretünkből kiindulva csak részlegesen magyarázható. Az unio mystica magával Krisztussal való teljes egységet jelent. Ennek következményeit, úgy mint a bűnbocsánat, megigazulás, megszentelődés, csak ebből a tételből kiindulva hangsúlyozhatjuk és vezethetjük le. Tehát mi nem csupán Krisztus egy vagy több munkájában, hanem magában Krisztusban részesülünk. A Krisztussal való egység két alapvető dolgot feltételez. A hit Lelki és ismereti tartalmát. Az ismeret minden esetben Isten ismeretére utal, és nem modern értelemben vett racionális ismeretre. Az istenismeret lényege nem az, hogy birtokoljuk Istent, hanem éppen annak tudatosulása, hogy Ő birtokol minket. A Lelki tartalom éppen ennek az Istennek a bennünk végzett ismereten túli munkájára utal. Az unio mystica következménye a személyes hit fontosságának előtérbe kerülése. Ezt markánsan láthatjuk a reformátoroknál és a középkori misztikusoknál is. Tehát egy nagyon bensőséges istenkapcsolatot feltételez. Az unio mystica kézzelfogható megjelenése a sákramentumokban van. Ezek jelzik azt a kapcsolatot, amibe a hívő kerül (keresztség), és amit megél (úrvacsora). Funkciójuk nem szűkíthető le a „jel" szerepére, hanem bennük tényleges történésnek és konkrét hittapasztalatnak kell történnie. Az igehirdetés és a sákramentumok az alapjai a

[1069] i. m., 149.
[1070] i. m., 142−143.
[1071] i. m., 133.
[1072] KÁLVIN: Institutio, 4.17.8., 422; BONHOEFFER: Követés, 203; BARTH: Breviárium, 102; ECKHART: About the body of our Lord, 203; CUSA: The Sermon ont he Eucharist, 387−388.

keresztyén élet etikai konzekvenciáinak. Ez a mysterium fascinosum az, ami az önmagában és önmagára néző embert megnyithatja a transzcendens valóságra és az élet távlatának magán kívüli keresésére. Illetve konkréttá teheti a sanctorum communio azon hitét, hogy Ura vele ténylegesen, térben és időben is közösségben van. Ez Krisztus jelenvalósága és távolsága miatt hidat képez a mennyei és a földi egyház között, és így az „egyetemes anyaszentegyház" szemlélete is más síkra, az összes szentekkel közös istentisztelet síkjára kerül. Ebben tapasztalható meg egységben a szentek közösségének időbeli és időfelettisége, mely arra is vonatkozik, hogy az ember már ebben a földi testben is az örök élet hordozója.[1073] Illetve az, hogy Jézus Krisztus nem ideológia, etikai, vallásos, pszichológiai tanácsadója a közösségnek, hanem valóságosan, tehát az élet teljességére nézve, táplálja testével és lelkével gyülekezetét. Ez szintén arra mutat, amit a dolgozatban már sokszor hangsúlyoztam, hogy a hívő lét nem elválasztható a teljes élettől, és nem lehet az emberi élet valamelyik szegmenseként megélni, vagy más idegen hatásokkal összekeverve gyakorolni. Az egzisztenciális hívő lét, mely Krisztus testéből és lelkéből táplálkozik, az életfolytatás minden szegmensét csak ebben az egészben és valóságosban képes élni. A Szentlélek erőtere hozza létre ezt a teljességet. Ez szükségesen vezet oda, hogy az egyetlen kritérium, amivel kívülről megítélhető, az a szeretet. Az úrvacsora jegyei, a kenyér és a bor Krisztus valóságában részesítik a hívőt, aminek továbbadása csak a felebarát iránti szeretetben lehetséges.[1074]

7.6. Az egyház, mint liturgikus közösség

A liturgia célja az Istennel való találkozás megélési kereteinek biztosítása.[1075] Ez a gyülekezetet Jézus Krisztushoz, az egyes embert pedig önmagához, és ami még fontosabb önmagán túlra is elvezetheti az Ő személyes jelenlétébe.[1076] Az Isten közelségében békét köthet saját lelkével és testével. Pasztorálpszichológiai szempontból három egymástól elválaszthatatlan következményre kell irányulnia: az Isten felismerésére, az önelfogadásra és a megbocsátás készségére.[1077] Természetesen ehhez a liturgia tágabb kerete vezet el. Az a tétel, hogy a liturgiában Isten lép kapcsolatba az emberrel, empirikusan csak korlátozottan vizsgálható. Amire viszont lehetőség van, az az emberek közötti viszonyok alakulásának a megfigyelése.[1078] William Alston a vallásos hit egyik alapjaként nevezi meg azt a fajta istentapasztalatot, amelyik a közösség tagjain keresztül jut el az egyénhez.[1079] A gyülekezet ugyanis nem passzív résztvevője a liturgikus cselekménynek, hanem valóságosan részese az ünneplésnek. Továbbá belső és külső állapotukkal hozzájárulnak ahhoz. Az is lefektetendő, hogy a liturgia elsősorban nem egyéni, hanem közösségi cselekmény.[1080] Ez következik is a κοινωνια-ból.[1081] Így nem értelmezhető csak az egyén szempontjából, hanem mindig az egyén és közösség viszonyából kell kiindulnunk. Leegyszerűsítve azt kérdezhetjük, hogy hogyan hat a

[1073] KÁLVIN: Institutio, 4.17.8−9., 422−423.
[1074] KÁLVIN: Institutio, 4.17.9., 423.
[1075] PÁSZTOR: Liturgika, 9.98; KÁDÁR: Liturgika, 39.
[1076] CZEGLÉDY: Litrugika, 8−9.
[1077] BAUMGARTNER: Pasztorálpszichológia, 149.
[1078] ADAM: Foundations of Liturgy, 56.
[1079] ALSTON: Perceiving God, 291.
[1080] CZEGLÉDY: Litrugika, 10.
[1081] KÁDÁR: Liturgika, 13.

közösség megélése az egyénre, illetve van-e olyan hatása, amely nem a közösség relációjában mutatkozik meg. Az nyilvánvaló, hogy a liturgia cselekményének hatása van a benne résztvevő egyénre, mely pszichológiai értelemben befolyásolhatja önmagához való viszonyát, ennek változása a közösségben jelenik meg. Ha ez nem így lenne, akkor az istentisztelet célja maga az individuum volna, és ezzel feladnánk a κοινωνια-t, azaz az egyház lényegét, mely a Krisztussal való kapcsolatban bontakozik ki.
Közösségi és egyéni szintjei akkor kerülnek feszültségbe egymással, amikor figyelembe vesszük, hogy a modern ember inkább vágyik a magányos, személyes imádságra vagy Istennel való találkozásra, mint a közösségire.[1082] A kimondott szavak mellett nagyon fontosak a jelek, melyek valami olyan realitásra mutatnak rá, ami az emberen túl van. Azaz a láthatatlant teszik megélhetővé. A református liturgiában ilyen jeleket az úrvacsora és a keresztség kapcsán találhatunk. A katolikus liturgia ezeket jóval tágabban értelmezi.[1083] Mindemellett figyelnünk kell arra, hogy a liturgia elsősorban közösségi cselekmény, és így nagyon nehéz a modern, individualista ember számára annak értelmezése. Ehhez ugyanis túl kellene lépnie önközpontúságán, és nyitni a felebarátai felé, akik ugyan egy közösségbe tartoznak vele, mégsem érzi őket a magáénak.[1084]

Ez a gondolatmenet vezet el a liturgia értelmezésének posztmodern problémájához. Ha ugyanis a közösségközpontúságát gyengítjük, akkor elveszíti a lényegét, így effektíve nem lesz liturgia többé. Ez már csak azért is problémás, mert a liturgia az Isten és a sanctorum communio találkozásának az ünnepe, illetve az egyén és Isten találkozásában is közösség jön létre kettőjük között. Ha negligáljuk a közösséget mint olyat, akkor gyakorlatilag az Istennel való találkozást akadályozzuk meg.[1085] Így az individuum nem fog megtapasztalni mást, csupán a saját belső világának a túláradását, amit istentapasztalatként fog fel. Ebből a valójában önmegtapasztalásból pedig csak azt fogja integrálni, ami önmaga istenszerűségét erősíti. Így a transzcendens tudat nem külső, hanem belső meghatározottságú lesz, és a liturgia személyes hitre gyakorolt hatása alatt csak az „önisten" eufóriájának újbóli megtapasztalására irányuló szándékot és ennek következményeit érthetjük.[1086] Ez az élménykeresztyénség, ami az öntranszcendencia valótlanságába vezeti az embert.[1087] Viszont, ha nem foglalkozunk a posztmodern ember lelki és társadalmi változásaival, akkor egyesek szerint az a veszély áll fenn, hogy elidegenedik az egyháztól, és így annak léte kerül veszélybe. Ez a felfogás azon a ponton válik kérdésessé, amikor szembesülünk azzal a valósággal, hogy az Egyház léte és annak formája egyedül az Isten, és nem emberek kezében van. Ez következik a communio megéléséből. Ha az nem teljes, akkor a bizalom és a biztonság konfliktusa jön létre, ahogy azt Wolfhart Pannenberg levezeti.[1088] Valamint fennáll annak a veszélye, hogy az egyház önmaga kényszeres fenntartása érdekében emberi érdekeket kezd el kiszolgálni. Nyilvánvalóan nem lehet eltekinteni a mai individuum életkörülményei és igényei felett, de ennek megfigyelése és a rá való reakció semmi esetre sem vezethet a communio feladásához.

[1082] ADAM: Foundations of Liturgy, 58.
[1083] i. m., 65.
[1084] i. m., 79.
[1085] PEMBROKE: Pastoral Care in Worship, 132.
[1086] DEHOFF: Psychosis or Mystical Experience, 2.
[1087] Lásd a 3. fejezetben.
[1088] PANNENBERG: Mi az ember?, 25.

Sokkal célravezetőbb lenne, ha azt mutatnánk fel számára, hogy hogyan élje meg egyéniségét a közösség viszonyában. Az egyén liturgiában bekövetkező hittapasztalata tehát minden esetben a közösségből a közösségre irányul, amely folyamatban Isten elfogadásával és önmagával szembesül. Így Schleiermacher érvelése szerint az Isten és öntudatosulás folyamata egyszerre megy végbe, helyreállítva a transzcendens kapcsolat teremtésbeli rendjét.[1089] A misztikus istentapasztalat kritériumai jól meghatározhatók. Először is az nem a személyből következik, hanem számára adatik. A személy jelentősége a befogadás készségében van. Másodszor ez mindig vertikális tapasztalat. Harmadszor, ugyanaz a tárgya és a célja, mert Isten kezdeményezi Önmaga megtapasztalását.[1090] Azért, hogy a fent leírt állapotot folyamatosan megélje, a hívő újra és újra az imádat, istentisztelet eszközeihez nyúl. A liturgia annak szimbolikus megélése, hogy a gyülekezet a megváltás történetének a része. Benne az emberi szavak az evangélium hirdetésének és az Isten dicsőítésének eszközeivé lesznek. Az úrvacsorában a kenyér és a bor Jézus valós jelenlétét és visszajövetelének reménységét fejezik ki. Az ezt megélő gyülekezet a communio sanctorum, melyben a Szentháromság Isten közösségre lép velünk, és minket a maga közösségében részeltet. Olyan módon, ahogy az nekünk, teremtményeknek a legmegfelelőbb.[1091] Ahol ez a közösség megvalósul annak alapjaival, a tiszta igehirdetéssel, a sákramentumok Krisztus rendelése szerinti kiszolgálásával, azt Kálvin igaz egyháznak nevezi.[1092] Személyes hitre gyakorolt hatása pedig csak az ilyen egyház szolgálatának lehet.

Az igehirdetés kapcsán először is azt kell figyelembe venni, hogy az ember nem tökéletesen racionális vagy logikus alapon gondolkodik. Az információkat legalább olyan mértékben dolgozzuk fel heurisztikusan, mint szisztematikusan. Tehát a puszta intellektualitás nem elég a hit megéléséhez.[1093] Az is elgondolkodtató, hogy egy átlaghívő a prédikáció gondolatainak kevesebb, mint a felét tudja visszaidézni az istentisztelet után. Azok, akik magasabb intelligenciával rendelkeznek, mélyen vallásosak vagy kifejezetten gyakorolták, hogy hogyan figyeljenek minél jobban az igehirdetésre, előnyben vannak a szimpla keresőkkel szemben. Így azonban számukra a prédikáció veszít a hitre gyakorolt hatásából.[1094]

Az igehirdetésben Isten szólal meg, így az egyén azt élheti meg, hogy Ő közvetlenül szól hozzá. A személyes hitéletben Isten megismerése és a hit megelevenítése is adódik a prédikációból.[1095] Annak a megközelítésnek az alapján, amit Slepczka képvisel Luther teológiájával kapcsolatban, miszerint az igehirdetés szava a Szentlélekhez kötötten, hitet fakaszthat. A hit és az igehirdetés egymástól elválaszthatatlan, abban az esetben ha a másodiknak megvan a pneumatológiai alapja és nem valamilyen morálteológiát, hanem a hit teljességének az evangéliumát közvetíti.[1096]

[1089] SCHLEIERMACHER: The Christian Faith, 245.
[1090] DEHOFF: Psychosis or Mystical Experience, 222.
[1091] WAINWRIGHT: Worship. Dogmatics, 620.
[1092] KÁLVIN: Institutio 4.1.9, 159.
[1093] WATTS–NYE–SAVAGE: Psychology for Christian Ministry, 136.
[1094] i. m., 133.
[1095] HORTON: Pilgrim Theology, [oldalszám nélkül].
[1096] SLENCZKA: Glaube. Reformation/Neuzeit/Systematisch-theologisch, 321.

Nagyon fontos, hogy a prédikátor milyen módon próbálja meg átadni az üzenetet. A prédikáció nem pusztán egyirányú beszéd, hanem kommunikáció. Isten megszólalása, ami valamilyen hatást vált ki a hallgatóságból.[1097] Az igehirdetés akkor képes hatni a személyes hitre, ha a hívő létvalóságában szólal meg, illetve ezzel kapcsolatban marad. A személyes érintettség nagyon fontos ebben a tekintetben. Mindezt úgy kell megtennie, hogy mondanivalója érthető és világos legyen. Tehát nagyon lényeges a prédikáció struktúrája. Nem jó módszer, ha a meggyőzésre törekszünk, hanem a prédikációnak azt kell elérni, hogy a hallgató aktív résztvevő legyen benne, és maga találjon rá a válaszokra.[1098]

„Az igehirdetés a hitfejlődés útján való vezetés alkalma lehet, ami inkább fejleszti és formálja az emberek hitét, és nem csupán fenntartja az érdeklődésüket."[1099] A mai gyakorlatban sokszor szeretnénk élményszerűvé tenni a prédikációkat. Ehhez különböző technikákat vetünk be, mint pl. a viccelődés vagy a multimédiás eszközök használata. Ezek azonban, ha nem megfelelősen alkalmazzuk őket, elvonják a figyelmet a lényegről és öncélúvá lesznek. Az igehirdetés mindig egy aktív történés. Az igehirdető célja, hogy hallgatóit egy különleges úton vezesse végig, így minden egyes információnak ezt az előrehaladást kell segítenie. Továbbá biztosítani kell az ehhez szükséges motivációt, környezetet és hajtóerőt. Akárcsak egy tényleges úton, a főbb elemeknek érzékelhetőknek, elég ideig tapasztalhatóknak kell lenniük, hogy beépüljenek a tudatba. Gyakran előfordul, hogy a prédikáció központi üzenete túlságosan beleolvad az egészbe, így a hallgatóság nem ismeri fel annak központi jelentőségét.[1100]

Szűk értelemben véve az áldás az, ami felülről jön.[1101] Az Ószövetség a בְּרָכָה szót használja az áldásra, ami a בָּרַךְ ige főnévi formája.[1102] Kétféle módja lehet. Az egyik a kimondott szöveg, a második pedig a bőség megtapasztalása. Emberek is válhatnak áldássá. A kimondott áldás tárgya lehet Isten vagy az ember. A kimondott áldás nem visszavonható, hanem mindig valamilyen vele összefüggő történés követi.[1103] Istentől jön és szociális következménye az, hogy megerősítse a közösségtől várt viselkedési formát. Ott vehető észre, ha az embernek hosszú élete, biztos lakóhelye, győzelmei és bőven termő földjei vannak.[1104]

Már az Ószövetségben is megkülönböztethetünk személyes és közösségi áldásokat is. A közösségi gyakran az egész emberiségre vonatkozik. Ilyen pl. Ábrahám megáldása. Az egyéni pedig egy tisztség hordozójára, pl. a papra vagy a királyra.[1105]

Az Újszövetség első keresztyénei háromlépcsős folyamatként tekintettek az áldásra. Először is mindig Istennel kezdődik, aki áldott, és minden ajándék birtokosa és adományozója. Mivel Isten áldott, ezért dicsérni kell. Emiatt Ő is megáldja a világot és az embereket. Ez a materiális és lelki javak ajándékában nyilvánul meg, mint a második

---

[1097] WATTS–NYE–SAVAGE: Psychology for Christian Ministry, 136.
[1098] uo.
[1099] i. m., 446.133.
[1100] WATTS–NYE–SAVAGE: Psychology for Christian Ministry, 134.
[1101] KNOBLOCH: Blessing. Catholicism, 124.
[1102] STEYMANS: Blessing and Curse. Old Testament, 126.
[1103] uo.
[1104] i. m., 127.
[1105] uo.

lépcsője az áldásnak. Ebből következik a harmadik, az ezekért való emberi köszönet és imádat. Ami imádságokban, himnuszokban és az eukarisztiában nyilvánul meg.[1106]

Az áldásra úgy tekinthetünk, mint ami megjeleníti Isten kegyelmét és jóságát irányunkba. Következményei Isten jelenlétéből fakadnak. A kegyelem eszköze, de nem olyan értelemben, mint a sákramentumok. Nincsen saját látható jegye. A liturgikus áldást nem Krisztus rendelése, hanem Greiner feltevése szerint az ószövetségi gyakorlat miatt végezzük. Azt valljuk, hogy az közvetlenül Istentől jön. Az áldás mindkét szövetségben megjelenik és összeköti őket.[1107] Azt jelenti, hogy Isten figyel ránk, és mindig az Ő jelenlétében vagyunk, még akkor is, amikor nem liturgikus cselekményben veszünk részt. Az áldásnak a Greiner szerinti ószövetségi meghatározottsága mellett, krisztológiai hangsúlya van. A keresztyén számára Krisztus maga az áldás és annak forrása.[1108] Krisztusban ugyanis az ember az eljövendő Isten országába nyerhet betekintést, ahol az áldás az élet szabad útját jelenti. Ennek relevanciája az, hogy a liturgiában elhangzó áldás arra biztosíték, hogy a hívőnek a mindennapokban sem szűnik meg a kapcsolata Istennel és garanciája van arra, hogy élete a Szentháromság erőterében zajlik és nem csak ünnepi cselekményekben, hanem a hétköznapokban is megélhető az istenkapcsolat.[1109] Mindemellett az embert is kötelezi az engedelmességre, mert akárcsak a teremtésben, itt is az ember és Isten között fennálló szövetség következménye.[1110] Ha így értelmezzük, akkor az áldás az, ami megőrzi az egyént és a közösséget akkor is, amikor kultikus értelemben nincs az Isten színe előtt és biztosítja, hogy a communio nem csak időszakos és bizonyos térben és időben behatároltan megnyilvánuló létező, hanem az élet teljességében is fennáll. A megélt communio, ami a sákramentumokban csúcsosodik ki, az áldásban lesz a mindennapi élet része. Ennek a megtapasztalása nélkül a rítus csupán kazuális cselekmény, aminek nincs hatása az ember életére, mert nem képes megélni azt a lelki gyarapodást, ami az áldás következménye. A kiválasztottságot, ami a posztmodern korban éppen annak a nem moralitáson, ideológián vagy filozófián alapuló bizonyságát adná, hogy az ember a világ számtalan bizonytalansága és szubjektivitása között is egy objektív valósághoz tartozik, ami nem narratíva, hanem az emberi lét világon túlmutató teljeségének a záloga. Kooi és Brink az áldás jelentőségét a szövetség teológiájába ágyazza be, mint olyan kapcsolatba Isten és az ember között, ami lényegét tekintve azt jelenti, hogy az ember Istent az urának ismeri el, aki szavatolja számára, hogy az élete ne essen szét, és ne a káosz romboló ereje határozza meg azt.[1111] Ezt az ószövetségi alapállapotot a krisztológia és tőle elválaszthatatlanul a pneumatológia teszi a keresztyénség számára is relevánssá amennyiben a törvény betöltésére, mint az emberek közötti szeretetkapcsolat megélésére gondolunk.[1112] Az áldás úgy hordozza az isteni igazságot, hogy nem oldja fel a világ pluralitását. Az ebben dolgozó különböző nézőpontok nem szűnnek meg, hanem a hívő számára a szövetségi viszony és az Isten országa kontextusába kerülnek. Az ember élete, ha így nézzük, másik síkra emelkedik és

---

[1106] FITZGERALD: Blessing. New Testament, 128.
[1107] GREINER: Blessing. Historical and Systematic Theology, 128.
[1108] GREINER: Segen und Segnen, 285.
[1109] BRINK−KOOI: Keresztyén Dogmatika, 335.
[1110] Lásd ennek a koncepcióját: BRINK−KOOI: Keresztyén Dogmatika, 347.
[1111] i. m.,, 398.
[1112] i. m., 399.

a pluralitás sem filozófiai kérdés lesz többé, hanem a szeretet megélésének a lehetősége abban a világban, melyben önmagában számtalanul sok vélt realitás kíván magának meghatározó szerepet.[1113] Ebben a tekintetben az áldás konfliktus is. Először azért, mert nem jelent a keresztyének számára biztonságos életet, másodszor azért, mert a világi vélt realitásokban való materiális gyarapodás garanciáját sem ígéri. Mindemellett megtartó erő is, mert az áldás konfliktusa nem azt jelenti, hogy az ember a konfliktusnélküliségből az Isten áldásával egy konfliktusokkal teli világba kerül át, hanem azt, hogy a világ szubjektivitásából az Isten objektivitásába, amiben Krisztus úgy fogadja el őt ahogy van.[1114] Krisztológiai és pneumatológiai megalapozottság esetén az áldás megtapasztalásának következménye az áldásos cselekedet. Ahogy Greiner megállapítja Krisztus személyével kapcsolatban, az áldás ott mutatkozik meg a gyakorlatban, hogy a megáldott a környezete számára jót hoz létre.[1115] Ennek kulcsfogalma a krisztusi szeretet, mely akárcsak Krisztus esetében a teljes emberi egzisztenciát átfogja, mégis bizonyos kazuális cselekedetekben érvényesül.[1116] A református istentisztelet utolsó mozzanata éppen ezért ez. Az áldás bizonyosság arra nézve, hogy Isten a hétköznapokban is mellettünk áll és kapcsolatban vagyunk életünk alapjával, Jézus Krisztussal, aminek a következményeit vállaljuk a mindennapokban magunk és a felebarátaink felé is. Ez sokféle módon megnyilvánulhat. Szellemi, lelki vagy akár anyagi értelemben is. Az ember reakciója erre a kegyelemre az imádat és a dicséret. Mindemellett nagyon fontosnak tartom megjegyezni, hogy a modern és posztmodern individualitás kettősségében élő emberek számára a sanctorum communio által közvetített mindennapi jó (áldás) egy újraértelmezett missziós teológia kiindulási pontja lehetne, ami nem a Krisztushoz tartozás következményeinek kikényszerítéséből, mint a megtérés, megszentelődés indul ki, hanem az önmagára vonatkoztatott áldás következményeiből és megéléséből, ami a világ felé való nyitottság alapjait teremti meg. Az áldás így kapcsolódási pont lehet, mint ahogy Krisztus esetében is az[1117], a sanctorum communio és a világ között. Így elkerülhető lehetne, hogy a misszióra hivatkozva a keresztyénség idejekorán kiszolgáltassa és így túlságosan primitív szintre degradálja az isteni misztériumot. De elkerülhető lenne az a gyakorlat is, ami sokszor a keresztyén felsőbbrendűségi tudatához vezet, és általában a megtértségre hivatkozva olyan normatív követelményeket fogalmaz meg az ún. hiteltelenek felé, amelyek keresztyén felhangjuk ellenére nem hordozzák a fentebb tárgyalt isteni jót a tágabb környezet felé. Az áldottság állapotának mindennapi megélése pontosan azt az isteni jót mutathatná fel a világ számára, hogy a megkérdőjelezhető és individuális igazságok korában is van olyan szeretet, ami a pluralitásban élő egyét a maga valóságában fogadja el.

„Az Istenbe kapcsolódott emberi lélek kihallja a teremtettség örök zűrzavarából azt a másik, legbensőbb harmóniát, amit musica divina-nak: isteni – vagy musica coelestis-nek aza mennyei zenének nevez a hívő."[1118] Az énekek célja pszichológiai szempontból

[1113] Lásd a 2. és 3. fejezetben a posztmpodern és az élménykeresztyénség kapcsán.
[1114] GREINER: Segen und Segnen, 291.
[1115] i. m., 289.
[1116] i. m., 291.
[1117] Lásd pl. a római százados történetét: Máté 8,5−13.
[1118] CSOMASZ TÓTH: A Református Gyülekezeti Éneklés, 10.

az, hogy a közösségi tudatot formálják. Ez két síkon történhet meg. Először is tudatosul az Istennel, másodszor pedig az emberekkel való közösség.[1119] Az ének az istentisztelet érzelmi töltetének a hordozója, de megvan az intellektuális síkja is, a szövegben.[1120] Ebből a szempontból fontos, hogy az új református énekeskönyvbe sok 17. illetve 18. századi ének került be, melyek ebben a formában is továbbadják a reformátori hitértelmezési tradíciót.[1121] Ami jelen téma szempontjából fontos, és amire Kovács is kitér érintőlegesen az előbb hivatkozott tanulmányában, a keresztyén könnyűzene kapcsán, az a posztmodern egyén és az egyházi ének lehetséges kapcsolata. Az egyházi éneklés mértéke, ahogy Csomasz Tóth megállapítja, a Szentírás kijelentésénben van, mely nem csak a tartalmi, hanem a formai elemeit is meg kell, hogy határozza.[1122] Ezt alátámasztja Pásztor azon felismerése miszerint a teremtésnek önmagában is az a célja, hogy az Istent dicsőítse és az emberi éneklés abban az esetben szolgálja ezt a célt, ha a Szentlélek által meghatározott, mert az ilyen ének segít a hívő lényének érzelmi megragadásában és így végső soron a communio megélésében.[1123] Az egyházi ének középpontjában természetesen már az Ószövetségben is Isten és az ő tettei álltak és az éneklés meghatározott liturgikus rendben történt.[1124] Csomasz Tóth meglátása, miszerint az ószövetségi éneklés lényege az isteni tett megéneklése és az ember valóságának ebbe való behelyezése, nagyon fontos a mai kor problémájának megértéséhez.[1125] Ahogy a modernnel és posztmodernnel kapcsolatban megállapításra került, ezen korok filozófiai alapja nem az isteni transzcendenciában, hanem az emberi önkiteljesedés vágyában keresendők.[1126] Így a zene is ebbe, az önkifejezés emberből kiinduló szellemiségébe, illeszkedik bele. Ahogy McAuslan és Waung kimutatták az utóbbi 30 év könnyűzenei slágereivel kapcsolatban azt figyelhetjük meg, hogy az azt megelőző időszakhoz képest is markánsabban megjelenik bennük az individualizmus és a nárcizmus, mint az önközpontúság kifejeződései.[1127] Ez a jelenkor könnyűzenei stílusait összeegyeztethetetlenné teszi az egyházi ének teológiai alapjaival, így gyülekezeti, egyházi használatuk problémássá válik, még akkor is, ha szövegük keresztyén jelleget kap, mert nem hittapasztalatot, hanem az individuum önmagából fakadó önkiteljesedésének tapasztalatát nyújtják.[1128] A könnyűzenében a ritmus és a zeneiség, önmagában, a szöveg nélkül is képviselik a stílus filozófiai üzenetét.[1129] Ebből kifolyólag még keresztyén tartalmú szövegek esetén sem garantálható, hogy a zene eléri az Isten dicsőítésének, a hívő énekelt imádságának célját. Nem beszélve arról, hogy a szövegek sok esetben teológiailag megkérdőjelezhetőek, mert pl. Krisztusképük nem a Biblia

---

[1119] WATTS−NYE−SAVAGE: Psychology for Christian Ministry, 25.
[1120] CSOMASZ TÓTH: A Református Gyülekezeti Éneklés, 35.
[1121] KOVÁCS: Több mint új ének, 165.
[1122] CSOMASZ TÓTH: A Református Gyülekezeti Éneklés, 13.
[1123] PÁSZTOR: Liturgika, 113.
[1124] CSOMASZ TÓTH: A Református Gyülekezeti Éneklés, 16.17.24.
[1125] i. m., 24.
[1126] Lásd a 2. fejezetben.
[1127] Lásd erről: MCAUSLAN−WAUNG: Bilboard hot 100, 171−184.
[1128] A szöveg és a dallam öszefüggése a keresztyén egyházzenére is jellmező és voltaképpen kívánatos. Lásd: CSOMASZ TÓTH: A Református Gyülekezeti Éneklés, 263.
[1129] Lásd pl. a rock n rollal kapcsolatban: GARLOCK−WOETZEL: Music in the Ballance, 28−29; A rock n rollban például a ritmus önmagában indikálja a szexualitást. Lásd: FRITH: Sound effects, 240; Idézi: GARLOCK−WOETZEL: Music in the Ballance, 33.

Jézusáról tanúskodik, hanem a jelenkor individuumát tükrözi vissza.[1130] Egyet értek Garlock és Woetzel megállapításával, akik szerint „ha a megértés nem kognitív, emocionálisan akkor is van kommunikáció. A zeneiség üzenete sokkal fontosabb, mint maga a szöveg."[1131]

Meglévő énnekincsünkkel kapcsolatban gyakran az lehet az érzésünk, hogy az élménykeresztyénség és a pneumatikus egzisztencia közötti feszültség áll fenn itt is. Az élménykeresztyén számára a templomi éneklés is a saját igényeinek kielégítése, érzelemvilágának kivetítése, melyben az Isten az élmény tárgyaként tárgyiasul. A pneumatikus egzisztencia ezzel szemben az Isten dicsőítésének belső kényszerét fejezi ki az énekléssel is. Jó értelemben vett misztikus dimenziója lehet az, ha az éneklő, akárcsak az imában, megéli az Istennel való uniót, a léte és Isten közötti közelséget. Ebből a szempontból van tapasztalati relevanciája az egyházi éneknek a liturgiára nézve. Ha a barthi unio mystica értelmezésből indulunk ki és azt mondjuk, hogy az a hívő Krisztusban elnyert állapota, akkor kiegészülve a liturgia többi elemével, megadja annak jó értelemben vett érzelmi töltetét illetve segít felszabadítani azokat a lelki rétegeket, amelyeket az ember az igehirdetés intellektualitásában és a sákramentumok személyességében élhet meg. Ennek megindoklásához három éneket vegyünk példának az új református énekeskönyvből (ezek szerepelnek a „régi" énekeskönyvben is). Az első a Luther által szerzett Jer kérjük Isten áldott Szentlelkét kezdetű 548. ének. A szövegéből nyilvánvaló, hogy az emberi egzisztencia abszolút Istenben való létét kívánja kifejezni. Az isteni könyörület, a Szentlélek kiöltetése nélkül az ember semmi és ki van téve a világ minden veszedelmének. Ez az ének kiválóan képviseli a hit, a reménység és szeretet pneumatikus egységét, melynek konkrét megtapasztalása a gyakorlatban is elengedhetetlen a hittapasztalat tekintetében. Ugyanez a hozzáállás tükröződik pl. a Luther énekhez korban nagyon közel álló 154. dicséretben is.[1132] Ezekben az egyén, hűen a reformátori tanításhoz, nem mint Isten segítő társa jelenik meg, hanem úgy, mint aki teljesen ki van szolgáltatva neki, de ő maga óhajtja ezt a kiszolgáltatottságot, mert e nélkül a létének az alapja kérdőjeleződne meg és a megsemmisülés veszélye fenyegetné. A hitben megragadott Isten az egyetlen akiben élni lehet és az élet értelme minden síkon a kegyelemben realizálódik. Figyeljük meg, hogy milyen szépen fejezi ki ez a két hivatkozott ének a hit bizalmi jellegét, mely az ember állapotának földi romlásának javulását egyedül Isten hűségében és kegyelmében keresi és találja meg. Átvitt értelemben a világ nem mint az ember által legyőzendő valóság jelenik meg, hanem mint az Isten által uralt. A másik a 831. dicséret, aminek a kezdő sora az, hogy fel barátim drága Jézus zászlaja alatt. Bár ez inkább modern, mint posztmodern hatásokat tükröz idehozatala az analógia szempontjából megálja a helyét.[1133] Itt már azt látjuk, hogy Jézus,

---

[1130] GARLOCK: Can Rock Music Be Sacred, 28−30; Idézi: STEPHENS: Devil's Music, 226.

[1131] GARLOCK−WOETZEL: Music in the Ballance, 30. (ford. szerz.); Halpern megállapította, hogy a hangos zene, a dob és a ritmus ismétlődése azt az eksztázist előidéző zenét reprodukálják, ami számtalan animisztikus kutlúrában megtalálható. Lásd: HALPNER: Tuning the Human Instrument, 14; Idézi: GARLOCK−WOETZEL: Music in the Ballance, 35.

[1132] Ó, én két szemeim ti az Úrra nézzetek

[1133] Ha a modernre, mint a metanarratívák korára tekntünk, akkor láthatjuk, hogy ennek az éneknek a metanarratívája a hívők nagy győzelme Krisztus segítségével. Elég labilis maga az ének mondanivalója is, mert nem egyértelmű, hogy a szerző az ember vagy az Isten triumfálását énekli-e meg. Hozzátartozik az összképhez az is, hogy az eredeti angol szöveget a magyar fordítás erősen torzítja. Abban sokkal

mint a célja felé küzdő individuum segítőtársa jelenik meg, aki hozzásegíti a küzdő keresztyént a győzelemhez. Tehát nem Ő maga az alap, és nem Ő maga a győzelem, ami Luther számára még evidencia.[1134] Itt az ember úgy jelenik meg, mint akinek önmagában is van hozzáadott értéke a keresztyén küzdelemhez, sőt ennek Ő maga a végrehajtója. Nagyon közel visz ez a cselekedetekből való megigazulás képviseletéhez és amennyiben az éneklésre, mint a hittapasztalat egyik forrására tekintünk, akkor ennek protestáns szempontból problémás megtapasztalásához. Jelen dolgozat szerzőjének az a véleménye, hogy a református spiritualitás tényleges és jó értelemben behatárolt megéléséhez az új énekeskönyv szerkesztőségének sokkal radikálisabban kellett volna szelektálni a régi énekeskönyv anyagát, és elvetni minden olyan darabot, ami nem felelhető meg az alapvető protestáns teológiai felismeréseknek (pl. kegyelemből hit által való megigazulás, pneumatológiai keret és beágyazottság, az ember önmagában vett elégtelensége Isten felé). Ez még akkor is igaz, ha az említett szerzemények nagy népszerűségnek örvendenek gyülekezeteinkben. Pásztor véleménye csak részben tartható, miszerint ha csak régi énekek hangzanak el, akkor „nehezebb a mai élethez kapcsolódva hirdetni az örök evangéliumot."[1135] A teológiailag és zeneileg is helyén lévő énekek éppen a mai életet kapcsolnák az evangéliumhoz és nem fordítva. Ez megóvná a liturgiát is a rosszul értelmezett kontextualizációtól, mely inkább szól a népszerűségről, mint az evangélium megtapasztaltatásának szándékáról. Az ének vezeti végig és integrálja a résztvevő érzelmeit a liturgia folyamatában. Egy jól megtervezett liturgia ezt az érzelmi utat minden esetben figyelembe veszi. Mégpedig azért, mert célja az egyén és közösség átformálása, egy bizonyos célhoz való eljuttatása. Ezen az úton az emberek érzelmi stádiumait mindig figyelembe kell venni. Az lehetetlen, hogy az egyik pillanatban bűnbánatot gyakorló egyén a másikban örömteli boldogságban törjön ki. Át kell őt vezetni az érzelmi állapotok természetes állomásain. Ennek egyik eszköze az éneklés.[1136] Lényege az Isten dicsőítésének és a megszentelt közösség hódolatának kifejezése. Erősíti a közösség tudatát. Biztosítja az istentisztelet ünnepélyességét. Elválasztja egymástól az egyes szakaszokat, és így megadja a liturgia általános kereteit.[1137]

> „Az egyházi ének olyan testben élő bűnösök éneke, akiket Isten az Ő örök tanácsában kiválasztott, elhívott, magával és egymással a Krisztus érdeme által közösségre juttatott. Tehát még akkor is gyülekezeti (közösségi) ének, ha otthonunkban vagy szórványban egyedül énekeljük, mert belekapcsolja a magános éneklőt is az ugyanazt ugyanolyan módon éneklők láthatatlan, térfeletti közösségébe, amely a mennyei gyülekezet halvány, de hűségre törekvő képmása."[1138]

A liturgia alapja Isten megelőző tette. Az Ószövetségben a szabadítás, az Újszövetségben pedig Krisztus váltságműve. Ezek azok az események, melyek következtében az ember kifejezi Isten iránti hódolatát meghatározott formákkal. Az

---

hangsúlysabb az ember kegyelemre utaltsága. Lásd az eredetit: https://hymnary.org/text/ho_my_comrades_see_the_signal_waving_in

[1134] Lásd pl. Az erős vár a mi Istenünk kezdetű 591. dícséretet.

[1135] PÁSZTOR: Liturgika, 116; Pásztornak is az a véleménye, hogy az új énekeknek meg kell felelnie bizonyos teológiai és zenei kritériumoknak. Lásd: i. m., 118.

[1136] WATTS–NYE–SAVAGE: Psychology for Christian Ministry, 25.

[1137] MAHRT: The Musical Shape of the Liturgy, 8.

[1138] CSOMASZ TÓTH: A Református Gyülekezeti Éneklés, 35.

istentiszteleti cselekmény célja az ember és Isten állandó kapcsolatának megélése elsősorban közösségi, de ebből kifolyólag egyéni szinten is. Az Újszövetségben a keresztség és az úrvacsora fejezi ki ezt a dinamikát. A keresztség az egyén életfordulatát és a szentek közösségébe való bekapcsolódását jelenti, az úrvacsora pedig az Istennel és embertárssal való közösség megélését. A kenyér megtörésében és a pohár vételében Krisztus valóságos jelenléte biztosítja az egymás közötti szeretetközösség megélését és gyakorlását. A keresztyén istentisztelet mindig szem előtt tartja, hogy Isten a Szentháromságban létezik, és így szólít meg minket. A mi hódolatunk egyszerre irányul az Atyára, a Fiúra és a Szentlélekre. Ez a különböző rítusok gyakorlatában megy végbe, melyek emberi eszközökkel fejezik ki a transzcendenshez tartozást. Szavak és jelek egysége. A liturgia célja az Isten közvetlen megtapasztalása. Ez megtörténhet személyes szinten, az igehirdetésen, imádságon, énekeken keresztül, de úgy is, hogy az egyén a társaiban tapasztalja meg az élő Urat. Posztmodern problémája éppen a közösség devalválódásából ered. Ha ugyanis csak egyéni szinten értelmezzük, akkor nem jön létre az Istennel való találkozás, így az egyén valójában önmagát tapasztalja meg a transzcendenshez nagyon hasonlító szinten. A liturgia közösségi dimenzióját tehát soha nem adhatjuk fel az egyéni élmény biztosítása miatt. Inkább úgy kell beleintegrálni az egyént, hogy a közösségtől közösséghez vezető úton felismerje önmagát, és egyéniségét a közösségben tudja megélni.

7.7. Egyház: alap, forma, formálhatóság

Az egyház, ahogy az Európai Protestáns Egyházak Közösségének dokumentuma megállapítja, rengeteg kihívással küzd a modern-posztmodern korban. Ide vonatkozóan azzal, hogy erősen multikulturális, szekuláris, többvallású környezetben kell megjelennie.[1139] Ebben a helyzetben szükséges definiálnia magát önmaga és a társadalom számára úgy, hogy üzenete releváns maradjon és ne is oldódjon fel a korszellem elvárásaiban. Az, hogy Jézus Krisztus az egyház alapja és feje és az, hogy Szentlelkével munkálkodik benne, alapvető teológiai tételek. A Krisztus esemény egy bizonyos időben és világnézeti helyzetben történt, de hatása nem korlátozódik erre.[1140] Ebből kifolyólag felvetődik az a kérdés, hogy hogyan formálja ez az esemény az egyház empirikus, a társadalom számára is tapasztalható, mindenkori valóságát. Fazakas megállapításai szerint az egyház formája igazodhat egy adott társadalmi kor berendezkedéséhez, mint pl. Genfben Kálvin idején.[1141] Ez azt jelenti, hogy ez az emberek által pontosan a hit megélésére létrehozott forma soha nem lehet változtathatatlan és nem állhat előttünk örökérvényűként. Az egyház ilyen szempontból „legnagyobb problémája abban állt és ma is abban rejlik, hogy külső rendje és formája megfelel-e a hitben felismert teológiai tanításnak vagy ellentmond annak?”[1142] A reformátorok felismerték az egyház esendőségét és kitettségét az emberi szándéknak, már Kálvin is tudta, hogy az egyháznak olyanok is a tagjai, akik valójában nem Krisztus követői és ez hatással lehet az empirikus

[1139] Lásd: The Church of Jesus Christ, 102. Elérhető: https://www.leuenberg.eu/documents/, Letöltés ideje: 2023. 08. 28.
[1140] LABRON: Bultmann Unlocked, 36.
[1141] FAZAKAS: Vétkeztünk, 313.
[1142] uo.

egyház berendezkedésére.[1143] Mindemellett Kálvin azt is vallja, hogy az egyházat nem kell szemeinkkel látnunk ahhoz, hogy a tagjai lehessünk, tehát belső tartalma a külső forma hanyatlása esetén is megőrizhető.[1144] Ezen tömör bevezető után azt kell bebizonyítanom, hogy az egyéni és közösségi hittapasztalatok dolgozatomban tárgyalt vetületei érdemben hozzájárulhatnak az egyház külső formájának az alakításához. Először is, ahogy a bevezetésben is felvetettem, amennyiben az unio mystica mint olyan fogalom állna előttünk, ami mögött megélt valóság van, azaz a sákramentumokban és az imádságban ténylegesen meg tudnánk tapasztalni a Krisztussal való egységet, és az ebből is fakadó egymással való szeretetkapcsolatot, akkor az empirikus egyház kitettsége erősen csökkenne mind a belső mind pedig a külső negatív folyamatok tekintetében. Ha felülről lefelé, illetve belülről kifelé haladunk, akkor azt mondhatom, hogy az egyház alapjával való ilyen tekintetben vett életközösség revideálná pl. a magyar episzkopális egyházi gyakorlatokat. Először is a Püspök vagy az egyházi felettes szerv feladata nem az lenne, hogy mintegy hierarchikus vezetőként irányítsa az egyház alegységeit, hanem a klasszikus értelemben vett pásztorolás, amiben feladatának fő hangsúlya a tanítás tisztasága feletti őrködésen volt.[1145] Ez el is vezethetne oda, hogy a protestantizmus egyik legnagyobb vívmánya, azaz a gyülekezetek Szentlélek általi vezetés alatt megvalósult önkormányzatisága helyreálljon. Természetesen ennek hiátusa nem csak az episzkopális rendszerben keresendő, hanem pontosan a dolgozatban tárgylat, a hívők részéről sokszor tapasztalható, nem egzisztenciális, hanem eseti hitmegélésben is. Az egyház minden látható formájának a sanctorum communio szeretetben való egységét kellene visszatükröznie. Ennek az egységnek az ünnepe az istentisztelet, az igehirdetés helyes hallgatása és hirdetése és a sákramentumokban való részesedés. Különösen is hangsúlyos ebben a tekintetben, hogy az úrvacsora az értünk meghalt és feltámadt Krisztussal való egység örömünnepe legyen, akiben a posztmodern egyén is megtalálhatja a bizalmát egy bizonytalan és széttöredezett világban.[1146] Az egyház formálhatósága mindig ebből a látható cselekményből indul ki, akár helyesen, akár helytelenül gyakorolják ezeket. Ha ezek a posztmodern ember spiritualitásra való nyitottságának tükrében kerülnének

---

[1143] FAZAKAS: Vétkeztünk, 299; KÁLVIN: Institutio 4.1.7, 158−159.

[1144] KÁLVIN: Institutio 4.1.3, 154.

[1145] Lásd ehhez pl. Geleji kánon ide vonatkozó részeit a püspöki és az esperesi tisztségről: „Továbbá vigyázzon fel szorgalmatosan, hogy a tudományban vagy a szertartásokban, még pedig mind a sákramentomiakban, mind más, a jó rend céljából alkotottakban, vagy pedig a fegyelemben bárkinek is magán merényletéből valami változtatás ne tétessék…. tiszttársai vagy az atyafiak felett semmi kényuraimat ne gyakoroljon, és magát a lelkészi kötelesség s az egyházi fegyelem semmi részétől felmentettnek ne vélje; s legyen meggyőződve, hogy nem valamely hatalom- vagy rangfokozattal, hanem csupán a sorrendben elsőbb másoknál, s nem azért, hogy méltósága tetőpontján felfuvakodjék, hanem azért, hogy az egyházak fentartásában, öregbítésében, kormányzásában és védelmezésében annál több munkát, gondot és bajt vegyen magára." Illetve az esperesi tisztel kapcsolatban: „De a maguk megyéjebeliek felett sem korlátlan, hanem korlátozott joghatósággal bírnak, s nem azért, hogy azokon uralkodjanak, vagy felettük valamely zsarnokságot gyakoroljanak, mintha ők a lelkészség közrendéből hivataluknál fogva törvényesen kivétetve és mentességgel megajándékozva volnának; hanem azért, hogy a felügyeletük alá vetett egyházaknak főgondját vállukon hordozzák, gondoskodva, hogy azokban mind a tanra, mind a szertartásra, mind pedig magára a fegyelemre nézve mindenek helyesen és törvényesen intéztessenek, hogy a gondjukra bízott egyházaknak egyes lelkipásztorai és iskolatanítói kötelességüket híven teljesítsék." Elérhető: http://leporollak.hu/egyhtori/magyar/KA_GELEJ.HTM?fbclid=IwAR2L1WAn1S5u-muJUoGYfVMNyHKfYttpNG6Fb2ZbUU7_kor9-WjUcKLJLDI#KANON91 , Letöltés ideje: 2023. 08. 29.

[1146] Lásd: erről az 5.3.3. részt; Lásd még WELKER: Az Isten Lelke, 313−314.

visszaértelmezésre, akkor lehetne lehetőség arra, hogy az egyház formáját ténylegesen alakítsák. Amennyiben a jelenlegi gyakorlat marad a meghatározó, miszerint az istentisztelet és a szentségek sokszor az egyén öntranszcendenciáját, egoizmusát, individuális élménykeresését támogatják, akkor a pozitív irányú változások jóval kisebb mértéket öltenek. Mindez elképzelhetetlen mindennapi, egzisztenciálisan megélt hitélet nélkül, ami nem csak a jelenlegi egyházi gyakorlatok rutinszerű ismételgetését jelenti, hanem a visszatérést a dolgozatban felvázolt ige, sákramentum, imádság, szeretetértelmezéshez, ami számol az ember bukásával és a visszafogadás lehetőségével, számol azzal is, hogy a formák sokszor alkalmatlanná válhatnak szerepük betöltésére, de nem olyan alapon ahogy Bonhoeffer beszél az olcsó kegyelemről.[1147] Inkább úgy, hogy a megfeszített Krisztussal való egzisztenciális kapcsolatban mindig van lehetőség a rosszul alkalmazott formák megváltoztatására úgy, hogy azt a közösség ne érdeksérelemként élje meg, hanem, hogy az saját hitének a mélyebb megismerését, vagy a világ felé történő etikai felelősség hitelesebb megélését teszi lehetővé.[1148] A posztmodern korban égető szükség lenne olyan egyházi mentalitás, hitlátás kialakítására, mely nem erkölcsileg tökéletesnek látszó embereket állít a világ elé, hanem olyanokat akik bukott, de mégis kegyelemben részesült emberségükben tudják megélni a Krisztushoz tartozást. A posztmodern ember pluralitásra és elfogadásra épülő ön és világképe teljesen kizárja és hiteltelennek tarja ezt a tökéletes hívő képet, már csak filozófiai alapon is. Ez nem azt jelenti, hogy az egyháznak hasonulnia kellene a posztmodern ember igényeihez, hanem azt, hogy le kellene vetni azt a régi beidegződését, amivel annak idején a modern ember ideáljához hasonult és elvárásaihoz alkalmazkodott és visszatérni abba a premodern állapotba, legalábbis a hitmegélés színterén, ami a középkori misztikusokat és a reformátorokat is arra indította, hogy a szenvedő Krisztusban a saját elégtelenségüket, feltámadásában és kegyelmében a saját abszolút elégségességüket ismerjék fel. Ahogy Karl Rahner fogalmaz a jövő (jelen esetben már a jelen) keresztyéneivel kapcsolatban: „a holnap kegyese vagy misztikus lesz, azaz olyan személy, aki megtapasztalt valamit vagy nem fog létezni…”[1149] Talán ezzel összefoglalható is az egész téma lényege. A misztikus hitgyakorláshoz való visszatérés egyet jelenthetne azzal az elköteleződéssel, amelynek következtében olyan hívők formálnák az egyház formálható részét, akik komolyan veszik a kijelentést, komolyan veszik a meghalt és feltámadt Krisztus Szentlélek általi életformáló erejét és így relevánsan képesek az anyaszentegyház tagjaiként annak formálására. Ennek gyakorlati feltétele, ami nem elválasztható a belső megtapasztalástól, annak a szeretetnek a megélése az embertársak felé, ami nem szentimentalizmuson hanem Krisztus világ feletti, mégis a világban érvényesülő egyetlen valóságán tájékozódik és így veszi figyelembe a másik ember valóságát is. Ez elképzelhetetlen a nélkül, hogy ne újítanánk meg imaéletünket, amiben megérezhetjük és megélhetjük Istennek a szeretetét egyénileg és közösségileg is.[1150] Ahhoz, hogy a társadalom számára is jóértelemben véve legyen látható az egyház, és ne csak szekuláris időtöltést, színvonalas oktatást vagy idősgondozást, vagy a saját patchwork vallásának az időszakos megélési helyét keresse

[1147] BONHOEFFER: Követés, 25.
[1148] Úgy mint az Apostolok Cselekedeteiben a pogányok kapcsán. Lásd: ApCsel 15,23−29.
[1149] RAHNER: Frömmigkeit früher und heute, 22; Idézi: NÉMETH: A biblikus spiritualitás jellemzői, 11.
[1150] Lásd a Mit értünk szeretet alatt című exkurzust.

benne, szintén elengedhetetlen a szeretet előbb vázolt módon történő megélése. Úgy vélem, hogy az imádság, a misztikus hitmegélés a kulcsok a társadalomban történő hiteles megjelenés tekintetében is, melyek formálhatóvá tennék a sanctorum communiót ahhoz, hogy formáját a környezetének megfelelően, de az alap mindent kizárólagosságának figyelembevételével legyenek képesek formálni.

8. fejezet: A közösséghez tartozás hittapasztalatának etikai és ekkléziológiai konzekvenciái

8. tézis: Az egyház közösségéhez tartozás, amennyiben a communio helyes megélésén alapul, világos morális és egyházi teret hoz létre. Ebben előtérbe kerül az egymás iránti szolidaritás Isten kegyelmének és az üdvösség következtében fellépő hálaadó életnek a gyakorlati megnyilvánulásaként.

8.1. A Krisztus közösségéhez tartozás látható jelei

A Krisztus közösségéhez tartozásnak két látható jele van. A keresztség és az úrvacsora. Csak azok a közösségek relevánsak témám szempontjából, akik a sákramentumokkal élnek. Ezek azok, akikről a Heidelbergi Káté 54. kérdés-felelete szól:

> „Hiszem, hogy Isten Fia a világ kezdetétől fogva annak végéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és igéje által az igaz hit egyességében magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe, azt oltalmazza és megőrzi. És hiszem, hogy annak én is élő tagja vagyok és örökké az is maradok."

Csak ettől a közösségtől elvárható, hogy a krisztusi etika számára normaként jelenjen meg. Ahhoz, hogy meg tudjuk határozni ezt a közösséget, elengedhetetlen, hogy a sákramentumokhoz kössük őket. Minden más egyházi cselekmény megjelenhet a világban is valamilyen formában, de a sákramentumokkal való élés kétségkívülivé teszi, hogy ezen a helyen Krisztus közösségével, a communio sanctorummal, az ő gyülekezetével van dolgunk. Ebben az értelemben a keresztség és az úrvacsora nem úgy jelennek meg, mint üdvszerző rítusok, hanem úgy, mint amelyek világossá teszik a Krisztushoz tartozást, illetve a Tőle való egzisztenciális függést, azt a jó értelemben vett kiszolgáltatottságot, amivel az ember Isten előtt megjelenik. Illetve felmutatják a Krisztussal való titokzatos egységet, ami a keresztyén etika kiindulási pontja. A gyakorlatban ez akkor nyilvánul meg, és az is lehet, hogy nem látványosan, amikor ki-ki megtapasztalja, hogy a keresztyénségben „maga Jézus Krisztus a legdrágább."[1151] Bonhoeffer helyesen látja, hogy minden következtetés ebből a nagyon jelentős tapasztalatból indul ki. Abban az esetben, ha egy közösség nem Krisztushoz kötött, nem lehet ilyenfajta etikáról beszélni. A keresztyén etikában tehát Isten fia nem lehet csupán valamilyen mellékszál, vagy bölcs tanító, hanem minden történés epicentrumában kell állnia. Ő nem az etika mérőfoka, hanem a hívő egzisztencia lényege, és ezzel együtt cselekvésének mozgatója is. Természetesen nem szeretném az igehirdetést degradálni, mint az igaz egyház fontos ismertetőjegyét, és az etikai tanítás egyik legfontosabb eszközét, de azt ki merem jelenteni, hogy az igehirdetés csonka a megfelelő sakramentális beágyazottság nélkül. A sákramentumok pontosan azt teszik világossá, hogy egy adott helyen nem egyes egyénekre szabott tömeg van együtt, hanem minden egyénre nyitott, de a Krisztus valóságát megélő közösség. Ez pedig azzal a konzekvenciával jár együtt, hogy Krisztus gyülekezetét nem lehet bármiféle egyéni aktuális igények, sem a fogyasztói elvárások szerint átformálni. A Krisztus- közösség éppen akkor értelmezi helyesen a világban elfoglalt helyét, ha az egyéneket a Krisztussal való titokzatos egység megélésére, a sákramentumokkal való élésre, az igehirdetés helyes hallgatására buzdítja

[1151] Lásd ezt: BONHOEFFER: Etika, 211.

és tanítja. Ha számukra nyitottá válik, és megélhetővé teszi Krisztus kegyelmének „drágaságát”.[1152]

8.2. A Krisztuskövetés etikája és annak konzekvenciái

Közösségen azokat az embereket értem, akik communio-ban élnek Jézus Krisztussal. Ilyen értelemben a közösséghez tartozás indítéka nem lehet más, csak egyfajta hittapasztalat. A Biblia tanúsága alapján ezeket több kategóriába sorolhatjuk. Először is figyelembe vehetjük a tanítványok közösségét, akik Jézus Krisztust a maga fizikai valóságában közvetlenül tapasztalták meg. Ebben az esetben a tapasztalat eredője a Megváltó testi közelsége. A közvetlen tapasztalat a gyakorlatban azt jelentette, hogy Jézus Krisztus személyesen adhatott etikai iránymutatást tanítványainak. Erre számtalan példát találunk az evangéliumokban. Igehirdetésének középpontjában az elközelgetett Isten országa áll.[1153] Ehhez kapcsolódik a megtérésre való felhívás, ami minden bizonnyal hordoz magában etikai konzekvenciákat is. A Jézus korabeli rabbik már értelmezték etikai síkon a fogalmat, nem csak úgy, mint ami a jövőben megvalósuló eseményre utal. Számukra Isten országa mint jelenvaló uralom érvényesült, mely azzal a következménnyel járt, hogy a kegyeseknek naponta imádkozniuk kellett, illetve a Tóra törvényeinek maradéktalan betartására törekedtek.[1154] Jézusnál ehhez hasonló értelemben jelenik meg a fogalom, ami nem marad meg az elméleti szinten, sem az eszkatológia távlatában,[1155] hanem mindig köze van a jelenlegi élethez, sőt azt meghatározó valóság, mivel az Isten uralmát megélő Krisztus a szegények, elesettek és bűnösök felé fordul.[1156] Leszögezhetjük tehát, hogy Krisztus földi működésének, mint Isten uralmának reprezentálója, már önmagában magában foglalja az olyan emberekkel való szolidaritást, akik elesettek, bűnösök vagy a társadalom földi értelemben vett kedvezményezettjeihez képest valamilyen hátrányt szenvednek.[1157] Leszögezhetjük továbbá azt is, hogy Isten országának valósága semmiképpen nem jelenti valamiféle vallási vagy morális értelemben vett elit világfelfogásának az igazolását, hiszen éppen azokhoz fordul, akik ezen világnézet szerint Isten közösségére érdemtelenek. Természetesen az sem állítható, hogy Krisztus említett csoportokkal való interakciója a következmények nélküli elfogadás lenne, hiszen pontosan arról van szó, hogy a krisztusi communio kiemeli ezeket az embereket ebből a helyzetből. Zákeus történetében pl. azt látjuk, hogy a Krisztussal való találkozás képes egy egyént komfortzónájából kimozdítani, és addigi életfolytatását, morális és egzisztenciális meghatározottságát teljesen az ellenkezőjére fordítani. Zákeusról azt tudjuk, hogy fővámszedő, tehát gazdag ember volt.[1158] Ez annak idején azt

---

[1152] Itt érdemes figyelembe venni és nekem is alapgondolatként szolgál Bonhoeffer drága kegyelemről szóló írása. Lásd: BONHOEFFER: Követés 23−36.

[1153] A fogalom Isten aktív kormányzását, királyként való uralkodását jelenti. Lásd: STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 76−77.

[1154] STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 78−79.

[1155] Természetesen ezt a tartalmát sem veszíti el!

[1156] i. m., 79.

[1157] Érdemes lenne a most nagyon aktuálissá tett homoszexuális párkapcsolatok kérdését is ebből a szemszögből vizsgálni.

[1158] Luk 19,2. Az ἀρχιτελώνης (fővámszedő) szó kétféle értelmű lehet. Először is utalhat olyan vámszedőre, aki a többiek főnöke. Másodszor pedig olyan valakire, aki bár nem áll rangban a többiek fölött, mégis befolyásosabb náluk. Egyfajta tekintélyesebb ember. Ha így értelmezzük, akkor a fővámszedő kifejezés azt

jelentette, hogy a rómaiak a vámszedés jogát bérbe adták, és a bérlők vámszedőket foglalkoztattak a szóban forgó vagyon begyűjtésére.[1159] Annak ellenére, hogy eme szakma gyakorlói nem örvendtek túlságosan jó hírnévnek Izraelben, Jézus megszólítja Zákeust, és kifejezi szándékát, miszerint közösséget kíván vállalni vele. Ez nem választható opció a vámszedő számára, hanem kötelező találkozás, mely a Krisztussal való közösségbe kerülés örömében csúcsosodik ki.[1160] Bár nem szerepel a konkrét szövegben a κοινωνια szó, gyakorlatilag ez valósul meg a felek között. Krisztus, mint valóságos ember és Isten részesedik Zákeus emberi valóságában, hogy ezzel az istenibe vezesse át őt. Így a bűnös számára a megváltottság, mint már jelenvaló valóság jelenik meg, amit Krisztus kifejezésre is juttat.[1161] Ami ebből számunkra ma releváns az az, hogy A Krisztussal való találkozás az egyházban történik, így ennek a történetnek az üzenete, hogy még a legvalószínűtlenebb emberrel is közösséget kell vállalnia. Természetesen ez nem az önmegtagadást vagy a kívülállóhoz való hasonulást jelenti, hanem a Krisztus szeretetének felé történő megélését. Az egyénnek pedig Krisztus jelenlétében meg kell látnia a kontrasztot önmaga és az Isten fia között, és ez az erkölcsi rendjére is kihatással kell, hogy legyen.[1162] Az egyháznak, mint Krisztus testének és az Ő reprezentálójának a világban, olyan életrend kialakítása szükséges, ami nemcsak, hogy befogadni kész azokat, akikben tudatosult az egzisztenciális változás igénye, hanem arra is alkalmasnak kell lennie, hogy ezeket az igényeket észrevegye, és az illető embereket ő maga szólítsa meg. Ez azért problémás feladat, mert nem arról van szó, hogy egyfajta általános üzenettel legyen egy bizonyos célcsoport felé, hanem konkrétan érezze meg, akárcsak a történetben Krisztus, hogy specifikusan ki az a személy, akivel dolga van. Zákeus története individuálisnak tűnik, azokban a záró gondolat egy közösségre vonatkozik. Egy adott személlyel való communio tehát kihatással lehet egy tágabb közösségre, amennyiben az adott személy annak reprezentánsa.[1163] Sőt, ahogy a történetben láthatjuk, az is lehetséges, hogy az ilyen emberekkel való közösségvállalás mások nemtetszését, esetleg elutasítását váltja ki.[1164]

Krisztus közössége nem a morális elit szintjére emel, hanem attól sokkal magasabbra, alkalmassá tesz az Isten országában való részesedésre. Ennek bizonyítéka az, hogy asztalközösséget vállal a bűnösökkel.[1165] Jézus megtérésre hívása azt jelenti, hogy fogadják el őt, mint aki Isten jelenben megvalósuló uralmának reprezentálója. Érdekes módon ez a bűnösökkel szemben éppen a vallási élet elitjének, a törvény ismerőinek nem megy. Mivel nem ismerik fel és nem fogadják el Krisztust, mint az Isten országa reprezentálóját, így képtelenek annak etikai konzekvenciáit, úgy mint a bűnösökhöz és a szegénykehez történő odafordulást, magukévá tenni. Sőt, éppen ők kifogásolják Krisztus

---

akarja érzékeltetni, hogy Zákeus korrupt, mert bár nem a többiek főnöke, rangban mégis fölöttük áll. Lásd: LOUW−NIDA: ἀρχιτελώνης, 579.

[1159] CZANIK: Zákeus, 707.

[1160] SPINETOLI: Lukács evangéliuma, 591.

[1161] KNIGHT: Luke's Gospel, 129.

[1162] Zákeus esetében ez a vagyonának szétosztását jelenti. Lásd: FITZMYER: The Gospel according to Luke x−xxiv

[1163] Jézus Zákeusnak nem csupán a házába, hanem az otthonába, a privát szférájába lép be. Ezt jelenti az οἶκος szó ebben a kontextusban. Lásd: LOUW−NIDA: οἶκος− οἰκία, 81.

[1164] KNIGHT: Luke's Gospel, 129.

[1165] STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 81. Lásd pl.: Mk2 15−17.

etikáját, ami számunkra azért releváns, mert megmutatja a communio, a Krisztussal való közösségvállalás nélküli vallásosság elégtelenségét, illetve annak veszélyét, ha mint egyház nem ismerjük fel az elesettekkel való szolidalitás hiányának és a látszólagos hatalmi pozícióból való kommunikálásnak a veszélyeit.[1166] Ez szélsőséges esetben és paradox módon akár Krisztus hatalmának látens negligálását vagy megtagadását is jelentheti, ami az egyház öncélúvá válását, Krisztus nélküli egyházi etika kialakulását is eredményezheti. Ilyen etika alatt értek minden olyan egyházi vagy az egyház nevében esetleg az egyház képviselőjeként tett kijelentést, mely bármilyen hátrányos helyzetű csoport, nemzetiség, felekezet vagy vallási közösség ellen irányul, és ezeket mint a Krisztus- közösségre, az irgalomra vagy szolidaritásra méltatlan személyeket megbélyegzi, vagy súlyosabb esetben a mérlegelés nélküli, populista érvek alapján történő elutasításukra szólít fel. Ennek etikai felelőssége alól nem lehet kibújni azzal a biblicista hivatkozással, hogy nem férnek bele a betű szerint értelmezett írás felszínes morális kategóriáiba. Ebben az esetben ugyanis a Szentírás olyan értelmezését támogatjuk, mely nyíltan tagadja a Szentlélek belső bizonyságtételének tanát, ami magával a jézusi Isten országa értelmezéssel megy szembe, mely az ő munkájának tagadóit olyanoknak tartja, akik egyenesen a Szentlélek ellen vétkeznek.[1167] A Szentlélek belső bizonyságtétele ebben az értelemben megóv a következetlen etikai döntéshozataltól, mivel az Igét az itt és mostban teszi megélhetővé, így benne az Isten országát nem mint elvont kategóriát, hanem mint éppen aktuálisan fennálló isteni uralmat tapasztaljuk meg, melynek kötelező velejárója a bűnösökkel való szolidaritás. Továbbá nem lehet egyfajta spiritiszta individuális hozzáállással sem kibújni a felelős etikai döntés alól, amely azt vallja, hogy az egyéni istentapasztalat felülírja a másokkal való közösségvállalást. Ez szintén a jelenvaló Isten országa vagy uralma lényegének, a világban megjelenő és működő Isten gondolatának mond ellent, mert Istent egyedül a személy belső világába száműzi. Természetesen fontos, hogy az embernek megfelelő személyes kötődése legyen Istennel, de ennek éppen abban kell megnyilvánulnia, hogy az én képessé válik a másik te-ével kapcsolatban a felelős etikai döntéshozatalra[1168] ,és Krisztus uralmának, mely ilyen értelemben a szeretetben mutatkozik meg, mintegy a hordozója és a továbbadója lesz a világban. A másik oldalról nézve viszont azt is el kell mondanunk, hogy ez a szolidaritás minden esetben valamilyen reakciót vált ki abból, akihez Krisztus ilyen formán odafordul. Ez adott esetben a communio és következményeinek felvállalását jelenti, mint például Lévi vagy Zákeus esetében, máskor azonban ennek az elutasítását, így pl. a gazdag ifjú vagy a Lukács 9,57−62 meg nem nevezett szereplői viszonylatában. Mind a két esetben világos, hogy az eseményeknek etikai konzekvenciája van. Az elsőt már kifejtettem. A gazdag ifjúnál éppen azt látjuk, hogy Isten országa etikáját nem hajlandó a magáévá tenni, mert megtagadja azt a fajta részesedést, ami a saját egzisztenciájának mások számára történő átengedésével járna. Helyzete nagyon hasonló azokhoz a törvénytudókhoz, akik a törvény teljesítésében pont

[1166] Pontosan ezért nem mindegy, hogy milyen módon él egy gyülekezet a sákramentumokkal, mert azok a Krisztus közösség mélységének jelei. Lásd: KÁLVIN: Institutio 4.1.7, 158.
[1167] Az alapgondolatot lásd: STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 80−82.
[1168] Az alapgondolatot lásd: BONHOEFFER: The Communion of Saint, 36−37. Itt Bonhoeffer azt fejti ki, hogy a te Istenben válik valóságossá, tehát az én viszonyítási alapja a másik emberben az istenképűsége.

arra a szintre nem hajlandók továbblépni, ami a Krisztus által preferált rétegekkel való közösségvállalásra vezetne. Pedig már az ókori Izrael és Isten kapcsolatának is meghatározó, sőt mondhatni sarkalatos pontja volt a szegényekkel, az árvákkal és a jövevényekkel való sorsközösség- vállalás. A szövetség teológiájában azt látjuk, hogy az Isten szabadítása és a nép ebből következő önmeghatározása eredményeként jön létre a szövetség és a törvény, mely szolidáris az árvával, özveggyel és jövevénnyel. Ez nem puszta módszertan vagy egyszerű humanitás, hanem olyan gyakorlati cselekedet, melynek megvan a hitbeli alapja, és így Isten folyamatos jelenlétét biztosítja a közösség számára. A „szeretetszolgálat" tehát nem az adott ember személyes jellemén múlik, hanem azon a szükségszerűségen, hogy kapcsolatban akar maradni a transzcendenssel, és belőle táplálkozik. Ez nem lehetőség, amivel az adott csoport vagy egyén él vagy sem, hanem olyan szükségszerűség, melynek elmulasztása nemcsak a hátrányos helyzetű pusztulásához, hanem az Istennel való kapcsolat megszakadásához, így a vétkes bukásához is vezethet.[1169] Az előbb említett három csoport azért kap különös figyelmet, mert ők vannak a legjobban kitéve annak, hogy rabszolgasorba süllyedjenek. Hiszen az idegen a saját törzse védelme nélkül teljesen kiszolgáltatott a külvilágnak. Az özvegy férje családjának védelme híján könnyen kerülhet az idegenhez hasonló helyzetbe. Ha nincsenek gyermekei vagy azok elutasítják őt, akkor megszűnnek a keretek, amelyek számára a szabad élet lehetőségét biztosíthatnák. Ugyanez a helyzet az árvákkal is. Hanson összehasonlításképpen idézi Hammurapi törvényeit, amelyekben a tárgyalt csoportokról való gondoskodás a király feladata. Ezzel ellentétben a szövetség könyve nem pusztán egy vezetőhöz, hanem az egész „istentiszteleti közösséghez" rendeli a róluk való gondoskodás kötelességét.[1170] Ennek elmulasztását Isten nem fogja tétlenül szemlélni. Ha bármelyik izraelita kihasználja az elesetteket, és az isteni kegyelemre a felebarátja elnyomásával válaszol, számolnia kell Isten haragjával.[1171] Ráadásul mindez összefügg a kultuszban való részvétellel, ami a felebarát irányába történő mulasztást nem váltja ki. „Nem elég a szeretet nélküli részvétel a liturgiában."[1172] Azaz a hittapasztalat ne csak istentiszteleti formákban, hanem az emberekhez való hozzáállásban is meg kell, hogy mutatkozzon. Olyan dinamikus történés tehát a szövetség alapja, amely nem szakítja részeire az embert, hanem egységben látja őt. Isten előtt nincs lehetőség arra, hogy az ember kétarcú legyen. Így minden cselekedet, melyet egy izraelita embertársán elkövet, adott esetben olyan, mintha magán Istenen követte volna el. A szövetség intézménye tehát feltételezi az állandó isteni jelenlétet, azt az uralmat, amit Jézus az Isten országának aktualitásában lát megvalósulni és képvisel. A fentiek alapján állíthatjuk, hogy célja ebben az értelemben pontosan a szövetségi lét eredeti tartamának megélése és közvetítése volt, és ellenfelei látens módon éppen ezt a létet utasítják el, mert számukra ez nem tapasztalati, csupán elméleti valóság. A második esetben, mely a Lukács 9,57−62-ben van megírva, azt látjuk, hogy a követést egyesek pont egyfajta másik etika alapján utasítják el. Az első eset kilóg a sorból, mert ő nem más etikai megfontolásokból, hanem önjelöltsége miatt alkalmatlan a követésre. Ő úgy akar cselekedni, hogy arra nem kapott

[1169] HANSON: The People Called, 44−48.
[1170] HANSON: The People Called, 46−47.
[1171] i. m., 47.
[1172] KNIGHT: Az Ószövetség teológiája, 182.

előzetesen hívást. Nem tudja, hogy szavainak milyen következményei vannak. Ha ezt a helyzetet az egyházra vonatkoztatom, akkor állítható, hogy itt a felhatalmazás vagy újkeletűbb szóval élve a kompetencia hiányának nem érzékelésével állunk szembe. Ez az ember nem azért inkompetens, mert ne rendelkezne azokkal az emberi tulajdonságokkal, amelyek a szolidaritásra alkalmassá tennék. Ez a történetből nem derül ki. Hanem pusztán azon tény miatt, hogy a cselekvésre nem kapta meg az isteni elhívást vagy felhatalmazást. Kazuális és univerzális esetekben sem elhanyagolható tény az, hogy az isteni elhívás nélküli cselekvés nem tartozik Isten országának hatókörébe, sőt éppen ellentétes annak szándékával, mert ugyanúgy nem veszi figyelembe Isten jelenvaló uralmát, mint a krisztusi etika alapját. Illetve az ilyen magatartás sem számol a Szentlélekkel, mint akinek munkája individuálisan és nyilvánosan is felismerhető, és a megfelelő keretben értelmezhető. Michael Welker fejti ki, hogy a Szentlélek felismerhető módon „értekezik" az emberrel, melynek következtében érzékelhetővé válik a Lélek reális jelenléte és hatása, de, és ezt már én teszem hozzá, ezt meg kell előznie, vagy legalábbis vele párhuzamosan meg kell történnie Krisztus követésre hívásának.[1173] A második esetében az említett Krisztus nélküli egyházi etika szimptómáit érhetjük tetten. Ő az apja eltemetésével eleget kíván tenni a törvénynek, azonban éppen azt nem látja, hogy Krisztus jelenléte az Isten országa tükrében mindezt felülírja.[1174] Ennek fényében megállapítható, hogy az egyház, mint Krisztusra épülő, belőle táplálkozó és tőle függő intézmény mindig cselekvésének fókuszában kell, hogy tartsa azt a keretrendszert, melyben a hitgyakorlat úgy tartható fenn, hogy az nem lép a krisztusi etika helyébe, hanem pont, hogy annak táptalajává válik. Még az evangélium betűjének értelmezése sem lehet ellentétes a Krisztusban jelen lévő Isten országa alapvető szándékával, sőt éppen erre kell rámutatnia. A harmadik szereplő magatartása tulajdonképpen az első kettőnek az ötvözete. Ahogy Dietrich Bonhoeffer értelmezi, ez az ember, csakúgy mint az első, önként jelentkezik a követésre, és csakúgy mint a második, feltételeket támaszt. Így, és Bonhoeffer érvelésének ez a lényege, a követést emberi programmá silányítja, észszerűvé és a maga mércéjével mérve erkölcsössé teszi.[1175] Az egyházra értelmezve ez azt jelenti, hogy Krisztus követése soha nem lehet emberi program, mert ez éppúgy az öncélúság veszélyével és a Szentlélek munkájának megtagadásával jár, mint ahogy fentebb kifejtettem. Talán ez az eset az, ami a legvilágosabban kifejezi a mai egyház állapotát. Számtalan helyen találkozhatunk azzal a lappangó vagy nyilvánvaló hozzáállással, miszerint az egyházat nekünk kell felépíteni olyan értékrend alapján, amit éppen aktuális helyzetekre értelmezve jónak ítélünk meg. Ez azonban, ha még radikálisabban akarok fogalmazni, éppen ellentétes a követéssel, azaz nincsen Krisztushoz köze. Ez azért van így, mert ebben a viszonyrendszerben az egyház önmaga akarja meghatározni a követés lelki és fizikai tartalmát. Saját maga akar arra az útra lépni, amire Krisztus kellene, hogy hívja. Ilyenkor felvetődik az a kérdés, hogy hogyan is gondolkodunk az egyházról. Pál teológiájából tudjuk, hogy az Krisztus teste, amit az ő Lelke tölt be.[1176] Ebből adódhatna az a következtetés, hogy minden cselekedete mintegy adottságként olyan, mintha azt maga Jézus cselekedné. Ez azonban

[1173] WELKER: Isten Lelke, 231.
[1174] BONHOEFFER: Követés 40.
[1175] uo.
[1176] STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 340.344−341.

csak akkor igaz, ha a test tagjai számára az intézményben a fő folyamatosan megtapasztalható. Ezért nagyon fontos Kálvin teológiájának számbavétele, aki már az igetanánál azt az álláspontot képviseli, hogy annak csak akkor van hatása a hívők életére nézve, ha párosul a megfelelő pneumatológiával. Már magának az igének az egzisztenciális magunkévá tétele sem elképzelhető a Szentlélek munkája nélkül.[1177] Azért kulcsfontosságú az igetan ilyen meghatározása, mert Kálvin ekkléziológiája szerint ott van egyház, ahol többek között az igét tisztán hirdetik és hallgatják.[1178] Ennek következtében tehát a meghallásnak ugyanolyan súlya van, mint a hirdetésnek, azaz bármilyen egyházi közösségre kijelenthetjük, hogy akkor tölti be a követéssel járó hivatalát, ha Krisztus igéjét mint egyfajta létet meghatározó dolgot hajlandó és képes is befogadni és önmagára értelmezni. Ha az egyház saját feladatát máshonnan vezeti le és önmagára csak mint hirdetőre tekint, akkor valósággá válik az önkéntes követés, amit a bonhoefferi gondolat szerint maga Krisztus utasít el. Az egyházat csak és kizárólag a Szentlélek jelenléte teszi sanctorum communióvá. E nélkül az alap nélkül maga az ecclesia fogalma is értelmezhetetlenné válik.[1179] Krisztus Szentlelkével hívja el és köti magához az egyházat.

8.3. A tanítványok: a lábmosás, az utolsó vacsora és a pünkösd

Dietrich Bonhoeffer szerint az egyház születésének pillanata az, amikor Jézus Krisztus az utolsó vacsorán részelteti őket önmagából és communióra lép velük.[1180] Én ezzel még összekötném a János 13,15-ben szereplő lábmosás történetét. Ebben a történetben igazán megnyilvánul, hogy milyen hatása van a hittapasztalatnak egy közösség életrendjére. Krisztus szimbolikus cselekedete a tanítványok számára a közösségvállalás szokatlan, mondhatni túlságosan radikális formája. Azonban pont ez vezet oda, hogy megtapasztalják a Krisztussal való κοινωνια lényegét, ami ebben az esetben a másiknak történő feltétlen önátadásban van. A lábmosás kifejezi, hogy Krisztus, mint Úr is képes szolgálni, szolgaként viselkedni az övéi felé, illetve véleményem szerint azt is érzékelteti, hogy az ő áldozata lesz, ami teljesen „megmossa" a tanítványokat. Ezzel végső soron szeretetét fejezi ki tanítványai felé, és ezt állítja számukra is követendő példaként, illetve képessé is teszi őket ennek gyakorlására.[1181]

Az utolsó vacsorával Jézus gyakorlatilag arra készíti fel tanítványait, hogy nemsokára nem lesz közöttük testben. Eddig arról volt szó, hogy a tanítványok számára Jézus közvetlenül elérhető volt, követhették őt, és fizikai értelemben is (asztal) közösségben lehettek vele. Ezután ez a közösség már a „kenyér és a pohár igéjében" lesz elérhető számukra.[1182] A κοινωνια tehát nem szűnik meg Jézus halálával, hanem áthelyeződik az εκκλησια-ba, ha elfogadjuk az utolsó vacsorát úgy, mint az egyház születésének pillanatát. Ezzel pedig bizonyítást nyer az az állításom, miszerint a κοινωνια az εκκλησια tartalma, mert az utolsó vacsora pontosan ennek a közösségnek a megőrizhetőségét, a

---

[1177] KÁLVIN: Institutito 1.9.3, 73; Ebben a fejezetben Kálvin azt is világossá teszi, hogy az Isten intellektuális ismerete még kevés a vele való interakcióhoz.
[1178] KÁLVIN: Institutio 4.1.9, 159.
[1179] Török ezt a Heidelbergi Káté alapján vezeti le: TÖRÖK: Dogmatika, 211.
[1180] BONHOEFFER: The Communion of Saints, 103.
[1181] SCHWANK: János, 422.
[1182] GOPPELT: Az Újszövetség teológiája, 209.

fenntarthatóságát írja le. Innen levezetve pedig az egyház lényege a megtört testű és kiontott vérű, de mégis a halálból feltámasztott Messiással való közösség megőrzése, és eme közösség konzekvenciáinak érvényesítése a világban. Isten Jézus halálában és feltámadásában „új szövetséget" köt a világgal, ami azt jelenti, hogy új viszonyba állítja magával az emberiséget.[1183] Innentől kezdve a communio-t az evésben és ivásban tapasztalhatja meg az ember, amelyek Goppelttet idézve: „szellemi ajándékokat közvetítenek".[1184]

Ennek az új viszonynak az első megnyilvánulása az apostolok Cselekedeteiben olvasható pünkösdi történet, a Szent Lélek kitöltetése. Ennek hatására, ahogy Michael Welker levezeti, a tanítványok bizonyságtevő közösséggé lesznek, akik a Krisztussal való közösség valóságát tudják megélni a világban.[1185] Ők mint egyfajta mediátorok közvetítik a Lélek „erőterét".[1186] Így a Lélek működésének megtapasztalása sok különböző hátterű ember egy közösséggé formálódásához vezet. Isten Lelke kitöltésével a Krisztussal megvalósuló κοινωνια-t végérvényesen választottainak adja. így az εκκλησια elnyeri azt a képességét, hogy benne a communio elérhetővé és megélhetővé válik az emberek számára. Érdemes felidézni eddigi érvelésem lényegét. Az inkarnációval az Isten az egyszülött Fiúban κοινωνια-ra lép az emberiséggel, mert részesedik az emberi valóságban és részelteti a magáéban. Ez megtapasztalható Jézus földi működésében, azokban a viszonyokban amelyeket kialakít. Krisztus és az ember κοινωνια-ának minősített közössége a tanítványi kör, akik az utolsó vacsorában illetve Krisztus halálában és feltámadásban valamint a Szent Lélek kitöltetésében olyan elemi hittapasztalatokhoz jutnak, melyek következtében úgy képesek megélni a Krisztussal való communio-t, hogy az egyetemesen elérhetővé válik.[1187]

8.4. A Krisztuskövetés etikája: a szeretet etikája

Az első bibliai szakasz, amit itt meg kell vizsgálnom, a szeretet kettős parancsa. Erről mind a három szinoptikus evangélium tudósít. Jézus itt a szeretetnek és annak következményeinek olyan dimenziót ad, ami bár megtalálható az Ószövetségben és az intertestamentális kor Tóra- értelmezésében, ilyen összefüggéseiben mégsem hangzik el sehol. Egyedül Jézus az, aki a felebarát fogalmát kiszélesíti a nem Izraelitákra is.[1188] Isten és az ember szeretete elválaszthatatlan egységet alkot. Jézus jól mutat rá arra az összefüggésre, ami az Isten és emberszeretet között fennáll. Az egyik ugyanis feltételezi a másikat. Két olyan ószövetségi törvényt választ, amelyek középpontjában a szeretet áll, ami végső soron minden közösségi és vallási cselekedet mozgatórugója kell, hogy legyen. Jézus itt a szeretetből sarkalatos etikai kategóriát formál, ráadásul mindezt alapként fekteti le követői számára.[1189] A Szentírás további könyveiben láthatjuk, hogy ez az alap későbbi hívei számára is megmaradt. Ennek komoly következménye, hogy a teológiának

---

[1183] i. m., 211.
[1184] GOPPELT: Az Újszövetség teológiája, 212.
[1185] WELKER: Isten Lelke, 229.
[1186] i. m., 227.
[1187] Egyetértek Stuhlmacher véleményével miszerint az őskeresztyén álláspont az volt, hogy a hívők életét teljes mértékben a Szent Lélek határozza meg. Lásd: STUHLMACHER: Az Újszövetség bibliai teológiája I, 344.
[1188] BOLYKI: Újszövetségi etika, 31−32.
[1189] FRANCE: The Gospel of Matthew, 749.

rendelkeznie kell megfelelő szeretet értelmezéssel ahhoz, hogy azt mint etikai magatartást lehessen értelmezni. A szeretet automatikusan feltételezi a közösséget, mint megnyilvánulásának a terét. Feltételezi Isten és ember közvetlen kapcsolatát, és ebből fakadóan az emberszeretetet. Mindig azok felé nyilvánul meg, akik egy adott helyzetben ki vannak szolgáltatva a másiknak.[1190]

Krisztus etikai tanításának másik kulcspontja a hegyi beszéd. Helyesnek tartom France megállapítását, miszerint a hegyi beszéd nem egy általános etikai kódex, hanem a tanítványoknak szóló alapvetés, mely az etikát a jelenvaló Isten uralma fényében prezentálja.[1191] Ebből néhány általam fontosnak ítélt részletet emelnék ki. Először is, minden boldogmondáshoz kötődik valamilyen etikai magatartás. A boldogság, mint olyan, nem földi státuszból, hanem a Krisztus- követés ígéretéből fakad. Éppen az a helyzet, hogy ez a földi státusz romlásával jár együtt, mert a tanítványnak részesednie kell mestere életében.[1192] A lelki szegénységhez Bonhoeffer a világ javairól való lemondást társítja. Nemcsak egyfajta gazdagság-szegénység feszültségről van szó, hanem a világi lét Krisztusban történő elvesztéséről.[1193] Itt megjelenik egyfajta konfrontáció a világgal szemben, de ez nem harcos attitűdben mutatkozik meg, hanem olyan világban élésben, mely teljes mértékben Istenhez kötött, és benne keresi az erőforrását mindennel szemben, amit a világ kínálni tud. A sírás sem a klasszikus gyász megélésére, hanem a tanítványoknak arra az állapotára vonatkozik, amiben felismerik a világ állapotát, és reálisan látják, amit a körülöttük lévők nem. Azt, hogy a világ ebben a mostani minőségében ítélet alatt van és akkor is gyenge, ha erősnek próbálja mutatni magát.[1194] A vigasztalás pedig arra vonatkozik, hogy ezen közösség számára nyitott az isteni jövő megtapasztalásának lehetősége.[1195] A szelídek azok, akik hajlandóak még az evilági jogfosztottságot is eltűrni Krisztusért. Számukra, Bonhoeffer szerint, az az ígéret, hogy pont annak a földnek lesznek az örökösei,, amelyen most kitaszítottak.[1196] France ezzel ellentétben azt hangsúlyozza, hogy föld alatt nem valamiféle evilági territóriumot kell értenünk, hanem átvitt értelemben kell a szakaszt értelmezni.[1197] A kettő ott találkozik, hogy Bonhoeffer is a mennyek országának alászállásához és a föld ezzel egyidejű megújításához köti az eseményeket.[1198] Ami most számomra azonban fontosabb, az a szelídségnek, mint etikai kategóriának a kifejtése. Röviden fogalmazva a szelídek azok, akik nem állnak bosszút.[1199] Ennek egyetlen oka az, hogy Krisztus közösségében

---

[1190] BOLYKI értelmezésében az a „felebarát", aki felé az ember könyörülete megnyilvánul, potenciálisan ez bárki lehet. Lásd: BOLYKI: Újszövetségi etika, 32−33.
[1191] FRANCE: The Gospel of Matthew, 195.
[1192] BONHOEFFER: Követés 84; A boldogság itt nem egy érzelemre, hanem egy állapotra, az Isten általi megáldottság állapotára vonatkozik. Pontosabban azokra, akik közösségben vannak vele. Lásd: FRANCE: The Gospel of Matthew, 200.
[1193] BONHOEFFER: Követés 85; Bonhoeffer jól értelmezi a lelki szegénységet, mert az az ószövetségi paralellek alapján, az Istentől való teljes függésre vonatkozik. Olyan embereket jelöl, akik tisztában vannak a kiszolgáltatottságukkal Isten felé. Lásd: FRANCE: The Gospel of Matthew, 204.
[1194] BONHOEFFER: Követés 86.
[1195] FRANCE: The Gospel of Matthew, 205.
[1196] BONHOEFFER: Követés 87−88.
[1197] FRANCE: The Gospel of Matthew, 205.
[1198] BONHOEFFER: Követés 88.
[1199] Ezt megerősíti Bonhoeffer és France is. Lásd: BONHOEFFER: Követés 87; FRANCE: The Gospel of Matthew, 205.

részesülnek és így az életüknek távlata van, ami az előbb kifejtett örökségre vonatkozik. Ezzel az etika egy olyan keretbe kerül, mely biztosítja azt, hogy az ember képes legyen a cselekvést nagyobb összefüggésben látni, ami így nem szűkül le az aktuális érdekérvényesítés mikéntjének kérdésére. Pontosan ez a krisztusi keretrendszer az, ami megóvja a közösséget attól a ma nagyon is tapasztalható jelenségtől, hogy a pillanat uralására törekedjen, illetve bedőljön az ilyen szándéknak. A Krisztus- közösségnek távlata van, etikája csak ebben értelmezhető. A következő boldogmondás az igazságra való éhségről és szomjúságról szól. Azokról, akik Isten igazságát keresik, ami az isten szerinti életvitelben nyilvánul meg.[1200] Itt az etika eszkatológiai távlatot kap, mert a földi követés következményei áthelyeződnek a jövőbe. Az Isten útján járásnak nem minden esetben van itt, most látható következménye. A Krisztust követő közösségnek ebben a helyzetben az a dolga, hogy amit megél, annak gyümölcseit ne egy az egyben, evilági sikerként várja, hanem Jézus személyéhez, mint aki az Atyával együtt uralkodik, kösse. A közösség számára az az ígéret, hogy el fog jönni a megelégíttetés órája. Addig azonban sok igazságtalanságon és megpróbáltatáson keresztül is ki kell tartani a követésben.[1201] Az irgalmassággal kapcsolatban szembetűnő az a bonhoefferi magyarázat, miszerint ők azok, akik mások nyomorúságában is részt vállalnak. Bonhoeffer a részesedéssel összeköti a szeretetet, ami az én koncepciómnak is a lényege, és azt vezeti le, hogy az irgalmas azáltal, hogy más elesett vagy bűnös helyzetében részt vállal, a szeretetét éli meg az adott csoport vagy egyén felé. Ezzel együtt vállalja azok megvetését, akik ezeket az embereket lenézik, és nem tartják méltónak Isten közösségére.[1202] A tiszta szívűek azok, akik felette álnak mindenféle földi erkölcsösségnek, és így pont a legtökéletesebbet, a krisztusi etikát élik meg. A tiszta szívű az, aki létét teljesen Krisztusban éli meg, és mindent ebben lát. Így mentesül a jó és a rossz földi kategóriáitól.[1203] Erre csak az képes, aki Istent, mint Jézus Krisztusban teljes valóságot látja. Nem értek egyet France érvelésével, aki az Isten látását egyedül a mennyei Jeruzsálem elérkezése után tartja lehetségesnek.[1204] A tiszta szívű pont azért képes ebben az állapotban megmaradni, mert Istent látja. Ha ez nem így volna, akkor Pál bennünk lakó szentlélek koncepcióját is el kéne vetnünk, illetve az imádság azon dimenziója sem lenne értelmezhető, ami pl. Kálvin szerint az Isten szentélyébe, a vele való közvetlen találkozásra vezet el.[1205] A tiszta szívű ember éppen azért maradhat tiszta, mert tisztaságát nem a jövőben, hanem a jelenben nyeri el az Istennel való kapcsolata alapján. Ennek legfőbb etikai konzekvenciája éppen az, hogy túllép az etikán, mert megszünteti azt a nagyon is emberi kérdést, hogy mi a jó és mi a rossz. Ebben az állapotban az ember konkrétan részese lesz az Isten akaratának, melyben az előbb felvetett kérdés azért lényegtelen, mert Isten mindenhatósága feltételezi a jóságnak azt a dimenzióját, amely mellett az emberi rossz nem tényező többé. A tiszta szív abban az állapotban van, mint a teremtés, amikor elhangzik rá az isteni jó. Létének és funkciójának egyedül az a célja, hogy betöltse ezt a jót, és az Isten akaratának

[1200] FRANCE: The Gospel of Matthew, 206.
[1201] BONHOEFFER: Követés 89.
[1202] i. m., 89−90.
[1203] i. m., 90.
[1204] FRANCE: The Gospel of Matthew, 207.
[1205] KÁLVIN: Institutio 3.20.2. 24.

megfelelően működjön. Ha a tiszta szívű feltenné azt a kérdést, hogy mi a rossz, akkor pontosan a tisztaságát veszítené el. Ez nem azt jelenti, hogy az ilyen ember nem veszi észre maga körül a rosszat, hanem azt, hogy ezt nem akarja racionálisan uralni, és képes az isteni jóság mindenhatóságának fényében látni. Így a rossz egy olyan állapot, mely csak ideiglenesen jelenhet meg az életben, míg a jó a mindenhatóság konstans természete miatt állandó. Ez ennek a boldogmondásnak az eszkatológiai távlata. A béketeremtők azok, akik ráébrednek arra, hogy Isten országában nem lehet agresszióval vagy elnyomással élni. Ők azok, akik a rosszat jóval győzik le.[1206] Az igazságért üldözöttek ennek éppen a krisztusi etika komolyan vétele miatt vannak kitéve.

Meglátásom szerint Jézus Krisztus a tanítványok közössége felé közvetített etikai tanításának következő kulcspontja a Zebedeus fiainak kérése után elhangzó beszédben van.[1207] Jézus itt radikálisan szakít a kor társadalmi hierarchiájával, és saját közösségét arra szólítja fel, hogy ezt a rendet felborítva státuszukat ne hatalmasként, hanem szolgaként lássák. Az Isten országában a nagyság a szolgálatban, a másokért való munkában van.[1208] A társadalom alapvetően nem erre, hanem a fentről lefelé építkező modellre épül, azaz a hatalmasok elnyomják a gyengébbeket. Jézus tanítványait éppen arra tanítja, hogy ezt a rendet a szolgálat felől értelmezzék. Így kerül számukra az etika középpontjába a szeretetszolgálat és az Istenhez mintegy rabszolgaként való kötődés.[1209] A διάκονος olyan szolgát jelöl, aki másokért végez valamit, és nem saját maga miatt. A δοῦλος eredetileg rabszolgát jelent, de itt olyan értelemben vonatkozik a tanítványokra, hogy ők teljesen alá vannak vetve Isten akaratának, mondhatnánk úgy is, hogy az ő tulajdonai és szolgálatuk ebből következik. A korabeli társadalmi rendben a δοῦλος a hierarchia legalját jelentette.[1210] Krisztus ebben a beszédben olyan etikát tanít, mely belőle önmagából indul ki. A tanítványoknak követniük kell azt az utat, ami a teljes önátadásról vagy akár önfeláldozásról szól mások miatt. Ebből a történetből is világossá válik, hogy a Krisztus közösségéhez tartozás etikai konzekvenciái csak magából Krisztusból eredeztethetőek. Az egyház etikáját tehát ez a két pillér kell, hogy meghatározza. Az első a szeretetszolgálat, mely azt jelenti, hogy a hívők közössége nem öncélúan, hanem mindig másokért cselekszik, a második pedig az, hogy ez a cselekvés minden esetben az Isten akaratához kötött kell, hogy legyen. Ennek ideális esetben meg kellene jelennie az egyház belső hierarchiájában is.

[1206] BONHOEFFER: Követés 91.
[1207] Máté 20,41−45.
[1208] FRANCE: The Gospel of Matthew, 680.
[1209] FRANCE: The Gospel of Matthew, 680−681.
[1210] uo.

8.5. A páli egyháztan és etika összefüggései

Pál etikájára jellemző, hogy egy etikai felszólítás alapjaként mindig az Isten megigazító tettére hivatkozik.[1211] Ekkléziológiája jelentős hangsúlyt fektet a karizmákra, mint olyan ajándékokra, amelyek meghatározzák a közösség tagjainak gyülekezeten belül betöltött szerepét, ezzel párhuzamosan cselekvésük mikéntjét is. A karizmák a Krisztus közösségből fakadnak.[1212] Azt a Krisztushoz kötöttséget, amiről a fentiekben értekeztem, Pál a Krisztus teste koncepciójával fejezi ki. Ez teológiájának egyedi felismerése.[1213] A gyülekezet Krisztus konkrét megjelenése a világban, ezért a közösségi hittapasztalat itt is a krisztusi szeretet etikájához vezet minket. Ez egyrészt jelenti egymás belső elhordozását, illetve a testvér karizmáinak elismerését, másrészt pedig kifelé a békéltetés szolgálatát. A közösség azért alkalmas erre a szolgálatra, mert, mint Krisztus teste, képes megélni azt a valóságot, amiben Isten és ember, és ebből kifolyólag ember és ember viszonya a megváltóban manifesztálódott isteni tett miatt rendeződött.[1214] Ez pedig átvezet minket Pál megigazulás tanához, ami szerint Isten Krisztus feltámasztásában mutatta meg igazságosságát az ember felé. Emiatt a hívő képes etikai fókuszát önmagáról a megváltóra irányítani.[1215]A páli teológia szerint a közösség a keresztségben és az úrvacsorában a Szentlélek által képes megélni a Krisztussal való egységet, ami így cselekvésének erőforrásává lesz.[1216] Nagyon fontos itt megemlíteni, hogy tanításának következményeként strukturálisan nyitott és nem zárt, hierarchikus közösségek jöttek létre.[1217] Jól látta, hogy minden közösségnek megvan a sajátos önszervező mechanizmusa, és amennyiben ez nem ment szembe a Krisztus teste koncepciójában megfogalmazott egyházképpel, akkor Pál nem avatkozott bele. Két alappillérre épült a páli gyülekezetek berendezkedése. Először is a már említett Krisztus teste koncepciójára, másodszor a karizmák helyes gyakorlására, a diakóniára. A diakónia ebben az esetben, ahogy Stuhlmacher megállapítja Roloff nyomán, abból indul ki, hogy Krisztus minden hierarchikus hatalomról lemondott, és követőinek az egymás iránti szolgálat köré szervezett közösségszervezési elvet mutatott fel.[1218] A közösség értékét tehát nem az egymás alá- fölé rendeltségi viszony adja meg, hanem az egymás felé történő szolgálat. A Krisztus testéhez tartozás lehetőséget ad arra, hogy az egyén karizmáit felismerje, és azokkal a közösségen belül a lehető leghasznosabb módon érvényesülni tudjon. Ez a hasznosság nem haszonelvű hozzáállást jelent, hanem azt, hogy a Krisztus tagja úgy képes élni karizmájával, hogy az a mások javára és Isten dicsőségére váljon. Itt meg kell még említeni Pál úrvacsora tanát, amely a hívőket a kegyelem állapotában és a Krisztus egy testében megőrzi.[1219] Ennek következményeként a hívők számára életalappá válik

---

[1211] BOLYKI: Újszövetségi etika, 118.
[1212] STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 346.
[1213] i. m., 347.
[1214] FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 82.
[1215] BOLYKI: Újszövetségi etika, 118.
[1216] STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 348; BOLYKI: Újszövetségi etika, 120.
[1217] Azért lesznek ezek a közösségek később mégis hierarchikusak, mert így hatékonyabban tudják felvenni a harcot a gnosztikus tanítókkal. Lásd: STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 351.
[1218] STUHLMACHER: Az Újszövetség Bibliai Teológiája, 350.
[1219] i. m., 351.

Krisztus kereszten történő áldozata, melyet a Lélek általi betöltöttség jelez.[1220] Pál számára pontosan ez a közösség etikájának az alapja.

8.6. Gyülekezet és etika, rövid reflexió

Kálvin számára ebben az összefüggésben nagyon fontos az egyházi hierarchia megfelelő szerepe. Ő úgy látja, hogy ha a hierarchia nem tölti be a tisztét, akkor az egyház etikai cselekvőképessége is romlik, mert ez kihatással van a tiszta tanításra. Ő is, Pál nyomán, abból indul ki, hogy az úrvacsora nem megfelelő gyakorlása negatív értelemben vett etikához vezet.[1221] Ez egybecseng azzal a gondolattal, amit a Krisztus nélküli egyházi etika kapcsán levezettem. Kálvin szintén képviseli azt az alapelvet, miszerint a krisztusi közösségek alapvető ismertetőjegye a szeretet, mely az igaz tannal összefüggésben a közösség belső értékrendjét adja meg.[1222] Az igaz egyház az a hely, ahol a szeretet okán a hívek megoszthatják egymással azokat a „jótéteményeket" amelyeket Istentől kaptak.[1223] Érdekes, hogy akárcsak a krisztusi és a páli etikában a kálvini egyháztan kapcsán is előkerül a szeretet, mint etikai kategória, mint az egyház, a Krisztus- közösség látható mércéje. Szintén a páli teológia jelentős hatására enged következtetni a következő idézet:

> „Gyakran azonban egyház névvel jelöli a világban szétszórtan élő emberek sokaságát is, akik az egy Istent és Krisztust nyilvánosan tisztelik, akik a keresztség által avattattak be Krisztus hitére, akik az úrvacsorai részesedéssel tanúsítják egységüket az igaz tanításban és szeretetben, akik egyetértésben vannak az Úr igéjében, és megőrzik az ige hirdetésének ezt a Krisztustól rendelt szolgálatát."[1224]

Ennek a gondolatmenetnek szintén kulcspontja a szeretet, ami minden más egyházi szolgálattal összefügg. Ebben olyan messzire megy el Kálvin, hogy egyenesen az egyház tagjai felismerésének eszközént határozza meg az úrvacsorával való összefüggése miatt. Illetve ide köti az ebből fakadó példamutató életet is.[1225]

Bonhoeffer szintén nagyon erősen épít a páli teológiára, és az etikát a sákramentumok alapján fejti ki. A keresztség számára az ember halála. amiben megmutatkozik Krisztus ereje, mert ezen keresztül születik újjá az ő tulajdonaként.[1226] Ez az esemény az embert egy másik létsíkra vezeti, amiben a világhoz nem tud közeledni máshogy, csak Jézus Krisztuson keresztül. A keresztséget a Szentlélek viszi véghez, és következményeként, immár mint megigazult, a hívő tagja lesz Jézus Krisztus látható gyülekezetének, a Krisztus testének.[1227] Ez az igazi közösséghez tartozás, melynek konzekvenciája az egyház és az egyházon belül végzett szolgálat, mely a Krisztusban meghalt és újjászületett ember evidens létmódja. Az etika itt a Krisztus szenvedésében való részesedésben manifesztálódik.[1228]

[1220] i. m.,, 353−354.
[1221] KÁLVIN: Institutio 4.2.2. 174.
[1222] i. m., 178.
[1223] KÁLVIN: Institutio 4.1.3. 153.
[1224] KÁLVIN: Institutio 4.1.6. 158.
[1225] i. m., 159.
[1226] BONHOEFFER: Követés, 195.
[1227] i. m., 196−197.
[1228] i. m., 208.

Összegzés: eredmények és végső következtetések

Disszertációm kiinduló problémája az, hogy milyen teológiai alapon illetve erőforrások alapján lehetne a mai sokszor alkalmi szinten megnyilvánuló hitmegélés helyett, egzisztenciális, az emberi létet alapjaiban meghatározó, hittapasztalatokon nyugvó hitgyakorlat felé elmozdulni. Már a Biblia eredeti hitfogalmainak vizsgálata rámutatott több, feltevéseim bizonyításához elengedhetetlen dologra. Egyrészt a hit mind az Ó, mint pedig az Újszövetségben alapvetően olyan bizalmi állapot, ami az Isten kezdeményezésére áll fenn felé. Másrészt aki hisz, az elszakíthatatlan kapcsolatba kerül Istennel, aminek látszólagos romlását szenvedésként, hiányként éli meg. Szintetizálva ezt a második fejezettel azt mondhatjuk, hogy a hit, mint az emberi egzisztencia létszüksége, nem szűnt meg a modern-posztmodern korban, hanem a külső kiindulása alakult át belső kiindulássá. Ez egyrészt a szekuláris fogalmak, mint pl. a modern értelemben vett nemzet, transzcendentálódásával, másrészt pedig az egyén ön-deifikációjával történt. Így a hit következőkben említésre kerülő következményei nem Isten felé, hanem valamilyen ideológia vagy az önmagában álló egyén belső valósága irányába nyilvánulnak meg. A hit mindig dinamikus történés, ami az Isten és az ember között játszódik le és az ember vagy közösség alapvető létét érintő hatásai vannak. Ilyen a feltétlen bizalom, az engedelmesség, a teljes egzisztencia Istenhez kötöttsége, az igazságosság és a hűség érvényesülése. A posztmodern kapcsán itt találkozunk az első problémával, ti. annak modernre épülő antropológiája és ismeretelmélete elveti annak lehetőségét, hogy a megismerés az emberen kívüli létezőtől is jöhet, sőt a megismerés forrása nem lehet más csak a megismerő individuum. A modern és posztmodern ember a maga ura kíván lenni. A posztmodern egyén igazságának igazolásához már nincs szükség a közösségi normákra, így a fogalom atomizálódik és a megismerő szubjektum önálló normarendszeréhez igazodik. Az igazság így kizárólag az egyén önmagából fakadó tapasztalatainak a derivátuma. A modern pedig egyedül azt tekinti legitimnek, ami egy közösségnek, mint szuverénnek, a felismeréséből fakad. Így az egyház alapvető tételei, mint pl. a pneumatológia, a szótériológia, a krisztológia, a trinitástan, a communio, a sákramentumok, az unio mystica, az imádság sokszínűsége vagy elveszítik lényegüket és formális gyakorlatokká válnak, vagy kihalnak a hittapasztalat mindennapi valóságából és a tankönyvek elméleti okfejtéseivé lesznek. Ennek eredményeként néha felszínre kerülhetnek módszertani, de nem lényegi tekintetben azonban ezzel tényleges hatásukat el is veszítik, amivel eredeti szándékukat tekintve értelmezhetetlenné és így effektíve megélhetetlenné válnak az egyén számára. Az egyház válasza a modernitásra, miszerint annak alapvető gondolatiságát a magáévá tette, olyan belső feszültséget okozott, ami magában az ecclesiában is megkérdőjelezte a fent említett tételek egzisztenciális relevanciáját. Ezzel kapcsolatban azt állapítottam meg, hogy az egyház alapvető modernitáshoz való pozitív hozzáállása abból a hamis tudatból fakad, hogy a modernt a posztmodernhez képes jobbnak érzékeli. Ennek oka az, hogy a domináns modernitás idején az egyház intézményes befolyása bár csökkent, mégis nagyobb volt a mainál. Ha a posztmodern kort megfelelő filozófiai helyzetben akarjuk értelmezni, akkor nem tekinthetünk el attól, hogy az egyház mai helyzete, miszerint a hit csak a társadalom bizonyos részeit érintő valóság, a modern és nem a posztmodern kor terméke. A posztmodern ezt a helyzetet tovább relativizálta és kiszolgáltatta az egyházat az egyén

önistenítésének és jobb esetben élményszolgáltatóként maradt jelen az egyének életében, rosszabb esetben, ahogy a posztmodern filozófia kapcsán, figyelembevételre sem került. Ezen szerzők vizsgált műveiben az egyház nem mint az emberi létet hatékonyan befolyásolni képes tényező, hanem mint a metanarratívák intézményrendszerének a része jelenik meg, amely olyan egyetemes igazság képviseletének a szándékával lép fel, amit a posztmodern gondolkodás meghaladott. Mindemellett arra is rámutatott a dolgozat, hogy a posztmodern nem végérvényesen negatív helyzet a modernnel szemben az egyház számára, sőt sokkal több lehetőség rejlik benne annál. A modern metanarratívái ugyanis az egyházat is belekényszerítették ezek követésébe, rosszabb esetben kiszolgálásába, aminek az elmaradása hátrányos következményekkel járt. Mivel a posztmodern a világ alakítását az egyénre bízza, elengedhetetlen, hogy az egyház le tudja magát választani az ideológiai síkról és saját üzenetét ne metanarratívaként fogja fel, hanem a Krisztus egyetlen valóságának képviselőjeként, így kiemelve azt az ideológiai síkból. Erre akkor van esély, ha Krisztus belső tapasztalattá válik, olyanná, ami az élet komplexitásában fejti ki hatását és nem valamiféle emberi jóról való utópisztikus elképzelés felé, hanem a valóság felé irányít. Így ellentétben az ideológiákkal az egyén nem kerül a sablonizálás és a moralizálás kategóriáiba, hanem a sanctorum communio etikai következményeinek megfelelően a szeretet realitásába lép be, ami számol az ember mindennapi állapotának bűnnel szembeni kitettségével, de úgy, hogy soha nem tekinti őt a Krisztus valóságán kívül esőnek. Krisztusban lehetősége van a posztmodern egyénnek arra, ami saját ismeretelméleti kategóriái alapján lehetetlen, ti., hogy mások tényleges valóságában részesedjen illetve alkalmassá váljon az Övében való részesedésre. A 21. század keresztyénének azt kell megtapasztalnia, hogy Krisztus valóban az övé és ő a Krisztusé, mégpedig olyan formában, hogy az az élete szerves része legyen és hiányát csakúgy, mint a hit eredeti bibliai értelmében egzisztenciális szükségként tapasztalja, jelenlétét pedig a szeretet erőtereként. Ennek keretrendszerét láthatjuk a hetedik fejezetben. A titokzatos egységet jelző keresztségben és úrvacsorában az válik megtapasztalhatóvá, hogy Krisztus szeretetében részesedik az egyén helyzetében és ez a részesedés teszi őket communióvá és erre a valóságra nézve válnak képessé egymás terheinek hordozására. A reformátori örökség, ahogy láthattuk, éppen az egyháznak azzal az attribútumával számol, és abban más a katolikus felfogáshoz képest, hogy nem tekinti a struktúrát önmagában semmilyen keresztyén történés hordozójának, hanem ezt Krisztus és a Szentlélek által vezetett ember és emberek közösségében látja úgy mint ami magát a struktúrát is formálja, de nem emberi célok érdekében, hanem azért, hogy benne a Krisztus Szentlélekben jelenvaló állandó jelenléte és az ebből következő titokzatos egység megélhető legyen és maradjon. Amikor ezt a formálhatósági kritériumot szem elől téveszti az egyház, akkor találkozhatunk a lényeg, a tartalom és a struktúra erodálódásával. Itt nem csak tünetekre kell gondolni, mint pl. az imádság elhalására vagy az igehirdetés erőtlenségére vagy a Szentírás kijelentésének tekintélyvesztésére. Ezek mind következményei és tünetei annak a sokkal mélyebb problémának miszerint Krisztusra nem az egzisztenciát meghatározó ontológiai alapként tekint az egyház, hanem mint az emberi szubjektumot a magából kiinduló megismerésben és etikai tájékozódásban segítő és a Vele lazán kapcsolódó egyházi intézményt támogató entitásra vagy erkölcsi mintára. Amennyiben ezt nem ismerjük fel, akkor minden egyes egyházi kísérlet a forma megreformálására valójában

csak a probléma más módszertanba történő átcsatornázása lesz, ami mivel mi is posztmodern emberek vagyunk, az igazságkeresés relativizmusában elrejti előlünk a valódi problémát. Ezen a ponton ki kell térnem arra, hogy ennek az állapotnak miben van a megoldási lehetősége. Ennek megalapozását láthatjuk a hatodik fejezetben és ide citálom a dolgozatban már megjelent Rahner idézetet miszerint „a holnap kegyese vagy misztikus lesz, azaz olyan személy, aki megtapasztalt valamit vagy nem fog létezni…". Azonnal fel kell hívnom a figyelmet arra, hogy amennyiben a keresztyén misztikát egy újabb módszertannak kezdjük el tekinteni az egyház erodálódásának tüneti kezelésére, akkor éppen a lényegét nem értjük. A misztika olyan egzisztenciális hitgyakorlat, mely első sorban az Isten szuverenitását, és a barthi értelemben vett kizárólagos kezdeményező akaratát tartja szem előtt. A posztmodern helyzettel összefüggésben úgy gyakorolható, ha kidomborítjuk személyes jellegét, úgy, hogy az hosszú távon ne ezen a síkon maradjon, hanem továbblendítsen a szentek közösségéhez tartozás lehetősége felé. A szeretetmisztika pontosan a posztmodern ember elfogadási vágyára és az állandóhoz való ragaszkodási szükségére reflektál. Ezt azért állítom, mert ha a posztmodern társadalmat, mint hedonista élménykereső egyének összességet határozzuk meg, akkor abból következik, hogy a hedonizmus vagy az élmény gyakorlatilag az állandóság keresésének groteszk megnyilvánulási formái. Mivel nem bízik semmiben, ami konvencionális, illetve bizalmatlan a tömegideológiákkal szemben ezért nem keresheti ezt az állandóságot olyan valamiben, ami statikusan is leírható. A posztmodern az élményben úgy keresi az állandóságot, hogy megpróbálja azt minél többször reprodukálni. Mivel ezeket még elméleti szinten sem lehet statikussá tenni, ezért felszínesen nézve úgy tűnhet, hogy itt a carpe diem mentalitással állunk szemben, valójában azonban az állandóság céltalan kereséséről van inkább szó.[1229] Ez pont a legnagyobb kapcsolódási felület a misztika és a posztmodern között. A misztikáról való írás ugyanis éppen azért nehéz, mert azt nem lehet statikusan megfogalmazni, mint egy dogmatikai tételt. Ahogy az olvasó láthatta erre a dolgozatban én is csak mérsékelten tettem kísérletet. A misztikában benne van a jó értelemben vett dinamikus élmény úgy, hogy közben nem válik céltalanná, mert világos, hogy mi az alapja (Krisztus kijelentése miszerint Ő egységben van az övéivel, illetve megszólíthatóvá teszi magát számukra.) és a célja (A Krisztussal való alapvető egység totális megélése a Szentlélek ajándéka következtében.). A posztmodern egyén a megszólítottság útjának kezdetén éppen azt a dinamikát találhatja meg a misztikában, amit a mindennapokban, a felfokozott információs világban a szekuláris terekben keres. Ez esélyt teremt számára arra, hogy a hit zarándokútján azt is megtapasztalja, hogy Isten állandósága az, ami ennek a dinamikának értelmet ad és így nem reprodukciós célból, hanem az Istenre való állandó szükség okán gyakorolja. Ez a pneumatikus egzisztencia, ami túllépve önmagán képessé válik az állandóhoz való viszont hűségre és a vele való egység ontológiai megélésére. A sákramentumok így ennek a megtapasztalásnak az ünnepei lesznek, melyek egyrészt kifejezik a látható Krisztushoz tartozást, a bűn

[1229] Ez is a modernnel való rokonságát mutatja, mert a modern célja is az állandóság emberileg történő megvalósítása volt, ami az utópiákban öltött formát. Ez az utópiákból való kiábrándultság okán elveszett és ennek következtében totálisan individualizálódott. Az állandó azonban nem ragadható meg a matériában vagy a szellemben, mert ezek jellegükből fakadóan változékonyak, hanem csak a metafizikai létezőben, ami transzcendens lévén képes az állandóságra.

fatalitásától való megszabadulás örömét, a megváltottságot és a világ felé történő kezdeményező készséget. Így jutunk el a nyolcadik fejezetben tárgyalt krisztuskövetés etikájához, amit azért hangsúlyosan bibliai alapokon világítottam meg, hogy egyértelmű legyen (Ágoston után szabadon), hogy az egyház etikai cselekvése akkor bír relevanciával befelé és kifelé is, ha abban az elszenvedők magát Krisztust ismerik fel. A cselekvők pedig azzal a hittel cselekszenek, hogy amit tesznek az olyan, mintha maga Krisztus cselekedné. Krisztus már inkarnációjával részesedett az ember valóságában, ez volt vele az Atya célja, hogy ebből a valóságból kiindulva és ne felülről vagy olcsó kegyelemből végezze el a megváltás művét, hogy az embernek lehetősége legyen még a bűnt indukáló egyéni és szociális körülmények között is kapcsolatba lépni azzal, aki részeltetni akarja szeretetében és képessé váljon ennek továbbadására is. Ki kell mondani azt is, hogy az egyház látható struktúrája sokszor még mindig a modernitás eszmeiségéhez igazodik és az ezen való változtatás kényszerét nem a hitelesebb hitmegélés lehetőségeként, hanem érdeksérelemként éli meg. Ennek tüneteit láthatjuk pl. a politikához való ambivalens viszonyában, ami Magyarországon az egyházat támogatni látszó konglomerátumok kritika nélküli elfogadásához vezet. Látható ez továbbá az egyházon belüli, egyébként a reformációtól merőben idegen, látens hierarchikus struktúrák fennmaradásában. Ezek a nevükben klasszikus tisztségekre épülő rendszerek mára keveredtek a modernitás filozófiájával és a tisztségértelmezés nem a pneumatikus egzisztenciából, hanem a népszuverenitás elvéből adódik. A látszólagos ellentmondás feloldása a népszuverenitás és a hierarchia együtt érvényesülése kapcsán abban van, hogy a tisztségre megválasztott személy a népszuverenitás talaján, de a hierarchia jellemzői szerint gyakorolja a hatalmát. Ennek megváltázásához elengedhetetlen szükség lenne a sanctorum communio premodern értelmezésének a gyakorlati megélésére. Ennek alapjait a negyedik fejezetben láthattuk, ahol kimutatásra került az, hogy a látható és a lelki közösség egymás nélkül értelmezhetetlen, mert a communio az a fogalom, ami leírja a congregatio tartalmát. Emellett az egyén nem részesülhet teljesen a communio horizontális és vertikális tartalmában a congregatio nélkül, amiben a vertikális tartalom, ti. a szeretet, konkréttá válik. Azt is látjuk, hogy alapvető felfogásbéli különbség van a posztmodern közösségdefiníciója és a sanctorum communio között. Míg a sanctorum communio a szó szoros értelmében véve létközösség, addig a posztmodern közösségek összetartó ereje nem létszintű kérdés, hanem azok az egyének érdekei vagy élményei alapján nyerik vagy vesztik el létjogosultságukat. A sanctorum communio olyan, a Szentlélek vezetése alatt álló, ideális esetben életét teljesen az Isten hatókörében élő közösség, amely képes a κοινωνια megélésére nem csak befelé, hanem az össztársadalom irányába is. Ezen fogalmak teológia történeti vizsgálata során azt mutattam be, hogy bár különböző hangsúlyokkal, de a felvilágosodásig ezt minden korszakban evidenciának tartották, és a gyakorlatot is megpróbálták ennek megfelelően alakítani. A κοινωνια fogalmával, ahogy az első fejezeteben kimutattam, az egyház teljes lelki és etikai dimenziója leírható. Így a Krisztussal és egymással való közösség, valamint ennek cselekvésben megnyilvánuló magatartásai. A Szentlélek szintén olyan valóság, amivel a modern-posztmodern egyén és filozófia így önmagában nem tud mit kezdeni. Már a bibliai teológiai megalapozásnál látjuk, hogy a Szentlelket nem lehet emberileg kontrollálni vagy befolyásolni, hanem éppen fordítva, Ő befolyásolja az embert, aminek erre nézve az a következménye, hogy

a modern ember számára túl kontrollálhatatlan, a posztmodern ember pedig nem tud elvonatkoztatni az élményszerűségtől és a Szentlélektől valami ominózus spirituális kiteljesedést vár, ami öntranszcendenciába torkollik. Luther és Kálvin felismeréseinek köszönhetően, melyeket a dialektika teológia is támogat, jutunk el arra a felismerésre, hogy jól értelmezett pneumatológia nélkül egzisztenciális hitmegtapasztalást és ebből következő teológiai etikai cselekvést várni lehetetlen. A pneumatológia olyannyira sarkalatos pontja ennek a rendszernek, hogy nélküle még fogalmi szinten sem értelmezhető a protestáns teológia lényege. Az embert a Szentlélek köti össze mindennel, ami Istentől jön. Éppen ezért a krisztológia és a pneumatológia sem értelmezhető egymás nélkül. Az önmagában álló szentlélektan azzal a veszéllyel járna, hogy a keresztyén hit kardinális tanítása, az ingyen kegyelem általi megigazulásba vetett feltétlen bizalom rossz értelemben vett miszticizmusba torkollana. A penumatológia feltételezi és támogatja azokat a médiumokat, melyeket Isten a saját önkifejezésére igénybe vesz, aminek a lényege Krisztus személye és váltságműve. Láthatjuk, hogy a modern-posztmodern antropológia és a teológiai antropológia között alapvető ellentét van. Míg az első nem tudja elképzelni az ember csak külső, addig a második csak belső meghatározottságát. Ha a posztmodernre, mint az egyház számára pozitív következményre tekintünk, akkor a teológiatörténet szinte kimeríthetetlen erőforrásokkal bír az egyén megszólításához és integrálásához a sanctorum communióba. Ide kell hoznom Barth isteni és emberi lélek megkülönböztetésére szolgáló értelmezését. Azzal, hogy az emberi lélekre úgy tekint, mint ami független az istenitől, de abszolút alkalmas annak befogadására, meghagyja az ember lehetőségét az Istennel való interakcióra a nélkül, hogy abban ő bármiféle kényszert érzékelne. Ez nem azt jelenti, hogy a kapcsolat kezdeményezője ne az Isten volna, vagy lenne az embernek bármiféle lehetősége szembeszállni Vele, hanem azt, hogy a modernitás kényszereinek hatása alatt élő posztmodern egyén felé talán megfelelőbben képviselhető, mert nem fogja úgy érezni, hogy már eleve elvesztette az identitását és alapvetően kötődik egy olyan megfoghatatlan létezőhöz, akihez nem akar. A cél, ahogy Barthnál is, az, hogy szabadságát az isteni lélekkel való egységben, Jézus Krisztusban tapasztalja meg. Ezzel elkerülhető lenne az ún. élménykeresztyénség korunkban igen jelentős behatása is, mert a hitmegélés vázolt keretei úgy tennének különbséget az Isten és az ember között, hogy mégis megmaradna az a misztérium, miszerint lényegi egyesülés nélkül, de lehetséges az Istennel való egzisztenciális egyesülés. Úgy gondolom, hogy a dolgozat ívéből világossá vált, hogy az egyes teológusok vagy szerzetesek esetleges teológiai- értelmezési különbözőségeik ellenére, munkájukra úgy tekintettek, mint ami a Szentlélek világosságában történik. Ez különösen jellemezte Clairvaux-i Bernátot és Kálvint. Protestáns teológiaművelést nehéz folytatni e nélkül a felfogás nélkül, mert akkor Krisztust szimpla vizsgálati tárgynak tekintjük, ami azt eredményezi, hogy konzekvenciái nem a Krisztus hitnek, hanem a Krisztus vizsgálatának lesznek.

Végül kiemelném, hogy további kutatásra és gyakorlati rálátásra van szükség ahhoz, hogy a keresztyén misztika protestáns közegben is alkalmazható legyen. Ez egyrészt a fogalommal szembeni bizalmatlanságból fakad, ami miatt tisztázni kell annak imádsághoz és Szentíráshoz kötöttségét a szélesebb, nem csak tudományos nyilvánosság számára is. Másrészt szükséges lenne kialakítani a protestáns misztika gyakorlati

módszertanát ugyanezen szempont miatt. Itt említést érdemel, hogy a TRE Pasztorációs Intézetén belül vannak ilyen irányú törekvések, és a TRE Lelkésztovábbképző Intézete is foglalkozik ezzel a kérdéskörrel. Ez már csak azért is jelentős mert ezek a fórumok alkalmasak arra, hogy a gyakorlatban is evidenssé tegyék azokat a felismeréseket és konzekvenciákat, amelyeket jelen dolgozatban kimutattam. A keresztyén misztika végső soron sokkal nagyobb jelentőséggel bír a teológiatörténetben az egyház formálhatóságára, mint azt a közelmúltig gondoltuk. Annak megállapítására is további kutatásra lesz szükség, hogy konkrétan milyen mély kapcsolat van pl. a reformátorok teológiája és a misztika között, de a Barth teológiájának ilyen oldalú vizsgálatában is van potenciál. A rendszeres és gyakorlati teológiának egymással együttműködve a sákramentumok liturgiájának revideálása terén is lenne feladata. A jelenlegi általános gyakorlat nem ábrázolja ki kellőképpen a hívők egymással való egységét, illetve nem kap megfelelő hangsúlyt a sákramentum öröm jellege. Sok mindent lehetne alakítani a zeneiség terén, hogy ne azt a hatást keltse, mintha a hívek gyászistentiszteleten vennének részt. A liturgiába általánosan is bele lehetne venni a responzórikus imádságokat, ami a hívők aktívabb részvételével járna. A csend liturgiába való bevezetésének lehetőségét is vizsgálat tárgyává lehetne tenni azzal az előfeltétele, hogy mindenekelőtt ki kellene dolgozni annak teológiai jelentőségét a hittapasztalatra nézve. A szeretet teológiájának és ennek mélyebb részekre bontott etikai potenciáljának kidolgozása is várat magára, ami azért lenne fontos, mert világossá tehetné, hogy a szeretetben részesülő egyén passzív és aktív állapota nem egymásnak az ellentéte, hanem egymást erősítő tényezők.

Summary: Findings and conclusions

The primary inquiry of my dissertation centers around the transition from a superficial adherence to faith to an existential commitment grounded in faith experiences that shape human existence. Upon a thorough analysis of the fundamental principles of faith presented in the Bible, I have uncovered significant evidence to corroborate my hypotheses. Specifically, faith is defined as a state of unwavering trust in God's actions, as evidenced in both the Old and New Testaments. Moreover, individuals who possess faith establish an unshakable bond with God, which they may perceive as hardship or deficiency during times of apparent decline. By combining the insights presented in the first and second chapters, it becomes apparent that faith continues to hold a vital place in the human experience, even in the modern-postmodern era. Nevertheless, the source of faith has undergone a significant transformation from an external to an internal origin. This shift is attributed to the secularization of transcendent concepts such as the modern nation, as well as the individual's self-deification. Consequently, the effects of faith are no longer directed towards a higher power, but instead towards ideology or one's inner reality. Faith is a dynamic occurrence that profoundly impacts an individual or community's existence by establishing a connection between God and man. It encompasses fundamental principles such as unwavering trust, obedience, complete devotion to God, and upholds fairness and fidelity. Nonetheless, postmodernism poses a challenge as it refutes the notion that cognition can stem from anything other than human beings, contending that individuals are the sole source of cognition. In contemporary society, individuals yearn for autonomy over their lives. The postmodern mindset no

longer depends on societal norms to validate personal beliefs. Rather, people customize their perception of truth to align with their unique perspectives. Truth becomes a reflection of individual experiences. Conversely, modern individuals only acknowledge beliefs that are widely accepted in their community as legitimate. The fundamental doctrines of the Church, (i.e., pneumatology, soteriology, Christology, trinitarianism, communion, sacrament, unio mystica, and various forms of prayer) risk losing their intended significance and becoming nothing more than empty rituals or abstract concepts confined to textbooks. Without proper understanding and application, these teachings may prove to be mere theoretical jargon, devoid of any true impact on the individual's life, rendering them futile and impractical in their intended purpose. Internal conflict within the Church has arisen due to the adoption of modern ideas, causing questions to arise regarding the relevance of these concepts within the institution. I believe that the Church's endorsement of modernity is misguided, as it places modernity on a pedestal above postmodernity. It is worth noting that the Church wielded greater influence during the epoch of dominant modernity, although insignificant, still greater than today. A comprehensive understanding of the postmodern era from a philosophical standpoint requires acknowledging that the present state of the Church, wherein faith only impacts certain segments of society, is a consequence of modernism and not postmodernism. Postmodernism has exacerbated this situation by subjugating the Church to the self-deification of the individual. At its best, the Church is deemed as a source of personal experience for individuals, while at its worst, as depicted in postmodern philosophy, it is entirely dismissed. The authors present the church as a part of an institutional framework of metanarratives, rather than a powerful force that can profoundly shape human existence. The church strives to embody a universal truth that has been superseded by postmodernism. Nevertheless, the paper also underscores that postmodernity may not have an entirely adverse effect on the church as compared to modernity and that it holds considerable potential. The contemporary metanarratives have pressured the Church to conform or even cater to them, resulting in unfavorable outcomes when resistance is shown. As postmodernism empowers the individual to shape their own world, the Church must disassociate from ideological influences and view its message not as a metanarrative, but as a representation of the singular reality of Christ, elevating it beyond the confines of ideology. To achieve this, it is essential for Christ to be experienced inwardly and applied to the intricacies of life, rather than striving for a perfect version of human goodness. This approach enables individuals to avoid the pitfalls of stigmatization and moral judgment associated with ideologies while embracing the reality of love guided by the ethical considerations of the sanctorum communio. By acknowledging the everyday struggle with sin, individuals can remain connected to the reality of Christ without being excluded from it. Through Christ, individuals in the postmodern era can achieve the seemingly impossible - to engage with the actual reality of others, or even to become capable of participating in His. To be a Christian in the 21st century means experiencing Christ as an integral part of one's life, feeling His absence as a necessary aspect of existence, and His presence as a powerful force of love, as defined in the original biblical sense of faith. Chapter Seven provides the framework for this transformative experience. Through baptism and communion, which represent a mysterious unity,

individuals experience sharing in the love of Christ and the situation of others. This sharing creates a sense of communion, allowing them to bear each other's burdens. As we have observed, the Reformed tradition values this attribute of the Church. Unlike the Catholic perspective, it does not view the structure as the sole bearer of any Christian event. Instead, it sees the communion of humanity, led by Christ and the Holy Spirit, as shaping the structure itself. The purpose of this is not for human gain, but rather to allow the constant presence of Christ in the Holy Spirit and the resulting mysterious unity to be lived and maintained. If the church loses sight of the crucial aspect of malleability, the result is a gradual erosion of the very essence, content, and structure that define it. It's not just a matter of surface-level symptoms, such as the decline of prayer, ineffective preaching, or a lack of authority in the proclamation of Scripture. These are all mere consequences of a much deeper issue - namely, the failure of the Church to recognize Christ as the ontological foundation of its existence. Instead, Christ is often viewed as simply a moral exemplar who aids human cognition and ethical orientation, while the ecclesial institution remains only loosely connected to Him. If we overlook this crucial aspect, any endeavor by the church to modify the structure will merely divert the issue into an alternate approach. As postmodern individuals, we may be unable to perceive the true problem, as it is shrouded by the subjectivity of seeking truth. Now, we must explore potential resolutions to this predicament. The basis for this concept is laid out in chapter six where Rahner's words are cited, "The devout of the future will either be a mystic, someone who has experienced something, or they will not exist." I want to emphasize that viewing Christian mysticism as a mere solution to the Church's decline would be a misinterpretation of its essence. Mysticism is a reflective faith practice that places God's sovereignty and initiating will at the forefront, as per the Barthian perspective. In contemporary times, it can be approached in a personal manner that extends beyond the present and towards the possibility of being part of the communion of saints. The mysticism of love is a direct response to the yearning for acceptance and a sense of permanence in postmodern society. This is because if we view this society as a collection of individuals seeking hedonistic experiences, then it can be seen as a distorted manifestation of the quest for permanence. Postmodernism rejects convention and mass ideologies, making it impossible to find stability in something static. Instead, it seeks to find permanence through repeated experiences. Although this cannot be achieved theoretically, it may appear to be a "seize the day" attitude. However, in reality, it is a futile attempt to find a lasting sense of permanence.[1230] This is the exact point of intersection between mysticism and postmodernism, which presents a significant challenge for writers due to the elusive nature of mysticism. While I have attempted to articulate my thoughts on the matter, it is important to acknowledge that mysticism is a dynamic experience that cannot be reduced to a static dogma. Nevertheless, mysticism is not purposeless, as its foundation lies in Christ's declaration of unity with his followers and his availability to them. The ultimate goal of mysticism is to achieve a complete

[1230] Additionally, this indicates a connection to modernity, as one of its goals was the realization of lasting human ideals, exemplified by utopian visions. However, disillusionment with utopias has led to a complete individualization of these ideals. It is crucial to acknowledge that permanence cannot be found in mutable entities such as material or spiritual realms. Only in the metaphysical realm, which transcends our physical world, can permanence truly be attained.

experience of essential unity with Christ through the gift of the Holy Spirit. At the outset of their spiritual journey, the modern individual may discover that mysticism provides the very sense of dynamism they seek in their daily secular life, amid the information overload of our times. In this pilgrimage of faith, they come to realize that it is the constancy of God that infuses this dynamism with meaning, leading them to practice it not for mere reproduction but as a constant need for God. This pneumatic existence transcends itself, fostering a reciprocal faithfulness to the constant and an ontological experience of unity with it. The sacraments serve as a celebration of this experience, symbolizing both a visible belonging to Christ and the joy of liberation from the shackles of sin, redemption, and readiness to engage with the world. This brings us to the ethics of Christ-following, which I have expounded in Chapter Eight, supported by an emphatically biblical basis, to emphasize that the ethical action of the church is relevant both inwardly and outwardly, as sufferers recognize Christ himself within it. The doers believe that their actions are equivalent to those of Christ himself. The Father intended for redemption to occur in this reality, rather than from above or through a simple act of grace. This allows individuals, even in circumstances that encourage sin, to form a relationship with the one who desires to share love and to become capable of passing it on. It's important to note that the Church's visible structure often adheres to modern ideology, and changing it isn't viewed as an opportunity for a more genuine faith life, but rather as a loss of interest. One example of these symptoms can be observed in the church's ambivalent stance towards politics, particularly in Hungary where conglomerates that appear to support the church are uncritically accepted. Additionally, latent hierarchical structures within the church persist despite being quite distinct from the Reformation. These systems, which were once based on classical offices, have now been mixed with modern philosophy, resulting in an interpretation of office that is no longer derived from pneumatic existence but from the principle of popular sovereignty. To reconcile the coexistence of popular sovereignty and hierarchy, the person elected to office exercises their power based on popular sovereignty but under hierarchical characteristics. To address this issue, it is essential to implement the premodern understanding of sanctorum communio. In chapter four, the concept of communio was explored, revealing that visible and spiritual communion cannot be fully understood together. Congregation is the key to comprehending communio, as it provides the necessary context for the vertical content of love to become a tangible reality. It's important to note that there is a significant distinction between sanctorum communio and postmodern communities. While the former is a community of being, the latter is held together by shared interests and experiences. Sanctorum communio refers to a community that is guided by the Holy Spirit and lives its life within the sphere of God. Ideally, this community should be able to experience koinonia not only internally, but also extend it to the wider community. Through my historical examination of the theology behind these concepts, I have found evidence that this has been the case throughout every age up to the Enlightenment. Efforts have been made to align practice with these ideals, although with varying emphasis. In the first chapter, I discussed how the concept of koinonia can be used to describe the spiritual and ethical dimensions of the church, encompassing communion with Christ and with one another, as well as the attitudes that are expressed

through action. The Holy Spirit is a reality that modern and postmodern individuals and philosophies struggle to grapple with. As revealed in the chapter about the biblical-theological foundations, the Holy Spirit cannot be manipulated or influenced by humans. Rather, the Holy Spirit influences us. For modern individuals, this uncontrollable aspect proves challenging, while postmodern individuals seek experiential fulfillment and self-transcendence from the Holy Spirit. Thanks to the insights of Luther and Calvin, supported by dialectical theology, we recognize that a comprehensive understanding of pneumatology is necessary for an authentic existential experience of faith and ethical action. Pneumatology is a cornerstone of Protestant theology, and without it, the essence of this theological system remains conceptually elusive. The Holy Spirit connects humanity to everything that originates from God, making it impossible to comprehend Christology and pneumatology independently. If we were to solely focus on pneumatology, there would be a risk of misinterpreting the cardinal doctrine of the Christian faith, which is unconditional trust in justification by free grace, as mysticism. Pneumatology depends on and advances the means through which God communicates, with the person and redemption of Christ at its heart. Contemporary-postmodern anthropology and theological anthropology are fundamentally at odds with one another. The former cannot imagine humanity as merely external, while the latter can only conceive of humanity as internally driven. If we look at postmodernity as a positive consequence for the church, then the history of theology has almost inexhaustible resources for addressing the individual and integrating him or her into the sanctorum communion. I must bring here Barth's interpretation of the distinction between the divine and the human soul. By regarding the human soul as independent of the divine but capable of receiving it, he allows man the possibility of interaction with God without any perceived compulsion on his part. This is not to say that the initiator of the relationship is not God, or that man has any possibility of confronting Him, but that he may be more adequately represented to the postmodern individual under the constraints of modernity because he will not feel that he has already lost his identity and is essentially bound to an elusive being whom he does not want. The goal, as with Barth, is to experience freedom in union with the divine spirit, Jesus Christ. This would also avoid the influence of so-called consumer Christianity, which is very significant in our time because the outlined framework of faith life would distinguish between God and man in such a way that the mystery that existential union with God is possible without substantial union would still be preserved. It is evident from the trajectory of the dissertation that, despite varying theological interpretations, theologians and monks regarded their work as guided by the Holy Spirit. This perspective was notably embraced by Bernard of Clairvaux and Calvin. Without such an outlook, the pursuit of Protestant theology becomes challenging, as it reduces Christ to a mere subject of analysis and negates the importance of faith in Him. It is important to acknowledge that additional research and practical experience are necessary to effectively implement Christian mysticism within a Protestant context. This is due in part to a lack of understanding and skepticism surrounding the concept, which must be addressed through increased education and openness to its connection with prayer and Scripture, not just within academic circles. Additionally, the development of a practical methodology for Protestant mysticism is crucial to ensure its successful

integration. It is noteworthy to mention that the TRE Institute for Pastoral Care is actively working towards this goal, and the TRE Institute for Pastoral Advancement is also dedicated to addressing this issue. This is particularly important as these forums have the potential to translate the insights and conclusions presented in this paper into practical applications. It is now widely acknowledged that Christian mysticism plays a pivotal role in shaping the church in the history of theology, a fact that was previously underestimated. Additional research is required to establish the precise extent of the relationship between the Reformers' theology and mysticism. This inquiry could also extend to Barth's theology. Systematic and practical theology could collaborate to revamp the sacraments' liturgy. The present customary practices do not sufficiently represent the believers' oneness or the sacrament's celebratory character. There is considerable potential in the field of music to ensure that the faithful do not perceive the service as a somber event. Including responsorial prayers in the liturgy can promote greater participation among the faithful. Additionally, the potential for incorporating moments of silence into the liturgy should be considered, provided that it is first carefully examined for its theological significance in the context of the faith experience. Furthermore, it is crucial to delve into a more comprehensive exploration of the theology of love and its ethical implications. This would help clarify that the passive and active aspects of an individual's love are not contradictory but rather mutually beneficial.

Felhasznált irodalom:

ADAM, A.: *Foundations of Liturgy. An Introduction to Its History and Practice*, Collegeville, The Liturgical Press, 1992.

ÁGOSTON: *A Hét Bűnbánati Zsoltár Magyarázata*, Budapest, Jel, 2022.

ÁGOSTON: *Breviárium*, [hely nélkül], Szent István Társulat–Kairosz, 1960.

ALBERTZ, R.-WESTERMANN, C.: רוח ruah spirit, in: Jenni, E.-Westermann, C. (eds.): *Theological Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson Publisher Inc., 1997, 1497−1519.

ALSTON, W. P.: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca−London, Cornell University Press, 1993.

AUGUSTIN: City of God, in: Schaff, P. (ed.): *St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1890, 1−511.

AUGUSTIN: On Christian Doctrine, in: Schaff, P. (ed.): *St. Augustin's City of God and Christian Doctrine*, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1890, 513−598.

AUGUSTINE: Faith and the Creed, in: Burleigh, J. H. S. (ed.): *Augustine. Earlier Writings* (The library of Christian Classics), Louisville, John Knox Press, 1953, 353−369.

AURELIUS, C.−A.: *Verborgene Kirche. Luthers Kirchenverständnis aufgrund seiner Streitschriften und Exegese 1519–1521*, Hanover, Lutherisches Verlagshaus, 1983.

BARBOTIN, E.: Experience, in: Lacoste, J.-Y. (ed.): *Encyclopedia of Christian Theology*, Vol. 1, New York-London, Routledge, 2005, 541−544.

BARTH, K.: *Breviárium* (Eredeti címe: Barth Brevier. Zusammengestellt und herausgegeben von Richard Grunow 1979 [Nemzetközi Theológiai Könyv 12]), Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1993.

BARTH, K.: *Church Dogmatics* (Eredeti címe: Die Kirchliche Dogmatik 4), Vol. 4: The Doctrine of Reconciliation, §64: Jesus Christ, The Servant as Lord I, London−New York, T&T Clark, 2009.

BARTH, K.: *Church Dogmatics* (Eredeti címe: Die Kirchliche Dogmatik 3), Vol. 3: The Doctrine of Creation, §45−46: The Creature II, London−New York, T&T Clark, 2009.

BARTH, K.: *Church Dogmatics* (Eredeti címe: Die Kirchliche Dogmatik 1), Vol. 1: The Doctrine of the Word of God, §1−7: The Word of God as the Criterion of Dogmatics, London−New York, T&T Clark, 2009.

BARTH, K.: *Church Dogmatics. A Selection* (Eredeti címe: Kircliche Dogmatik. Auswahl und Einleitung von Hellmut Golwitzer), Edinburg, T & T Clark, 1961. (reprint: New York, Harper & Brothers, 1962. [Harper Torchbooks])

BARTH, K.: *Church Dogmatics. The Doctrine of Reconciliation* (Eredeti címe: Die Kirchliche Dogmatics IV), Vol. IV, Edinburgh, T & T Clark, 1958.

BARTH, K.: *Church Dogmatics. The Doctrine of the Word of God*, Vol. 1: The Word of God as the Criterion of Dogmatics § 1−7 (eredeti címe: Die Kirchliche Dogmatik 1), London−New York, T&T Clark, 2009.

BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*, 3. kötet, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948.

BARTH, K.: *Fragen an das «Christentum»*, elérhető: https://jochenteuffel.com/2022/05/24/karl-barth-fragen-an-das-christentum-1931-die-mission-gegenuber-den-religionen-musste-anfangen-mit-dem-gestandnis-des-christentums-dass-es-weis-was-die-verkundiger-der/#_ftn1, Letöltés ideje: 2023. 03. 30.

BARTH, K.: *God Here and Now*, London−New York, Routledge, 2003.

BARTH, K.: *Göttingen Dogmatics. Instruction in the Christian Religion* (Eredeti címe: Unterricht in der Christlichen Religion 1990), Grand Rapids Eerdmans Pub. Co., 1991.

BARTH, K.: Kálvin. Előadás a Hottingeni Olvasókör Kálvin-ünnepségén a Zürichi Egyetem aulájában 1936. január 22-én, in: Fazakas S.−Gaál B.−Ferencz Á. (szerk.): *Kálvintól Bultmannig* (Karl Barth Kutatóintézet kiadványai 4−Hermeneutikai füzetek 31), Debrecen, DRHE Karl Barth Kutatóintézet, 2009.

BARTH, K.: *Kis Dogmatika* (Eredeti címe: Dogmatik im Grundriss), Budapest, Országos Református Missziói Munkaközösség, [év nélkül].

BARTH, K.: *The Epistle to the Romans* (Eredeti címe: Der Römerbrief, 1922), Oxford, Oxford University Press, 1933.

BARTH, K.: *The Holy Spirit and the Christian Life*, Letöltés helye: https://www.academia.edu/11930438/Karl_Barth_The_Holy_Spirit_and_the_Christian_Life, Letöltés ideje: 2018. január 25. 16:58

BAUMGÄRTEL, F.: B. Spirit in the Ot, in: Friedrich, G. (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol 6, Grand Rapids, Michigan, 1968, 359−368.

BAUMGARTNER, I.: *Pasztorálpszichológia* (interdiszciplináris szakkönyvtár 4), Budapest, Párbeszéd Alapítvány−HÍD alapítvány−Semmelweis Egyetem Testnevelési és Sporttudományi Kar Kineziológiai és Sportorvosi Intézet Mentálhigiéné Tanszéke, 2003.
BEEKE, R. J.: Calvin on piety, in: McKim, D. K. (ed.): *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 125−152.
BÉKÉSI A.: Kálvin, a Szentlélek theologusa, in: *Theologiai Szemle* 2 (1959), 50−52.
BÉKY G.: Misztika tegnap és ma, in: *Vigília* 38 (1973), 173−179.
BELL, Cf. D.: *The Coming of Postindustrial Society. A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books, 1973.
BERGSON, H.: A Keresztény Misztika, in: *Vigília* 44 (1979), 31−35.
BERNARD, C.: On the Love of God, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 54−65.
BERNARD, C.: *On the Song of Songs,* Vol II, Piscataway, Cistercian Publications, 2010.
BERNARD, C.: Sermon 37. Knowledge and ignorance of God and Self, in: uő (szerz.): *On the Song of Songs II* (Monastic studies series 13), Piscataway, Gorgias Press, 2010.
BERNARD, C.: *Song of Songs* (The Works of Bernard of Clairvaux 2), Vol I, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1981.
BERNARD, C.: That the Soul Seeking God. Is anticipated by Him, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 67−74.
BERNARD, C.: The Tvelwe Degrees of Humility and Pride, London, The Macmillan Co., 1929.
BERNARD, Y−COLLI, J-C.: *International Economic and Financial Dictionary. A Multi Lingual Guide to the European Community* (Eredeti címe: Vocabulaire économique et financier), Columbia, Egan Rees&Boyer Inc., 1993.
BERNHARD, L.: *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
BERTENS, H.: *The idea of the postmodern. A history*, London–New York, Routledge, 1995.
BEST, S.−KELLNER, D.: *Postmodern Theory. Critical Interrogations* (Communications and Culture), London, MacMillan, 1991.
BOGÁRDI SZABÓ I.: *Egyházvezetés és teológia a magyarországi református egyházban 1948 és 1989 között*, Debrecen, Magyar Protestáns Közművelődési Egyesület, 1995.
BOLYKI J.: Gnózis, in: Bartha T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, 1. kötet: A−J, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 522−524.
BOLYKI J.: *Újszövetségi etika*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1998.
BONAVENTURE: The Journey of the Mind to God, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 132−141.
BONHOEFFER, D.: *Etika* (Eredeti címe: Ethik 1953), Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015.
BONHOEFFER, D.: *Követés* (Eredti címe: Nachfolge 1937), Budapest, Luther Kiadó 2007.
BONHOEFFER, D.: *Szentek közössége* (Eredeti címe: Gemeinsames Leben 1987), Budapest, Harmat, 1997.
BONHOEFFER, D.: *The Communion of Saints. A Dogmatic Inquiry Into the Sociology of the Curch*, Evanston–New York, Harper & Row Publisher, 1960.
BONHOEFFER, D.: *The Communion of Saints. A Dogmatic inquiry into the Sociology of the Church*, New York−Evnaston, Harper & Row, 1963.
BOULTON, M. M.: *Life in God. John Calvin. Practical formation and the Future of Protestant Theology*, Grand Rapids−Cambridge, Eerdmans Publishing Co., 2011.
BÖLCSKEI G.: Egyház és politika – Révész Imre és Török István olvasatában, in: Fazakas S.−Kovács K. (szerk.): *Vallás és politika. Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről* (Szociáletikai intézet kiadványai 7), Debrecen, DRHE Szociáletikai Intézet, 121−132.
BRIGGMAN, A.: *Irenaeus of Lyons and the theology of the Holy Spirit*, (Oxford Early Christian Studies), Oxford, Oxford University Press, 2012.
BRINK, G. van den−KOOI, C, van der: *Keresztyén Dogmatika* (Eredeti címe: Christelijke Dogmatiek. Een inleiding), Kolozsvár, Exit Kiadó, 2022.
BROUETTE, É.: Devotio moderna, in: Balz H. R. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin−New York, De Gruyter, 1981, 605−609.
BRUNNER, E.: *Dogmatics. The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, Vol. II, Philadelphia, Westminster Press, [Év nélkül].
BUBER, M.: *I and Thou*, Edinburgh, T&T Clark, 1937.
BULTMANN, R.: *Az Újszövetség Teológiája* (Eredeti címe: Theologie des Neuen Testaments ^{9}1984), Budapest, Osiris Kiadó, 1998.
BULTMANN, R.: *New Testament Mythology and Other Basic Writings*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.

BURNS, R.: *3 Signs of Consumer Christianity*, elérhető: https://highpointealtoona.com/3-signs-of-consumer-christianity/, Letöltés ideje: 2023. 03. 28.
BUSTYA D.: Kálvin tanítása az egyházfegyelemről és az egyházkormányzásról, in: *Református Szemle* 103 (2010), 153−162.
BUTIN, P. W.: *Revelation, Redemption & Response. Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine−Human Relationship*, New York−Oxford, Oxford University Press, 1995.
CALINESCU, M.: *Five faces of Modernity. Modernism. Avant−Garde. Decadence. Kitsch. Postmodernism*, Durham, Duke University Press, 1987.
CASEY, M.: Reading Saint Bernard, in: McGuire, P. B. (ed.): *A Companion to Bernard of Clairvaux*, Leiden−Boston, Brill, 2011, 62−107.
CATHERINE, S.: A treatise of divine providence, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 270−284.
CHRISTENSEN, M. K.: Mysticism, in: Jeep, J. M. (ed.): *Medieval Germany. An Encyclopedia*, New York-London, Garland Publishing Inc., 2001, [oldalszám nélkül (e-book változat)].
CLAYTON, P.: Spirit. II. Anthropology, in: Betz, H. – Browning, D. S. – Janowski, B. – Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 12, Leiden − Boston, Brill, 2012, 204.
CLEMENT: First Clement, in: Holmes, M. W. (ed.): *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, Grand Rapids, Baker Academic, ^{3}2007, 45−131.
CLEMENT: Second Clement, in: Holmes, M. W. (ed.): *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, Grand Rapids, Baker Academic, ^{3}2007, 138−165.
COCKSWORTH, A.: *Karl Barth on Prayer* (T&T Clark Studies in Systematic Theology 26), London–New York, T&T Clark, 2015.
COENEN, L.: Church, in: Brown, C. (ed.): Dictionary of New Testament Theology, Vol. 1, Exeter, The Paternoster Press, 1975, 291−305.
COLLINS, J. D.: *Descartes' Philosophy of Nature*, Oxford, Blackwell−University of Pittsburgh, 1971.
COLLINS, R. F.: Church. Idea of the, in: Sakenfeld, K. D. (ed.): *The New Interpreters Dictionary of The Bible*, Vol. 1, Nashville, Abingdon Press, 2006, 643–655.
CROSS, G. S.: *An-All Consuming Century. Why Commercialism Won in Modern America*, New York, Columbia University Press, 2000.
CUSA, N.: A Sermon on the Eucharist, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 385−388.
CUSA, N.: The vision of God, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 367−384.
CZANIK P.: Zákeus, in: Bartha T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, 2. kötet: K−Zs, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 707.
CZEGLÉDY S.: *Liturgika*, Debrecen, DRTA, 1978.
CSERHÁTI S.: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele. fordítás és magyarázat* (Út a könyvhöz 2), Budapest, Luther Kiadó, 2008.
CSOMASZ TÓTH, K.: *A Református Gyülekezeti Éneklés*, Budapest, Magyar Református Egyház, 1950.
DAWAI, S.: Salvation, Deliverance and Well-being, in: Bloomquist, K. L. (ed.): *Lutherans Respond to Pentecostalism* (Tehology in the life of the Church 4), Minneapolis, Lutheran University Press, 2008, 29−30.
DEHOFF, S. L.: *Psychosis or Mystical Religious Experience. A New Paradigm Grounded in Psychology and Reformed Theology,* [hely nélkül], Springer International Publishing, 2018.
DESCARTES, R.: *Discourse on Method*, Indianaplois, Bobbs−Merrill, 1964.
DETWEILER, R.: postmodernism, in: McGrath A. E. (ed.): *The Blacwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, Malden−Osford−Carlton, Blackwell Publishing Ltd, 1993, 456−460.
DONOVAN, D.: Revelation and Faith, in: Marminon, D.−Hines, E. M. (eds.): *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 83−97.
DREHER, R.: *Szent Benedek válaszútján. Túlélési terv keresztényeknek egy kereszténység utáni világban* (Eredeti címe: The Benedict Option), Budapest, Osiris Kiadó, 2021.
DUFFY, S. J.: Experience of Grace, in: Marminon, D.−Hines, E. M. (eds.): *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 43−62.
DUNN, J. G. D.: Spirit, Holy Spirit, in: Brown, C. (ed.): *The New International Dictionary of New Testament*, Vol 3: Pri–Z, Exeter, The Paternoster Press, 1978, 693−707.
DUNN, J. G. D.: Spirit/Holy Spirit. III. New Testament, in: Betz, H. – Browning, D. S. – Janowski, B. – Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 12, Leiden − Boston, Brill, 2012, 208−209.

ECKHART, M.: A Sermon on the Complentative and the Active life, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 193−199.
ECKHART, M.: About the Body of our Lord. How often one should partake of it. With what devotion and in what manner, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 203−206.
EGERESI L. S.: Bibliai Héber Magyar Szótár, [Kiadó nélkül], Budapest, 2022.
EICHRODT, W.: *Theology of the Old Testament*, Vol. 2, Philadelphia, The Westminster Press, 1967.
ELDER, E. R.: Bernard and William of Saint Thierry, in: McGuire, P. B. (ed.): *A Companion to Bernard of Clairvaux*, Leiden−Boston, Brill, 2011, 108−132.
ENDRAß, E.−KRATZE, S.: *Megbetegítő hit?. Kiutak a világból* (Eredeti címe: Wenn Glaube Krank Macht 2005), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2005.
FABRY, H−J.: קָהָל, in: Botterweck, G. J.–Ringgren, H. (ed): *Theological Dictionary of the Old Testament* (Eredeti címe: Theologisches Wörterbuch zum alten Testament 1975−1977), Vol. 12, Grand Rapids−Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 2012, 547−551.
FARKAS Z.: A társadalmi viszony fogalmának értelmezései, in: Illésné Kovács M. (főszerk.): *Docere et movere. Bölcsészet- és társadalomtudományi tanulmányok a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kar 20 éves jubileumára*, Miskolc, ME BTK, 2012, 193−207.
FARKAS Z.: Az Intézmény Fogalma, Fedezete és Formalitása, in: *Miskolci Jogi Szemle* 2 (2007/2), 33−54.
FAZAKAS S.: *A reformatio vitae jegyében. Tanulmányok a reformátori teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében*, Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, 2020.
FAZAKAS S.: *Emlékezés és megbékélés. A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2004.
FAZAKAS S.: Isten mindenhatósága és a keresztény élet. Értelmezési szempontok a reformátori teológia szemszögéből, in: *Vigília* 86 (2021/5), 322−332.
FAZAKAS S.: Isten mindenhatósága és a keresztény élet. Értelmezési szempontok a reformátori teológia szemszögéből, in: *Vigília* 86 (2021/5), 322−332.
FAZAKAS S.: Luther és Kálvin kegyessége, in: Siba B.−Szabóné László L.−Lányi G. (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2021, 79−110.
FAZAKAS S.: *Vétkeztünk… Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében* (Ad Marginem 4), Budapest, L'Harmattan, 2017.
FEKETE K.: *A Heidelbergi Káté Magyarázata. Hálaadásra vezető vígasztalás 129 kérdés−feleletben*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2015.
FINZE−MICHAELSEN, H.: *Szeretet nélkül semmi vagyok. A szeretet himnusza* (Eredeti címe: Ohne Liebe – nichts. Roter Faden für das Leben (1. Korinther 13) 2011), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2013.
FIORENZA, F. S.: Method in Theology, in: Marminon, D.−Hines, E. M. (eds.): *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 65−83.
FISHER, J.: Ruysbroek, Jan (1293−1381), in: Drees, C. J. (ed.): The Late Medieval Age of Crisis and Renewal 1300−1500: A Biographical Dictionary, London, Greenwood Press, 2001, 429−430.
FITZGERALD, J. T.: Blessing. New Testament, in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 2, Leiden−Boston, Brill, 2007, 128−129.
FITZMYER, J. A.: The Gospel according to Luke X−XXIV (The Anchor Bible 28A), New York, Doubleday & Company INC, 1985.
FOHRER, G.: *Hebrew & Aramic Dictionary of the Old Testament*, London, SCM Press, 1973.
FOLKERTS, S.: Approaching Lay Readership of Middle Dutch Bibles: On the Uses of Archival Sources and Bible Manuscripts, in: Corbellini, S.-Hoogvielt, M.-Ramakers, B. (eds.): *Discovering the Riches of the Word. Religious Readin gin Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2015, 18−43.
FRANCE, R. T.: *The Gospel of Matthew* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids−Cambridge, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
FRENSCHKOWSKI, M.: Pentecostalism/Charismatic movement. I. Church history, in: Betz, H. D.−Browning, D. S.−Janowski, B.−Jüngel, E. (eds.): *RPP*, Vol 9: Nat−Pes, Boston−Leiden, Brill, 2011, 691−693.
FRITH, S.: *Sound Effects. Youth, Leisure, and the Politics of Rock'n'Roll*, New York, Pantheon, 1971.
GÁNÓCZY S.: Teológiai meggondolások a kálvini és az ignáci lelkiségről, in: *Református Szemle* 111 (2018), 278−286.
GÁNÓCZY S−SCHELD, S.: *Kálvin Hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak* (Eredeti címe: Die Hermeneutik Calvins. Geistgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge 1983), Budapest, Kálvin János Kiadó, 1997.
GARLOCK, F.: *Can Rock Music Be Sacred*, Greenville, Musical Ministries Publishers, 1974.
GARLOCK, F.−WOETZEL, K.: *Music in the Ballance*, Greenville, Majesty Music, 1998.

GESENIUS, W.: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. With an Appendix Containing the Bilical Aramic*, Oxford, The Clarendon Press, 1939.
GODECHOT, J.: The New Concept of the Nation and its Diffusion in Europe, in: Dann, O.−Dinwiddy, J. (eds.): *Nationalism in the age of French revolution*, London−Ronceverte, The Hambledon Press, 1988, 13−26.
GOPPELT, L.: *Az Újszövetség theológiája*, 1. kötet: Jézus hatása és ennek theológiai jelentősége, Budapest, Református Zsinati iroda tanulmányi osztálya, 1992.
GOPPELT, L.: *Az Újszövetség theológiája*, 2. kötet: Az apostoli Krisztus-bizonyságtétel sokfélesége és egysége, Budapest, Református Zsinati iroda tanulmányi osztálya, 1992.
GRAF, F. W.: Postmodernism, I. Sociology and social history, in: Betz, H. D.−Browning, D. S.−Janowski, B.−Jüngel, E. (eds.): *RPP*, Vol 10: Pet−Ref, Boston−Leiden, Brill, 2011, 257.
GRANT, R. M.: *Irenaeus of Lyons* (The Early Church Fathers), London−New York, Routledge−Taylor & Francis e-Library, 2009.
GRAPPE, C.: Church. III. Early Christianity, in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 3, Leiden−Boston, Brill, 2007, 3−5.
GREINER, D.: Blessing. Historical and Systematic Theology, in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): RPP (Eredeti címe: *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*), Vol. 2, Leiden−Boston, Brill, 2007, 129.
GREINER, D.: *Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1999.
GUPTA, V.−MAADAN Dua, G.−JADHAV, P.: Awakening the might of heaven. contextualization of religious values, social identity, and purchase intention in selected nations, in: Gupta, G.−Paruthi, M.−Nijjer, S. (eds.): *Religion and Consumer Behaviour. Influence of Religiosity and Culture on Consumption*, London−New York, Routledge, 2023, 74−93.
GYÖRKÖSY A.: *Latin−Magyar Szótár*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1956.
HAACKER, K.: Glaube. II/2. Altes Testament, in: Krause, G.−Müller, G. (hrsg.) *TRE*, Bd. 13, Berlin−New York, Walter De Gruyter, 1984, 279−289.
HALL, S. G.: Glaube. Alten Kirche, in: Krause, G.−Müller, G. (hrsg.) *TRE*, Bd. 13, Berlin−New York, Walter De Gruyter, 305−308.
HALPERN, S.: *Tuning the Human Instrument. An Owner's manual*, Palo Alto, Spectrum Research Institute, 1978.
HAMAR, I.: Hit, in.: Czeglédy, S. – Hamar, I. – Kállay, K. (szerk.): *Bibliai Lexikon*, Budapest, Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet, 1931, 475 – 478.
HAMAR, I.: Tapasztalás, in.: Czeglédy, S. – Hamar, I. – Kállay, K. (szerk.): *Bibliai Lexikon*, Budapest, Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet, 1931, 959–960.
HANSON, P. D.: *The People Called. The Growth of Community in the Bible*, Louisville−London, Westminster John Knox Press, 2 2001.
HART, T.: Revelation, in: Webster, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 37−56.
HAUCK, F.: κοινος, κοινωνος, κοινωνεω, κοινωνια, συγκοινωνος, συγκοινωνεω, κοινωνικος, κοινοω, in: Kittel, G. (ed.): Theological Dictionary of the New Testament (Eredeti címe: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament), Vol. 3., Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1965, 789–809.
HEALEY, J. P.: Faith. Old Testament, in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, New York – London – Totronto – Sydney – Auckland, Doubleday, 1992, 744−749.
HEGEL, G. W. F.: *A Jogfilozófia Alapvonalai vagy a Természetjog és az Államtudomány Vázlata*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1971.
HEIDL Gy.: *Lelki alakformálás. Szent Ágoston beavató beszédei* (Catena 12), Pécs−Budapest, Keresztény Örökség Kutatóintézet−Kairosz Kiadó, 2015.
HELM, P.: *John Calvin's Ideas*, Oxford −New York, Oxford University Press, 2006.
HENDRIX, S. H.: *Martin Luther. Visionary Reformer*, New Haven−London, Yale University Press, 2015.
HEYDENERICH, C.: Istent imádsággal kell megfogni, in: Csepregi Z.−Fabinyi T.−Ittzés G.−Reuss A. (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 8. kötet: Asztali beszélgetések, Budapest, Luther Kiadó, 2015, 611.
HILDEBRANDT, W.: *An Old Testament Theology of the Spirit of God*, Peabody, Hendrickson Publisher Inc., 1995.
HOFFMANN, G.: *From Modernism to Postmodernism. Concepts and Strategies of Postmodern American Fiction* (Postmodern studies 38), Rodopi, Amsterdam−New York, 2005.
HOLLENWEGER, W. J.: *The Pentecostals. Charismatic movement in the Churches*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1972.

HOOKER, M. D.: Faith. III. New Testament, in: Betz, H. – Browning, D. S. – Janowski, B. – Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 5, Leiden − Boston, Brill, 2009, 14−18.

HORTON, M.: *Pilgrim Theology. Core Doctrines for Christian Disciples*, [hely nélkül], Zondervan, [év nélkül]. Elérés helye: https://www.scribd.com/read/170456843/Pilgrim-Theology-Core-Doctrines-for-Christian-Disciples

HOSSFELD–KINDL: קָהָל, in: Botterweck, G. J.–Ringgren, H. (ed): *Theological Dictionary of the Old Testament* (Eredeti címe: Theologisches Wörterbuch zum alten Testament 1975−1977), Vol. 12, Grand Rapids−Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 2012, 551−559.

HUGH: God's dwelling in the Soul through knowledge and love, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 93.

IGNATIUS: The Letter of Ignatius to the Ephesians, in: Holmes, M. W. (ed.): *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, Grand Rapids, Baker Academic, 32007, 183−201.

IRENAEUS: *Adversus Hareses*, elérhető: Google Books.

IVO, C.: Sermon on the Apostles Creed in: MCCRACKEN, G. E. (ed.): *Early Medieval Theology* (The Library of Christian Classics), Louisville, John Knox Westminster Press, 2006, 323−327.

JAKAB S.: Kálvin János gyakorlati teológiai jelentősége mai szemmel, in: *Theologiai Szemle* 53 (2010), 149−154.

JAKUBINYI Gy.: *Máté evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 1991.

JOOSTEN, J.: The Interplay between Hebrew and Greek in Biblical Lexicology: Language, Text, and Interpretation, in: Bons, E−Joosten, J.−Hunziker-Rodewald, R. (eds.): *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek Semantics – Exegesis – Translation*, Berlin−Boston, De Gruyter, 2015, 209−259.

JOSEPHSON-STORM, J. A.: *Metamodernism. The Future of Theory*, Chicago−London, The University of Chicago Press, 2021.

JOST, J.: *Postmodern analysis*, Berlin-Heidelberg-New York, Springer, 2005[3].

JUSTYN, M.: *Dialogue with Trypho* (Selections from the Fathers of the Church 3), Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2003.

JÜNGEL, E.: Faith. IV. Systematic Theology, in: Betz, H. – Browning, D. S. – Janowski, B. – Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 5, Leiden − Boston, Brill, 2009, 18−32.

KÁDÁR, F.: *Liturgika* (Sárospataki Teológiai Műhely 5), Sárospatak, Hernád Kiadó, 2013.

KAISER, O.: Faith. II. Old Testament, in: Betz, H. – Browning, D. S. – Janowski, B. – Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 5, Leiden − Boston, Brill, 2009, 12−14.

KÁLVIN J.: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559*, 1. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.

KÁLVIN J.: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559*, 2. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.

KÁLVIN, J.: *A Rómaiakhoz írt levél magyarázata* (Református Egyházi Könyvtár 3 [Eredeti cím nélkül]), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2010.

KÁLVIN, J.: *A Zsidókhoz írt levél magyarázata* (Református Egyházi Könyvtár 3 [Eredeti cím nélkül]), Budapest Kálvin János Kiadó, 2010.

KAMLAH, E.: Spirit, Holy Spirit, in: Brown, C. (ed.): *The New International Dictionary of New Testament*, Vol 3: Pri–Z, Exeter, The Paternoster Press, 1978, 689−693.

KEENER, C. S.: Spirit, Holy Spirit, Advocate, Breath, Wind, in: Gowan, D. E. (ed.): The *Westminster Theological Workbook of the Bible*, Louisville–London, Westminster John Knox Press, 2003, 484−496.

KELLER, T.: *Counterfeit Gods. The Empty Promises of Money, Sex and Power, and The Only Hope that Matters*, New York, Dutton, 2009.

KELLEY, R. L.: Devotio moderna, in: Jeep, J. M. (ed.): *Medieval Germany. An Encyclopedia*, New York-London, Garland Publishing Inc., 2001, [oldalszám nélkül (e-book változat)].

KIERKEGAARD, S.: A szubjektív igazság, a bensőségesség; az igazság a szubjektivitás, in: Suki B. (szerk.): Sören Kierkegaard írásaiból, Budapest, Gondolat, 1982.

KNIGHT, G. A. F.: *Az Ószövetség keresztyén teológiája*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2006.

KNIGHT, J.: *Luke's Gospel*, London–New York, Routledge, 1998.

KNOBLOCH, S.: Blessing. Catholicism, in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 2, Leiden−Boston, Brill, 2007, 124.

KOCSEV M.: Gyakorlati teológiai szempontok az igehirdetés és az igehirdető összefüggésében, in: Hanula G. (szerk.*): Logos Tés Akoés. Az ige megszólalása és megszólaltatása. Tanulmányok a 60 éves Vladár Gábor tiszteletére*, Pápa, PRTA, 2012.

KOLB, R.: *Martin Luther. Confessor of the Faith* (Christian Theology in Context), Oxford, Oxford University Press, 2009.

KOOI, C. van der: *As in a Mirror. John Calvin and Karl Barth on knowing God* (Studies in the History of Christian Traditions 120), Leiden−Boston, Brill, 2005.

KOVÁCS K.: Több mint új ének. Gondolatok az új Református énekeskönyv kapcsán, in: *Igazság és Élet* 16 (2022/1), 163−168.

KOZMA Zs.: *Másképpen van megírva. Tanulmányok, előadások*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 2017.

KÖPF, U.: Bernard of Clairvaux, in: Betz, H. – Browning, D. S. – Janowski, B. – Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 1, Leiden − Boston, Brill, 2006, 703 −705.

KURTH, G: *The Church at the turning points of history*, Norfolk, IHS Press, 2007.

KUSTÁR Z.: Kálvin János hermeneutikája és hatása a modern természettudományok fejlődésére, in: *Mediárium* 3 (2009), 5−16.

LABRON, T.: *Unlocking Bultmann*, London, T & T Clarck, 2011.

LANCZKOWSKI, G.: Glaube. I. Religionsgeschichtlich, in: Krause, G.−Müller, G. (hrsg.) *TRE*, Bd. 13, Berlin−New York, Walter De Gruyter, 1984, 275−277.

LÁSZLÓ V.: Nemzeti identitás és Krisztusban lét, in: Szabó L. (szerk.): Teológia és Nemzetek. *Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete,* Budapest, EHE−Luther kiadó, 2016, 65−77.

LAUWERS, M.: Devotio moderna, in: Lacoste, J.-Y. (ed.): *Encyclopedia of Christian Theology*, Vol. 1, New York-London, Routledge, 2005, 436−438.

LEINSLE, U. G.: A *Skolasztikus Teológia Története* (Eredeti címe: Einführung in die Scholastische teologie 1995), Budapest, Osiris, 2007.

LENKEYNÉ SEMSEY K.: *Márk evangéliumának magyarázata*, Debrecen−Budapest, DRHE−Kálvin Kiadó, 2020.

LEVY, D−MILGROM, J.: עֵדָה, in: Botterweck, G. J.–Ringgren, H. (ed): *Theological Dictionary of the Old Testament* (Eredeti címe: Theologisches Wörterbuch zum alten Testament 1975−1977), Vol. 10, Grand Rapids−Cambridge, Eerdmans Publishing Company, 1999, 468−480.

LIERE, F. A. VAN: Groote, Gerard (1340-84), in: Drees, C. J. (ed.): *The Late Medieval Age of Crisis and Renewal 1300−1500: A Biographical Dictionary*, London, Greenwood Press, 2001, 200−202.

LINK, C.: Anthropologie, in: Beintker, M. (Hrsg.): *Barth Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 335−341.

LINNANE, B.: Ethics, in: Marminon, D.−Hines, E. M. (eds.): *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 158−173.

LOCHER, G. W.: Luther−Zwingli−Kálvin, in: *Theologiai Szemle* 27 (1984), 321−327.

LOOKADOO, J.: The Letters of Ignatius, in: Bird, M. F.−Harrower, S. D.: *The Cambridge Companion to The Apostolic Fathers*, New York, Cambridge University Press, 2021.

LOSSKY, V.: *A keleti egyház misztikus teológiája* (Eredeti címe: Essai sur la théoligie mystique de l'Église d'Orient 2005), Budapest, zöld-S Stúdió, 2017.

LOUW, J. P.−NIDA, E. A.: *Greek−English Lexikon of the New Testament. Based on Semantic Domains*, Vol. 1: Introduction & Domains, Newy York, United Bible Societies, 1989.

LULL, R.: The Blanquerna: of the book of the lover and the beloved, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 157−163.

LUTHER, M.: A hit a kereszt alatt mutatkozik meg, in: Csepregi, Z.–Fabiny, T.–Ittzés, G.–Reuss, A. (szerk.): *Luther Válogatott művei,* 8. kötet: Asztali beszélgetések. Johannes Schlaginhaufen gyűjteménye, Budapest, Luther Kiadó, 2015, 242.

LUTHER, M.: A Miatyánk német magyarázata egyszerű laikusok számára, in: Csepregi Z.−Fabinyi T.−Ittzés G.−Reuss A. (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 5. kötet: Bibliafordítás, vigasztalás, imádság, Budapest, Luther Kiadó, 2017, 99−151.

LUTHER, M.: A zsinatokról és egyházról, in: Csepregi Z.−Fabinyi T.−Ittzés G.−Reuss A. (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 2. kötet: Felelősség az egyházért, Budapest, Luther Kiadó, 2017, 601−674.

LUTHER, M.: An Order of Mass and Communion for the Church in Wittemberg, in: Lull, T. F. (ed.): *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 449−470.

LUTHER, M.: Az egyház babiloni fogsága, in: Csepregi Z.−Fabinyi T.−Ittzés G.−Reuss A. (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 2. kötet: Felelősség az egyházért, Budapest, Luther Kiadó, 2017, 239−338.

LUTHER, M.: Concerning the Order of Public Worship, in: Timothy F. L. (ed.): *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 445−448.
LUTHER, M.: Confession Concerning Christ's Supper, in: Lull, T. F. (ed.): *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 50−62.
LUTHER, M.: Disputation against scholastic theology, in: Timothy F. L. (ed.): *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 13−20.
LUTHER, M.: Értekezés a keresztyén ember szabadságáról, in: Csepregi Z.−Fabinyi T.−Ittzés G.−Reuss A. (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 2. kötet: Felelősség az egyházért, Budapest, Luther Kiadó, 2017, 345−381.
LUTHER, M.: Heidelberg Disputation, in: Lull T. F. (ed.): *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 30−49.
LUTHER, M.: Hit és halál, in: Csepregi, Z.–Fabiny, T.–Ittzés, G.–Reuss, A. (szerk.): *Luther Válogatott művei.* 8. kötet: Asztali beszélgetések. Hieronymus Besold és mások kézirataiból, Budapest, Luther Kiadó, 2015, 652.
LUTHER, M.: Így imádkozzál!, in: Csepregi Z.−Fabinyi T.−Ittzés G.−Reuss A. (szerk.): *Luther Válogatott Művei*, 5. kötet: Bibliafordítás, vigasztalás, imádság, Budapest, Luther Kiadó, 2017, 657−675.
LUTHER, M.: Miről vitázunk a pápistákkal?. Miben és mennyiben engedhetünk nekik?, in: Csepregi, Z.–Fabiny, T.–Ittzés, G.–Reuss, A. (szerk.): *Luther Válogatott művei.* 8. kötet: Asztali beszélgetések. Conrad Cordatus gyűjteménye, Budapest, Luther Kiadó, 2015, 283−284.
LUTHER, M.: Sermo a jócselekedetekről, in: Csepregi, Z.–Fabiny, T.–Ittzés, G.–Reuss, A. (szerk.): *Luther Válogatott művei,* 2. kötet: Felelősség az egyházért, Budapest, Luther Kiadó, 2017, 22−100.
LUTHER, M.: Sermo a keresztség szentségéről, in: Csepregi, Z.–Fabiny, T.–Ittzés, G.–Reuss, A. (szerk.): *Luther Válogatott művei.* 6. kötet: Prédikációk, Budapest, Luther Kiadó, 2015, 135−146.
LUTHER, M.: The Blessed Sacrament of the Holy and True Body and Blood of Christ and the Brotherhoods, in: Lull, T. F. (ed.): *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 242−266.
LUTHER, M.: Two Kind of Righteousness, in: Lull, T. F. (ed.): *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, 155−164.
LÜHRMANN, D.: Faith. New Testament, in: Freedman, D. N. (ed.): *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 2, New York – London – Totronto – Sydney – Auckland, Doubleday, 1992, 752−757.
LYNCH, J. H.: *The Medieval Church. A brief history*, London−New York, Longman, 1992.
LYOTARD, J.−F.: *The Postmoder Condition: A Report on Knowledge*, Minnneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
MAHRT, W. P.: *The Musical Shape of the Liturgy*, Richmond, CMAA, 2012.
MALPAS, S.: *The Postmodern*, London-New York, Routledge, 2005.
MARCEL, G.: *Being and Having*, Westminster, Dacre Press, 1949.
MARCEL, G.: *The Philosophy of Existentialism*, New York, The Citadel Press, 10 1970.
MCAUSLAN, P.−WAUG, M.: Bilboard Hot 100 songs. Self−promoting over the past 20 years, in: *Psychology of Popuar Media Culture* 7 (2018/2), 171−184.
MCCRACKEN, G. E.−CABANNIS, A.: *Early Medieval Theology* (The Library of Christian Classics), Louisville, John Knox Westminster Press, 2006.
MCGINN, B.: Mystical Union In Judaism, Christianity, And Islam, in: Jones, L. (ed.): *Encyclopedia of Religion*, Vol 9, Detroit−New York−London, Thomson Gale, 2005, 6334−6341.
MCGRATH, A. E.: *Christian Spirituality. An Introduction*, Oxford, Blackwell Publishing, 1999.
MCGRATH, A. E.: Christian Spirituality. An introduction, Oxford, Blackwell Publishing Co., 1999.
MCGRATH, A. E.: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*, Budapest, Osiris, 2001.
MELANCHTON, P.: *Melanchton on Christian Doctrine. Loci Communes* (A Library of Protestant Thought), New York, Oxford University Press, 1965.
MOLTMANN, J.: *Az élet forrása. A Szentlélek és az élet teológiája* (Eredeti címe: Die Quelle des Lebens: der Heilige Geist und die Theoligie des Lebens 1977), Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1997.
MOLTMANN, J.: *Teológia Ma* (Nemzetközi Theologiai Könyv 42), Budapest, Lux, 1999.
MOLTMANN, J.: The Church In The Power Of The Spirit (Eredeti címe: Kirche in der Kraft des Geistes), New York−London, Harper & Row, 1977.
NADAR, S.: Who's afraid of Bible Beleiving Christians?, in: Bloomquist, K. L. (ed.*): Lutherans Respond to Pentecostalism* (Tehology in the life of the Church 4), Minneapolis, Lutheran University Press, 2008, 63−80.
NAGY G.: Kálvin: A Szentírás tekintélye–A Szentlélek belső bizonyságtétele, in: *Theologiai Szemle* 53 (2010), 155−157.

NAGY K.: A német racionalizmus és Christian Wollf in: Dienes D (szerk.): *Vezérfonal az Egyháztörténet tanulmányozásához*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2020, 422−436.
NÉMETH D.: A biblikus – avagy protestáns – spiritualitás jellemzői, in: Siba B.−Szabóné László L.−Lányi G. (szerk.): *Lelki éhség. Protestáns spiritualitás a 21. században*, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2021, 11−53.
NÉMETH T.: *A Szentháromságtan Kálvin teológiájában*, Budapest, Kálvin János Kiadó−MRE Doktorok Kollégiuma, 2019.
NEWBIGIN, L.: *Evangélium a pluralista társadalomban* (Eredeti címe: The Gospel in a Pluralist Society), Budapest, Harmat, 2006.
NIESEL, V.: *Kálvin Theologiája* (Coetus Theologorum 3), Debrecen, Coetus Theologorum, 1943.
NIETZSCHE, F.: *Beyond good and evil. Prelude to a Philosophy of the Future* (Cambridge Texts in the History of Philosophy), Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
NORRIS, R. A.: *God and World in early Christian Theology. A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullain and Origen* (Studies in Patristic Thought), London, Adam & Charles Black, 1966.
OEMING, M.: Spirit/Holy Spirit II. Old Testament, in: Betz, H. D.−Browning, D. S.−Janowski, B.−Jüngel, E. (eds.): *RPP*, Vol 12: Sif−Tog, Boston−Leiden, Brill, 2012, 207−208.
ORIGEN: *Commentary on the Epistle to the Romans Book 1−5*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2001.
ORIGEN: *Contra Celsum*, Cambridge−London−New York, Cambridge University Press, 1980.
OZMENT, S.: *The Age of Reform 1250−1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven-London, Yale University Press, 1980.
PANNENBERG, W.: *Mi az ember?*, Budapest, Egyházfórum, 1998.
PANNENBERG, W.: *Rendszeres teológia*, 2. kötet, Budapest, Osiris, 2006.
PARSONS, T.: *The Social System*, London, Free Press, 1951.
PARTEE, C.: *Calvin and Classical Philosophy* (Studies in the Christian Thought 14), Leiden, Brill, 1977.
PÁSZTOR J.: *Liturgika. A magyar református istentisztelet múltja, jelene és jövője a Szentírás világosságában*, Komárno, Calvin János Teológiai Akadémia, 2002.
PÁSZTORI-KUPÁN I.: *Az egyház ismertetőjeleiről*, in: *Credo* 17 (2011/2), 15−23.
PELIKAN, J.: *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, Vol. 3. The Growth of Medieval Theology (600–1300), Chicago−London, The University of Chicago Press, 1978.
PENBROKE, N.: *Pastoral Care in Worship. Liturgy and Psychology in Dailogue*, [hely nélkül], T&T Clark, 2010.
PERO, C. S.: Some Biblical understandings of Deliverance as Posession, in: Bloomquist, K. L. (ed.*): Lutherans Respond to Pentecostalism* (Tehology in the life of the Church 4), Minneapolis, Lutheran University Press, 2008, 55−62.
PETRY, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957.
PITKIN, B.: *What Pure Eyes Could See. Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context* (Oxford Studies In Historical Theology), Oxford−New York, Oxford University Press, 1999.
PRŐHLE K. (ford.): *Az Ágostai Hitvallás*, Győr, Harangszó, 1940.
PUSKELY M.: Szemlélődés, in: uő. (szerz.): *A keresztény szerzetesség történelmi fogalomtára*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2006, 646−647.
PÜSÖK, S.: *Soren Kierkegaard teológiájának súlypontjai*, Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, 2010.
RÁCSOK G.: Posztmodern vallásosság és médiatelítettség, in: *Sárospataki füzetek* 53 (2010/3), 79−92.
RAHNER, K.: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába* (Eredeti címe: Grundkurs des Glaubens 1976), Budapest, Szent Istvá Társulat, 1983.
RAHNER, K.: Atheism and Implicit Christianity, in: Boguslawski, S. R. (ed.): Theological Investigations, Vol. 9, London, Darton−Longman and Todd, 1961, 148−154.
RAHNER, K.: Faith between Rationality and Emotion, in: [szer. nélkül]: Theological Investigations, Vol. 16, New York, Crossroad Pub. Co., 1979, 60−78.
RAHNER, K.: Frömmigkeit früher und heute, in: uő: Schriften zur Theologie, Band 7: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln−Zürich−Köln, Benzinger Verlag, 1971, 11−31.
RAHNER, K.: *The Content of Faith. The best of Karl Rahner's theological writings* (Eredeti címe: Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch 1993), New York, Crossroad, 1993.
RATRAMNUS, C.: Christ's Body and Blood, in: McCracken, G. E.−Cabannis, A. (ed.): *Early Medieval Theology* (The Library of Christian Classics), Louisville, John Knox Westminster Press, 2006, 109−147.
REUSS A.: Luther a cselekedetekről, in: *Lelkipásztor* 91 (2016), 249−257.

REVENTLOW, H. G.: Prayer. Old Testament, in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 10, Leiden−Boston, Brill, 2011, 291−293.

ROBINS, R. G.: Pentecostal/Charismatic movement. II. Pentecostal and Charismatic movements in North America, in: Betz, H. D.−Browning, D. S.−Janowski, B.−Jüngel, E. (eds.): *RPP*, Vol 9: Nat−Pes, Boston−Leiden, Brill, 2011, 693−695.

ROLLE, R.: The mending of life, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 214−244.

RULAND, R.−BRADBURY, M.: *From puritanism to postmodernism. A history of american literature*, New York, Penguin Books, 1992.

RUYSBROECK, J. Van: The Sparkling Stone, in: Petry, R. C. (ed.): *Late Medieval Mysticism* (The Library of Christian Classics), Westminster, Westminster Press, 1957, 292−320.

RÜTERSWÖRDEN, U.: Community. II. Old Testament, in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 3, Leiden−Boston, Brill, 2007, 325−326.

SCHÄFER, R.: Communio. Dogmatics in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 3, Leiden − Boston, Brill, 2007, 311−312.

SCHLEIERMACHER, F. D. E.: *A vallásról. Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez* (Eredeti címe: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1911), Budapest, Osiris Kiadó, 2000.

SCHLEIERMACHER, F.: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Band 1−2, Berlin−New York, Walter De Gruyter, 2008.

SCHLEIERMACHER, F.: *The Christian Faith* (Eredeti címe: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirch im Zusammenhang dargestellt, ^{2}1830), London–Oxford–New York–New Delhi–Sydney, Bloomsbury T&T Clark, ^{3}2016.

SCHMIDT, K. L.: εκκλησια, in: Kittel, G. (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament* (Eredeti címe: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament), Vol. 3., Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1965, 501–536.

SCHNEIDER, D.: *A megfeszített Lelke. A Szentlélek teológiája Pálnál*, Budapest, Lux, 1999.

SCHOEDEL, W. R.: *Ignatius of Anthioc* (Hermenia. a Critical and Historical Commentary ont he Bible), Philadelphia, Fortress Press, 1985.

SCHWANK, B.: *János*, Szeged, Agapé, 2001.

SCHWEIZER, E.: πνεῦμα, πνεῦματικός, in: Friedrich, G. (ed.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol 6: Πε−P, Grand Rapids−Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1968. 389−455.

SCHWENGELER, B.: *Valódi hit vagy élményvallás?*, Budapest, Ethos, 1997.

SCHWÖBEL, C.: Koinonia in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 7, Leiden − Boston, Brill, 2010, 230−231.

SCHWÖBEL, C.: Theology, in: Webster, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 17−37.

SEBESTYÉN J.: *Református Dogmatika*, 3. rész: Soteriologia és Ecclesiologia, Budapest-Gödöllő, Iránytű Kiadó, 1994.

SHAVER, R.: *Egoism*, elérhető: https://plato.stanford.edu/entries/egoism/?fbclid=IwAR3rwxspbpjhh--AZ18rR5ViyYUwmdqWyuwY9jALzV6-TYVQ_BDf_N1SizA, letöltés ideje: 2023. 04. 05.

SÍK S.: A misztika útjai Istenhez, in: *Vigília* 15 (1950), 73−86.

SLENCZKA, R.: Glaube. VI. Reformation/Neuzeit/Systematisch-Thelologisch, in: Krause, G.−Müller, G. (hrsg.) *TRE*, Bd. 13, Berlin−New York, Walter De Gruyter, 318−365.

SMITH, J. K. A.: *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*, Ada ,Baker Academy, 2006.

SOMLAI P.: Gondolatok egy közösség-elmélet viszontagságos történetéről, in: Tönnies, F. (szerz.): *Közösség és társadalom*, Budapest, Gondolat, 1983, 335−352.

SPARN, W.: Unio Mystica. I. Philosophyof Religion, in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 13, Leiden−Boston, Brill, 2013. 191−192.

SPENCER, P−WOLLMAN, H.: *Nationalism. A critical introduction*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Publications, 2002.

SPIJKER, W. van't.: A Szentlélekről szóló tanítás Bucernél és Kálvinnál, in: *Theologiai Szemle* 29 (1986), 333−342.

SPIJKER, W. Van'T: *Kálvin élete és teológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2003.

SPINETOLI, O, da: *Lukács. A szegények evangéliuma*, Szeged, Agapé, 2001.
STEPHENS, J. R.: *Devil's Music. How Christian Inspired, Condemned, and Embraced Rock'n'Roll*, Cambridge−London, Harvard University Press, 2018.
STEYMANS, H. U.: Blessing and Curse. Old Testament, in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 2, Leiden−Boston, Brill, 2007, 126−128.
STIEGMAN, E.: Bernard of Clairvaux, William of St. Thierry, The Victorines, in: Evans, G. R. (ed.): *Medieval Theologians*, Oxford, Blackwell Publishing, 2001, 129−55.
STROM, J. A. J.: *Metamodernism. The Future of Theory*, Chicago−London, University of Chicago Press, 2021.
STRUBE, C.: Postmoderne I, in: Müller, G. (hrsg.) *TRE*, Bd. 27, Berlin−New York, Walter De Gruyter, 1997, 83−87.
STUHLMACHER, P.: *Az Újszövetség Bibliai Teológiája*, 1. kötet: Alapvetés−Jézustól Pálig, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2017.
SZABÓ, Cs.: Hit, in.: Bartha, T. (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon*, 1. kötet, Budapest, Kálvin János Kiadó, 1993, 608−611.
TENGSTRÖM, S.: רוּח rûaḥ, in: Botterweck, G. J.−Ringger, H.−Fabry, H–J. (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 13: רָקִיעַ–קוֹץ, Cambridge−Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, 365−396.
THEIßEN, G.: *Az őskeresztyénség élményvilága és magatartásformái. Az őskeresztyénség pszichológiája* (Eredeti címe: Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2008.
TILLICH, P.: *Dynamics of Faith* (Harper Torchbooks), New York, Harper & Brothers, 1958.
TILLICH, P.: *Dynamics of Faith*, New York, Harper & Brothers, 1957.
TILLICH, P.: *Rendszeres Teológia* (Eredeti címe: Systematic Theology I–III., 1978), Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
TORRANCE, A.: Trinity, in: in: Webster, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 72−91.
TÖNNIES, F.: *Community and Civil Society* (Cambridge Texts in the History of Political Thoughts), Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
TÖNSING, G.: A Lutheran Critique of Popular "Praise and Worship" Songs, in: Bloomquist, K. L. (ed.*): Lutherans Respond to Pentecostalism* (Tehology in the life of the Church 4), Minneapolis, Lutheran University Press, 2008, 99−115.
TÖRÖK I.: *Dogmatika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2006.
TÖRÖK I.: Keresztyénségünk a szocializmus történelmi korszakában, in: *Egyháztörténeti szemle* 1 (200/3), 88−97.
TURAY A.−NYÍRI T.−BOLBERITZ P.: *A Filozófia*, Budapest, Szent István Társulat, 1992.
VANKÓ, Zs.: *A kereszténység mai irányzatai*. Elérhető: https://www.slideshare.net/kilinccs/a-keresztenyseg-maiiranyzataivankozsuzsa, Letöltés ideje: 2020. július 29. 11:28.
VÁRKONYI N.: Misztika és misztikusok, in: *Vigília* 40 (1975), 289−299.
VINCENT, L.: The Commonitory, in: McCracken, G. E.−Cabannis, A. (ed.): *Early Medieval Theology* (The Library of Christian Classics), Louisville, John Knox Westminster Press, 2006, 36−89.
VOLLENWEIDER, S.: Paul, Saint, in: Betz, H. D.−Browning, D. S.−Janowski, B.−Jüngel, E. (eds.): *RPP*, Vol 9: Nat−Pes, Boston−Leiden, Brill, 2011, 625−636.
WAINWRIGHT, G.: Worship. Dogmatics, in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 13, Leiden−Boston, Brill, 2013, 619−620.
WALKER, J. L.: *The Philosophy of Egoism*, Colorado Springs, Ralph Myles Publisher, 1972.
WATTS, F.–NYE, R.−SAVAGE, S.: *Psychology for Christian Ministry*, London–New York, Routledge, 2002.
WEBSTER, J. B.: Faith, in: McGrath, A. E. (ed.): *The Blackwell Enciclopedia of Modern Christian Thought*, Oxford, Blackell Publishing Ltd, 1993, 208–210.
WEISER, A.: πιστεύω. B. The Old Testament Concept, in: Kittel, G.−Friedrich, G. (eds.): *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. VI: Πε−P, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1968 [reprint: 1988], 182−196.
WELKER, M.: *Isten Lelke. A Szentlélek teológiája*, Debrecen-Kolozsvár, DRHE-Exit Kiadó, 2018.
WELSH, J. F.: *Max Stirner's Dialectical Egoism. A New Interpretation*, Lanham, Lexington Books, 2010.
WENZ, G.: Church. I. Concept, in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 3, Leiden−Boston, Brill, 2007, 1−2.

WENZ, G.: Church. VIII. Systematic Theology, in: Betz, H.–Browning, D. S.–Janowski, B.–Jüngel, E. (ed.): *RPP* (Eredeti címe: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft), Vol. 3, Leiden−Boston, Brill, 2007, 12−13.

WISCHMEYER, O.: *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1 Korintherbriefes* (Studien zum Neuen Testament 13), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1981.

WOLFE, T.: *Consumer Christianity And Sunday Morning Products*, elérhető: https://www.ubahouston.org/blog/consumer-christianity-and-sunday-morning-products, Letöltés ideje: 2023. 03. 28.

WOLFF, H. W.: *Az Ószövetség Antropológiája*, Budapest, Harmat Kiadó, 2001.

WOOD, T. L.: Thomas á Kempis, (1379/80−1471), in: Drees, C. J. (ed.): *The Late Medieval Age of Crisis and Renewal 1300−1500: A Biographical Dictionary*, London, Greenwood Press, 2001, 457−459.

ZIMA, P. V.: *Modern/Postmodern. Society, Philosophy, Literature*, London, Continuum International Publishing Group, 2010.

ZIMMERLING, P.: *Charismatische Bewegungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.

ZINK, J.: *Egyetemes egyház, de mikor?* (Eredeti címe: Die eine Kirche, wann endlich?), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2003.

ZOLTAI D.: *Az Esztétika rövid története*, Budapest, Helikon Kiadó, 1997.

Rövidítések:

RPP - Religion Past and Present