

Debreceni Református Hittudományi Egyetem

**A missziói istentisztelet-értelmezés kutatásának
eddigyi eredményei, ekkléziológiai modelljei és
jövőbeni lehetőségei**

Doktori értekezés a missziológia tárgykörében

Készítette: Damásdi Dénes

Témavezető: Dr. Gonda László

Debrecen

2024.

*E disszertációt megírtam
édesapám, Damásdi Dénes emlékére,
édesanyám, Damásdi Dénesné és feleségem, Alyssa szerető támogatásával,
gyermekeim, Jonah, Joshua, Micah és Éva jövőjéért,
minden magyar keresztyén teológus hasznára,
és Isten dicsőségére!*

Tartalomjegyzék

Bevezetés: Úton az istentisztelet és a misszió egysége felé	5
1. Célkitűzés, alapfogalmak és módszertan.....	7
1.1. Mi a misszió, és mi az istentisztelet?	7
1.1.1. Misszió.....	8
1.1.2. Istentisztelet és liturgia	13
1.2. Missziológia, liturgika és ökumenika	16
1.3. Módszertan	19
1.3.1. A kutatás korlátai	21
1.4. A kutatás lehetséges hozadékai	22
1.5. Személyes kontextusom	24
2. Kortárs művek és modellek áttekintése.....	27
2.1. Ion Bria: <i>Liturgia utáni liturgia. Misszió és tanúságtétel ortodox szemszögből</i>	29
2.1.1. „A liturgia utáni liturgia”	29
2.1.2. Értékelés	33
2.2. Thomas Schattauer: <i>A liturgikus összejövétel mint a misszió színtere</i>	34
2.2.1. Kívül, belül, kintről vagy kifelé?	35
2.2.2. Istentisztelet mint részvétel Isten missziójában	36
2.2.3. Értékelés	38
2.2.4. Az evangélikus modell kifejtése	41
2.3. Michael Frost: <i>A fogságban élők. Missziói élet egy posztkeresztyén kultúrában</i>	44
2.3.1. A kiindulópont: a kontextus és az inkarnáció	44
2.3.2. Alulról építkező ekkleziológia.....	45
2.3.3. A „fogságban élők” missziója és istentisztelete.....	49
2.3.4. Értékelés	51
2.4. Alan és Eleanor Kredier: <i>Istentisztelet és misszió a keresztyén kor után</i>	53
2.4.1. Az istentisztelet és misszió fogalmak értelmezése.....	53
2.4.1.1. Isten imádata az egész életen keresztül.....	53
2.4.1.2. Isten missziója és a mi küldetésünk	53
2.4.2. Az istentisztelet és misszió összekapcsolása	54
2.4.2.1. Missziói–narratív érvelés	55
2.4.2.2. Történeti–biblikus érvelés	55
2.4.2.3. Az istentisztelet és misszió dinamikus körforgása	57

2.4.2.4. Kívülálló az istentiszteleten.....	60
2.4.3. Szimpóziumjellegű istentisztelet Isten missziójának szolgálatában	61
2.4.4. Értékelés	62
2.5. Ruth Meyers: <i>Missziói istentisztelet és Istent-tisztelő misszió. Összegyűlni Isten népeként, szétszéledni Isten nevében</i>	64
2.5.1. Fogalmak	64
2.5.1.1. Misszió és missziók	64
2.5.1.2. Istentisztelet és liturgia.....	65
2.5.2. Missziói istentisztelet és Istent-tisztelő misszió.....	66
2.5.3. A misszió és istentisztelet kapcsolatának leírása és elképzelése	66
2.5.4. Az istentisztelet elemeinek missziológiai értelmezése	70
2.5.4.1. Összegyűlni Isten nevében	70
2.5.4.2. Kereszttség és identitás	71
2.5.4.3. Isten ígétének kihirdetése és az arra adott válasz	71
2.5.4.4. Az imádság	72
2.5.4.5. A megbékélés aktusa.....	73
2.5.4.6. Az úrvacsora.....	74
2.5.4.7. „Továbbmenni Krisztus nevében”	74
2.5.5. A missziói értelmezés összefoglalása.....	75
2.5.6. Gyakorlati alapelvek a missziói istentisztelethez.....	76
2.5.6.1. Missziói tartalom és forma	77
2.5.6.2. Közösségi részvétel.....	78
2.5.6.3. Nyitottság, vendégszeretet.....	79
2.5.6.4. Multiszenzoros liturgia.....	79
2.5.7. Értékelés	79
2.6. Andrew Bishop: <i>Eucharisztikus formálódás. Egyház, misszió és egyéni identitás</i> Gabriel Hebert <i>Liturgia és társadalom</i> című művében	81
2.6.1. Az egyház természete és funkciója	81
2.6.2. Liturgika, ekkleziológia és missziológia	84
2.6.3. Az eucharisztikus formálás	86
2.6.4. Értékelés	88
2.7. Kristopher W. Seaman: <i>A misszió, a liturgia és a világ összefüggésben: Úton a misszió decentralizált liturgiai teológiája felé</i>	89
2.7.1 Misszió, mint életszentség	89
2.7.2. A liturgikus teológiák kritikája	90
2.7.3. Sákramentalitás és decentralizáció.....	93

2.7.4. Értékelés	95
2.8. Christopher J. Schoon: <i>Úton az evangélium közösségi megtestesítése felé. Mi az istentisztelet szerepe Isten népe evangéliumhirdető természetének kiművelésében a misszióegyház-mozgalmon belül?</i>	97
2.8.1. Az egyház mint az evangélium megtestesítője	98
2.8.2. Az istentisztelet missziói értelmezése	99
2.8.3. Gyakorlati tanítványság és evangélizáció.....	103
2.8.4. Értékelés	105
2.9. Konklúzió	108
3. A missziói istentisztelet-értelmezés kutatásának eredményei	110
3.1. Kutatásmódszertani reflexió.....	110
3.1.1. A misszió mint vezérfonál	112
3.1.2. A kutatás két fő iránya.....	113
3.2. Az istentisztelet helye a missziói egyházmodellekben	113
3.2.1. Mi a gyülekezet központja?	115
3.2.2. A dualisztikus modellek kérdése.....	116
3.2.3. A modellek belső kapcsolatrendszere	118
3.2.4. A modellek csoportosítása	120
3.2.4.1. Egyközpontú, kétrészes egyházkép.....	120
3.2.4.2. Egyközpontú, többrészes egyházkép.....	121
3.2.4.3. Többközpontú, kétoldalú egyházkép	121
3.2.4.4. Többközpontú, háromrészes egyházkép.....	122
3.3. Az istentiszteleti missziói dimenziói	123
3.3.1. Isten népe dicsőíti és imádja a misszió Istenét.....	125
3.3.2. Isten népe részt vesz Isten missziójában.....	126
3.3.3. Isten népe megtestesíti és kihirdeti az evangéliumot szóban és tettben	126
3.3.4. Isten formálja népét a misszióra.....	127
3.3.5. Isten lelkileg táplálja és elteti a gyülekezetet.....	127
3.3.6. Isten kiküldi népét küldetésük folytatására az élet minden szférájába.....	128
3.3.7. Konklúzió.....	130
3.4. A missziói istentisztelet-értelmezésből következő liturgikai elvek.....	131
3.4.1. Az istentisztelet missziói lelkülete – ortopátia.....	131
3.4.2. Az istentisztelet missziói tartalma – ortodoxia	132
3.4.3. Az istentisztelet missziói formája – ortopraxis	133
3.4.3.1. A Krisztus- és eucharisztia-központúság elve	135

3.4.3.2. A liturgiai ritmusok teljességének elve	136
3.4.3.3. A kontextualizáció elve.....	137
3.4.3.4. A liturgiai kötöttség és szabadság egyensúlyának elve	138
3.4.3.5. Az egyéni és közösségi aktív részvétel elve.....	139
3.4.3.6. Az istentiszteleti és azon kívüli élet kapcsolatának elve.....	141
3.5. Konklúzió	143
4. Egy integrált modell bemutatása.....	144
4.1. Isten, az egyház és a világ kapcsolatrendszere	146
4.2. Az egyház mint hálózat.....	152
4.2.1. Az egyház alrendszerei	154
4.3. A gyülekezet mint hálózat.....	155
4.3.1. Személyek hálózata	156
4.3.2. Alkalmak és programok hálózata.....	157
4.3.3. A gyülekezeti hálózat jellege	159
4.4. Cselekedeteink intenciói és dimenziói.....	161
4.4.1. Három intenció, kilenc cselekvési mód.....	162
4.4.2. A gyülekezeti alkalmak újragondolása.....	167
4.5. Az istentisztelet missziói értelmezésének kibővítése	170
4.6. Konklúzió	174
Ábrák és táblázatok jegyzéke	176
Irodalomjegyzék	177
Köszönetnyilvánítás	187

Bevezetés: Úton az istentisztelet és a misszió egysége felé

Mi a fontosabb egy keresztyén gyülekezet számára, hogy minél tökéletesebb istentisztelete legyen, vagy hogy minél inkább betöltse misszióját? Meg lehet-e egyáltalán ezt a kérdést válaszolni, vagy talán már önmagában a kérdésfelvetés is rossz? Az istentisztelet és misszió ügye két olyan téma, amely számos vitát váltott ki a keresztyén egyház története során. Katolikusok és protestánsok, sákramentális és szabadegyházak, régen és most, újra és újra feltesznek a kérdést: Milyen legyen az egyház istentisztelete? Hol legyen, mit csináljunk, milyen nyelven, ki szolgálhat, és ki nem, mi a lényege, mitől lesz a Szentíráshoz hű, és még sorolhatnánk a kérdéseket. A válaszok pedig sokszor ellenségeskedéshez és szakadáshoz vezettek. A másik, hasonlóan egyszerre elméleti, teológiai és gyakorlati kérdés arról szól, hogy mi a misszió? Mit jelent, ha azt Istenre vagy az egyházra értelmezzük? Mi az egyház végső feladata, szolgálata, küldetése és létezésének értelme? Maradni vagy menni, bevonzani, vagy kihirdetni, beszélni vagy szolgálni, megmaradni vagy átformálódni? Az istentisztelet és misszió kérdéseivel sokáig a teológia tudományának rendje szerint külön-külön foglalkoztak a liturgikus teológusok és a missziológusok. Így 1966-ban John Davies angol teológus valószínűleg jogosan tette ezt a megállapítást:

„Azok, akik az istentiszteletet választják specializált kutatások témájává, szinte sohasem beszélnek a misszióról – még lábjegyzetben sem –; azoknak pedig, akik a misszió teológiájának művelésével vannak elfoglalva, úgy tűnik, hogy egy percük sincs kultikus cselekményekre.”¹

Ezzel szemben ma már számos olyan teológust találhatunk, akik vallják, hogy ezt a két kérdést nem lehet egymástól függetlenül tárgyalni.² Az értekezésemben tárgyalt szerzők műveikkel arra mutatnak rá, hogy a liturgiai és missziológiai szempontok közös vizsgálata nemcsak gyümölcsöző az egyház élete számára, hanem ez a kutatás egy olyan teológiai egyensúly helyreállítását is jelenti, amely sokszor csorbult az évszázadok során. Az imént idézett John Davies szavaival élve:

„Az istentiszteletet és a missziót nem két különálló aktivitásként kellene felfognunk, amelyben az egyik teocentrikus és a másik antropocentrikus, hiszen mind a kettő egyazon Isteni cselekedet részei, amelyben Krisztuson keresztül mi is részt veszünk. A személyes elkötelezettségünk, az istentisztelet, a hétköznapi élet, az [evangélium]

¹ DAVIES, *Worship and Mission*, 9. (A magyar fordítással nem rendelkező művekből vett idézetek mind saját fordításaim, míg a fordításban megjelent műveket a magyar kiadás szerint idézem.)

² MEYERS, *Worship*, 180; SCHATTAUER: *Liturgical Assembly*, 1; BEVINS: *Liturgical Mission*, 5–7.

hirdetése vagy a tanúságtétel, mind a mi Krisztus iránti válaszunk részei: ezek szétválasztása eltorzuláshoz vezet.”³

Az említett szerzők ezért kutatják, hogyan lehet az egyház istentiszteletét a missziói teológia fényében leírni, és miként tudja e két hagyományosan különálló teológiai tudományág egymást gazdagítani.

Mivel egyre több mű foglalkozik az istentisztelet missziói értelmezésével vagy annak egyes kérdéseivel, felmerül az igény, hogy az egyes modelleket rendszerezzük, és a kutatás eredményeit, nehézségeit és további kérdéseit összefoglaljuk. Amint látni fogjuk, az általam vizsgált egyes művek megpróbálkoznak ilyen rendszerek felállításával, de véleményem szerint ezek nem elég pontosak vagy nem eléggé teljes körűek.⁴ Disszertációm erre a szükségre próbál válaszolni azáltal, hogy ebben az egyre növekvő témában a legfontosabb kortárs művek elemzése által reflektál a kutatás jelenlegi állására, módszertanára és eredményeire, majd egy átfogó rendszerben próbálja az egyes modelleket ábrázolni. Továbbá az egyes művek sajátosságait és nehézségeit figyelembe véve egy új, integrált modellt terjesztek elő, amely abban mutat túl a kutatás eddigi állásán, hogy az egyház egész életének komplexitását komolyan veszi, és igyekszik elkerülni a dualisztikus rendszereket.

³ DAVIES, *Worship and Mission*, 71, kiemelés tőlem.

⁴ A különböző modellek rendszerezésével mind Thomas Schattauer, mind Ruth Meyers foglalkozik, ahogy azt a későbbiekben látni fogjuk.

1. Célkitűzés, alapfogalmak és módszertan

A téma kutatásának egyik fő célja, hogy az „istentisztelet” és a „misszió” fogalmakat az egymással való párba állítás által minél pontosabban körülírja, és azok helyes kapcsolatát és dinamikáját megfogalmazza az egyház életén belül. A kérdés tehát egyszerre az, hogy milyen a helyes istentisztelet az egyház missziói természetének fényében, és hogy milyen módon hat az egyház küldetésére és szolgálatára annak egész életét átszövő istentisztelete. Azzal szeretném ezt a kutatási munkát előremozdítani, hogy a legfontosabb kortárs szerzők műveit összefoglalom, összehasonlítom és rendszerezem, majd javaslatot teszek egy olyan modellre, amely az eddigi kutatás minél több eredményét magába foglalja, ugyanakkor túlmutat azok korlátain. Fő kérdésem tehát, hogy ezen a felekezetközi és multidiszciplináris kutatási területen belül milyen közös szempontok és konklúziók jelennek meg, és hogy milyen módon segítheti a téma további kutatását az eddigi modellek együttes vizsgálata.

Missziológusként kiemelten érdekel, hogy az egyes művek hogyan alkalmazzák a missziológia és a missziói teológia eddigi eredményeit. Tényleg képes-e a huszadik században központivá vált *missio Dei* gondolata és a missziói egyház teológiája a liturgika tudományán belül helyet találni? És képes-e a missziológia saját, egyre bővülő határain belül helyet találni az istentisztelet és liturgia számára?

Mivel kutatásom nem csak egy keresztyén felekezet vagy tradíció teológiájára hagyatkozik, így az a kérdés is felmerül, hogy a különböző felekezeteken belül elhelyezkedő kutatások eredményei mutatnak-e bármi hasonlóságot. Van-e lehetőség a téma további ökumenikus vizsgálatára? Továbbá a felekezeti nézőpontoktól függetlenül is fontos megállapítani, hogy melyek azok a területek, ahol az egyes modellek nem egyeztethetők össze, és milyen módon lehetne az egyes irányzatokat közelebb hozni egymáshoz.

1.1. Mi a misszió, és mi az istentisztelet?

A kutatás megalapozásának egyik fontos része az alapvető fogalmak definiálása. A misszió és az istentisztelet kifejezések szóhasználatával az egyes szerzők műveinek elemzésénél is gyakran foglalkozom, így itt csak röviden szeretném e fogalmakat bevezetni. Egyértelmű, hogy e két szó értelmezésétől nagyban függ azok kapcsolatba állítása, éppen ezért fontos, hogy tisztában legyünk azok széles jelentésmezőjével. A félreértések elkerülése végett pedig arra is kiemelten figyelniünk kell, hogy minél következetesebben és egyértelműbben használjuk azokat.

1.1.1. Misszió

A magyar misszió szavunk a latin *mittere* szóból származik, amelynek egyszerű jelentése: küldeni, kiküldeni. A misszió szó nem kizárólag keresztyén teológiai kifejezés, hiszen más vallások esetében és az egyházon kívül is megjelenik. Hétköznapi használatában küldetést jelent, úgymint egy konkrét katonai, diplomáciai kiküldetés, vagy a küldetésnyilatkozatok szövegében egy cég, társaság, illetve közösség céljaira utal.

Keresztyén értelmezése szerint a katolikus egyház használta először a misszió szót, de a protestáns egyházak is megtartották saját gyakorlatukra alkalmazva. A missziót és annak származékait eredetileg a nem keresztyén területeken végzett hittérítés és egyházépítés tevékenységére alkalmazták, de jelentése sokat árnyalódott és tágult az elmúlt évszázadok során.⁵ A külmissziók fellendülése mellett megjelent a belmisszió, azaz az egyház saját anyaországában végzett térítő, hitébresztő vagy diakóniai munkássága. Ebből továbblépve egy adott egyház szolgálatának részterületét is jelölheti a misszió szó. Ennek példái a számos egyházban jelen levő ún. társadalmi missziók, mint a cigánymisszió, gyermek- vagy ifjúsági misszió, hajléktalanmisszió, drogmisszió stb.⁶ Ezekben az esetekben a misszió nem egy konkrét aktivitást jelöl, hanem egy adott csoport felé való szolgálat átfogó megnevezése, amelyet gyakran az adott egyházon belül egy konkrét iroda vagy bizottság vezet, és így saját szervezeti egységnek tekinthető. Ezek a szolgálatok nem feltétlenül tesznek különbséget a már hívők és a még nem hívők, az egyházhoz tartozók és nem tartozók között. E missziókban a cél lehet evangélizáció, a már hívők hitének építése vagy szeretetszolgálat az adott közösség irányába. Itt tehát a misszió szó egyszerűen az egyház életének egy olyan szolgálati területét jelöli, amely egy konkrét csoportra irányul, és amelynek tevékenysége elkülönül az adott egyház hagyományos – leginkább liturgikus – alkalmaitól.

A Magyarországi Református Egyházon (MRE) belül a gyülekezeti struktúrák megnevezésénél is megjelenik a misszió kifejezés, a missziói egyházközségek esetében. A MRE alkotmánytörvénye szerint:

„22.§ A missziói egyházközség olyan közegyházi missziói célból fenntartott egyházközség, ahol a feladatok ellátása, különösen a lelkeszi állás fenntartása az Országos Református Egyházi Közalap, egyházkerület vagy egyházmegye támogatásával történik. Lelkészét a püspök nevezi ki. A missziói egyházközség fenntartásának célja, hogy anyaegyházközséggé váljon. A missziói egyházközség jogi

⁵ GOHEEN: Keresztyén misszió ma, 15.

⁶ Lásd például a Magyarországi Református Egyház honlapján: <https://reformatus.hu/kuldetesunk/tarsadalmi-szolgalataink/>; vagy a Magyarországi Baptista Egyház honlapján: <https://www.baptist.hu/bizottsagok/>, letöltés dátuma: 2021.11.22.

személy. Missziói egyházközséget normatív határozattal egyházkerületi közgyűlés hozhat létre.”⁷

Vegyük észre, hogy ebben az esetben sem egy adott tevékenység megnevezéséről van szó, hanem az olyan egyházközségről, amelynek „missziói célja” van. Ennek a célnak része egy önálló és önfenntartó gyülekezet létrehozása, tehát az anyaegyházközséggé válás.

Végül a konkrét bizottságok és szolgálatok megnevezésén túl az egyházi szóhasználatban általános értelemben is gyakran megjelenik a misszió, leginkább az evangélizáció feladatára utalva, amely az egyháznak és minden hívőnek adatott. Ez leggyakrabban a missziói parancs (Mt 28,18–20) vagy más idekapcsolódó igehelyek értelmezéseként fogalmazódik meg. Itt a misszió minden olyan szervezett vagy spontán tevékenységre érthető, amely az evangéliumot hirdeti azzal a céllal, hogy tanítványságra hívja a még nem hívőket.⁸

Az egyházi szóhasználat mellett és arra reflektálva fejlődött a misszió szó teológiai értelmezése. A külmisszió gyakorlatából és tanulmányozásából megszülető missziológia mint teológiai tudományterület egyik alapvető kérdése a misszió szó minél pontosabb definiálása. Míg az egyes korokban és egyházakban számos különböző missziói definíció vagy paradigma különböztethető meg, én most két fő irány között szeretnék különbséget tenni.⁹ A misszió 20. század előtti értelmezései mind egyházközpontúak voltak, olyan értelemben, hogy a misszió aktusában az egyházat tekintették a küldőnek. Az anyaegyház küldte ki misszionáriusait egy még nem keresztyén földrajzi területre, hogy ott a keresztyén hitet – és gyakran egyben a nyugati kultúrát – terjesszék. A 20. század során viszont egyre inkább megkérdőjeleződtek ennek a teológiának az elemei, és ennél tágabb misszióértelmezés jelent meg. Michael Goheen missziológus szerint négy fő pontba foglalható össze a misszió teológiájának újragondolása.¹⁰ Az első, hogy

„[f]öldrajzilag szemlélve, a misszió nem három földrészre (Ázsia, Afrika, Latin–Amerika) irányul két földrészről (Európa, Észak–Amerika), hanem mind a hat földrészről (Afrikát és Ázsiát is beleértve), mind a hat földrészen zajlik. Isten egész világa missziói terület, és a misszió alapja széles e világ minden gyülekezete.”¹¹

⁷ 2022. évi I. Törvény. A Magyarországi Református Egyház alkotmánytörvénye, II. rész, 22§.

⁸ Az MRE saját misszió definíciójához lásd még: 1995. Évi ii. Törvény a magyarországi református egyház missziójáról, elérhető: https://reformatus.hu/documents/920/1995_Evi_II_tv_Misszioid_tv..pdf, letöltés dátuma: 2021.11.22.

⁹ Az egyes történelmi missziói paradigmák áttekintése megtalálható e két fő műben: BOSCH.: Paradigmaváltások a misszió teológiájában, és BEVANS – SCHROEDER: Constants in Context.

¹⁰ GOHEEN, Keresztyén misszió ma, 24–25.

¹¹ uo.

A második, hogy a misszió alapvető végzője nem az egyház, hanem Isten maga. Christopher Wrightot idézve a misszió „elkötelezett részvételünk Isten népeként – meghívásának és parancsának engedelmeskedve – Isten missziójában, amit a világtörténelemben teremtése megváltása érdekében vállalt.”¹² Ebben két fontos gondolat fogalmazódik meg. Először, hogy Isten végzi a missziót, és az egyház ebbe a munkába kapcsolódik bele, másrészt, hogy a misszió tárgya az egész teremtett világ. A 20. században kialakuló missziói gondolkodás következő fontos pontja, hogy a keresztyénség földrajzi vagy kulturális terjesztése helyett az evangélium tettek és szavak általi kommunikációját tartja az egyház alapvető küldetésének. Goheen szavaival élve „az evangéliumot elsősorban a hívők élete közvetíti, mind közösségi életünk, mind jelenlétünk mindenütt a világban.”¹³ Végül az utolsó kitétel arra mutat rá, hogy az egyház részvétele Isten missziójában az egyház egészére vonatkozik, nem pedig csupán lelkészekre, misszionáriusokra vagy evangélistákra. Az idézett szerző ezt így foglalja össze: „[a] misszió az, amikor az egész egyház az egész evangéliumot az egész világon az egész embernek viszi.”¹⁴

A kialakuló új missziói gondolkozásból kristályosodott ki a *missio Dei* teológiája, amely a múlt század során a missziológia tudományában az egyik legnagyobb változást hozta el. A misszió korábbi értelmezésével ellentétben ebben a paradigmában a misszió elsődlegesen a Szentháromság Isten attribútuma és cselekedete, aki szeretetéből kifolyólag úgy döntött, hogy megbékíti önmagával az elesett emberiséget, és helyreállítja az egész teremtést saját maga dicsőségére. Az Atya ezért elküldte a Fiút, a Fiú elküldte a Szentlelket, és a Lélek elküldi és képessé teszi az egyházat, hogy Isten misszióját végezze. Ebből kifolyólag az egyház természeténél fogva missziói, és minden, amit az egyház csinál, az Isten missziójának beteljesítésére irányul. A missziónak ez az új értelmezése a keresztyén teológia minden területére hatással volt.¹⁵ Ez az új paradigma azt is jelentette, hogy a missziológia mint tudomány önmagát is átértelmezte. Egy amerikai missziológus, Timothy C. Tennent így fogalmaz: „Ebből a szemszögből, a teológia egész alapjában véve missziói, mert a bibliai teológia úgy jelenti ki Istent, mint aki missziói Isten.”¹⁶

A misszió fogalmának ez a kibővítése szükségessé tette a missziológusok számára, hogy nyelvileg is megkülönböztessék azt, amikor Isten természetéről vagy tevékenységéről, és

¹² uo., eredeti idézet: WRIGHT: The Mission of God, 22–23.

¹³ GOHEEN, Keresztyén misszió ma, 25.

¹⁴ uo.

¹⁵ Bővebben lásd: BOSCH: Paradigmaváltások, 359–361.

¹⁶ TENNENT: Invitation to World Missions, 60.

amikor az egyházzal és annak tetteiről akarnak beszélni. David Bosch, a modern missziológia atyja, a következő javaslatot tette a probléma megoldására:

„Különbséget kell tennünk a misszió és a missziók között. Az egyes szám főként a *missio Dei*-re, az Isten missziójára vonatkozik, ahogyan a világot szerető Istenként kijelenti magát, amint a világban s a világgal cselekszik. Isten természetére és tevékenységére vonatkozik, amely mind az egyházra, mind a világra kiterjed, és amelyben az egyház kivételes ajándékképpen részt vehet. A *missio Dei* azt az örömhírt hirdeti, hogy Isten embereket szerető Isten. A missziók (*missiones ecclesiae*: az egyház missziós tevékenységei) adott időkben, adott helyeken, a helyi adottságoknak megfelelő részvételt jelentenek a *missio Dei*-ben.”¹⁷

Ez a misszió és missziók közötti különbségtétel ugyan köztudatba került a missziológusok között, ám ennek ellenére azok használata nem általános. Éppen ezért, ahogy majd a vizsgált műveknél is látni fogjuk, a misszió szó jelentésének pontos meghatározása egy fennmaradó kérdés maradt. Továbbá fontos megemlíteni, hogy a *missio Dei* teológiájának széles felekezeti elfogadottsága ellenére még ma is vannak olyan teológusok, akik a misszió kifejezés egy korábbi definíciójához szeretnének visszatérni, hogy annak jelentése minél pontosabban megfogható legyen.¹⁸ A misszió szó megfogalmazásának, használatának és megélésének kérdése tehát folyamatos feladatunk. Míg egyesek minél pontosabb és szűkebb definíciókra vágnak, addig mások a misszió mindent átfogó természetét kihívásként fogják fel, nem pedig problémaként. Visszatérve Boschhoz, ő korszakalkotó könyvében egyértelműen arra int, hogy vigyáznunk kell a definíciónk túlságos leszűkítésével.

„A missziót semmiképp sem szabad túl élesen és magabiztosan meghatároznunk. Így a misszió meghatározhatatlan marad, nem rekeszthetjük saját előfeltevéseink szűk keretei közé. Legfeljebb közelítő megfogalmazásokat alkothatunk arról, hogy a misszió mi mindenről szólhat egyáltalán.”¹⁹

Ehhez hasonlóan Paul W. Chilcote metodista teológus megjegyzi:

„Habár fontos, hogy pontosan fogalmazzunk, itt én még megelégszem, ha a »boldog bizonytalanság« állapotában maradunk a definíciók kérdésében, mert az előttünk álló feladat része, hogy felfedezzük a kapcsolódási pontokat az egyház életének e gyakorlati között [értsd istentisztelet és evangélizáció]. Ha túl szűken definiáljuk ezeket a kifejezéseket, az eltakarhatja szemünk elől azok széleskörű alkalmazását. Ha

¹⁷ BOSCH: Paradigmaváltások, 9, kiemelések a szerzőtől.

¹⁸ Lásd például FERDINANDO: Mission: A Problem of Definition, 46–59.

¹⁹ BOSCH, Paradigmaváltások, 8.

pedig csak nagy vonalakban gondolkodunk, az eltüntetheti azokat a gyönyörű részleteket, amelyek a valós élet egészét képezik.”²⁰

Tanácsát követve én sem szeretnék e megközelítő megfogalmazáson túl elmélyülni a misszió jelentésében. Művemben egyértelműen a röviden körülírt *missio Dei* teológiáját tartom saját magam és a vizsgált szerzők teológiai kiindulópontjának. Ugyanakkor az egyes művek elemzésénél és azok összehasonlításánál magam is újra és újra visszatérek ehhez a problémához, hiszen ahogy látjuk, a definíciókat megkerülni nem lehet.

Röviden szeretnék kitérni viszont az angol „missional” kifejezés magyar fordítására, hiszen az a szakirodalomban az egyik talán leggyakrabban előforduló szó. A „misszió” főnév ilyen módon képzett alakja angolul nagyon egyszerűen tudja kifejezni azt, hogy az utána jövő szó valamilyen módon a misszióhoz kapcsolódik. Lásd például a „missional theology”, „missional ecclesiology”, „missional church”, „missional organization”, „missional movement” kifejezéseket vagy disszertációm témájánál a „missional worship”, „missional liturgy” és „missional spirituality” szó párokat. Ezekben az esetekben leggyakrabban a „missziói”, esetleg a „missziós” melléknévvel fordíthatjuk magyarul, úgymint: missziói teológia, missziói ekklesiológia, missziói gyülekezet, missziós szervezet, missziói mozgalom, missziói istentisztelet, missziói liturgia és missziói spiritualitás. A fordítás nehézsége akkor jelenik meg, amikor az angolszász szerzők a „missional” jelzőt Istenre értelmezik és a „missional God” szófordulatot próbáljuk magyarra lefordítani. Mind a „missziói Isten”, mind a „missziós Isten” magyartalannak mondható, vagy legalábbis azok jelentése nem elég egyértelmű, bár a kettő közül én egyértelműen a „missziói Istent” tartom jobbnak.²¹ Másik megoldás, hogy a pontos nyelvi megfeleléstől elmozdulva a hasonló jelentéssel bíró „a misszió Istene” szófordulatot alkalmazzuk. Ez talán annyiban előnyösebb, hogy a Szentírás nyelvezetére hasonlít, amely gyakran fejezi ki Isten tulajdonságait hasonló módon, például: Seregek Istene, Jákób Istene, a látás Istene, a dicsőség Istene stb. Jelentésében pedig ez a kifejezés is jól visszaadja, amit a „missional God” angolul, hogy a misszió elsősorban Istené, sőt Isten természetének része, hogy Ő egy önmagát adó, küldetésben levő Isten. Ezt a szóhasználatot is megtaláljuk angolul például Christopher J. Wright *The mission of God* című művében.²² Disszertációmban az angol források idézésekor a „missziói Istent” használom, míg saját szövegemben „a misszió Istene” kifejezést részesítem előnyben.

²⁰ CHILCOTE: *The Integral Nature*, 10.

²¹ Ezt használja Lovas András, majd később idézett tanulmánya is. LOVAS: *Missziói liturgia*.

²² Pl.: WRIGHT: *The Mission of God*, 71.

1.1.2. Istentisztelet és liturgia

Az istentisztelet és liturgia szavak a misszióhoz hasonlóan tág jelentéstartalommal bírnak, de talán jobban behatárolhatóak, mint az előbb tárgyalt misszió kifejezés. Az istentisztelet például kifejezetten egyházi, keresztyén, sőt azon belül protestáns szó a magyar nyelvben, amely a gyülekezetek fő liturgikus alkalmát jelöli.²³ Míg az istentisztelet pontos meghatározása és formai feltételei felekezetenként változnak, a református, evangélikus, baptista és más evangélikál gyülekezetekben a következő jellemzőkkel írhatjuk körül az istentisztelet legáltalánosabb jelentését: az egész gyülekezet összehívása; a sákramentumok kiszolgáltatásának alkalma; az igehirdetés jelenléte és az ünnepélyesség. A legtöbb protestáns egyházban teológiailag nincs meghatározott helyhez vagy időhöz kötve az istentisztelet, gyakorlatban mégis kiemelkedik a többi istentisztelet és egyéb összejövetelek köréből a heti rendszerességű, vasárnap délelőtti, általában templomban, imaházban vagy más központi épületben megtartott alkalom.

Természetesen az istentisztelet fogalmának is létezik számos teológiai értelmezése, ahol az egyházi alkalmakon túllépve beszélhetünk egyéni istentiszteletről vagy spiritualitásról, vagy akár az egész életre szóló istentiszteletről, mint egyfajta belső irányultságról, és annak gyakorlati megnyilvánulásairól.²⁴ Az egyház vasárnap délelőtti összejövetele tehát nem önmagában áll, hanem a keresztyén egyének és közösség Istenre irányuló imádatának részét képezi. Ezek alapján véleményem szerint érdemes négy szintet megkülönböztetni az „istentisztelet” jelentéstartalmán belül. Ezek:

1. A fő istentisztelet
2. Az istentiszteletek
3. A közösség istentiszteleti élete, spiritualitása
4. Az egész élet istentisztelete

A „fő istentisztelet” a legszűkebb kategória, amely nem feltétlenül egy teológiai különbségtétel, inkább a gyülekezetek gyakorlatát tükrözi. A legtöbb keresztyén gyülekezet – felekezettől függetlenül – legfontosabb alkalma a vasárnap délelőtti istentisztelet, vagy a más időpontban megtartott, de a hét többi alkalmai közül kiemelkedő istentisztelet. Az istentisztelet szónak egyben ez a legáltalánosabb jelentése, és a liturgikatudomány e központi istentisztelet gyakorlatával és teológiájával foglalkozik a legrészletesebben. A „fő istentisztelet”

²³ Én itt és a disszertáció egészében az egyszerűség érdekében a protestáns istentisztelet kifejezést használom és tárgyalom, de azt a katolikus mise és az ortodox liturgia szavak szinonimájaként alkalmazom.

²⁴ KOZMA: Liturgika, 5; CZEGLÉDY: Liturgika, 6; HAFENSCHER: Liturgika, 25; PÁSZTOR: Liturgika, 9–10.

megnevezés utal a következő szintre, amely egy közösség összes istentiszteleti alkalmát tartalmazza. A vasárnapi nagy istentisztelet mellett a legtöbb közösség számos, általában kisebb istentiszteletet is tart, amelyek lehetnek hétköznapi, bűnvalló vagy éppen ünnepi istentiszteletek. A harmadik szint még tágabb, hiszen túlmutat az istentiszteleti alkalom kategóriáján, és felismeri, hogy egy közösség számos más eseményen és lelki gyakorlaton keresztül éli meg Istennel való kapcsolatát. Ide sorolhatjuk például az egyéni csendességet, az imádság különböző formáit, de akár a böjtölés vagy zarándoklat gyakorlatát is. Végül az istentisztelet legbővebb értelmezése az egyház egész életét magába foglalja, nem csak a rituális eseményeket és lelki gyakorlatokat. Ebben az a felismerés jelenik meg, hogy a keresztyének egész élete Isten dicsőségére irányul, és a leghétköznapi cselekedeteken keresztül is megélhetjük Istennel való kapcsolatunkat. Itt az istentisztelet tehát egyszerre utal a mi belső lelki irányultságunkra, Isten imádatára, és ennek megélésére az éltünk minden egyes területén. Kutatásomban a vizsgált művek alapján gyakran utalok az istentisztelet szűk értelmezésére, ugyanakkor igyekszem mindig szem előtt tartani annak tágabb, teljesebb jelentését is.²⁵

A liturgika tudománya leginkább az első két szinttel foglalkozik, az istentiszteleti alkalmak külső formái jegyeivel és gyakorlatával, továbbá próbálja azok belső esszenciáját körülírni.²⁶ Így szinte minden liturgiával foglalkozó mű ír az istentisztelet céljáról, értelméről vagy misztériumáról.²⁷ Csak hogy egy példával éljünk, Hafenscher Károly evangélikus teológus ezzel a széleskörű felsorolással válaszol a kérdésre, hogy mi minden az istentisztelet: ünnep, rítus, kultusz, találkozás, együttlét, dialógus, istenszolgálat, anamnézis, interakciós rendszer, műremek és haszontalan.²⁸

A liturgia szavunk ehhez hasonlóan egyértelműen az egyházi terminológia részét képezi. Hafenscher Károly így foglalja össze e szó eredetét:

„A λειτουργία (leiturgia) görög szó az alkotmányos közmunka szakkifejezése volt a klasszikus görög világban. Igei formája: λειτουργέω (leiturgeó); jelentése: 'a nép érdekében végzett közös munka'. A szóösszetétel két tagja: λείτος és έργον (leitosz és ergon). Később ez utóbbi tag jelentése dominált, s így a liturgia a munkát, a szolgálatot jelentette – elsősorban a hivatalos szolgálatokat, beleértve a katonai szolgálatot. Később átmegy egyházi használatba, s egyre inkább a keresztyénség »terminus technicus«-ává válik. Történik ez azért, mert az Ószövetség első teljes, görög fordítása, a LXX

²⁵ Mivel forrásműveim nagy része angol nyelvű, fontos megjegyezni, hogy az angol worship szó talán még tágabb jelentéstartalommal bír, hiszen az utalhat a keresztyének általános egyéni vagy közösségi imádatára, az istentiszteleti alkalomra vagy az istentisztelet egy részére, a dicsőítő zenére. Lásd MEYERS: Missional Worship, 22–25; MURRAY: Church After Christendom, 196.

²⁶ A különböző liturgikai irányzatok részletes áttekintéséhez lásd HAFENSCHER: Liturgika, 27–31.

²⁷ CZEGLÉDY: Liturgika, 10–14; KOZMA: Liturgika, 13–14; PÁSZTOR, Liturgika, 64–68.

²⁸ HAFENSCHER, Liturgika, 31–32.

(Septuaginta) többször is használja ezt a kifejezést a héber *sáráth* és az *ábad* szavak fordítására. Minden esetben az istentiszteleti élet és a papi szolgálat vonatkozásában.”²⁹

Az újszövetségi és koraegyházi megjelenése után végül a 16–18. századok alatt vált igazán az egyházi szóhasználat részévé „a liturgikus könyveket, a liturgia tudományát és a liturgia cselekményeit” leíró kifejezésként.³⁰ Hafenscher a mai használaton belül két jelentéstartalmat különböztet meg: „1. Az istentisztelet bevezető, kötött, énekes, imádságos, igeolvasásos része. 2. Az istentisztelet egésze.”³¹ Ezek mellett a liturgia mint imádságok, énekek, igeolvasás és más cselekmények megkötött vagy előírt rendje a gyülekezeti istentiszteleten túl a kisebb közösségek, családok vagy egyének kegyességi életének is részét képezheti. Az istentisztelethez hasonlóan a liturgiának is van egy tágabb értelmezése. Például Kozma Zsolt kolozsvári teológianár Liturgikájában a szó újszövetségi eredete alapján kijelenti, hogy „[...] a liturgia olyan istentiszteleti szolgálat, amely jóval meghaladja a papi, kultikus értelemben vett cselekmény körzetét, és kiterjed az egész élet istentiszteletére.”³² Ebből az idézetből jól látszik, e két szó – istentisztelet és liturgia – bizonyos helyzetekben szinonimaként is megjelenhet.³³

Az angolszász teológiai irodalomban a liturgia (angolul a nagyon hasonló *liturgy*) kifejezés még egy egyedi módon is megjelenik. Több szerző használja a liturgia fogalmát az egész életünket átfogó szokásokra alkalmazva, felismerve azok szerepét imádatunk kifejezésében és formálásában.³⁴

A misszió, istentisztelet és liturgia szavak e bevezető áttekintése rámutat a tényre, hogy milyen sokszínű ezeknek a kifejezéseknek a története és használata. Kutatásom felekezeti közeli jellege pedig csak tovább nehezíti azok pontos definiálását. Éppen ezért a fogalmak és definíciók kérdése újra és újra elő fog kerülni értekezésem során. Hiszem, hogy alapfogalmaink minél pontosabb körülírásával és óvatosabb használatával sok félreértést elkerülhetünk, és ezzel is az egységünket szolgálhatjuk különbségeink ellenére.

²⁹ i.m., 24.

³⁰ i.m., 25.

³¹ uo.

³² KOZMA: Liturgika, 5.

³³ Frank Senn evangélikus teológus helyesen rámutat arra is, hogy a liturgia nem csupán kifejezetten keresztyén kifejezés, hanem más vallások rituális cselekedeteire és szertartásaira is alkalmazható. SENN: Introduction, 5.

³⁴ A teljesség igénye nélkül, WARREN, T. H.: *Liturgy of the Ordinary. Sacred Practices in Everyday Life*, Downers Grove, IVP Books, 2016; EARLY, J. W.: *The Common Rule. Habits of Purpose in an Age of Distraction*, Downers Grove, IVP Books, 2019; SMITH, J. K. A.: *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Cultural Liturgies 1.), Grand Rapids, Baker Academic, 2009.

1.2. Missziológia, liturgika és ökumenika

Az alapfogalmaink már rámutatnak, hogy disszertációm két fő teológiai tudományterület, a missziológia és a liturgika kereszteződésében helyezkedik el. Ezeken felül érintőlegesen egy harmadik terület, az ökumenika is megjelenik benne forrásaim felekezeti jellege miatt. E három terület – missziológia, liturgika és ökumenika – nemcsak a keresztyén teológia kutatásának lényeges témája, hanem a kortárs egyházi élet meghatározó mozgalmak is. Az első a missziói mozgalom, amely egy új misszióértelmezést – és ennek eredményeként egy új egyházértelmezést – dolgozott ki.³⁵ A második a liturgikus megújulás mozgalma, amelyben az egyházak a szekularizáció, a posztkeresztyéniség és a posztmodernitás nyugati kontextusában új istentiszteleti formákat keresnek a belső megújulás és a kívülállók bevonzásának reményében.³⁶ A harmadik az ökumenikus mozgalom, amely az edinburghi missziói konferenciából kiindulva, majd az 1948-ban megalakult Egyházak Világtanácsa (EVT vagy angolul WCC) munkássága által hatalmas szolgálatot tett a felekezetek egymáshoz való közeledésében mind teológiailag, mind a közös szolgálatok végzése által.³⁷ E három mozgalom szorosan együtt fejlődött a 20. század során, és egymásra is komoly hatással voltak. Azok, akik hittek a világ evangélizációjának feladatában, a misszió ügyéért gyakran félretették a felekezeti különbségeket. Azok, akik felismerték a korábbi istentiszteleti formák hiányosságait és elavultságát, új releváns liturgiákat dolgoztak ki, hogy ez által az egyház betölthesse küldetését. Azok, akik a Krisztus által is vágyott egységért küzdöttek, a közös istentiszteletre is vágytak.³⁸

Az ökumenikus, missziói és liturgiai mozgalmak előrehaladásával a huszadik század során számos olyan teológust találhatunk, akik megpróbálják integrálni e három teológiai hangsúlyból származó felismeréseket. Lesslie Newbigin angliai lelkész és misszionárius mind szülőföldjén, mind Indiában megtapasztalta, hogy ha az egyház el akarja érni saját közösségét az evangéliummal, akkor szüksége lesz releváns és Krisztus-központú istentiszteletre. Az egyház egysége, küldetése és istentisztelete mind központi jelentőségű volt Newbigin számára.³⁹ Ide sorolhatjuk Karl Barth református teológust is, akinek munkássága fontos szerepet töltött be a *missio Dei* teológiájának kidolgozásában. Ő már a híres 1952-es willingeni missziói konferenciát megelőzően összekapcsolta a szentháromságtant a missziók

³⁵ BOSCH: Paradigmaváltások, 340–347.

³⁶ HAFENSCHER: Liturgika, 200–205, vö: MEYERS: Worship, 180–184, BEVINS: Liturgical Mission, 15–27.

³⁷ BOSCH: Paradigmaváltások, 418–421.

³⁸ BEVINS: Liturgical Mission, 18.

³⁹ Lesslie Newbigin missziói ekkleziológiájának összefoglalásához lásd: GOHEEN, M.W.: “As the Father Has Sent Me, I Am Sending You”. J. E. Lesslie Newbigin’s Missionary Ecclesiology, doktori disszertáció, Utrecht, [kiadó nélkül], 2000.

kérdésével,⁴⁰ a keresztyén etikát pedig az egyház liturgiai életével.⁴¹ Az ortodox szerzők közül Alexander Schmemmann pap és teológus emelkedik ki, aki egyik legismertebb, *A világ életéért* című művében ugyancsak felhívja a figyelmet arra, hogy az egyház missziója nagyban függ annak liturgiai életétől.⁴² Schmemmann liturgiai teológiájának értékét mutatja, hogy az nemcsak az ortodox egyházban, de a katolikus, protestáns és evangélikál körökben is kifejtette hatását.⁴³ Az ő munkásságára épített John Davies angliai teológus is, aki 1966-ban jelentette meg művét *Worship and Mission* címmel. Ez talán az egyik legkorábbi olyan könyvnek tekinthető, amely szisztematikusan próbálja összekapcsolni a misszió és liturgia fogalmait. Ugyanakkor e kutatási terület állapotát jó mutatja, hogy saját bevallása szerint nemhogy alig talált e témában használható művet, hanem a legtöbb teológiai forrás egyenesesen ellentétként kezeli a liturgia és misszió fogalmait és teológiai tudományterületeit.⁴⁴ Végül érdemes megemlíteni az amerikai evangélikál háttérből származó Robert E. Webbert, aki egész életét annak szentelte, hogy olyan istentiszteleti és liturgiai teológiát és gyakorlatokat fejlesszen ki, amelyek egyszerre merítenek az egyház történelmi gazdagságából, és relevánsan készítik fel a jelenkor egyházát annak küldetésére. Művei és az általa megalapított Institute for Worship Studies egyfajta központtá váltak az nyugati evangélikál keresztyénség számára, ahol a régi és új liturgiai formák ötvözetében keresték – és keresik – az egyensúlyt a jelenkor egyháza számára.⁴⁵

Az elmúlt száz év során a közeledés pozitív példái mellett azt is láthatjuk, hogy a liturgikus megújulás gyakran vált istentiszteleti stílusok háborújává („worship wars”), és még az egy felekezetből származó keresztyének között is heves viták zajlanak a zenéről, a prédikációról vagy az egyetemes papság kérdéséről. A három mozgalom kapcsolódási pontjai ellenére e témák közös vizsgálata mindig is kihívást jelentett, hiszen a teljes egység elmaradásának sokszor pont az istentisztelet körüli nézeteltérések az okai. Jól mutatja be ezt a problémát a *Keresztség, Eucharisztia és Szolgálat* (angol rövidítése: BEM) című EVT dokumentum, amely az istentisztelethez kapcsolódva az egység iránti vágyat, az ennek

⁴⁰ BOSCH: Paradigmaváltások, 359–361, vö.: FLETT: The Witness of God, 11–17.

⁴¹ STUBBS: The Ending of Worship, 140–141.

⁴² SCHMEMANN, A.: A világ életéért, Budapest, Paulus Hunarus – Kairosz, 2001. Habár nem a missziói, hanem az etika nyelvezetét használja, de hasonlóan rámutat erre a kapcsolatra David Stubbs is. STUBBS: The Ending of Worship, 141–143.

⁴³ Például: BEVINS: Liturgical Mission, 9; SCHATTAUER: Liturgical Assembly, 9; SCHROEDER–BEVANS: Liturgy, Prayer And Contemplation, 364, MEYERS: Missional Worship, 7, CHAN: Liturgical Theology, 46.

⁴⁴ Első lábjegyzetében csupán két fő művet említ, amelyek szerint hozzájárultak e téma kutatásához és saját műve megírásához. Ezek: WEBSTER, D.: The Mission of the People of God, in Paton, D. M. (szerk.): The Parish Communion To-Day, London, SPCK, 1962, 106–123; SCHMEMANN, A.: For the Life of the World, National Student Christian Federation, 1963. DAVIES: Worship and Mission, 9–10.

⁴⁵ BEVINS: Liturgical Mission, 20–21. Robert Webber megjelent műveinek listája elérhető az Institute for Worship Studies honlapján: https://iws.edu/wp-content/uploads/Robert_Webber_Publications_List.pdf, letöltés dátuma: 2023.10.05.

elérésére tett komoly erőfeszítéseket és a máig elválasztó számos különbséget is tárgyalja.⁴⁶ Miközben a felekezetek igyekeztek egymás felé közeledni, a több száz éves liturgiai hagyományok és az istentisztelethez kapcsolódó dogmatikai különbségek összeegyeztethetlensége (pl.: szentségek, papság, liturgia...) egy fennmaradó probléma maradt. A nehézség másik oka, hogy máig jelen van egyfajta távolságtartás az egyes mozgalmak vagy teológiai irányzatok között a komoly hangsúlybeli különbségek miatt.

„A modern missziói mozgalmak gyakran gyanakvással tekintettek a liturgiára, vagy irrelevánsnak tekintették az egyház küldetésére nézve. A régi tradíciók lehet, hogy szépek – gondolták –, de túl elszigeteltek, és elősorban az egyház belső életére, istentiszteletére fókuszálnak, nem pedig kifelé, az evangélizáció vagy jó tettek irányába. A másik oldalon számos liturgikus egyházból jövő keresztyén gyanakvással tekint a missziói mozgalomra, és azt gondolják róluk, hogy valamilyen módon alku tárgyává teszik az egyház történelmi hitét a misszió érdekében”⁴⁷ – írja Winfield Bevins, amerikai teológus.

Az elmúlt évtizedek ökumenikus és felekezeti dokumentumainak gyors vizsgálatával viszont felfedezhetjük, hogy megjelenik egy növekvő ökumenikus konszenzus, amely szerint a misszió és az istentisztelet igenis összetartozik, még akkor is, ha e kapcsolat részleteiben az egyes egyházak nem mindig értenek egyet. Csak egy pár példát kiemelve, a római katolikus egyházban a II. Vatikáni Zsinat és azt követő missziói és liturgiai dokumentumok (*Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Ad Gentes*, *Evangelii Nuntiandi*, *Redemptoris Missio* és *Evangelii Gaudium*, *Sacrosanctum Concilium*, *Evangelium Vitae*, *Ecclesia de Eucharistia*, és *Deus Caritas Est*) az eucharisztikus liturgiát úgy írják körül, mint az egyház egész életének csúcspontját és forrását, de felhívják a figyelmet arra, hogy e forrásból kell táplálkoznia az egyház missziói életének a világban.⁴⁸ Az Amerikai Evangélikus-Lutheránus Egyház hivatalos liturgiai dokumentuma, a *The Use of the Means of Grace* (A kegyelem eszközeinek használata) pedig megemlíti az egyház istentiszteleti életének missziói intencióját.⁴⁹ Ehhez hasonlóan a Christian Reformed Church of North America (CRCNA) 1986-ban megjelent hitvallásjellegű himnusza – *Our World Belongs to God* – egyszerre fejezi ki a sákramentumok és az igehirdetés központi szerepét és az egyház missziói elhívását, amelyet a Krisztus által átforgalmazott közösség a világban betölt.⁵⁰ Az Egyházak Világtanácsa missziói dokumentumai

⁴⁶ Baptism, Eucharist and Ministry (1982). Az idézett dokumentum ökumenikus liturgiai fontosságához lásd még: WAINWRIGHT: Worship with One Accord, 165–181; MEYERS: Worship, 189–190; HAFENSCHER: Liturgika, 282–291.

⁴⁷ BEVINS: Liturgical Mission, 6.

⁴⁸ A felsorolt dokumentumok részletes vizsgálatához lásd SEAMAN: Mission, Liturgy and World, 12–61.

⁴⁹ The Use of Means of Grace, 56.

⁵⁰ Our World Belongs to God, 11–15.

ugyancsak utalnak a misszió és liturgia kapcsolódási pontjaira.⁵¹ Például az 1982-es *Misszió és evangélizáció* című állásfoglalás az egyház belső istentiszteleti életét az egyház evangéliumi missziója részeként írja le.

„Az egyház világ felé való elhívásának legmélyén a megfeszített és feltámadt Úr Jézus által megalapított Isten országának kihirdetése áll. A gyülekezetek megpróbálják beölelni ezt az evangéliumi elhivatást belső életükön keresztül – amelybe beletartozik az úrvacsorai közösség, a hálaadás és a közbenjáró imádság –, a missziói és evangélizációs munkák tervezése által, a szegények felé szolidáris mindennapi életmóddal, és mások pártfogása által, akár az elnyomó hatalmakkal való konfrontáció árán is.”⁵²

Ez a rövid és csak példákkal élő történelmi áttekintés is képes felmutatni, hogy a misszió és liturgia kérdése fontos és fejlődő területe a keresztyén teológiának. A 20. század során kibontakozó mozgalmak együttes fejlődése meghozta gyümölcsét, de ez a munka tovább folytatódik a 21. század sajátos kihívásainak közepette.

1.3. Módszertan

Disszertációm a bevezető módszertani gondolatok után három fő fejezetre oszlik. A bevezető utáni második fejezet egy nagyon részletes szakirodalmi áttekintés, amely a főbb művek bemutatásán túl az azokban megjelenő modellek értékelését is tartalmazza. Ezután a harmadik fejezetben az elemzett művek eredményeit kutatómódszertani, ekkleziológiai és liturgiai szempontból összefoglalom, és kiemelem a kutatáson belüli hasonlóságok és különbségek egyes területeit. Az utolsó fejezetben jelenik meg leginkább saját teológiai modellem, amelynek egyik fő célja, hogy elmozduljunk a gyülekezet életének dualisztikus felfogásától.

Kutatásom első része tehát alapvetően összehasonlító és tipológikus. Összehasonlító, mert kutatásom fő részét a témával foglalkozó legfontosabb művek részletes elemzése és összehasonlítása teszi ki. Tipológikusnak pedig azért mondható, mert a megadott kutatásterületen belül használt modelleket és azok típusait vizsgálja. Ez a fajta tipológikus kutatás nem ismeretlen a teológia számára. Avery Dulles katolikus teológus 1974-ben megjelent művében – amelynek címe *Az egyház modelljei* – a modellek használatának célját és előnyét így fogalmazta meg:

„Azt hiszem, hogy a modellek vagy típusok módszere nagy segítséget nyújthat ahhoz, hogy túllépjünk saját elgondolásunk korlátain, és termékeny párbeszédet kezdjünk

⁵¹ Ezek tárgyalásához lásd korábban megjelent tanulmányomat, DAMÁSDI, D.: Az istentisztelet és misszió kapcsolata az Egyházak Világtanácsa állásfoglalásaiban, in: *Studia Debreceni Teológiai Tanulmányok* (2019/2), 29–39.

⁵² *Mission and Evangelism*, 66.

másokkal, akiknek gondolkodásmódja alapvetően eltérő. [...] A könyvünkben alkalmazott tipológiai módszer olyan pluralizmus terjedését segítheti elő, amely gyógyít és egyesít, nem pedig pusztít és elválaszt.”⁵³

Míg ő konkrétan az ekkleziológiai kutatásban használta ezt a tipológikus módszert, maga is amellett érvel, hogy az a teológia más területein is használható:

„A modellek módszerét az egész teológiára lehet alkalmazni, nem csupán az egyháztanra. [...] Könnyen előfordulhat, hogy különböző modelleket lehet alkotni ahhoz, hogy különböző teológiai témákat feldolgozhassunk.”⁵⁴

Avery Dulles összeköti a modellek használatát a Bibliában is megjelenő hasonlatokkal. Ahogy a Szentírás is használ képeket az egyház misztériumának körbeírására, úgy a mai teológusok is felhasználhatják azokat, sőt akár új képeket találhatnak ki (19–21). Véleménye szerint a tipológikus kutatás abban segít, hogy ezeket a különböző képeket és modelleket értékeljük azáltal, hogy azok közös pontjait és különbségeit felfedezzük. Ugyanakkor azt is kiemeli, hogy szükséges a képek és hasonlatok kritikája is, hogy olyan modellekhez jussunk el, amelyek a leginkább képesek a valóság minél több aspektusát hűségesen ábrázolni, és amelyek hasznosak a teológia és az egyház élete számára (23–24). Mivel a modellek és képek csak egy-egy aspektust képesek kiemelni, Avery Dulles végül a különböző modellek szintézise – együttes használata – mellett érvel (30–31, 35).

Egy másik amerikai teológus, Reinhold Niebuhr pedig azt jegyzi meg, hogy amikor a teológiában típusokat hozunk létre és vizsgálunk, egyetlen konkrét személy vagy teológia sem fog egy adott típushoz tökéletesen igazodni. Véleménye szerint ennek ellenére van haszna az ilyen jellegű kutatásnak, mert „felhívja a figyelmet azoknak a nagy eszméknek folytonosságára és jelentőségére, amelyek újból és újból előtűnnek a hívőknek örök problémájukkal folytatott hosszú viaskodásban.”⁵⁵

Saját kutatásomban ezekhez hasonlóan, de nem teljesen megegyező módon használom a tipológiai módszert. Értekezésemben azt nevezem modellnek, ahogy az egyes szerzők definiálják, majd összekapcsolják az istentisztelet és misszió fogalmát egyházképükön belül. Minden vizsgált művet egyedi modellként kezelek, hiszen az ekkleziológiával ellentétben ezen a kutatási területen nincsenek több évszázados és bevett meghatározó képek és hasonlatok, amelyeket a szerzők alkalmaznának. A modell kifejezés azért is hasznos, mert minden szerző legalább két fogalom, az istentisztelet és a misszió kapcsolatát, egymáshoz való viszonyát

⁵³ DULLES: Az egyház modelljei, 13, a magyar kiadás hiányosan idézi.

⁵⁴ i.m., 12–13.

⁵⁵ NIEBUHR: Krisztus és kultúra, 52.

szeretné modellezni, kiábrázolni. Sokan itt is képek használatával próbálják bemutatni ezt a kapcsolatrendszert, mások nyelvi hasonlatokat alkalmaznak, megint mások egyszerűen körülírják, hogy szerintük milyen kapcsolat áll fenn az istentisztelet és a misszió különböző értelmezései között. Ezek az egyedi modellek aztán egymással is kapcsolatba kerülnek, ahogy az egyes szerzők reflektálnak egymás gondolataira, akár jóváhagyva, akár kritizálva azokat. Az így megszületett modelleket önmagukban is vizsgálom, majd nagyobb kategóriákba, típusokba csoportosítom a bennük megtalálható közös teológiai és módszertani elvek alapján. Ezt a csoportosítást többféleképpen is el lehetne végezni, én ekkleziológiai szempontból teszem meg ezt. A típusok meghatározásánál azt keresem, hogy az egyes modellek hogyan ábrázolják az egyház életének részeit, és milyen kapcsolat áll fenn az egyes elemek között.

Csak a szakirodalom ilyen részletes áttekintése és az egyes modellek rendszerezése után térhetünk rá egy saját modell kidolgozására, amelyben igyekeznünk kell – Avery Dulles tanácsát követve – integrálni a különböző modellek gazdagságát. Disszertációm végkövetkeztetése ugyan egyértelműen előnyben részesíti az egyik vizsgált ekkleziológiai gondolkozást, mégis arra törekszik, hogy az eddigi kutatás eredményeinek minél bővebb bevonását lehetővé tegye.

1.3.1. A kutatás korlátai

A missziói istentisztelet-értelmezéssel foglalkozó művek rövid vizsgálata megmutatja, hogy ahogyan a missziológia maga nagyon sokrétű, úgy ez a kutatási terület is felöleli szinte a teljes teológiai spektrumot. Találunk példát a misszió és istentisztelet témáinak biblikus és egyháztörténeti vizsgálatára, míg más művekben a rendszeres és gyakorlati teológiai kérdések kapnak nagyobb hangsúlyt. A rendszeres teológiai kérdések között említhetjük a definíciók meghatározását (egyház, misszió, istentisztelet, liturgia...), a struktúrákat, keretrendszereket, amelyek az egyház életének belső kapcsolatrendszerét és azok működését leírják. A gyakorlati teológia felé haladva több szerző kitér az istentisztelet elemeinek missziológiai értelmezésére, majd liturgikai alapelveket fogalmaznak meg a missziói teológiai szempontok alkalmazásához. Végül a gyakorlati teológia kérdése az alapelvek alkalmazása is, vagyis hogy egy konkrét gyülekezet kontextusában hogyan válhat istentiszteleti gyakorlatuk misszióivá.

E széles spektrumon belül saját kutatásom elsődlegesen a rendszeres teológiai témák vizsgálatára szorítkozik, esetlegesen érintve a többi terület szükséges kérdéseit. Ide tartozik tehát a definíciók használata és az egyes modellek ismertetése, összehasonlítása és rendszerezése. Konklúziómban is alapvetően a missziói ekkleziológia területére szorítkozom. Konkrétabban, egy olyan egyházképet próbálok majd felvázolni, amely eszköz lehet a

gyülekezetünk életének és azon belül az istentisztelet helyének újragondolásában. Ugyanakkor a liturgiai kutatás mindig magában foglalja az elméleti és gyakorlati kérdések szoros kapcsolatát, így számunkra is elkerülhetetlen, hogy azokat a gyakorlati alapelveket is bemutassuk, amelyeket a szerzők az általuk felállított modell következményének tekintenek. A gyakorlati teológiai meglátások rendszerezésén kívül viszont nem kívánok foglalkozni az egyes teológiai alapelvek alkalmazásával vagy egyes egyházak és gyülekezetek gyakorlatának kontextuális vizsgálatával. A konkrét esetek csupán példaként képezik a disszertációm részét.

Kutatásom kiindulópontja tehát a missziói teológia, azon belül is a rendszeres teológia felől közelítem meg az istentisztelethez kapcsolódó elméleti és gyakorlati kérdéseket. Értekezésem így nem hagyományos értelemben vett liturgikai jellegű, bár témája és kérdései a liturgikai teológiatudomány témájára vonatkoznak.

1.4. A kutatás lehetséges hozadékai

Értekezésem relevanciája tudományos szempontból abból származik, hogy a modern missziológia és annak alterületei, mint a missziói ekkleziológia és a missziói liturgika, a teológiai tudományok világában „fiatalnak” számítanak. Ebből következik, hogy még nincsenek általánosan elfogadott definíciók és rendszerek a kutatás számára. A téma növekvő irodalma szükségessé teszi az olyan kutatásokat, amelyek segítenek rendszerezni az istentisztelet missziói értelmezéséről írottakat, és továbbdolgozzák azok eredményeit. Az ilyen munkák fókuszálhatnak egy-egy résztémára, egy adott felekezetre, vagy ahogy ez a disszertáció megkísérli, a kutatás eddigi ekkleziológiai modelljeire. Doktori értekezésemben e rendszerező munkán túl egy új, saját modell kidolgozásával szeretnék hozzájárulni a téma további tudományos fejlődéséhez.

Egyházi és gyakorlati szempontból is szükség van a missziói teológiai gondolkodás további tisztázására. Bár a modern protestáns missziói gondolkodás több mint százéves múltra tekint vissza, a gyülekezetek gyakran továbbra is a misszió korábbi értelmezései szerint gondolkodnak és működnek. Ez gyakran jelenik meg egy olyan dichotómiában, ahol az istentiszteletet és a missziót az egyházi élet két teljesen elkülönülő aspektusaként értelmezik.⁵⁶ A helytelen misszió- és istentisztelet-értelmezés másik következménye lehet, hogy

⁵⁶ Ennek a gondolkodásnak sokféle következménye lehet az egyházi gyakorlatra nézve: 1. A gyülekezet istentiszteleti keretek között végzi a tőle elvárt feladatokat (keresztelés, konfirmáció, esküvő, temetés, lelkipozítás...), míg a para-egyházi szervezetek végzik az evangélizálást, a diakóniai és akár a közösség-szervezés feladatait. 2. Az istentiszteleti közösségnek csupán egy része az, aki missziói identitással bír és aktívan részt vesz a gyülekezetben belüli és kívüli szolgálatokban (pl.: missziói bizottság). Az istentiszteleten legfeljebb a hirdetésekben jelennek meg a missziós tevékenységek vagy az egyház küldetésének gondolata.

összemosódik a kettő szerepe. Ebben a gondolkodásban a gyülekezetek ugyan felismerik a liturgia lehetséges kapcsolódási pontjait az egyház küldetésével, de nélkülözik a szükséges teológiai reflexiót, és így az egyház istentisztelete és missziói szolgálata is csorbulhat.⁵⁷ Lovas András református lelkész is rámutatott erre missziói liturgiával foglalkozó előadásában. Véleménye szerint a magyar református gyülekezetek sokszor hamis missziói gondolkozásra hivatkoznak, miközben a posztmodern kultúrát teszik a liturgiai változások alapjává. Saját szavaival:

„Ezeket a pragmatikus megközelítéseket misszióiként értelmezik, hiszen céljuk az, hogy új embereket érjenek el és vonjanak be az istentiszteletbe. Ugyanakkor, minthogy ezek a változtatások megadják magukat az uralkodó kultúrának, esetünkben a posztmodern narratívájának, nem Isten missziójának bibliai elbeszélése vezeti őket: azaz nem nevezhetjük őket misszióinak.”⁵⁸

Ezeknek a jelenségeknek és folyamatoknak leírása és megértése minden egyház számára fontos feladat. A helytelen vagy kérdéses egyházi gyakorlatok bizonyítják, hogy további teológiai kutatásra és párbeszédre van szükség ahhoz, hogy a missziói gondolkodás áthassa a keresztyén gyülekezeteket, és még inkább, hogy az istentisztelet missziói értelmezése a köztudatba kerüljön. Fontos megjegyezni, hogy habár a magyarországi református, baptista és más egyházak kontextusában is megjelennek az említett gyakorlati problémák, nekem nem célom, hogy az említett jelenségeket részletesebben elemezzem, vagy azokra konkrét válaszokat adjak. Az egyes gyakorlatok hátterében legtöbbször teológiai problémák állnak, így elsősorban a teológiai kérdések további tisztázása szükséges. Tehát disszertációm nem egy konkrét magyarországi felekezet vagy gyülekezet jelenlegi gyakorlatát elemzi, annak eredményei mégis hasznossá válhatnak számukra. A disszertációmban összefoglalt eredmények és saját modellem egy olyan teológiai keretet adhat lelkészek, gyülekezetek vagy akár felekezetek számára, amely segítheti saját liturgiai és missziói megújulásuk folyamatát.

A missziológiai és liturgikai kérdések mellett az egyház egysége, a felekezeti közeledés problémái is gyakran előkerülnek az egyházi életben. Az ökumenikus házasságkötési liturgiáktól kezdve, az ökumenikus imahéten és más felekezetközi programokon keresztül az

⁵⁷ Az ilyen típusú gondolkodás a következő jelenségekben mutatkozhat meg: 1. Olyan gyülekezet, ahol az istentiszteleti jelleg elhanyagolásra kerül, és helyette kulturális, közösségi jellegű alkalmakat tartanak (akár az istentisztelet helyett). 2. Az istentisztelet csupán evangélizációként való kezelése. Ennek következménye a mélyebb teológiai tanítás kerülése, és a prédikáció elsődlegesen a hitetlenek felé való irányítása. 3. Liturgiai alkalmak (esküvő, temetés, keresztelezés...) evangélizációként való értelmezése, és ezért a valós missziói programok elhanyagolása. 4. Evangélizációk és más missziói intencióval bíró programok szervezése, amelyek formájukban alig különböznek az istentiszteletektől.

⁵⁸ LOVAS: Missziói liturgia, 3. A posztmodern kor istentiszteletéhez, lásd még MURRAY: Church After Christendom, 197–202.

egyházi életben igény van arra, hogy az egyes felekezetek liturgiai különbségeit megvizsgáljuk, és a közeledés lehetőségeit is bemutassuk. Kutatásom segítheti a más keresztyén felekezetek liturgiai gondolkodásának megismerését, és egy olyan istentisztelet-értelmezést mutat be, amely utat mutathat az ökumenikus egység felé való közeledéshez.⁵⁹

Egy ilyen típusú átfogó és összefoglaló kutatómunka egyik legfontosabb eredménye, hogy segítséget nyújt azoknak a magyar teológusoknak és lelkészeknek, akik akár missziói, akár liturgiai szempontból a kutatott témával szeretnének foglalkozni. Az istentisztelet missziói értelmezésével foglalkozó teológusok számára értekezésem egy olyan alapot adhat, amely bemutatja a legfontosabb kortárs modelleket, a kutatás részterületeit, és annak módszertanába is betekintést nyújthat. Saját modellem pedig tovább gazdagíthatja a magyar és nemzetközi teológiai párbeszédet az egyház missziói értelmezéséről. Egy ilyen interdiszciplináris munkának további nagy előnye az, hogy képes az egyes területeken belül sokszor még mindig szétválasztva dolgozó teológusokat bevonni, és egy integráltabb teológiaművelés felé utat mutatni. Mind a missziológia, mind a liturgika tudományának fontos ezeknek az átfogó struktúráknak a megismerése, és a közös teológiai gondolatok kidolgozása.

A tudományos világon túl a missziológia és liturgika kapcsolatának vizsgálata egy komoly teológiai alapot biztosíthat egyházak, lelkészek, gyülekezetek és akár para-egyházi szervezetek számára is saját szolgálatuk további végzéséhez. Értekezésem azáltal, hogy a kortárs missziológia és liturgika legújabb eredményeit egyszerre vizsgálja, segíthet abban, hogy az akadémiai körökben elfogadott teológiai gondolatok még nagyobb hatással lehessenek az egyházak életében. Mind az egyház küldetésének helyesebb megértése, mind azon belül az istentisztelet szerepének felfedezése nagy szolgálatot tehet azoknak a vezetőknek és döntéshozó szerveknek, akik folyamatosan arra törekednek, hogy a Szentíráshoz és a keresztyén hagyományokhoz híven, ugyanakkor a mai kor számára érthetően töltsék be Istentől kapott feladatukat. Továbbá talán még konkrétabb módon, a kutatásom részeként megjelenített gyakorlati és teológiai alapelvek hozzájárulhatnak konkrét liturgiák létrehozásához, és a jelenlegi liturgiai lehetőségek átgondolásához.

1.5. Személyes kontextusom

Kutatásom tipologizáló természete megengedi és szükségessé teszi, hogy egy relatív távolságból vizsgáljam az egyes modelleket, de ez mégsem írja felül saját teológiai meggyőződésemet, kontextuális és hermeneutikai elhelyezkedésem hatását a munkámra és

⁵⁹ vö.: HAFENSCHER: Liturgika, 241–242.

kutatásom végkövetkeztetéseire. Éppen ezért röviden szeretném összefoglalni, milyen személyes egyházélménnyel és teológiai háttérrel rendelkezem.

Először is, személyes hitemet, gondolkodásomat és egyházképemet meghatározza az egész életemre jellemző ökumenikus élettapasztalat. Egy többségében katolikus városban nőttem fel, egy más felekezetek felé nyitott református lelkészcsaládban. Miután fiatalon elhívást éreztem az egyházi szolgálatra, számos magyarországi és nemzetközi – felekezetközi, de alapvetően evangélikál irányzathoz tartozó – egyházi programon és képzésen vehettem részt, és több missziói szervezettel szolgálhattam együtt. Egyházi tapasztalataim pedig nem csak Magyarországról származnak, hiszen Angliában, Skóciában és az Egyesült Államokban is jelentős időt tölthettem különböző képzések és tanulmányi lehetőségek által. Az elmúlt tíz év során így betekintést nyertem magyarországi és külföldi református, református-evangélikus egyesült, anglikán és baptista gyülekezetek életébe is. Jelenleg a baptista felekezethez tartozónak vallom magam, és a disszertációm megírásának idején a magyarországi és amerikai baptista gyülekezetekben is végeztem lelkeszi szolgálatot. Ezek a tapasztalataim megerősítették meggyőződésemet a keresztyén hit sokszínűsége és egyetemessége felől, és betekintést nyerhettem abba, hogy a különböző hagyományok és felekezetek milyen módon tudják gazdagítani egymást.

Személyes egyházélményeim mellett teológiai nézőpontomat jelentősen meghatározza az erős népegyházi hagyománnyal bíró Magyarországi Református Egyházban való neveltetésem, és az itt megszerzett teológiai-lelkeszi képezésem. Ez alapvetően a kálvini hagyományokra, a Heidelbergi Kátéra és a II. Helvét Hitvallásra épülő és sajátosan magyar közegben továbbfejlődött protestáns teológiát jelenti, amelynek egyházképében a Szentírás, az igehirdetés és a sákramentumok kerülnek középpontba, és amely vallja az öt *sola* igazságát és a hívek egyetemes papságát. A Magyarországi Református Egyház sokszínű teológiai összetételén belül hozzám mégsem a hagyományos népegyházi vonal, hanem az egyre nagyobb teret nyerő missziói egyház teológiája áll a legközelebb. Ez az irányzat Karl Barth, Lesslie Newbigin és David Bosch gondolkozására épül, és újabban leginkább Tim Keller és Michael Goheen amerikai teológusok munkásságán keresztül fejt ki hatását a magyar reformátusságon belül. Ennek alapja az a missziói gondolkozás, amely Isten misszióját (*missio Dei*) olyan központi teológiai tételnek tartja, amely a keresztyén teológia egészét átformálja, beleértve a hermeneutikát, krisztológiát, pneumatikát, ekkleziológiát és az eszkatológiát is.⁶⁰ Számomra a

⁶⁰Ennek a teológiai irányzatnak átfogó bevezetése megtalálható a magyarul is megjelent és már idézett műben: GOHEEN, M. W.: *Keresztyén misszió ma. Bevezetés* (Eredeti címe: *Introducing Christian Mission Today. Scripture, History, and Issues*, 2014), Budapest, Kálvin Kiadó, 2019.

missziói teológia közvetítő szerepet is betöltött más hagyományok felé, amelyek ugyancsak igyekeznek a misszió új felfogását saját teológiájuk kiindulópontjává tenni. Így saját gondolkodásomban és teológiai útkeresésemben a református gyökereim mellett a kortárs baptista, anabaptista⁶¹ és más evangélikál teológusok missziói teológiái is nagy szerepet kaptak. Személyes teológiai gondolkodásomban tehát megférnek egymás mellett a több mint kétezer éves keresztyén hagyományok, a kálvini teológiai alapok, a baptista hitvallásosságom és a missziói teológia felekezeten átívelő igazságai.

⁶¹ Ez alatt az amerikai neo-anabaptista mozgalom 20. és 21. századi képviselőire gondolok, mint John Howder Yoder (1927–1997), Stanley Huearwas, Scott McKnight, David Fitch, vagy a disszertációmban is vizsgált Alan és Eleanor Kreider. Valamilyen módon ők mind a radikális reformációra visszavezethető anabaptista mozgalom teológiájának értékeit próbálják a jelenlegi egyházi közegben képviselni.

2. Kortárs művek és modellek áttekintése

Ahhoz, hogy képet kapjunk az istentisztelet missziói értelmezésének kutatásáról és modelljeiről, az azt tárgyaló és egyre növekvő irodalmon belül azokat a műveket érdemes vizsgálunk, amelyek kísérletet tesznek egy átfogó modell létrehozására. Azaz olyan könyveket, doktori értekezéseket és publikációkat szeretnék vizsgálni, amelyeknek elsődleges célja az istentisztelet missziói értelmezésének részletes kifejtése, vagy legalább tudatosan reflektálnak a missziói egyházképen belül az istentisztelet szerepére. Ez azért fontos kitétel, mert számos liturgiai vagy missziológiai műben találhatunk utalást a misszió és istentisztelet kapcsolatára, vagy annak valamely aspektusára, de ezek nem mindig tekinthetők teljes és önálló modelleknek. Habár nem kell feltétlenül, hogy kitétel legyen, de segíti a kutatás egységességének és határainak biztosítását, ha olyan műveket preferálunk, amelyek becsatlakoznak a már meglévő teológiai diskurzusba, olyan módon, hogy a missziói istentisztelet-értelmezésről szóló egyéb művekre reflektálnak. Természetesen a hosszabb fő művek mellett a témát érintő rövidebb tanulmányok és könyvfejezetek is helyet kapnak kutatásomban, továbbá az ide vonatkozó felekezeti és ökumenikus dokumentumokat is igyekeztem szem előtt tartani.

Mivel kutatásom az istentisztelet missziológiai értelmezésének mai helyzetét szeretné elemezni, így a felhasznált szakirodalom a kortárs teológusok munkájából merít, továbbá olyan műveket tartalmaz, amelyek a jelenlegi missziói értelmezéssel összhangban állnak. Már a 20. század második felétől megindult az istentisztelet missziói aspektusainak kutatása, de a legtöbb idetartozó mű az elmúlt harminc évben jelent meg, így ezek vizsgálata fogja értekezésem fő részét kitenni.

Egy másik fontos szempont a művek kiválasztásában, hogy nem egy felekezet vagy mozgalom szerzőit szeretném vizsgálni. A téma kutatása sok szempontból már a kezdetektől fogva ökumenikus jellegű, így a kutatás elemzése is ilyen kell hogy legyen. Ugyanakkor az, hogy különböző felekezeti nézőpontból származó műveket vizsgálok, nem azt jelenti, hogy az adott szerzők saját felekezetük egyetlen vagy általánosan elfogadott modelljét képviselnék. Ahogy látni fogjuk, egyes szerzők maguk is reflektálnak az egyházukon belül jelenlévő különböző missziói és liturgiai irányzatokra. Míg a vizsgált művek nagy része tudatosan helyezi el magát egy-egy teológiai hagyomány vagy konkrét egyház teológiáján belül, addig ezek összehasonlításában én tudatosan nem egy adott felekezeti rendszeren belül értékelem azokat. Természetesen a fent kifejtett saját hermeneutikai pozícióm hatással van végkövetkeztetéseimre, de kiindulási alapom és kutatási célom mégsem szigorú értelemben

vett felekezeti jellegű, hanem egy széles teológiai spektrumot magába foglaló missziói gondolkodás előremozdítása.

Végül a vizsgálandó szakirodalmat behatárolja saját kontextuális elhelyezkedésem és nyelvtudásom. Saját tágabb kontextusomból kiindulva és a számomra leginkább elérhető irodalom alapján a kutatásom nem kizárólag, de leginkább az amerikai és európai – így leginkább angol és magyar nyelvű – teológiai munkákra szorítkozik. Ebből következik, hogy kutatásomat meghatározza a nyugati teológia hagyománya, és eme tágabb kontextusra jellemző kortárs egyházi és teológiai kérdések, mint a szekularizáció, globalizáció, posztkeresztyén kultúra vagy az egyház missziói megújulása. Természetesen az általánosan értelmezett „nyugati keresztyénség” is még számos kisebb kulturális egységre bontható. Kutatásom célja viszont nem az egyes felekezeti és helyi teológiai modellek kontextuális elemzése, hanem erre a tágabb kontextusra jellemző átfogó teológiai gondolatok rendszerezése. Ahogy David Bosch missziológus kiemeli, a missziói teológia mind gyakorlatban és a teológia művelésében nagy hangsúlyt helyez a kontextualitásra, de ez nem vezethet egyfajta relativizmushoz, ahol elveszítjük a keresztyén hit kultúrákat átívelő igazságainak vizsgálatát.

„Igenis vannak a hitnek minden keresztyén számára közös hagyományai, melyeket tiszteletben kell tartani és meg kell őrizni. Ezért a teológia kontextuális jellegének hangsúlyozása mellett egyetemes és az egyes kontextusokon túli dimenzióit is hangsúlyoznunk kell. A teológia tisztán kontingens perspektíváit a metateológiai perspektívák hangsúlyozásával kell ellensúlyozni.”⁶²

A misszió és istentisztelet témájának ilyen széles nézőpontú vizsgálata azért is hasznos lehet, mert nem zárja ki – bár bizonyítani sem tudja –, hogy a kutatásban értékelt teológiai modellek és azok továbbgondolása más kulturális és egyházi közegekben is hasznosnak bizonyulnak majd.

A felvázolt kritériumok alapján kiválasztott kortárs teológusok műveit a megjelenésük időrendi sorrendjében szeretném megvizsgálni. Az egyes műveket szeretném röviden ismertetni, majd összefoglalni, hogyan is értelmezik az „istentisztelet” és „misszió” fogalmakat, és milyen kapcsolatrendszerben illesztik össze azokat. Ezeket a kapcsolatrendszereket hívom modelleknek, hiszen kiábrázolják azt általuk definiált misszió és istentisztelet kapcsolatát. Továbbá szeretném kiemelni, hogy az egyes szerzőknek milyen szerepe van a missziói

⁶² BOSCH: Paradigmaváltások, 391.

istentisztelet-értelemzés körüli diszkusszióban, hogyan jelenik meg a felekezeti és ökumenikus irányultság a munkájukban, és hogyan reflektálnak más szerzők modelljeire.⁶³

2.1. Ion Bria: *Liturgia utáni liturgia. Misszió és tanúságtétel ortodox szemszögből*

Ion Bria román ortodox teológus, aki számos pozícióban szolgált az Egyházak Világtanácsán belül. Munkássága nagy hatással volt az EVT és az ortodox egyházak kapcsolatára. Számos konzultáció és találkozó során kidolgozták a misszió és a tanúságtétel ortodox perspektíváját.⁶⁴ Ennek a sajátos ortodox nézőpontnak a központi fogalma a „liturgia utáni liturgia”. Ion Bria szerint maga a kifejezés egy 1977-ben Finnországban tartott konzultáció során került közhasználatba.⁶⁵ Ő maga is reflektált erre az új koncepcióra először egy 1978-as cikkben,⁶⁶ majd később bővebben kidolgozta az 1996-ban megjelent könyvében, amelynek címe *The Liturgy After the Liturgy, Mission and Witness from an Orthodox Perspective* (A Liturgia utáni liturgia. Misszió és tanúságtétel ortodox szemszögből).⁶⁷ Könyve nagyon értékes a kutatásunk számára, nemcsak a sajátos ortodox nézőpont miatt, hanem mert a téma ökumenikus vonatkozásaival is foglalkozik.

2.1.1. „A liturgia utáni liturgia”

Ion Bria műve egyértelműen liturgiai szempontból közelíti meg az istentisztelet és az egyház missziójának kérdését. Maga a „liturgia” szó az ortodox kontextusban a protestáns szóhasználatnál szűkebb, konkrét jelentéssel bír. A Szent liturgia „az eucharisztia ünneplése egy helyi közösség által, egy szentelt pap szolgálata alatt, az Úr napján, azaz vasárnap.”⁶⁸ Miközben az ortodox teológia is felismeri a nem eucharisztikus alkalmak fontosságát, a *Liturgia utáni liturgia* egyértelműen az eucharisztia megünneplésére fókuszál, és arra, hogy az mit jelent az egyház küldetése számára.

A misszió kérdésében nem találunk ilyen pontos definíciót. Bria több helyen különböző módon beszél arról, hogy mit is ért a misszió szó alatt. A szerző egy másik művében viszont találunk jó példát az ortodox teológia missziófogalmához. Az 1986-os *Go Forth In Peace* (Békével távozzunk) jól megfogalmazza a misszió trinitárius alapját.

⁶³ Az egyes művek elemzésénél a sűrű lábjegyzetelés elkerülése végett a szövegben oldalszámmal idézek, amikor az adott műről van szó, és csak a szó szerinti idézetek vagy más művekre való utalás esetén használok lábjegyzetet.

⁶⁴ BRIA, I.: *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission* (WCC Mission Series), Geneva, World Council of Churches, 1986.

⁶⁵ LIMOURIS: *Orthodox Visions of Ecumenism*, 66–69.

⁶⁶ BRIA: *The Liturgy After The Liturgy* (1978), 86–90.

⁶⁷ BRIA, I.: *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, Geneva, World Council of Churches, 1996.

⁶⁸ BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 1.

„A trinitárius teológia rámutat a tényre, hogy Isten önmagában egy életközösség, és hogy Isten történelemben való részvételének célja az emberiség és általában a teremtet világ bevonása ebbe az Isten életével való közösségbe.”⁶⁹

Ebből a nézőpontból az egyház missziója „alapvetően nem intellektuális meggyőződések, dogmák vagy erkölcsi parancsok továbbadása vagy terjesztése, hanem az Istenben létező életközösség továbbadása.”⁷⁰ Ebben a két idézetben megjelenik, hogy a misszió egyszerre Isten és az egyház tevékenysége. Amint látni fogjuk, Bria szóhasználatában mégis az utóbbi hangsúlyosabb. Leggyakrabban a misszió az egyház világgal való kapcsolatát és felé végzett szolgálatát jelenti, amely az evangélizáció, a diakónia és a hívek szolgáló élete által jelenik meg.

Bria értelmezésében, ha Isten célja az élet megosztása és a vele való közösség kiterjesztése, akkor az egyházban mindennek az eucharisztia a központja, ahol a keresztyének megtapasztalhatják az Istennel való legteljesebb közösséget. Így a liturgia az egyház küldetésének paradigmájává válik, hiszen ez az a hely, ahol Isten magához fogad minket. Az a mozzanat, ahogy Isten szeretetben viszonyul az egyházhoz az eucharisztia eseményében, párhuzamos azzal, ahogy az egyháznak viszonyulnia kell a világhoz. Ahogyan az evangélium és az Isten országa megjelenik számunkra az ige, a sákramentumok és az egész liturgikus szertartás által, ugyanúgy kell, hogy mindez megjelenjen rajtunk keresztül a világ számára. Ebben az ortodox nézőpontban az egyház missziója úgy jelenik meg, mint a liturgiai élet egyenes folytatása egy másik szférában. Bria így foglalja össze:

„A liturgia megünneplésének a hétköznapi életben való folytatásából született meg a »liturgia utáni liturgia« gondolata. A liturgia dinamikája túlmutat az eucharisztikus közösségen, hogy a tágabb közösséget szolgálja. Az eucharisztikus közösség nem a társadalmi realitásoktól való kegyes menekülés az ima világába, hanem arra hívja és küldi a híveket, hogy éljenek »a testvér sákramentumával« a templomon kívül, a vásártéren, ahol a szegények és kizsákmányoltak kiáltása hallatszik.”⁷¹

Ebből az következik, hogy itt a liturgikus esemény és az egyház missziói tevékenysége egyenes összeköttetésben áll egymással. „Az egyház liturgiai élete és diakóniai funkciói összetartoznak, mert a liturgia átalakítja a keresztyének közösségi életét, kihangsúlyozva a kenyér megosztását, a megtörtek gyógyítását, a megbékélést és az igazságosságot az emberi közösség számára”⁷² – írja Bria. A liturgián belül ez két eseményként jelenik meg:

⁶⁹ BRIA: Go Forth in Peace, 3.

⁷⁰ uo.

⁷¹ BRIA: Liturgy After the Liturgy, 20, saját fordítás, vö.: i.m., 27–28.

⁷² i.m., 21.

„A liturgia alapvető struktúrája két mozzanaton alapszik: először az emberek összegyűlnek istentiszteletre, hallják Isten igéjét, és esznek az élet kenyeréből (lásd Lukács 4,16); majd a liturgia végén kiküldetnek (lásd Máté 28,19kk). Ekkor az imádó közösség egy evangélizáló közösséggé válik.”⁷³

A liturgia és misszió kapcsolatának újrafelfedezése Bria szerint a hangsúlyok helyreállítása által mutakozhat meg. Ehhez pedig az szükséges, hogy a liturgia korábbi, egyoldalú, személyes és befele forduló értelmezése helyett annak kozmikus, közösségi és eszkatológikus aspektusait is figyelembe vegyük (22–23).

Az ortodox liturgiaértelmezésnek egyik fontos eleme a kozmikus és eszkatológikus gondolkodás. Az istentisztelet nem csak egy földi közösség vallásos szertartása. Ami a liturgia során történik, az túlmutat az emberi világ időbeli és térbeli korlátain. „Az eucharisztia Krisztus központi jelentőségét jelenti ki az egész teremtett világ és az egész emberiség számára (lásd 2Kor 4,7; Mt 28,18)”⁷⁴ – írja Bria. Nem sokkal később pedig ezt olvashatjuk: „A liturgia az [Isten] országának meghirdetésével kezdődik és végződik. Itt és most, a földön és az időn belül, a liturgia beiktatja a megváltottak eszkatológiai közösségét.”⁷⁵ A helyi egyház liturgiai ünneplésében tehát az egész teremtett világ jelen van, és az találkozik az Isten országának valóságával. Elsősorban úgy, hogy az egyház és annak istentisztelete önmagában az Isten országának jelévé, ikonjává, sákramentumává válik, Isten uralmát kijelenti, láthatóvá teszi, és mindenkit meghív a Szentháromság Istennel való közösségbe (5, 31–32). Másodsorban pedig a világ megjelenik a gyülekezet közbenjáró és hálaadó imájában, sőt még konkrétabban a kenyér és bor által, ahogy ezeket a világból származó jegyeket és velük teljes életünket Isten kezébe ajánljuk (2, 6, 15, 28, 31).

Ugyanez a kozmikus értelmezés érvényesül az egyház missziói kiküldetésében. Ahogy a hívek megtapasztalják és önmaguk is részeseivé válnak Isten egész világot megváltó és befogadó szeretetének, ez készíti és küldi őket, hogy az élet minden területén folytassák Isten szabadító, megbékítő és helyreállító munkáját (20, 24, 29). Bria szerint ez a felfogás Jézus szavain alapszik, és már a korai egyházban is jelen volt. „Már a kezdetektől [...] a liturgia célja az volt, hogy átformálja az imádókat, és kiküldje őket egy apostoli útra az *oikomenébe*...”⁷⁶ Ebben az értelemben minden gyülekezet istentisztelete a világban való missziói és diakóniai munka kezdőpontja (31). Az Isten missziójában való részvétel pedig nemcsak lehetőség, hanem a liturgia természetes következménye. Ha az egyház élete nem teljesedik ki a világban végzett

⁷³ i.m., 24.

⁷⁴ i.m., 15.

⁷⁵ i.m., 16.

⁷⁶ i.m., 30.

missziói szolgálata által, akkor teljes élete következetlen és a liturgiája befejezetlen (20, 28). Bria megerősíti, hogy ha Istent az egész teremtés Urának tekintjük, és Jézus Krisztust az egész világ megváltójaként imádjuk, akkor „az egyes hívek felelőssége nem ér véget a közösség földrajzi és kulturális határainál, amelyben élnek, hanem kiterjed más közösségekre is, beleértve azokat, akik még nem ismerik az evangéliumot.”⁷⁷

Tehát az ortodox teológiában az eucharisztikus liturgia úgy jelenik meg, mint központ, amely nemcsak a gyülekezet, de az egész világ központja, ahol Isten országa megjelenik, és ahonnan a gyülekezet továbbhalad a világ felé, hogy az evangéliumot hirdesse és megélje. Ugyanakkor az eucharisztia nemcsak Isten missziójának a jele és az apostoli kiküldetés eseménye, hanem a „tápláló kenyér”.⁷⁸ A liturgia alkalmával saját alkalmatlanságunkat és gyengeségünket is felfedezzük, így annak a szükségét is, hogy Isten formáljon és tápláljon minket.⁷⁹ Azáltal, hogy megvalljuk bűneinket, majd osztozunk a kenyérben és a pohárban, Isten helyreállítja a mi teremtettségünket, hogy újra az Isten képmásai lehessünk, és képviselhessük őt a világban (13). „Krisztus teste és vére az egyház igazi étele és itala; és az eucharisztikus liturgia szerepe, hogy megteremtse, táplálja és fenntartsa a gyülekezet *koinóniáját*”⁸⁰ – fogalmazza meg Bria könyvének már első oldalán. Az istentisztelet és a misszió kapcsolódási pontjai közül talán ez, az eucharisztia tápláló, fenntartó és átformáló szerepe jelenik meg a leggyakrabban.⁸¹

Az ortodox liturgikus teológia és a „liturgia utáni liturgia” gondolatának kifejtése után Bria a könyve nagy részét annak szenteli, hogy felmutassa ennek a teológiai gondolkodásnak az ökumenikus értékét, eddigi visszhangját és jövőbeli lehetőségeit. Ez nem meglepő, tudva, hogy a szerző milyen fontos szerepet játszott az ortodox egyház és az EVT közös munkájában. Azt természetesen ő maga is elismeri, hogy az ortodox egyházon belül is létezik egy olyan fundamentalista réteg, akik minden típusú megújulást vagy változást elleneznek, és az ökumenikus mozgalmat is elvetik, de ez nem jelenti azt, hogy ne lehetne valaki egyszerre ortodox és az ökumenizmus híve (69). Könyvében komoly kritikákat fogalmaz meg saját egyházának jelenlegi helyzetével szemben, ami nem azt jelenti, hogy feladná sajátosan ortodox teológiáját. Vallja, hogy a liturgiai élet, amelyről ír, elválaszthatatlan az ortodox ekkológiától, a helyes mariológiától vagy a sajátos ortodox etikától (36). Sőt, véleménye szerint pont az ortodoxiában rejlik az az erő, hogy a felekezetek közötti egységet munkálja. Az

⁷⁷ i.m., 31.

⁷⁸ i.m., 15.

⁷⁹ Ezt fejezi ki a liturgiában a „méltatlan szolga” kifejezés, i.m., 11.

⁸⁰ i.m., 1.

⁸¹ i.m., 1, 9, 13, 15, 19, 24, 27–28, 30–31, 37, 53, 55, 87 stb.

eucharisztia kozmikus, apostoli és közösségi értelmezése véleménye szerint egy jó kiindulópont lehet a felekezetek teljes asztalközössége felé (29–30).⁸² Az egyház egysége – más teológusokhoz hasonlóan – számára is egyértelműen összekapcsolódik az egyház bizonyágtételével, és ezért annak ügyét nem tekinthetjük másodrendűnek. Ez az egység számára egyértelműen a közös eucharishtiában csúcsosodik ki. A folyamatot pedig úgy írja le, mint egy vándorlást. A felekezetek jelenlegi helyzetükben mind úton vannak eme egység felé, és ennek az útnak fontos eleme a teológiai egyetértés keresése, a közös imádság és a közös szolgálat (40). Az ökumenikus teológia egyik alappillére, hogy ne csak a minket elválasztó ügyeket tárgyaljuk, hanem hogy folyamatosan keressük azokat a teológiai és gyakorlati kapcsolódási pontokat, ahol egyetértünk, és ahol gazdagíthatjuk egymást (27, 39). Bria szerint az egységre való törekvésnek egyik fontos lépése volt a *Kereszttség, Eucharisztia és Szolgálat* (Baptism, Eucharist and Ministry, Geneva, WCC, 1995, röviden: BEM) dokumentum, amely a különbségek kiemelése mellett bizonyosságot tett az egyetemes egyház hitéről és életéről. Miközben a szerző elismeri ennek a dokumentumnak a jelentőségét, nagyon jól rámutat annak nehézségeire is, amelyek általánosságban is igazak az ökumenikus dokumentumokra:

„A hangsúlyokban és terminológiákban levő különbségek, a teológia számos iskolája és értelmezése, a kultúrák sokasága miatt nincs is egy egyszerű módja annak, hogy szabályozzuk az egyetemes egyházon belüli sokszínűséget. A hangsúlybéli különbségek újra és újra ellenkező alapelvek szintjére emelkednek.”⁸³

Ion Bria ökumenikus gondolkodása egyértelművé teszi, hogy szerinte a „liturgia utáni liturgia” ortodox teológiája igenis segítheti a különböző misszióértelmezések egyeztetését és így a felekezetek egymáshoz való közeledését (87).

2.1.2. Értékelés

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy bár Ion Bria műve nem minden kérdést tárgyal ugyanolyan részletességgel, mégis nagyon jól bemutatja az istentisztelet missziói értelmezésének egy lehetséges ortodox modelljét. Az ortodox teológia kozmikus nézőpontja és az eucharisztia missziói értelmezése nagy segítséget nyújt abban, hogy mindazt, amit a templom falain belül és azon kívül teszünk, az Isten felé irányuló liturgia folyamataként tudjuk megélni.

Ugyanakkor kérdéses, hogy a „liturgia utáni liturgia” modellje eléri-e célját az istentisztelet és misszió szétválasztásának megszüntetésében. Véleményem szerint ez a

⁸² vö. i.m., 66–67, 80–81.

⁸³ BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 81.

terminológia nem oldja fel teljesen az „istentisztelet” és „misszió” dichotómiáját, csupán összeköti őket, mint amelyek egymással párhuzamosak, egymásból következő aktivitások. A nyelvi hasonlat, amelyet használ, kifejezi az eucharisztikus liturgia elsőbbségét, és hogy a missziói szolgálat erre a liturgiára hasonlít. Bria modelljében tehát nem is csak az istentisztelet – azaz a hívek összejövetele –, hanem konkrétan az euchariszta megünneplése a központ. Az egyház világ felé való szolgálata ebből a központi liturgiából származik, és annak mintáját követi. Ebben a modellben egyértelmű időbeni és térben elválasztást látunk az egyház istentisztelete és missziói szolgálata között. Az eucharisztia a központ, amely az egyház életének belső eseménye, míg a misszió időben a liturgia után és helyileg a templomon kívül helyezkedik el. Ahogy majd látni fogjuk, a misszió és liturgia ilyen megkülönböztetett összekötése más szerzőknél is megjelenik majd.

2.2. Thomas Schattauer: *A liturgikus összejövetel mint a misszió színtere*

A vizsgált könyvfejezet a *Kifelé fordulva* című többszerzős kötet része, amely 1999-ben jelent meg azzal a céllal, hogy evangélikus szempontból mutassa be az istentisztelet és a misszió kapcsolatát.⁸⁴ A szerzők liturgiával, egyházzenevel és gyakorlati teológiával foglalkozó evangélikus professzorok, akik az Egyesült Államok és Kanada egyes egyetemein tanítanak. A művet olvasva egyértelművé válik, hogy evangélikus teológiai nézőpontból íródott, de itt is megjelennek más felekezetű teológusok gondolatai⁸⁵, és a szerzők is remélik, hogy művük „hozzáad a misszió és liturgia körüli tágabb ökumenikus diskurzushoz.”⁸⁶ Ezeknek az ökumenikus kapcsolatoknak a jelenléte tovább erősíti értekezésemnek azt a feltételezését, hogy az egyes művek nemcsak becsatlakoznak az ökumenikus diskurzusba, de gazdagíthatják is egymást. A könyv egyes fejezetei külön részműveket tárgyalnak, mint az igehirdetés, az úrvacsora, vagy a liturgiai idő és tér. Értekezésem szempontjából a kötet szerkesztője által írt első fejezet a legfontosabb, hiszen Thomas Schattauer ebben fekteti le a kötetben megjelenő modellek alapjait. Ahogy látni fogjuk, ennek a műnek az egyik nagy értéke, hogy megpróbál valamilyen rendszert alkotni az istentisztelet és misszió kapcsolatát minősítő teológiai vélemények között. Így itt nemcsak a Schattauer által körülírt evangélikus modellt fogom ismertetni, hanem közelebbről megvizsgálom, hogy a nagyobb rendszer, amelyet a szerző

⁸⁴ SCHATTAUER, T. H. – Fullenwieder, J. E. B. – Teig, M. A. et al: *Inside Out. Worship in an Age of Mission*, Minneapolis, Fortress Press, 1999.

⁸⁵ Például a szerző utal Alexander Schmemmann és Georges Florovsky ortodox teológusok munkásságára, i.m., 9, 11.

⁸⁶ i.m., VIII.

felállít, megállja-e a helyét, és milyen módon hasznosítható a missziói istentisztelet-értelmezés kutatásában.

2.2.1. Kívül, belül, kintről vagy kifelé?

Mielőtt Schattauer rátérne saját liturgiai teológiájának kifejtésére, egy hármas rendszert állít fel, amely szerinte jól kontrasztba állítja az istentisztelet és misszió kapcsolatának tipikus modelljeit. A „kint” és „bent” szavakkal játszva írja le a 1. hagyományos, 2. kortárs és 3. radikálisan tradicionális modelleket.

A „bent majd kint” [inside and out], vagyis a hagyományos modell mögött szerinte az a teológiai meggyőződés húzódik, hogy a misszió egy az egyházon kívüli tevékenység az evangélium átadására, az ige hirdetése vagy tágabb értelemben a szükségben élők szociális támogatása által. Az istentisztelet ebben a modellben az egyház belső életének a tevékenysége. A bent és a kint úgy kapcsolódik egymáshoz, hogy „az istentisztelet táplálja az egyént, és fenntartja a közösség Isten előtti életét, és ez az a hely, ahonnan a közösség kiküldetik a világba a misszió végzésére [...]” Schattauer kritikája, hogy ebben a modellben az istentisztelet és a misszió egymástól teljesen elkülönülő tevékenységek, amelyek az egyház életének szorosan elválasztható szféráiban maradnak (2).

A második modellt a „kintről be” [outside in] névvel illeti, amely azt jelzi, hogy bizonyos kortárs egyházi gyakorlatban a korábban istentiszteleten kívülinek tekintett misszió most bekerült a középpontba. Ennek a modellnek két változatát említi meg. Az első, amikor az istentisztelet az evangélizáció alkalmává válik, ahol a hitetleneket el akarják érni. A második, amikor a gyülekezet összejövetelei csak egy platformként szolgálnak arra, hogy különböző társadalmi vagy szociális ügyekre felhívják a figyelmet, és cselekvésre indítsák a közösséget. A probléma Schattauer szerint ezekben az esetekben az, hogy „[az] egyház istentisztelete átalakul azért, hogy az egyház missziói feladatát átvegye, [...] A missziói feladatok válnak az egyház istentiszteletének fő okává – kintről befelé.”⁸⁷

Ezzel a két modellel állítja szembe saját gondolkodását, amelynek neve egyben a könyv címe is: „kifelé fordulva” [inside out]. Ennek a „radikálisan tradicionális” modellnek kiindulópontja egyértelműen a *missio Dei* teológiája. A misszió itt elsősorban Isten munkája, ezért az istentisztelet feladata, hogy megjelenítse, és részt vegyen ebben a misszióban. Az istentisztelet maga misszióvá válik, a liturgia mindig kifelé fordulva, a világra tekintve megy végbe. Schattauer felismeri, hogy ez a három modell nem feltétlenül fedi tökéletesen az egyházak gyakorlatát, de amellet érvel, hogy azok szétválasztása segíthet a helyes modell

⁸⁷ i.m., 3.

megtalálásában (3). A következőkben először bővebben ismertetem Schattauer modelljét, majd reflektálok arra és az általa felvázolt három kategóriára.

2.2.2. Istentisztelet mint részvétel Isten missziójában

Thomas Schattauer és szerzőtársai az istentisztelet és a misszió összekapcsolásakor arra fókuszálnak, hogy az egyház istentiszteletének mi köze van az Isten missziójához. Schattauer bevallja, hogy a szerzők nincsenek minden kérdésben egyetértésben, mégis van egy közös alap, amelyre az egész könyv épül. Ezt az előszóban így foglalja össze:

„[Az] istentiszteleti összejövétel természeténél fogva kapcsolódik az Isten Krisztusban az egész világért végzett missziójához (*missio Dei*), következésképpen az istentisztelet szervesen kötődik az egyház tanúságtevő és szolgáló missziójának minden formájához”⁸⁸

A könyv első fejezetében – melynek címe *A liturgiai összejövétel mint a misszió színhelye* – ezt a tételmondatot próbálja igazolni és kifejteni (1–21). A fenti definícióból egyértelmű, hogy a két kategória – „liturgia” és „misszió” – nem egy szinten áll. A misszió itt Isten aktivitása a világ történelmében, a világgal való megbékélés érdekében. Az egyház istentisztelete tehát ennek a világméretű Isteni projektnek egy eleme, vagy ahogy Schattauer fogalmaz, színhelye [locus]. Mivel a misszió alapvető cselekvője Isten maga, így az egyház feladata az Isteni misszióról való tanúságtétel és az abba való becsatlakozás. Isten missziójának szerves része, hogy összegyűjt egy közösséget, akik részt vesznek abban, és bizonyosságot tesznek a munkájáról. Éppen ezért, ahogy a fejezet címe is jelzi, itt nem egy konkrét liturgián van a hangsúly, hanem a hívek közösségén, és annak összejövételén [assembly]. Schattauer nyelvezete nagyon jól kifejezi, hogy mi az egyház, és még konkrétabban a gyülekezeti összejövétel szerepe. A liturgia megjeleníti, előadja, láthatóvá teszi [enact] Isten misszióját, továbbá kifejezésre juttatja vagy kiemeli [signify] a misszió jelentőségét. Éppen ezért érkezik el az évszázados dichotómiát megcáfoló állításhoz, miszerint „az istentisztelet misszió” [„worship is mission”].⁸⁹

Miután felvázolta ezt a teológiai alapot, négy jelzővel foglalja össze a *missio Dei* teológiájából származó liturgiai hangsúlyokat. Véleménye szerint az Isten misszióját komolyan vevő istentisztelet eucharisztikus, közösségi, jövőre mutató és szimbolikus. Ezt a négy jellemzőt saját liturgiai gondolkodásának fejlődésével párhuzamosan mutatja be. Mind saját életében, mind a tágabb keresztyén kultúrában szükségesnek látta a befelé forduló, egyéni

⁸⁸ i.m., VIII.

⁸⁹ i.m., 3.

üdvösséget kereső, kizárólag múltra figyelő és zárt istentisztelet-értelmezés elvetését. Ebben a folyamatban két személyt emel ki, akik előre segítették, Wolfhart Pannenberg, német evangélikus és a már említett Alexander Schmemmann, orosz származású ortodox teológusokat. Az általuk képviselt liturgiai gondolkodás és spiritualitás Schattauer szerint összhangban van az ő istentisztelet és misszió kapcsolatát leíró „kifelé forduló” modelljével (8–9). Továbbá szerinte ugyanezt a liturgiai paradigmaváltást fejezi ki az Amerikai Evangélikus-Lutheránus Egyház hivatalos dokumentuma, *The Use of the Means of Grace* (A kegyelem eszközeinek használata):

„A gyülekezetek tanításában és gyakorlatában fel kell idézzük a kegyelem eszközeinek missziói intencióját. Isten ajándékából az ige és a sákramentumok a világban és a világ életéért lettek elhelyezve.”⁹⁰

Az egyház tehát sohasem vonhatja ki magát ez alól a valóság alól, hogy Isten a világban helyezte el az ő népét, és hogy Istennek az egész világgal terve van.

Schattauer liturgiai gondolkozásában mind a négy jellemzőt (eucharisztikus, közösségi, jövőbe mutató, szimbolikus) két irányba alkalmazza, egyszer a világ felé, majd az egyház felé. Minden, amit az istentisztelet kifejez – annak publikus jellege miatt –, a világ számára is üzenettel bír. Az úrvacsora, az istentisztelet közösségi jellege, az eszkatológiai várakozás és a szimbolika mind közrejátszik abban, hogy a világ meglássa és megértse Isten megváltó tervét, amelybe az egész világot be akarja fogadni. Forma és tartalom, gyakorlat és teológia egyszerre van jelen minden egyes gyülekezet összejövetelén, akik a liturgián keresztül mindenki számára láthatóvá és elérhetővé teszik az Istennel való közösség – *koinonia* – lehetőségét (10–13). Ebben az értelmezésben tehát a gyülekezet az istentiszteleten keresztül részt vesz Isten missziójában. Az istentisztelet maga a misszió. A másik irány azt írja le, hogy mi történik a gyülekezettel az istentisztelet során. Mivel az ige, a sákramentumok és a liturgia egésze kijelenti Isten tetteit és tervét, ez elsősorban az egyház számára szól. Miközben Istent imádjuk, mi magunk is átformálódunk és megváltozunk. A liturgia egy új orientációt ad nekünk a világban, formálja a közösséget és a magunkról, a világról, az időről kialakított képünket (13–19). Röviden megfogalmazva az „istentisztelet az Isten missziójáról szól”, hiszen kijelenti – mind a világ, mind a gyülekezet számára – Isten tetteit a múltban és a jövőben, továbbá a világ és benne az emberiség valóságos természetét és sorsát.

⁹⁰ The Use of Means of Grace, 56.

2.2.3. Értékelés

Véleményem szerint Thomas Schattauer modelljének nagy értéke a *missio Dei* komolyan vétele. Isten terve és tettei a világban felülmúlják még az egyházat is, mégis Isten akaratából az egyház az az elsődleges hely, ahol Isten akarata nyilvánvalóvá válik. A négy jelző már inkább a gyakorlati alapelvek kategóriájába tartozik, de fontos látni, hogy Schattauer számára ezek természetes következményei a missziói teológia liturgiai alkalmazásának.

A könyvben felvázolt modell talán legnagyobb problémája, hogy az istentisztelet nemcsak mint egy központ jelenik meg, hanem szinte az egyház missziójának a mindenesévé válik. Az alapvető struktúra helyes, ahogy Schattauer a *missio Dei*-n belül keresi az istentisztelet helyét, de közben mintha megfedkezne egy köztes szintről, az egyház küldetéséről. A könyv bevezetőjében még látható ez a két lépcsőfok (az istentisztelet kapcsolata Isten missziójához és az egyház missziójához),⁹¹ de a kifejtésben alig találunk utalást arra, hogy az istentiszteleten kívül milyen más módon vesz részt az egyház Isten missziójában. Ahogy majd látni fogjuk, a könyv többi szerzőjénél ez a probléma nem áll fenn, tehát az is lehet, hogy részben tudatos volt az istentiszteletre való kizárólagos figyelem.

A fejezet másik félrevezető pontja annak nyelvhasználata. Ahogy Schattauer leírja a négy jellemzőt és azok hatását, abból úgy tűnik, az Isten misszióját komolyan vevő liturgia szinte automatikusan elérné eredményét mind a világ felé az evangélium kihirdetésében, mind az egyház felé, annak átformálása által. A négy liturgiai dimenzióról és azok jelentéséről írva nincs nyoma annak, hogy mennyi gyakorlati tényező befolyásolhatja azok érvényesülését. A megfogalmazott jellemzőkkel alapvetően nincs probléma, de azok szerintem sokkal inkább célként kitűzendő alapelvek, amelyek további kérdéseket vetnek fel. Hogyan tudjuk ezeket az elveket érvényesíteni az istentiszteleten? Mit kell megtennünk, hogy azok tényleg jelen legyenek? A liturgiai, rituális túlbizakodottság veszélye, hogy vakká tesz minket saját felelősségünkkel szemben. Nem csak Schattauerre jellemző ez a nyelvezet, amely sokszor arról beszél, hogy „mit tesz az istentisztelet”. Ez nem feltétlenül helytelen, de szerintem félrevezető lehet, hiszen az istentisztelet nem tesz semmit. Az istentisztelet cselekvői a gyülekezet és Isten, tehát hasznosabb arról beszélnünk, hogy Isten mit akar cselekedni az istentiszteleten, és arról, hogy ennek fényében nekünk mit kell tennünk az istentisztelet alkalmával, vagy hogyan kell arra felkészülnünk.⁹²

⁹¹ „[Az] istentiszteleti összejeövetel természeténél fogva kapcsolódik az Isten Krisztusban az egész világért végzett missziójához (*missio Dei*), következésképpen az istentisztelet szervesen kötődik az egyház tanúságtevő és szolgáló missziójának minden formájához.” i.m., VIII.

⁹² Az istentisztelet nem történik meg magától, és a rituális alkalmak „hatásmechanikájáról” még számos kérdés áll megoldatlanul. Ezzel a kérdéssel a tárgyalt könyv nyolcadik fejezete foglalkozik bővebben.

A fejezet elején tárgyalt három modellre áttérve fontos megjegyezni, Schattauer nem állítja, hogy tökéletes rendszert állított fel, csak röviden bemutatja, hogy szerinté hogyan lehetne csoportosítani a különböző megközelítéseket. Az általa felvázolt rendszert mégis fontos elemezni, ha másért nem, hogy tisztábban lássuk az „istentisztelet” és a „misszió” kapcsolatba állításának nehézségeit. A legelső probléma Schattauer felosztásában, hogy a három modell nem megegyező kategóriákat foglal magába. Míg az első (hagyományos) és a harmadik (radikálisan tradicionális) leírásánál egy teológiai érvelést találunk minimális utalással arra, hogy ez a gyakorlatban mit jelent, addig a kortárs modell esetén két istentiszteleti gyakorlat rövid jellemzését olvashatjuk minimális teológiai elemzéssel. Ráadásul a három megközelítésben felmerülő teológiák és gyakorlatok egyáltalán nem kizárólagosak. Vegyük sorra tehát a Schattauer által helytelennek ítélt két hozzáállást.

A hagyományos modell esetében Schattauer legnagyobb kritikája, hogy az istentisztelet és misszió két külön szférában történik, és mint két egymástól különböző tevékenység van leírva. Véleményem szerint ez nem feltétlenül ellentétes azzal, ami mellett Schattauer érvel. A különbség nem feltétlenül egymást kizáró teológiából, hanem inkább eltérő szóhasználatból ered. A „misszió” szó számos jelentéssel használható, és éppen ezért az istentisztelet és misszió kapcsolatát kutatva különböző kérdéseket és válaszokat kapunk. Míg Schattauer alapvetően az Isten missziója és az egyház istentisztelete viszonyát írja le, addig az általa hagyományosnak titulált modell az istentisztelet és az egyház missziói tevékenysége közötti kapcsolatra fókuszál. A különbségtétel az egyház belső élete és külső szolgálata között pedig nem helytelen, hanem éppenhogy szükséges ahhoz, hogy egyes tettek és alkalmak célját pontosan meg tudjuk határozni. Schattauer tudatosan más nyelvezetet használ saját modelljének leírásánál, mégis könnyű felfedezni, hogy az istentisztelet formáló, orientáló dimenziója teljesen összhangban van azzal, ahogy korábban a hagyományos modellről beszél: „az istentisztelet táplálja az egyént, és fenntartja a közösség Isten előtti életét [...]”⁹³ Schattauernek annyiban adhatunk igazat, hogy az olyan modell, amely nem foglalkozik az Isten missziójával, és csak az egyház tevékenységének gondolja a missziót, az legalábbis hiányos, és a mai ökumenikus teológiai konszenzus fényében nem állja meg a helyét. Ugyanakkor figyelembe kell vennünk a „misszió” fogalmának kibővülését, és minden teológiát saját kontextusában kell értelmeznünk.

A második modell („kortárs” vagy „kintről be”) esetében a mű két gyakorlatot jellemez és kritizál. A szerző szerint a probléma itt az, hogy „[a] missziói feladatok válnak az egyház

⁹³ SCHATTAUER: Liturgical Assembly, 2.

istentiszteletének fő okává – kintről befelé.”⁹⁴ A modell rövid ismertetésénél elsődleges probléma, hogy nem igazán jelenik meg annak teológiai háttere. Nincs szó arról, hogy ezek az egyházak mit gondolnak Isten missziójáról. Továbbá még a gyakorlatuk is egyoldalúan van bemutatva. Nem tudjuk meg, hogy milyen más módokon élik meg az egyház küldetését az istentiszteleten kívül, és azt sem, hogy az evangélizáción és szolgálatra való mozgósításon kívül más is történik-e az istentiszteleten. Ha pedig csak a gyakorlatukból következtetünk teológiájukra, akkor akár azt is gondolhatjuk, hogy egyetértenek a Schattauer által képviselt modellel, amely az istentiszteletet teszi Isten missziójának színterévé. Hiszen Schattauer szerint az istentisztelet az a hely, ahol Isten tetteit kijelentjük (3). Ebből a teológiai kiindulópontból több irányba indulhatunk el gyakorlati teológiai és antropológiai nézeteink alapján. Schattauer véleménye az, hogy a megfelelő liturgikus istentisztelet által, míg a kortárs modell szerint az evangélizálás vagy a társadalmi mozgósítás által jelentjük ki Isten tetteit, és formáljuk Isten népének életét. Tehát mindhárom modell lehet ugyanannak a teológiai kiindulópontnak más-más gyakorlati kivitelezése.⁹⁵ A második modell esetében inkább a teológiai hangsúlyok és módszerek kérdése merül fel, nem pedig egy teljesen ellenkező teológiai gondolkodás. Ez is mutatja, nem elég kimondanunk, hogy misszió és istentisztelet összetartozik. Ahhoz, hogy a különböző hangsúlyokat rendbe rakjuk, meg kell fogalmaznunk, hogy mi az istentisztelet elsődleges célja, és melyek az egyház missziói tevékenységének színhelyei és formái. Végül fontos megemlíteni, hogy a kortárs modell két példája manapság már nem állja meg a helyét, főleg nem radikális formában. Az egyházak többsége elfogadja mind az evangélizáció, mind az egyház diakóniai szolgálatának fontosságát és az istentisztelet ezektől különböző sajátos céljait is.

A modellek elemzésével nemcsak Schattauer rendszerezésének a megcáfolása volt a fő célom, hanem inkább az, hogy bemutassam, milyen óvatosan kell véleményt formálni egyes teológiák és gyakorlatok esetében. Továbbá ahhoz, hogy az ökumenikus diskurzusban tisztán lássunk, fontos különbséget tennünk eltérő hangsúlyok, gyakorlatok és ellenkező teológiák között. Schattauer modelljének kritikájával pedig nem vagyok egyedül, hiszen a témával foglalkozó szerzők közül többen (például a másik fontos evangélikus teológus, Ruth Meyers) szintén nem találták azt kielégítőnek.⁹⁶

⁹⁴ i.m., 3.

⁹⁵ Ez a példa is bizonyítja, hogy sem a missziológia, sem a liturgika nem képes önmagában ezt a kérdést rendezni. A missziológiai és liturgikai alapelvek összerendezése mellett nagy szükség van a kontextuális, antropológiai, szociológiai vizsgálatokra, hogy a gyakorlatba tudjuk ültetni azokat.

⁹⁶ Thomas Schattauer modelljének kritikájához lásd még: BISHOP: Eucharist Shaping, 92-95; SCHROEDER–BEVANS: Liturgy, Prayer And Contemplation, 361–368.

2.2.4. Az evangélikus modell kifejtése

A könyv további fejezetei jórészt ugyanezt a modellt fejtik ki egy-egy liturgiai aktusra nézve. Nem szeretnék minden fejezettel külön foglalkozni, de néhány gondolatot fontos kiemelni, hogy azok hogyan árnyalják vagy támogatják Schattauer modelljét.

Jann E. Boyd Fullenwieder, egy kanadai evangélikus teológus, az igehirdetés témáját dolgozta ki, de ő is írt Isten missziójának természetéről és abban az istentisztelet helyéről. Fullenwieder is Isten missziójában való részvételként ábrázolja az istentiszteletet. Nyelvezetében legfeltűnőbb, hogy Isten, a gyülekezet és a világ valóságos találkozásaként ír az istentiszteletről. A gyülekezet összejövetelét egy vízgyűjtőhöz vagy forráshoz hasonlítja, amelyhez Isten hívja az egész világot. Ebben a képben egyértelmű az istentisztelet irányultsága a világ felé mint kijelentés és meghívás (26). Továbbá Schattauerrel összhangban kiemeli az istentisztelet és azon belül az igehirdetés szerepét a formálódás és növekedés folyamatában. Itt számos kifejezéssel él, és Schattauernél bővebben beszél arról, hogy mit teszünk mi, és mit tesz Isten:

- A Lélek által hirdetett ige és a sákramentumok használata „felkészíti a gyülekezetet elhívására”;
- az evangélium kihirdetése „lehorgonyozza, azonosítja, irányítja és orientálja a megkeresztelteket” a világban;
- továbbá mi, a hívek „egy sajátos gondolkodást gyakorlunk [rehearsal] Jézusban”;
- és az Istennel való találkozáson keresztül „meglátjuk önmagunkat mint munkatársakat Krisztus szolgálatában”;
- végül Isten „erővel öltöztet fel” bennünket (26–28, 33–34).

Egy másik pont, ahol Fullenwieder túlmutat szerzőtársán, hogy nemcsak arról ír, mi történik az istentiszteleten, hanem arról is, hogy pontosan mit csinál a gyülekezet az istentiszteleten kívül: „szeretjük a teremtett világot” (25); „hordozzuk és megcselekedjük az örökélet szavait” (27); és „szolgáljuk Krisztust embertársunkban, az idegenben és abban, aki segítséget szenved a közelünkben” (27). Az Istentől kapott küldetést tehát nem tudjuk csak az istentisztelet keretében betölteni. Onnan Isten minket mindig kiküld, és egyszerre kihív, hiszen Ő maga már a világban munkálkodik. Azt gondolom, ez egy nagyon fontos aspektus, amelyet meg kell különböztetnünk attól a két iránytól, amelyről Schattauer beszélt (1. evangéliumhirdetés a világ felé [proclamation] és 2. a gyülekezet formálása [formation]). A gyülekezeti közösség nem csak átformálódik és orientálódik, hanem kiküldtetik, megbízást kap, hogy megújult erővel és

még élesebb látással csatlakozhasson be Isten munkájába a világban. Ezt a harmadik irányt a további fejezetek is kiemelik (55).

A keresztségről szóló fejezetben Mons A. Teig a kötet szerkesztőjével nagyon hasonlóan fejt ki az egyház misszióját mint Isten missziójában való részvételét és mindennek a keresztséghez való kapcsolatát. A két fő irány itt is jelen van, hiszen a keresztség egyrészt Krisztus halálának kihirdetése, sőt megtestesítése egy rituáléban, másrészt a növekedés folyamatának legalapvetőbb eseménye, ahol a megkeresztelt személy teljes életének orientációja megváltozik azáltal, hogy megvallja bűneit, és aláveti magát Krisztus uralmának (43, 46). Továbbá itt is megjelenik az igehirdetésnél is tárgyalt harmadik dimenzió, amely összeköti az istentiszteleti alkalmat az azon kívüli élettel. Ebben a *missio Dei* logikus továbbgondolását látjuk, amely alapján a mindennapi élet ugyanúgy Isten missziójának helyszíne, mint a gyülekezeti közösség vagy egy evangélizációs alkalom. Ennek a gondolkodásnak pedig nagy hagyománya van az evangélikus teológiában, hiszen egészen Lutherig visszavezethető, és a kortárs evangélikus dokumentumok is tartalmazzák. A keresztségben való elhívásunkról Teig ezt idézi egy 1993-as jelentés szövegéből:

„Megkeresztelt emberekként a mindennapi életünkre úgy tekintünk, mint egy olyan helyre, ahol megélhetjük az elhívásunkat, hivatásunkat. Az élet minden aspektusa Istent illeti, otthon és iskola, közösség és nemzet, mindennapi munka és pihenés, állampolgárság és barátság. Ezek mind olyan helyek, ahol Isten szolgálatra hív minket. Isten ígéje és az egyház segít nekünk abban, hogy felfedezzük elhívásunk megélésének útjait.”⁹⁷

A keresztség tehát egyszerre Isten népébe és Isten világban való missziójába való belépés. Ezért Mons A. Teig szerint a keresztségben való elhívásunk szorosan kapcsolódik a kiküldetés mozzanatához. Az evangélikus liturgiának fontos eleme a kiküldetés, amely „egy átmenetet kínál, mikor az imádók előkészülnek, hogy megéljék az imádatukat a világban és a világért.” (55) A liturgikus események és hétköznapi élet szoros kapcsolatát a következő fejezet még komplexebb rendszerben írja le.

Az úrvacsorával foglalkozó részt Mark P. Bangert, chicagói teológiai tanár írta. Fejezete elején röviden utal Lutherre, majd az úrvacsora újszövetségi fejlődését veszi sorba, amelynek csúcspontja a Jézussal való valóságos találkozás. A szerző Pál Korinthusiakhoz írott első levelét magyarázva mutat rá, hogy az úrvacsorai elemek és a gyülekezeti közösség egyszerre a Krisztus valóságos teste. A gyülekezet tehát megtestesíti Krisztust az úrvacsora

⁹⁷*Together for Ministry. Final Report and Recommendations of the Task Force on the Study of Ministry*, 1993, 15-16, idézi *The Use of the Means of Grace*, 57.

alkalmával, hogy maga éljen vele, majd pedig a világban, hogy mások is megízleljék azt (59–60). Az egyház missziója ilyen értelemben a feltámadott Krisztus megtestesítése a világ közepette. Bangert nagyon helyesen megjegyzi, hogy ez egy olyan küldetés, amelyet csak az összegyülekezés és a szétszéledés kettős ritmusában lehet betölteni. Jézus tanúságtételre hívó szavai után „egy keresztyén közösség sem gyűlhet össze szétszéledés nélkül, és egy keresztyén közösség sem széledhet szét összejövetel nélkül.”⁹⁸ Az istentiszteletre való fókuszálásunk közepette talán egyik legfontosabb igazság, melyet nem felejtethünk el, hogy „Isten feltámadás utáni megtestesítésének missziója az összejövetelen kívül ugyanolyan gyakran folyamatban van, mint az összejövetelen. Az összegyülekezés ügye megegyezik a szétszéledés ügyével. A liturgia és misszió egysége feltárul az étkezésben [az Úrvacsorában.]”⁹⁹ Bangert fejezetének nagy pozitívuma ez, hogy nem csak az istentiszteletre fókuszál. Beszél Isten missziójáról, az egyház missziójának egész életet betöltő természetéről, és végül arról a kölcsönös kapcsolatról, amely az egyház összejöveteli és azokon kívüli élete között fennáll.

Ezt a kapcsolatot a rituálék szerepével magyarázza, amelyek mindig a rituális esemény és az élet közös összhangjában nyerik el értéküket. Az istentisztelet és még inkább az úrvacsora olyan rituálék, amelyek felfedik a világ valós természetét, és ez által mintát adnak a rituális téren kívüli élet számára is. A rituálékat Bangert úgy értelmezi, mint amelyek tanítanak, táplálnak, bátorítanak, mintákat adnak, és amelyek ismétlés által „begyakoroltatják” ezeket a mintákat (68–69). A rituálékról viszont nemcsak egy irányba „kifelé” hatnak, hanem a mindennapi élettel való váltakozásban nyerik el igazi erejüket. „Csak azok, akik naponta megélik a proklamációt [az evangélium hirdetését], tapasztalják meg végül, hogy amikor összegyűlünk és énekelünk, az miért nem gyászdal, hanem dicsőítés” – idézi a szerző Joseph Cardinal Bernardit.¹⁰⁰ Itt tehát az Isten missziójában való részvételünk két módjának megkülönböztetése – rituális összejövetel és mindennapi élet – és azok egységének felismerése egyszerre van jelen. Számomra ezek a kitételek teszik teljessé Schattauer és társai által kifejtett evangélikus modellt.

A következő három fejezet a liturgikus idővel, térrel és zenével foglalkozik.¹⁰¹ Ezekben az eddigiekben kifejtett modell három aspektusát újra és újra felfedezhetjük, ahogy a szerzők azokat saját területükön belül értelmezik és alkalmazzák. A teológiai rendszerek helyett itt már a gyakorlati elvek veszik át a hangsúlyt, de a teológia és a gyakorlat sohasem válik el egymástól.

⁹⁸ SCHATTAUER: Liturgical Assembly, 67.

⁹⁹ uo.

¹⁰⁰ i.m., 70.

¹⁰¹ i.m., 87–150.

Ezek részletesebb ismertetésétől én eltekintek, hiszen az eddigi részek elemzése által jó képet kaphattunk a műben megtalálható modellről.

2.3. Michael Frost: *A fogságban élők. Missziói élet egy posztkeresztény kultúrában*

A misszióiegyház-mozgalom egyik vezető személyisége Michael Frost ausztrál missziológus. Számos missziói egyházzal foglalkozó könyv szerzője, a Forge Mission Training Network és a Tinsley Institute alapítója és a már megszűnt Small Boat Big See missziói közösség elindítója. Felekezeti hovatartozása vizsgált művében nem derül ki, nyelvezetében általában beszél az egyházzal és a keresztyénekről. Egyetemes vagy felekezeti közötti látásmódja a mű egészére jellemző, sőt ekkleziológiájának egyik konkrét aspektusa (154–155).¹⁰²

Frost *A fogságban élők* című művében egy sajátos ekkleziológiát dolgoz ki, mottója a címben is szereplő száműzött lét, amely a zsidó nép fogságban elöltött állapotára utal.¹⁰³ Ez a metafora az egész művön végigvonul, és két értelemben is használja azt a szerző. Először is, a „fogságban élők” vagy „száműzöttek” azok a keresztyének, akik csalódtak és kiszakadtak a jelenlegi egyház hagyományos struktúráiból, és egy radikálisan Jézust követő életre és közösségre vágnak.¹⁰⁴ Másodszor, Frost teológiája szerint az egyház egész élete a száműzöttség karakterét kellene hogy képviselje, amely egyszerre van otthon, ugyanakkor idegen, bármely kulturális közegben is legyen.

Ez a mű tehát nem kifejezetten az istentisztelettel foglalkozik, sőt ahogy majd látni fogjuk, pont azért érdekes, mert egészen más kategóriákban gondolkodik, mint a missziói istentisztelet-értelmezést önmagában vizsgáló szerzők. Éppen ezért szükséges Frost ekkleziológiáját annak egészében megvizsgálni, és utána rátérni arra, hogy mit is gondol az istentiszteletről.

2.3.1. A kiindulópont: a kontextus és az inkarnáció

Az ausztrál teológus gondolkodásának két kiindulópontját állapíthatjuk meg. Az első a jelenlegi nyugati egyházak kontextusa, amelyet a keresztyén korból a posztkeresztény korba való átlépés jellemez.¹⁰⁵ Véleménye szerint ez a változás központi jelentőségű az egyház

¹⁰² Ha mégis el akarjuk helyezni, akkor valószínűleg a baptista irányzathoz áll legközelebb, hiszen az általa alapított missziológiai és evangélizációs Tinsley Institute a baptista hagyományokra épülő Morling College keretein belül működik. Az intézet honlapja elérhető: <https://www.morling.edu.au/tinsley-institute/>, letöltés dátuma: 2022.02.06.

¹⁰³ FROST, M.: *Exiles. Living Missionally in a Post-Christian Culture*, Peabody, Hendrickson, 2006.

¹⁰⁴ A fogság metaforáját Walter Bruggemanntól veszi át. Lásd: BRUGGEMANN, W.: *Cadences of Home. Preaching among Exiles*, Louisville, Westminster John Knox, 1997.

¹⁰⁵ Frost definíciójában a keresztyén kor „[...] az a vallásos kultúra, amely a nyugati társadalmat uralta a 4. század óta. Konstantin római császár keltette életre ezt a kulturális jelenséget, amikor a keresztyénséget a hivatalos birodalmi vallássá tette. Ezáltal egy marginalizált, felforgató és üldözött mozgalom az egyetlen hivatalos vallássá vált a birodalomban.” FROST: *Exiles*, 4.

sámára, mert a keresztyén kor több mint ezeréves időszaka mélyen átformálta a keresztyén egyházakat. Ahhoz, hogy a megújult kulturális közegben az egyházak hitelesek és relevánsak tudjanak maradni, nem elég az új posztkeresztyén kultúra megismerése, de szükséges a keresztyénség korábbi hagyományának teljes felülvizsgálata.

A második kiindulópont az inkarnáció, hiszen Jézus földi élete, szolgálata, halála és feltámadása az a mérték, amihez ebben az új korban az egyház életét viszonyítani tudjuk. Az inkarnációt tartja Frost a „fogságban élők” egyik „legveszélyesebb emlékének”. (15) „Az inkarnáció megköveteli tőlünk, hogy ne vonuljunk vissza egy mindenkinél szentebb keresztyén gettóba, se ne adjuk át magunkat a szekuláris kultúra értékeinek.”¹⁰⁶ Jézus tehát maga válik a „fogságban élők” példájává, akit csak akkor tudunk helyesen követni, ha felvállaljuk az inkarnáció következményeit.

Erre a két alapra épít Frost, mindig szem előtt tartva a kort, amelyben vagyunk, és Jézus Krisztust, aki valós személyként jelenik meg a keresztyének számára, és akinek követésére hívtak.¹⁰⁷ Ebből következik, hogy ekkleziológiája egyáltalán nem elvont vagy elméleti, hanem gyakorlatias, kapcsolatközpontú és kontextuális.

2.3.2. Alulról építkező ekkleziológia

A hagyományos protestáns ekkleziológiákkal ellentétben Frost nem az egyház tulajdonságaival, jegyeivel vagy intézményrendszerének leírásával kezd, hanem alulról építi fel azt. Az egyház legelemibb építőköve az egyén, az a hívő, aki életét Krisztus uralma alá helyezi, és elkötelezi magát az ő követésére. Ez egy olyan személyes szemléletet és életmódváltozást kíván, amely ha tökéletesen nem is, de egyre inkább képes Jézus életét megtestesíteni. Véleménye szerint „[...] semmi kétség nem férhet ahhoz, hogy a Szentírás arra hív minket, hogy kövessük Jézus életmódját, amelybe beletartozik mind az élet élvezete, mind a szenvedésre való készség.”¹⁰⁸ Frost tehát az *imitatio Christi* elvére hivatkozva dolgoz ki egy egyéni lelkiséget és inkarnációs életmódot, amely szerinte minden egyes keresztyén felelőssége. Az egyéntől való kiindulás viszont nem vezet egyfajta individualista vallásossághoz. Lesslie Newbigint idézve vallja, hogy a keresztyének küldetése közösségi természetű, hiszen a gyülekezet az „evangélium egyedüli hermeneutikája”.¹⁰⁹ Ugyanakkor ez a közösség nála mindig Jézust követő emberek kapcsolatrendszerre marad, nem pedig egy intézmény vagy hierarchikus szervezet. Frost szerint

¹⁰⁶ i.m., 15.

¹⁰⁷ Külön fejezetben tárgyalja, hogy milyen fontos a biblikus Krisztus-képünket is helyreállítani, hiszen azt is eltorzította a keresztyén kor. i.m., 28–49.

¹⁰⁸ i.m., 54.

¹⁰⁹ i.m., 17, idézi Lesslie Newbigint lábjegyzet nélkül. Az eredeti idézet megtalálható: NEWBIGIN: The Gospel in a Pluralist Society, 227.

a személyes krisztuskövetés és a közösségi missziói irányultság konkrét életformához és szokásokhoz fognak vezetni. Hogy mit is takar ez az életforma? *A fogságban élők* nagy részét ennek a leírása tölti ki, én csak röviden szeretném összefoglalni ezeket: aktív életközösség a hívők között és a tágabb közösséggel; a helyi nyelv és gondolkodás használata; a másokhoz való odafordulás a rájuk való várakozás helyett; az evangélium megélése egyszerű cselekedetekben (54–56); az egész életet átfogó lelkeség (64–70); a földi hatalomról és pozícióról való lemondás (70–73); az evangélium hirdetése (73–77); a vendégszeretet és az adakozás gyakorlása (158–176); a becsületes munkavégzés (177–200); az igazságosságért való küzdelem (203–228); a teremtett világ megőrzése (229–250); az üldözött keresztyénekkal való közösségvállalás (251–272) és az Istenbe vetett hit autentikus kifejezése (275–323).

Frost megfogalmazásában az egyház tehát azoknak a közössége, akik Krisztust követve Krisztus szolgálatába csatlakoznak be ezeken a missziói tetteken és szokásokon keresztül. Egyházképéhez Pete Ward kifejezését veszi át, aki a „folyékony egyházat” állítja szembe a „szilárd egyházzal”.¹¹⁰ A „szilárd egyház” alatt a hagyományos intézményes egyházakat érti, amelyek szervezett egyházként, rendszeresített helyen és időben működnek, alapvetően az alkalmakon való részvételt és a tagság növekedését értelmezik sikerként, és gyakran befelé zárkóztak. Ezzel szemben a Frost által is preferált „folyékony egyház” egy olyan valós kapcsolatokon épülő közösség, amelynek összetartó ereje a közös krisztusi küldetés, és amelynek külső formája rugalmas, hogy képes legyen alkalmazkodni a küldetés és a kontextus adta szükségekhez (134–135). Az ilyen típusú gyülekezetek az „új-apostoli” mozgalom néven is ismertek, és Michael Frost így jellemzi őket: „Nincsenek épületeik, teológiai akadémiáik, fizetett lelkészeik. Ezek a felekezeteken kívüli, struktúrát mellőző és nem hagyományos egyházak a keresztyén mozgalom egyik leggyorsabban növekvő szegmensét teszik ki.”¹¹¹

Természetesen Frost is felteszi a kérdést, hogy mikor válik a hívők közös élete és szolgálata bibliai értelemben vett gyülekezetté. Bár sokféleképpen lehet ezeket az új egyházi mozgalmakat jellemezni, Frost szerint négy alapvető feltétele van annak, hogy egy csoport hívőt gyülekezetnek nevezzünk (146). Ezek: 1. trinitárius teológia, 2. szövetségi jelleg, 3. katolikus orientáció, 4. missziói cél.

A trinitárius teológia azt jelenti, hogy a Szentháromság Isten önkijelentése alapján és e hármasság életében osztozva éljük saját életünket (146–147). A szövetségi jelleget hosszabban fejti ki (147–154), majd így foglalja össze Frost:

¹¹⁰ Lásd: WARD, P.: *Liquid Church*.

¹¹¹ FROST: *Exiles*, 136.

„Azt állítom, hogy az ilyen közösség élete szövetségi természetű. Tehát az elhatározás, hogy Krisztus jelenlétét ünnepeljük, hogy megosztjuk életünket egymással, és hogy együtt vállalkozunk a misszióra – sokkal több, mint egy ígéret vagy fogadalom. Ez egy olyan szövetség, mint a házasság, tehát több fél egyesülése közös értékek és kötelezettségek körül. Sokkal több történik itt, mint csupán istentiszteleti, gyülekezeti vagy missziói cselekedetek; ez egy szimbóluma annak, hogy mi történik és történt meg láthatatlanul a lelkünkben. Össze lettünk kapcsolva egy lelki közösségként. A közösség maga tehát egy szent dolog, több, mint hasonlóan gondolkodó emberek gyűlése, ezért feltétele a tagok kizárólagos elköteleződése Isten, egymás és a világ felé, amelynek szolgálatára lettek kiküldve.”¹¹²

A katolikus orientáció alatt azt kell értenünk, hogy egy keresztyén gyülekezet mindig kapcsolatban áll más keresztyénnel, függetlenül a különböző felekezeti struktúráktól vagy azok teljes hiányától. Az elzárkózás helyett a „fogságban élők közösségei” meglátják helyüket az egyetemes egyházon belül, és így a világmissziók ügye is fontos számukra. (154–155) A missziói cél pedig a már korábban is kifejtett közös elköteleződés Krisztus missziója mellett. (155–156) Frost azt is megfogalmazza itt, hogy miért látja a misszióhoz való elköteleződést az egyház külső megjelenésénél fontosabb alapelvnek:

„[...] Krisztus helyes megismerése (krisztológia) vezet minket a misszió melletti megfelelő elköteleződésre (missziológia), amely arra kényszerít minket, hogy kidolgozzuk életközösségünk formáit (ekkléziológia).”¹¹³

A keresztyén közösségek különböző típusai és struktúrái a biblikus ekkléziológia eredményei, de ezek egyike sem válhat egy gyülekezet elismerésének feltételévé. Frost szerint tehát ez a négy pont az a „minimum”, amely a biblikus gyülekezethez szükséges, és amely biztosítja a „folyékony egyház” kereteit.

Mielőtt rátérnénk az istentisztelet kérdésére, érdemes Frost ekkléziológiájának egy korábbi megfogalmazását is megvizsgálni. Egy másik szerzővel, ausztrál Alan Hirsch missziológussal írt közös könyvükben egy háromoldalú kapcsolatrendszerben írják le az egyház alapvető funkcióit.¹¹⁴ Az Újszövetségben és különösen az Apostolok Cselekedeteiben található egyházképet vizsgálva a két teológus ezt állítja:

„[a]z első gyülekezetek számára az volt fontos, hogy egyensúlyban tartsák az azonos fontosságú elkötelezettségeiket, azaz: az Istennel, egymással és a világgal való kapcsolatuk táplálását. Ahogy az egyenlő szárú háromszögben minden oldal

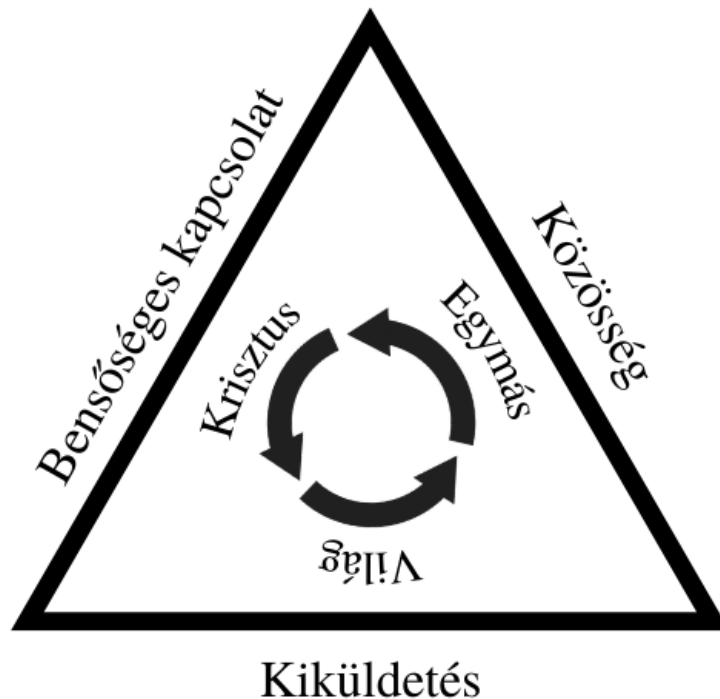
¹¹² i.m., 154.

¹¹³ i.m., 155.

¹¹⁴ FROST – HIRSCH: *The Shaping of Things*, 101–121.

ugyanakkora kell hogy legyen, a korai egyház felismerte, hogy ez a három átfogó elkötelezettség egyenlően fontos.”¹¹⁵

A három irány vagy kapcsolat közül egyik sem hagyható el, mert a bensőséges kapcsolat Krisztussal [communion], a közösség egymással [community] és kiküldetés a világba [comission] összetartozó kötelezettségei az egyháznak.



1. ábra: Az egyház életének hármas iránya¹¹⁶

A három kapcsolaton belül pedig hat funkciót nevez meg a két ausztrál teológus, amelyekben megéljük ezeket a kapcsolatokat, és amelyek az egyház életéhez nélkülözhetetlenek. A Krisztussal való kapcsolatot elsősorban a Szentírás hirdetése, hallgatása és Isten imádata által éli meg a gyülekezet. Az egymással való közösség két eleme az egymás formálása Krisztus képére és a közösség megélése baráti, sőt testvéri kapcsolatok által. A világba való kiküldetést pedig az önzetlen szolgálat és az evangélium hirdetése által élik meg a keresztyének. Frost és Hirsch itt azt is kiemeli, hogy míg ezek a szavak (igehirdetés, istentisztelet, szolgálat, evangéliumhirdetés) általában konkrét egyházi formákra utalnak, ők nem ezeket a formákat tartják alapvetőnek. A felsorolt hat elem olyan funkciókat jelölnek, amelyeket számos módon megélhet egy közösség. Az igehirdetéssel kapcsolatban például ezt olvassuk:

¹¹⁵ i.m., 103.

¹¹⁶ i.m., 102.

„Szükséges, hogy valaki elmondjon egy prédikációt? Nem feltétlenül. Ha a közösségnek megvan a lehetősége, hogy Istenről halljanak az Igéből és más módokon, akkor az nem számít, hogy egy ember beszél harminc percig vagy harminc ember egy-egy percig. A tanulás, az imádat és Isten Igéje nélkülözhetetlenek. Az, hogy ezeket hogyan gyakoroljuk, már nyitott a kísérletezésre.”¹¹⁷

Az egyház fogalmának funkciókra és kapcsolatokra való leszűkítése azt jelenti, hogy egy közösség annak méretétől, formájától vagy struktúrájától függetlenül gyülekezetnek tekinthető, ha ezt a három kapcsolatot fenntartja (Istennel, egymással és a világgal), és azokban a felsorolt hat funkciót betölti. Frost és Hirsch ezáltal kritikát is gyakorolnak, és azt állítják, hogy azok az egyházak és gyülekezetek, ahol ezek az kapcsolatok és funkciók eltorzulnak vagy hiányoznak, nem tekinthetők egészséges egyháznak vagy gyülekezetnek.¹¹⁸

2.3.3. A „fogságban élők” missziója és istentisztelete

Michael Frost mind a „misszió”, mind az „istentisztelet” kifejezést több értelemben használja műveiben, így érdemes ezekre a jelentésbeli különbségekre odafigyelni. Missziói teológiájának érdekessége, hogy nem használja a *missio Dei* teológiai nyelvezetét. Ennek ellenére egyértelmű, hogy Istennek van célja és küldetése, amelyet szerinte leginkább abban láthatunk meg, hogy „[a]z inkarnációban Isten teljesen belép egy közvetlen kapcsolatba és fizikai közelségbe az emberiséggel a megbékélésre törekedve.”¹¹⁹ Sokkal többször kerül elő Jézus küldetése, leginkább az ő konkrét földi szolgálatán keresztül. (31–32, 49, 310) Végül leggyakrabban az egyház missziójáról (125–126) vagy a mi személyes missziói életünkről ír. Ezek a missziófogalmak pedig összeérnek, hiszen az egyház küldetése egyszerre Isten munkájába való becsatlakozás (184–185), Krisztus életmintájának követése (29, 54–55) és a Szentlélek aktivitásának tere (17). Végül a hagyományosabb értelemben is megjelenik a misszió szó, mint az egyház olyan tevékenysége, amelyben „kiküldetünk az egész világba, hogy az emberek megtudják, hogy Krisztus a mindenség Ura.”¹²⁰ A misszió szó ilyen értelmű használata azért is fontos Frostnak, hogy hangsúlyozza az egyház természetét, amely nem statikus, hanem úton van, és elmegy másokhoz, hogy közöttük tettek és szavak által az evangélium láthatóvá váljon, és megismerjék Jézust (55).

Az istentisztelet esetében is megjelenik ez a több szintű értelmezés, hiszen az angol *worship* szó egyszerre utalhat Isten imádatára, az istentiszteleti alkalomra és a dicsőítő zenére. A missziót és az istentiszteletet így többféleképpen is kapcsolatba lehet állítani. Először is, a

¹¹⁷ i.m., 105.

¹¹⁸ i.m., 103–106.

¹¹⁹ i.m., 54.

¹²⁰ i.m., 70.

keresztyének közösségének küldetése [mission] nem más, mint Isten imádása egész életük által. Isten tisztelete és imádása itt elsősorban nem az éneklésről vagy egy konkrét alkalomról szól, hanem a tetteinkről. „Fel kell hagyunk a misszió és az istentisztelet szétválasztásával, és fel kell ismernünk, hogy amikor nagylelkűen cselekszem valakivel, az Istent dicsőíti. Amikor valakivel megosztom, hogy milyen a Jézussal való barátságom, azzal Istent imádom”¹²¹ – írja Frost. Ez tehát az első kapcsolódási lehetőség, ahol az egyház egész léte és minden tette egyszerre leírható úgy, mint Isten imádása, és mint az egyház missziói tevékenysége.

Ezt az általános istentisztelet-fogalmat tovább bontja Frost, és a Westminsteri Nagykáté alapján Isten imádatának négy aspektusát fogalmazza meg: 1. megbecsülés, 2. dicsőítés, 3. vonzalom, 4. hódolat. Mivel az imádatnak ezt a négy formáját az élet egészén keresztül tudjuk csak megélni, Frost konklúziója az, hogy „[...] a gyülekezeti istentiszteleten való részvétel Isten dicsőítésének *egyik*, de nem egyetlen módja.”¹²² *A fogságban élők* alapérvelése itt is megjelenik, amely szerint a hagyományos egyházi modell, amelynek középpontja az istentiszteleti alkalom, nem az apostoli egyház és a jézusi misszió eredeti hangsúlyai szerint való, hanem a keresztyén kor hatására kialakult hagyomány. (276–278) Ezzel ellentétben a missziói gyülekezetek képtelenek életüket vagy imádatukat egy alkalomba összesűriteni. „[...]H]a egy missziói gyülekezetnek van is istentiszteleti alkalmak, az szó szerint csak a jéghegy csúcsa – egy apró látható része egy annál sokkal nagyobb testnek”¹²³ – írja Frost. Ő tehát egészen új módon képzei el egy gyülekezet életének struktúráját. Míg más művekben az összejövetel vagy a gyülekezeti alkalom szinte mindig az istentisztelet szinonimája, addig itt a gyülekezet életét számos különböző összejövetel és találkozó alkotja. Ezekbe az összejövetelekbe beletartoznak az informális baráti találkozók, egy közös vacsora, közös projekteken való részvétel, kisebb és nagyobb csoportos programok és természetesen az olyan alkalmak is, amelyeknek fő célja Isten dicsőítése.¹²⁴ Frost számára viszont nem az alkalmak definiálása a lényeg, hanem az, hogy az adott közösség összejöveteleinek összessége betölti-e a háromoldalú küldetését az Istennel való kapcsolatában, az egymással való közösségben és a világ felé való szolgálatában. Hogy hányszor és milyen módon jön össze egy gyülekezet, vagy hogy az összejöveteleken milyen formában éli meg kapcsolatát a közösség Istennel, egymással és a világgal, az mindig nyitott kell hogy maradjon. Ez viszont nem jelenti azt, hogy minden alkalom és forma helyes volna. Inkább azt mutatja meg, hogy Frost gondolkodásában a

¹²¹ i.m., 126.

¹²² i.m., 280.

¹²³ i.m., 276.

¹²⁴ Ez nagyon jól meglátszik a számos példában, ahol különböző missziói közösségeket mutat be. Például: i.m., 131–135.

küldetés és a kontextus helyes felismerése mindig megteremti az összejövetelek helyes ritmusát (288, 290). Ezzel megkérdőjelezi a missziói istentisztelettel foglalkozó teológusok alaptételét, amely szerint az istentisztelet az a központi alkalom, amely formálja, táplálja és kiküldi a gyülekezetet a missziói élet betöltésére. Frost véleménye szerint ez a kapcsolat fordítva áll fent, mert „[...] az istentisztelet erőteljesebben származik a missziói életközösségből, mint amennyire a misszió származik az istentiszteleti közösségből.”¹²⁵ Tehát Isten imádata és így az istentiszteleti alkalom nem eszköz, nem cél, hanem eredmény, egy természetes „[...] túlsordulása egy olyan közösség hétköznapi életének, ahol a tagok minden egyes nap *gyülekezetként élnek* valamilyen szinten.”¹²⁶

Miközben Frost Isten imádatának közösségi megjelenését a missziói közösség élete túlsordulásának látja, azt is felismeri, hogy vannak olyan alapelvek, amelyek segíthetik a missziói gyülekezetek sokrétű összejöveteleit. Az első a közösségi részvétel, amely nem merül ki a közös éneklésben, hanem azt jelenti, hogy minden tagnak van szerepe és akár felszólalási lehetősége is az összejöveten (291–293). A második a kontextualitás elve, amely olyan istentiszteletet eredményez, amely „annak a kultúrának vagy szubkultúrának ritmusaiból épül fel, amelynek szolgálatára a közösség küldetett.”¹²⁷ A következő elv annak a felismerése, hogy milyen nagy szerepe van a fizikai környezetnek egy összejövetel hangulatára. Ez alapján a zene, a vizualitás és az épület is az istentiszteletet kell hogy szolgálja (295–296). Az összejövetel formájában a ritualitást emeli ki Frost, ami alatt azokat az ősi és új gyakorlatokat támogatja, amelyek mozgással, tárgyakkal vagy a tér használatával segítik a lelkiesség megélését (296–297). Végül a keresztyén zene és gyülekezeti éneklés terén amellet érvel, hogy a modern dicsőítő zene műfaja helyett fel kell fedeznünk a „zsoltárok, himnuszok és lelki énekek” gazdagságát (297–300). Az énekeink szövegeinek kérdését pedig egy egész fejezetben tárgyalja, ahol az imádatunk és szeretetünk biblikus és autentikus kifejezése mellett érvel (301–323). Az istentisztelet más elemeit nem tárgyalja részletesen, de utalás szintjén megjelenik az úrvacsora (45, 151, 292, 297), az imádkozás (64–70, 296–297) és a Szentírás olvasása és kihirdetése (55, 151) és azok megújítása is.

2.3.4. Értékelés

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Michael Frost gondolkozásában az egyház missziója és istentiszteleti élete szorosan összetartoznak, hiszen az egyház küldetése Isten imádata, másrészt

¹²⁵ i.m., 287.

¹²⁶ i.m., 286. A kiemelt részt nem lehet magyarra jól lefordítani. Az eredeti szövegben a „church” [gyülekezet, egyház] szót igei formában használja a szerző, kifejezve, hogy a gyülekezet nem egy hely, hanem egy közös cselekvés.

¹²⁷ i.m., 293.

az egyház missziói életének része a közösségi istentisztelet számos formája. Más missziói istentisztelettel foglalkozó művekhez képest eltérést láthatunk abban, hogy Frost egy új struktúrában képzel el az egyház életét, a hangsúlyt az egyház funkcióira és kapcsolatrendszerére helyezi, és így a hagyományos istentiszteleti alkalom központi szerepét megkérdőjelezi. Véleményem szerint ezt nem a rituális vagy liturgikus események fontosságának csökkentéseként kell értelmeznünk, inkább a hétköznapi élet eseményeinek a felemeléseként, amelyek Frost gondolkodásában ugyanolyan fontosak az egyház küldetésére nézve, mint az imádság, az úrvacsora vagy az éneklés.

Frost egyházképe, amelyet fluiditással és hálószerű kapcsolatrendszerrel jellemez, rámutat a hagyományos liturgikai kutatás egy hiányosságára missziói szempontból. Hiszen ha az egyház saját küldetését nem „szent események” ünneplésében tölti be, hanem az egész életet átszövő kapcsolatok, beszélgetések és mások szolgálatán keresztül, akkor nem lehet egy alkalmat az egyház egész életétől elvontan vizsgálni és megítélni.

Az egyház életének dekonstrukciója arra is rámutat, hogy az egyház élete nem osztható két egyenlő területre: istentiszteletre és hétköznapi életre. Ettől a dualizmustól való elmozdulásban nagy segítség lehet Frost misszióértelmezésének három iránya (Isten, közösség, világ), az ezekhez tartozó hat funkció, az egész életet átszövő spiritualitás és a gyülekezeti összejövetelek újragondolása. Ezeken keresztül az egyház életének egy komplexebb – és véleményem szerint a valóságot jobban megragadó – ábrázolásához juthatunk. Ez pedig lehetőséget nyit arra is, hogy a keresztyén egyház új mozgalmait értékelni tudjuk, és az egyház alternatív formáit elképzelhessük.

A fogságban élők egyház- és misszióértelmezésének sajátosságai mellett annak hiányosságairól is beszélnünk kell. A mű nem tekinthető egy rendszeres missziói teológia vagy ekkleziológia kifejtésének, bár nem is ezzel a céllal íródott. Ugyanakkor sajnálatos, hogy Frost szinte csak utalás szintjén beszél az úrvacsoráról vagy a keresztségről, amelyek a keresztyénség legősibb és egyetemes rítusai. Ez talán azért is mondható hiányosságnak, mert miközben Frost talán kissé idealisztikusan beszél a missziói közösségek kialakulásáról és belső életéről, a növekvő közösségekben felmerülő nehézségek nem jelennek meg művében. Ezek pedig gyakran a sákramentumok értelmezése, azok kiszolgáltatásának formája és a kiszolgáltató személye körüli nézeteltérések miatt alakulnak ki. Frost egyházmodellje tehát sok kérdést hagy maga után az egyházkormányzásról, a döntéshozatal folyamatáról és így az általa preferált missziói gyülekezetek hosszú távú megmaradásáról.

2.4. Alan és Eleanor Kreider: *Istentisztelet és misszió a keresztyén kor után*

A következő művet egy amerikai mennonita házaspár írta, Alan és Eleanor Kreider. Mindketten misszionárius családban nőttek fel, és maguk is misszionáriusként szolgáltak az egyesült királyságbeli anabaptista gyülekezetekben.¹²⁸ A misszió és istentisztelet témájában több művük is megjelent,¹²⁹ számunkra a legrelevánsabb a *Worship and Mission After Christendom (Istentisztelet és misszió a keresztyén kor után)* című, amely a történelmi és bibliai aspektusok figyelembevételével a kortárs teológusok, lelkészek és gyülekezeti tagok számára akarja ezt a témát anabaptista szempontból összefoglalni.¹³⁰ A mű vegyesen tárgyalja a teológiai, egyháztörténeti és gyakorlati kérdéseket, én viszont saját módszertanom alapján próbálom összefoglalni, hogy milyen fogalmakkal dolgoznak, milyen modellben ábrázolják az egyház istentiszteletét és misszióját, és hogy ez milyen gyakorlati alapelvekhez vezeti el őket.

2.4.1. Az istentisztelet és misszió fogalmak értelmezése

2.4.1.1. Isten imádata az egész életen keresztül

Az istentisztelet újszövetségi és angol szavait vizsgálva a szerzők szerint Istent imádni azt jelenti, hogy egész életünket és gyülekezeti összejövételeinket úgy gyakoroljuk, hogy azokban és azok által Isten „értéke” egyértelműen megmutatkozzon (4–10). Ez úgy valósulhat meg, ha az istentiszteleti összejövetel és az azon kívüli élet teljes összhangban áll egymással, és mindkettő Isten világot megbékítő missziójával. A könyv alapvetése, hogy „az egész élet istentisztelet, de azt is feltételezi, hogy az odaszánt kultikus cselekedetek – életünk jelzőpontjai, amelyeket istentiszteletnek hívunk – elengedhetetlenek.”¹³¹ Definíciójukban a hagyományos értelemben vett istentiszteleti alkalmakat az különbözteti meg az életnek más pontjaitól, hogy ilyenkor tudatosan időt szánunk arra, hogy csak Istenre figyeljünk. Ezek az alkalmak pedig egyértelműen Isten aktivitásának a terei, ahol megtapasztaljuk, hogy Isten szól hozzánk, és átformálja életünket (10–11).

2.4.1.2. Isten missziója és a mi küldetésünk

A Kreider házaspár is a *missio Dei* gondolatára alapozza saját teológiáját, amelyet szembeállítanak a misszió hagyományos értelmezésével. A misszió új értelmezéséből azt emelik ki, hogy Isten maga végzi ezt a missziót, és elhívja az egyházat, hogy mindenhol és

¹²⁸ Alan Kreider életrajza megtalálható: [https://gameo.org/index.php?title=Kreider, Alan Fetter \(1941-2017\)](https://gameo.org/index.php?title=Kreider,_Alan_Fetter_(1941-2017)), letöltés dátuma: 2023.02.06.

¹²⁹ KREIDER, A.: *Worship and Evangelism in Pre-Christendom*, Bramcote, Grove Books, 1995; KREIDER, E.: *Enter His Gates. Fitting Worship Together*, Scottdale, Herald Press, 1989; uő: *Communion Shapes Character*, Scottdale, Herald Press, 1997.

¹³⁰ KREIDER, A. – KREIDER, E.: *Worship and Mission after Christendom (After Christendom)*, Milton Keynes, Paternoster, 2009.

¹³¹ im., 10.

minden időben csatlakozzon be abba. Isten missziójának célja pedig olyan bibliai képekben fogható meg, mint az új teremtés, a megbékélés, a mennyei lakoma és az Isten országa. Mindebben az egyház feladata, hogy „tanúságot tegyen Isten országának igazságosságáról, békéjéről és örömről (Róm 14,17), és mindezt olyan módon testesítse meg, amely előrevetíti [Isten] országát a mi közös életünkben.”¹³² A missziói teológiájukból következő központi elveket négy pontban foglalják össze:

1. a misszió központi jelentőségű a keresztyén teológia számára;
2. a *shalom* – béke – fogalma központi jelentőségű Isten missziójában;
3. a *missio Dei* az élet egészét magába foglalja;
4. és tisztánlátás szükséges a *missio Dei* különböző aspektusainak megítélésére (34–35).

Az istentisztelet elsősorban úgy kapcsolódik össze ezzel a missziói gondolkodással, hogy a Kreider házaspár szerint „az istentiszteletre összegyűlt hívő közösség az a hely, amelyet a missziói Isten előnyben részesít, hogy elsősorban ott újítsa meg népének képzelőerejét.”¹³³

A szerzők Isten missziója mellett az egyház missziói szolgálatát is megpróbálják körülírni. Ennek a missziónak a kiindulópontja, hogy az istentiszteletre összegyűlt gyülekezet szétszóródva, a mindennapi élet egyes területein igyekszik továbbra is Istent imádó módon élni és így becsatlakozni Isten missziójába (165). Ezt a missziói életet leginkább úgy definiálják, mint egy „jellegzetes közösségi életforma” (170). Ez az egyedi életmód annak eredménye, hogy az istentisztelet átformálja a hívők vonzalmait [affections] és viselkedését [behaviors] (167). A keresztyének missziói élete számos módon jelenhet meg, úgymint szeretetteljes bizonyágtétel, a reménységünk megvallása, megbocsátás, de akár a teremtett világ védelme, a vendégszeretet, az adakozás vagy a különböző helyi projekteben való részvétel (170–173). A Kreiderék által megfogalmazott kisbetűs „misszió” tehát alapvetően nem a gyülekezet vagy az egyház intézményes szolgálataira fókuszál, hanem az egyes hívők vagy közösségeik megváltozott életére, amelyek a természetes kapcsolatok által fejtik ki missziói hatásukat környezetükben.¹³⁴

2.4.2. Az istentisztelet és misszió összekapcsolása

A mű szerzői az egyház istentiszteletének és küldetésének egysége mellett két fő indoklást használnak. Az első érvelés missziói és narratív, amely teológiai alapokra helyezi ezt a

¹³² im., 33.

¹³³ im., 39.

¹³⁴ A missziói élet ilyen leírásában sok hasonlóságot mutatnak a Michael Frost által leírtakkal, amelyet az előző fejezetben fejtettem ki.

kapcsolatot, míg a második történeti és biblikus, amely azt vizsgálja, hogy milyen volt az istentisztelet és misszió kapcsolata az Újszövetség korában, a korai egyházban és a keresztyén kor évszázadaiban. E két alapra építik fel saját modelljüket a misszió és istentisztelet összekapcsolására, amelyet a körforgás vagy a ki- és belégzés képe jellemez leginkább.

2.4.2.1. Missziói–narratív érvelés

A missziói–narratív indoklás alapja a fent említett *missio Dei* teológia és az abból származó missziói–hermeneutika. Ennek a teológiai gondolkodásnak két alappillére, hogy a Szentírás Isten missziójának átfogó története, és ezért azt mindig e misszió szemszögéből kell értelmeznünk, továbbá hogy Isten a jelenben is aktívan munkálkodik a világban, és munkájában mi keresztyének is szerepet kapunk (24–25, 44–45).¹³⁵ Az egyház istentisztelete szorosan kapcsolódik mindkét aspektushoz, azaz a Szentírás narratívájához és Isten munkájában való részvételhez. Ahogy a vizsgált mű fogalmaz:

„Egyszerűen szólva az istentisztelet Isten történetének elmondása, megünneplése és folytatása. Ha egyének, családok, gyülekezetek és közösségek így tesznek, akkor értéket tulajdonítanak Istennek. Amikor összejövünk, Isten történetét mondjuk el, és akkor is elmondjuk ezt a történetet, amikor közreműködünk abban. Ahogy a történet előrehalad, mi nemcsak ujjongó nézőkké válunk, hanem annak elkötelezett résztvevőivé...”¹³⁶

Ebben a narratív értelmezésben az Isten imádatának egyik fontos szerepe, hogy abban a világ által felkínált történetek elfogadása helyett „Isten meghívja [a keresztyéneket], hogy »váltssanak történetet«”.¹³⁷ Az istentisztelet tehát egy olyan hely, ahol Isten történetének részévé válunk, és a történet elmondása által átformálódunk. Ez pedig nem csak az igehirdetésre, a bibliaolvasásra vagy a gyermek-istentiszteletre vonatkozik. Isten missziójának történetét mondjuk el és tesszük magunkévá az énekekben, az úrvacsorában, az imádságokban vagy a bizonyágtételeinkben, de akár vizuális eszközök vagy dráma által is, azokat helyesen gyakorolva (52–57).

2.4.2.2. Történeti–biblikus érvelés

A vizsgált mű sajátosságának mondható, hogy nagy figyelmet fordít a kutatás történelmi aspektusára, azaz hogy milyen módon jelent meg az istentisztelet és a misszió az

¹³⁵ A Szentírás narratív értelmezéséhez a szerzők az N.T. Wright, Craig Bartholomew és Michael Goheen által is használt „öt felvonásos dráma” képét használják és fejlesztik tovább. Lásd: WRIGHT, N.T.: How Can the Bible Be Authoritative?, 7-32; uő: The New testament and the People of God, 141-143; BARTHOLOMEW – GOHEEN: The Drama of Scripture. Az utóbbi magyarul is megjelent: BARTHOLOMEW, C. G. – GOHEEN, M. W.: *A nagy történet. Hogyan találjuk meg küldetésünket a Biblia elbeszélésében?*, Budapest, Magyar Bibliatársulat, 2018.

¹³⁶ KREIDER – KREIDER: Worship and Mission, 40.

¹³⁷ i.m., 49.

egyháztörténelem különböző időszakaiban, különösen az Újszövetség korában. A szerzők ezt a történelmi perspektívát azért tartják szükségesnek, mert véleményük szerint a keresztyén korban olyan változásokon ment át a keresztyénség, amelyek torzították mind a korai egyház missziói identitását, mind annak istentiszteleti életét. Három tágabb időszakot különítenek el, amelyek:

1. A korai egyház kora: pünkösdtől a keresztyénség államegyházzá válásáig;
2. a keresztyén kor: a 4. század elejétől egészen a 19–20. századig;
3. a posztkeresztyén kor: a 19–20. századtól a jelenig.

Az egyes korok megvizsgálásának végkövetkeztetése, hogy míg a korai keresztyénségben az egyház istentisztelete és missziója egységben volt (102), addig a keresztyén korban a missziói aspektus szinte teljesen eltűnt (18–19), vagy az istentisztelettől elkülönülve, a keresztyénség mellékszálaként volt jelen (20–21). A kihívás pedig az, hogy saját korunkban a keresztyénség újra felfedezze a misszió és istentisztelet egységét. A cél mégsem a keresztyén kor előtti időbe való visszatérés, hanem jelenlegi helyzetünk megértése és az elveszett missziói, liturgiai és közösségi aspektusok újrafelfedezése, hogy azokat a posztkeresztyén korban új módon alkalmazni tudjuk. A szerzők szerint a keresztyén kor előtti időszak viszont tényleg irányadó lehet számunkra, mert a jelenlegi, nyugati posztkeresztyén helyzethez hasonlóan a keresztyénség kisebbségi helyzetben volt, és nem bírt kulturális vagy politikai hatalommal. Művükben számos helyen találunk példát arra, hogy a szerzők végigvezetik vagy ellentétbe állítják, hogy az egyes korokat mi jellemezte, s ez hogyan volt hatással az istentiszteletre és a misszió teológiájára és gyakorlatára. (14–19, 23–37, 93–102, 180–183, 208–209 stb.) A Kreider házaspár szerint csak ezeket a folyamatokat megértve fedezhetjük fel újra, hogy mit jelent az istentisztelet és misszió egysége a posztkeresztyén korban.

A történeti–biblikus elemzésben a tágabb egyháztörténeti kitekintés mellett nagy hangsúlyt kap a korai egyház istentisztelete, azon belül is az 1. Korinthusi levél, amely az Újszövetség egyik leghosszabb olyan része, amely a keresztyének összejöveleteit tárgyalja. A szerzők a könyvük egész hatodik fejezetét rászánják a korinthusi istentisztelet elemzésére (73–92), és máshol is gyakran hivatkoznak arra. Miközben ők is elfogadják, hogy az Újszövetség korában nem volt egységes istentiszteleti gyakorlat, mégis példaszerűnek és a kutatás szempontjából kiemelten fontosnak találják az 1. Korinthusi levél 11–14-et, mert az istentisztelet kérdését tárgyalja Pál és a gyülekezet missziójának kontextusában (74). Véleményük szerint ez a bibliai rész alátámasztja az istentisztelet és a misszió egységét mind a közös étkezés, mind az azt követő szimpóziumjellegű istentisztelet leírásában. Először is, a

Pál által közös étkezésként bemutatott Úrvacsora „Isten missziójának eszközeként” értelmezhető, hiszen az „elmondja és előadja [enact] Isten meglepő [add] történetét azzal a céllal, hogy képessé tegyék az Istent imádó közösséget a történetben való részvételre.”¹³⁸ Másodszor, Pál mellett érvel, hogy a helyesen gyakorolt szimpóziumjellegű istentisztelet „képes felépíteni a keresztyén egyéneket és a keresztyén közösség egészét, hogy a *missio Dei* eszközei legyenek.”⁵ Végül a kívülállók jelenlétének és kirekesztésének problémájára is rámutat, hogy az első században az egyház összejövétele egyértelműen összekapcsolódott annak tágabb küldetésével és Isten missziójával (87–88).

2.4.2.3. Az istentisztelet és misszió dinamikus körforgása

Amint láttuk, mind a missziói–narratív, mind a történeti–biblikus érvelés abban látja az istentisztelet fő szerepét, hogy azáltal a keresztyén egyház átformálódik, és egyre inkább képessé válik az Isten missziójában való részvételre. Viszont istentisztelet-formáló szerepének kiemelése Kreiderék modelljében nem vezet egyfajta instrumentális értelmezéshez, mintha az istentisztelet egyetlen célja az lenne, hogy az azután jövő misszióra felkészítse a gyülekezetet. A szerzők végig kitartanak amellett, hogy az istentisztelet elsődleges célja Isten imádata. Úgy oldják fel ezt a látszólagos kettősséget, hogy modelljükben az istentisztelet két „szereplője” – Isten és az Ő népe – sajátos módon van jelen. Ez jól megfigyelhető például a következő összefoglaló bekezdésben is:

„Itt találkozik az istentisztelet és a misszió. Az istentiszteletben, amelyet mi Istennek ajánlunk, Isten olyan emberekké épít fel bennünket, akik – bármi is történjen éppen a világban – a Szentlélek által figyelmesek arra, hogy a misszió Istene milyen módon munkálkodik, akik előremozdítják a történelmet az Isten által megígért valószínűtlen megbékélés felé, és akik imádságuk és erőfeszítéseik révén együttműködnek Istennel.”¹³⁹

A gyülekezet cselekedetének célja tehát az Istennek kijáró imádat megadása marad, és Isten az, aki a gyülekezet építésén munkálkodik.¹⁴⁰ Isten és a gyülekezet egyszerre, de mégis egyedi módon cselekszik, és ez az istentiszteleten kívül is igaz, hiszen a *missio Dei* teológiájának egy fő pontja, hogy Isten mindvégig aktív marad, maga végzi saját misszióját, és abba minket is bevon.

¹³⁸ KREIDER – KREIDER: *Worship and Mission*, 83.

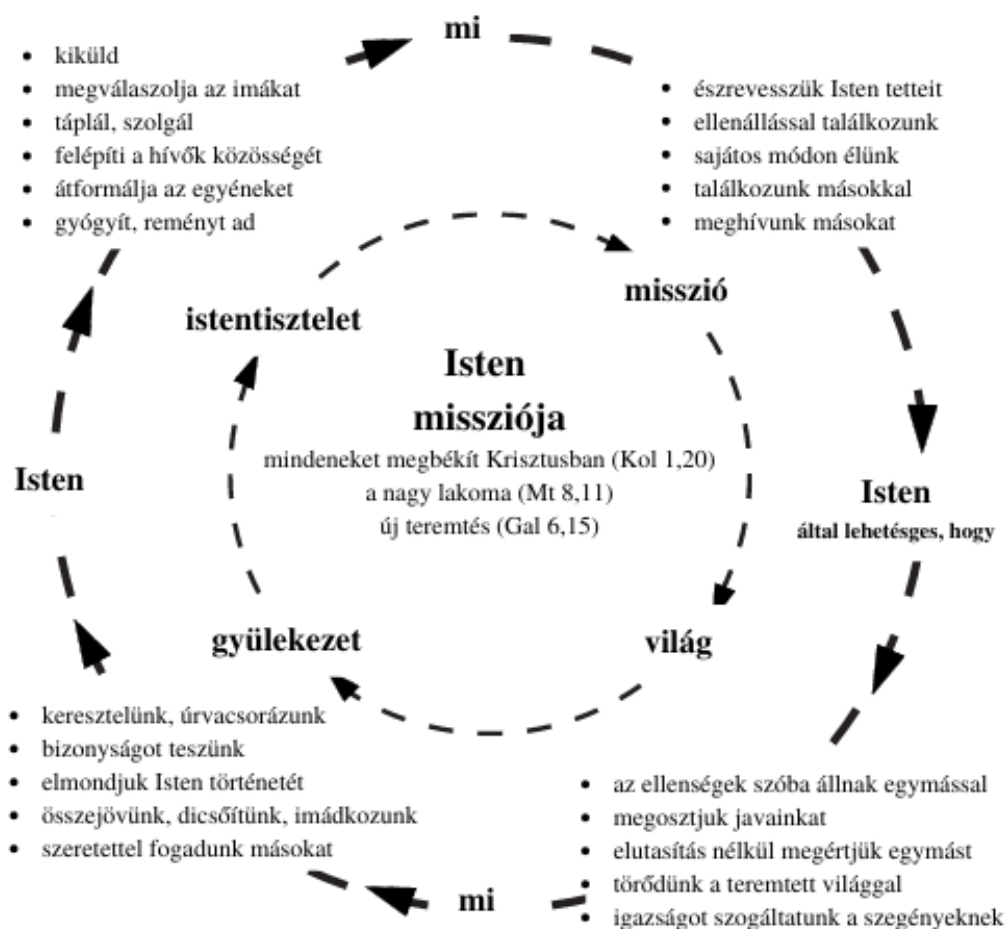
¹³⁹ i.m., 102.

¹⁴⁰ Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy a liturgia megtervezésének és megünneplésének gyakorlati alapelvei mégis arra mutatnak rá, hogy milyen nagy felelősségünk van az olyan istentiszteleti közeg megteremtésében, ahol Isten és a gyülekezet is minél inkább képes ezt a kettős irányt helyesen betölteni. Sem a helyes imádat, sem Isten misszióra formáló munkája nem automatikus, hanem egy feltételes valóság.

Azt is megállapíthatjuk, hogy ebben a modellben a gyülekezet istentiszteleti és azon kívüli élete közötti kapcsolat nem egyirányú – az istentisztelettől a világ felé –, hanem sokkal inkább körforgásként jellemezhető. Az Isten missziójában való liturgikus részvétel az istentiszteleten hatással van az istentiszteleten kívüli életünkre, és ez fordítva is igaz. Ahogy hétköznapi életünkben és a gyülekezet missziói szolgálatai által részt veszünk Isten missziójában, megtapasztaljuk, hogy Isten cselekszik, és ezeket a tapasztalatokat bizonyoságtétel és imádság formájában elhozhatjuk a közösség számára, az istentiszteletre. A Kreider házaspár szerint az így elmondott „kis történetek” is hozzátartoznak Isten „nagy történetéhez”, és így az istentisztelet szerves részét képezik. Nagyon komoly veszélynek tartják a szerzők, ha megszakad ez a kör, és nincs lehetőség az istentiszteleten a világban megtapasztalt Isten jelenlétéről vagy éppen Isten hiányáról bizonyosságot tenni (64–67). Míg más művekben is megjelenik ez a felismerés, hogy az istentiszteletet is táplálja az azon kívüli élet, és nemcsak fordítva, itt mégis sokkal hangsúlyosabb ez a gondolat. A Kreiderék által bemutatott körforgás egészen praktikus és biblikusan is alátámasztott.

Az egyház istentisztelete és missziói élete tehát körforgásként jellemezhető, amelynek két oldala egyenlően fontos, és amelyben Isten és az Ő népe egyaránt cselekvő. Ugyanebben a témában megtartott előadásuk során a szerzők egy részletes illusztrációval ábrázolták ezt: ¹⁴¹

¹⁴¹Az ábra 2011-es *Calvin Symposium on Worship* keretében előadott Istentisztelet és misszió a keresztyén kor után című szeminárium kiadott anyagában található. Elérhető: <https://storage.googleapis.com/cicw/microsites/worshipsymposiumorg/files/2011/kreider.pdf>, letöltés dátuma: 2023.02.07. Az előadáson belül az ábráról itt van szó: 0:22:00- 0:38:00. Elérhető: <https://worship.calvin.edu/resources/resource-library/worship-and-mission-after-christendom/>, letöltés dátuma: 2023.02.07.



2. ábra: Az istentisztelet és misszió dinamikus körforgása

Az ábrát megvizsgálva megállapíthatjuk, hogy habár annak belső körében négy kifejezés található, az igazából kétoldalú, hiszen a gyülekezet–istentisztelet és a misszió–világ fogalmak összetartoznak. A négyfelé való szétbontás mégis nagyon hasznos, mert kiemeli, hogy mi a mi felelősségünk, és mit végez Isten bennünk és a világban.

Az istentisztelet és misszió kétoldalú körforgása a könyv legvégén is megjelenik, mégpedig a szívverés és a légzés példáiban, amelyet Avery Dulles jezsuita bíborostól vesz át a szerzőpáros:

„Az egyház létezése két állapot folyamatos váltakozását jelenti. Mint az összehúzódás és az ellazulás a szív mozgásában, mint a belégzés és a kilégzés a légzési folyamatban, az összejövetel és a misszió egymást követik az egyház életében. A tanítványság

megdermed, ha annak nem része mind az istentisztelet centripetális, mind a misszió centrifugális fázisa.”¹⁴²

Ezek a képek nemcsak a két fázis (istentisztelet és misszió) körforgását, váltakozását emelik ki, de azok egyenlő szükségességét is.¹⁴³ Más modellekhez képest ez fontos különbséget jelent, hiszen az istentisztelet itt nem központ (nem a szív vagy a tüdő), hanem az egyház életének a misszióval együtt működő szükséges aktivitása, és egyszerre az Isten missziójában való részvétel helye és eszköze. A könyv zárógondolata megerősíti mind az istentisztelet és misszió kétoldalú váltakozását, mind Isten és az Ő népének közös, mégis egyedi cselekvését e két fázisban:

„Isten az, akinek munkája a kozmikus megbékélést elhozza. Jézus Krisztus az, akin keresztül Isten véglegesen megbékítette a világot Istennel. A Szentlélek az, aki folyamatosan táplál, ösztönöz és fellángol, hogy a lehetetlen megtörténhessen. És mi? Mi Isten gyermekei vagyunk, Isten szolgálói, akik értéket tulajdonítunk Istennek azáltal, hogy belélegzünk – hálával dicsőítjük Istent –, és hogy kilélegzünk – együttműködünk Istennel, ahogy Isten folytatja történetét, és elhozza a békés királyságot.”¹⁴⁴

2.4.2.4. Kívülállók az istentiszteleten

A vizsgált mű sajátossága, hogy nagy részletességgel foglalkozik a már említett Korinthusi levélben felvetett problémával, a kívülállók jelenlétével az istentiszteleten. Mivel a saját nyugati kontextusunkban az istentiszteletek nyilvános alkalmak, mindig gondolnunk kell arra az eshetőségre, hogy az istentiszteleti alkalmon olyanok is részt vesznek, akik egyáltalán nem tartoznak a gyülekezet közösségéhez, vagy akik hivatalosan oda tartoznak, de személyes életükben nem élik meg hitüket. Sőt, a Kreider házaspár még ennél is részletesebben bontja le, hogy hány különböző élethelyzet vezethet ahhoz, hogy a gyülekezet aktív hívő tagjain kívül mások is eljőjenek az istentiszteletre (209–212). Az 1Kor 14 tanítása alapján pedig amellet érvelnek, hogy az istentiszteletnek ezt a missziói aspektusát is komolyan kell vennünk, hiszen minden liturgiai tettünk és a közösség általános légköre – ethosza – elsősorban Istenről ad kijelentést a kívülállók számára (212–214, 222–231). Véggkövetkeztetésként, a gyakorlati példák és tanácsok mellett kiemelik az indigenizáció- és a zarándokelv egyensúlyát. Az indigenizáció elve arra vezet minket, hogy istentiszteletünk olyan módon legyen saját kultúránkba ágyazva, hogy annak nyelvezete, cselekedetei, zenei és képi világa minél inkább

¹⁴² DULLES: *Models of the Church*, 220. Hiányosan idézi: KREIDER – KREIDER: *Worship and Mission*, 246. Hasonlóan a légzés képet használja Ferenc pápa is 2014-es köszöntésében. Lásd az idézetet BEVINS: *Liturgical Mission*, 5. Simon Chan pedig a szív két fázásihoz hasonlítja az egyház életét. CHAN: *Liturgical Theology*, 83.

¹⁴³ Ehhez hasonló, kétoldalú ábrát találunk az angliai keresztyén szerzők, Sam és Sara Hargreaves művében is. HARGREAVES–HARGREAVES: *Whole Life Worship*, 57.

¹⁴⁴ KREIDER – KREIDER: *Worship and Mission*, 247.

érthető legyen mind a gyülekezet, mind a kívülállók számára. A zárándokelv figyelembevétele viszont ezt ellensúlyozza azáltal, hogy kimondja, Isten missziója miatt a mi életünk és istentiszteletünk egy bizonyos mértékben mindig idegen lesz a körülöttünk élők számára (216–219). Kreiderék szavaival: „[Az egyház] azért fejezi ki magát ilyen kulturálisan ambivalens módon, mert azt az Istent imádja, aki minden kultúra számára kijelenti önmagát, de akinek olyan missziója van, amely különbözik bármely kultúra jelenlegi normáitól.”¹⁴⁵ Az istentiszteleteink nyilvános jellege és Isten missziójának természete tehát arra hív minket, hogy istentiszteletünk minden elemét újra és újra megvizsgáljuk ezekből a szempontokból is: Mit közvetít istentiszteletünk a kívülállók felé? Mennyiben vagyunk kulturálisan érthetőek? Miben kell Isten missziója szerint saját kultúránkban idegenné válni?

2.4.3. Szimpóziumjellegű istentisztelet Isten missziójának szolgálatában

Az imént tárgyalt indigenizáció- és zárándokelvek mellett a vizsgált mű számos gyakorlati liturgiai tanáccsal látja el az olvasókat. A szerzők a felvázolt missziói teológia és a korai egyház példája alapján amellet érvelnek, hogy a posztkeresztyén kontextusban olyan istentiszteleti formákat kell találnunk, amelyek lehetővé teszik az Isten missziójában aktívan résztvevő közösség kiépülését. Ők az 1Korinthus 11–14 mintájára alapuló szimpóziumjellegű istentisztelet gondolatában látják ezt megvalósulni.

A korinthusi példa alapján felmerülő istentiszteleti gyakorlat két részből tevődik össze. Az első a közös étkezés, az agapé vagy szeretetvendégség, amelynek az úrvacsora is része lehet. Itt mind az úrvacsora központi helyének helyreállítását, mind a gyülekezet rendszeres együtt étkezését elvként fogalmazzák meg (103). Ezt követi az igei rész, amelyben a szerzők a többhangúságot emelik ki. Az így megszülető „többhangú istentisztelet” [multivoiced worship] azt jelenti, hogy abban nemcsak egy – általában felszentelt pap vagy lelkész – kap szót, hanem a közösség több vagy akár minden tagja kap lehetőséget valamilyen felszólalásra (105). Ennek egyik, de nem egyetlen formája a hívek bizonyágtétele, vagy a szerzők szavaival élve „a jelentés a frontvonalról”, amelynek istentiszteleti használatáról több helyen is olvashatunk (63–67, 113–117, 161). A többhangú istentisztelet megmutatkozhat az igehirdetés átalakulásában is, a monológ prédikációtól a dialogikus igehirdetés felé, ahol az egész közösség részt vesz az ige kihirdetésében, és van lehetősége válaszolni, reflektálni az elhangzott ígére (105). A közösségi részvétel fontossága a rituálékban és liturgiai formákban máshol is megjelenik. Olvashatunk az úrvacsora (82–83, 146–148), a keresztség (144–146), a lábmosás (148–151) és a békeköszöntés (152–155) missziói dimenzióiról, amelyek mind átformálják a híveket azáltal,

¹⁴⁵ i.m., 219.

hogy Isten missziójának történetébe csatolják be őket, és etikai elvárásokat támasztanak az életükre nézve. A felvázolt elveket a szerzők különböző méretű és típusú gyülekezetek számára is alkalmazhatónak tartják, de azt is megemlítik, hogy a kisebb közösségek alkalmasabbak az ilyen jellegű alkalmak megtartására (108).

A Kreider házaspár ezt a szimpóziumjellegű, többhangú istentiszteletet Pál tanítása alapján nemcsak praktikus megoldásnak találja, hanem egy olyan liturgiai formának, amely Isten személyéről tesz bizonytságot. „Pál hitt abban, hogy személyes kapcsolatokra épülő istentisztelet [relational worship] – amely inkább többhangú mint egyhangú – fejezte ki leginkább Isten természetét, aki »nem a zűrzavarnak, hanem a békességnek Istene« (1Kor 14,33)” – írják a szerzők.¹⁴⁶ Másik liturgiai tanácsuk, amelyet ugyancsak Isten személyére vezetnek vissza, a spontaneitás megélése az istentiszteleten. Véleményük szerint, ha az istentiszteletnek van olyan része, amely nincs előre megírva vagy pontosan megtervezve, az helyet adhat a Lélek vezetésének és a közösség további épülésének (111).

A szimpóziumjellegű istentisztelet tehát egyszerre ered a bibliai alapokból, Isten személyéből és Kreiderék szerint a kontextuális helyzetünkből. Véleményük szerint csak az ilyen valós közösségben megtapasztalt Istenélmény formál minket arra, hogy Isten misszióját az életünkben is észrevegyük és továbbvigyük. A szerzők szerint míg „a klerikális hozzáállás nem lesz gyümölcsöző a posztkeresztyén közegben”,¹⁴⁷ a többhangú istentisztelet képes hangot adni a keresztyéneknek. Az ilyen jellegű alkalmakon a hívek felfedezik saját hangjukat, és így az istentiszteleten kívül, a társadalom különböző szegmenseiben is képesek lesznek felszólalni Isten missziójának szolgálatában (160–164).

2.4.4. Értékelés

Elmondhatjuk, hogy az *Istentisztelet és misszió a keresztyén kor után* egészen átfogó módon közelíti meg az istentisztelet missziói értelmezésének kérdését. A kutatás kiindulási alapja más művekhez hasonlóan itt is a *missio Dei* teológiájának egy sajátos értelmezése, de ezen túl nagy teret kapnak az érvelésben az egyháztörténeti, biblikus, kortörténeti és kontextuális érvek is. Ami mindenképp dicséretre méltó, hogy a sok különböző kutatási terület bevonása nem szétdarabolja a művet, hanem sokkal inkább egy egységes kép ábrázolódik ki, amelyben az egyes részek alátámasztják a szerzők végkövetkeztetéseit. A *missio Dei* teológiájának következetes alkalmazása például jól kitűnik a missziói hermeneutikai és narratív érvelésekben, vagy a Szentháromság Isten aktivitásának részletes leírásaiban.

¹⁴⁶ i.m., 91.

¹⁴⁷ i.m., 161.

Kritikaként az fogalmazódhat meg bennünk, hogy míg a *missio Dei* mint teológiai fogalom érthetően van definiálva és alkalmazva, addig a kisbetűs „misszió” kifejezésről ez nem mondható el. Leginkább az istentisztelet és misszió dinamikus körforgásának leírásánál jelenik meg a probléma. Bár az ott megjelenő ábra és a belégzés-kilégzés hasonlat helyesen mutatja be az egyház életére jellemző körforgás természetét, mégis túlegyszerűsíti az egyház valóságát és komplexitását. Ebben a modellben az egyház úgy jelenik meg, mint két egyenlő oldalból összetevődő egész. Az istentisztelet és misszió az egyház életének külön álló elemei, amelyeket teljesen más cselekedetek jellemeznek. Így elmondhatjuk, hogy itt az istentisztelet nem misszió, és úgy tűnik, mintha a misszió szó takarna mindent, ami nem istentisztelet. Miközben a szerzők egyértelműen az egész életet magába foglaló missziói egyházkép mellett érvelnek, a kétoldalú ábrázolás veszélye, hogy az egyház életének egyes elemei nehezen helyezhetőek el benne. Például a gyülekezeti tagok kapcsolatai és találkozásai, a gyülekezet vezetőségének gyűlése, a közösség katechetikai vagy egyéb képzései és konferenciái nem sorolhatóak be igazán sem az „istentisztelet”, sem a „misszió” kategóriába. Ha pedig a „missziót” olyan tágan értelmeznénk, hogy az istentiszteleten kívül az egyház életének minden eleme beletartozzon, akkor felmerül a kérdés, hogy maga az istentisztelet miért maradna ki belőle. Szükséges tehát, hogy az egyház életének különböző területeit helyesen kategorizáljuk, és a „misszió” szó definícióját pontosítsuk, vagy ha kell, inkább mellőzzük annak használatát.

Míg az istentisztelet elemeinek misszióértelmezésében sok hasonlóság mutatkozik más művekkel, addig a missziói teológiából következő gyakorlati teológiai és liturgiai elvekben sok egyedi gondolat is megfogalmazásra kerül a Kreider házaspár könyvében. Az istentisztelet formáját vizsgálva a szerzők nem ragadnak le a jelenlegi gyakorlatnál, hanem nyitottak az egészen új formákra, a megfelelő missziói elvek mentén. Számomra különösen pozitív volt, hogy más szerzőkkel ellentétben nem szűkítik le az istentiszteleti részvételt a közös éneklésre vagy a liturgiai aktusokban való közös cselekvésekre, hanem kiemelik, hogy mindenki személyesen hozzáadhat az alkalomhoz mind az étkezés, mind az igei rész során. Az istentiszteleti részvétel körüli vitában nagyon fontosnak tartom, hogy ezt a különbségtételt helyesen alkalmazzuk. Továbbá a missziói istentisztelet-értelmezés kutatásán belül szinte egyedülálló a bizonyágtétel liturgiai szerepének teológiai megindokolása és lehetséges liturgiai alkalmazásának részletes felvázolása.

Összességében elmondhatjuk, hogy Alan és Eleanor Kreider számos területen felülmúlja az istentisztelet missziói értelmezésének más kutatóit. Történeti látásmódjuk, biblikusságuk és az anabaptista hagyományokban való jártasságuk olyan szempontokat ad ehhez a kutatáshoz, amelyek nemcsak a mennonita, de bármely felekezet számára értékesek

lehetnek. Sajátos nézőpontjuk mellett ők maguk is úgy írták meg művüket, hogy az különböző egyházak számára is használható legyen.

2.5. Ruth Meyers: *Missziói istentisztelet és Istent-tisztelő misszió. Összegyűlni Isten népeként, szétszéledni Isten nevében*

A missziói istentisztelet-értelmezés kérdésének következő fontos művét Ruth Meyers írta 2014-ben.¹⁴⁸ Az episzkopális lelkészként és tanárként is szolgáló Meyers rendszerezve és teológiai pontossággal elemzi a liturgia és a missziói teológia kapcsolatát. Műve azért is nagyon hasznos a kutatásom számára, mert róla is elmondható, hogy sajátos modellt hoz létre, ráadásul ehhez képi eszközöket is használ. Továbbá ez a mű is egyszerre hűséges saját felekezeti háttéréhez, miközben felismeri a kutatási terület ökumenikus aspektusait. Az eddig bemutatott szerzők közül talán Meyers a legrészletesebb és -rendszerezettebb, ahogy kifejti a definíciókat, a missziói teológiai alapokat, a konkrét liturgiai elemeket, a gyakorlati alapelveket és azok alkalmazásának kérdéseit. Én is igyekszem ezt a sokoldalúságot bemutatni, de ezen belül a kutatásom irányának megfelelően nagyobb hangsúllyal fogom a Meyers által használt struktúrát és átfogó modellt elemezni.

2.5.1. Fogalmak

2.5.1.1. *Misszió és missziók*

A könyv címe – *Missziói istentisztelet és Istent-tisztelő misszió* – nagyon jól jelzi Meyers alap gondolatát, hogy az istentisztelet és a misszió két olyan fogalom, amelyek szinte felcserélhetőek, de legalábbis elválaszthatatlanok egymástól. Ugyanakkor a szerző nagyon jól felismeri e két szó számos különböző jelentését, ezért igyekszik azokat saját műve számára definiálni. A misszió szó értelmezésében rögtön megjelenik az ökumenikus nyitottság, hiszen mások mellett Stephen B. Bevans és Roger Schroder katolikus, Lesslie Newbigin anglikán és David Bosch református teológusokra is hivatkozik (4–5, 19–22). Az ő teológiájuk alapján szembeállítja a hagyományos nézetet, amely a missziót az egyház programjának tekinti, a misszió újabb értelmezésével, amely a Szentháromság Isten missziójára fókuszál. Saját szavaival így foglalja össze ezt az új paradigmát:

„[...]K]ortárs teológusok értelmezésében a misszió Isten identitásában és céljában gyökerezik, Isten világ felé érzett szeretetében és Isten vágyában, hogy helyreállítsa a mindenség egységét. Isten egy misszionárius Isten [missionary God], aki elhív és kiküld embereket, hogy részt vegyenek ebben az isteni misszióban. Ebből a

¹⁴⁸ MEYERS, R. A.: *Missional Worship, Worshipful Mission. Gathering as God's People, Going out in God's Name* (Calvin Institute of Christian Worship liturgical studies series), Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.

nézőpontból nem az egyháznak van missziója, hanem Isten missziójának van egyháza, azaz az egyház Isten misszióját szolgálja.”¹⁴⁹

A misszió új értelmezése tehát nem mond le az egyház felelősségéről, de azt aláveti a Szentháromság Isten cselekvésének, és annak tükrében értelmezi az egyház szolgálatát. Ez viszont szükségessé teszi, hogy amikor a misszió szót használjuk, tisztázzuk, miről is beszélünk. Meyers ehhez idézi Bosch irányt adó gondolatait, melyet a definícióknál már röviden tárgyaltam.

„Különbséget kell tennünk a *misszió* és a *missziók* között. Az egyes szám főként a *missio Dei*-re, az Isten missziójára vonatkozik, ahogyan a világot szerető Istenként kijelenti magát, amint a világban s a világgal cselekszik. Isten természetére és tevékenységére vonatkozik, amely mind az egyházra, mind a világra kiterjed, és amelyben az egyház kivételes ajándékképpen részt vehet. A *missio Dei* azt az örömhírt hirdeti, hogy Isten embereket szerető Isten. A missziók (*missiones ecclesiae*: az egyház missziós tevékenységei) adott időkben, adott helyeken, a helyi adottságoknak megfelelő részvételt jelentenek a *missio Dei*-ben”¹⁵⁰

Ahogy majd látni fogjuk, már ez a különbségtétel nagy segítség a misszió és az istentisztelet kapcsolatának kutatásában, mert egyértelművé teszi, hogy nem egy kérdésünk van. Azaz külön kell beszélünk arról, hogy milyen kapcsolat áll fenn az istentisztelet és Isten missziója, valamint az istentisztelet és az egyház missziói között. Ruth Meyers művében egymás mellett láthatjuk ezt a két irányt, ahogy az istentiszteletet Isten missziójához, majd az egyház misszióihoz köti.

2.5.1.2. Istentisztelet és liturgia

Az istentisztelet [worship] kifejezést magyarázva ugyancsak kiemeli, hogy annak van egy tágabb és szűkebb értelmezése is. Legtágabb értelmezésében minden lehet istentisztelet, hiszen az egész teremtés és az emberi élet minden aspektusa Isten dicsőségét szolgálhatja. Az istentiszteletnek ez a tág értelmezése pedig rögtön összekapcsolható a *missio Dei* gondolatával: „Ilyen értelemben az élet egésze istentisztelet, önmagunk felajánlása válaszul Isten megbékítő szeretetére – azaz Isten e világban végzett missziójára.”¹⁵¹ Az istentisztelet másik jelentése egy konkrét eseményre utal, amikor a keresztyének, általában az Úr napján, összegyűlnek Isten imádni. Meyers kijelenti, hogy kutatásában a szűkebb, konkrétabb értelemben használja az istentisztelet kifejezést. (25)

¹⁴⁹ MEYERS: *Missional Worship*, 18.

¹⁵⁰ BOSCH: *Paradigmaváltások*, 9, kiemelés a szerzőtől.

¹⁵¹ MEYERS: *Missional Worship*, 24.

Meyers a liturgia szót is értelmezi röviden, a görög nyelvi jelentése, bibliai megjelenései és kortárs használata alapján. Ezek közül azt emeli ki, hogy a liturgia nemcsak egy esemény, hanem „az emberek munkája”, egy közös tett, az emberi közösség és Isten együtt cselekvése által. Ez az értelmezés a 20. századi liturgiai megújulás mozgalmában nagyon fontos szerepet tölt be (28–29).

2.5.2. Missziói istentisztelet és Istent-tisztelő misszió

A két alapfogalom körüljárása mellett a mű azt is definiálja, hogy mit is ért a címben szereplő „missziói istentisztelet” fogalma alatt. Míg lényegében az egész könyv ennek a kifejtése, addig a rövid megfogalmazás így hangzik Meyerstől:

„A missziói istentisztelet nem konkrét technikákról szól, hanem az istentisztelethez, a keresztyén hithez és tanúságtételhez való hozzáállásról. [...] A missziói istentisztelet egy missziói gyülekezetben történik, egy olyan gyülekezetben, amelyet »az Isten missziójában való részvétel formákk«, és amely »engedi, hogy mindent, amit a gyülekezet tesz, Isten missziója itasson át az istentisztelettől kezdve a tagok tanítványi képzésén át a tanúságtételig.«”¹⁵²

A bevezetésben pedig így fogalmazza meg a könyv címében szereplő két szókapcsolat lényegét:

„Ez a könyv azért használja a »missziói istentisztelet« kifejezést, hogy az istentisztelet értelmezéséről és rendjéről úgy beszéljen, mint az Isten missziójában való részvétel egyik formájáról. A mű egy másik kapcsolódó fogalmat is bevezet, az »Istent-tisztelő missziót«, hogy leírja az Isten missziójában való részvételünket a világban, ezzel aláhúзва a dinamikus kapcsolatot, amely fennáll a gyülekezet istentisztelete és a között, ahogy tagjai a világban becsatlakoznak Isten munkájába.”¹⁵³

Az alapvető fogalmak tisztázása után Meyers áttér a struktúrák szintjére, ahol megpróbálja valamilyen képi eszközzel kifejezni a missziói istentisztelet dinamikáját.

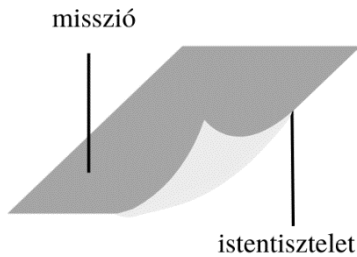
2.5.3. A misszió és istentisztelet kapcsolatának leírása és elképzelése

A szerző két képpel illusztrálja, hogy hogyan is képzelhetjük el a misszió és istentisztelet kapcsolatát. Először Thomas Schattauer kategóriáit követi, és egy papírszalag képével próbálja ábrázolni a különböző kapcsolódási lehetőségeket (29–38).¹⁵⁴ Az itt megjelenő négy modellt nem akarom külön jellemezni, hiszen Schattauer művének elemzésénél már megtettem azt, de egy táblázatban összefoglalom a két szerző megnevezéseit és a papírszalag illusztrációját.

¹⁵² i.m., 15. Meyers idézi BARRETT, et al.: *Treasure in Clay Jars*, x.

¹⁵³ MEYERS: *Missional Worship*, 2.

¹⁵⁴ Thomas Schattauer rendszeréhez lásd: SCHATTAUER: *Liturgical Assembly*, 2–3.

Thomas Schattauer által leírt kategóriák	Ruth Meyers által leírt kategóriák	Ruth Meyers illusztrációi
„Bent majd kint” (Inside and out) – hagyományos modell	„Az istentisztelet és a misszió mint egymástól elkülönülő cselekvési területek.”	
„Kintről be” (Outside in) – kortárs modell	„Az istentisztelet mint evangélizáció”	
	„Az istentisztelet mint a misszióra való felhívás alkalma”	
„Kifelé fordulva” (Inside out) – radikálisan tradicionális modell	„Az istentisztelet mint misszió”	

3. ábra: Ruth Meyers és Thomas Schattauer modelljei

Míg Schattauer az általa helyesnek tartott modellt a kifelé fordulás képével próbálta ábrázolni, addig Meyers a Möbius-szalagot használja arra, hogy az „istentisztelet” és „misszió” kapcsolatát minél kifejezőbben ábrázolja. Ennek a matematikai, ugyanakkor egészen praktikus illusztrációnak különlegessége, hogy a szalagnak egyetlen egy felülete van. A papírszalagra ráírt „misszió” és „istentisztelet” szavak így nem választhatóak el egymástól, az egyikből úgy következik a másik, hogy közben eltűnik a többi illusztrációban jelenlevő választóvonal a két fogalom közül. A különböző modellek ismertetése után viszont Meyers kisebb

önellentmondásba kerül, amikor a saját gyülekezeti közösségének istentiszteleti életében mind a négy kapcsolódási formát felfedezi (37–38). Ezzel megerősíti az általam már Schattauernél felhozott kritikát, hogy itt nem valós modellekről van szó, inkább az egyház istentiszteletének és azon kívüli életének különböző kapcsolódási módjairól, esetleg az istentisztelet missziói dimenzióiról, amelyek egyszerre is jelen lehetnek. Véleményem szerint Schattauer „kint-bent” szójátékának és Meyers „papírszalagjának” is az a legnagyobb problémája, hogy megmaradnak a dualisztikus keretrendszerénél, és azon belül próbálják a két oldal összekapcsoltságát kifejezni. Továbbá Meyers esetében egészen egyértelmű, hogy míg a szövegben szinte mindig Isten missziójáról beszél, addig ez az illusztráció az egyház missziói életét próbálja annak istentiszteletével összekapcsolni, ami pedig zavart okoz. Erre ő maga is ráébredhetett, hiszen a következő illusztrációnál ezt írja:

„Az előző megközelítésekben az »istentisztelet« és a »misszió« egyenlő kategóriákként jelentek meg, [...] Ugyanakkor Bevans és Schroeder missziómodellje arra vezet minket, hogy felismerjük, hogy a két fogalom nem egy szinten áll, azaz nem két cselekvési mód, amelyek keresztezik egymást. Sokkal inkább az istentisztelet vagy liturgia egy alkategóriája a nagyobb fogalomnak, amely a »misszió«. Más kortárs missziológusok munkájára építve Bevans és Schroeder rámutatnak arra, hogy a misszió többdimenziós.”¹⁵⁵

Ez a jelentéstisztázás nagyon fontos, hiszen amikor az istentiszteletet mint alkalmat vagy eseményt vizsgáljuk, mindig egy konkrét, történelmileg és kontextusa által meghatározott gyakorlatról beszélünk, és azt próbáljuk kapcsolatba állítani egy kifejezetten tág teológiai koncepcióval, mint a *missio Dei* vagy az egyház küldetésének egésze.

A Möbius-szalag utáni második illusztrációjához Bevans és Schroeder missziófogalmán kívül hivatkozik Thomas Schattauer mottójára – „A liturgia a misszió színhelye”¹⁵⁶ –, majd a II. Vatikáni Zsinat *Sacrosanctum Concilium* kezdetű konstitúcióját idézi, amely szerint „A liturgia csúcspont és forrás”¹⁵⁷. Itt Meyers célja az, hogy úgy mutassa be a missziót, mint amely az egyház egész életét magába foglalja, és mégis megerősítse az istentisztelet központi szerepét. Ahhoz, hogy e két valóság dinamikus kapcsolatát kiabrázolja, a bűgösséga képét alkalmazza.

¹⁵⁵ MEYERS: *Missional Worship*, 39.

¹⁵⁶ SCHATTAUER: *Liturgical Assembly*, 1.

¹⁵⁷ A II. Vatikáni Zsinat *Sacrosanctum Concilium* kezdetű konstitúciója a szent liturgiáról.



4. ábra: A misszió mint bűgőcsiga¹⁵⁸

Meyers így foglalja össze illusztrációja lényegét:

„[...] képzeljük el úgy a missziót, mint egy bűgőcsigát, amelynek az istentisztelet a tengelye, és azt körülveszik a misszió különböző dimenziói. Ebben az esetben a közös istentisztelet a missziói élet központja. A bűgőcsiga dinamikus energiája ebbe a központba áramlik be, majd onnan halad tovább kifelé. A közös istentisztelet kiküld minket ebből a központból a világba, hogy a világban Isten népeként legyünk jelen. Ott pedig a misszió többi aspektusa sodor minket magával.”¹⁵⁹

Ez a kép már sokkal összetettebb, mint a papírszalag, és képes valamit az egyház életének dinamikájából is kifejezni. Összefoglalva, Ruth Meyers megpróbálja egy egységben bemutatni az egyház istentiszteleti életét és azon kívüli szolgálatát. Ezt pedig Isten missziójának a keretein belül helyezi el. A már idézett kortárs missziológusokkal egyetértve szerinte az egyház küldetése az, hogy Isten missziójában az élet minden területén részt vegyen, mind az istentisztelet alkalmával, mind azon kívül különféle tettek által. Az istentisztelet és az egyház

¹⁵⁸ Az eredeti illusztráció megtalálható MEYERS: *Missional Worship*, 42.

¹⁵⁹ i.m., 40.

azon kívüli élete tehát egy körkörös kapcsolatban áll, hiszen az istentisztelet mindig kiküld minket a világban végzendő szolgálatra, ahonnan pedig mindig visszatérünk, és hozzuk magunkkal bizonyágtételeinket és imádságainkat a közösségbe. Ruth Meyers azt is egyértelművé teszi, hogy ebben a dinamikus ki-be mozgásban és folyamatos szolgálatban az egyház nem a maga erejéből él, hiszen a Szentháromság Isten az, aki erőt ad, vezeti az egyházat, s újra és újra kiküldi és összegyűjti azt (42–45).

2.5.4. Az istentisztelet elemeinek missziológiai értelmezése

A Missziói istentisztelet további fejezeteiben az istentisztelet egyes aspektusait vizsgálja meg a szerző a felvázolt modell alapján. Ezek az összegyülekezés, az ige hirdetése és az arra adott válasz, az imádkozás, a megbékélés, az úrvacsora ünneplése és a Jézus nevében való továbbmenetel. Minden egyes fejezetben két alapvető kérdés vagy irány figyelhető meg. Először is, saját egyházának gyakorlatával és teológiájával kezd, és felteszi a kérdést: Mindez hogyan értelmezhető Isten missziója szempontjából? Meyers számára nyilvánvaló, hogy az évszázadokon át továbbadott keresztyén hagyomány számos eleme magában hordozza Isten és az egyház küldetésének üzenetét. Azt csak újra fel kell fedezni, és e megújult értelmezés szerint kell gyakorolni. Másodszor, Meyers előre is tekint, és azt keresi, hogy mit csinálhatunk keresztyén egyházként máshogy az után, hogy Isten missziója felől vizsgáljuk az életünket. Milyen liturgiai, gyakorlati változtatásokra van szükség ahhoz, hogy még inkább becsatlakozhassunk Isten missziójába az istentisztelet által? Ebben az útkeresésben pedig újra megjelenik az ökumenikus nézőpont előnye, mert Meyers gyakran más felekezetek gyakorlatát vizsgálja, hogy olyan liturgiai formákat és elemeket mutasson fel, amelyek segíthetnek saját egyházi életének missziói megújításában. Itt elsősorban a liturgiai elemek missziói értelmezését foglalom össze, s majd külön részben reflektálok Meyers gyakorlati tanácsaira.

2.5.4.1. Összegyűlni Isten nevében

Meyers szerint az, hogy a keresztyének hétről-hétre összegyűlnek, egy missziói aktus. Szerinte a gyülekezet alapvetően kétféleképpen vesz részt Isten missziójában. A világban missziói tettek által, míg az összejövetelen azáltal, hogy Istent imádja és hozzá imádkozik. Ez a kettő pedig szoros kapcsolatban áll egymással, mondhatni egyik válasz a másikra, vagy még pontosabban válasz Isten világban végzett missziójára (48). Meyers szerint azért is fontos a közös istentisztelet, mert ilyenkor válik láthatóvá – vagy akár jön létre – Isten népe, mint közösség. Ez a közösség pedig tényleg *ekklesia*, azaz olyan nyilvános gyűlés, amelynek hatalma van arra, hogy a világot megvizsgálja, és megváltoztassa cselekedetei által (55). A szerző így foglalja össze, hogy miben új az összegyülekezés missziói értelmezése:

„A liturgiai összejövétel nem csupán olyan egyének passzív találkozója, akik mind saját személyes megváltásukkal vannak elfoglalva, hanem egy céltudatos összehívása annak a közösségnek, amelyet Isten hívott össze a világ javára. Az összegyűlteket az istentisztelet alkalmával elvégzik a liturgiát, mint az egész teremtett világ nevében bemutatott nyilvános szolgálatot, és ez által részt vesznek Isten missziójában.”¹⁶⁰

2.5.4.2. Kereszttség és identitás

Az összegyülekezés és a kereszttség összekapcsolódik a vizsgált könyv második fejezetében, hiszen más-más módon, de mindkét aktus létrehozza, megalapítja a gyülekezetet mint közösséget. Meyers a kereszttség esetében mind az egyén, mind a közösség missziói identitását kiemeli: „A kereszttség vizében a hívők megtisztulnak és átformálódnak, Krisztus testének részévé válnak, és erőt kapnak arra, hogy részt vegyenek Krisztus önátadó szeretetének szolgálatában.”¹⁶¹ Ebből következik a keresztyén egyház identitása mint Isten missziójának résztvevője (56–57) és mint egy radikálisan új „emberiség”, amely mindenki számára nyitott, és ahol eltűnnek az embereket elválasztó különbségek. (58–59) A szerző bibliai példák alapján érvel amellett, hogy a kereszttség és a misszió kapcsolata az Újszövetség korában is egyértelmű volt. A jelenkorban pedig az a kihívásunk, hogy újra felfedezzük ezt a kapcsolatot. (60–61)

2.5.4.3. Isten igéjének kihirdetése és az arra adott válasz

A következő téma a vizsgált műben az ige kihirdetése.¹⁶² Meyers kijelenti, hogy az ige kihirdetése egy kultúra feletti elem, hiszen keresztyének szerte a világon helytől, időtől és kultúrától függetlenül gyakorolják azt (75). A missziói értelmezés itt abban jelenik meg, hogy a Szentírás Isten missziójának történetét mondja el nekünk. A hívek tehát az ige hallgatása által is formálódnak identitásukban, ráhangolódnak Isten cselekvésének módjára, és maguk is belépnek ebbe a ma is folytatódó történetbe (76–79).

Ezt a történetet tehát nemcsak elmondani kell, de magyarázni, értelmezni és meghallani is. Ahogy a Szentírás felolvasása, úgy annak interpretálása is Isten missziójában való részvétel, amelyben az igehirdető és a közösség együtt vesz részt. „A missziói igehirdetés segít az istentisztelet résztvevőinek, hogy elképzeljék, hogyan tudnák megélni az Igét a mindennapi életükben”¹⁶³ – írja Meyers. Továbbá „[...a] missziói igehirdetés kijelenti Isten uralmát, és

¹⁶⁰ i.m., 55.

¹⁶¹ i.m., 57.

¹⁶² Fontos különbséget tennünk az ige kihirdetése és az igehirdetés között. Az előbbi az angol „proclamation of the Word” fordítása, amely egyszerűen az adott Szentírásrészlet olvasását vagy az ehhez kapcsolódó liturgiai elemek összességét jelenti, míg az utóbbi a „sermon” fordítása, tehát a prédikációra, igemagyarázatra vonatkozik. Egyes keresztyén felekezeteknél Isten igéjének kihirdetése olyan liturgiai aktus, amely akár az igemagyarázat nélkül is állhat. Ugyanakkor a „proclamation” szó azt is kifejezi, hogy Isten igéjét nemcsak olvassuk és hallgatjuk, hanem annak igazságát valósággal kihirdetjük és nyilvánvalóvá tesszük az egész világ számára.

¹⁶³ i.m., 93.

meghívja az összejövetel tagjait, hogy ismerjék fel annak valós jelentőségét.”¹⁶⁴ Az ige kihirdetésének, magyarázatának és meghallásának folyamata tehát egy összetett folyamat, és nem csupán információ átadása vagy biztatás bizonyos tettek elvégzésére.

Az ígére adott válaszként tárgyalja Meyers a hitvallás és a csend kérdését. Az utóbbit egy olyan ellenkultúrális [counter cultural] cselekedetnek tartja, amely által Istenre figyelünk, aki nem csak az igehirdető szavai által szól hozzánk. „A csend az istentiszteleten belül így missziói lehet, mert teret ad, hogy a szív Istenre hangolódjon.”¹⁶⁵ Véleménye szerint a hitvallást pedig többféleképpen is lehet missziói szempontból értelmezni. Az ősi keresztyén hitvallások összefoglalják az evangéliumot, és összekötnék minket az egyetemes keresztyén egyházzal, ezzel kifejezve az egyház küldetésének kultúra feletti valóságát. A kortárs hitvallások pedig – akár elmondott, akár énekelt formában – még konkrétabban kifejezhetik Isten missziójának természetét, és abban a mi szerepünket (103–105).

2.5.4.4. Az imádság

Minden egyházban más az istentiszteleti imádságok gyakorlata, de maga az imádság egy állandó és közös keresztyén vonás. Meyers az imádságon belül leginkább a közbenjáró imádságról beszél, amelyben a gyülekezet nemcsak önmagáért, de a világért is imádkozik, Isten elé hozva annak fájdalma és szükségait. Ez a szerző szerint egy igazán missziói cselekedet:

„A közbenjáró imádság által a gyülekezet becsatlakozik Krisztus imádságába az adott szükségekért és ügyekért, és így részt vesz Krisztus papi szolgálatában. A világ szükségéért való közbenjáró imádság tehát az Isten missziójában való részvételünk egyik formája, azáltal, hogy becsatlakozunk Isten az egész teremtet világ jólétéért való vágyakozásába, és kifejezzük a bizalmunkat az új teremtésről szóló isteni ígéretekben.”¹⁶⁶

Ebben a megfogalmazásban nagyon jól kitűnik, hogy az egyház missziója és Isten missziója milyen szorosan összetartozik. Az egyház nem tesz semmi mást, mint amit maga a Szentháromság Isten ne tenne valamilyen formában. Meyers nagyon jól kifejezi azt is, hogy mennyi minden történik a közbenjáró imádság által. A hívek Isten elé hozzák a világot és annak problémáit, ezáltal kifejezik Isten hatalmába és ígéreteibe vetett hitüket, és mindez formálja és felhívja őket arra, hogy ők maguk is tevékenyen részt vegyenek a világ szolgálatában (112–113). Az Isten missziójában való részvétel tehát nem válik el az arra való felkészüléstől vagy annak különböző helyzetekben való megélésétől.

¹⁶⁴ i.m., 94, Ruth Meyers itt John Dally művére hivatkozik: Dally, J. A.: *Choosing the Kingdom. Missional Preaching for the Household of God*, Herndon, Alban Institute, 2007.

¹⁶⁵ MEYERS: *Missional Worship*, 102.

¹⁶⁶ i.m., 108.

Ahogy az idézet is említette, Ruth Meyers gondolkodásában a közbenjáró imádságnak erőteljes krisztológiai alapja van. Éppen ezért bővebben is beszél Krisztus papi szolgálatáról, amelybe a keresztség által a keresztyének is be lettek iktatva. Az egyház papi szolgálatába pedig nemcsak a közbenjárás, de az imádat és dicsőítés is beletartozik. Sőt, az egész istentisztelet értelmezhető papi szolgálatként, hiszen abban az egyház nemcsak önmagáért van jelen, hanem a teremtetett világ nevében ajánlja fel imádatát és imádságait Istennek (117–120).

2.5.4.5. A megbékélés aktusa

„A Szentírás Isten vágyának és Isten missziójának történetét mondja el, amely arra irányul, hogy visszaállítsa az emberiséget a helyes kapcsolatokba” – írja Meyers. Isten megbékítő missziójában pedig nekünk is részünk van, hiszen „[...] Krisztus által és a Lélek által Isten hív és küld bennünket, hogy vegyünk részt a megbékítő szeretet küldetésében.”¹⁶⁷ A megbékélés szolgálata az istentiszteleten belül is megjelenik azokban a liturgiai elemekben, amelyek az Isten és ember, valamint az emberek közötti kapcsolat helyreállítására irányulnak. Ide tartozik tehát a bűnök megvallása, az azt követő bűnbocsánat kihirdetése, továbbá egymás köszöntése a béke jelével. Ezek a liturgiai cselekedetek is többféleképpen értelmezhetők: bizonyosságot tesznek Isten megbékítő szeretetéről, segítenek kapcsolataink helyreállításában, és formálnak minket, hogy az istentiszteleten kívül is folytassuk a megbékélés szolgálatát (130, 134). Az említett liturgiai elemeken túl Meyers a keresztséget is kiemeli, amely az Istennel és az embertársainkkal való kapcsolatunk radikális átrendezésének, a megbékélésnek az alkalma. Ahogy a keresztségben megtagadjuk bűnös életünket, újjászületünk, és Isten missziójához kötelezzük el magunkat, úgy a bűneink megvallása és Isten bocsánatának kihirdetése újra és újra átformál, és elkötelez minket Isten szolgálatára. A megbékélés eseményeiben pedig újonnan kifejezésre kerül, hogy az istentisztelet nem csupán az egyház cselekedete, hiszen abban Isten is aktívan jelen van. Ő az, aki megbocsát, és helyreállít minket, hogy folytassuk küldetésünket (135–137, 140). Míg a bűneink megvallása Istennel való kapcsolatunkat teszi helyre, addig egymás köszöntése a béke jelével a gyülekezeten belüli kapcsolatainkban fejezi ki a megbékélést. Az embertársainkkal való megbékélés pedig egyszerre következménye az Istennel való megbékélésünknek, ugyanakkor feltétele annak, hogy gyülekezetként egységben imádhassuk Istent. (144–145) A megbékélés tehát különösen is megjelenik egyes liturgiai cselekményekben, miközben átszövi az egész istentiszteletet és végül az egyház egész életét. Ilyen értelemben az úrvacsora is a megbékélés ünnepe, de ezt Meyers már külön részben vizsgálja.

¹⁶⁷ i.m., 129.

2.5.4.6. Az úrvacsora

Az úrvacsora missziói értelmezése szorosan kapcsolódik az imént tárgyalt megbékéléshez. A kenyér és bor sákramentumában Krisztus testét és vérének vesszük magunkhoz, amely kifejezi Isten megbékítő szeretetét és akaratát (151). Meyers szerint ez a megbékélés nem csak nekünk, az egyháznak szól. Amikor az egyház Krisztus halálára emlékezik, és feltámadását ünnepli, abban a teljes emberiség megbékítése, az emberi elválasztó falak lebontása, sőt a teremtett világra váró üdvösség is kifejezésre kerül. Ami pedig a sákramentumban megmutatkozik, az emlékeztet minket küldetésünkre. Egy katolikus szerzőt – Gregory Augustine Pierce-t – idézi: „Amikor Jézus testét és vérének esszük, mi *válunk* Krisztus testévé és vérévé a világ számára. Kimegyünk a világba azért, hogy folytassuk az Ő misszióját, hogy Isten országát hozzuk el.”¹⁶⁸ Az úrvacsorában tehát nemcsak Krisztus személyével válunk eggyé, hanem az ő missziójával is. Az úrvacsora és az egyház missziójának ilyen szoros kapcsolata miatt Ruth Meyers egyetért az EVT *Limai dokumentumával*, amely szerint „[h]a a keresztyének nem tudnak teljes közösségben egyesülni az egy asztal körül, hogy ugyanazt a kenyeret egyék, és ugyanabból a pohárból igyanak, akkor mind egyéni, mind közösségi szinten meggyöngyöl missziói bizonyoságtételük.”¹⁶⁹

Az úrvacsora megünneplése egyházanként és gyülekezetenként sokféle liturgiai formát ölthet. Meyers a missziói értelmezést saját hagyományán belül a teljes liturgiai eseményre érti. Így Isten missziójára emlékeztet minket az úrvacsorai elemek felajánlása (164), a hálaadó imádság (166), az asztalhoz való meghívás (169), a kenyér és bor megáldása (175), a kenyér megtörése (177) és azok közös magunkhoz vétele (178).

2.5.4.7. „Továbbmenni Krisztus nevében”

Az istentisztelet egészét áttekintve Meyers elérkezik annak zárásához. Missziói értelemben az istentisztelet végén a „továbbmenetel nem egy lezárás, hanem egy kezdet”¹⁷⁰ – állapítja meg. Az istentisztelet zárása mindig egy felhívás arra, hogy folytassuk Isten misszióját az élet minden szférájában. Meyers kiemeli ezt a folytonosságot (182), majd a kiküldés mozzanatának több értelmezését is megemlíti. Az első, hogy az istentiszteleti közösségből kimenve el kell mennünk azokhoz a keresztyén testvéreinkhez, akik nem tudtak azon jelen lenni. Ennek legkonkrétabb formája a betegúrvacsora gyakorlata (183–185). Az istentisztelet másik előremutató eleme az adakozás, amely kifejezi Isten országának ökonómiáját, és az anyagi

¹⁶⁸ PIERCE: *The Mass Is Never Ended*, 60, idézi MEYERS: *Missional Worship*, 155.

¹⁶⁹ MEYERS: *Missional Worship*, 156, idézi a *Keresztység, úrvacsora és lelkesi szolgálat* című dokumentumot. A dokumentum magyarul elérhető: *Keresztység, úrvacsora, lelkesi szolgálat*. Limai dokumentum, in: *Theologiai Szemle*, 29/7 (1986), 193–211.

¹⁷⁰ MEYERS: *Missional Worship*, 182.

segítség által tölti be Isten misszióját az istentisztelet után (185–189). Végül itt tárgyalja Meyers az istentiszteletet látogató, de a gyülekezethez még nem tartozó személyek felé gyakorolt vendégszeretetet. Mind az istentisztelet keretein belül, mind azon kívül fontosnak tartja, hogy a gyülekezetek tudatosan segítsék az újonnan jövők csatlakozását. (189–193) Az istentisztelet záró liturgiai eleme lehet áldás, kiküldés vagy akár ének, de Meyers szerint az a fontos, hogy kifejezze az istentisztelet és a hétköznapi élet közötti egységet és így Isten missziójának folytonosságát (194–196).

2.5.5. A missziói értelmezés összefoglalása

Az egyes liturgiai elemek leírásában Ruth Meyers nagyon következetesen alkalmazta a modelljét. Ennek négy fő pillérét állapíthatjuk meg, azaz négy módon kapcsolja össze az egyház istentiszteletét Isten missziójával. Ezek a részvétel, a bizonyágtétel, a formálás, valamint az istentisztelet és az egyház életének összekapcsoltsága.

Minden egyes fejezetben, sőt egyes liturgiai eseményeken belül is kifejti a szerző, miként értelmezhetjük azokat, mint Isten missziójában való részvételt.¹⁷¹ Röviden összefoglalva, minden, amit a gyülekezet az istentiszteleten belül tesz, azért teszi, mert a Szentháromság Isten maga is azon munkálkodik valamilyen formában. Nincs tehát sem az istentiszteleten belül, sem azon kívül olyan része az egyház életének, amely ne lenne misszió. Mivel Meyers missziófogalmában a megbékélés került központi helyre, így az istentisztelet egyes részeinek elemzésénél is arra kerül a hangsúly, hogy azok hogyan szolgálják a megbékélést Isten, ember és az egész teremtett világ között (24, 27, 35, 45 stb.).

A második aspektus, amely szinte mindenhol megjelenik, hogy az istentisztelet egésze és annak elemei egyenként Isten missziójáról tesznek bizonyosságot. Azaz mindenki számára kifejezik [express] (108, 146, 173 stb.), kihirdetik [proclaim] (2, 5, 43 stb.) és jelzik [signify] (30, 38, 59, 63, 65, 229) Isten misszióját. Ahogy mi gyülekezetként Istent imádjuk, az mindig megmutat, kijelent valamit Istenről, az Ő küldetéséről és az Ő népéről. Itt tehát nem csak a szavakról van szó, hiszen a liturgiai tettek és ahogy azokat gyakoroljuk, mind üzenettel bírnak. Ez az üzenet sokszor abban jelenik meg, hogy szemben állunk a világ szokásaival. Bizonyágtétele egyaránt szól az egyháznak és a világnak.

Harmadik kapcsolódási mód, hogy az imádság, az ige hirdetése és hallgatása, a sákramentumok és az istentisztelet minden eleme formál minket (2, 37, 54, 58, 130, 152 stb.). Ezt is többféleképpen írja le Meyers: irányultság [orientation] (44, 82, 204, 231),

¹⁷¹ Jól mutatja ezt a hangsúlyt, hogy több mint százszor használja a részvétel [participation] kifejezést művében Meyers, és ezek nagy része az Isten missziójában való részvételre vonatkozik (8, 9, 25, 29, 39 stb.).

identitásformálás (7, 15, 68, 204) vagy új látásmód elsajátítása (94). Ahogyan az istentisztelet átformál minket Isten missziójának végzésére, az korántsem csupán egy intellektuális folyamat. Az istentisztelet erősít (30, 56, 139), táplál (82, 166), közvetíti Isten megbocsátását és szeretetét a gyülekezet számára, és így ténylegesen újjáteremt minket, hogy képessé váljunk küldetésünk betöltésére.

Az utolsó kapcsolódási pont annyiban különbözik az előző háromtól, hogy itt a kölcsönösség vagy körköröség jelenik meg. Míg a részvétel, a bizonyágtétel és a formálódás konkrétan az istentisztelet felől mutattak Isten missziója felé, addig itt azt a kapcsolatot próbálja Meyers leírni, ahogy az istentisztelet az egyház missziójának más alkalmával összeköttetésben áll. Ez a kapcsolat pedig kétirányú, mert míg az istentisztelet mindig előre tekint, kiküld önmagán kívülre, addig az egyház életének más eseményei az istentiszteletre tekintenek előre. A világban szerzett tapasztalatainkat behozzuk az istentiszteleti közösségbe, míg az istentiszteleten megtapasztaltak mindig arra hívnak fel minket, hogy azon kívül is Isten missziójának résztvevői legyünk (123).

2.5.6. Gyakorlati alapelemek a missziói istentisztelethez

Az egyes liturgiai események missziói elemzésénél azok gyakorlatát is vizsgálta Meyers, sőt konkrét példákat is hozott a missziói látásmód hiányának vagy jelenlétének kimutatására. A gyakorlati alapelemek megfogalmazásában fő kiindulópontja mindig az általa felvázolt *missio Dei* teológiája, de véleményét a Szentírás bizonyágtételével és az egyetemes egyház hagyományával is alátámasztja. Emellett gyakran reflektál saját egyháza gyakorlatára és végül az istentisztelet és kultúra lehetséges kapcsolódási pontjaira. Ez utóbbi kérdésben az 1996-os Lutheránus Világszövetség *Nairobi Nyilatkozatának* gondolkodását alkalmazza, amely négy fő pontban foglalta össze az istentisztelet és kultúra kapcsolatát.¹⁷² Meyers még egy ötödik ponttal egészíti ki ezt a felsorolást (66–69):

1. Az istentisztelet kultúra feletti, mert vannak olyan elemei, amelyek minden keresztyén számára időtől és helytől függetlenül állandóak. Ilyenek az úrvacsora, a keresztség vagy a vasárnapi istentisztelet.
2. Az istentisztelet kontextuális, mert a liturgia egyes elemei az adott helyi kultúrából származnak, vagy annak értékeit tükrözik.

¹⁷² Az eredeti nyilatkozathoz lásd: *Nairobi Statement on Worship and Culuture. Contemporary Challanges and Opportunities*, Geneva, Lutheran World Federation, 1996.

3. Az istentisztelet ellenkultúrális, mert minden kultúrában vannak az evangéliummal ellentétes tendenciák. Az istentisztelet megkérdőjelezi ezeket és egy új kultúrát mutat fel.
4. Az istentisztelet interkulturális, mert az egyetemes egyház egysége és kulturális gazdagsága lehetővé teszi, hogy egy másik kultúrában formált liturgiai elemet is gyakoroljunk.
5. Az istentisztelet multikulturális – adja hozzá Meyers – hiszen számos gyülekezetbe tartoznak különböző kulturális háttérű tagok. Ez pedig az istentisztelet jellegére is kihat.

Ez az öt alapelv ugyancsak kapcsolódik Isten missziójához, mivel Istennek fontos az, „hogyan kik vagyunk és hol élünk, és így az istentiszteletnek mint a misszió egyik elemének foglalkoznia kell az istentiszteleti közösség kultúrájával vagy kultúráival.”¹⁷³ Tehát a kultúra helyes értelmezése, figyelembevétele, jóváhagyása vagy elutasítása szükséges, mert mindez hatással van a küldetésünk betöltésére.¹⁷⁴

A Meyers szerinti missziói istentisztelet-értelmezésből származó gyakorlati alapelveket is négy fő pontban foglalhatjuk össze. Az első a *missio Dei*-t teszi az istentisztelet tartalmának és formájának mércéjévé, a másik három pedig ez alapján érvel a közösségi részvétel, a vendégszeretet és a multiszenzoros liturgia mellett.

2.5.6.1. Missziói tartalom és forma

Az első és legalapvetőbb liturgiai alapelv, hogy a gyülekezet istentiszteletének formáját és tartalmát Isten missziójának fényében kell megterveznünk, és az istentiszteleten való részvételünket is minden szempontból ez kell hogy meghatározza. Miközben mindegyik liturgiai elemnél felfedezhetjük a missziói aspektusokat, ezek nem mindig válnak nyilvánvalóvá az egyház gyakorlatában. Például miközben a Szentírás egésze elmondja számunkra Isten missziójának történetét, annak mindig csak egy részletét tudjuk felolvasni és hirdetni. Ebből következik, hogy az idő előrehaladásával úgy kell kiválasztani a felolvasandó igeszakaszokat, hogy abból tényleg kirajzolódjon ez a történet, és ne csorbuljon az. Meyers szerint ebben nagy segítséget nyújt az egyházi év komolyan vétele, az ünnepek és a hároméves olvasmányrend használata (82–85). Hasonlóan ehhez a többi liturgiai elemet is meg kell vizsgálni, és ha szükséges, úgy kell megújítani azokat, hogy az istentisztelet tényleg Isten missziójában való részvétel legyen, arról tegyen bizonyosságot, és arra készítse fel a

¹⁷³ MEYERS: *Missional Worship*, 67.

¹⁷⁴ Vö: SENN: *Introduction*, 38–40.

gyülekezetet. Ezt nemcsak egy-egy adott istentisztelet esetében kell elvégezni, hanem az egyház életének hosszabb időszakait is így kell megvizsgálnunk.

A missziói szempont alkalmazása nemcsak az egyes liturgiai elemek gyakorlására vagy nyelvhasználatára terjed ki, hanem az egész istentisztelet összeállítására is. Meyers szerint az Isten missziója által meghatározott istentisztelet nem hagyhat el olyan lényeges liturgiai elemeket, amelyek erről a misszióról tesznek bizonyosságot (127, 138, 144, 161, 183). Tehát missziói szempontból érvel a saját – anglikán – hagyománya szerinti liturgia teljességének gyakorlása mellett. Könyve utolsó fő fejezetében pedig még konkrétabban vizsgálja a missziói szempontok alkalmazását olyan liturgikai kérdésekben, mint a liturgiai tér, idő, személyek, zene, tárgyak és cselekmények helyes használata (197–229). A missziói szemlélet tehát az egyház liturgiai életének minden területét érinti a legtágabb kérdésektől a legkisebb döntésekig.

2.5.6.2. Közösségi részvétel

Meyers művében központi szerepet kap a gyülekezeti közösség, mint akik a liturgia végzői, és nem csak tárgyai. Szavaiban a reformáció korára visszavezethető egyetemes papság gondolata kapcsolódik össze a missziói teológiával, azzal a céllal, hogy az istentiszteleti gyakorlatban is megjelenjenek ezek az elvek. Meyers szerint ez a közösségi részvétel nem korlátozódik az éneklésre vagy a liturgiai válaszokra, hanem az istentiszteletre való készülésre, a liturgia megünneplésének és megélésének teljes folyamatára is vonatkozik. Az igehirdetésről szóló részben ezt így fogalmazza meg:

„A missziói közösségek számítanak arra, hogy Isten munkálkodik közöttük, és bíznak abban, hogy Isten Szentlelke bölcsességet és értelmet ad a híveknek, ami képessé teszi őket arra, hogy saját tapasztalataikat összekapcsolják Isten bibliai történeteivel. A missziói közösségekben a Szentírás értelmezésére való meghatalmazás tehát közös, és nem korlátozódik egy megbízott vezetőre.”¹⁷⁵

A szerző példákkal is bemutatja, hogy ez miként jelenhet meg a gyakorlatban. Egyes gyülekezetek istentiszteletén több igehirdető van, máshol megjelenik a párbeszéd, szabad felszólalás vagy a bizonyágtétel lehetősége. Az ige értelmezésének közösségi felelősségét pedig az istentiszteleten kívül is lehet gyakorolni. Például úgy, ha az igehirdetést egy kisebb csoport készíti elő, és nem egyetlen személy írja, vagy ha az istentisztelet után, akár a hét során van lehetősége a gyülekezeti tagoknak válaszolni, kérdezni, tovább gondolkodni az elhangzott ige alapján (98–101). Meyers ezekkel a példákkal arra is rámutat, hogy az istentisztelet missziói értelmezése és az abból következő alapelvek olykor olyan új módszerek felé vezetnek, amelyek

¹⁷⁵ i.m., 101.

nem tartoznak az adott egyház hagyományához. Tehát szükség van a meglévő gyakorlatunk missziói értelmezésén túl új eszközök, gyakorlatok és szokások kialakítására is.

2.5.6.3. Nyitottság, vendégszeretet

Az egyik legfontosabb szempont Meyers számára, hogy a gyülekezet és így az istentiszteleti közösség mindenki számára legyen nyitott és befogadó. Szerinte az istentiszteleti közösség akkor tudja felmutatni az új megváltott emberiség természetét, ha abban minden emberi megkülönböztetés eltűnik (kor, nem, nemzeti hovatartozás stb.) (59). Ezt a nagylelkű vendégszeretetet és nyitottságot mind az istentiszteleti tér szerkezete, mind az istentiszteletre való összejövetel szokásai kifejezhetik és érzékeltethetik az újonnan érkezők számára (69–71). Ez a radikális nyitottság az úrvacsoráról szóló részben látható meg legjobban. Meyers szerint mind az úrvacsora, mind a keresztség esetében fontos, hogy ne kizárjunk, hanem invitáljunk és befogadjunk mindenkit, aki Krisztushoz akar jönni (172–174).

2.5.6.4. Multiszenzoros liturgia

Végül Meyers többször is amellet érvel, hogy az istentiszteletnek olyan holisztikus eseménynek kell lennie, amely az ember minden érzékszervét igénybe veszi. Például a keresztség identitásformáló szerepét tárgyalva szól arról, hogy a templomokban mindig egy központi, látható helyen legyen a keresztelőkút¹⁷⁶, és a keresztelés eseménye is legyen fontos, központi, jól látható, hallható és tapintható (57–58). Máshol azt hangsúlyozza, hogy használnunk kell olyan alternatív istentiszteleti formákat, amelyek segíthetik a bibliai narratíva minél teljesebb megértését azok számára is, akik nem az egyházban szocializálódtak, hiszen a posztkeresztyén kontextusban az ige hirdetése egy teljesen idegen esemény. Ez lehet videó, kép, dráma, igeparafrázis vagy akár mozgással és állomásokkal berendezett tér (86–89). Itt is megjelenik, hogy Meyers szerint egy liturgiai alkalom akkor vonja be igazán az abban résztvevőket, ha minél több érzékszervüket használják. Az ige tehát nemcsak hallható, de látható, tapintható vagy akár mozgás által is megtapasztalható lehet.

2.5.7. Értékelés

Ruth Meyers modellje nagyon sok pozitívummal bír. Először is, tényleg ki tudja fejezni, hogy az egyház missziója és istentisztelete nem egyenlő kategória. Schroeder és Bevans nyelvezetét használva azt mondhatjuk, hogy talán nem is az istentiszteletnek van missziói dimenziója, hanem az egyház missziójának egyik dimenziója az istentisztelet. Ez a viszony azt is jelenti, hogy mindig a nagyobb kategória irányából kell a kisebb felé haladni, tehát a misszió fogja

¹⁷⁶ Az episzkopális és anglikán gyülekezetekben keresztelő kutat használnak, amelyből a keresztelést végző személy kezével vagy egy edénnyel meríti a vizet és a megkeresztelendő személy fejére önti.

meghatározni az istentiszteletet. A *missio Dei* teológiájának másik megjelenő következménye, hogy különbséget kell tennünk Isten tettei és az egyház tettei között. A misszió nem az egyházé egyedül, tehát mindig ebben a kettősségben kell leírnunk, ahogy a Szentháromság Isten és az Ő népe együtt vesznek részt a küldetésben.

Amellett, hogy a könyv első fejezete jól összefoglalja Meyers gondolkozását, egyben a téma kutatásának néhány nehézségére is rámutat. A szerző felismeri például, hogy míg saját modelljében az úrvacsora és a keresztség kerül az istentisztelet középpontjába, addig sok egyház nem gyakorolja ezeket minden egyes vasárnap. Sőt, azt sem vehetjük egyértelműnek, hogy minden keresztyén gyülekezet heti rendszerességgel tartja közös istentiszteleti alkalmát, hiszen vannak olyanok, amelyek gyakrabban, míg mások ritkábban gyűlnek össze. Továbbá miközben Meyers fenntartja a heti istentisztelet központi, kiküldő és befogadó szerepét, azt is látja, hogy az egyház valósága ennél sokkal összetettebb. A hétköznapi istentiszteletek, más gyülekezeti összejövetelek vagy a magánvallásosság gyakorlása így nála az egyház missziójának – avagy a bűgőcsigának – külső peremén helyezkednek el, miközben azok szerepét hasonlóan írja le, mint a sákramentumokat is tartalmazó közös istentiszteletet (43–45). Ez felveti a kérdést, hogy a missziói istentisztelet-értelmezés kutatásában mit is értünk pontosan az „istentisztelet” alatt, és hogyan tudjuk azt helyesen kategorizálni az azon kívüli eseményekhez viszonyítva?

Meyers nagyon részletesen írja le az istentisztelet elemeinek missziói értelmezését. Más szerzőknél hosszabban foglalkozik azzal, hogy az egyes elemek esetében egyen-egyenként rámutasson a missziói dimenziókra. Sőt, arra a kérdésre is válaszol, hogyan tudjuk ezeket a missziói aspektusokat köztudottá tenni. Hiszen nem elég, ha a hivatalos egyházi álláspont, a teológusok vagy az istentisztelet-vezetők teszik magukévá a missziói gondolkodást. A közbenjáró imádságról szóló rész rámutat arra, hogy sokszor tudatos tanulási folyamaton kell átmenni egy-egy liturgiai elem újragondolásánál, főleg, ha az kikopott az egyház gyakorlatából (126–127). Meyers kiindulópontja pedig egyértelműen az, hogy a missziói istentisztelet alapfeltétele egy missziói gyülekezet. Tehát elutasít minden olyan értelmezést, amely a missziói istentiszteletet valamilyen technikának vagy új istentiszteleti stílusnak tekintené (306).

A gyakorlati elveknél és példáknál érdekes, ahogy Meyers egyszerre merít az anglikán egyház történelmi hagyományából, ugyanakkor az anglikán egyházon kívüli kortárs megújulási mozgalmak gyakorlatából is. A különböző egyházak és mozgalmak életének minél tágabb vizsgálata egyértelműen segítheti a missziói gyülekezeteket saját gyakorlatuk kialakításában. Ugyanakkor véleményem szerint fontos, hogy nem minden gyakorlat egyenlő,

még akkor sem, ha felfedezzük bennük a missziói dimenziókat. Az istentisztelet missziói értelmezésének tehát nem az a célja, hogy a missziói és nem-missziói liturgiai elemeket vagy formákat szétválassza, hanem hogy az adott közösségnek segítsen, hogy mindig a legalkalmasabb formákat keresse küldetése betöltésére. Az olyan egyház, amely a Meyers által is felvázolt elvek szerint kívánja szervezni liturgikus életét, nem állhat meg, amikor saját gyakorlatában képes megnevezni egy-két missziói dimenziót, hanem folyamatosan keresnie kell, hogy vannak-e olyan formai és tartalmi újítások, amelyek még teljesebben segíthetnék a gyülekezet részvételét az Isten missziójában.

2.6. Andrew Bishop: *Eucharisztikus formálódás. Egyház, misszió és egyéni identitás* Gabriel Hebert *Liturgia és társadalom* című művében

Andrew Bishop anglikán lekipásztor és teológus 2013-ban megjelent doktori disszertációja annyiban különbözik a többi vizsgált irodalomtól, hogy nem saját modelljét mutatja be, hanem egy korábbi teológus mai relevanciája mellett érvel. Művében Gabriel Hebert anglikán szerzetes és teológus egyik fő művét vizsgálja, amelynek címe: *Liturgy and Society: the Function of the Church in the Modern World* (Liturgia és társadalom: Az egyház funkciója a modern világban).¹⁷⁷ Bishop szerint ez az 1936-ban megjelent könyv nem kapott elég figyelmet az anglikán teológiában, továbbá sokan félreértették annak igazi üzenetét. Ő maga nemcsak azt állítja, hogy Gabriel Hebert gondolatai ma is megállják a helyüket, de azt is, hogy sok szempontból gazdagíthatják a kortárs teológiai diskurzust a liturgia, misszió és társadalom kapcsolata tekintetében. A tárgyalt szerzetes, Gabriel Hebert az anglikán teológián belül az anglo-katolicizmus ágába sorolta be magát (25), ugyanakkor a keresztyén egyház egységét is szívügyének tartotta (58). Továbbá a „parókiális úrvacsorai közösség mozgalom” (Parish Communion Movement) híve és támogatója volt, amely a 20. század elején olyan liturgiai és egyházi reformokat kezdeményezett az anglikán egyházon belül, amelyek az úrvacsora heti, közösségi megünneplését tartották az egyházközségi élet központjának. Nézzük meg tehát, hogyan értelmezte Gabriel Hebert az egyház missziói természetét, a liturgia szerepét és a kettő kapcsolatát.

2.6.1. Az egyház természete és funkciója

Először is, fontos megállapítani, hogy Hebert vizsgált műve az 1930-as években jelent meg és vált ismertté, amely időszak még egyértelműen megelőzi a missziológia mai nyelvezetének vagy a *missio Dei* teológiájának megszületését és elterjedését. Bishop szerint viszont ennek

¹⁷⁷ HEBERT, A. G.: *Liturgy and Society. the Function of the Church in the Modern World*, London, Faber and Faber, 1935.

ellenére Hebert műve megállja a helyét a mai missziológiai párbeszéd részeként, mert teológiája egyértelműen vallja az egyház missziói természetét, és véleménye szerint az egyház küldetése Isten missziójának részét képezi.¹⁷⁸ Hebert művében mindössze párszor használja a misszió szót, kétszer az egyházra, egyszer a külmisszióra és egyszer Jézus szolgálatára vonatkoztatva.¹⁷⁹ Ehelyett leginkább a tanúságtétel, bizonyágtétel [witness] kifejezést használja, amelynek tárgya leggyakrabban Isten uralma, Isten országa vagy az evangélium.¹⁸⁰ Egy másik átfogó fogalom, amely a misszió vagy a küldetés szinonimájaként szerepel, a mű alcímében is megtalálható funkció [function] kifejezés. Hebert szerint az egyháznak funkciója van a világban, amely magában foglalja mind az Istentől kapott feladatot, amely a világra irányul, és azt a belső működési rendet, ahogy az egyház ezt a feladatot be tudja tölteni.¹⁸¹ Bishop a *Liturgia és társadalom* című műben közölt vers két sorában látja ezt a missziológiai gondolkodást legtömörebben megjelenni:

„Az egyház azért létezik, hogy tanúságot tegyen arról,
 hogy az egész emberiségnek van egy egyetemes Királya és Ura.”¹⁸²

Hebert egy korábbi idézete ugyancsak egyértelművé teszi, hogy ekkleziológiájának központi eleme az egyház missziói természete:

„Amikor [a keresztyének] megértik, hogy kik ők valójában – nem félénk lelkek csoportja vallási ideákkal, hanem Krisztus Testének tagjai és Isten megváltó tervének résztvevői –, akkor már nem maradnak védekező állásmódban. Tudják, hogy küldetésük van, amelyet be kell tölteni: azért vannak a világban, hogy bizonyágot tegyenek arról, hogy van egy Isten és egy Megváltó, és hogy az ember igazi természete nem az, hogy az ipariális gépezet dehumanizált rabszolgája, hanem hogy ember legyen, és Isten gyermeke.”¹⁸³

Bishop tehát meggyőzően érvel amellelt, hogy a missziológiai gondolkodás egyértelműen jelen van Hebert művében mind az egyház küldetésének, funkciójának és bizonyágtételének leírásában, mind abban, ahogy Isten megváltó tervéről ír. Egyházképe, amely szerint az egyház Isten tervének a résztvevője, tanúja és megtestesítője, tényleg párhuzamba állítható a 20. század

¹⁷⁸ „[...] he [Hebert] conceives mission as missio Dei, bearing witness to God’s mission in the world.” BISHOP: *Eucharist Shaping*, 43, vö. i.m., 105.

¹⁷⁹ HEBERT: *Liturgy and Society*, 14, 205 (egyház missziója); 90 (külmisszió); 54 (Jézus missziója).

¹⁸⁰ i.m., 17, 38, 154, 158, 187, 205 stb.

¹⁸¹ i.m., 165, 202, 230, 258.

¹⁸² „The Church exists to bear witness / that there is an universal King and Father of all mankind” i.m., 235.

¹⁸³ i.m., 205.

második felében központi fogalommá vált *missio Dei* teológiájával és az arra épülő missziói ekkológiájával.¹⁸⁴

Hebert missziói ekkológiájából még három dolgot emel ki Bishop, amelyek számunkra is fontosak lesznek. Az első az egyház közösségi természete az individualista vallásossággal szemben, a második az egyház életének mindent betöltő valósága, végül a „türelmes teológia” gondolata. Az egyház jellemzésében Hebert ellensúlyozni akarja mind az akkori társadalom, mind az evangélikál teológia által hirdetett individualista nézőpontot. Szerinte „[...] az egyház nem csupán egy szervezet néhány vallásos személy összegyűjtésére, se nem egy intézmény, amely kvázi törvényes érvényességgel bír, hanem egy társaság [society], amelynek organikus élete van [...]”¹⁸⁵. Művében többször is kifejezi, hogy az egyház egy közösség, társaság vagy társadalom, és ennek a bibliai megalapozottságú gondolatnak kell az egyház teljes életét meghatároznia. A középkori katolikus vagy a reformáció és ellenreformáció egyházainak individualista vallásosságával szemben a korai egyházat tartja példaszerűnek, ahol az egyház közösségi voltát még komolyan vették.¹⁸⁶ Véleménye szerint, ha az egyház Krisztus teste, akkor annak élete szükségszerűen közösségi élet, amelyet az egység, egymásra utaltság, együtt növekedés és közös istentisztelet jellemez. Bishop itt is kiemeli, hogy Hebertnél ez a közösségi élet is mindig missziói dimenzióval bír: „Az egyház a keresztyén emberek kapcsolatrendszere az Isten országáért és a világért.”¹⁸⁷

A közösség élete és ennek a közös életnek a minősége pedig azért központi jelentőségű az egyház küldetése szempontjából, mert kifejezi, hogy a megváltás nem csak egyéni kategória. Isten megváltó tervében az egyén, a közösségi élet, a társadalom és az egész teremtet világ együtt van jelen.¹⁸⁸ Hebertnél mindez szorosan kötődik az inkarnációhoz. Krisztusban Isten szeretete és kegyelme testben jelent meg, és így a fizikai valóságot – beleértve az emberi közösséget és társadalmi struktúrákat – megszentelte, és mindazt Isten üdvterve részévé tette. Az inkarnációból kiindulva pedig továbblép a sákramentalitás fogalmának kifejtéséhez. Az inkarnáció következménye, hogy nincs többé szent és profán, az életünk egészét Istennek kell szentelnünk. Az egyház tehát nem tudja Istentől kapott küldetését az egyházon belül betölteni,

¹⁸⁴ Ez semmiképp nem kell, hogy meglepő legyen számunkra, ha elfogadjuk azoknak a missziológusoknak a véleményét, akik a *missio Dei* gondolatát nem valamilyen újításnak, hanem a Bibliából származó évezredek keresztyén teológiai igazság új megfogalmazásának tartják. Ez a tény pedig még tovább bővíti a misszió és liturgia kapcsolatának kutatását, hiszen azt jelenti, hogy a kétezer éves keresztyén teológia olyan szerzőit is figyelembe vehetjük, akik egyáltalán nem használták a mai missziológiai nyelvezetet.

¹⁸⁵ i.m., 13.

¹⁸⁶ i.m., 112–125.

¹⁸⁷ BISHOP: Eucharist Shaping, 68.

¹⁸⁸ HEBERT: Liturgy and Society, 8, 158–160, 257.

csak a világban, a gyülekezet és keresztyén egyének egész életén keresztül.¹⁸⁹ Ahogy majd látni fogjuk, ezek a felismerések elengedhetetlenek ahhoz, hogy megértsük, hogyan látja Hebert az istentisztelet szerepét az egyház egész élete függvényében.

Az egyház funkcióját tekintve még egy fontos gondolatot kell megvizsgálnunk, amelyet Bishop a „türelmes teológia” fogalmával jellemez (62, 105–107). Miközben Hebert egyértelműen vallja az egyház elengedhetetlen szerepét Isten üdvtervében, azt sem tagadja, hogy az egyház tökéletlen és evilági.¹⁹⁰ Bishop szerint „[...] a türelem tudja egybetartani az egyház megoldatlan természetét és átmeneti jellegét az Isten országának víziójával.”¹⁹¹ Az Isten országára irányuló türelmes, de aktív várakozás hatással van az egyház küldetésére, missziói gondolkozására is. Mezőgazdasági képpel élve Hebert szerint az aratás helyett a helyes vetésre kell figyelnünk. Más szóval az Istentől kapott feladatunkban szorongás és félelem helyett az a remény és hit kell motiváljon minket, hogy Isten adja a növekedést, azaz Ő hozza majd el az aratás idejét. Bishop így foglalja össze ezt a missziológiai alapelvet: „Hebert hozzáállása a misszióhoz a szorongással ellentétben egy folyamatos és magabiztos tanúságtétel, imádat és közösségi élet, amelyet Mária jelképez. Az egyház misszióját így Krisztust imádó szolgálatként értelmezi.”¹⁹² Mivel Hebert ezt a missziológiai türelmet részesíti előnyben a szorongó aktivizmussal szemben, így még jobban kihangsúlyozza az egyház belső, liturgikus életének szerepét. Nézzük meg tehát, miként tekint Hebert az istentiszteletre és a liturgiára.

2.6.2. Liturgika, ekkleziológia és missziológia

Andrew Bishop szerint Hebert művének egyik fő üzenete, hogy az ekkleziológia, a liturgika és a missziológia mind szorosan egymásra épülő, sőt egymást kölcsönösen meghatározó területek (11, 14, 89). Az is egyértelmű, hogy Hebert szerint az ekkleziológia megelőzi a liturgikát. Az egyház istentisztelete megtestesíti és kifejezi mindazt, amit önmagáról és Istenről hisz, ezért hívja Bishop a liturgiát „megtestesített” [embodied] vagy „performatív ekkleziológiának” [performative ecclesiology] (8). Ebből a nézőpontból származik, hogy Hebert szerint valódi liturgiai megújulást csak megújult dogmatikai, ekkleziológiai felismerésekre lehet alapozni. Éppen ezért elveti saját kora azon próbálkozásait, amelyek csupán a relevancia vagy „missziózás” indokával módosítják az egyház istentiszteleti szokásait, az ekkleziológiai

¹⁸⁹ i.m., 191; vö. BISHOP: *Eucharist Shaping*, 75–76.

¹⁹⁰ HEBERT: *Liturgy and Society*, 259.

¹⁹¹ BISHOP: *Eucharist Shaping*, 62.

¹⁹² Mária alatt itt Lázár testvérét kell értenünk. Andrew Bishop arról ír, hogy egyesek szerint Mária és Márta mint testvérpár jelképezik a kontemplációt és az aktivizmust, vagy esetünkben a liturgiát és a missziót. Ezzel ellentétben Hebert elveti a szorongó aktivizmust, és teológiájában a misszió is Máriához hasonlít, hiszen küldetésünket leginkább Krisztust imádvá tudjuk betölteni. i.m., 107.

alapelvek figyelembevételével nélkül (88–90, 101). A missziológia és liturgika kapcsolatára nézve ez azt jelenti, hogy nem a missziói vágy, lelkiület vagy gyakorlat a mérce az istentisztelet megújítására és revíziójára, hanem egyedül a missziói ekkológiológia. Ehhez pedig, ahogy Bishop is teszi, ma már hozzátehetjük a *missio Dei* teológiáját, mint az egyetlen helyes kiindulópontot az ekkológiológia, majd a liturgika számára.

Az egyház istentiszteletének és missziójának kapcsolatba állításához Bishop röviden jellemzi és felhasználja Thomas Schattauer rendszerét. Ebben megerősíti az általam is megfogalmazott kritikákat. Szerinte Schattauer modelljei nem elég pontosak, és már az általa szerkesztett mű (*Kifelé fordulva*) más szerzői sem használják konzisztensen azokat (94, 100). Végül Hebert teológiájának besorolásánál Bishop megjegyzi, hogy egyszerre illik rá Schattauer hagyományos és radikálisan tradicionális modellje (98) is. Ez is megerősíti saját véleményemet, hogy az egyes modellek inkább egymást kiegészítő dimenziók vagy éppen pontatlan szóhasználat eredményei. Még Bishopnál is találunk rá példát, hogy a misszió szót úgy használja, hogy nem egyértelmű, az egyház küldetésére, a *missio Dei*-re vagy az egyház missziói tevékenységeire vonatkozik. Ezeknek a kifejezéseknek minél pontosabb használata elengedhetetlen ahhoz, hogy az egyes modelleket helyesen tudjuk megvizsgálni.

Bishop végkövetkeztetése az, hogy Hebert gondolkodása párhuzamba állítható Schattauer véleményével, és a radikálisan tradicionális modellhez áll legközelebb. Hebertet itt egy másik kortárs szerző, Andrew Walker teológiájával tárgyalja együtt, aki az istentisztelet értelmezésében az evangéliumnak mint narratívának a továbbadását tartja központinak (99–102).¹⁹³ Ebből a nézőpontból az istentisztelet azért fontos eleme az egyház egész missziójának, mert az evangéliumot magát itt őrzi és adja tovább az egyház nemzedékről nemzedékre. Az evangélium feledésbe merülése esetén pedig egyértelmű, hogy az egyház nem tudja küldetését betölteni. Az egyház istentiszteleti élete tehát sohasem választható el a küldetésétől, ami az Istennel való találkozás, s ami emlékeztet minket, hogy küldetésünk van a világban, és hogyan is kell végeznünk azt. Bishop így foglalja össze mindezt:

„Hebert hozzáállása a misszióhoz először is liturgiai felhívás, nem azért, mert a liturgia a missziót helyettesítené, vagy akár mert a liturgia felkészítene a misszióra, hanem mert a liturgia lényegénél fogva missziói. A liturgia a *missio Dei*-n belül helyezi el a gyülekezetet, ahelyett, hogy másik *missione ecclesiam*-má válna.”¹⁹⁴

Amint láthatjuk, ebben az idézetben nagyon jól elkülönülnek a misszió szó értelmezési lehetőségei. Az egyház istentisztelete egyértelműen egy kisebb kategória, mint Isten missziója,

¹⁹³ Az említett mű: WALKER, A.: *Telling the Story. Gospel, Mission and Culture*, London, SPCK, 1996.

¹⁹⁴ BISHOP: *Eucharist Shaping*, 105.

és az egyház missziójával sem egyezik meg. Az liturgia és tágabban az istentiszteleti életünk teljessége rész-egész viszonyban van az isteni és egyházi küldetéssel. Bishop disszertációjának utolsó részét vizsgálva megláthatjuk, hogy Hebert szerint milyen módon tesz minket a liturgia Isten missziójának részesévé.

2.6.3. Az eucharisztikus formálás

Eddig megállapítottuk, hogy Gabriel Hebert nemcsak elfogadja az egyház missziói természetét, de azt is tisztán látja, hogy az egyház istentiszteletének fontos szerepe van az egyház missziójának betöltésében. Ez a missziói dimenzió az istentisztelet lényegének a következménye. Hebert számára egyértelmű, hogy „[a] keresztyén istentisztelet elsősorban és mindenekfelett Isten imádata, azaz az értelmes teremtmény elismeri a Teremtő szuverenitását, akihez tartozik, és akinek dicsőségéért létezik.”¹⁹⁵ Az istentisztelet tehát a Teremtő és a teremtmény találkozása, ahol a gyülekezet célja az imádat. Ugyanakkor az Istennel való találkozás a mi irányunkban mindig formáló hatású. Bishop ebben látja a liturgia – és konkrétan az eucharisztikus liturgia – missziói dimenzióját. Ez a folyamat viszont elsősorban nem oktatás – információ-átadás és befogadás –, hanem formálódás. Egy közösségi részvétel a rituálékban, amelyek átformálják az Istennel, egymással és a világgal való kapcsolatunkat, vágyainkat és az identitásunkat.¹⁹⁶ Az istentisztelet formáló szerepéhez és a rituálék működéséhez egy másik fontos megjegyzést is tesz Bishop. A liturgiai formálódás folyamata nem egy mechanikus változás, amely az istentisztelet alkalmával történik az egyénben vagy a közösségben. Ez jól látszik abban, ahogy az úrvacsorai liturgia részeként gyakorolt mozzanatról beszél, amikor a hívek a béke jelével köszöntik egymást: „A békeköszöntés Krisztus békéjének megtestesítése, nem pedig a kibékülés tudatos tette, mintha azelőtt az nem létezett volna.”¹⁹⁷ Ehhez hasonlóan az istentisztelet többi eleme is megtestesíti és kiábrázolja a teológiai igazságokat, amelyek már azelőtt is igazak voltak Krisztusban és az egyházban. Mindez arra utal, hogy a liturgia átformáló hatása abban van, hogy megerősíti és kifejezi a meglévő értékeket, ahelyett, hogy automatikusan „átadná” azokat a liturgiában résztvevők számára. Ugyanakkor a liturgikus események előre is tekintenek, hiszen ezeknek az igazságoknak szavakkal, képekkel és rituálékkal való kiábrázolása mintát ad az istentiszteleten kívüli életünk számára. Mi pedig

¹⁹⁵ HEBERT: *Liturgy and Society*, 183.

¹⁹⁶ Hebert teológiája itt párhuzamba állítható James K. Smith kortárs teológus és filozófus gondolkodásával. Ő a „liturgikus antropológia” kifejezéssel írja le ezt a folyamatot. Lásd SMITH, J. K. A.: *Desiring the Kingdom*.

¹⁹⁷ BISHOP: *Eucharist Shaping*, 119.

azzal, hogy részt veszünk bennük, alávetjük magunkat az Isten országa szerinti életnek, és elkötelezzük magunkat saját életünk ez irányú további átformálására.¹⁹⁸

Hebert és Bishop gondolkozásában az egyház liturgikus gyakorlata elsődleges, mert az istentiszteleten megtestesített dogmatikai igazságok adnak irányt életünknek, és szabadítanak fel arra, hogy az egész életünket Krisztus megváltó munkája fényében értelmezzük. Az istentisztelet célja egyáltalán nem az, hogy kivegyen minket a világból, vagy eltávolítson minket attól, hanem éppen az, hogy egyre inkább be tudjuk tölteni Istentől kapott küldetésünket az élet teljességében. Ebben a modellben az istentisztelet és a világ tehát nem válnak ellentétékké, hanem egységet alkotnak. A világ megjelenik, és szentsége nyilvánvalóvá válik az istentiszteletben, hiszen a sákramentumokban a fizikai világ elemei vannak jelen, az adakozás alkalmával pedig a világi munka eredménye Isten munkájának részévé válik (122–129). A közbenjáró imádságban a gyülekezet – mint királyi papság –, az egész világért imádkozik, és hálaadásukban is az egész emberiség, sőt a teremtet világ nevében szólal meg az imádatuk (119).¹⁹⁹ Végül az ige olvasása és hirdetése összeköti a liturgikus esemény egészét az egyéni hívők élethelyzetével, és még konkrétabban felhívja őket arra, hogy egyénenként és gyülekezetként egész létük Isten országának részévé váljon (121). Az istentisztelet missziói dimenziója tehát identitást formál, irányt mutat, és így etikai következményekkel bír. Bishop kiemeli, hogy az egyéneknek és a gyülekezet egészének keresnie kell, miként tudnak az istentiszteleten megvallott és megtapasztalt isteni uralom fényében jelen lenni, megszólalni és cselekedni a társadalom és a nyilvánosság minden szegmensében (130–131).

Összefoglalva tehát, az egész istentisztelet – az összegyűléstől a végső áldásig és kiküldetésig – nem a világból való kivétel eseménye, hiszen pont arra készíti a hívőt, hogy komolyan vegye, hogy „a világ ugyanannyira Isten aktivitásának a színtere, mint az egyház”.²⁰⁰ Az etikai és társadalmi dimenzió komolyan vétele viszont nem válik aktivizmussá Bishop modelljében. Ahogy korábban megjegyeztem, az általuk vallott türelmes missziológia azt jelenti, hogy az egyház küldetésének eredményessége nem a programok vagy a „megtértek” számával, se nem a társadalom megváltoztatásának mértékével mérhető, hanem az Istent egész életével imádó és szolgáló közösség hűségességével.

¹⁹⁸ Bishop szerint a hitvallás eseménye ebből a szempontból nem csupán egy teológiai állásfoglalás, hanem a személyes hűségünk megvallása. i.m., 114.

¹⁹⁹ vö., HEBERT: *Liturgy and Society*, 167.

²⁰⁰ BISHOP: *Eucharist Shaping*, 108.

2.6.4. Értékelés

Andrew Bishop nagy szolgálatot tett azzal, hogy Hebert művét a kortárs teológia fényében értelmezte. A mai missziológia megerősödéséhez nagy szükség van arra, hogy korábbi teológusok műveiben is felfedezzük a missziói gondolkodás gazdagságát.²⁰¹ Hebert esetében egyértelmű, hogy az egyház missziói természete az inkarnációból következő igazság, amely minden egyház számára irányadóvá kell váljon. Mivel ő maga az anglo-katolikus irányzat híve, azt is bizonyítja – és érvel is emellett –, hogy nem az istentiszteleti formák vagy stílus határozza meg az egyház missziói voltát. Mindenesetre Hebert művét és annak Bishop szerinti értelmezését olvasva egyértelműen kijelenthetjük, hogy a missziói istentisztelet-értelmezés az anglikán teológián belül is megtalálható, sőt hosszú múltra tekint vissza.²⁰²

Bishop és Hebert modelljének nagy erénye, hogy nem a liturgiával kezd, hanem az ekkleziológiával. Teljesen egyetértek azzal a gondolattal, hogy nem alkalmazhatjuk a missziói gondolkodás egyes elemeit az istentiszteleti gyakorlatunkra anélkül, hogy először a missziói ekkleziológiát kifejténénk. Ebben még talán Hebertnél is tovább kell mennünk, és a missziói ekkleziológiából kiindulva kell megvizsgálnunk az egyház formáját és struktúráját. Ahogy más szerzők rámutattak, az elmúlt közel száz évben radikálisan megváltozott a kontextusunk, amelyben az egyháznak be kell töltenie a küldetését. Szükséges tehát, hogy Hebert teológiáját az általa még meg nem tapasztalt posztkeresztyén közegbe kontextualizáljuk. Továbbá minden kor feladata, hogy a megörökölt teológiákat és gyakorlatokat azok egészében átvizsgáljuk a missziói ekkleziológia szemszögéből.

Ebben az anglikán modellben az is gazdagíthatja a liturgiai misszió körüli ökumenikus párbeszédet, ahogy Hebert komolyan veszi az élet egészét, és nem ragad le az istentisztelet elemzésénél. Az egyház belső élete és missziója is nagyobb, mint az istentiszteleti alkalom. Az egyház különböző alkalmai, a hívek lelki élete, az emberi kapcsolatok, a világi munka és a társadalmi szerepvállalás mind egy komplex rendszer részét képezik nála. Bishop és Hebert nemcsak felismeri ezt a komplexitást, de igyekeznek feltérképezni annak belső működését is, amelyet leginkább a kölcsönösséggel jellemeznek. Ez azt jelenti, hogy az egyház élete nem csak az istentiszteleti és azon kívüli programok összessége, hanem egy valóban organikus közösségi élet, amelyben az egyes elemek és személyek folyamatos kölcsönhatásban állnak, és

²⁰¹ Andrew Bishop mellett érdemes itt megemlíteni, Paul W. Chilcote-t, aki rámutat az istentisztelet és evangélizáció kapcsolatára Charles Wesley himnuszainak elemzése által; vagy Christopher Schoont, aki Kálvin János teológiájában fedez fel olyan aspektusokat, amelyek tovább vezethetnek minket ebben a kutatásban. CHILCOTE: *The Integral Nature*, 7–21; SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 141–143.

²⁰² Az általam talált egyik legkorábbi mű, amely kifejezetten a misszió és istentisztelet kapcsolatát kutatja, a már többször említett *Worship and Mission*, amelyet egy anglikán teológus John G. Davies 1966-ban írt.

amely élet nem statikus, hanem az Isten országa felé halad. Ennek a komplexitásnak a minél pontosabb és azt mégsem beszűkítő vagy leegyszerűsítő modellezése a missziói ekkleziológia egyik nagy feladata.

2.7. Kristopher W. Seaman: *A misszió, a liturgia és a világ összefüggésben: Úton a misszió decentralizált liturgiai teológiája felé*

Kristopher Seaman 2017-ben íródott doktori értekezése a liturgia és a misszió kapcsolatát egy sajátos katolikus szempontból mutatja be számunkra.²⁰³ Seaman munkájának nagy előnye, hogy figyelembe veszi a hivatalos katolikus dokumentumokat, reflektál a liturgikus missziói teológiák korábbi modelljeire, és a kortárs sákramentális és feminista teológiák nézőpontját is hasznosítja. A doktori értekezésének címe – *Mission, Liturgy, and World in Relationality: Towards a Decentred Liturgical Theology of Mission* (A misszió, a liturgia és a világ összefüggésben. Úton a misszió decentralizált liturgiai teológiája felé) – jól rámutat Seaman két fő tételére. Először is, hogy nem elég a misszió és liturgia kapcsolatát leírunk, hanem meg kell fogalmazni, hogy mi a kapcsolat az egyház és a világ között. Az alcím pedig arra utal, hogy a korábbi teológiákkal ellentétben a liturgiai esemény fontos, de nem foglal el központi helyet modelljében. Nézzük meg, hogyan foglalja össze a II. Vatikáni Zsinat utáni katolikus missziói teológiát, és mit jelent ez a liturgikus teológia számára.

2.7.1 Misszió, mint életszentség

A kortárs katolikus missziói teológia legfontosabb kiindulópontja a II. Vatikáni Zsinat és az azt követő dokumentumok. Ezek közül Seaman először azokkal foglalkozik, amelyek az egyház természetéről és küldetéséről írnak: *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Ad Gentes*, *Evangelii Nuntiandi*, *Redemptoris Missio* és *Evangelii Gaudium*, majd a liturgiáról szóló legfontosabb dokumentumokat elemzi: *Sacrosanctum Concilium*, *Evangelium Vitae*, *Ecclesia de Eucharistia* és *Deus Caritas Est*. Ezekben a misszióról és liturgiáról szóló dokumentumokban egyértelmű az egyház missziói felelőssége és a liturgia központi szerepe abban, hogy küldetését betöltse. Seaman szerint két fő témában lehet ezt a kapcsolatot összefoglalni: a húsvéti misztérium és az Isten országa. E dokumentumok szerint a húsvéti misztérium és annak ünneplése a liturgiában az egyház számára „csúcspont és forrás” (54), hogy annak erejéből merítve küldetését betöltse, azaz az egyház tagjai a földön mindenütt „Isten országát hirdessék és megvalósítsák.”²⁰⁴ Ugyanakkor a dokumentumok vizsgálata

²⁰³ SEAMAN, K. W.: *Mission, Liturgy, and World in Relationality. Towards a Decentred Liturgical Theology of Mission*, Dublin, Trinity College 2017, elérhető: <http://www.tara.tcd.ie/handle/2262/83760>, letöltés dátuma: 2023.03.07.

²⁰⁴ SEAMAN: *Mission, Liturgy and World*, 37.

eredményeként megállapítja, hogy azokban nincs egységes missziói definíció, inkább két irány fedezhető fel. Az egyik a korábbi missziói gondolkozást tükrözi, amelynek célja az egyház terjesztése azokban az országokban, ahol még nincs jelen, így fő célja a hitetlenek megtérítése. A második a misszió újabb értelmezése, amely kiemeli Isten misszióját, az egyház missziói természetét és egyetemes életszentségre hívja fel az egész egyházat. A második vatikáni zsinat és az azt követő dokumentumok hol az egyik, hol a másik értelmezést használták, amely tükrözi a katolikus egyházon belül jelen levő különféle teológiai különbségeket (21–23, 29). Seaman konklúziója, hogy „[...] a különböző hangsúlyok ellenére a misszióról szóló hivatalos katolikus dokumentumok átfogó missziói teológiája az életszentség” fogalmában ragadható meg (61). Ez az életszentség krisztológiai életet jelent, és két formában jelenik meg: „1. kontemplációs részvétel Krisztusban az imádság és liturgia által, és ugyanakkor 2. Jézus Krisztus földi szolgáló életének *mimézise*. ”²⁰⁵ Seaman szerint a dokumentumokban túlzott hangsúly került az első aspektusra, és a két oldal gyakran szét van választva, ezért szeretné ezt az egyenetlenséget korrigálni, és hidat építeni a két aspektus között. A hivatalos dokumentumok elemzése és rövid kritikája után katolikus és más felekezeti szerzők műveit vizsgálja, akik a liturgia és misszió kapcsolatával foglalkoztak.

2.7.2. A liturgikus teológiák kritikája

Seaman egy ortodox, majd négy protestáns szerző művét értelmezi röviden, és komoly kritikákat fogalmaz meg velük szemben. Véleménye szerint Alexander Schmemmann ortodox teológus tekinthető ama liturgikus teológia atyjának, amely a liturgiában látja a misszió csúcspontját. Az általam is említett John Davies, Thomas Schattauer és Ruth Meyers teológiáját az ő munkássága folytatásaként értelmezi. Seaman szembe állítja ezeknek a szerzőknek a gondolkodását a II. Vatikáni Zsinat teológiájával:

„[...] Schmemmann és akik az ő munkájára építettek, a liturgiát tették meg a misszió színterévé. Ez a pozíció, ahogy érveltem, nemcsak korlátozza a missziót a liturgiai rítusra, hanem ugyanakkor a világban megélt misszió értelmezésének korlátozásához is vezet; elsődlegesen abban, hogy a világ be kell hogy lépjen a liturgiába ahhoz, hogy részt vehessen a misszióban.”²⁰⁶

Ezzel szemben az általa vizsgált katolikus teológusoknak²⁰⁷ ad igazat, akik szerint

„[...]a]z Isten országa nemcsak a liturgiában létezik, hanem a szenvedés helyszínein is a világban, amelyek felé a keresztyéneknek küldetése [mission] van. Ha a liturgia és a

²⁰⁵ i.m., 61.

²⁰⁶ i.m., 99–100.

²⁰⁷ A három teológus, akikről itt beszél: David N. Power, Bruce T. Morill és Louis-Marie Chauvet. Az ő teológiájuk részletesebb elemzéséhez lásd: i.m., 81–99.

mindennapi élet egyaránt a misszió helyszíne, ahogy én is érveltem, akkor a Krisztusi identitás a liturgiában és az etikai cselekedetekben testesül meg.”²⁰⁸

Seaman maga ezt az utóbbi gondolkodást támogatja, bár még ennél is tovább akar lépni az Isten missziója világban való megélésének részletesebb kidolgozásával. Általánosságban véve tehát, két dolgot lát problémásnak Schmemmann-nál és az említett protestáns szerzőknél. Az első, hogy e szerzők műveiben olyannyira a liturgia kerül a középpontba, hogy az válik az Isten missziójában való részvétel egyetlen színterévé. A második, hogy ahol arról van szó, hogy mit jelent az egyház missziója a világban, ott is csak az evangélizáció vagy a személyes életvitel kerül szóba, és így fenntartják az egyház-világ dualizmusát. Szeretnék röviden reflektálni ezekre a kritikákra, mert bár az említett problémák jogosak, nem értek egyet azzal, hogy a vizsgált szerzők tényleg ezeket az elveket vallották volna.

Az igaz, hogy Schmemmann, Davies, Schattauer és Meyers leginkább a liturgiára fókuszálnak, és keveset foglalkoznak a misszió istentiszteleten kívüli megélésével. Schattauer esetében ezt magam is megemlítettem. Ugyanakkor ez nem jelenti, hogy a liturgiára korlátoznák Isten országát vagy az egyház misszióját. Műveikben a liturgia esetleges túlhangsúlyozása véleményem szerint inkább annak köszönhető, hogy korábban a misszió mindig az egyház külső munkásságát jelentette, és ezek a teológusok tudatosan a misszió megélésének másik oldalát akarják bemutatni. Ezek a szerzők mind azt tűzték ki célul, hogy az istentiszteletre fókuszálva bemutassák, hogyan jelenik meg abban az Isten missziójában való részvétel. Ugyanakkor mindannyian fontosnak tartják az egyház és világ ellentétbe helyezésének feloldását, és maguk is felismerik, hogy az egyház missziója a liturgián belül és azon kívül is jelen van. Ez leginkább abban mutatkozik meg, hogy mindannyian kiemelik a kiküldetés mozzanatát, amely összeköti az isteni misszióban való részvétel színtereit.²⁰⁹ A liturgia mint központ, forrás, szív és kezdet jelenik meg ezekben a művekben. Ezek a képek tényleg kifejezik az istentisztelet egyedi és elengedhetetlen természetét, ugyanakkor azt is megerősítik, hogy az istentisztelet nem a misszió teljessége, hanem egy nagyobb egész része. Míg Seaman azt sugallja, hogy ezek a szerzők fenntartják a világ és egyház szétválasztását vagy ellentétbe helyezését, szerintem mind amellet érvelnek, hogy Isten missziója az egyház egész életét betölti, és igényt tart minden térre és időre.²¹⁰

²⁰⁸ i.m., 100, kiemelés a szerzőtől.

²⁰⁹ SCHMEMANN: *For the Life*, 45–46; DAVIES: *Worship and Mission*, 141; SCHATTAUER: *The Missional Shape*, 183; uő: *Practice of Missio Dei*, 325; MEYERS: *Missional Worship*, 182–183.

²¹⁰ SCHMEMANN: *For the Life*, 65.75.77.93.113; DAVIES: *Worship and Mission*, 13–16.22–36.71–72.111; SCHATTAUER: *The Missional Shape*, 181; uő: *Practice of Missio Dei*, 322.325; uő: *Liturgy and Mission*, 1; MEYERS: *Missional Worship*, 39–40.63.

Továbbá abban sem értek egyet Seamannel, hogy „látszólag Schmemann és Schattauer is úgy definiálja a missziót, mint az egyház tagságának növelését.”²¹¹ Egyik tanulmányában Schattauer szinte szó szerint cáfolja ezt a kijelentést: „[...] a »lélekmentés« és az »egyház növelés« alkalmatlan koncepciók Isten missziójának világot felölelő kiterjedésére, amelyre a helyi keresztyén gyülekezet mutat.”²¹² Hozzá hasonlóan Schmemann kritizálja a misszió olyan értelmezését, amely azt egy vallás terjesztésére vagy Isten nélküli humanizációra redukálja.²¹³ Ezzel szemben az egyház misszióját leginkább az „élet” fogalmában ragadja meg, amely egyértelműen túlmutat a liturgikus eseményeken. Schmemann teológiájában a liturgia felmutatja a krisztusi mintát, és erőt ad ahhoz, hogy az egyház minden korban felfedezhesse az élet egészére kiterjedő küldetését. Schmemann ezt így foglalja össze:

„Mit kell tennie az egyháznak és minden egyes keresztyénnek ebben a világban? Mi a *küldetésünk*? E kérdések gyakorlati megoldására gyakorlati »receptek« nincsenek. [...] Az Egyház az Ország [értsd: Isten országának] szentsége – de nem azért, mert isteni alapítású »szentségek« birtokában van, hanem mindenekelőtt azért, mert lehetőséget ad az embereknek arra, hogy meglássák e világban és e világon keresztül az »eljövendő világot«, s hogy meg is »éljék« azt Krisztusban.”²¹⁴

Seaman szerint Davies misszióértelmezése is túl szűk, és csak a hitetlenek megtérítésére és egyházba hozatalára fókuszál. Davies ezt a nézetet egyértelműen a misszió téves koncepciójának tartja, és pont a katolikus gondolkozáshoz hasonlítja.²¹⁵

Én tehát nem látom Seaman kritikáit indokoltnak. Ő egyértelműen nagyobb hangsúlyt fektet arra, hogy kifejtse az egyház missziójának természetét az istentiszteleten kívül, mint az említett szerzők, de ez nem jelenti, hogy modelljeik ellentétben állnának. Schmemann, Schattauer, Davies és Meyers mind a liturgika felől közelítik meg a kérdést, tehát az istentiszteletről írnak Isten missziójának fényében. Véleményem szerint az általuk képviselt modellek ugyanúgy kiemelik az Isten missziójának egész életet átfogó természetét, mint Seamané, de annak részletes kifejtése nem volt céljuk. Amint látni fogjuk, Seaman sokat hozzáad a liturgia, misszió és világ kapcsolatrendszer leírásához, de a liturgia és az élet mint az egyház missziójának két helyszíne nem tartozik eme újdonságok közé.

²¹¹ SEAMAN: *Mission, Liturgy and World*, 78.

²¹² SCHATTAUER: *Practice of Missio Dei*, 326.

²¹³ SCHMEMANN: *For the Life*, 107–112.

²¹⁴ SCHMEMANN: *A világ életéért*, 147–148.

²¹⁵ DAVIES: *Worship and Mission*, 46.

2.7.3. Sákramentalitás és decentralizáció

Továbbmenve Seaman a sákramentális teológiát használja fel, hogy az egyház missziójáról egy hitelesebb és teljesebb képet adjon. Ehhez missziológiai nézőpontból alkalmazza Rowan D. Williams anglikán püspök teológiáját. Williams így definiálja a sákramentalitás lényegét:

„A sákramentalitás [...] nem egy adott dolog szentségéről szól [...] hanem arról, ahogy Isten cselekszik a világban és a világ által, azzal a céllal, hogy a világ maga »átformálódjon Isten által«, és hogy »megmutassa Isten szent és felszabadító tekintetét.«”²¹⁶

Seaman pedig ez alapján állítja, hogy „[...] a sákramentalitás nem maradhat csupán azon a szinten, hogy a tanítványok hogyan szemlélik a világot, hanem inkább abban jelenik meg, hogyan *vesznek részt*, azaz hogyan élnek a misszióból, és hogyan élik meg a missziót a mindennapjaikban.”²¹⁷

Williams teológiájának alapja, hogy az Isten missziójában való részvétel a mi részünkről egy folyamatos és nehéz feladat. A világ alapállapota a bűn, az Istentől való elszakítottság, az anti-sákramentalitás. Ez az állapot egyértelműen Isten missziójának megtagadása, sőt az ellene való harc. Ahhoz, hogy ebből az állapotból eljussunk a sákramentalitásig, el kell veszítenünk magunkat [dispossession], akár személyesen, akár közösségi értelemben. Ezt nevezi Seaman önmagunk decentralizálásának. Ha ez megtörtént, akkor Isten Szentlelke újra birtokba vehet minket [repossession], és képessé válunk az Isten missziójában való teljesebb részvételre (100–128).

Ennek a folyamatnak a megértése Seaman szerint kétféleképpen módosítja az istentisztelet missziói értelmezésének kutatását. Először is, a sákramentalitás fogalmát az egész világra értelmezi. Az inkarnáció valóságából kiindulva bizonyítja, hogy a világ természeti valósága Isten megismerésének a helye, és így az Isten országa nem csak egy spirituális fogalom. Ebből következik, hogy Seaman elvet minden olyan modellt, amely csupán spirituális vagy kognitív térre korlátozza az egyház misszióját. Az egyház felelőssége tehát, hogy egyénileg és közösségileg „prófétai tettek” által keressék a világ javát. Ebbe beletartozik mind a megbékélés szolgálata, mind a társadalmi igazságosságért való harc és az elnyomottak mellett való kiállás.

A második fontos hangsúly, amire Seaman rámutat Williams teológiájából kiindulva, hogy az Isten missziójában való részvétel nem egy automatikus vagy könnyű folyamat (127–128). Önmagunk megtagadása, félreállítása és annak felismerése, hogy szükségünk van a

²¹⁶ SEAMAN: Mission, Liturgy and World, 103.

²¹⁷ i.m., 102, kiemelés a szerzőtől.

másikra (mind Istenre, mind emberekre), egy folyamatos küzdelem (111). Továbbá ebből következik, hogy az Isten missziójában való részvételünk sohasem lesz tökéletes vagy teljes. Miközben a sákramentalitás azt jelenti, hogy a világban mi magunk Jézus sákramentumává válunk, ez nem egyenlő valamilyen szentséggel vagy tökéletességgel. Az egyház missziója tehát mindig részleges, és szüksége van a folyamatos önvizsgálatra. Seaman szerint fel kell tennünk a kérdést, hogy maga az egyház és azon belül az istentisztelet mennyiben tölti be vagy éppen akadályozza Isten világot megbékítő munkáját. A sákramentalitás ilyen értelmezése tehát tényleg lebontja azt a gyakran kimondott vagy kimondatlanul alkalmazott gondolkodást, amely az egyház belső szentségét szembehelyezi a világ profanításával és bűnösségével. Seaman szerint Isten missziójából következik, hogy a világ ugyanannyira sákramentális természetű, mint az egyház, azáltal, hogy mindkét helyen találkozhatunk Istennel, és részt vehetünk az Isten országa felé való növekedés folyamatában. Ugyanakkor az Isten missziójával ellentétes anti-sákramentális erők és cselekedetek is ugyanúgy jelen vannak az egyházban, mint azon kívül. Ő ebből a nézőpontból kritizálja a korábban említett szerzőket, akik véleménye szerint túlidealizálták az egyház és konkrétan a liturgia szerepét és erejét, és nem tettek elég hangsúlyt a világ szerepére Isten missziójában. Az önmagunkról való lemondás [dispossession] és a decentralizálás tehát arra utal Seaman teológiájában, hogy az egyház és annak istentisztelete önmagában nem képes Isten misszióját végezni. Ehhez az egyháznak önmagán kívüli erőkre van szüksége. Elsősorban a Szentlélek birtokba vevő [repossession] erejére és ugyanakkor a világra is, amelyben a marginalizáltak és az elnyomottak kritikája segítheti az egyházat önmaga megújításában.

Disszertációjának ötödik fejezete még tovább pontosítja, hogyan is tud az egyház részt venni Isten missziójában. Itt Delores S. Williams feminista teológus gondolatait használja fel, hogy az elnyomás és felszabadítás missziológiai értelmezését kifejtse. Ebben a fejezetben továbbra is nagy hangsúlyt helyez arra, hogy a liturgia és a mindennapi élet egyformán az Isten missziójában való részvétel helyszínei. Delores Williams teológiájából átveszi, hogy az egyház missziója a világban nem valamilyen idealizált felszabadítás [liberation], hanem sokkal inkább az ellenállás [resistance] fogalmában ragadható meg (132). Míg a felszabadítás általában egy társadalmi-politikai folyamatra utal, addig az ellenállásba beletartozik minden olyan erő, intézmény és folyamat elleni küzdelem, amely elnyomáshoz vagy az életszükségletek megvonásához vezet. „Ebben az értelemben Isten missziója arra irányul, hogy a kegyelem által minden bűn, dehumanizáció és marginalizáció átalakuljon humanizációvá és befogadássá”²¹⁸

²¹⁸ i.m., 136.

– foglalja össze Seaman. Delores Williams teológiájának másik hozadéka, hogy az ellenállás szolgálatát Jézus földi szolgálatából vezeti le. Míg a Seaman által vizsgált korábbi teológusok leginkább Jézus kereszthalálára és szenvedésére tették a hangsúlyt, addig Delores Williams rámutat, hogy Jézus élete és tettei is Isten missziójának egyaránt fontos elemei (143). Seaman célja a különböző teológiai irányzatok bevonásával pont az, hogy egyensúlyt találjon mind a már tárgyalt egyház-világ kapcsolatrendszerben, mind a kontempláció és a cselekvés, valamint Jézus kereszthalálának és életének szerepe között.

Seaman saját konklúziójában végül azt hangsúlyozza, hogyan tudjuk a misszió-értelmezésünkben az egyensúlyt megteremteni, és annak különböző elemeit feszültségben tartani. Szerinte az egyház missziója egyszerre Krisztus életének mimézise és részvétel Krisztus szolgálatában. Ezt a missziót pedig csak a liturgia és a mindennapi élet együttesében lehet betölteni. Bármelyik oldal túlhangsúlyozása Isten missziójának eltorzulásához vezet. A misszió második fontos feladata pedig önmagunk és az egyház átformálása, hogy egyre inkább ebből a misszióból és misszióban élhessük életünket (149–150).

2.7.4. Értékelés

Seaman munkájának erőssége, hogy nem marad a missziológia vagy liturgika területén, hanem igyekszik egy nagyobb, tágabb rendszerben elhelyezni az egyház misszióját. Mind a sákramentalitás, mind az ellenállás teológiájának elemzése fontos szempontokat ad a kérdés tárgyalásához. Ahogy korábban kifejtettem, véleményem szerint Seaman álláspontja nem olyan radikálisan különbözik a korábbiaktól, mint ahogy azt ő állítja, de az biztos, hogy sokkal részletesebben foglalkozik a világ és az egyház kapcsolatának leírásával, mint az általa vizsgált liturgikus teológusok. Ennek nagy előnye, hogy egy sokkal realisztikusabb képet tud festeni az Isten missziójában való részvételünk folyamatáról. Továbbá nagyon jól érvel amellett, hogy a növekedés egy gyakran nehéz és mindig komplex, több irányú folyamat. Az istentisztelet missziói értelmezésében sokszor úgy jelenik meg ez, mint amely szinte mindig az istentiszteleten és szinte automatikusan történne meg. Ezzel szemben Seaman modelljében a formálódás és növekedés folyamata is több helyszínen megy végbe, és annak célja az egyház teljes élete. Tehát nemcsak a liturgia formál át minket a misszió megélésére, hanem a misszió helyes megélése is rámutathat, hogy miben kell a liturgiánkat átformálni.

A pozitívumok mellett számos kritikát is megfogalmazhatunk Seaman modelljét vizsgálva. Először is, missziófogalma kifejezetten tág, mégsem fókuszál egyenlően a különböző területekre. A misszió fogalma a II. Vatikáni Zsinat szerinti misszióértelmezésből ered, így annak fő cselekvője maga Isten, míg az egyház feladata, hogy részt vegyen Isten

missziójában. Ez tehát összhangban van a sok más szerző által leírt *missio Dei* teológiával, még akkor is, ha Seaman nem használja saját gondolkozására ezt a teológiai kifejezést. Az egyház misszióját az életszentség fogalmában ragadja meg, amely Krisztus életében való részvétel és annak megélése a mindennapokban (61). Ezen belül nagy hangsúlyt fektet a lelki növekedés és formálódás folyamatára, amelyre mind az egyháznak, mind a világnak szüksége van, hogy minél inkább részese lehessen az Isteni Szeretetnek. Az egyház missziójának leírásában pedig, az ellenállás teológiáján túl, nagyon kevés szó esett az egyház szolgálatának más formáiról, úgymint a közösség, a tanúságtétel vagy az evangélizáció. Seaman saját értékelése alapján fontos azt is megjegyeznünk, hogy ez a misszióértelmezés nem kizárólagos a katolikus egyházon belül.

Ahogy láthattuk, Seaman modelljében a fő hangsúly azon van, hogy a liturgiát és az életet úgy jellemezze, mint amelyek az egyház missziójának egyformán fontos terei.²¹⁹ Miközben egyértelműen az egység, az egyensúly és a holisztikus szemlélet jelenik meg teológiájában, mégsem veszély nélküli a rendszere. Ahogy már korábbi szerzőknél kifejtettem, szerintem minden olyan modell, amely csupán két kategóriára vagy helyre akarja leszűkíteni az egyház életének teljességét, akaratlanul is túlegyszerűsíti azt. Bármennyire is az egység és egyensúly Seaman célja, egy kétoldalú modellben nagyon nehéz ezt megteremteni. Az istentisztelet párba állítása minden mással, ami nem istentisztelet, nem veszi figyelembe az egyház életének sokszínűségét és fluiditását. Például Seaman maga utal a tényre, hogy a spiritualitás nem korlátozódik a liturgiai eseményre, amikor a *Sacrasanctum Consilium* és *Evangelium Vitae* dokumentumokat elemzi (54–56). Ezek a dokumentumok jól felismerik, hogy a spiritualitásnak van személyes és közösségi formája is. Tehát az istentiszteleten kívül nemcsak az úgynevezett hétköznapi élet vagy az egyház evangélizációs és diakóniai szolgálata áll, hanem a hívek személyes vagy családi istentisztelete is. A korábban megfogalmazott kritikámat itt is fenntartom: törekednünk kell arra, hogy az általunk használt modellek ki tudják fejezni az egyház életének különböző aspektusait anélkül, hogy túlságosan leegyszerűsítsék azokat.

Miközben Seaman kritizálja Schmemannt, Schattauert, Daviest és Meyerst, hogy túlságosan a liturgiára fókuszáltak, addig ő maga az ellenkező hibába esik. Úgy kezeli a liturgiát, mintha az egy jól definiált konkrét dolog lenne, amely nem kíván magyarázatot. Szinte minden más szerző, aki e kérdéssel foglalkozik, a liturgiai megújulás kérdése felől

²¹⁹ „[...] én azt javasoltam, hogy a misszió maga a »forrás és csúcs« és mind a liturgia és a hétköznapi élet szükséges elemei ennek a missziónak.” SEAMAN: *Mission, Liturgy and World*, 151.

közelíti meg az istentiszteletet. Ez pedig feltételezi, hogy az istentisztelet nem egy zárt adott valóság, hanem egy mindig változó formája az egyház életének. Miközben Seaman beszél a liturgia tökéletlenségéről, nem mutat fel megoldási lehetőségeket annak megújítására. Továbbá míg más szerzők az istentiszteleten belül több különböző kapcsolódási pontot találtak Isten missziójához, addig Seaman szinte csak azzal foglalkozik, hogy annak milyen szerepe van a formálódás folyamatában.

Összességében elmondhatjuk, hogy Seaman modellje is sokban hozzájárul a missziói istentisztelet-értelmezés ökumenikus kutatásához, hiszen a liturgiát egyértelműen az Isten missziójában való részvétel egy fontos terének tartja, és mindezt a katolikus teológia keretein belül helyezi el. A sákramentalitás és decentralizáció fogalmainak részletes kidolgozása pedig fontos aspektusokat ad hozzá az istentisztelet és misszió kérdéseinek további kutatásához.

2.8. Christopher J. Schoon: *Úton az evangélium közösségi megtestesítése felé. Mi az istentisztelet szerepe Isten népe evangéliumhirdető természetének kiművelésében a misszióiegyház-mozgalmon belül?*

Az utolsó mű, melyet szeretnék megvizsgálni, egy amerikai református lelkész és teológus, Christopher J. Schoon munkája. Doktori értekezésének címe: *Toward a Communally Embodied Gospel: Exploring the Role of Worship in Cultivating an Evangelistic Character among God's People within the Missional Church Movement* (Úton az evangélium közösségi megtestesítése felé. Mi az istentisztelet szerepe Isten népe evangéliumhirdető természetének kiművelésében a misszióiegyház-mozgalmon belül?).²²⁰ Schoon kutatói munkássága több szempontból is nagyon hasznos számunkra. Elsősorban azért, mert nagyban épít a misszióiegyház-mozgalom²²¹ eddigi kutatására a missziói istentisztelet témájában, és így több, általam vizsgált művet is gyakran felhasznál. Továbbá Schoon is igyekszik egy sajátos modellt kialakítani az istentisztelet szerepének leírására a missziói egyházon belül. Végül kutatásom ökumenikus jellegéhez hozzájárul azáltal, hogy a vizsgált értekezés nem egy felekezet teológiai hagyományát vizsgálja. Schoon maga a Christian Reformed Church in North America (Észak-Amerikai Keresztyén Református Egyház) felszentelt lelkésze, viszont a kutatásában a protestáns gyökerekkel bír, de felekezetközi misszióiegyház-mozgalom teológiáját mutatja be.

²²⁰ SCHOON, C. J.: *Toward a Communally Embodied Gospel. Exploring the Role of Worship in Cultivating an Evangelistic Character among God's People within the Missional Church Movement*, Toronto, Wycliffe College, 2016, elérhető: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/72902/3/Schoon_Christopher_J_201605_ThD_thesis.pdf, letöltés dátuma: 2023.03.07.

²²¹ Angolul „missional church movement”, rövidítve: MCM.

Saját munkájának gondolatmenetét követve igyekszem bemutatni először az általa felvázolt ekkleziológiát, majd az istentisztelet missziói értelmezését.

2.8.1. Az egyház mint az evangélium megtestesítője

Christopher Schoon doktori disszertációja jól strukturálva mutatja be saját érvrendszerét. Véleményem szerint pozitívum, hogy az ekkleziológiából indul ki, és nem konkrét liturgiai kérdésekkel kezd el foglalkozni. Kiindulópontja a már említett misszióiegyház-mozgalom, amelyet Lesslie Newbigin munkásságára vezet vissza (24). Schoon szerint ennek a mozgalomnak öt alapvető hangsúlya van:

„[A] Szentháromság Isten missziói természetének központi jelentősége; az egyház küldöttként való felfogása mint amely Isten missziójában vesz részt; a misszió alapvető inkarnációs jellege, amely dinamikusan jelenik meg a helyi kontextuális szolgálatok által; annak felismerése, hogy az egyház privilegizált helyzete a keresztyén korban véget ért, és ez lehetőséget ad az egyháznak, hogy szolgáló identitását megtestesítse; és a holisztikus evangélium melletti elköteleződés, amelynek célja a mindenség megbékélése, helyreállítása és kibontakozása Jézus Krisztusban.”²²²

Ezek a hangsúlyok tehát különbséget tesznek a misszionáló és a missziói egyház között, hiszen az utóbbi számára a misszió nemcsak egy tevékenység, hanem annak legbelsőbb identitása (22–23, 27–29). Továbbá a mozgalom alapját képezi az a kontextuális felismerés, hogy a keresztyén kor után az egyház nem folytathatja szolgálatát az eddig megszokott módon, hanem új eszközökre, módszerekre és formákra van szüksége (32–35). E tágabb missziói teológiai rendszeren belül egy konkrét missziói ekkleziológiát fogalmaz meg a szerző. Véleménye szerint erre azért van szükség, mert „[a]z istentisztelethez való bármely hozzáállás, legalább részben, attól függ, hogy hogyan értelmezzük az egyház természetét.”²²³

Schoon kontrasztba állítja a hagyományos protestáns ekkleziológiát – amely az igaz egyház ismertetőjegyeit (*notae ecclesiae*) és az intézményes egyházat helyezte központba (109–112) – és a missziói ekkleziológiát, amely Isten misszióját tekinti kiindulópontnak. Véleménye szerint Isten missziójának legteljesebb megtestesítője maga Jézus Krisztus, így az ekkleziológia alapja csak a krisztológia lehet (108–109). A misszióiegyház-mozgalmon belül a korábbi ekkleziológiák egyik fő kritikája az, hogy az egyház identitását túl szűken, a két fő liturgiai aktusban – igehirdetés és sákramentumok – határozták meg (112). Ez pedig eltorzítja az egyház valóságának holisztikus, közösségi természetét és akár az istentisztelet más elemeinek szerepét is (112–117). Éppen ezért a misszióiegyház-mozgalomban az egyház

²²² SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 24.

²²³ i.m., 103.

ismertetőjegyeinek konkrét meghatározása helyett Isten népének identitására kerül a hangsúly, amely az egyház egész életében, és nem csak egy-egy adott eseményben ragadható meg. Schoon definíciója így hangzik:

„[Az egyház] egy Jézus Krisztusban összegyűlt közösség, amely Isten missziójának folyamatosan kibontakozó történetének résztvevőiként és a Szentlélek által kiküldve megtestesíti Jézus Krisztus jellemét az élet minden dimenzióján és pillanatán keresztül, és az Isten eljövendő országának várása által.”²²⁴

Az egyház lényegének ilyen megfogalmazása, amely nem az ismertetőjegyekre és annak konkrét formáira fókuszál, azt is lehetővé teszi, hogy az egyház egészen új formáit figyelembe vegyünk. Schoon művének konklúziójában kiemeli, hogy ha a Szentháromság Isten missziójában való részvétel és Jézus jellemének a megtestesítése a célunk, és így ez az egyház hűségének mércéje, akkor ez a helyi kontextusokban egészen eltérő közösségek megszületéséhez vezethet. A kis csoportokra épülő új missziói közösségek és a gazdag liturgiával és rendszerezett tanítványsági programmal rendelkező nagyobb gyülekezetek ugyanúgy lehetnek az evangélium hűséges megtestesítői saját kontextusukban. Nem a méret, az istentiszteleti stílus vagy éppen a gyülekezet struktúrája dönti el, hogy egy gyülekezet tényleg missziói-e, hanem hogy a közösség egésze hűségesen igyekszik-e az Isten missziójában való részvételre és Jézus jellemének megtestesítésére (229–231).

Mivel ebben az egyházképben előtérbe kerül a hívek egyetemes papsága és az egyház szolgálata a hétköznapi életben keresztül, Schoon szerint az intézményes egyház működésének is meg kell változnia. „Ebből a nézőpontból a gyülekezetek vezetőségének elsődleges feladata átalakult. Az istentiszteleti alkalmak levezetése helyett előtérbe kerül a tanítványok támogatása és megerősítése, hogy ők legyenek a gyülekezet minden időben”²²⁵ – írja a szerző. Ennek ellenére, ahogy látni fogjuk, az istentisztelet fontos szerepet tölt be Schoon egyházképében.

2.8.2. Az istentisztelet missziói értelmezése

Az ekkleziológiai alapok lefektetése után Schoon rátér értekezésének egyik fő kérdésére, hogy mi az istentisztelet szerepe az egyház egész életet magába foglaló küldetésében. Az istentiszteletet vizsgálva Schoon a többi szerzőhöz hasonlóan már a bevezető részben megjegyzi, hogy az istentisztelet [worship] egy egész életünkre kiterjedő fogalom és hozzáállás, miközben ugyanez a szó jelöli a konkrét alkalmat is, amikor a keresztyének összegyűlnek (36). Az utóbbi értelmezést így írja körül hosszabban:

²²⁴ i.m., 119.

²²⁵ i.m., 129–130.

„Az istentisztelet Isten népének részvételen alapuló összejövedele a Lélek által, ahol [a résztvevők] Isten jelenlétével találkoznak, Isten szövetségi hűségének története által átformálódnak Jézus Krisztusban, és a Lélek által válaszolnak [Istennek] megújult hálával és Isten mindenek megújító missziójában való részvétel melletti elköteleződéssel.”²²⁶

Ebből a megfogalmazásból jól kitűnik Schoon kutatásának központi gondolata: Hogyan megy végbe az itt említett átformálódás [formation]? Miközben kihangsúlyozza, hogy az istentiszteletnek fontos szerepe van ebben a folyamatban, több kitélt is tesz, amivel a korábbi szerzők hasonló állításait árnyalni szeretné.

Először is, az istentiszteleten belüli lelki átformálódás elsősorban a Szentháromság Isten, még konkrétabban a Szentlélek munkája (134). A Szentlélek jelenléte többféleképpen is hatással van az istentiszteleten résztvevőkre. Ő az, aki vezeti, gyógyítja és erősíti a keresztyéneket, hogy alkalmassá váljanak az Isten missziójában való részvételre, továbbá Ő az, aki bevonja a híveket Jézus Krisztus halálába és feltámadásába (135). Schoon azt is megindokolja, hogy miért ilyen fontos a Szentháromság Isten aktivitását tisztán látni:

„[...] a misszióiegyház-mozgalom nem fordított elegendő figyelmet a Szentlélekre és a Lélek jelenlétére, amely az istentiszteleten Isten népével van, és ezáltal elfogadta az istentisztelet olyan értelmezését, amelyben Isten népe önmaga felelős saját átformálásáért. Ez két véleményben jelenik meg, az egyik szerint az istentiszteletet el kell hagyni – mert nem elég hatásos –, a másik szerint igazítani kell az istentisztelet tartalmán, stílusán és formáján, hogy elérjük a megfelelő hatást a felebaráti szeretet kimunkálásában.”²²⁷

A Lélek munkájának kihangsúlyozásával az istentisztelet „futószalagként” való értelmezése ellen szólal fel. A futószalag-jellegű istentisztelet-értelmezés alatt pedig azt a gondolkozást érti, amely szerint a megfelelő istentiszteleten átadott dogmatikai és etikai igazságok (ortodoxia) automatikusan „kitermelik” a helyes keresztyén életet az istentiszteleten kívül (ortopraxis).²²⁸ Véleménye szerint az istentisztelet ilyen értelmezése figyelmen kívül hagyja a keresztyének helyes vágyait vagy érzéseit (ortopátia), amelyek ugyancsak elengedhetetlen részei Isten imádatának (139–141). Schoon rámutat, hogy már Kálvin János *Institúciója* is kiemeli e három terület helyes kapcsolatát és a Szentlélek szerepét:

²²⁶ i.m., 36.

²²⁷ i.m., 138.

²²⁸ Nicholas W. Monsma amerikai református lelkész és teológus egyetért Christopher Schoonnal a futószalag-jellegű istentisztelet-értelmezés elvetésében, és ugyancsak kiemeli a Szentlélek munkáját, amely megkülönböztethető a gyülekezet cselekedeteitől. Szerinte az istentisztelet formáló jellege Isten szemszögéből egy lehetőség, de a mi nézőpontunkból nem lehet az istentiszteletünk elsődleges célja. Monsma: Church Year, 10 -14

„Kálvin nézőpontjából a Szentlélek, aki jelen van és munkálkodik Isten népe között az istentiszteleten, átformálja az érzelmeiket (ortopátia) azért, hogy Isten szavára (ortodoxia) válaszolva örömteljesen döntsenek Isten és mások szolgálata mellett (ortopraxis).”²²⁹

Az istentiszteleten végbemenő átformálódás tehát nem csupán kognitív, hanem az ember szívét és érzelmeit is megváltoztatja, és nem automatikus, hanem a Szentlélek munkájának eredménye.

Másodszor, Schoon kitér James K. Smith kanadai-amerikai keresztyén filozófus munkásságára, aki a *Desiring the Kingdom* (Vágyakozás Isten országa iránt) című művében részletesen foglalkozott a keresztyén egyének és közösségek lelki formálódásának kérdésével, és azon belül az istentisztelet és liturgia szerepével.²³⁰ Smith idézett műve alátámasztja Schoon korábbi gondolatát a Szentlélek munkásságának fontosságáról, és kiemeli az istentisztelet materiális valóságát, amely a sákramentumokban különösen megjelenik (147).

„Smith arra mutat rá, hogy az istentiszteleti összejövetel egy szükséges, de önmagában nem elegendő helye Isten népe teljes átformálásának. A Szentlélek átformáló jelenléte továbbvezeti Isten népét az istentiszteletről a hét során megélt egyéni és közösségi tanítványi gyakorlatok felé.”²³¹

Amint majd látni fogjuk, Schoon számára ez egy nagyon fontos pont. Egyszerre igaz, hogy az istentisztelet átformálja Isten népét, ugyanakkor ez a formálás nem teljes az istentiszteleten kívüli tanítványi élet nélkül (147, 168–169). Ezután Schoon rátér az istentisztelet missziói értelmezésének kifejtésére, amelyet négy egyedi prioritással jellemez (147–156). Nézzük meg ezeket is röviden.

Az első ilyen prioritás vagy hangsúly, hogy „a missziói istentisztelet »belemeríti« Isten népét Isten missziójának »nagy történetébe«”.²³² E gondolat alapja a narratív bibliaértelmezés, amelyben Michael Goheen és Christopher Wright munkásságára utal. Schoon szerint az istentiszteleten keresztül három módon történhet meg a nagy történetben való elmélyülés: „a történetet folyamatosan ismétljük, alávetjük magunkat a történet tekintélyének, és a történetre életünk által válaszolunk.”²³³ Isten missziójának története olyan módon kell hogy átitassa életünket, hogy az a világban hangsúlyos narratívákat felülmúlja, és megértsük az egyház

²²⁹ i.m., 142.

²³⁰ SMITH, J. K. A.: *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Cultural Liturgies 1.), Grand Rapids, Baker Academic, 2009.

²³¹ SCHOON: *Comunally Embodied Gospel*, 147.

²³² i.m., 148.

²³³ uo.

valódi természetét. A „nagy történetből” nemcsak az válik világossá, hogy Isten népeként kivé kell lennünk a világban, hanem az is, hogy hogyan válhatunk azzá.

Másodszor, „a missziói istentisztelet irányt ad Isten népének az emlékezés és a várakozás liturgiai ritmusai által”.²³⁴ Az előző narratív modellt követve itt Isten tetteire kerül a hangsúly, amelyek megtörténtek a múltban, és melyekre ígéretet kaptunk a jövőre nézve. A missziói istentisztelet ennek a két pólusnak a figyelemben tartásával keresi saját helyét a jelenben. Ez az emlékezés viszont több, mint a régmúlt eseményeinek felemlegetése, és a várakozás is több, mint egy utópikus jövő meghirdetése (151).

A harmadik prioritás szerint „a missziói istentisztelet elhelyezi Isten népét a saját jelenében”.²³⁵ Az Isten története által meghatározott múlt és jövő a mi jelenünkben találkozunk, és így fel kell tennünk a kérdést: „Ha Isten missziójának folyamatosan kibontakozó narratívájában élünk, hogyan kell élnünk itt és most?”²³⁶ A jelenhez kapcsolódva jelenik meg a kontextualizáció elve is. Ez alapján „az istentiszteleten belül [...] a helyi körülmények formálják az imádságainkat, bizonyoságtételeinket, az ígére adott válaszunkat, a sákramentumok megtapasztalását és azokat a köszöntéseket és áldásokat is, amelyek összegyűjtik az embereket az istentiszteletre, és kiküldik őket onnan.”²³⁷ Schoon szerint a helyi körülmények komolyan vétele Isten inkarnációs természetének a kiábrázolása, amely hatást gyakorol a missziói istentisztelet tartalmára és formájára.

A szerző által megfogalmazott negyedik prioritás szerint a „missziói istentisztelet kiküldi Isten népét, mint a *missio Trinitatis* résztvevőit.”²³⁸ Az istentiszteletnek ez a kiküldő aspektusa nemcsak egy konkrét kiküldésben vagy az áldásban fogalmazódhat meg, hanem az istentisztelet egészen keresztül is. Schoon három további témára osztja a kiküldés gondolatát. Az első szerint az istentiszteleten mi magunk áldást kapunk azért, hogy onnan kimenve mások számára is áldássá legyünk. Ezt követi, hogy az istentisztelet része mind az ünneplés, mind a „lamentálás” [lament], hiszen mindennapi életünkben megtapasztalhatjuk, ahogy Isten eredeti teremtetési rendje és missziója néha érvényesül, máskor teljesen eltorzul a világban. Az utolsó téma pedig a missziói istentisztelet egyéni és közösségi oldalának megértésével foglalkozik. Schoon szerint fontos, hogy a mai túlságosan individuális kultúránkban a közösséget erősítsük, de az egyéni aspektusokat se felejtsük el. Az egyéni oldal egyik fontos alapelve például, hogy

²³⁴ i.m., 149.

²³⁵ i.m., 151.

²³⁶ i.m., 152.

²³⁷ uo.

²³⁸ A *missio Trinitatis* a *missio Dei* kifejezés szinonimája, amely még inkább kifejezi, hogy itt nem egy általános isteni misszióról van szó, hanem a Szentírás által kijelentett Szentháromság Isten missziójáról. i.m., 152.

olyan istentiszteleti formákat alkalmazzunk, amelyek a gyülekezet egészének lehetőséget adnak részvételre és az istentisztelethez való hozzájárulásra (156).

E négy prioritás megfogalmazása után Schoon saját gyülekezetének példáján keresztül mutatja be azok egy lehetséges alkalmazását (156–168). Ugyanakkor kiemeli, hogy ez csak egy példa, és a missziói istentisztelet-értelmezés célja nem egy konkrét istentiszteleti rend kialakítása, hanem a missziói elvek alkalmazása a helyi kontextus függvényében (156).

2.8.3. Gyakorlati tanítványság és evangélizáció

Ahogy már említettem, Schoon értekezésének egyik fő tézise, hogy az istentisztelet formáló hatása nem választható el az egyház életének egészétől. Az egyház istentiszteleten kívüli életét a „gyakorlati tanítványság” [practice oriented discipleship] fogalmával írja körül, és azt állítja, hogy az istentisztelet és a tanítványság együtt formálja Isten népét az Isten missziójában való részvételre (170, 189 stb.). Azért tartja a tanítványság fogalmának bevezetését szükségesnek, mert véleménye szerint a missziói istentisztelettel foglalkozó korábbi szerzők „az istentiszteletről rögtön a misszióra ugranak, mintha az istentisztelet lenne az egyetlen szükséges dolog ahhoz, hogy sikeresen képezzünk olyan tanítványokat, akik hűségesen megtestesítik Jézus Krisztus evangéliumát”.²³⁹ Ezzel szemben Schoon szerint „a gyakorlati tanítványság vezeti Isten népét az istentiszteletről a misszió felé, felkészítve őket, hogy a mindennapi életükben megtestesítsék a jó hírt, amellyel az istentiszteleten találkoztak.”²⁴⁰

Éppen ezért az istentiszteletet és a gyakorlati tanítványságot egy integrált egészként próbálja bemutatni, amelyben az istentisztelet már korábban megfogalmazott négy prioritása az istentiszteleten kívül a tanítványságban folytatódik. Mind az Isten történetében való elmerülés, mind a saját jelenünk komolyan vétele és az istentisztelet kiküldő jellege abban segít, hogy a gyülekezet a hét minden napján Isten missziójának a résztvevőjeként tekintsen önmagára, és figyelmes legyen a Szentlélek munkájára a világban (172–173). Ehhez hasonlóan az emlékezés és várakozás liturgiai ritmusai is irányt adnak az istentiszteleten kívüli tanítványi élethez és így az Isten missziójában való még teljesebb részvételhez. A missziói istentisztelet-értelmezés négy prioritása mellé további négy jellemzőt fogalmaz meg a Stanley Huerwas és Samuel Wells által szerkesztett *Blackwell Companion of Christian Ethics*²⁴¹ című művet felhasználva. Ez alapján a gyakorlati tanítványság „eucharisziaközpontú, eszkatológiai alázat jellemzi, a közösség gazdagságára épít, és megtestesült apologetikaként szolgál.”²⁴² Ennek a

²³⁹ i.m., 188.

²⁴⁰ i.m., 189.

²⁴¹ HAUERWAS–WELLS: *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Malden, Blackwell Pub., 2004.

²⁴² i.m., 178.

négy jellemzőnek egyszerre kell jelen lennie az istentisztelet liturgiai ritmusaiban és a tanítványok hétköznapi életében. Például az eucharisztia így egy paradigmaticus esemény, amely több mint emlékezés, mert mintát ad, hogy milyen szemléletmóddal és hozzáállással legyünk jelen a világban (181). Ehhez hasonlóan az eszkatológia, a közösség bősége, és a megtestesült apologetika is olyan elvek, amelyek az istentiszteleti közösségből kiindulva azon kívül is meghatározzák a tanítványok egyéni és közösségi szokásait.

De mit is ért a szerző a gyakorlati tanítványság alatt? Schoon egyfajta krisztocentrikus „inasságként” [apprenticeship] írja le annak lényegét. John P. Bowen, kanadai teológust idézve:

„Jézus olyan, mint egy mesterember Isten országának munkájában. A tanítványok az inasai, akik Isten országának mesterségét tanulják, miközben figyelik őt munka közben, és kérdéseket tesznek fel neki. Közben lassan ők is becsatlakozhatnak a munkába.”²⁴³

A Jézussal való kapcsolaton túl Schoon olyan gyakorlatokat és szokásokat nevez meg, amelyek személyesen és közösségileg segítenek abban, hogy figyelmesek legyünk a Szentlélekre és az Ő munkájára (192). Példaként a következő egyéni gyakorlatokat sorolja fel: napi igeolvasás (Isten missziójára figyelve), csend, zavaró tényezők visszaszorítása, imádság, „parókiális jelenlét” (tudatos jelenlét saját közvetlen lakókörnyezetünkben) és a hírek *lectioszerű* olvasása (a Szentlélek munkájának keresése a világ eseményeiben). Kösségi gyakorlat lehet például a helyi közösség történetének felvázolása [neighborhood story–boarding] vagy a közös étkezés (193–196). A konkrét gyakorlatok mellett részletesebben kifejti a vendégszeretet és köszönetesség gyakorlását, amelyek az emlékezés és várakozás liturgiai ritmusaival egységben számos módon megmutatkozhatnak a tanítványok életében, az istentiszteleten belül és kívül is (196–200). Összefoglalva, a gyakorlati tanítványság az egyház életének istentiszteleten kívüli része, amelybe beletartozik a személyes és közösségi spiritualitásunk, az etikus missziói életünk és a mások felé való szolgálatunk különböző formái is. Továbbmenve pedig megláthatjuk, hogy Schoon hogyan értelmezi az evangélizációt a felvázolt rendszeren belül.

Ekkleziológiájához hasonlóan az evangélizációról szóló részt is Krisztus személyére építi fel. Mivel Jézus maga az evangélium hordozója és tárgya, Jézus követőivé válni egyet jelent az Ő evangélizáló jellemének felvételével (202). Schoon szavaival:

²⁴³ BOWEN: Why Mission?, 5, idézi SCHOON: Comunally Embodied Gospel, 191.

„A Jézus jellemében való átformálódás azt jelenti, hogy örömhírhordozó közösségé válunk. Egy közösséggé, akik megtestesítik Isten örömhírét – azaz megtestesítik Jézust –, és ezáltal ők maguk is jellemükben evangélizálók válnak.”²⁴⁴

Ezzel azt szeretné a szerző kiemelni, hogy nem az evangélizáció hagyományos értelmezéséről beszél, amely leginkább a Jézusról szóló igazságok szóbeli hirdetését jelentette, hanem „Krisztus valós életének átadásáról a saját tanítványságunk médiumán és üzenetén keresztül”.²⁴⁵ Az általa körülírt gyakorlati tanítványság tehát nem egy iskola, amelyet elvégezve a keresztyének becsatlakozhatnak az evangélizációba, hanem önmagában hordozza Jézus evangélizáló jellemét.

„A gyakorlati tanítványság annak kezdetétől evangélizáló, azaz Isten népe már azáltal is ismertté teszi Jézus Krisztus örömhírét, ahogy közös életükben egyre inkább megtanulják Jézus jellemét megtestesíteni.”²⁴⁶

Például a már említett vendégszeretet és könyörületesség nemcsak a tanítvánnyá válás gyakorlatai, de egyben a megtestesített evangélizáció lehetőségei is (215–217).

Az evangélizáció tehát a tanítványok által különböző gyakorlatokban és kapcsolatokban közösségileg megtestesített evangélium, amely meghívja a kívülállókat az Isten népének közösségébe, és megteremti azt a környezetet, amelyben a Jézusban való hit egy lehetőséggé válik (214, 217).

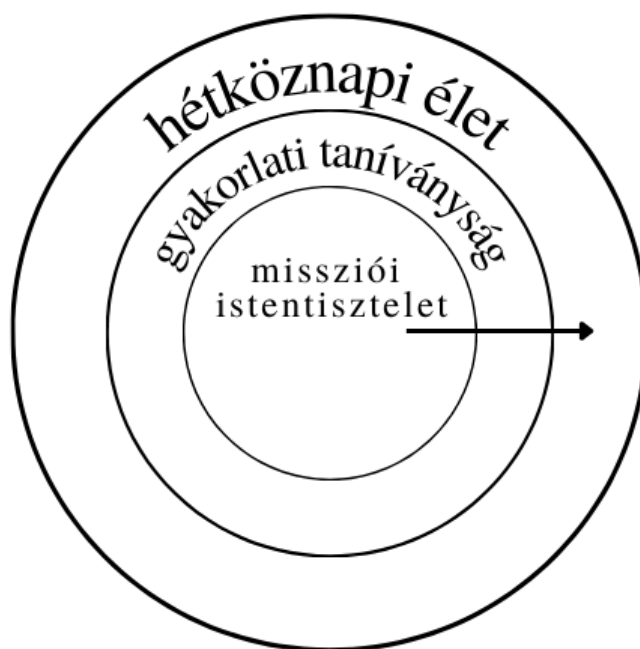
2.8.4. Értékelés

Cristopher Schoon modelljét talán koncentrikus körökkel lehetne legjobban ábrázolni. A központ az istentisztelet és azon belül is az úrvacsora, amelyet az egész tanítvánnyi élet központjának tart (177–178). Az istentiszteleten kívül helyezkedik el a gyakorlati tanítványság, amely a keresztyének egész életét átszövi, és az istentisztelettel együtt formálja és testesíti meg az egyház evangélizáló természetét. E két körön kívül pedig a hétköznapi élet dolgai helyezkednek el, mint a munka vagy család, amelyek ugyancsak az Isten missziójában való részvétel helyei (172–173). Ezek a koncentrikus körök viszont nem egymástól pontosan elválasztható területetek, hanem egymással integrált, egymásból táplálkozó és egymást tápláló részei az egyház egész életének.

²⁴⁴ SCHOON: *Comunally Embodied Gospel*, 203.

²⁴⁵ HIRSCH–HIRSCH: *Untamed*, 147, idézi SCHOON: *Comunally Embodied Gospel*, 203.

²⁴⁶ SCHOON: *Comunally Embodied Gospel*, 204.



5. ábra: Az evangéliumot megtestesítő tanítványi közösség

Schoon modelljének első nagy előnye, hogy nem egyszerűen az „istentisztelet” és a „misszió” összekapcsolását akarja elvégezni. Az általa felvázolt részletes missziói ekkleziológia egy nagyon jó alapot biztosít arra, hogy azon belül vizsgálja a missziói istentiszteletet és a tanítványságot. Ez a módszer jól követi a teológia szakterületeinek rendszerét azáltal, hogy a teológiából indul ki – amelynek itt központi fogalma a *missio Trinitatis* –, és a krisztológián keresztül jut el az ekkleziológiához, végül a gyakorlati teológia területeihez, amelybe mind az istentisztelet, mind a tanítványság beletartozik. Máshogy megfogalmazva, Schoon nem a missziológia tudományát kapcsolja a liturgikához, hanem valós missziói teológiát folytat, és a Szentháromság Isten missziói természetéből kiindulva dolgoz ki egy sajátos ekkleziológiát.

Számomra az is nagyon pozitív, hogy a vizsgált mű következetesen használja a misszió kifejezést. Schoon bevezeti a gyakorlati tanítványság fogalmát, és tudatosan használja az evangélizáció és evangélizáló szavakat, így kikerüli azt a hibát, amelyet sok más szerzőnél megemlítettem, hogy a misszió szó jelentése nem mindig egyértelmű egy-egy mondatban. Schoon szinte mindig Istenre alkalmazza a misszió szót, leggyakrabban az „Isten missziója” vagy latinul *missio Trinitatis* kifejezésekkel, és szinte egyszer sem beszél az egyház missziójáról. Természetesen ő is vallja az egyház missziói természetét, de azt mindig Isten missziójában való részvételnél írja le. Az egyház missziói életét és szolgálatát pedig az említett tanítványság és evangélizáció gyakorlataival írja körbe. Természetesen az evangélizáció szó is lehet egy terhelt kifejezés, amely számos jelentéstartalmat hordoz

magában, de Schoon mégis képes azt új módon használni. Egyértelműen elutasítja az evangélizáció szűk, csupán szóbeli evangéliumhirdetésként való értelmezését, és azt az egyház egész életének egy dimenziójaként ábrázolja, amely az egyházon kívüli világra irányul. Az evangélizáció gyakorlata helyett Jézus és az egyház evangélizáló jelleméről és a hétköznapi élet evangélizáló hatásáról beszél (203). Ezáltal a más szerzők által használt kisbetűs „misszió” és „missziói” szavak szinonimáját hozza létre. Szerintem ez egy lehetséges jó irány, amely sokat segíthet abban, hogy mind a misszió, mind az evangélizáció szavakat azok terheltsége ellenére használhassuk, és az ne okozzon további félreértéseket.

Schoon értekezésének fő következtetésével is egyet értek, amely szerint az istentisztelet – legyen az bármennyire is missziói jellegű – önmagában nem elegendő ahhoz, hogy a gyülekezet átformálódjon, és Isten missziójának hűséges résztvevője legyen (147). Schoon helyesen ismeri fel, hogy a formálódás az egész életünket átszövő folyamat, amelyben nagy szerepe van az istentiszteleti alkalmon kívüli személyes és közösségi gyakorlatainknak és szokásainknak (170). Véleményem szerint a különböző tanítványi gyakorlatok integrálása a közösségi istentisztelettel egy nagyon fontos lépés a missziói egyház kutatásában. Ugyanakkor az általa megfogalmazott gyakorlati tanítványság is felvet egy pár kérdést.

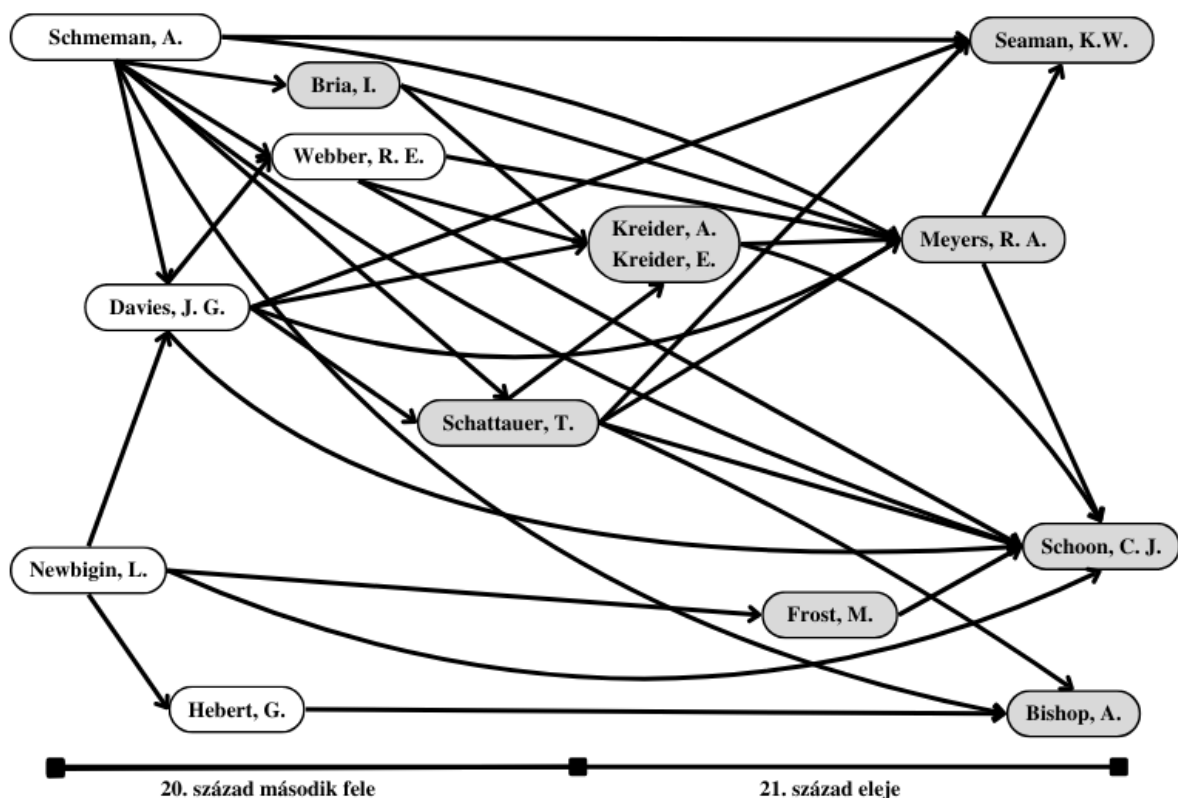
Miközben az egyház életének holisztikus értelmezéséhez nagyban hozzájárul a tanítványság fogalma, véleményem szerint erőltetett az istentisztelet és tanítványság megkülönböztetése. Ez meglátszik például abban, hogy a tanítványi gyakorlatok között említi Schoon az egyéni igeolvasást és imádságot, amely értelmezhető személyes istentiszteletként is. A Kreider házaspár modelljéhez hasonlóan a cél itt is az, hogy az istentiszteleti alkalmon kívüli egyházi életet egy kifejezéssel összefoglalják. Az viszont nem egyértelmű, hogy ezek a tág fogalmak miért ne tartalmazhatnák az istentiszteleti alkalmat is, hiszen mind a kizárólagos Istenre figyelés, mind a gyülekezet összefoetele megjelenik a tanítványok gyakorlatai között. Ezért szükség van az istentisztelet olyan megfogalmazására, amely tényleg megkülönbözteti azt minden más gyülekezeti eseménytől, vagy más módon kell a tanítványok közösségének tetteit csoportosítanunk. Ennek a felosztásnak másik nehézsége, hogy az istentisztelet fogalma sem egyértelmű. Schoon amellet érvel, hogy a missziói ekkléziológia eredményeként egymástól egészen különböző közösségek is létrejöhetnek, akik egyértelműen más-más istentiszteleti szokásokkal fognak bírni (229). Ennek ellenére, amikor az istentisztelet missziói értelmezéséről ír, nem tesz fel kérdéseket az istentisztelet formájára és liturgiai elemeire nézve, hanem mondhatni, a hagyományos istentisztelet-fogalommal dolgozik. Schoon következtetéseinek iránya jó, de véleményem szerint a missziói ekkléziológia fényében még tovább kell lépünk a korábbi egyházi formák vizsgálatában és azok pontos kategorizálásában.

Az istentiszteletnél maradva, végül fontos megjegyezni, hogy Schoon tudatosan csak a formálódás kérdésével foglalkozik. Kutatásának ez a tudatos fókusza természetesen nem probléma, de mégis figyelembe kell vennünk, hogy amikor az istentisztelet missziói értelmezéséről beszél, nem célja minden missziói aspektus vizsgálata. Például keveset vagy egyáltalán nem foglalkozik az istentisztelet evangéliumhirdető aspektusával vagy a hitetlenek jelenlétének kérdésével. Ahogy más szerzők kiemelték, az istentiszteletnek nemcsak a gyülekezet formálódásában van szerepe, de önmaga is értelmezhető úgy, mint Isten missziójában való részvétel.

2.9. Konklúzió

A megvizsgált nyolc mű betekintést ad a missziói istentisztelet-értelmezés kutatásának eddigi eredményeibe és nehézségeibe. Ezeket részletesebben a következő fejezetben fogom kifejteni, itt csupán a művek általános sokszínűségét és egységét szeretném kiemelni.

A szerzők teológiai különbségei egyértelműen megjelennek mind felekezeti háttérükben, mind teológiai szóhasználatukban, mind abban, ahogy megközelítik a missziói istentisztelet-értelmezés kutatását. E sokszínűség miatt talán meglepő lehet, hogy mégis milyen sok pontban egyetértenek vagy legalábbis hasonlóan gondolkodnak a szóban forgó teológusok. A kutatási területen belüli eltérések véleményem szerint nem a téma gyengeségét mutatják, hanem a missziói teológia vonzerejét. Ezeknek a műveknek a megszületése már önmagában bizonyíték arra, hogy a missziói teológia és azon belül az istentisztelet missziói értelmezésének kérdése nem egy felekezet vagy mozgalom kisajátított teológiai gondolkozása, hanem valóban egy olyan átfogó teológiai rendszer, amely ezeket az egészen különböző felekezeti háttérből író kutatókat képes bevonni, sőt egymást gazdagító módon összekapcsolni. A teológiai és módszertani különbségek ellenére tehát azt gondolom, nem kérdés, hogy e nyolc művet egyértelműen egyazon kutatási területbe sorolhatjuk be, amit alátámaszt az is, hogy az egyes szerzők gyakran idézik egymást, és sokszor közös forrásokból dolgoznak. Az egyes művek elemzésénél megemlítettem a főbb kapcsolódási pontokat, de az alábbi ábra is jól illusztrálja, hogy a vizsgált szerzők közül ki kit idéz, vagy mely szerzők hatottak rájuk.



6. ábra: A fontosabb szerzők kapcsolatrendszere

Az ábrán az ebbe a fejezetben vizsgált fő művek szerzőinek nevét szürke háttérrel jelöltem. A szerzők balról jobbra laza időrend szerint vannak elhelyezve, tehát a vonalak mindig azt jelölik, hogy a balra elhelyezkedő szerző hatással volt arra a tőle jobbra lévő teológusra akivel a vonal összeköti. Fehér háttérrel egypár olyan fontosabb teológust jelöltem, akit több szerző idéz missziói vagy liturgiai forrásként.

A szerzők közötti teológiai kapcsolatok természetesen túlmutatnak az egyes művek idézettségén. A következő fejezetben azt szeretném végigvezetni, hogy mit tekinthetünk e kutatási terület eddigi eredményeinek, majd végül rátérhetünk a missziói istentisztelet-értelmezés jövőbeni lehetőségeire.

3. A missziói istentisztelet-értelmezés kutatásának eredményei

Ahogy e kutatási terület eredményeit próbáljuk összegezni, fontos reflektálni a feltett kérdések vizsgálatának irányára, azaz, hogy honnan hova akarunk eljutni. Ahogy majd látni fogjuk, a feltett kérdések közös pontjai mellett több lehetőség is fennáll arra, hogy hogyan és mit is akarunk vizsgálni a missziói istentisztelet-értelmezés témáján belül. Én itt a kutatómódszertani bevezető után egy ekkleziológiai és egy liturgiai irányvonalat különítek el, és igyekszem a vizsgált művek eredményeiben megjelenő egyetértéseket átlátható módon összefoglalni.

3.1. Kutatómódszertani reflexió

A vizsgált művek sokszínűsége rámutat arra, hogy e kutatási terület még aránylag új és kiforratlan. Az egyes szerzők más-más oldalról közelítik meg vagy érkeznek meg a misszió és istentisztelet kérdéséhez, és módszertanukban is sok eltérés található. Miközben minden szerző az általuk meghatározott istentisztelet és misszió szoros kapcsolata mellett érvel, nincs egyetértés abban, hogy a misszióból kiindulva haladjunk az istentisztelet felé, vagy a liturgiára építve dolgozzuk ki missziológiánkat. Ezt tovább nehezíti a fogalmak definiálásának nehézsége. Mivel a misszió szó utalhat Isten missziójára, az egyház missziójára (mint Isten népe létezésének és életének céljára), az egyház missziói tevékenységére általában, vagy konkrétan az egyház evangélizáló, tanúságtevő, hittérítő vagy akár diakóniai tevékenységére, ezért a misszió és istentisztelet kapcsolatba állításánál ezeket mindig figyelembe kell vennünk. A két kifejezés jelentéstartalmai tehát az egyszerűnek tűnő kiinduló kérdéstől új, komplexebb témák felé vezetnek. Kérdésünk nem lehet egyszerűen az, hogy hogyan kapcsolódik egymáshoz az istentisztelet és a misszió. Meg kell kérdeznünk azt is, hogy mi köze van Isten missziójának az egyház egész életét átszövő imádatához és a konkrét istentiszteleti alkalomhoz. Továbbá, hogy az egyház missziója – amely elsősorban Isten missziójában való részvételnélként értelmezhető – hogyan határozza meg annak istentiszteleti életét. Hogy értelmezzük és ünnepeljük meg az istentiszteletet ebből a missziói szempontból? Végül, hogy az egyház istentiszteleti élete milyen módon kapcsolódik össze annak istentiszteleten kívüli életével, az egyház misszióival. A kutatást meghatározó és abból megszülető kérdések pedig itt nem érnek véget. Vizsgálhatjuk-e egyáltalán a missziót és istentiszteletet önmagában, vagy szükséges egy nagyobb teológiai rendszer felállítása, amely keretet ad a kérdéseinknek? Műveink vizsgálatából kitűnik, hogy az istentisztelet és misszió egyszerű kapcsolatba állítása önmagában lehetetlen vállalkozás. Minden szerző beleütközik a téma sokrétűségébe, és így a feltett kérdésekből válogatva azok közül néhányat megválaszolva próbálják a témát tovább

vezetni. Az én kutatásom számára fontos, hogy akár tudatosan, akár nem, mindannyian kijelentenek valamit az egyház egész életének struktúrájáról, az istentisztelet és az azon kívüli események kapcsolatára fókuszálva.

A missziói teológiai alapra építve számos szerző felismeri, hogy amikor a két kifejezést – „istentisztelet” és „misszió” – egymás mellé helyezzük, és kapcsolatba akarjuk állítani őket, nem két egyenrangú fogalomról beszélünk.²⁴⁷ A misszió legtagabb értelmezése, mint *missio Dei*, az egész világtörténelmet magába foglaló Isteni aktus, míg az istentisztelet legkézenfekvőbb értelmezése egy helyi gyülekezet központi alkalma, melynek célja Isten imádata. Ugyanakkor, a liturgiai esetében is beszélhetünk a *liturgia Dei* fogalmáról, amely a Szentháromság örök istentiszteletére utal, ahol az Atya, Fiú és Szentlélek Isten örökké és folyamatosan egymás dicsőségére létezik és cselekszik. Ahogy a *missio Dei* úgy a *liturgia Dei* is válhat teológiai kiindulóponttá, hiszen az egyház istentisztelete és egész élete értelmezhető ebben az isteni istentiszteletben való részvételként.²⁴⁸ E kettő tehát nem versengésben áll egymással, hiszen mindkét kifejezés a Szentháromság Isten személyét próbálják körülírni valamilyen módon. Ami bizonyos, hogy sem a missziói, sem a liturgiai gyakorlat vagy stílus nem válhat elsődlegessé eme teológiai kérdések vizsgálatakor. Több szerző is rámutat, hogy Isten személyéből kell kiindulnunk, aki maga a misszió – és egyben a liturgia – forrása és végrehajtója. Ez támasztja alá azt a módszertani elvet, hogy egy gyülekezet konkrét istentiszteletének és szolgálatának vizsgálata előtt figyelembe kell vennünk és tisztáznunk kell a nagyobb teológiai kategóriákat. A kérdéseink sorrendje tehát egyrésztől meghatározott, hiszen a trinitárius teológia – beleértve a krisztológiát és a pneumatológiát – a missziói teológia forrása, és ebből kell levezetnünk az ekkleziológiánkat, majd az ekkleziológiából a gyakorlati teológia különböző területeit.²⁴⁹ Ugyanakkor ez a teológia munka nem egy egyirányú vagy lekorlátolt folyamat. Teológiánk megfogalmazásai (*lex credendi*), liturgiai tapasztalataink (*lex orandi*) és keresztyén hitünk megélése (*lex vivendi*) a kölcsönös egymásra épülés folyamatos dinamikájában tudnak csak kibontakozni a Szentháromság Isten tökéletesebb megértése és a vele való közösségünk egyre teljesebb megélése felé.²⁵⁰

²⁴⁷ Például MEYERS: *Missional Worship* 39; BISHOP: *Eucharist Shaping*, 105.

²⁴⁸ COUCHMAN: *The Healing Power of Liturgy*, 31–36.

²⁴⁹ FROST: *Exiles*, 155.

²⁵⁰ vö.: SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 14–16; BISHOP: *Eucharist Shaping*, 89–92; SEAMAN: *Mission, Liturgy and World*, 85; BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 31.

3.1.1. A misszió mint vezérfonál

A vizsgált művekben található teológiai egyetértés kiindulópontja a keresztyén egyház missziói természete. Ez nem meglepő, hiszen a szakirodalom kiválasztásánál egyik szempont volt a missziói gondolkodás jelenléte. Mégis érdemes újra megemlíteni, hogy minden egyes szerző nemcsak abban ért egyet, hogy az egyháznak általánosan küldetése van, hanem abban is, hogy az egyház küldetése túlmutat önmaga terjesztésén vagy az egyének megtérítésén. Amikor tehát az egyház missziói természetéről beszélnek, egy sokszínű, de mégis körülírható, a Szentírásra épülő teológiai gondolkodásra építenek. Ennek a missziói látásmódnak közös elemei: a Szentháromság Isten személye, aki saját küldetésén munkálkodik az egész világ helyreállításáért és az emberiséggel való megbékélésért,²⁵¹ a Szentírás missziói olvasata, mint amely kijelenti számunkra Isten missziói természetét és missziójának történetét,²⁵² és az egyház központi jelentősége, amely egész életével részt vesz az Isteni misszióban.²⁵³ Ez a missziói gondolkodás pedig minden egyes szerzőnél jelentős helyet foglal el, tehát nemcsak hatással van rájuk, de a liturgikát és sokszor az ekkleziológiát meghatározó keretté válik. Az egyes szerzők különböző módon és fokig alkalmazzák az istentisztelet teológiájának és gyakorlatának újragondolásában a missziói elveket, de mégis egyetértenek a missziói teológia meghatározó szerepében vagy akár annak elsőbbségében. Tehát a Szentírás, Isten és az egyház missziói természetének elfogadása arra vezeti őket, hogy a megörökölt teológiákat és gyakorlatokat felülvizsgálják eme „új” teológiai nézőpontból.

Természetesen a műveket összekötő teológiai kiindulópontok mellett az is rögtön egyértelművé válik, hogy a missziói teológia vagy konkrétan a *missio Dei* teológiája nem egy egységes és kidolgozott teológiai rendszer. A vizsgált szerzők mind egyetértenek az egyház missziói természetében, és beszélnek Isten missziójáról, de az már nagyon eltér, hogy mit értenek e fogalmak alatt. Ennek több okát is megemlíthetjük. Először is, a Szentírás maga számos képet használ, mind az egyház vagy a keresztyén egyén életének és felelősségének körülírására, mind Isten megváltó tervének és küldetésének bemutatására. Természetes tehát, hogy a felekezeti és kontextuális különbségek miatt az egyes szerzők preferálnak bizonyos bibliai vagy teológiai szófordulatokat, megfogalmazásokat. Továbbá gyakran ugyanazokat a jelenségeket, gondolatokat vagy cselekedeteket más szavakkal és fogalmakkal írják le. Végül

²⁵¹ MEYERS: *Missional Worship*, 4; BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 19; SCHATTAUER: *Liturgical Assembly*, 3; KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 25–26; SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 22–25.

²⁵² MEYERS: *Missional Worship*, 76–82; DAVIES: *Worship and Mission*, 130; KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 44–51; SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 41.

²⁵³ MEYERS: *Missional Worship*, 5; BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 19; SCHATTAUER: *Liturgical Assembly*, 3; KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 32–33; FROST – HIRSCH: *The Shaping of Things*, 25; FROST: *Exiles*, 16–17; SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 23–32; BISHOP: *Eucharist Shaping*, 43.

az is igaz, hogy valós és lényeges különbségek vannak a szerzők között mind Isten missziójának, mind az egyház missziói természetének és gyakorlatának definiálásában.

3.1.2. A kutatás két fő iránya

A közös missziói kereten belül a kutatás két fő irányát különböztethetjük meg. Az első ekkleziológiai, míg a második liturgikai. Az ekkleziológiai irány abban mutatkozik meg, hogy szinte minden szerző megpróbálja az egyház életének különböző szféráit megkülönböztetni és összekapcsolni. A kutatás ekkleziológiai iránya tehát arra törekszik, hogy meghatározza az istentisztelet szerepét az egyház egész életén belül, és összekapcsolja a gyülekezet életének más területeivel. A következő alfejezetben ezeket a modelleket próbálom bemutatni és röviden rendszerezni. A második irányvonal liturgikai, hiszen az istentiszteletre fókuszál, és azt keresi, hogy miként jelennek meg a missziói alapelvek az istentiszteleti alkalmon belül. Megint csak különböző részletességgel, de minden szerző reflektál az istentisztelet missziói természetére és formájára. A modellek ismertetése után bemutatom azokat a missziói dimenziókat és liturgiai elveket, amelyeket a missziói istentisztelet-értelmezés kutatása eredményeinek tartok.

3.2. Az istentisztelet helye a missziói egyházmodellekben

A korábbi századok misszió értelmezése szerint egy helyi gyülekezet istentisztelete szinte semmilyen módon nem kapcsolódott az egyház missziói – azaz külmisziói – törekvéseihez. Ezzel szemben, ahogy ezt már említettem, a *missio Dei*-re épülő ekkleziológiák azt emelik ki, hogy az egyház egész életével vesz részt Isten missziójában, így az istentisztelet nem válik el az egyház misszióitól sem. Természetesen az mégis szükségessé válik, hogy az egyház életének különböző területeit és eseményeit – vagy másképpen szólva a gyülekezet cselekedeteit – valamilyen módon megkülönböztessük. A vizsgált művekben és a missziói istentisztelet-értelmezéssel foglalkozó szakirodalomban van, ahol részletesebb ekkleziológiaelemzést találunk, míg máshol csak utalásokat kapunk a gyülekezet istentiszteleti és azon kívüli életének elemeiről és azok kapcsolatáról. A vizsgált művek bemutatásánál láthattuk, hogy szinte minden szerző szűkebb istentisztelet-fogalommal dolgozik.²⁵⁴ Azaz a vasárnap délelőtti egész közösség számára nyitott és felekezeti liturgiai szempontok szerint megtartott alkalom általában kiemelkedik a hét minden más eseménye közül.²⁵⁵ Az egyes szerzők különböző kifejezéseket használnak a gyülekezet istentiszteletén kívüli életére, úgymint „hétfőtől szombatig”, a „hétköznapok” vagy „mindennapi élet”, „gyülekezeti élet” vagy a „gyülekezet

²⁵⁴ Ebben kivételnek Michael Frost és Alan Hirsch tekinthető, akik szándékosan el akarnak mozdulni az istentisztelet ilyen szűk értelmezése felől.

²⁵⁵ Egyes szerzők az istentisztelet vasárnapi megünneplésének teológiai jelentőségét is kiemelik. Lásd például MEYERS: *Missional Worship*, 64–66.

missziói élete”. Van, aki használja a „világ” fogalmát, mint azt a helyet, ahova az istentisztelet után visszamegyünk, megint mások az „összegyűlt” és „szétszórt” egyházzól beszélnek, végül van, aki egyszerűen az „egész életet” említi, amikor az istentiszteleten kívüli eseményekre akar rámutatni.²⁵⁶ A vizsgált szerzőkről általában elmondhatjuk, bárhog is kategorizálják vagy nevezik meg a gyülekezet életének eseményeit, az általuk meghatározott kategóriák közötti minél szorosabb kapcsolat mellett érvelnek. Modelljeikkel azt szeretnék kifejezni, hogy az egyház küldetése szempontjából szükségszerű, hogy annak istentisztelete és hétköznapi élete egységben, egy folyamat részeként vegyen részt Isten országának megtestesítésében és a világ átfarmálásában. Az egyház életének megkülönböztetett, de összekapcsolt leírása tehát az első közös pont az ekkleziológiai vizsgálódásban.

Abban viszont nagy eltérések vannak, hogy az egyes szerzők hogyan mutatják be modelljüket. Ahogy láttuk, Thomas Schattauer egy egész rendszert próbált felállítani, és saját modelljét a korábbi modellekkel kontrasztba állítani.²⁵⁷ Ruth Meyers épít Schattauer gondolataira, és képi eszközöket használ (a Möbius-szalag és a bűgőcsiga), hogy az istentisztelet helyét és szerepét meghatározza.²⁵⁸ Ugyancsak Schattauer rendszerét alkalmazza Andrew Bishop, hogy Gabriel Hebert modelljét körülírja.²⁵⁹ A Kreider házaspár leíró módon mutatja be modelljét, de ők is használnak képi eszközöket arra, hogy illusztrálják az istentisztelet és az azon kívüli élet kapcsolatát.²⁶⁰ Mások nem alkotnak modelljükről stilizált képet, hanem inkább kulcsfogalmak használatával próbálják saját nézeteiket definiálni és mások teológiájától megkülönböztetni. Ilyen Ion Briánál a „liturgia utáni liturgia”,²⁶¹ Kristopher Seamennél a „decentralizáció” és a „sákramentalitás”²⁶² vagy Christopher Schoonnál a „gyakorlat központú tanítványság”.²⁶³

A következőkben három szempont alapján szeretném e modelleket csoportosítani és az adott szempontokat megvizsgálni. Az első azt a kérdést teszi fel, hogy az adott modellben az istentisztelet mint központ jelenik-e meg. A második azt vizsgálja, hogy az adott szerző modelljében kettő vagy több részre osztja fel az egyház életét. A harmadik pedig a meghatározott elemek közötti alapvető kapcsolatok irányára kérdez rá.

²⁵⁶ Lásd például BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 19–20.30–31.85; MEYERS: *Missional Worship*, 2.45.203.216; SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 132.

²⁵⁷ SCHATTAUER: *Liturgical Assembly*, 1–3.

²⁵⁸ MEYERS: *Missional Worship*, 29–45.

²⁵⁹ BISHOP: *Eucharist Shaping*, 92–95.

²⁶⁰ Lásd KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 246–247.

²⁶¹ BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 19–21.

²⁶² SEAMEN: *Mission, Liturgy and World*, 4.68.101.118.

²⁶³ SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 170–171.

3.2.1. Mi a gyülekezet központja?

A szakirodalmat olvasva egyértelművé válik, hogy egyes teológusok szerint az istentisztelet egyedi, azaz a gyülekezet más tetteitől különböző, és azok számára irányadó vagy akár azokhoz képest elsődleges esemény, amelynek központi szerepe van az egyház életében és küldetésében. A vizsgált szerzők közül ide sorolhatjuk Schattauert, Meyerst, Bishopot, Briát, Schoont. Ők mind kijelentik, hogy az istentisztelet és gyakran az eucharisztia az egyház egész életének központja. Ez megjelenik az általuk használt képekben és abban, ahogy az istentisztelet és az azon kívüli élet kapcsolatát leírják. Az istentisztelet központként való értelmezéséből következik, hogy az istentisztelet sajátos módon formál, táplál és mutat utat az egyház istentiszteleten kívüli élete számára. Elsődlegesen itt találkozunk Istennel, aki megtanít, felkészít és kiküld minket az Ő missziójában való részvételre a templom falain kívül. Viszont nem mindenki ért egyet az istentisztelet szerepének ilyen kiemelésében. A Kreider házaspár, Seaman, Frost és Hirsch modelljeikben mind kitérnek e kérdésre, és az istentiszteleti alkalmat kimozdítják ebből a központból.

Alan és Eleanor Kreider rámutat, hogy nem tehetünk különbséget Isten imádata és Isten missziójában való részvételünk fontossága között. Ezért egy folyamat két egyenrangú és egyenlően fontos elemeként beszélnek a gyülekezet istentiszteletéről és azon kívüli életéről, a belégzés és kilégzés képét használva.²⁶⁴

Seaman szembemegy a hagyományos katolikus teológiával, amely szerint az eucharisztia az egyház életének „forrása és csúcsa”. Ő több okból is elveti az istentisztelet központi szerepét. Először is, kiemeli, hogy Isten missziójának központja a világ és az abban megjelenő Isten országa, és nem az egyház. Ez a definíció decentralizálja az egyházat és így annak istentiszteletét is.²⁶⁵ Szerinte Isten missziója kell hogy a valós központ legyen, és a „liturgiai részvétel és a világban való cselekvés egyenlő és szükséges részei” annak.²⁶⁶ Végül az istentisztelet mint központ azért sem állja meg a helyét, mert az nem tökéletes, sőt egy olyan eseménnyé válhat, amely Isten missziójával ellentétes irányú.²⁶⁷

Egészen más teológiai irányból kiindulva, de Frost és Hirsch ehhez hasonlóan megkérdőjelezi az istentisztelet központi helyét, és hogy az lenne a gyülekezet missziói formálódásának legfontosabb eseménye.²⁶⁸ Sajátos ekkleziológiájukban egyik esemény, tér vagy idő sem válik központivá vagy fontosabbá a többinél. Kettőjük munkásságában az

²⁶⁴ KREIDER: *Worship and Mission*, 246–247.

²⁶⁵ SEAMAN: *Mission, Liturgy and World*, 68.

²⁶⁶ i.m., 120.

²⁶⁷ i.m., 117.141.

²⁶⁸ FROST: *Exiles*, 275–290.

egyedüli központ Jézus Krisztus, akit minden időben és helyen imádkozhatunk és szolgálhatunk. Ezt a modellt én többközpontúnak vagy policentrikusnak nevezem, hiszen nem egy esemény, hanem több cselekedet válik a gyülekezet életének központjává.

3.2.2. A dualisztikus modellek kérdése

A második szempont, amely segít meglátnunk a modellek különbségeit, ha megvizsgáljuk, hogy azok az egyház életét két vagy több „területre” osztják fel. A szakirodalom elemzésénél láthattuk, hogy a szerzők többsége megmarad a kétoldalú rendszereknél. Miközben céljuk, hogy a gyülekezeti istentisztelet és misszió dualizmusát feloldják, azt gyakran csak új névvel látják el. A „vasárnap és hétfőtől szombatig”, az „összejövétel és szétszéledés” vagy az „istentisztelet és a hétköznapi élet” párosok felállításával ugyan elmozdulnak a misszió szűk értelmezése felől, ám ugyanakkor figyelmen kívül hagyják az egyház életének komplexitását. A missziói teológiára építve felismerik, hogy Isten missziója és az egyház missziója az egyház egész életét átölelő fogalmak, de véleményem szerint nem dolgozzák ki elég részletesen, hogy mit is takar az egyház egész élete. Bria, Schattauer, Meyers, Bishop, és Seamen valamilyen módon mind úgy beszélnek az egyház valóságáról, amely alapvetően két egymástól megkülönböztethető módon létezik, és művükben e kettősség kapcsolatát próbálják pontosítani. Modelljeikben törekednek a két mód minél szorosabb összekapcsolására, de fenntartják azok alapvető különbségét és a bináris modell hasznosságát. Ezzel szemben Frost és Schoon mélyebben foglalkoznak az ekkológiológia kérdésével, és így nem meglepő, hogy náluk a többi szerzőnél összetettebb egyházképet találunk.

Schoon egyházképénél azt látjuk, hogy az egyház életében három területet különböztet meg a kettő helyett. Nála megmarad a missziói istentisztelet mint központ, majd külön tárgyalja a gyakorlatközpontú tanítványságot és az evangélizációt, amelyek a hétköznapi élet kontextusában jelennek meg. Schoon hármass rendszere talán ebben az idézetben jelenik meg legtisztábban: „[A] gyakorlati tanítványság vezeti Isten népét az istentiszteletről a misszió felé, felkészítve őket, hogy a mindennapi életükben megtestesítsék a jó hírt, amellyel az istentiszteleten találkoztak.”²⁶⁹ Lényegében tehát Schoon modellje nagyon hasonlít a kételemű és istentisztelet-központú modellekhez. Annyiban módosít a képen, hogy betoldja a „gyakorlatközpontú tanítványságot” az istentisztelet és a hétköznapi missziói élet közé. Ez egy nagy előrelépés abból a szempontból, hogy Schoon felismeri, az istentisztelet önmagában nem képes Isten népe missziói átformálására vagy fenntartására, és vannak olyan cselekedeteink, amelyek nem sorolhatóak be a hagyományos istentisztelet vagy hétköznapi élet kategóriáiba.

²⁶⁹ SCHOON, *Communally Embodied Gospel*, 189.

Frost és Hirsch missziói ekkleziológiája attól válik egyedivé, hogy nem a gyülekezet alkalmaira vagy gyakorlataira épül, hanem arra a hármasságrendszerre, amelyben az egyház létezik. Egyházképük folyékony vagy rugalmas, tehát nem céljuk, hogy az alkalmakat vagy eseményeket csoportosítsák vagy definiálják. Véleményük szerint a konkrét formák mindig az adott kontextusban jelennek meg, miközben Isten népe keresi az Isten missziójába való becsatlakozás legmegfelelőbb módját. A gyülekezetek célja, hogy részt vegyenek Isten missziójában – Isten, egymás és a világ irányában –, betöltve azokat a funkciókat, amelyeket Jézus az egyházra hagyott.²⁷⁰ Itt nincs tehát két vagy három terület, csak három irány, amelyek sokszor ugyanazokban a cselekedetekben vagy alkalmakban egyszerre is jelen lehetnek. Frost a posztkeresztyén kor elemzésében arra is rámutat, hogy a pap- és lelkészközpontú vasárnapi istentisztelet túlsúlya a keresztyén egyházak életében a konstantini keresztyénség eredménye, és nem bibliai alapelv.²⁷¹ Ha ezt az elemzést elfogadjuk, akkor könnyű meglátnunk, hogy az istentiszteleti alkalom nem kell hogy önálló kategória legyen, hanem tekinthetünk arra úgy, mint az egyház sokszínű életének egy színhelyére.

A kétoldalú modelleknél mindig arra irányítom a kritikámat, hogy bárhogyan is vágjuk ketté az egyház életét, valahol mégis átfedéseket találunk a kategóriák között, és hiába érvelünk a két oldal egyenlő fontosságával mellett, ezt az egyensúlyt nagyon nehéz fenntartani. Több szerző is felismeri, hogy az egyház istentisztelete tágabb értelemben a hétköznapiak szerves része, és nem korlátozódik a vasárnapokra vagy az összejövetelekre. Tehát nemcsak az istentiszteleten tiszteljük vagy imádjuk Istent, hanem a lelkeségünk különböző gyakorlatai által is (imádság, igeolvasás, böjt...), sőt Istent dicsőíthetjük életünk minden olyan tetteivel, amely az Ő akaratával megegyező (munka, családi kapcsolatok, barátság...). Azt is könnyű meglátni, hogy míg az „összegyülekezés” és a „szétszéledés” kettőssége egész biztatónak tűnik az egyház életének pontos leírására, az összegyülekezés nem egyenlő az istentisztelet fogalmával. Akár az egész gyülekezet, akár annak egy része összegyűlhet számos más indokból, és ilyenkor is egyházként cselekednek.²⁷² Ha ezt egy egyszerű táblázatban ábrázoljuk, akkor rögtön észrevevesszük, hogy ezek szerint az egyház élete nem kettő, de legalább négy területre osztható.

²⁷⁰ FROST – HIRSCH: *The Shaping of Things*, 101–106.

²⁷¹ FROST: *Exiles*, 276–278.

²⁷² Például: gyülekezeti gyűlés, képzés, missziói program, kirándulás stb.

istentisztelet összejöve	összegyűlés amely nem istentisztelet
istentisztelet szétszéledve	szétszéledés amely nem istentisztelet

7. ábra: Összegegyülekezés és szétszéledés

Természetesen a „nem istentisztelet” kategória további definiálása szükséges, hiszen az egyes szerzők különböző módon nevezik meg az egyház életének ezt a területét (hétköznapi élet, missziók, missziói élet stb.) Azt viszont jól láthatjuk ebből az ábrából, hogy a gyülekezet életének kétoldalú ábrázolása nem képes a valósághoz hűen visszaadni az egyház életének komplexitását. Továbbá az egyház életének kettévágása tovább táplálja azt a szegényes elképzelést, ahol csak vasárnap látják egymást a közösség tagjai, és a hét minden más napján szétszóródva élik keresztyén életüket.²⁷³ Nagyon meggyőzőnek és hasznosnak találok a Frost és Hirsch által bemutatott folyékony ekkleziológiát, amely Isten népének kapcsolatrendszerére fókuszál a gyülekezet alkalmi helyett. Disszertációm utolsó részében az ő hármas rendszerük alapján szeretnék majd egy olyan modellt felmutatni, amely egyszerre tudja az egyház életét holisztikusan bemutatni és rendszerezni annak különböző tevékenységeit.

3.2.3. A modellek belső kapcsolatrendszere

Habár az előző részben amellet érveltem, hogy Frost és Hirsch ekkleziológiáját követve adjuk fel az egyház életének részekre szabdalására tett kísérletet, a forrásaink elemzéséhez mégis tovább kell használnunk az általuk használt kategóriákat. Miután már megvizsgáltuk, hogy egyes szerzők modelljeinek van-e központja és hány elemből állnak, most arra szeretnék áttérni, hogyan ábrázolják azt a kapcsolatot, amely modelljeik elemei között fennáll. Alapvetően szerzőink mind az egyház istentisztelete és azon kívüli életének teljesebb összekapcsolására tesznek kísérletet. Egyes modellekben – általában, ahol az istentisztelet mint központ jelenik meg – az kerül előtérbe, hogy az istentisztelet mint központ milyen hatással van a gyülekezet egész életére. Itt sokszor előjönnek a formálódás, irányadás és táplálás fogalmai, amelyek elsősorban az istentisztelet felől vannak hatással az azon kívüli életre. Viszont szinte minden szerző kitér arra, hogy a hétköznapi élet bizony ugyancsak hatással van az istentiszteletre, és így a kölcsönösség vagy körforgás kell hogy jellemezze a közösség életét. Ez a belső kapcsolat pedig, ahogy majd látni fogjuk, liturgiai következményekkel is jár. Ekkleziológiai szempontból

²⁷³ Christopher Schoon is felszólal az egyház életének ilyen szigorú kétoldalú rendszerbe való elképzelése ellen. SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 113.

csak azt kell kiemelnünk, hogy az egyház életének különböző terei egymástól nem függetlenek, kapcsolatuk pedig nem egyirányú. Akár két, akár három, akár több részre osztjuk fel a gyülekezet életét, az egyes részek mindig kapcsolatban állnak egymással. Ez a kapcsolat lehet pozitív, egymást tápláló és építő, ahogy Frost fogalmazza meg:

„Véleményem szerint az istentiszteleti alkalom egy olyan közösség hétköznapi életének közös kifejezése és túlsordulása, ahol a tagok minden egyes nap gyülekezetként élnek valamilyen szinten.”²⁷⁴

Ugyanakkor ez a kapcsolat azt is jelenti, hogy a gyülekezet életének egyik terén megjelenő hiányosságok kihatnak annak más területeire is.

„Ha valaki egyáltalán nem vagy csak minimálisan vesz részt Isten missziójában a világban, az meg fogja határozni, hogy az adott személy hogyan közeledik és vesz részt a liturgiában. Így a liturgia által közvetlenül és erőteljesen közreadott missziót hátráltatni fogja, ha a mindennapi életünket nem abban és abból a misszióból kiindulva éljük meg. Következésképpen, a liturgia mint misszió vagy segíti, vagy hátráltatja a mindennapi misszió megélését a világban, és ennek a fordítottja is ugyanígy igaz” – írja Seaman.²⁷⁵

Az egyház életének ilyen integrált értelmezése megint csak a *missio Dei* teológiájának logikus következménye. Ha Isten missziója az a nagyobb kategória, amelybe a hívők teljes élete és a gyülekezet minden cselekedete beletartozik, akkor nem tekinthetünk azokra egymástól független eseményekként. Az istentisztelet, a hétköznapi élet, a tanítványság, az evangélizáció, a kapcsolataink, minden amit teszünk, az Isten missziójában való részvételünk eleme, és az egész csak akkor lehet egészséges, ha annak részei egészségesek, és egymást segítő kapcsolatban állnak. Talán az egyszerű körforgás képe helyett még jobban megragadhatjuk Isten népének valóságát a háló vagy hálózat gondolatával, ahol egy nagy bonyolult rendszer minden eleme valamilyen módon kapcsolatban áll egymással.²⁷⁶ Ez a hálózat magába foglalja a Krisztust követő egyéneket, a kisebb-nagyobb közösségeket, ezek minden cselekedetét, és Isten maga tölti meg éltető energiával annak minden területét. Saját modellemben is ezt a képet használom, így még visszatérek annak előnyeire.

Természetesen önmagában egy kép vagy nyelvi megfogalmazás sem tudja az egyház valóságát tökéletesen lefedni. Mégis keresnünk kell a jobb és teljesebb képi modelleket, hogy az egyház életének gazdagságát és komplexitását ne csonkítsuk meg. A körforgás és a hálózat

²⁷⁴ FROST: Exiles, 286.

²⁷⁵ SEAMEN: Mission, Liturgy and World, 120.

²⁷⁶ FROST: Exiles, 134.286; KREIDER–KREIDER: Worship and Mission, 106–110.

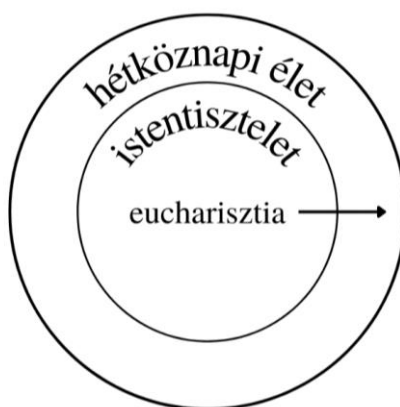
képei kiemelik, hogy Isten népének tettei kölcsönösen hatással vannak egymásra, és felhívják a figyelmünket, hogy gyakorlatunkban elősegítsük az egyház életének belső éltető dinamikáját.

3.2.4. A modellek csoportosítása

A modelleket áttekintve négy különböző típust különítettem el az alapján, hogy hány elemre osztják fel az egyház életét, és mit tekintenek központnak. Az alábbiakban röviden bemutatom a négy típust, és egy-egy ábrával illusztrálom is azokat.

3.2.4.1. Egyközpontú, kétrészes egyházkép

Az istentisztelet missziói értelmezésével foglalkozó irodalomban talán ez a legelterjedtebb típus. A vizsgált szerzők közül Thomas Schattauer, Ruth Meyers, Andrew Bishop és Ion Bria képviseli, de ide sorolhatjuk például Clayton J. Schmit,²⁷⁷ Darrel Guder,²⁷⁸ és John Davies²⁷⁹ műveit is. Ezekben a modellekben a központ tehát az istentiszteleti alkalom, azon belül pedig gyakran kiemelkedik az eucharisztia mint az a központi esemény, amely az egész gyülekezet életének irányt ad. Az istentisztelet itt minőségileg különbözik az azon kívül elhelyezkedő hétköznapi élettől, hiszen az egyház liturgiai cselekményei Istenre fókuszálnak, míg a hétköznapi életet a világ felé való misszió jellemzi. Ahogy már láttuk, ezek a szerzők is amellett érvelnek, hogy a gyülekezet életének e két része szorosan összekapcsolódik, elsősorban azért, mert Isten missziójában veszünk részt az istentiszteleten belül és azon kívül is. Az istentisztelet így egyszerre a misszió színtere (Schattauer) és az egyház istentiszteleten kívüli szolgálatának központja. Az ide tartozó szerzők ezt a szerepet leginkább az istentiszteleti alkalom formáló, tápláló és kiküldő aspektusaiban fogalmazzák meg. Mindezt az alábbi stilizált ábrával szemléltethetjük:



8. ábra: Egyközpontú, kétrészes egyházkép

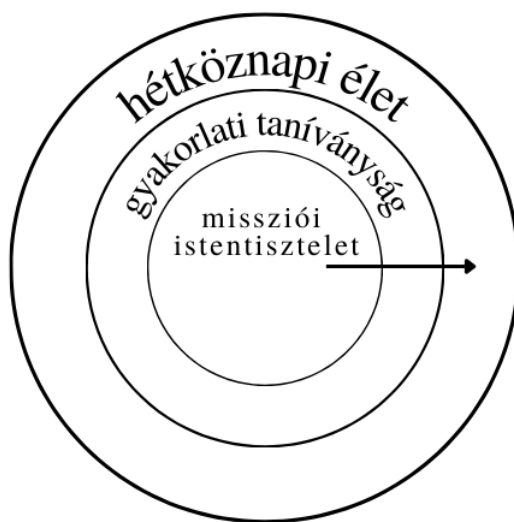
²⁷⁷ SCHMIT: Sent and Gathered.

²⁷⁸ GUDER: Theological Significance of the Lord's Day.

²⁷⁹ DAVIES: Worship and Mission.

3.2.4.2. Egyközpontú, többrészes egyházkép

Az előzőhöz nagyon hasonló a Christopher Schoon disszertációjában bemutatott modell, mégis egy saját típus elkülönítését kívánja meg. A központ itt is egyértelműen az istentisztelet, de Schoon nagyobb figyelmet fordít a gyülekezet azon kívüli életének leírására. Az egyház életét ő három területre osztja, melyek az istentisztelet, a gyakorlati tanítványság és a missziói élet. Ahogy korábban idéztem, Schoon szerint „a gyakorlati tanítványság vezeti Isten népét az istentiszteletről a misszió felé, felkészítve őket, hogy a mindennapi életükben megtestesítsék a jó hírt, amellyel az istentiszteleten találkoztak.”²⁸⁰ A három terület tehát itt is szorosan egymáshoz tartozik, azok egy egész részeit alkotják, és a gyülekezet tagjai azáltal vesznek részt Isten missziójában, hogy e három terület mindegyikében megélik hitüket Krisztus tanítványaiként.



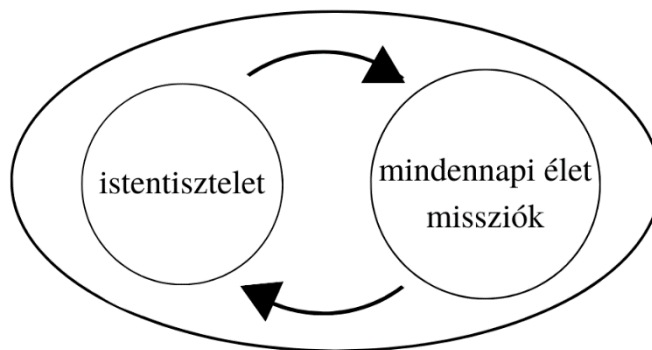
9. ábra: Egyközpontú, többrészes egyházkép

3.2.4.3. Többközpontú, kétoldalú egyházkép

Habár egészen más háttérrel rendelkezik a Kreider házaspár és Kristopher Seamen, mégis hasonlóságot fedezhetünk fel az általuk bemutatott modelleken belül. Ezt a típust az jellemzi, hogy kimozdítja az istentiszteletet a központból, és az egyház élete itt úgy jelenik meg, mint két egyenlő oldalból összetevődő egész. Az istentisztelet és misszió itt is egyértelműen megkülönböztethető, hiszen azokat teljesen más cselekedetek jellemzik, de mindkettő egyenlően fontos, egyik sem kerülhet a másik fölé. A két rész kapcsolatát itt a körforgás vagy a kölcsönös kritika írja le leginkább. Mind az istentisztelet, mind az azon kívüli élet táplálja és formálja a híveket az Isten missziójában való részvételre, és tökéletlenségük miatt e két

²⁸⁰ i.m., 189.

aktivitás kölcsönösen számon kérheti vagy figyelmeztetheti a másikat a hűségesebb istenkövetésre.



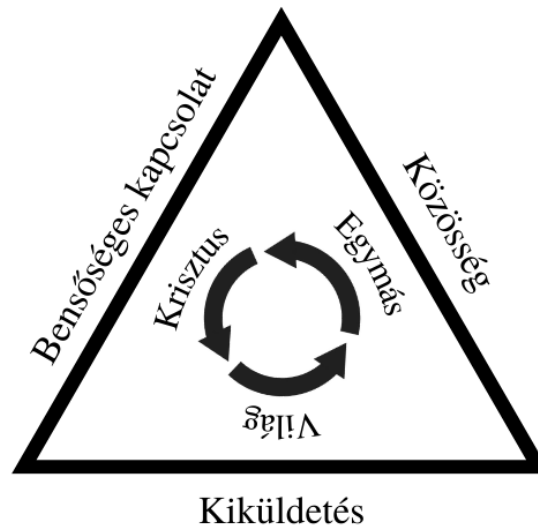
10. ábra: Többközpontú, kétoldali egyházkép

3.2.4.4. Többközpontú, háromrészű egyházkép

Michael Frost és szerzőtársa, Alan Hirsch egyetért az előző típus alapvetésével, amely szerint az istentiszteleti alkalom nem lehet egyedülálló központ, hanem az egyház életét több egyenlően fontos részre kell osztani. Ők viszont az „istentisztelet és misszió” vagy „istentisztelet és hétköznapi élet” szétválasztása helyett három irányt fogalmaznak meg. Ám ez a típus nemcsak abban különbözik az előzőektől, hogy kettő helyett három részre osztja az egyház életét, hanem abban is, hogy az istentisztelet mint alkalom helyett egy tágabb kategóriát nevez meg e három irány egyikének, az Istennel való kapcsolatot. A másik két irány pedig az egymással való kapcsolat és a világ felé való küldetésünk, amelyek megint nemcsak konkrét alkalmakat vagy programokat, de egy kapcsolatrendszert jelölnek. Ahogy már a Frost művéről szóló részben idéztem, e típus szerint

„[a]z első gyülekezetek számára az volt fontos, hogy egyensúlyban tartsák az azonos fontosságú elkötelezettségeiket, azaz: az Istennel, egymással és a világgal való kapcsolatuk táplálását. Ahogy az egyenlő szárú háromszögben minden oldal ugyanakkora kell hogy legyen, a korai egyház felismerte, hogy ez a három átfogó elkötelezettség egyenlően fontos.”²⁸¹

²⁸¹ i.m., 103.



11. ábra: Többközpontú, háromrésztű egyházkép

E három irány tehát az előző típushoz hasonlóan kölcsönösen építi egymást, és itt is megjelenik a körforgás képe abban, ahogy a gyülekezet megéli küldetését a három hangsúly váltakozásában.²⁸²

Ezek az ábrák jól kifejezik, hogy a missziói teológia mint közös kiindulópont ellenére az egyes szerzők sajátos módon fejezik ki és ábrázolják az egyház életének valóságát. Személy szerint a negyedik típust látom a missziói teológiával leginkább összeegyeztethetőnek, és disszertációm utolsó fejezetében részletesebben kifejtem, miért ez a legalkalmasabb arra, hogy egy gyülekezet megélt valóságát leírja. Annyit már itt biztosan kijelenthetünk: Nem tárgyalhatjuk a missziói liturgikát missziói ekkleziológia nélkül, hiszen az, hogy hogyan képzeljük el a gyülekezet életét és abban az istentisztelet helyét, közvetlen hatással lesz arra, hogy mit tekintünk helyes missziói istentiszteletnek. A következőkben át is térhetünk a kutatás liturgiai irányára, amely az istentisztelet formájáról és gyakorlatáról tesz fel kérdéseket a vizsgált szerzők által megfogalmazott missziói ekkleziológia alapján.

3.3. Az istentiszteleti missziói dimenziói

A definíciók tárgyalásánál megemlítettük az istentisztelet kifejezés különböző jelentéstartalmait, és az egyes művek teológiai sokszínűsége is rámutat, hogy azt többféleképpen lehet értelmezni. Hasznosnak találom azt a több szerző által is használt meghatározást, amely szerint az istentisztelet egyszerűen Isten és az Ő népének találkozása. A művek egységet mutatnak abban, hogy az istentisztelet egy olyan összejövétel, amelynek

²⁸² uo.

középpontja Isten, és célja Isten imádata és a vele való közösségünk megélése. Ez természetesen számos formát ölthet felekezeti sajátosságok és kontextuális elhelyezkedés alapján. Továbbá szem előtt kell tartanunk az istentisztelet tágabb értelmezését, mint amely utalhat egy közösség lelki életének összességére vagy a hívek egész életére. Míg a liturgika tudománya – és a vizsgált művek nagy része – elsősorban az istentiszteleti alkalmak kérdését tárgyalja, ezt nem választhatjuk el az Istennel való kapcsolatunk megélésének más formáitól. Személyes lelkiségünket és közösségi istentiszteleti életünket ugyanazok a cselekedetek építik fel: Isten jelenlétének keresése, Isten ígéjének hallgatása, az imádság különböző formái, böjt, csend, ünnepek megünneplése stb. Miközben megkülönböztethetünk kifejezetten közösségi (eucharisztia, keresztség, egymás megáldása stb.) és egyéni (napi bibliaolvasás, magányos elmélkedés stb.) lelkiségi formákat, nem húzhatunk éles választóvonalat közéjük. Éppen ezért, míg a vizsgált művek elsősorban az istentisztelet szűk értelmezését használják, már itt előremutatok arra a tényre, hogy szinte minden, amit az istentiszteleti alkalom missziói értelmezéséről elmondhatunk, azt a közösségi és személyes lelkiségünk missziói értelmezéseként is felfoghatjuk. A vizsgált szerzők csak egy pár helyen utaltak erre a kapcsolatra, de szerintem ez egy központi felismerés, amelynek további vizsgálata elengedhetetlen. S ami akár azt is jelentheti, hogy az istentisztelet missziói vizsgálata helyett a missziói lelkiséget kellene kutatnunk, amelynek egyéni és közösségi részét együtt kellene átértelmeznünk a missziói teológia alapján.²⁸³ Nézzük meg hát, hogy a vizsgált művek mit is értenek missziói istentisztelet alatt, és hogyan látják a missziói istentisztelet-értelmezés liturgiai következményeit.

Először is, a vizsgált művek – nem meglepő módon – mind vallják az istentisztelet missziói természetét. Ez is egy tág fogalom, de minden szerző fontosnak tartja, hogy az istentisztelet tartalma és formája Isten misszióját mutassa fel, továbbá kiemelik az istentisztelet szerepét az egyház saját küldetésének megélésében. Ezt a missziói értelmezést igyekeznek felfedezni a saját egyházuk hagyományos liturgiai elemeiben, és ezt kívánják minden új liturgiai változás irányadóává tenni.

Ebben az felfogásban az istentisztelet nem csupán egy közösség imádata Isten felé, hanem a misszió Istenének és az Ő küldetéssel bíró népének találkozási alkalma. A missziói istentisztelet tehát elsősorban nem egy liturgiai forma vagy stílus, hanem Isten és az ő népének

²⁸³ Ezt felismerést támasztják alá azok a liturgiai teológiák, amelyek az vasárnapi istentiszteletet a személyes és közösségi liturgiai ritmusokkal együtt tárgyalják, és rámutatnak azok egységére. Lásd például: CHAN: Liturgical Theology, 158–165.

közössége, és így Isten missziójának színtere.²⁸⁴ Ahogy korábban megjegyeztem, szerintem jobb, ha Isten és a gyülekezet cselekedeteit vizsgáljuk, ahelyett, hogy az istentiszteletről általánosságban vonnánk le következtetéseket.²⁸⁵ A műveket megvizsgálva összesen hat missziói dimenziót különböztetek meg, amelyeket alkalmazva a szerzők kifejezik, hogy mit is értenek missziói istentisztelet alatt. Összefoglalva tehát: a keresztyén egyház istentisztelete azért mondható missziónak, mert abban Isten népe

1. dicsőíti és imádja a misszió Istenét,
2. részt vesz Isten missziójában a világért való közbenjárás által, és
3. megtestesíti és kihirdeti az evangéliumot szóban és tettekben.

Továbbá mert a misszió Istene ugyanezen az alkalmon

4. formálja népét a misszióra,
5. lelkileg táplálja és élteni a gyülekezetet, és
6. kiküldi őket a küldetésük folytatására az élet minden szférájába.

Az egyes dimenziók jelentésével már a művek elemzésénél találkozhattunk, de hadd foglaljam össze röviden, mit is érthetünk azok alatt.

3.3.1. Isten népe dicsőíti és imádja a misszió Istenét

Minden liturgikus teológus egyetért azzal, hogy az egyház istentiszteleti életének egyik elsődleges célja egyszerűen Isten imádata, azaz *adoratio*.²⁸⁶ A missziói teológia ezt annyival egészíti ki, hogy kiemeli Isten missziói természetét, vagyis azt a tényt, hogy Isten aktívan részt vesz a világ történéseiben egy konkrét cél, az egész világ megváltása és helyreállítása érdekében. A missziói jelző, mint sok más esetben, nem hozzáad a keresztyén teológia hagyományos meglátásaihoz, hanem helyreállít egy olyan hangsúlyt, amely a korábbi századok során gyakran feledésbe került. Ez a missziói dimenzió tehát egyszerűen arra emlékezteti a keresztyén egyházakat, hogy nem a deizmus statikus istenét imadjuk, hanem a Szentháromság Istent, akinek természetéhez tartozik, hogy az Atya elküldi a Fiút, a Fiú a Szentlelket, és a Szentlélek beölti és kiküldi az egyházat. Ezek szerint pedig a Szentírás Istenét csak akkor

²⁸⁴ MEYERS: *Missional Worship*, 15; BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 5.12; KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 11; SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 134.

²⁸⁵ Természetesen ez a szétválasztás sem tökéletes, hiszen az istentisztelet minden eseményében összekapcsolódik Isten és a gyülekezet cselekedete – keresztyénként semmit sem teszünk Isten nélkül vagy Istenen kívül –, mégis érdemes megkülönböztetni azokat a főbb mozzanatokat, amelyek alapvetően a gyülekezet tetteiként értelmezhetők.

²⁸⁶ Például: HAFENSCHER: *Liturgika*, 46.

tudjuk igazán imádni, ha megismerjük az Ő személyéből származó missziót, és elkötelezzük magunkat az abban való részvételre.

3.3.2. Isten népe részt vesz Isten missziójában

A második missziói aspektus vagy dimenzió arra mutat rá, hogy Isten missziója egy olyan valóság, amely magába foglalja az egyház egész életét, így az istentiszteleti alkalom – sőt az egyház minden cselekedete – misszióként fogható fel. Minden keresztyén közösség részt vesz a *missio Dei*-ben az istentisztelet keretein belül azáltal, hogy jelképes és mégis valós módon mintegy „elhozza” a világot Isten jelenlétébe. Az Istennel való találkozás során a gyülekezet képviseli a bűnös emberiséget és az egész teremtett világot, és a liturgikus cselekedetek formájában tesz azért, hogy a megtört Isten–ember–teremtett világ kapcsolat helyreálljon. A vizsgált szerzők közül Ruth Meyers dolgozta ki ezt a dimenziót a legrészletebben, lényegét ő így foglalta össze:

„A keresztyén közösség heti nyilvános istentisztelete – akár megünneplik az úrvacsorát, akár nem – az Isten missziójában való részvétel; egy az egész világ nevében és érdekében végzett szolgálat. [...] A világban cselekvő emberek gyűlnek össze, akik magukban hordozzák a világ szükségzeit és reményeit, majd ez a gyülekezet hálát ad, kihirdeti Isten hűséges irgalmának és szeretetének örömhírét, és becsatlakozik Krisztus közbenjáró szolgálatába.”²⁸⁷

Ez a missziói dimenzió is átszövi az egész istentiszteletet, de konkrétan leginkább a bűnvallásban, a közbenjáró imádság különböző formáiban és a sákramentumokban jelenik meg. Hangsúlyával korrigálni kívánja az olyan istentisztelet-értelmezést, amely szerint az istentisztelet csupán az egyház javát szolgálja, vagy amely a *missio Dei*-ben való részvételt kizárólag az istentiszteleten kívülre helyezi.

3.3.3. Isten népe megtestesíti és kihirdeti az evangéliumot szóban és tettben

A harmadik dimenzió értelmezhető az imént említett Isten missziójában való részvétel egyik formájaként. Míg az előző dimenzió arra mutat rá, hogy az istentiszteletben a gyülekezet a világot képviseli Isten jelenlétében, itt ennek a fordítottja jelenik meg. Minden gyülekezet istentisztelete direkt és indirekt üzenetet tartalmaz Istenről és az Ő missziójáról a világ felé. A gyülekezet egész élete és istentisztelete nem a világtól elzártan, hanem annak jelenlétében zajlik. E nyilvánosság mértéke és felülete kontextustól függően változik, de az egyház részéről annak természetéhez tartozik, hogy kifelé nyitott igyekszik lenni. A gyülekezethez nem tartozó emberek – akár az istentiszteleten való részvétel során, akár attól távol maradva hallásból vagy

²⁸⁷ MEYERS: *Missional Worship*, 43.

más médiumokon keresztül – betekintést kaphatnak Isten megváltó munkájába. Azokban a kontextusokban, ahol a keresztyének nyilvánosan gyakorolhatják hitüket, ez az aspektus nagyon hangsúlyos, hiszen szinte minden egyes istentiszteleti alkalmon feltételezhetjük, hogy a hívő gyülekezeti tagokon kívül mások is jelen vannak. Ennek a ténynek a komolyan vétele a missziói gyülekezetek számára elengedhetetlen, de nem szabad, hogy olyan eltorzuláshoz vezessen, ahol az istentisztelet elsődleges céljává tesszük a még nem hívők megszólítását, az evangélizációt.²⁸⁸ Az itt felsorolt hat dimenzió együttes komolyan vétele segíthet abban, hogy egyik aspektus se árnyalja le a többi.

3.3.4. Isten formálja népét a misszióra

Az első három dimenzióra érvényes, hogy azok a gyülekezet cselekedeteit írják le, míg a másik három arra próbál rámutatni, mit tesz Isten az istentiszteleten keresztül. Ezek közül az első és talán a legtöbbet megemlített missziói dimenzió azt állítja, hogy Isten formálja népét a misszióra. Ez is egy tág fogalom, amely akár további részletekre bontható, de lényege az a felismerés, hogy Isten népeként mi meghívást kaptunk az Isten missziójában való részvételre, pedig arra saját erőnkől alkalmatlanok vagyunk. Sőt, bűnös természetünk miatt gyakran cselekszünk olyan módon, amely Isten országával és akaratával ellentétes irányú. A missziói egyház tehát aláveti magát Isten hatalmának és a Szentlélek átformáló erejének, hogy egyre inkább alkalmassá váljon a *missio Dei*-ben való részvételre. A Szentháromság Isten pedig, akinek célja az egész világ újjátétele, Krisztus által minket is újjáteremt, folyamatosan formál az istentisztelet és az azon kívüli élet által. Ez a formálás tehát egy életre szóló folyamat, nem pedig egy egyszeri esemény. Továbbá fontos kiemelni, hogy a vizsgált szerzők egyetértenek, hogy ez a formálódás nem automatikus, tehát Isten megszentelő munkája mellett szükséges a mi aktív részvételünk annak hittal való befogadására. Végül a formálás-formálódás dimenziójában beszélhetünk annak egyéni és közösségi aspektusáról. A cél nemcsak az, hogy az egyének megszentelődjenek és krisztusi életet éljenek, hanem hogy minden egyes gyülekezet egyre inkább megtestesítse Isten országát közösségének egész életén keresztül.

3.3.5. Isten lelkieg táplálja és élteni a gyülekezetet

A következő dimenzió szerint Isten az istentiszteleti alkalmakon és egyéni lelki életünkön keresztül nemcsak formál, de táplál és élteni is minket. Ha a keresztyén életet az Isten missziójában való részvételként értelmezzük, ez azt jelenti, hogy Isten maga ad meg nekünk

²⁸⁸ E kérdések részletesebb tárgyalásához lásd korábban megjelent tanulmányomat: Damásdi, D.: Az istentisztelet missziói dimenziója a hitetlenek felé az 1Kor 14,23–25 alapján, in: KIS, G. (szerk.): *Fiatal Kutatók és Doktoranduszok IX. Nemzetközi Teológus-Konferenciája 2019*, Budapest, Doktoranduszok Országos Szövetsége (DOSZ), 2020, 139–152.

mindent, amire szükségünk van a vele való közös élethez és munkához. Ez a teológiai hangsúly is sokféleképpen jelenhet meg. Például szimbolikus módon Krisztus saját testét és véréát adja számunkra az úrvacsorában. Továbbá az Atya Isten adja az Ő Szentlelkét, hogy bennünk éljen, majd a Szentlélek által ad nekünk szeretetet, megbocsátást, kegyelmet, bölcsességet, és minden lelki ajándékot, hogy azokkal éljünk a világban. Ez a dimenzió rámutat, hogy Isten a mi teremő Istenünk, így minden testi, lelki, szellemi erőnk, energiánk folyamatosan tőle származik, mi pedig csak akkor élünk teremtet célunk szerint, ha rábizzuk magunkat erre az Isteni gondviselésre. Az istentisztelet az egyik olyan alkalom, ahol Isten gyakran különös és erőteljes módon közvetíti számunkra ajándékait. A missziói hangsúly itt is fontos, hogy a megkapott élető erő és az ajándékok nem öncélúak az egyén vagy az egyház számára, hanem azért kapjuk azokat, hogy rajtunk keresztül az isteni erő betörhessen a világba.²⁸⁹

3.3.6. Isten kiküldi népét küldetésük folytatására az élet minden szférájába

Az utolsó missziói dimenzió azt állítja az istentiszteletről, hogy az sohasem válhat az egyház szolgálatának egészévé. Az egyes szerzők kiemelik, hogy az istentisztelet és az azon kívüli élet egyazon folyamatnak a részét képezik. A gyülekezet összegyűlik, majd szétszéled, és a váltakozás által vesz részt Isten missziójában. Életének ez a ritmusa viszont nemcsak egy praktikus kényszer (hiszen nem maradhatunk örökké egy istentiszteleti alkalmon), hanem Isten missziói természetéből ered. A Szentírás szerint Isten küldetésben van, hiszen önmagát elkötelezte a teremtet világ megváltása mellett, és minket is meghív, majd kiküld, hogy részt vegyünk a munkájában. Az istentisztelet során megtapasztalhatjuk, hogy Isten felhívja a figyelmünket, az Ő uralma a világban még nem teljes, és találkozásunk után továbbküld minket, hogy folytassuk a vele való együtt munkálkodást az élet minden más területén. Az Istennel való találkozások bibliai példáiban gyakran találkozunk akár konkrét megbízatásokkal vagy azzal az általános felhívással, emlékeztetéssel, hogy Isten népének feladata van, olyan feladata, amely az istentiszteleten belül nem végezhető el.

Az egyes szerzők nem minden dimenziót emelnek ki, de minden szerzőnél megjelenik legalább négy-öt az említettek közül. A teljesség igénye nélkül az alábbi táblázatban összegyűjtöttem, hogy az egyes missziói dimenziók melyik műben hol jelennek meg. A táblázat nem mutatja, ki milyen mélységben dolgozza ki az egyes dimenziókat, de rámutat azok jelenlétére a vizsgált szakirodalomban.²⁹⁰

²⁸⁹ vö.: PÁSZTOR: Liturgia, 68.

²⁹⁰ A felsorolt dimenziók természetesen gyakran megjelennek más művekben is. A teljesség igénye nélkül például leginkább az istentisztelet kiküldő és formáló szerepével foglalkoznak Timothy Wengert evangélikus és

1. táblázat: Az istentisztelet missziói dimenziói a vizsgált művekben

	A gyülekezet cselekedetei			Isten cselekedetei		
	Dicsőítés és hálaadás	Közbenjárás és képviselés	Kihirdetés és megtestesítés	Formálás, irányadás	Táplálás és megerősítés	Megbízás és kiküldés
Bria: <i>The liturgy after the liturgy</i>	9, 24	15, 29, 38	9, 15, 31	10–11, 23, 24, 27, 30	1, 12, 15, 24, 27	20, 24, 27, 30 ...
Thomas H. Schattauer: <i>Inside Out</i> ²⁹¹	10	208, 210	10–13, 25	14–17, 25–27, 34, 65, 68	28, 55, 68	25–27, 55, 67, 70
Michael Frost: <i>Exiles</i> ²⁹²	288			288	300	151
Frost, Hirsch: <i>The Shaping of Things to Come</i>	104	77	104–105			102–103
Kreider, Kreider: <i>Worship and Mission After Christendom</i>	11–13, 47, 91, 102, 117, 126, 137, ...	102, 225	11, 47, 64–65, 72, 117, ...	11–13, 83, 102, 117, 126 ...	11, 47, ...	102, 117, 126, 135, 141 ...
Meyers, <i>Missional Worship Worshipful mission</i>	24,43	43, 45, 108–113	38, 45, 53, 59, 74, 81, 119, 229	39, 44, 54, 81–82, 89, 93, 102, 107	45, 166	42, 45, 93, 123, 136, 181–193
Bishop: <i>Liturgy and Society</i>	21, 113, 126	99, 119	21, 84–85, 89, 136	21, 107–108, 116, 129, 137 ...	119–120, 133	116, 117, 119–120
Seaman: <i>Mission, Liturgy, and World in Relationality</i>			56, 116	18, 41, 52–53, 88–89, 148	50, 52, 148	1, 88–89, 117
Schoon: <i>Toward a Communally Embodied Gospel</i>	71, 94	154	148–149, 163–165, 204	36, 148–151, 188–189	54, 92, 166	147, 152–156, 166, 185

Gregory Pierce katolikus teológus művei, WENGERT: Centripetal Worship és PIERCE: The Mass is Never Ended. Lovas András a formálás és táplálás dimenzióit említi meg. LOVAS: Missziói liturgia. Az egyik evangélikus szerző Clayton J. Schmit is többet kiemel a felsorolt elvek közül, SCHMIT: Sent and Gathered, 77–78.

²⁹¹ Ehhez a táblázathoz nemcsak a Thomas Schattauer fejezetéből, de az általa szerkesztett egész műből vettem a példákat.

²⁹² Michael Frost és Alan Hirsch műveinek elemzése nagyon nehéz, mert ekkleziológiájukból kifolyólag nagyon keveset írnak az istentiszteletről. Ahol megjelennek ezek a dimenziók, ott is inkább az egész közösség életére értelmezik.

Fontos még egyszer megjegyezni, hogy ezek a dimenziók még nem konkrét cselekedeteket vagy liturgiai formákat jelölnek. A felsorolt hat fő missziói dimenzión túl más cselekedetekben is felfedezhetjük a missziói hangsúlyokat. Például a bűnvallásunk annak megvallása, hogy nem vettünk részt Isten missziójában a tőlünk elvárt módon. A hitvallásunk vagy a sákramentumokban való részvétel nemcsak a hitelveinkről való egyetértés kifejezése, de Isten missziója mellett való elköteleződésünk jele is. A bizonyágtételeinkben számot adhatunk arról, hogyan vehettünk részt Isten missziójában a közelmúltban, vagy hasonlóan felhívhatjuk a figyelmet azokra a társadalmi vagy szociális problémákra, ahol a világ éhezik és szomjazik Isten országának teljesebb megjelenésére. Ahogy láttuk, az egyes szerzők egész konkrétan kidolgozzák az istentiszteleten belül megjelenő liturgiai aktusokat és azok missziói jelentőségét e dimenziók szerint. Ebben a hat dimenzióban tehát azokról az átfogó mozzanatokról beszélünk, amelyek megpróbálják megragadni, hogy mi is történik az egyház istentiszteletén, és az miért mondható misszióinak. Ezek a dimenziók szerintem mindig jelen vannak, viszont semmiképp sem automatikusak. Egy adott gyülekezet teljes élete, struktúrája, lelkesége és liturgiai gyakorlatai egyértelműen előremozdíthatják vagy hátráltathatják ezeknek a dimenzióknak az érvényesülését.

3.3.7. Konklúzió

Összefoglalva tehát, a missziói istentisztelet-értelmezés kutatásának egyik fő alapvetése, hogy a keresztyén egyház istentiszteletét több szempontból is misszióinak hívhatjuk. Isten missziója áthatja az egyház egész életét, így annak liturgikus összejöveteleit is. Minden istentiszteleti alkalom egy találkozás Isten és népe között, és valamilyen módon egy harmadik szereplő, a világ is jelen van abban. Mivel az istentisztelet Isten és az Ő népének találkozása, itt nemcsak egyirányú kommunikáció történik, hanem párbeszéd, sőt valós változást hozó folyamatok mennek végbe. Amikor egy keresztyén közösség összegyűlik Isten imádatára, felidézi Isten személyét és tulajdonságait, beleértve azt, hogy a Szentháromság Isten egy misszióban lévő Isten. A gyülekezet dicsőíti Istent, felidézi az Ő tetteit a Szentíráson keresztül, imádkozik az Ő akaratának még teljesebb beteljesedéséért a világban, kérdez és figyel, majd Isten válaszol, tanítja, formálja, táplálja és kiküldi népét a világba. A világ, az emberiség pedig jelen van ebben az egész folyamatban, mind Isten és az egyház missziójának tárgyaként, mind annak külső megfigyelőjeként. Ez a hármas párbeszéd folytatódik aztán a mindennapi élet különböző területein, a gyülekezet más összejövetelein és lelki gyakorlatain keresztül, így betöltve Isten missziójának célját, Isten országának egyre teljesebb megjelenését.

3.4. A missziói istentisztelet-értelmezésből következő liturgikai elvek

Az istentisztelet missziói dimenzióinak megalapozása után a vizsgált szerzők nagy része felteszi a kérdést: Mindezek után hogyan ünnepeljük meg az istentiszteletet? Az erre adott válaszokat a Christopher Schoon művénel megemlített hármass rendszerben szeretném bemutatni. A helyes istentisztelet kérdését szerinte az ortopátia, ortodoxia és ortopraxis hármasa alapján kell értékelnünk. Más szavakkal leírva, a helyes istentisztelet az, ahol a hívők közössége Istent helyes szívvel (ortopátia), helyes hitigazságok (ortodoxia) alapján és a helyes cselekedetek által (ortopraxis) imádja.²⁹³ Nagy kísértése a keresztyén egyházaknak, hogy e három közül egyet kiemelve keressük vagy fogalmazzuk meg a helyes istentiszteletet, de én egyetértek Schoonnal, hogy igyekeznünk kell e három aspektus összetartására.

3.4.1 Az istentisztelet missziói lelkülete – ortopátia

A három szempont közül az ortopátiával kezdem, amelyről talán legkevesebb szó esik. Schoon ezzel a kifejezéssel kihangsúlyozza az istentisztelet lelki aspektusát, mely szerint a hívők lelke, vonzalma és imádata fontos, és e nélkül sem a helyes ismeret, sem az ige szerinti istentiszteleti gyakorlatok nem fogják betölteni szerepüket.²⁹⁴ A missziói istentisztelet egyik fontos eleme, hogy a Szentlélek formálja a hívek lelki világát. Ez viszont nem önmagától történik meg, hanem megkívánja, hogy a gyülekezet megfelelő szívvel és nyitottsággal imádja Istent, és vesse magát alá a Szentlélek átformáló jelenlétének.²⁹⁵ Frost ugyan nem használja ezt a kifejezést, de egyértelmű, hogy művében ő is kiemeli Isten dicsőítésének ezt a belső, lelki oldalát. Isten imádata szerinte egy olyan lelki irányultság, amely nemcsak az istentiszteleti alkalmon, hanem minden időben és helyen jellemezheti a hívők életét.²⁹⁶ Ruth Meyers ugyancsak a hívek és a közösség belső hozzáállását tartja a missziói istentisztelet elsődleges feltételének, nem pedig a helyes technikákat.²⁹⁷ Talán e kérdés egyértelműsége – vagy éppen nehezebb körülírhatósága – miatt keveset beszélünk az istentiszteletnek erről az oldaláról, mégis fontos felismerés, hogy mind a szolgálók, mind a gyülekezet egy bizonyos lelki állapotban van jelen az istentiszteleten. Ehhez a helyes lelki hozzáálláshoz sorolhatjuk mindazokat a krisztusi tulajdonságokat, amelyek követésére a Szentírás hív minket. Isten és a

²⁹³ SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 140–142.

²⁹⁴ Erre utalnak Jézus szavai, aki maga többször kritikával illeti az olyan istentiszteletet szokásokat, amely elvileg az ortopraxis mind az ortodoxia elveinek megfelelőek, de azokat nem megfelelő lelkülettel hajtották végre. Például Mt 23,1–36.

²⁹⁵ SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 140–143; KREDIER–KREIDER: *Worship and Mission*, 46.

²⁹⁶ FROST: *Exiles*, 278–282.

²⁹⁷ „A missziói istentisztelet elsősorban azon alapszik, hogy mi azt hogyan fogjuk fel és hogyan állunk hozzá, nem pedig valamilyen technikán. Ebből következik, hogy a missziói istentisztelet kidolgozásához szükség van a közösség istentisztelethez való kapcsolatának megváltoztatására.” MEYERS: *Missional Worship*, 232.

felebarát szeretete, az alázat, az önmegtagadás, áldozatosság, az Istennek adott figyelem, a bizalom, a reménység és még sorolhatnánk azokat a lelki tulajdonságokat, amelyeket Jézus maga megtestesített, és szolgálata során felismer másokban is. Ezeket a lelki aspektusokat végiggondolva, azt is rögtön felismerhetjük, hogy bűnös voltunk miatt milyen gyakran ezek hiányában vagy akár ezekkel ellentétes lelki állapotban érkezünk vagy vagyunk jelen egy istentiszteleti alkalmon.

Missziói szempontból a helyes lelkiség azt jelenti, hogy teljes szívvel szeretjük és imádjuk a Szentháromság Istent, aki maga a misszió Istene, és mindig ugyanezzel a szeretettel fordulunk a világ felé, amely Isten megváltó missziójának tárgya. Ez a lelkület pedig meghatározza istentiszteletünket, mert azt jelenti, hogy akkor sem felejtkezhetünk meg a világról, amikor Istenre figyelünk. Sőt, az Ő missziójából kifolyólag a vele való lelki közösségünk egyre inkább bevonz minket az Ő világot átformáló küldetésébe.

Mindez tehát elsősorban egy lelki folyamat és valóság, amely az ortopátia tárgya. Természetesen a lelki életünk sohasem válik el az elménk, tudásunk és testi létezésünk többi aspektusától. Ezek mindig egymással kapcsolatban és egymásra hatással léteznek.

3.4.2. Az istentisztelet missziói tartalma – ortodoxia

A második liturgiai szempont azt vizsgálja, hogy mi hangzik el az istentiszteleten. Milyen módon és mely hitigazságok, történetek vagy tanítások vannak jelen, és mindez hogyan kapcsolódik az istentisztelet legfontosabb tartalmához, a kijelentett Igéhez. Miközben az ortodoxia körébe tartoznak azok a ki nem mondott hitelvek és dogmák, melyeket az egyének hisznek, itt elsősorban mégis a konkrét gyülekezet liturgiai szövegeinek, liturgiai és zenei nyelvezetének és igehirdetési szokásainak a helyes teológiai tartalma kerül a középpontba. Röviden összefoglalva, a vizsgált szerzők szerint missziói szempontból fontos, hogy az istentiszteleten elhangzó hitigazságokat a missziói teológia határozza meg. Isten egész világot átfogó és megújító missziója és az egyház missziói természete legyen jelen imádságainkban, énekeinkben, liturgiai szövegeinkben, spontán felszólalásainkban, a sákramentumok gyakorlásában és az igehirdetésünkben. Alan és Eleanor Kreider művének csoportosítása lehet itt nagyon hasznos, akik szerint az istentisztelet feladata, hogy elmondja a „Nagy történetet” és a mi „kis történeteinket”. A „Nagy történet” Isten missziójának története, amelyet a teljes Szentírás ad közre számunkra, és amely meghatározó nemcsak az igehirdetés, de minden liturgiai szöveg számára is.²⁹⁸ A „kis történetek” pedig a gyülekezet és az egész keresztyén egyház saját megtapasztalásai, amelyeken keresztül elmondjuk és felidézzük, hogy mi hogyan

²⁹⁸ KREDIER–KREIDER: *Worship and Mission*, 40–57.141–142.

vettünk részt Isten missziójában, megvalljuk abban való részvételünk hiányosságait, vagy egyszerűen megosztjuk egymással Isten missziójának szívünkbe helyezett kérdéseit. Ezek a kis történetek megjelenhetnek nemcsak a bizonyágtételeinkben, de énekeinkben, igehirdetéseinkben és egyházunk történelmének ünnepeiben is.²⁹⁹ Egyértelműen a Kreider házaspár műve foglalkozik legtöbbet az említett „kis történetek” szerepével, míg a Szentírás központi szerepe és annak missziói olvasata a legtöbb szerzőnél megjelenik valamilyen módon.³⁰⁰ Ez utóbbinak két fontos és többször megjelenő eleme a narratív értelmezés és a missziói hermeneutika. A narratív értelmezés alatt azt a hermeneutikai szempontot értik, hogy a Szentírás alapvető műfaja egy történet, nem pedig teológiai igazságok, hitelvek vagy örök bölcsességek gyűjteménye.³⁰¹ A missziói hermeneutika pedig arra a felfogásra utal, hogy a Biblia egy missziói mű, mert az Isten kijelentését tartalmazza Isten népe számára, akik mindig egy missziói helyzetben fogadták és adták tovább ezt a történetet.³⁰² Így mi magunk is, amikor felidézük és elmondjuk ezt a történetet, annak részeseivé válunk.³⁰³ A Szentírás tehát Isten és az Ő népének missziói története, és nekünk azt úgy kell használnunk, hogy a gyülekezet életében ez a történet minél jobban kiábrázolódjon.³⁰⁴ Ez a liturgiai elv magába foglalja egyrészt az egyes liturgiai szövegek, igehirdetések és minden egyéb felszólalás missziói teológiai vizsgálatát, másrészt a gyülekezet istentiszteleti és liturgikai életének olyan megtervezését, hogy a Szentírás missziói története annak teljességében megjelenhessen a gyülekezet életének folytonosságában.³⁰⁵

3.4.3. Az istentisztelet missziói formája – ortopraxis

A helyes missziói istentisztelet megünneplése számos gyakorlati kérdést foglal magába. Minden, amit az istentiszteleten teszünk, és ahogyan tesszük, az ortopraxis kérdéséhez tartozik. Kezdve az egyház különböző alkalmainak felosztásától azok szerepének meghatározásán keresztül egészen a konkrét alkalmak liturgiai rendjéig. Sőt, egyes szerzők a liturgiai elemeken túl kitérnek az istentisztelet fizikumára, úgymint az idő, a fény, a látvány, a hangzás, az épület, a tér berendezésének és az istentiszteleti tárgyak (kenyér, bor, víz, biblia, képek stb.)

²⁹⁹ i.m., 58–67.142–144.

³⁰⁰ MEYERS: *Missional Worship*, 76–82; DAVIES: *Worship and Mission*, 130; KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 44–51; SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 41.

³⁰¹ KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 40–57; SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 148–149; vö: BISHOP: *Eucharist Shaping*, 95–96.

³⁰² Vö: GOHEEN: *Kersztény misszió ma*, 35–37; és BAUCKHAM: *Bible and Mission*, 11–21.

³⁰³ DAVIES: *Worship and Mission*, 130.

³⁰⁴ MEYERS: *Missional Worship*, 85.

³⁰⁵ Ide tartozik tehát a különböző lekciónáriumok vagy az egyházi év helyes használata is. Lásd. i.m., 82–86.

szerepére.³⁰⁶ Továbbá egy nehezebben megfogható, de egyaránt fontos kérdésre az istentisztelet légköréről, amely azt vizsgálja, hogy milyen érzéseket vált ki bennünk az alkalom egésze, úgymint a vendégszeretet, melegség, ünnepélyesség, komorság stb.³⁰⁷ Az istentisztelet gyakorlatának témája tehát nagyon összetett. Ez pedig nem meglepő, hiszen Isten és az Ő népének titokzatos találkozásáról beszélünk, amely test, lélek és elme, idő és tér, szavak, cselekedetek, gondolatok, érzések és tárgyak, hang és csend előre megtervezett vagy éppen spontán kibontakozó összjátéka.

Míg a különböző felekezetekhez tartozó gyülekezetek számára nagyon eltérő a liturgiai mozgástér és a liturgiai döntéshozás folyamata, mégis mindenhol elmondható, hogy a liturgia nem egy állandó, hanem egy változó része az egyház életének. Minden felekezet és gyülekezet folyamatosan döntéseket hoz saját istentiszteleti gyakorlatáról, akár az istentiszteleti tér megtervezése, a konkrét alkalom előkészítése vagy egy országos egyház liturgiai revíziója által, akár azokban a pillanatnyi döntésekben, amelyeket egy istentisztelet ünneplése közben hozunk annak lefolyásáról. Nem meglepő, hogy a kutatásomban vizsgált művek közös kiindulópontja, hogy ezeket a döntéseket az egyház missziói természetének és az ige által kijelentett isteni misszió fényében kell meghoznunk.³⁰⁸ Az istentisztelet formájának minden aspektusát meg kell vizsgálnunk, hogy azok miként szolgálják a korábban megfogalmazott missziói dimenziók betöltését. Tehát a rendelkezésünkre álló liturgiai döntéseken keresztül olyan istentiszteletet kell előkészítenünk és ünnepelnünk, amelyen keresztül a gyülekezet dicsőíti és imádja a misszió Istenét, részt vesz Isten missziójában a világért való közbenjárás által, valamint megtestesíti és kihirdeti az evangéliumot szóban és tettben. Továbbá ahol teret adunk arra, hogy a Szentháromság Isten formálja népét a misszióra, lelkileg táplálja és éltesse a gyülekezetet, és végül kiküldhesse küldetése folytatására az élet minden területén. Míg az imént említett alapelvek a kutatási területen belül elfogadottnak mondhatóak, az már sokkal inkább megosztja a vizsgált teológusokat, hogy mindezt hogyan tudjuk legjobban elérni, vagy legalább a kitűzött célok felé haladni. Az egyes szerzők konkrét liturgiai megoldásaiban már komoly eltérésekkel találkozunk, és előjönnek a felekezeti, kulturális és teológiai kontextusból

³⁰⁶ BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 41.76; HUFFMAN: *Liturgical Space*, 107–123, SCHATTAUER: *Liturgical Assembly*, 17; FROST: *Exiles*, 295–296, MEYERS: *Missional Worship*, 61–62.69–70 stb.

³⁰⁷ BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 76.84; SCHATTAUER: *Liturgical Assembly*, 66.188; FROST: *Exiles*, 291; KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 226–228.235–237; MEYERS: *Missional Worship*, 59.61.173–174.202–203; SCHOON: *Communally Embodied Worship*, 159.

³⁰⁸ Például KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 129; DAVIES: *Worship and Mission*, 147.

származó különbségek is.³⁰⁹ Ezért nem beszélhetünk valamilyen közös missziói istentiszteleti rendről vagy formáról, de felfedezhetünk olyan liturgikai irányvonalakat, amelyek több szerzőnél is megjelennek, és missziói meggyőződésük eredményének tekinthetőek. Forrásaim alapján az alábbi hat elvet emelem ki:

1. A Krisztus- és eucharisztia-központúság elve
2. A liturgiai ritmusok teljességének elve
3. A kontextualizáció elve
4. A liturgiai kötöttség és szabadság egyensúlyának elve
5. Az egyéni és közösségi aktív részvétel elve
6. Az istentisztelet és az azon kívüli élet kapcsolatának elve

A következőkben ezeket szeretném röviden összefoglalni, majd az egyes liturgiai elvek rövid bemutatása után táblázatban bemutatni azok jelenlétét az egyes művekben.

3.4.3.1. A Krisztus- és eucharisztia-központúság elve

Első hallásra a Krisztus-központúság elve szinte egyértelműnek tekinthető, akár azt gondolhatnánk, hogy meg se kell említeni, hiszen az istentisztelet a definíciója szerint Istent fogja központba helyezni. A keresztyén egyház történelmi és jelenlegi liturgiai gyakorlatát nézve viszont hamar felfedezhetjük, hogy igenis fontos ezt az elvet hangsúlyozni, meglátva, hogy mennyi más minden válhat az istentisztelet fókuszává. Gondolhatunk itt a klerikalizmus problémájára, ahol a lelkész kerül az istentisztelet központjába, vagy az olyan kortárs egyházakra, ahol az egyén, az élmény vagy akár a szórakoztatás válik az istentisztelet legfontosabb elemévé.³¹⁰

Ez az első elv tehát egyfajta hangsúlyt határoz meg a korábban körülírt missziói teológián belül. Eszerint a liturgiai összejövétel központja Jézus Krisztus személye, amit még konkrétabban az eucharisztia ünneplésében tudunk megélni. Ez a liturgikus egyházak számára egyértelmű, hiszen például az ortodox vagy katolikus teológiában a misét az eucharisztia megünneplése konstituálja. Az eucharisztia központi szerepét viszont a protestáns szerzők is kiemelik, és annak minél gyakoribb és teljesebb ünneplésére hívnak fel.³¹¹ *Az Istentisztelet és*

³⁰⁹ Csak hogy két szélsőséges példát említsek, Ion Bria egyértelműen ragaszkodik az orosz ortodox liturgia formáihoz és struktúrájához, de missziói szempontból az anyanyelv használata mellett érvel, míg Michael Frost komoly kritikát fogalmaz meg a keresztyén kor hagyományos liturgikus istentiszteleteivel szemben, sőt megkérdőjelezi a hagyományos istentisztelet központi szerepét. Lásd BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 23; és FROST: *Exiles*, 276–278.

³¹⁰ A lelkész-központúság problémája gyakran megjelenik olyan gyülekezetekben, ahol az igehirdetés az istentisztelet minden más eleménél fontosabbá válik. Lásd.: LOVAS: *Missziói liturgia*, 1.

³¹¹ Értsük ezt mind liturgikus értelemben, mind arra vonatkoztatva, hogy az eucharisziát mint valós étkezést ünnepeljük meg.

misszió a keresztyén kor után idézi Doug Pagitt lelkészt, aki egyszerűen kimondja: „az úrvacsora, és nem az igehirdetés az összefüggésünk középpontja.”³¹² Számos szerző kiemeli az eucharisztia missziói értelmezését, mely szerint Jézus kegyelmében való részesedésünk a kenyér és bor által egyben egy felhívás, hogy ezt a kegyelmet és a megbékélés üzenetét a világ felé megéljük.³¹³ Ebben megláthatjuk, hogy a Krisztus-központúság egy missziói elv, hiszen Krisztus maga a misszió végzője, a kihirdetett evangélium tárgya, és egyben Ő küld minket saját küldetésünk végzésére.

3.4.3.2. A liturgiai ritmusok teljességének elve

A második elv azt emeli ki, hogy missziói szempontból milyen nagy értéke van a keresztyén egyház történelmi liturgiáinak és az kortárs új liturgiai formáknak. A vizsgált szerzők szerint az Isten missziójában való részvételünket és az irányába való formálódásunkat az szolgálja, ha a liturgiai szegénység helyett felfedezzük az istentisztelet keretébe beilleszthető cselekedetek gazdagságát. Gondolhatunk ezalatt akár az egyházi év ünnepeinek követésére, a lekcionárium használatára vagy konkrét liturgiai elemekre, mint a bűnvallás, a hitvallástétel, a béke jelének átadása, adakozás, a különböző imádságfajták alkalmazása, lábmosás, egymás megáldása, a bizonyoságtétel, dialektikus igehirdetés vagy akár művészeti installációk alkalmazása az istentiszteleten belül. Az istentisztelet missziói dimenziói nem egy liturgiai elemhez köthetőek, mint az igehirdetés vagy az úrvacsora, hanem minden egyes liturgiai elem részévé válhatnak, ha azokat Isten és az egyház missziójának fényében értelmezzük. A liturgiai ritmusok teljességének használata pedig nemcsak egy mellékes opció vagy az alkalmaink vonzóbbá tételének eszköze, hanem egyes szerzők szerint a küldetésünkhöz való hűségünk mércéje lehet. Más esetben a különböző liturgiai aktusokat azért emelik ki, mert azok hiánya veszélyezteti az egyház missziói aktivitását vagy identitását. Csak hogy egy példával éljek, a Kreider házaspár szerint a bizonyoságtételek liturgiai használata missziói szempontból nem lehet mellékes kérdés, mert „[h]a a gyülekezetben nem hallunk jelentéseket a frontvonalról, akkor egy szárazságot tapasztalunk meg, táplálékhiányt az egészséges keresztyén életben. Végül pedig a kultúránk uralkodó narratívái kerekednek felül.”³¹⁴ Ez az elv tehát arra mutat rá, hogy a missziói dimenziók kiteljesedéséhez szükségünk van a keresztyén egyház liturgiai tárházának újrafelfedezésére.

³¹² PAGITT: *Church Re-Imagined*, 97, idézi KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 104.

³¹³ Például BRIA: *Liturgy After the Liturgy*, 20; MEYERS: *Missional Worship*, 151–152; DAVIES: *Worship and Mission*, 106.

³¹⁴ KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 65.

A tárgyalt elv természetesen a vizsgált műveken kívül is megjelenik. Egy ideillő példával élve, David Fitch kanadai-amerikai missziológus *The Great Giveaway* című művében ugyancsak az istentisztelet hagyományosabb liturgikus formája mellett érvel. Véleménye szerint a kortárs protestáns és karizmatikus istentiszteleti gyakorlat legnagyobb hibája, hogy az egyént teszik meg az istentisztelet központjává, és ez Isten népének missziói formálódását hátráltatja. Az istentiszteletről szóló fejezet egyik fő érvelését idézve:

„Az igehirdetés-központú istentisztelet esetében az istentisztelet a modernitás autonóm racionális elméjét célozza meg, amely a padosorban ülve intellektuálisan feldolgozza a szentírás szövegét kifejtő igehirdetést. [...] Ez a szituáció az imádót teszi alanná, aki teljesen ura helyzetének, és úgy közeledik Istenhez, mint az istentisztelet tárgyához. [...] Amikor viszont mi uraljunk a helyzetet, elménk nem tud átformálódni. [...] Hasonlóan a kortárs rockkoncertszerű dicsőítés esetében az istentisztelet a padosorban ülők érzéseit és tapasztalatát célozza meg. Mivel az ilyen istentisztelet célja a pozitív érzések és tapasztalatok megteremtése, megint csak az azt megtapasztaló egyén válik az istentisztelet középpontjává. [...] A cél az önkifejezés, és nem az irányadás.”³¹⁵

David Fitch továbbmenve azt állítja, hogy csak egy immerzív istentisztelet [immersive worship] képes a gondolkodásunk, érzéseink és tapasztalataink átformálására, ezt pedig a liturgia történelmi felfogásában fedezhetjük fel. A keresztyén liturgia Fitch szerint „természetében immerzív” mivel abban alávetjük önmagunkat Isten igéjének, és becsatlakozunk Isten és az Ő népe közötti párbeszéd önmagunkon túlmutató folyamatába.³¹⁶

„A liturgiai részvétel megóvjá az egyént az autonómia csapdájától azáltal, hogy mindenkit Isten életébe való becsatlakozásra invitál a Szentíráson és az asztalon [értsd: Úrvacsorán] keresztül” – írja Fitch.³¹⁷

Ebben az érvelésben tehát összekapcsolódik az istentisztelet liturgiai felfogása a Krisztus- és eucharisztia-központúság és az egyéni és közösségi aktív részvétel elvével. A liturgiai forma teszi lehetővé, hogy közösségként aktívan részt vegyünk egy olyan összejövételben, amelynek nem mi, hanem Krisztus áll a középpontjában, és amely így képes minket átformálni az Isten missziójában való részvételre.

3.4.3.3. A kontextualizáció elve

Az imént említett liturgiai gazdagság viszont megköveteli az egyes formák és istentiszteleti szokások közötti különbségtételt, és azok alkalmazásának vizsgálatát. A kontextualizáció, vagy

³¹⁵ FITCH: *The Great Giveaway*, 106. Vö: PFATTEICHER, P. H.: *The School of the Church. Worship and Christian Formation* Valley Forge, Trinity Press International, 1995, 104–5, idéz CHAN: *Liturgical Theology*, 148.

³¹⁶ FITCH: *The Great Giveaway*, 107.

³¹⁷ i.m., 107.

más néven inkulturáció elve azt helyezi előtérbe, hogy az istentisztelet csak akkor tudja betölteni szerepét az egyház missziójában, ha az érthetővé válik a gyülekezet számára. Minden egyes gyülekezet és így minden egyes istentisztelet egy adott kultúrában vagy akár kultúrák kereszteződésében jelenik meg. Missziói szempontból elengedhetetlen, hogy figyelembe vegyük az istentiszteletünk kulturális beágyazódottságát, és törekedjünk az érthető és befogadható liturgiai formák felé. Újra Lovas Andrást idézve:

„A misszió által meghatározott liturgiában a sokszínű kontextusnak megfelelően számos eltérő forma és eszköz jelenik meg. Miközben hangsúlyozzuk, hogy a missziói liturgiát nem elsődlegesen a kontextus határozza meg, az egyháznak, ha el akarja kerülni, hogy irrelevánssá váljon egy adott közegben, mérlegelnie kell az őt körülvevő kulturális formákat. A sokszínű hagyománnyal rendelkező egyházak, ahol a hagyományos liturgiai formáktól a spontán és korszerű közösségekig széles a paletta, a pluralista Európa közegében liturgiák egész sorát fogják kialakítani.”³¹⁸

A globális keresztyénség ősi és új liturgiai cselekményeit, szövegeit, zenéjét és képi megjelenését folyamatosan felül kell vizsgálnunk, és ha szükséges, adaptálnunk kell azokat az adott kontextus számára. A kontextualizálás viszont nem a relevancia vagy a kortársiasság vak követését jelenti. Miközben a kontextualizáció elvén belül is vannak eltérések, az egyetértés mégis afelé mutat, hogy egyensúlyt kell találnunk a régi és új, helyi és globális, felekezeti és egyetemes keresztyén liturgiai ritmusok használatában oly módon, hogy Isten missziójában való részvételünket az minél inkább szolgálja.³¹⁹

3.4.3.4. A liturgiai kötöttség és szabadság egyensúlyának elve

A negyedik elv szükségszerűvé válik, ha az előző hármat komolyan akarjuk venni. Csak akkor tudunk igazán Krisztus-központú, a keresztyén liturgiai hagyomány gazdagságát megjelenítő és kontextuális istentiszteletet megtervezni és megünnepelni, ha megvan az ehhez szükséges szabadságunk a saját gyülekezetünk liturgiai keretein belül. Struktúrákra és szabadságra egyaránt szükség van ahhoz, hogy a missziói gyülekezetek istentisztelete ne kövesedjen meg, vagy a másik végletbe esve ne váljon szabadossá a közösség vagy egyének kedve szerint.

„Az igaz lelki istentisztelet összeköti a rendet a szabadsággal. A Szentlélek általi szabadság azt jelenti, hogy az istentiszteletnek számos formája lehetséges. A kérdés nem is az, hogy legyen-e egy rend. Még a »struktúrát leginkább nélkülöző« karizmatikus alkalmaknak is van rendje – vagy legalábbis egy rend rövid időn belül

³¹⁸ LOVAS: Missziói liturgia, 4.

³¹⁹ Ezt az egyensúlyt próbálja kiemelni Robert Webber: *Ancient-Future Worship*, című könyve, amely az ősi keresztyén istentiszteleti értékeket próbálja a jelen és jövő egyházai számára kontextualizálni. WEBBER: *Ancient-Future Worship*.

kialakul. A valódi kérdés, hogy az elfogadott rend összhangban van-e a kijelentéssel, Jézus Krisztus evangéliumával”³²⁰ – írja Simon Chan.

Ez az elv természetesen alkalmazható több szinten is. Az olyan nagy nemzeti vagy nemzetközi felekezetek esetében, amelyek kötött liturgiai rendet írnak elő, fontos, hogy a liturgiai revízió által elegendő teret adjanak az egyes közösségek sajátos helyzetének. Ion Bria, aki a szerzők közül liturgiailag talán a leginkább megkötött felekezethez tartozik, szintén bátorít ennek az elvnek az alkalmazására:

„Ahhoz, hogy válaszoljunk a hívek missziói és pásztori szükségére, minden egyes helyi gyülekezet felelőssége, hogy meglevő liturgiáikat módosítsák, kibővítsék és új »liturgiákat« tervezzenek. Továbbá az eucharisztikus liturgia utáni »diakónia« új formáit keressék, hogy így a liturgikus lelkületet az élet minden területén felmutassák.”³²¹

Az önállóbban működő és szabad liturgiát alkalmazó gyülekezetek számára pedig gazdagító lehet, ha elkötelezik magukat bizonyos liturgiai keretek mellett, amelyek határt szabnak és irányt adnak az istentisztelet megtervezésében.

Ezenfelül a kötöttség és szabadság elve az istentiszteleten belül arra is vonatkozik, hogy missziói szempontból előnyös, ha abban teret adunk a spontaneitásnak, a kreativitásnak vagy akár a Lélek vezetésének az istentisztelet levezetése közben. Lásd a Kreider házaspár tanácsát a nagyobb gyülekezetek számára:

„Egy követendő elv az istentiszteletet vezetőik számára: tervezz legalább egy olyan előre ki nem talált részt, ahol a Szentlélek közbeszólhat egy előre meg nem írt, meglepő és kegyelemmel teli módon.”³²²

3.4.3.5. Az egyéni és közösségi aktív részvétel elve

A következő elv, amely nagyon sokszor megjelent a vizsgált művekben, az egyéni és közösségi részvétel elve. E szerint a missziói dimenziók akkor lesznek igazán jelen az istentiszteleten belül, ha a gyülekezet az istentisztelet aktív résztvevője, és nem csak mint néző van jelen. Egy külsőségekben „tökéletes” istentisztelet semmit nem ér, ha a gyülekezet nem vesz részt testtel és lélekkel annak megünneplésében. Természetesen a részvétel kérdésének is több oldala van. Az ortopátiáról szóló részben már kiemeltém, hogy a helyes istentisztelet szükséges része a hívek helyes lelkülete. Ez tehát a kezdőpont, hogy az egyén nem kényszerből vesz részt a gyülekezet alkalmán, hanem önként becsatlakozik Isten és az Ő népe találkozásába. Ezt azért

³²⁰ CHAN: Liturgical Theology, 127. Lásd még i.m.: 160.

³²¹ BRIA: Liturgy After the Liturgy, 86–87.

³²² KREIDER: Worship and Mission, 111.

fontos kiemelni, mert lehet úgy is jelen lenni egy istentiszteleti közösségben, hogy Isten tiszteletében mégsem veszünk részt. Az aktív részvétel tehát egyszerre belső valóság (ortopátia) és külső cselekedet mint az éneklésben, a közös imádságban vagy az úrvacsorában való részvétel (ortopraxis).

A részvételnek pedig van az egyénin túl közösségi vetülete is. Az a missziói teológiai felismerés válik itt fontossá, hogy az Istentől kapott misszióba mint közösség csatlakozunk be. Tehát nem az intézményes egyház és annak vezetősége, hanem a Krisztust követő hívek közössége a missziónk elsőrendű hordozója. A liturgiai cselekedetekbe egyénként csatlakozunk be, mégis mint közösség hajtjuk azokat végre.³²³

Továbbá a részvétel elvéhez tartoznak a következő nagyon gyakorlati kérdések is: Milyen módon jelennek meg a különböző feladatok és szerepek az istentiszteleten belül? Hogy teszünk különbséget a pap, lelkész vagy más vezető és mindenki más között? Ha a gyülekezet elválík szolgálókra és azokra, akik nem szolgálnak, akkor kik és hányan vehetnek részt szolgálóként? Melyek azok a liturgiai események, amelyeknek levezetésében részt vehetnek az adott gyülekezet laikus tagjai is? Akár vannak kiemelt szolgálók, vezetők, akár nem, még tovább bontogathatjuk ezt a kérdést: Azok, akik megszólalnak vagy valamilyen módon szerepet kapnak, előre megírt módon teszik azt, vagy van lehetőség a spontán felszólalásra, kérdések feltételére vagy akár dialógusszerű válaszadásra? Felekezettől és gyülekezettől függően nagy eltéréseket fogunk találni itt is, de legfontosabb az, hogy missziói szempontból válaszoljunk meg ezeket a kérdéseket. Hogyan segíti vagy hátráltatja a szolgálók és a gyülekezet jelenlegi szereposztása az Isten missziójában való részvételünket az istentiszteleten és azon kívül? A legtöbb szerző a missziói egyházképből kiindulva arra jut, hogy igyekeznünk kell a gyülekezet minél tágabb bevonására, és a lelkész- és papközpontú liturgiai formák visszaszorítására.³²⁴ Alan és Eleanor Kreider egyértelműen ebbe a táborba tartozik:

„Lépésről lépésre elmozdulhatunk a lelkészekről, a hivatásos szakemberektől, hogy a laikusok hangját is bevonjuk. Pál látása [értsd: a helyes istentiszteletről], amelyet az 1. Korinthusi levélben találunk, szükségessé teszi, hogy Isten népének istentisztelete „sokhangú” [multivoiced] legyen, mert Krisztus teste sok ajándékkal bír. Lelki

³²³ Vö: CHAN: Liturgical theology, 149.

³²⁴ Ez viszont nem azt jelenti, hogy istentiszteletünk vezető nélkül kell hogy maradjon. Lásd Simon Chan ide vonatkozó gondolatait: „A nem liturgikus gyülekezetekben gyakran alkalmazott megoldás az, hogy minél több ember legyen fent a színpadon. Ez azonban a részvétel természetének félreértését jelzi, és megerősíti azt a tévhitet, hogy csak a vezetők végzik az igazi munkát. Ha az istentisztelet megjeleníti a kinyilatkoztatás és válasz dinamikáját, és ez a szolgálók és az közösség közötti dialektikában valósul meg, akkor a részvétel az egész egyházra vonatkozik, ahol különböző minőségben vezetőként és gyülekezetként vagyunk jelen. Részt kell venniük azoknak, akik kinyilatkoztatnak, azoknak is, akik a kinyilatkoztatásra válaszolnak, és a válaszadás nem jelent egy kevésbé aktív részvételt.” CHAN: Liturgical Worship, 153.

ajándékokkal megáldott olvasók, imádkozók, énekesek, dramaturgok, sőt akár igehirdetők emelkedhetnek ki a gyülekezetből, így megtestesítve azt az igazságot, hogy Isten népének istentiszteletét nem a lelkészek tartják, hanem a Lélekkel betöltött Krisztus teste ajánlja fel.”³²⁵

3.4.3.6. Az istentiszteleti és azon kívüli élet kapcsolatának elve

Az utolsó elv azzal foglalkozik, hogy milyen liturgiai eszközök segíthetnek az egyház életének minél egységesebb megélésében. Minden szerző különbséget tesz valamilyen módon az istentisztelet és az azon kívüli események vagy az összegyülekezett és szétszéledt gyülekezet tettei között. Ugyanakkor a vizsgált művek egyértelműen abba az irányba mutatnak, hogy missziói szempontból törekednünk kell az egyház életének különböző eseményei és terei közötti minél szorosabb egységre. Ez az elv tehát túlmutat az istentiszteleten, és először is felhív minket az ott elmondott és megtapasztalt igazságok megélésére azon kívül.³²⁶ Az istentiszteleten belül pedig megjelenhet ez az elv az istentiszteleten elmondott bizonyosságtételekben, a világ eseményeiért való imádságban, diakóniai vagy evangélizációs szolgálatok bemutatásában és támogatásában, misszionáriusok kiküldésében, a gyülekezet hirdetéseiben vagy akár az igehirdetésben, amely reflektál a gyülekezet teljes életére, és buzdít az Isten missziójában való részvételre az istentiszteleten kívül is.

Az alábbi táblázatban a teljesség igénye nélkül láthatunk példákat arra, hogy az említett elvek melyik műben hol jelennek meg. Természetesen nem minden szerző beszél mindegyikről, de mégis felfedezhetünk egy erős konszenzust a hat irányvonal körül. Azt is fontos megemlíteni, hogy ezek a liturgiai elvek a missziói ekkléziológián kívül is megjelennek. A szerzőink viszont egyértelműen a missziói teológiából vezetik le ezeket a liturgiai hangsúlyokat, és szükségesnek tartják azokat egy missziói gyülekezet helyes istentiszteletéhez.

2. táblázat: Liturgiai alapelvek a vizsgált művekben

³²⁵ KREIDER–KREIDER: *Worship and Mission*, 112.

³²⁶ Frost jól rámutat erre a párhuzamra egy konkrét példán keresztül. A Small Boat Big Sea közösség öt gyakorlat mellett kötelezte el magát, és ez az öt mozzanat az istentiszteleti liturgiájuk alapja is. FROST: *Exiles*, 150–151.

	Kriszto- és eucharisztia-központúság	A liturgiai ritmusok teljessége	Kontextu-alizáció	Liturgiai kötöttség és szabadság	Egyéni és közösségi aktív részvétel	Az istentisztelet és az azon kívüli élet kapcsolata
Bria: <i>The liturgy after the liturgy</i>	1–17, 28–29, 86 ...	1–17	23 –27, 44–54, 69, 86	41–42, 86–87	23, 31, 39, 41, 51, 76	31, 76–77, 85
Schattauer (ed.): <i>Inside Out</i> ³²⁷	10, 14–15, 208	30, 87–105	17–18, 71–75, 203–207	74–75, 208	11, 15–16, 45, 48–49, 75–79, 141–142, 208	55, 188–197
Frost: <i>Exiles</i>		150–154, 296–297	293–295	291, 299–300	289–293	150–152, 286–289
Frost – Hirsch: <i>The Shaping of Things to Come</i>	142–145, 253–256		87, 108–121	105–106		
Kreider – Kreider: <i>Worship and Mission After Christendom</i>	103–104, 137–141	52–57, 144–155	118–120, 215–219	47, 110–111	63–67, 89–91, 112–118, 161–162	63–67, 114–117
Meyers: <i>Missional Worship Worshipful mission</i>	39, 41–42, 117, 151–156	57, 63–66, 71–72, 85–86, 99–101, 101–102, 102–105, 113–117...	66–69, 174, 215–227	105–106, 146–149, 199	28–29, 56, 97–101, 176–177, 206–207	
Bishop: <i>Liturgy and Society</i>	7, 19, 77–78, 115, 137	119	81		19, 28, 82, 90, 98, 110, 116	
Seaman: <i>Mission, Liturgy, and World in Relationality</i> ³²⁸						
Schoon: <i>Toward a Communally Embodied Gospel</i>	178–181	156–168	152, 156, 163	158, 167	155–156, 160, 162–163, 167	152–154, 162, 166, 185

³²⁷ Ahogy korábban, a táblázathoz nemcsak Thomas Schattauer fejezetéből, de az általa szerkesztett egész műből vettem példákat.

³²⁸ Kristopher Seamen egyedi abból a szempontból, hogy sokkal inkább a definíciók és struktúrák szintjén marad, és egyáltalán nem reflektál arra, hogy teológiája milyen liturgiai újításokhoz vezet. Számára nem az a kérdés, hogy hogyan jelenik meg vagy jelenhet meg Isten missziója a liturgiában, hanem hogy milyen kapcsolat áll fenn misszió, liturgia és a világ között.

3.5. Konklúzió

A vizsgált művek áttekintésével és eredményeik rendszerezésével egészen jó képet kaphattunk arról, hogy milyen szerepe van az ekkleziológiai modelleknek e kutatás megalapozásában, és hogy milyen széles liturgiai egyetértést fedezhetünk fel a felekezeti vagy akár ekkleziológiai különbségek ellenére is. Ahogy ezt többször megemlítettem, e közös irányvonalak aztán egészen különböző gyakorlati döntésekhez és egyházformákhoz vezethetnek, mégsem szabad azokat lekicsinyelnünk, hiszen bizonyítékként szolgálnak a missziói teológia összetartó szerepére. A felekezeti és kontextuális háttérünkől következő meghatározottságunkat nem, vagy csak nagyon nehezen tudnánk levetkőzni, mégis megállapíthatjuk, hogy amikor Isten és az egyház missziói természetére alapozzuk teológiai gondolkozásunkat, olyan közös meglátásokhoz jutunk, amelyek túlmutatnak bármelyikünk kontextusán és zárt teológiai rendszerén.³²⁹

³²⁹ Ha példát szeretnék látni egy olyan istentiszteleti liturgiára, amelyek figyelembe veszik ezeket az elveket, megnézhetjük akár az Egyházak Világtanácsa 1982-es limai liturgiáját, vagy a vizsgált szerzők közül Christopher Schoon által hozott példát, amely saját gyülekezetében lezajlott istentiszteletet mutat be. SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 156–168. A limai liturgia elérhető az EVT honlapján: <https://www.oikoumene.org/resources/documents/the-eucharistic-liturgy-of-lima>, letöltés dátuma: 2024.02.08. Magyar összefoglalásához lásd: CZAGÁNY: A limai eukarisztikus liturgia.

4. Egy integrált modell bemutatása

Az eddigi kutatás eredményeinek áttekintése után értekezésem utolsó fejezetében saját modellemt szeretném bemutatni, amelyet integrált modellnek neveztem el. Modellemben igyekszem e kutatási terület legfontosabb kortárs szerzőinek eredményeit egybefoglalni, és olyan módon ábrázolni a keresztyén közösségek életét, amely nem a különböző aktivitások szétválasztására, hanem azok integrálására törekszik. Itt elsősorban a missziói istentisztelet-értelmezés ekkleziológiai irányát dolgozom ki részletesebben. Saját modellem az általam felállított csoportosítás szerint a negyedik, Michael Frost és Alan Hirsch által bemutatott típushoz áll a legközelebb, hiszen alapvetően kettőjük missziói teológiájára építek, és az általuk is használt hálózat képét fejtem ki részletesebben.³³⁰ A Frost és Hirsch által képviselt ekkleziológia mellett a rendszerelmélet tudományos meglátásait is igyekszem felhasználni arra, hogy egy holisztikusabb egyházképhez jussunk.

A kutatás eddigi eredményeinek elemzésénél már rámutattam e téma vizsgálatának több nehézségére is. Ezek közül talán a legfontosabb a misszió és istentisztelet szavak széles jelentéstartalma, és azok két egymástól különálló területként való kezelése.³³¹ Az istentisztelet és misszió fogalmak összekapcsolásának és együttes vizsgálatának nehézsége, hogy e kettő közül az egyik – annak legszűkebb értelmében – egy gyülekezet heti 1-2 órát kitevő konkrét liturgiai alkalma, míg a másik, annak legtágabb értelmében – *a missio Dei* – Isten munkássága, amely az egész világot, az emberiség egész történelmét és a keresztyén egyház minden egyes tetteit magába foglalja. E két fogalom egymás mellé állítása – bizonyos köztes szintek vizsgálata nélkül – olyan, mintha arra tennék kísérletet, hogy kapcsolatot találjunk egy, a tengerbe dobott üvegpalack mozgása és a Naprendszerünk között. Ez a vizsgálat nem lehetetlen, de csak akkor végezhetjük azt el helyesen, ha lépésről lépésre követjük ennek a komplex rendszernek a szintjeit és az adott rendszert összetartó törvényeket (a példánkban ez a gravitáció és más fizikai törvények vagy a bolygók, a föld és hold kapcsolata, az árapály és a tengeráramlatok mozgásai). Az istentisztelet és misszió kérdésében tehát abból indulok ki, hogy nem két egyszerűen leírható, vagy egymással összehasonlítható és párba állítható

³³⁰ Michael Frost Pete Ward: *Folyékony Egyház* (Liquid Church) című művéből veszi át ezt a képet. FROST: Exiles, 134–135. Pete Ward az angliai Durham University professzora, akinek több műve is jelent meg az ekkleziológia és az istentisztelet kérdéseiről. A *Folyékony Egyházban* abból indul ki, hogy a modernitás hatására az egyház megszilárdult, és ezért nem éri el hatását a poszt-modern kontextusban. Saját munkájáról vallja, hogy az alapvetően az egyház jövőjének elképzelése, nem pedig egy létező egyház leírása. Fő tételét így foglalja össze: „[V]áltunk át az egyház olyan értelmezéséről, amely szerint az emberek összejövetele egy helyen egy időben – azaz a gyülekezet –, afelé, ahol az egyház kapcsolatok és kommunikációk sorozata.” WARD: Liquid Church, 2.

³³¹ Vö.: MEYERS: Missional Worship, 39.

fogalommal dolgozunk, hanem egy rendkívül komplex rendszer két aspektusával. Első lépésként fontos, hogy meghatározzuk és megismerjük azt a rendszert, amelyben e fogalmak elhelyezkednek. Az ilyen összetett rendszerek működésében a 20. század második felében népszerűvé vált rendszerelmélet tudományága lehet segítségünkre. Sasvári Péter, a téma egyik magyar szakértője így definiálja, hogy mit is érthetünk a rendszerelmélet alatt:

„A rendszerelmélet olyan általános tudománynak tekinti magát, amely kiterjed az összes természeti és társadalomtudományra. Keretet akar alkotni egy olyan általános elmélet számára, amely sok tudományág, illetve szaktudomány művelőinek lehetővé teszi a kölcsönös kommunikációt, egymás megértését. Az általános rendszerelmélet egyben természetfilozófia is. Az elemi összetevőkön túl mindig az egészet, a kapcsolataikat, a kölcsönhatásaikat, a rendszer önszerveződését és a megismerési folyamatokat vizsgálja. Az egész több mint a részek összege, a tulajdonságai nem következnek az alkotórészek jellegzetességeiből. Az oksági kapcsolatok bonyolult, összetett hálózatot képeznek.”³³²

Mivel a rendszerelmélet már a kezdetektől fogva multidiszciplináris jellegű volt, hamar teret nyert számos kutatási területen belül, úgymint a biológia, pszichológia vagy az ökológia, sőt a természettudományokon túl is alkalmazásra került.³³³ A magyar teológiai irodalomban például Hézser Gábor református teológiai tanár alkalmazza e tudományterület felismeréseit a keresztyén lelkigondozás kérdéseire.³³⁴ *Miért? Rendszerszemlélet a lelkigondozói gyakorlatban* című művében röviden összefoglalja a rendszerszemlélet alapjait, és azt az igazság egy új típusú – vagy inkább újra felfedezett – megközelítéseként írja le. Hadd idézzem tőle e gondolkodásmód rövid ismertetését:

„Tudománytörténetileg (és általánosítva-leegyszerűsítve) a megismerésre törekvő gondolkodásnak két formája különböztethető meg: 1. az analitikus-dualisztikus és 2. a holisztikus-szisztémikus. Az első gondolkodási modell a görög *atomista* filozófusokra (pl. Démokritosz) és Arisztotelészre vezethető vissza. Céljuk az volt, hogy az egyre kisebb részekre bontás, redukálás és *széttagolás* (ana-lyein görögül széttagolás) [révén] eljussanak a végső, »oszthatatlan« (a-tomosz: oszthatatlan) egységhez. Descartes-nál éri el ez a gondolkodásmód tetőpontját, az ő latin neve után vált *kartéziánus* gondolkodásmódként ismertté. A második út ellentétes paradigma kialakítására törekszik. Ez is ősi történelmi gyökerekre nyúlik vissza. Itt az *oszthatatlanság*, a feloldhatatlan kölcsönhatás, a *holosz* (egész, oszthatatlan egység) és a *szisztéma* (részekből összeállított egység, teljesség) fogalmai határozzák meg a gondolkodást. [...] A kartéziánus analitikus-dualista gondolkodásmodell *kauzál-lineáris* eljárást követ: az *ok* és az *okozat* közvetlen összefüggéséből indul ki. A szisztémikus paradigmát a

³³² SASVÁRI: Rendszerszemlélet, 33.

³³³ i.m., 35.

³³⁴ HÉZSER, G.: *Miért? Rendszerszemlélet a lelkigondozói gyakorlatban*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2001.

hálózatos (cirkuláris) gondolkodás jellemzi: a *kölcsönhatásokra* (interdependenciára), a cirkularitásra (körköröségre) figyelve kísérli meg a világban való tájékozódást”³³⁵

Azt gondolom, hogy a Hézser Gábor által megfogalmazott rövid összefoglalás segítséget nyújt a korábban általam megfogalmazott kritikák megértésében. Az általam vizsgált szerzők szinte mindegyike megmarad az „analitikus-dualista gondolkozásmodellnél”, miközben a keresztyén egyház életének leírására a rendszerszemlélet – a „szisztémikus paradigma” – lenne alkalmasabb. Ezt a problémát bizonyítja a dualisztikus fogalompárok jelenléte a szakirodalmon belül (istentisztelet–misszió; összejövétel–szétszéledés; bent–kint; egyház–világ; stb.), továbbá a kazuál-lineáris következtetések megfogalmazása (pl.: az istentisztelet formál a misszió végzésére). Ahogy azt többször kiemeltem, a vizsgált szerzők mind igyekeznek valamilyen módon túllépni az istentisztelet és misszió szétválasztásán, de sokszor megmaradnak a dualisztikus gondolkodásnál, csak új nyelvi megfogalmazásokat használnak annak leírására. A rendszerszemlélet abban nyújthat megoldást, hogy a szétválasztás helyett holisztikus módon közelíti meg az egyház valóságát, és így olyan megállapításokat tehetünk az istentisztelet és misszió dinamikájáról, amelyekre a korábbi gondolkodásmódban nincs lehetőség.

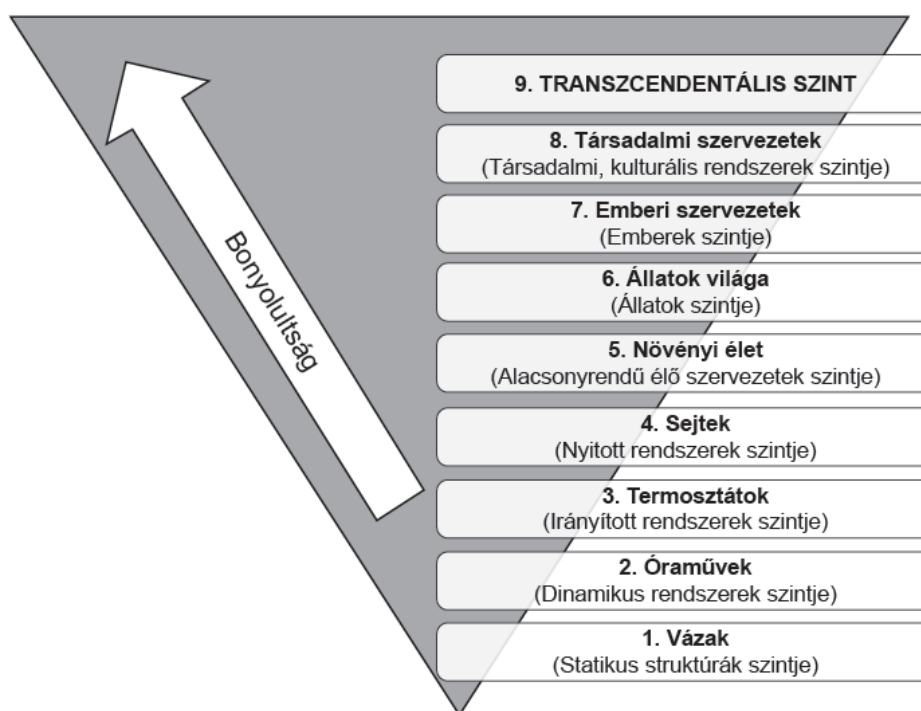
A rendszerelmélet számos különböző típusú rendszert különböztet meg, és próbálja azok működését megérteni, ábrázolni és gyakorlati célokra alkalmazni. Ezt a missziói teológiával összekapcsolva arra teszek kísérletet, hogy a *missio Dei*-t és az egyház missziói életét egy nagy hálózat és annak alrendszerei segítségével próbáljam leírni, hogy pontosabb képet kaphassunk abban az istentiszteleti alkalom helyéről és szerepéről.³³⁶

4.1. Isten, az egyház és a világ kapcsolatrendszere

A már idézett rendszerszemlélettel foglalkozó kötetben Berényi László egyetemi tanár a különböző rendszerek bonyolultságának szintjeiről ír. Ludwig Von Bertalanfy, Szintay István és Kenneth Boulding munkásságára alapozva egy 9 szintű hierarchiát mutat be az alábbi ábra segítségével.

³³⁵ i.m., 11–12. Kiemelések az eredeti szerzőtől, a „révén” betoldás tőlem, mert az eredeti mondat hiányosnak tűnik.

³³⁶ Vö.: HIRSCH: *Forgotten Ways*, 179–216. Hirsch is a rendszerelméletet használja fel egyházképének kifejtésében, leginkább a gyülekezetek vezetőségére és a gyülekezetek hálózataira alkalmazva.



12. ábra: Egyes rendszerek bonyolultsági szintjei³³⁷

Amikor mi az egyházzól, sőt Isten világban végzett munkájáról teszünk fel kérdéseket, egyértelmű, hogy a két legfelső szintű rendszerekről beszélünk. A transzcendentális szint Berényi szerint az egzakt tudományok számára nem leírható valóságokkal foglalkozik, és szerepe az, „hogyan tegye a rendszerek szintjeinek felfogását, és fenntartsa a továbblépés lehetőségét.”³³⁸ A keresztyén teológia számára a Szentírás alapján mégis elérhetővé válik ez a szint, és beszélhetünk arról a kapcsolati rendszerről, amely Isten, a teremtett világ és Isten népe között fennáll. Sőt, a keresztyén teológia sajátossága a szentháromság, amely azt állítja, hogy Isten már önmagában véve egy élő és dinamikus „rendszer”, az Atya, a Fiú és a Szentlélek szeretetkapcsolata.³³⁹ Nézzük meg tehát, hogy mit is állíthatunk a *missio Dei*-ről és az egyház missziójáról a rendszerszemlélet segítségével.

A Szentírás szerint Isten egy Isten, ugyanakkor egy szeretetközösség, aki Atya, Fiú és Szentlélekként jelentette ki magát számunkra. A teremtés értelmezhető úgy, mint a szeretetközösség kiáradása. A teremtett világ és az emberiség teremtettségétől fogva bevonódik a Szentháromság Istennel való kapcsolatrendszerbe, s célja, hogy Isten dicsőségét visszatükrözze, és saját életén keresztül azt gazdagítsa. Az így kialakult rendszer elemei közé

³³⁷ BERÉNYI: Rendszerek viselkedése, 76, Kenneth Boulding és Szintay István munkássága alapján.

³³⁸ i.m., 77.

³³⁹ Vö.: WARD: Liquid Church, 49–55.

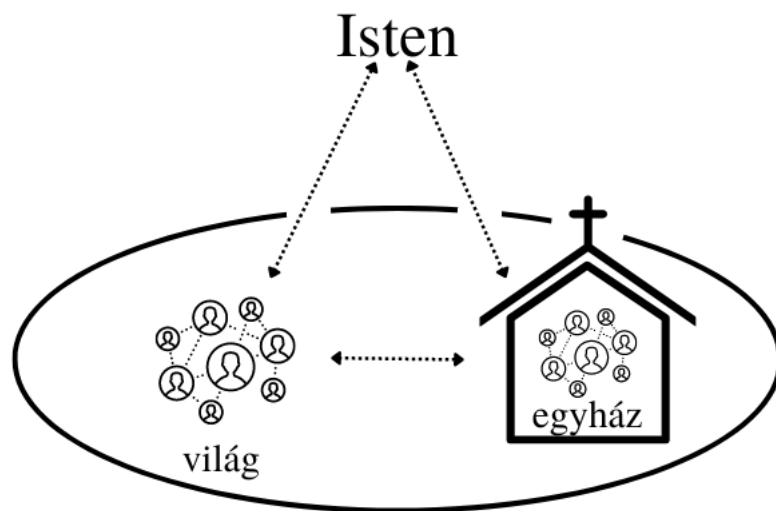
tartozik tehát Isten maga, minden egyes ember és a teremtet világ valósága. Az ember viszont elutasította Istent, és így a teremtet világgal együtt Isten átkát és a gonosz hatalmak következményeit viseli magán. A bűneset az Isten által megálmodott „tökéletes hálózat” megtörését jelenti. A szerető Isten viszont nem utasítja el az embert, hanem szeretetéből kifolyólag tervet készít, és belép az emberiség történetébe, hogy az ember–Isten–világ kapcsolatot helyreállítsa, és az elbukott emberiséget újrateremtse. Ez a misszió, a *missio Dei*. Isten viszont nem egyedül végzi ezt, hanem meghívja Ábrahám családját, Izráelt, majd az egyházat, hogy vele együtt végezzék ezt a missziót. Isten népe tehát a helyreállt kapcsolati háló előképe, hiszen már most élvezheti az Istennel való közösséget, és részt vehet Isten missziójában. Ahogy Isten maga, úgy az egyház is közel lép a világhoz, és ott úgy van jelen, hogy szavain, tettein és egész életén keresztül felmutassa Isten országát, és átformálja a világot, amelyben él, Isten akaratanak szerint. A *missio Dei* tehát leírható úgy, mint a bűn és a gonosz hatalma miatt eltorzított szeretetkapcsolat hálózatának helyreállítása. E hálózat valós személyek és közösségek kapcsolata, Isten, a világ és az egyház között fennálló rendszer. Isten népe ebben a hármas kapcsolatrendszerben kell hogy megtalálja saját küldetését, szerepét és aktivitásának formáit. A missziói istentisztelet-értelmezés kutatásának továbbmozdításához és a korábbi modellek szintéziséhez egy olyan missziói-ekkléziológiai modell használata szükséges, amely figyelembe veszi ezt, hogy az egyház aktivitását megelőzi egy kapcsolatrendszer és egy történet, amelynek keretein belül értelmezi saját létezését és cselekedeteit.

A Frost és Hirsch által bemutatott egyházkép is felhasználja a rendszerszemléletből vett felismeréseket. Az egyház missziói természetének leírásakor ők arról beszélnek, hogy az Isten népe három fő kapcsolatban él. E három irány Isten, az egyház (vagy egymás) és a világ.³⁴⁰ Habár az Isten–egyház–világ háromszögben az egyháznak alapvetően csak két iránya lenne (Isten és világ), beláthatjuk, hogy itt az egyház és a világ több mint egy személyt jelöl. Így a két nagy kapcsolaton túl foglalkoznunk kell azzal a belső iránnyal is, amelyben az egyház önmagához viszonyul, vagy még inkább, ahogy az egyház tagjai egymással kapcsolatban állnak.³⁴¹ Az alábbi ábra mindezt úgy próbálja bemutatni, hogy a világot és az egyházat egyének hálózataként jelöli és egy háromdimenziós térbe helyezi el azokat Istenhez viszonyítva. Míg az egyház és a világ egy síkon helyezkedik el, addig Isten ezek felett – de nem feltétlenül azokon kívül, vagy azoktól elválasztva – jelenik meg. A világ megjelölés itt szándékosan két

³⁴⁰ FROST–HIRSCH: *Shaping*, 102–105. Vö.: HARGREAVES–HARGREAVES: *Whole Life Worship*, 65–67.

³⁴¹ Sőt bizonyos értelemben Isten esetében is beszélhetünk „több személyről” és a Szentháromság saját belső kapcsolati dinamikájáról.

értelmű, hiszen egyszerre használhatjuk azt a teremtett világ egészére – amely az a tér, amelyben az egyház maga is elhelyezkedik –, másrészt az emberiség egyházon kívüli tagjainak leírására. Ez az illusztráció azért fontos, mert minden további ábra értelmezhető úgy, mintha felnagyítanánk ennek egy-egy részletét és az egyház szemszögéből ábrázolnánk azt. Tehát míg, a továbbiakban használt egyes ábrák az egyszerűség kedvéért megmaradnak az egyszerűbb, kétdimenziós képeknél, nem szabad elfelejtkeznünk Isten az egyházat és a világot is felülmúló valóságáról. E három vizsgált szó, nem egyenrangú kategóriákat jelöl. Isten a világ és az egyház teremtője, fenntartója és megváltója, akinek missziója magába foglalja a teremtett világ teljességét, annak múltját, jelenét és jövőjét.



13. ábra: Isten, egyház és világ

Az egyes elemeket összekötő vonalak és nyilak a rendszerszemlélet egyik alapvető felismerését ábrázolják, amely szerint az élő rendszerekben minden mindennel kölcsönhatásban áll.³⁴² Ez az Isten–egyház–világ kapcsolatrendszerében azt jelenti, hogy az egyház minden cselekedete három irányba hat. Az egyházra pedig folyamatosan hatással van Isten valósága és munkássága, valamint a világ változásai, az egyházon kívüli személyek cselekedetei.

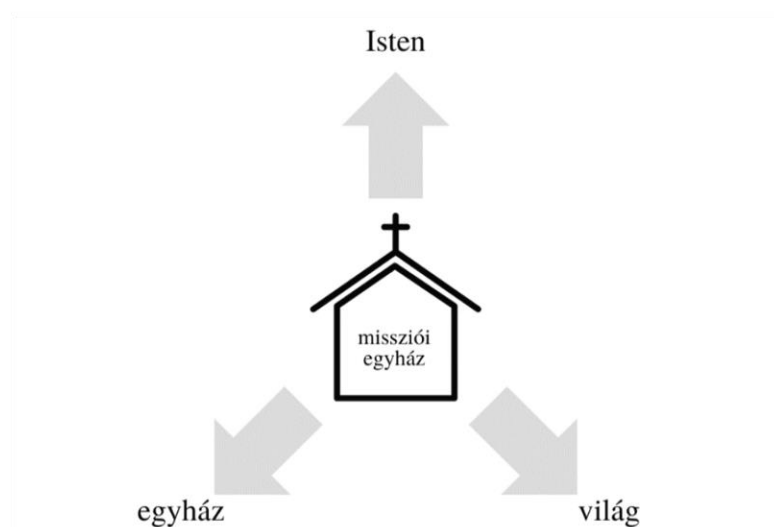
Az egyház küldetése ebben a rendszerben az, hogy e három irányban olyan módon élje életét, hogy minden tette az Isten missziójával és országával egybehangzó legyen. E hármas küldetés természetesen sajátos formát fog ölteni minden egyes irányban.

³⁴² HÉZSER: Miért? 15.

Az egyház elhívása, hogy

1. bensőséges kapcsolatban éljen Krisztussal;
2. olyan közösséggé váljon, amely az emberi élet kiteljesedését szolgálja;
3. tetteivel és szavaival a világ számára kijelentse és felmutassa a már jelen levő és majd egyszer teljességében elérkező Isten országának valóságát.³⁴³

A három irány tehát egyértelműen megkülönböztethető, mindhárom más jellegű, és az azokhoz tartozó cselekedetekben is felfedezhetjük a különbségeket. Az egyház belső kapcsolatrendszerét más fogja jellemezni, mint Istennel vagy a világgal való kapcsolatát, és így más módon fogja ezt a kapcsolatot megélni. Egyértelmű például, hogy a három közül az egyház számára az Istennel való kapcsolata az elsődleges. Azaz a keresztyén közösségek számára a Szentháromság Istennel való kapcsolatuk válik irányadóvá a másik két kapcsolat felé is. Az Atya, Fiú és Szentlélek szeretetközössége példa a hívek közössége számára. Továbbá Isten tettei Izráel történelmében, s még inkább Jézus élete és tanítása mutatja meg számunkra Isten misszióját a világban, és azt, hogy mi hogyan csatlakozhatunk be abba.³⁴⁴



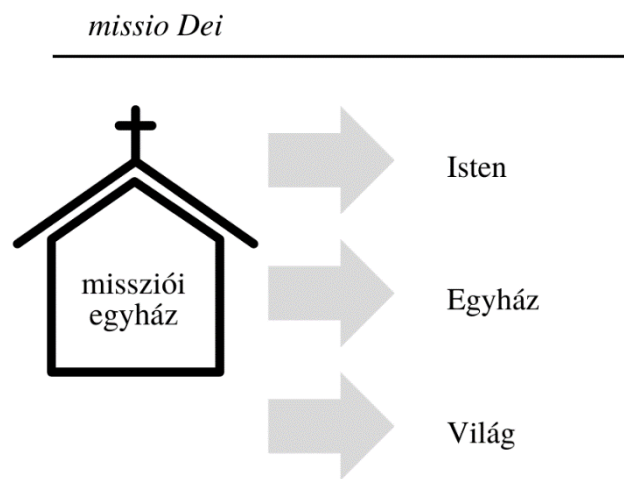
14. ábra: Az egyház hármass kapcsolatrendszere

E három irány tehát – teológiai értelemben – mindig egyfelé mutat, mivel az egyház létét az Istennel való kapcsolata határozza meg, és saját misszióját Isten missziójában való teljes részvételként foghatjuk fel. Azaz az egyház cselekedetei mindig Isten missziójának célja felé kell hogy haladjanak, azzal mindig párhuzamosan. Az Istennel való kapcsolat megélése, a világ felé való szolgálat betöltése és egymás szeretete mind egymással összetartozó és állandó

³⁴³ Vö.: FROST-HIRSCH: Exiles, 102–105.

³⁴⁴ HIRSCH: Forgotten Ways, 198.

kötelezettségei az egyháznak. Ez azt jelenti, hogy ez a három irány és az azokhoz tartozó cselekedetek sohasem kerülhetnek versengésbe vagy ellentétbe egymással. Nincs és nem lehet Isten népének olyan cselekedete, amely betölti a világ irányában való funkcióját, és ne dicsőítene Istent. Nem kerülhetünk olyan helyzetbe, ahol döntenünk kellene Isten imádata, egymás szeretete vagy a világ Isten akarata szerint való átformálása között. E három irány tehát egy folyamat részét képezi, és így Isten népének minden cselekedetében egyszerre van jelen Isten, maga az egyház és a világ.



15. ábra: Az egyház életének három iránya

Az istentiszteletre kitérve már megemlítettük, hogy Isten népeként sohasem gyűlhetünk úgy össze, hogy közben elfelejtkezünk a világról. Egyben az is igaz, hogy soha nem szolgálhatjuk az embertársunkat igazán úgy, hogy közben elfelejtkezünk Istenről, és bármit is végzünk egymagunkban, minden tettünkben Isten népének tagjaiként vagyunk jelen a világban. Habár egyesek szerint ez megnehezíti vagy zavarossá teszi a teológiánkat, én hasznosnak találom mégis a felismerést, hogy az egyház cselekedeteiben nem elválaszthatóak ezek az irányok. Egy integrált missziói teológia ebből a közös pontból kell hogy kiinduljon, és erre építve tehetünk majd különbséget az egyes tettek, alkalmak és hangsúlyok között.

Természetesen itt az egyház missziójának teológiai megfogalmazásáról van szó, arról a célról, amely felé folyamatosan haladnunk kell. Az egyház megélt valóságában – ahogy ezt máshol is említettem – megláthatjuk, hogy gyakran olyan módon cselekednek keresztyének vagy gyülekezetek, amelyek ellentétes irányúak Isten missziójával, vagy ahol e hármas kapcsolatrendszer egyensúlya eltolódik egyik vagy másik irányba. Az egyház a világban létezik, és magán viseli a bűneset következményeit, sőt még megváltott valóságában is tudatosan vagy tudat alatt, de gyakran részt vesz a világ elnyomó és pusztító rendszereiben.

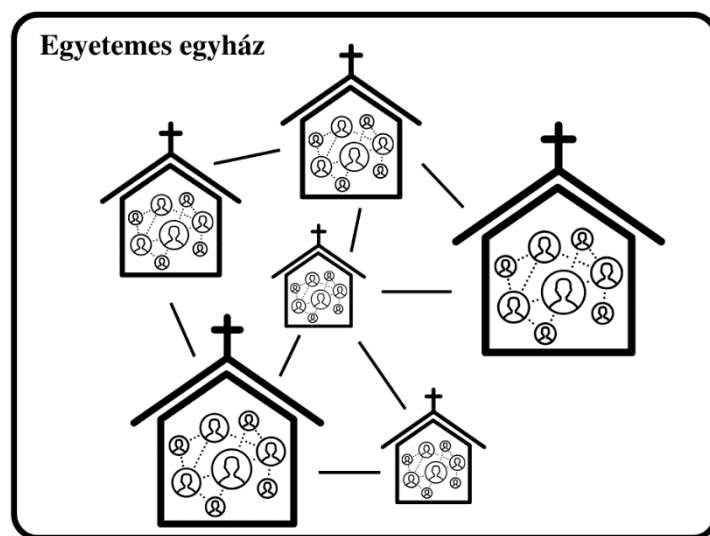
Ilyen értelemben az egyház földi valósága egyszerre osztozik a világ megbukott voltában és az Isten által nyújtott megváltásban. Ő maga is folyamatos újjáteremtésre szorul, és egyszerre Isten missziójának tárgya és eszköze. Simon Chan, pünkösdi teológus szavaival élve:

„[A]z egyház nem Krisztus tökéletes megtestesülése. Szüksége van a megújulásra. Még mindig „úton van” (in via) a tökéletesség felé, »igazi, bár tökéletlen szentség jellemzi«. Ez a tény arra emlékeztet bennünket, hogy az egyház különbözik Krisztustól. Annak »Krisztusból kell táplálkoznia«, és Krisztus által fegyelmezettnek kell lennie.”³⁴⁵

Ez tehát a rendszerszemlélet alkalmazásának legfelső szintje. Az egyház nem egy üres térben létezik, hanem úgy, mint Isten teremtett és megváltott népe, amely ugyan a világban él, de onnan kihívva, majd a világba visszaküldve részt vesz Isten missziójában, a mindenség helyreállításában. Ettől a legbővebb és legáltalánosabb szinttől továbbléphetünk az alrendszerek felé, amelyek az egyház belső valóságát próbálják leírni.

4.2. Az egyház mint hálózat

Abból indultunk ki, hogy az egyház egy nagyobb rendszer része, hiszen folyamatos kapcsolatban áll Istennel és az őt körülvevő világgal. E fő rendszeren belül továbblépve megvizsgálhatjuk az egyházat, amely önmagában is hálózatot képez.



16. ábra: Az egyház mint hálózat

Az egyház szót is több értelemben használjuk, így fontos kiemelni, hogy először annak legtagabb jelentéséről, az egyetemes egyházzal beszélek. Az egyetemes egyház, más szóval Isten népe értelmezhető úgy, mint az Istenhez tartozó emberek hálózata. A Berényi által bemutatott listán talán még ezt a rendszert is a transzcendens kategóriába kellene sorolni, bár

³⁴⁵ CHAN: Liturgical Theology, 40.

itt emberekről van szó. A Szentek közössége ugyanis a hit tárgya olyan értelemben, hogy hisszük, a Krisztus által megváltott és Őhöz tartozó emberek akkor is tagjai ennek az egyetemes közösségnek, ha egyébként nem ismerik egymást, és objektív módon semmilyen kapcsolatot nem tudunk felfedezni közöttük. Ez a hálózat tehát transzcendens vagy keresztyén szóhasználatnál élve misztérium, titokzatos, hiszen mi magunk se tudjuk annak teljes valóságát megragadni. A Szentírás viszont bizonyosságot tesz arról, hogy ez a közösség valós, és annak tagjai Krisztusban és a Szentlélek által igenis összetartoznak. A Szentírásban talán az egyház mint Krisztus teste kép mutat rá erre a valóságra leginkább (Róm 12,4–5; 1Kor 12,12–27; Ef 5,29–32).³⁴⁶

Az egyház teológiai valóságán túl azt is elmondhatjuk, hogy a 21. században már igenis létezik az a valós globális egyházi hálózat is, amely valamilyen módon a keresztyénség egészét átszövi. Gondoljunk például egy-egy ősi vagy éppen új keresztyén énekekre, amely a világ minden tájára eljutott, és ott az egyház istentiszteletének részévé vált, s arra a több száz vagy ezer embert magába foglaló hálózatra, akiken keresztül mindez lehetővé vált.³⁴⁷ Pete Ward, az angliai Durham University professzora így ír erről a jelenségről:

„Már most megláthatjuk egy folyékonyabb és rugalmasabb egyházi kultúra fontos aspektusait. A helyi gyülekezetekben, a szélesebb nemzeti és nemzetközi kontextusokban találhatunk példákat hálózatokra. Ha közelebbről megvizsgáljuk ezeket a hálózatokat, felfedezhetjük, hogy azért jöttek létre, hogy egy bizonyos keresztyén kommunikációt vagy aktivitást lehetővé tegyenek. Más szóval, már most olyan egyházi életünk van, amely szoros kapcsolatban áll folyamatok és áramlatok sorozataival. Ha még rugalmasabb és folyékonyabb egyházi struktúrákat szeretnénk kiépíteni, akkor tanulnunk kell a már létező hálózatokból, és használnunk kell azok mintáját az új terveinkben.”³⁴⁸

Ward tehát nem azt mondja, hogy az egyház most nem egy hálózat, de azzá kell lennie, hanem hogy olyan struktúrákat kell létrehozunk, és úgy kell elképzelnünk a jövő egyházát, hogy ez a hálózati jelleg előtérbe kerüljön. A *Folyékony Egyház* (Liquid Church) című könyvében amellet érvel, hogy a modernitás által megkövesedett, központosított és intézményesített egyház lassítja, sőt gátolja, hogy Isten népének teljes potenciálja szabadon folyjon e hálózat ágain keresztül.³⁴⁹ Habár végkövetkeztetéseivel nem mindenben értek egyet, azt gondolom, hogy Ward nagyon fontos megállapítást tesz, nemcsak az egyház jövőjéről, hanem jelenlegi

³⁴⁶ HIRSCH: *Forgotten Ways*, 184, 198.

³⁴⁷ WARD: *Liquid Church*, 35–36

³⁴⁸ i.m., 43–44.

³⁴⁹ i.m., 13–21.

természetéről is. Az egyház hálózati természete – mint egy minden hívőt magába foglaló kapcsolatrendszer – egyszerre egy teológiai igazság Krisztusban, és egy emberi kapcsolatokra épülő valóság a jelenben. Wardhoz hasonlóan Alan Hirsch is részletesen tárgyalja az egyház hálózati jellegét. Nagyon helyesen Hirsch kiemeli, hogy az egyház hálózata a természetben is megtalálható élő rendszerekre hasonlít, azaz ez nem egy gyülekezetépítési módszer, hanem az egyház alapvető tulajdonsága.³⁵⁰ Azt pedig könnyű elfogadni, hogy ahogy a természet komplex rendszerei lehetnek egészségesek vagy egészségtelenek, bizonyos egyházi struktúrák segíthetik vagy hátráltathatják a hálózat egészséges működését. Ezek megkülönböztetése viszont nem mindig egy egyszerű feladat.

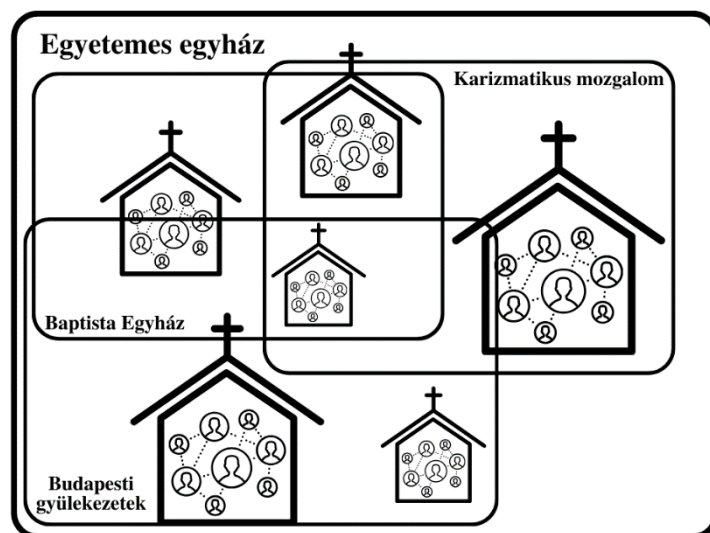
4.2.1. Az egyház alrendszerei

Az egyházhoz tartozó személyeket további alrendszerekbe csoportosíthatjuk, felekezetek, irányzatok, földrajzi elhelyezkedés és egyéb szempontok szerint. Ezek az alrendszerek egymással átfedésben vannak, hiszen egy személy vagy közösség számos ilyen kategóriába besorolható lesz.³⁵¹ Például egy magyarországi kisvárosi gyülekezet egyszerre kapcsolódhat a következő – hálózatként is értelmezhető – nagyobb közösségekhez: a Magyarországi Református Egyház, az adott egyházkerület és egyházmegye, a helyi keresztyén gyülekezetek ökumenikus közössége, a karizmatikus vagy ökogyülekezet mozgalom stb. Ezeken a hálózatokon belül az emberi és intézményi kapcsolatokon keresztül áramolhat a kommunikáció, tudás és anyagi források a közös szolgálatvégzés céljából. Az egyes alrendszerek további kisebb rendszereket alakítanak ki, és így létrejöhetnek különböző típusú központok és az ezeket a rendszereket szabályozó hierarchiák. Az egyetemes egyházzal és az abba tartozó alrendszerekről viszont összességében elmondhatjuk, hogy egy többdimenziós, bonyolult és decentralizált rendszerről van szó.³⁵²

³⁵⁰ Hirsch: *Forgotten Ways*, 182–185.

³⁵¹ SASVÁRI: *Rendszerszemlélet*, 36.

³⁵² i.m., 42.



17. ábra: Példa az egyház alrendszerre

4.3. A gyülekezet mint hálózat

Az egyház mint hálózat legfontosabb alrendszerének a gyülekezetet tekinthetjük. Míg beszélhetünk általánosan az egyetemes egyház missziójáról, azt mégis egyszerű helyi gyülekezeteken keresztül tudja csak igazán megélni. Kádár Ferenc református teológus Newbigin teológiájára reflektálva ezt így fogalmazta meg:

„Az egyház létének és küldetésének nincs általános dimenziója, csak egyetemes és helyi vonatkozása. Az egyetemesnek a lokálisban, a helyi gyülekezetben kell megvalósulnia, ahogyan ezt az újszövetségi gyülekezetek esetében látjuk. A misszió komolyan vételének Newbigin szerint együtt kell járnia a helyi gyülekezet létének és szolgálatának radikális újra-gondolásával. Számára a gyülekezet élete és szolgálata ebben a világban az igazi »evangélium-értelmezés«. A világnak, amely számára a Krisztus keresztye vereség, a megfogható és hiteles Krisztus-hirdetést, evangélium-magyarázatot a gyülekezet valósága jelenti: azoknak a férfiaknak és nőknek az élete, akik hisznek benne és élnek általa. Ebben a gyülekezet-orientált egyházlátásban felértékelődik az istentisztelet, az imádság és egyáltalán a közösséggyakorlás minden formája, el egészen a diakóniát végző, a környezetéről gondoskodó gyülekezet valóságáig.”³⁵³

A Newbigin munkásságára épülő missziói ekkológiológia tehát előtérbe helyezi a helyi gyülekezet organikus életét és az abban jelen lévő kapcsolatok minőségét, mert ezt tekinti az evangélium közvetítése elsődleges eszközének. A gyülekezet hálózatként való értelmezése

³⁵³ KÁDÁR: Egyház itt és most, 122. Az idézetben előforduló kötőjeles szerkezetek nyelvtanilag helytelenek, azokat az eredeti szöveg szerint idéztem.

szerintem összhangban van ezzel a gondolkozással, és segíthet elmozdulnunk az olyan egyházkép felől, amely az intézményt és a hivatalos egyházat tekinti elsődlegesnek.

4.3.1. Személyek hálózata

A gyülekezet az egyházhoz hasonlóan, annak legegyszerűbb értelmezésében a Krisztushoz tartozó emberek helyi közössége. Rendszerszemléleti szempontból a gyülekezet egy olyan részben zárt közösségnek tekinthető, amelynek tagjai egymással személyes kapcsolatban állnak, és közös tevékenységeken keresztül élik meg hitüket egy adott konkrét település részeként. Alan Hirsch ezt így fogalmazta meg:

„Amikor a hálózatokat vizsgáljuk, amelyek az organikus rendszerek alapvető aspektusai, akkor azt látjuk, hogy az egyháznak a hívők életének természetes kapcsolatait és folyása köré kell szerveznie önmagát. A már meglevő kapcsolataink mind hívőkkel, mind nem-hívőkkel fogják megalkotni az egyház szövetét.”³⁵⁴

Ebben a gondolkodásmódban a gyülekezet több mint intézmény, és több mint a lelkész és a gyülekezet által alkalmazott személyek összesége. A gyülekezet egy közösségi hálózat, amelybe minden gyülekezethez tartozó személy beletartozik, és amelynek szálai túlnyúlnak az egyház hivatalos határain.³⁵⁵



18. ábra: A gyülekezet mint emberek hálózata

³⁵⁴ HIRSCH: *Forgotten Ways*, 185.

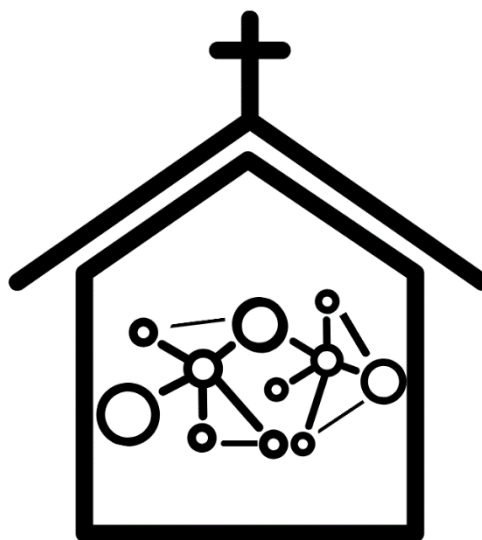
³⁵⁵ Ha a gyülekezetet úgy értelmezzük, mint egymáshoz kapcsolódó személyek hálózatát, akkor ezt a hálózatot a gyülekezeten kívül is meg tudjuk hosszabbítani a gyülekezeti tagok személyes kapcsolatain keresztül. Ez egészen új szemlélethez vezethet, és segíthet elmozdulni a dualisztikus kint-bent kategóriáktól. Akár a település egészét elképzelhetjük úgy, mint a gyülekezet kibővített hálózata, és így beszélhetünk az egyes személyek gyülekezettől számított távolságáról, vagy az őket a gyülekezethez kötő kapcsolatok erősségéről. Érdemes végiggondolni, hogy tudná ez a hálózatra alapuló szemlélet átfórmálni, hogy mit is értünk evangélizáció vagy társadalmi missziók alatt.

Az egyes személyek gyülekezethez való kapcsolatának erősségét megkülönböztethetjük a hivatalos tagok és nem tagok között vagy a közösségben eltöltött idő, szolgálat mértéke szerint. A gyülekezet ezeken a kapcsolatokon keresztül éli meg közösségi, istentiszteleti és missziói életét. A rendszerszemlélet alapján itt is igaz, hogy minden mindennel – vagy inkább mindenki mindenkivel – összeköttetésben van, és az egyház élete egy folyamat, az Istentől kapott szeretet és erő kiáradása e hálózat ágain keresztül.

Ahogy az alrendszerekről írva kijelentettem, hogy egy gyülekezet több nagyobb közösség része is lehet, ez az egyénekre is igaz. Egy személy részt vehet több gyülekezet életében is, és számos módon kötődhet egyéb keresztyén szervezetek, közösségek hálózataihoz. Így a lelkész- és az istentisztelet-központú gyülekezetek túlnyomó többsége ellenére is elmondhatjuk, hogy a helyi keresztyének közösségét magába foglaló hálózat is decentralizált vagy policentrikus. Továbbá ezek a hálózatok rugalmasak, folyékonyak, hiszen a hozzájuk tartozó személyek hol közelednek, hol eltávolodnak, hivatalosan vagy nem hivatalosan, de ki-, belépnek ezekbe a hálózatokba.

4.3.2. Alkalmak és programok hálózata

A gyülekezet hálózatként való értelmezésének másik lehetősége, hogy nem az embereket, hanem annak alkalmait tekintjük e rendszer elemeinek. Ez a két különböző értelmezés nem egymást kizáró, hanem éppen kiegészítő jellegű. Az egyház mint hálózat tagokból áll, az egyház élete pedig tagjai kapcsolatainak és tevékenységének dinamikájából épül fel. Az egyének cselekedetei így folyamatokká, szokásokká, alkalmakká állnak össze, amelyek átszövik az egyének és a közösségek életét.



19. ábra: A gyülekezet mint alkalmak hálózata

Az illusztrációmon a hálózat elemeit szándékosan nem címkéztem fel, hiszen a missziói egyházmodell a kontextustól függően egészen különböző gyakorlati megjelenésekhez vezethet. Az istentisztelet vagy más alkalmak címkeként való alkalmazása nem venné figyelembe azokat a valós különbségeket, amelyek a különböző gyülekezetek életében megfigyelhetők.

Véleményem szerint a hálózat képe jól kifejezi az egyház életének komplexitását, például hogy az egyház egyszerre több helyen és több módon lehet jelen. Michael Frost így fogalmazta meg saját tapasztalatát, amikor egy több napos gyülekezetlátogatáson vett részt: „[...E]z megtanított arra, hogy egy valós missziói közösség több szinten és időben működik, mint ahogy ez bármely organikus és dinamikus kapcsolatok hálózatára igaz.”³⁵⁶ Erre a gondolatra még a gyülekezet aktivitásáról szóló részben újra visszatérek.

A hálózat képének másik erőssége, hogy minden egyes pont minden más ponttal kapcsolatban van valamilyen módon. Ez rámutat, hogy az egyház életének minden cselekedete és alkalmak egy olyan rendszer része, amelyek egymásra hatással vannak, jó esetben egymást táplálják és támogatják. A több szerző által is megfogalmazott kölcsönösség és körforgás gondolata tehát itt is megállja a helyét, de az nemcsak az istentisztelet és az azon kívüli élet párosára értelmezhető, hanem az egyház minden cselekedetére.³⁵⁷ A rendszerszemlélet szerint az élő rendszerek egyik tulajdonsága az önszabályozó (autoregulációs) képesség és a dinamikus egyensúly felé való folyamatok jelenléte.³⁵⁸ Ezek a folyamatok a gyülekezeti alkalmak esetében is megjelennek. Szerintem fontos felismerés, hogy miközben az istentisztelet és minden más alkalom felfogható az Isten missziójában való részvételné, ugyanakkor a bűnös és tökéletlen voltunk miatt ugyanezen alkalmak bármelyike válhat Isten missziójával ellentétes irányúvá. Az Istennel való kapcsolatunk sokoldalú megélése segítséget nyújthat az ilyen területek felismerésében és helyreállításában.

Ezt az elvet az Újszövetség egyházképében is megtalálhatjuk. Amikor a korai egyház összejöveteleiről olvasunk, vagy Jézus a helyes istentiszteletéről tanít, gyakran olyan gyakorlatokra vagy lelki hiányosságokra való utalásokat találunk, amelyek Isten missziójával nem összeegyeztethetők. Az 1. Korinthusi levél jó példája ennek. Ebben a levélben találjuk a gyülekezet összejöveteleinek leghosszabb tárgyalását, ugyanakkor itt egy olyan helyzettel találkozunk, amely nem szolgálta az egyház missziói küldetésének betöltését.³⁵⁹ Az evangéliumokban pedig Jézus imádkozásról szóló tanításai rámutatnak, hogy számos módon

³⁵⁶ FROST: Exiles, 275.

³⁵⁷ i.m., 275–276.

³⁵⁸ HÉZSER: Miért?, 16–17.

³⁵⁹ 1Kor 11–14. Az itt megjelenő problémák tárgyalásához lásd KREIDER: Worship and Mission, 80–88.

válhat az imaéletünk Isten akaratával ellentétessé. Jézus sokszor a hétköznapi életből vett példákkal tanít, amely utal arra az egyszerű igazságra, hogy nemcsak az istentisztelet vezethet minket a helyes hétköznapi élet felé, hanem a mindennapi dolgokon keresztül kijelentett isteni igazságok is vezethetnek minket Isten helyesebb rituális tisztelete felé.³⁶⁰ Az egyház életét vizsgálva tehát az egyes elemeknek szüksége van egymásra és azok kölcsönösen korrekatív kapcsolatban állnak egymással.³⁶¹

4.3.3. A gyülekezeti hálózat jellege

A fenti ábrán a missziói egyház belső életét céltudatosan egy egyszerű decentralizált hálózat képével ábrázoltam. Ami azt jelenti, hogy egyik alkalom sem kell hogy egyedüli központ legyen. Ahogy láttuk, ebben nincs egyetértés a vizsgált szerzők között, hiszen Frost és Hirsch, a Kreider házaspár és Seamen művein kívül mindenki az istentiszteletet nevezi meg központnak. Azt gondolom, hogy az istentiszteleti alkalom központként való értelmezése lehetséges, de nem szükséges ebben az ekkleziológiai felfogásban. Ahogy korábban említettem, akár a helyi, akár egyetemes szinten az egyház hálózata többdimenziós, és nem korlátozódik az egy gyülekezeten belüli hivatalos alkalmakra, szolgálatokra vagy személyekre. Továbbá egyetérttek Frosttal, hogy igenis elképzelhetünk egy olyan missziói gyülekezetet, amely betölti Istentől kapott küldetését mindhárom megfogalmazott irányba, még sincs egy „istentisztelet” nevű alkalma, amely a gyülekezet életének egyedüli központja lenne.³⁶² Még ha a legtöbb gyülekezetnek van is istentiszteleti alkalma, az Frost szavaival élve „a jéghegy csúcsa – egy hatalmas test apró látható része.”³⁶³ A hálózat és rendszerszemlélet használatával az egyik célom éppen ez, hogy meglássuk: az istentiszteleti alkalom egy komplex rendszer apró eleme, nem pedig az egyház életének teljessége.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy figyelmen kívül hagynám a sajátos alkalmak jelentőségét vagy bizonyos gyakorlatok központi szerepét. Az összejöveteleink, a sákramentumok, az igehirdetés és a közös lelkiség más formáinak fontosságát kiemelhetjük anélkül, hogy azok közül bármelyiket az egyház életének egyedüli központjává tennénk.

³⁶⁰ Például Mt 6,5–18; 7,7–11; 23,1–36; Lk 11,1–13; 18,1–8.

³⁶¹ SEAMAN: Mission, Liturgy, and World, 117.141.

³⁶² Például gondoljunk egy házigyülekezet hálózatára, ahol a kisközösségek tagjai hetente kétszer találkoznak otthonaikban egy közös vacsora keretében, ahol jelen van a kötetlen beszélgetés mellett az igeolvasás, bizonyoságátételek megosztása, a közös szolgálatok megbeszélése, és a közös úrvacsora, majd havonta tartanak egy közös ünnepi alkalmat, ahol a házigyülekezetek összejöhetnek. Ezen az összejöveten a közös dicsőítés, hitvallástétel, egymás buzdítása és a tanítás kerül a központba. Ez a házigyülekezet hálózat egyik alkalmát sem nevezi istentiszteletnek, és nehéz lenne eldönteni, hogy a kis közösségek összejöveteleit, vagy a nagyobb összejövetelet tekintjük központnak. Vö.: FROST–HIRSCH: Shaping: 102–106; Kreider: Worship and Mission, 108–110.

³⁶³ FROST: Exiles, 276.

Minden közösségnek lesznek kiemelt összejövetelei és központi alkalmai. Sőt, ezek a központi dolgok nem feltétlenül csak gyülekezeti alkalmak lehetnek, hanem akár a mi lelki hozzáállásunk, a kapcsolataink minősége vagy mindennapi életünk egyszerű cselekedetei és szokásai is.³⁶⁴ Számunkra most nem szükséges ezeket a központi dolgokat egy végleges listában összegyűjteni. Hogy mi tartozik majd a fontosabb dolgok közé, azt lehet tovább tárgyalni és valamilyen módon minden gyülekezetnek és egyháznak meg kell válaszolnia ezt a kérdést.³⁶⁵ Itt elég, ha azt elfogadjuk, hogy a Krisztus követő egyház élete nem redukálható le egyetlenegy központi és számos másodlagos esemény összességére. Emberi tendenciánk, hogy véges és pontos fontossági sorrendet mutató listákat hozzunk létre, de ez ellentétben áll az egyház életének gazdagságával és teljességével. Az említett analitikus-dualisztikus gondolkodás az ilyen komplex rendszerek leírására egyszerűen nem alkalmas. Melyik fontosabb, az eucharisztia vagy a keresztség, az adakozás vagy az imádkozás, az evangélium kihirdetése vagy a személyes lelkiség, egy gyülekezet bölcs vezetése vagy Isten imádata énekeink által? E kérdések nem megválaszolhatóak, mert abban a pillanatban, hogy éles fontossági sorrendet állítunk fel az egyház életének elengedhetetlen elemei között, azzal kijelentjük, hogy a kevésbé fontosabb elhagyható, vagy legalábbis elhanyagolható a fontosabb érdekében. Az egyház életét tehát számos egyenlően fontos és mégis egyedien funkcionáló esemény, alkalom és lelki gyakorlat hálózataként kell értelmeznünk. Egy gyülekezet életében lesz és lehet egy központi alkalom – általában az istentisztelet –, de nem szabad, hogy az teológiai és fontossági szempontból leárnyékolja az egyház teljes missziói életének gazdagságát.

Az a véleményem, mely szerint az alkalmak között nem kell egy központit kiemelnünk, semmiképp nem jelent egyfajta anarchiát vagy fejetlenséget. Ahogy azt a vizsgált szerzők és magam is több ponton egyértelművé tettem, az egyház és minden gyülekezet központja a Szentháromság Isten. A mi gyakorlati életünk hálózata soha nem lesz egy tökéletesen felépített rendszer, de mindig van egy központ, amelyhez igazodhatunk. Ez a központ viszont nem a lelkész, nem az intézményes egyház, nem az istentisztelet, hanem Jézus Krisztus és az ő megváltó munkája a világban. Erre az alapra építhetünk fel olyan egyházrendet, amely az Újszövetségi egyház példáját követve szolgálja a helyes istentiszteletünket, közösségi életünket és a hitetlenekkel való helyes kapcsolatunkat (Pl.: 1Kor 14).

³⁶⁴ FITCH: *The Way Worship Works*, 177–178.

³⁶⁵ Frost és Hirsch is foglalkozik ezzel a kérdéssel és Jonathan Campbell módszerét idézik, amely különbséget tesz a különböző igei parancsok és elvek között. FROST–HIRSCH: *The Shaping of Things*, 105–106.

A gyülekezet tehát egyszerre az ahhoz tartozó emberek hálózata és az általuk szervezett alkalmak egymással összekötött rendszere, amelynek Krisztus a feje, és e közösség Krisztussal együtt vesz részt Isten missziójában. E hálózat természetéről tett általános megállapítások után vizsgáljuk meg, milyen módon írhatjuk le egy gyülekezeti hálózat teljes életének aktivitását az Isten–egyház–világ hármasság kapcsolatrendszerén belül.

4.4. Cselekedeteink intenciói és dimenziói

A fenti egyházképet továbbgondolva megvizsgálhatjuk az egyház életét vagy aktivitását, hiszen mind az „istentisztelet”, mind a „misszió” alapvetően valamilyen aktivitást, cselekedetet jelöl. Ebben segítséget nyújthat, ha újra elővesszük Lesslie Newbiggin gondolatait, aki Isten népének cselekedeteit azok intenciói és dimenziói alapján próbálta megragadni. Newbiggin szerint az egyház missziói természetéből következik, hogy minden cselekedetének van missziói dimenziója, viszont nem minden missziói intenciójú, amit az egyház tesz. Ő azokat az eseményeket vagy cselekedeteket nevezi missziói intenciójúnak, amelyek célja, hogy elérjék a még nem keresztyéneket az evangélium üzenetének közvetítése által. Ugyanakkor minden más egyházi cselekmény bír missziói dimenzióval, ami azt jelenti, hogy valamilyen módon minden, amit az egyház tesz, hatással van az saját missziója betöltésére.³⁶⁶

Ezt továbbgondolva alkalmazom most a cselekedeteink intenciója és egyéb dimenziói közötti különbségtételt a korábban bemutatott hármasság kapcsolatrendszerre (Isten–egyház–világ). Isten népének egyes cselekedetei intenciójuk alapján Istenre irányulnak, míg más cselekedetek a világra fókuszálnak (ez Newbiginnál a missziói dimenzió), vagy Isten népének belső életét veszik figyelembe. Ez viszont nem azt jelenti, hogy a másik két dimenzió ne lenne jelen. E hármasság rendszerben egy konkrét cselekedetnek mindig van legalább egy intenciója és két dimenziója, amelyek egyszerre vannak jelen.

Például egy egyértelműen missziói intencióval bíró evangélizációs beszélgetésnek is van Istenre és az egyházra mutató dimenziója. Egyrészt mert Isten dicsőségét szolgálja az evangélium kihirdetése, továbbá mert hisszük, hogy a Szentlélek jelen van az ilyen beszélgetésekben, végül mert minden ilyen beszélgetés nemcsak az Istennel való kapcsolatra hívja a még nem hívő személyt, hanem Isten népének közösségébe is. Vagy vegyünk egy olyan cselekedetet, amelynek intenciója egymás szolgálata az egyházon belül, például egy beteg testvér meglátogatása. Itt is láthatjuk, a legtermészetesebb dolog, hogy az isteni dimenzió is jelen van ebben a találkozásban, hiszen az Ő szeretete és példája indít minket arra, hogy egymással így törődjünk. Míg a missziói dimenziót felfedezhetjük abban, ahogy egy kívülálló

³⁶⁶ NEWBIGGIN: One Body, 43–44.

szemléli ezt a cselekedetet, és azon keresztül betekintést nyerhet Isten országának valóságába. Utolsó példaként: az imádság önmagában Istenre irányul, de ha egy gyülekezeti taggal együtt egy harmadik személyért imádkozom, akkor itt is jelen lesz mindhárom dimenzió. Fontos tehát meglátnunk, hogy ezek az irányok nem különülnek el egymástól, hanem ahogy említettem, minden tétben egyszerre vannak jelen, legfeljebb egyik vagy másik hangsúlyosabban jelenik meg.³⁶⁷

4.4.1. Három intenció, kilenc cselekvési mód

A gyülekezet aktivitásának és cselekedeteinek három intenció szerinti csoportosítása segíthet abban, hogy ne kelljen dualisztikus modelleket alkalmaznunk. Ha a konkrét cselekedetekre fókuszálunk, mint az egyház életének alkotóelemeire, akkor sokkal részletesebben vizsgálhatjuk majd az istentisztelet kérdését is. Ha ilyen módon közelítjük meg ezt a kérdést, akkor az istentisztelet helyett először a tágabb kategóriát kell megvizsgálnunk, az Isten felé mutató cselekedeteket, amelybe így már minden olyan egyéni, közösségi, megszervezett vagy spontán cselekedet besorolható, amelynek elsődleges tárgya Isten maga. A definícióknál tárgyalt különböző jelentéstartalmak közül a harmadik szint kerül előtérbe: a közösség istentiszteleti élete, spiritualitása. Ez így sokkal tágabb értelmezési teret ad a különböző felekezetek gyakorlatának leírására és a spiritualitásunk istentiszteleten kívüli formáira.

Mindezt egy táblázatban úgy ábrázolhatjuk, hogy felül jelöljük a három irányt – Isten, világ és egyház –, míg bal oldalon megmaradunk az összejövétel és szétszéledés kategóriáinál. Így egy hat területből álló táblázatot kapnánk, amelyben viszont az egyes területek nem alkalmak vagy programok, hanem az egyházhoz tartozó személyek konkrét cselekedetei.

3. táblázat: Egyéni és közösségi cselekedetek

	Cselekedetek intenciója		
	Felfelé / Isten	Befelé / Egyház	Kifelé / Világ
Szétszéledés / Egyéni cselekedetek			
Összegyülekezés / Közösségi cselekedetek			

³⁶⁷ Sam és Sara Hargreaves ugyanezt jegyzi meg az éneklésről az 1. Korinthusi levél alapján. HARGREAVES–HARGREAVES: Whole Life Worship, 70.

Véleményem szerint még egy változtatásra van szükség ahhoz, hogy egy gyülekezet egész életét hitelesen tükröző rendszert hozzunk létre. A táblázat bal oldalán a szinte mindenki által használt összegyülekezés–szétszéledés megkülönböztetést alkalmaztam, de itt is felismerhetjük, hogy egy köztes kategória is jelen van, mégpedig a gyülekezet egy részének az összejövetele.³⁶⁸ Szinte bármely hitközösség életét vizsgálva felismerhetjük, hogy az egész gyülekezetet bevonó központi alkalmakon kívül számos kisebb összejövétel is létezik. Az alkalmak terén ilyenek a bibliaórák, házi közösségek, szolgáló csoportok gyűlései vagy a gyülekezet egy részét érintő szolgálati tevékenységek. A rendszerszemléletre visszatérve, ezek a gyülekezeti hálózat további alrendszerének is tekinthetők. Ezek a közösségek pedig semmiképp nem tekinthetők másodlagosnak a teljes gyülekezetet bevonó alkalmakhoz képest. Az egyház életének újragondolásának lényeges eleme, hogy újra felfedezzük a különböző méretű közösségek egyedi funkcióját.³⁶⁹ Számos teológus írt arról, hogy az ilyen közösségek léte központi jelentőségű a gyülekezetek számára, hiszen méretükből kifolyólag más minőségű és típusú lelki, közösségi és missziói munka folyhat ezeken keresztül, mint a hivatalos egyház nagyobb alkalmai által.³⁷⁰

Például Lance Ford, Rob Wegner és Alan Hirsch 2021-es könyvükben – *A tengeri csillag és a Lélek* (The Starfish and the Spirit) – a híres szociológus, Edward Hall munkásságára visszavezethető közösségdinamikát alkalmazzák a keresztyén gyülekezetekre.³⁷¹ Ennek fő pontja, hogy minden egyén öt különböző szociális térben éli életét, és ezeknek sajátos szerepe van. Ezek részletes ismertetése itt nem szükséges, csak azt kell belátnunk, hogy a leegyszerűsített összejövétel–szétszéledés kategóriák nem fedik közösségi életünk valós ritmusait, és a köztes szinteket komolyan kell vennünk.

A gyülekezet részeinek, kis közösségeknek bevonásával táblázatunk háromszor hármassá válik, amelyben kilenc különböző cselekvési módot tudunk azonosítani. Ezt a következőképpen ábrázolhatjuk:

³⁶⁸ Sőt, valójában az egyéni cselekedetek és az egész gyülekezet összejövetele között egy egész skála helyezkedik el, hiszen a rész-gyülekezet nagyon sokféle és különböző méretű lehet.

³⁶⁹ A kisközösségek fontosságához egy hasznos forrás Németh Géza *A magyar karika* című műve. Az 1980-as években megjelent rövid írásában tömören érvel bibliai, ekkleziológiai, szociológiai és missziológiai irányból a kisközösségek fontossága és egyházmegújító szerepe mellett. Bár az elmúlt negyven évben mind a magyar kultúra, mind az egyházi élet sokat változott, Németh Géza meglátásai még ma is sok szempontból megállják helyüket. NÉMETH: A magyar karika.

³⁷⁰ Például SCHWARZ: A Gyülekezet természetes fejlődése, 32–33.

³⁷¹ FORD–WEGNER–HIRSCH: The Starfish and the Spirit, 199–201. Vö. HARRINGTON–ABSALOM: Discipleship that Fits, 49–62.

4. táblázat: Az egyház kilenc cselekvési módja

	Cselekedetek intenciója		
	Felfelé / Isten	Befelé / Egyház	Kifelé / Világ
Szétszéledés / Egyéni cselekedetek			
Rész-gyülekezet cselekedetei			
Összejövétel / Egész gyülekezet cselekedetei			

Azt gondolom, hogy ezzel a rendszerrel szinte bármely gyülekezet életét megvizsgálhatjuk, azáltal, hogy annak cselekedeteit besoroljuk e kilenc mód egyikébe. A teljesség igénye nélkül hadd hozzak példákat az egyes cselekvési módokra.

5. táblázat: Példák a cselekvési módokra

	Cselekedetek intenciója		
	Felfelé / Isten	Befelé / Egyház	Kifelé / Világ
Szétszéledés / Egyéni cselekedetek	Egyéni imádság, böjt, igeolvasás	Egyéni szolgálat a gyülekezet felé (például adakozás vagy gyakorlati segítség formájában)	Szolgálat a rászorulóknak felé (például egy vacsora főzése egy beteg családnak), személyes evangélizáció
Rész-gyülekezet cselekedetei	Kiscsoportos imádság, bűnvallás, közös éneklés	Presbiteri megbeszélés; a gyülekezet épületének kitakarítása egy kis csoport által	Hajléktalanok étkeztetése a gyülekezet egy szolgáló csoportja által, evangélizációs program
Összejövétel / Egész gyülekezet cselekedetei	Közös gyülekezeti imádság, éneklés, liturgiában való részvétel	Döntéshozás az egész gyülekezet gyűlésén (például presbiterok megválasztása)	Látogatók köszöntése az istentiszteleten, adakozás egy katasztrófával sújtott közösség számára

Ez a táblázat megmutatja, hogy cselekedeteinknek három fő iránya, intenciója lehet, és azokat egyénként, kis közösségként vagy egész gyülekezetként hajtjuk végre. Ha ilyen módon

elvégezzük egy gyülekezet életének elemzését, akkor több lényeges megállapítást tehetünk, amelyeket a korábban bemutatott modellek szerintem nem képesek visszaadni.

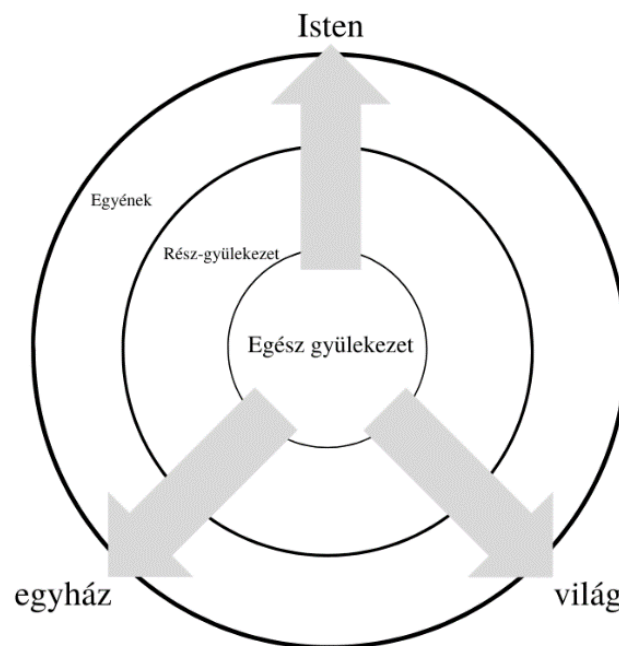
Először is, ha egy keresztyén gyülekezet életének bármely pillanatát rávetítjük erre a táblázatra, és megvizsgáljuk az adott közösséghez tartozó egyének cselekedeteinek összeségét, megláthatjuk, hogy a gyülekezet egyszerre több cselekvési módban is működhet. Míg a kétoldalú modellek és képek (egy papírlap két oldala, ki-és belégzés stb.) esetében Isten népe vagy egyik, vagy másik módban volt, addig a rendszeralapú modell megengedi, hogy az egyház egyszerre több mindent végezzen. A rész-gyülekezetek és egyének sokasága egy időpontban akár egyszerre is betöltheti a táblázat felső hat rubrikáját. Egy nagyobb közösség esetében nem elképzelhetetlen, hogy egy hétköznapi este egy adott pillanatában a presbiterek éppen megbeszélést tartanak, egy kis csoport éppen imádkozik a gyülekezetben, mások a hajléktalanok felé szolgálnak, míg a gyülekezet más tagjai otthon személyes csendességben Isten ígését tanulmányozzák, egy hitetlen családtaggal beszélgetnek, vagy éppen egy későbbi gyülekezeti szolgálatra készülnek. Látjuk tehát, hogy az istentisztelet–misszió – vagy más éles szétválasztás – mint az egyház két lehetséges és egymást kizáró aktivitásának terei itt nem állják meg helyüket. Egy közösség tagjai egyszerre vehetnek részt Istenre, egymásra és világra irányuló cselekedetek sokaságában.

Ehhez hasonlóan a másik tengelyen sem egymást kizáró kategóriákat találunk. Szinte egyértelmű a felismerés, hogy az egész gyülekezetet bevonó bármely alkalom vagy cselekedet során mindig lesznek olyan gyülekezeti tagok, akik távol vannak, betegség, idős kor vagy más elfoglaltság miatt. Ugyanakkor bármely olyan hétköznapi időpontban, ahol az adott közösségnek semmilyen hivatalos alkalma nincs – tehát elvileg a szétszéledés állapotában van –, nem zárhatjuk ki, hogy valahol egy konyhaasztal körül, egy kávézóban vagy egy focipályán ne lenne éppen a gyülekezet egy részének spontán vagy szervezett összejövetele. A valóság tehát az, hogy egy adott gyülekezet szinte minden időpontban egyszerre van az összejövetel és a szétszéledés állapotában. Ezek nem egymást kizáró kategóriák, hanem az egyház életének folyamatosan jelenlevő és hullámzó állapotai. Mindez továbbmutat arra a tényre, hogy a gyülekezet a szétszéledés állapotában is gyülekezet marad. A hálózat képe itt is segít meglátni, hogy a szétszéledés nem jelenti azt, hogy kilépnénk a gyülekezet kapcsolatrendszeréből. Az egyének cselekedetei mindig a nagy egész részét képezik, akkor is, ha azt egyedül végzik és külső szemlélőként nem látjuk annak hatását a nagy egészre.

A bemutatott kilenc cselekvési mód leíró természetű, egy olyan eszköz, amely segíthet az egyház komplex életének megértésében. Akár liturgiai, akár ekkleziológiai kutatásunkban, ha csak az egyház intézményes formáját vizsgáljuk, hamar szem előtt téveszthetjük, hogy az

egyház missziói élete túlmutat azon, és a közösséghez tartozó egyének egész élete beletartozik abba. Az egyének cselekedetei, a kis közösségek hivatalos vagy spontán találkozásai és szolgálatai ugyanúgy az egyház missziójának részét képezik, mint az istentiszteleti alkalom vagy a lelkészek és papok más hivatalos szolgálatai. Abból indultunk ki, hogy csak a három kapcsolat (Isten, egyház, világ) együttes komolyan vételével tudunk Isten missziójában részt venni, és így azt is kijelenthetjük, hogy e kilenc mód mindegyikére szükség van ahhoz, hogy saját kontextusunkban küldetésünket betöltsük. Törekednünk kell tehát azok saját szerepének megértésére és a helyes hangsúlyok felismerésére. A különböző felekezethez tartozó közösségek más-más szintű intézményes és liturgiai szabadsággal bírnak, de kereteiken belül hatással vannak arra, hogy e kilenc cselekvési mód milyen módon jelenik meg az adott gyülekezet életében.

Ezek alapján, ha szeretnénk egy – a korábbi modellekhez hasonló – egyszerű ábrát készíteni, az így nézne ki:



20. ábra: Az integrált modell ábrázolása

Véleményem szerint ez az ábra hitelesebben bemutatja az összejövétel és szétszéledés dinamikáját, továbbá kifejezi, hogy az egyház élete nem osztható fel két vagy három aktivitás egymástól elkülönülő területére, hiszen a három irány – Isten, egyház, világ – egyszerre van jelen az egyház minden tetteiben és alkalmában. Ez az ábra tehát szándékosan mellőzi az istentiszteleti alkalom elhelyezését, hogy rámutasson erre a felsőbb szintre. Az alkalmaink körülhatárolása előtt meg kell látnunk, hogy cselekedeteink mindig e három irányban és három

térben fognak elhelyezkedni, és az így meghatározott kilenc cselekvési mód a gyülekezet egész életét képes lefedni.

4.4.2. A gyülekezeti alkalmak újragondolása

Ahogy korábban is hangsúlyoztam, az utóbbi táblázatban konkrét cselekedetokről vagy cselekvési módokról beszélek, és nem alkalmakról. Azért teszek így, hogy új szemmel lássuk az egyház életét, és kimozdítsam a kutatást a bevett kategóriák kritika nélküli alkalmazásából. Természetesen nem maradhatunk a cselekedetek szintjén, egyrészt mert elvesznénk a sok apró részletben, másrészt mert cselekedeteink soha nem önmagukban állnak. A rendszerszemlélet alaptétele, hogy az egész több, mint az elemek összessége.³⁷² Mi sem állatunk tehát meg az elemek vizsgálatánál, hanem kísérletet kell tennünk azok rendszerének minél pontosabb megértésére.

A gyülekezeti alkalmak újragondolásának egyik módja, ha azokat felbonthatjuk elemeikre, és megvizsgálhatjuk a korábbi táblázat kilenc cselekvési módja alapján.³⁷³ Az istentisztelet szűkebb értelmében egy alkalom, azaz események, cselekedetek, szimbólumok összessége, amelyek egy adott térben és időben valamilyen meghatározott módon történnek meg. Egy istentiszteleti alkalom egésze viszont nemcsak a lelkész által megtervezett és levezetett liturgiai elemeket jelenti, hanem a gyülekezeti tagok cselekedeteinek összességét, beleértve a spontán beszélgetéseket, találkozásokat és csendben elmondott személyes imádságokat is. Tehát amikor a gyülekezet cselekedeteiről és alkalmairól beszélek, továbbra is a közösség megélt valóságára gondolok.

Ha elvégezzük egy tipikus protestáns gyülekezet istentiszteletének vizsgálatát a bemutatott cselekvési módok alapján, megláthatjuk, hogy az nem csupán Istenre irányuló cselekedeteket tartalmaz, hanem a másik két irány is egyértelműen megjelenik.

„[A] gyülekezet életének minden aspektusa tartalmazza ezeket a dimenziókat, más-más arányban. Az istentiszteletet általában ennek a modellnek a »felfelé« irányuló része tölti be, de mi azt javasoljuk, próbáld meg elképzelni, hogy az egyész istentiszteleti összejövétel lehet 3D-s. Amikor összejövünk Isten imádatára, lehet, hogy a »felfelé« irányuló résszel kezdünk, de »befelé« és »kifelé« mutató dimenzióknak is helyet kell találnunk.»³⁷⁴ – írja a Hargreaves házaspár, akik ugyancsak három irány alapján írják le az egyház életét.

³⁷² SASVÁRI: Rendszerszemlélet, 33.

³⁷³ Természetesen a cselekvési módokon túl minden alkalom esetében vizsgálhatjuk annak más tényezőit is, mint a tér, idő, a közösség mérete, az abban használt tárgyak stb. A liturgika tudománya egyértelműen magának tekinti ezeknek a kérdéseknek a vizsgálatát is. Itt viszont csak a három kapcsolati irány szerinti felosztást és a cselekedetekre való felbontás következményeit próbálom bemutatni.

³⁷⁴ HARGREAVES–HARGREAVES: Whole Life Worship, 66.

Hadd hozzak egypár lehetséges példát, hogy az istentiszteleten belül hogyan jelenhetnek meg mind a három intenciójú cselekedetek a korábbi táblázat mintájára.

6. táblázat: Példák az istentisztelet elemeire

	Cselekedetek intenciója		
	Felfelé / Isten	Befelé / Egyház	Kifelé / Világ
Istentiszteleti összejövétel	közös gyülekezeti imádság; éneklés; liturgiában való részvétel; úrvacsora megünneplése	egymás köszöntése; hirdetések; bizonyoságtételek elmondása és meghallgatása	a gyülekezethez nem tartozó látogatók felé mutatott vendégszeretet; szeretetszolgálatra való adakozás

Ez a felosztás természetesen máshogy fog kinézni a különböző felekezetek és konkrét gyülekezetek számára, de ez a rövid elemzés jól mutatja a különböző intenciójú cselekedetek jelenlétét egy istentiszteleti alkalmon belül. Ehhez hasonlóan például egy városi evangélizációs délután elemzésében is megláthatjuk az egyes cselekedetek irányultságát.

7. táblázat. Példák egy evangélizációs alkalom elemeire

	Cselekedetek intenciója		
	Felfelé/ Isten	Befelé / Egyház	Kifelé / Világ
Evangélizációs összejövétel	a szolgálok közös imádsága; dicsőítő énekek éneklése; betegekért való imádság	egymás bátorítása; egy kevésbé tapasztalt szolgáló képzése; a szolgálatban való együttműködés	az evangélium hirdetése; a nem hívőkkel való személyes beszélgetések; konkrét anyagi vagy lelki segítségnyújtás

Ezt az elvet más alkalmak elemzésében is felfedezhetjük, hiszen remélhetőleg egy gyülekezet bármely szolgálatáról, a gyülekezeti vagy presbiteri gyűlésekről vagy azok vezetőinek egyéni készülésétől is elmondhatjuk, hogy az imádság és az Istenre való figyelés valamilyen formában mindig jelen van. Az pedig szinte lehetetlen, hogy bármely istentiszteleti, diakóniai vagy evangélizációs alkalom ne foglalna magában közösségi cselekedeteket, legyen az egymás köszöntése, az adott alkalomra való együtt készülés, tervezés vagy egymás bátorítása egy adott esemény során. Ez a felismerés megint arra mutat rá, hogy az egyház életének éles két területre való felosztása és alkalmainak egyszerű kategorizálása nem adja vissza annak valós

összetettségét. Bármely alkalom vagy esemény felosztható elemeire, az Istenre, a világra és az egyházra irányuló cselekedetekre. Így megláthatjuk, hogy az egymástól egyébként nagyon különböző alkalmak sokszor egészen hasonló cselekedeteket is tartalmaznak, csak más hangsúlyokkal, hosszúságban vagy résztvevőkkel.

Tovább vizsgálva egy adott közösség alkalmait, megállapíthatjuk, hogy habár a legtöbb alkalomnak van egy meghatározott célja, elsődleges intenciója, mégis mindig jelen van mindhárom irány. Ha tehát minden alkalom különböző cselekedetek összességéként írható le, és már a cselekedetek is önmagukban hordozzák a három dimenziót, így talán ezen a szinten hasznosabb, ha az elsődleges intenció keresése helyett egyszerűen elfogadjuk a három dimenzió jelenlétét, és azt keressük, hogy azok hogyan jelennek meg.

Ez egészen átformálhatja azt, ahogy az egyház alkalmairól vagy akár saját életünkről gondolkodunk. A gyakran megjelenő kompartmentalizáló, elkülönítő gondolkodás arra vezetne, hogy legyen egy alkalmunk, ahol Istennel találkozunk, egy másik, ahol egymást támogatjuk, és megint egy másik, ahol evangélizálunk vagy a világban szolgálunk. Az integrált, holisztikus gondolkodás – amely felismeri a hármas kapcsolatrendszer jelenlétét – azt keresi, hogyan tudjuk meglevő alkalmainkat, munkánkat, családi életünket úgy átértelmezni, hogy azok folyamatában egyszerre keressük Isten dicsőségét, az egyház épülését és a világ felé való küldetésünk megélését. Tudunk-e olyan új alkalmakat és programokat elképzelni, ahol e három irányt nem elválasztjuk, hanem szándékosan egybetartjuk?³⁷⁵

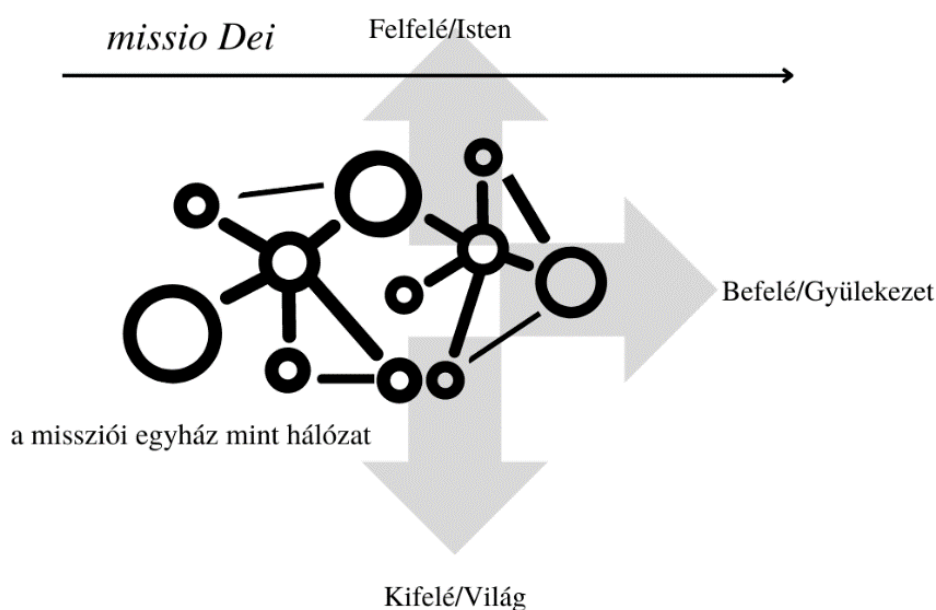
Az alkalmak és cselekedetek ilyen értelmezéséből kiindulva nem találom megfelelőnek a korábbi modelleket, amelyek vagy képi vagy nyelvi eszközökkel, de mind az istentisztelet megkülönböztetéséből indulnak ki, majd az egyház életének más területeit próbálják ahhoz hozzákapcsolni. Minden olyan modell, amely területekre vágja az egyház életét, önmagában hordozza azt a hibát, hogy különbséget akar tenni, és határokat húz az egyház életének részei között. A hálózat képe ezzel ellentétben a kapcsolatot emeli ki, hogy a kisebb-nagyobb alkalmak, programok és szolgálatok mindig egymással összeköttetésben vannak, és egy organikus egység részét képezik.

³⁷⁵ FROST – HIRSCH: *The Shaping of Things*, 197–198. Vö.: NÉMETH: *A magyar karika*, 12. Németh Géza, a múlt század missziói lelkületű református lelkésze szerint pont az volt az őskeresztény egyház növekedésének egyik oka, hogy a házi gyülekezetek egyszerre voltak „az istentisztelet, az imádság, az eucharisztia helyei; a szeretetközösség, a testvériség gyakorlásának helyei és az idegenek, kívülállók megnyerésének, a missziónak igazi alkalmai”.

4.5. Az istentisztelet missziói értelmezésének kibővítése

Mindezek után feltehetjük a kérdést, hogy mihez kezdünk a missziói istentisztelet-értelmezés kutatásának eddigi eredményeivel? Míg saját modellemben igyekeztem elmozdulni az istentiszteleti alkalom szűk értelmezésétől és annak központi szerepétől, ez nem azt jelenti, hogy a vizsgált művekben és e disszertációban összefoglalt gondolatok haszontalanná válnának. Sőt, véleményem szerint az egyház életének helyesebb ábrázolása az eddigi eredmények pontosabb és tágabb elfogadásához vezethet.

A missziói istentisztelet-értelmezés kutatásának egyik fő eredménye az istentisztelet missziói dimenziójának felmutatása volt. Én e helyett a Frosttól átvett három irányt vettem alapul, amelyek az egyház küldetését egy hármass kapcsolatrendszerben ábrázolják. E szerint az egyház egész életét magába foglaló hálózat egésze és minden eleme folyamatosan a három dimenzió betöltésére irányul. Isten arra hívta el népét, hogy az minden tetteivel Istent imádja, önmagát Isten országa rendje szerint felépítse, és a világot Isten akarata szerint átformálja az evangélium kihirdetése és megélése által.



21. ábra: Az egyház mint Isten missziójában résztvevő hálózat

A korábbi kutatás eredményeit integrálva korábban hat érvet állapítottam meg az istentisztelet missziói jellegének bemutatására. Ezeket az érveket vagy elveket az új modellben is értelmezni tudjuk, sőt kibővíthetjük, és a megfogalmazott három irányra értelmezhetjük azokat. Elsősorban megtehetjük ezt az Isten felé mutató irány minden cselekedetére, hiszen a gyülekezet lelkiségének számos formája túlmutat az istentiszteleti alkalmon. Tehát missziói

istentisztelet helyett beszélhetünk missziói spiritualitásról, lelkiségről. Az istentiszteletről tett megállapítások nagy része alkalmazható erre a nagyobb kategóriára, és az istentiszteleteinket is gazdagítani fogja, ha azt e nagyobb egész részeként értelmezzük. Továbbá, ha az Isten felé mutató dimenzió az egyház egész életében jelen van, akkor az istentiszteletről tett megállapításaink nem csak az istentiszteleti alkalmakra lesznek igazak. Az istentisztelet missziói dimenzióit kissé átfogalmazva tehát azt állítom, hogy a keresztyén egyház egész élete azért mondható missziónak, mert azáltal Isten népe

1. dicsőíti és imádja a misszió Istenét,
2. részt vesz Isten missziójában a világ irányában, és
3. megtestesíti és kihirdeti az evangéliumot szóban és tettben.

Továbbá mert a Szentháromság Isten az egyház egész életén keresztül

4. formálja népét küldetésének további betöltésére,
5. lelkiileg táplálja és élteni a gyülekezetet, és
6. továbbküldi őket a küldetésük folytatására az élet minden területére.

Egy gyülekezet istentiszteleti alkalmára azért igaz ez a megfogalmazott hat elv, mert azok az egyház egész életére igazak. Ezeknek az elveknek ilyen átértelmezése tovább segíthet a kétoldalú, dualisztikus modellek leépítésében. Ha felismerjük, hogy nemcsak az istentiszteleten, hanem bármely más közösségi alkalmon, szolgálatban vagy egyéni cselekedetben megjelennek a formálódás, kiküldés vagy az evangélium megtestesítésének dimenziói, az egy sokkal kiegyensúlyozottabb és holisztikusabb képet alkot, mint amikor egyes alkalmakhoz kötjük az egyes funkciókat. Igen, magam is megerősítem, hogy a hagyományos istentiszteleti alkalmakon keresztül Isten sajátos módon formál, táplál és kiküld minket, de ez ugyanúgy igaz gyülekezetünk minden alkalmára és a világ felé irányuló szolgálatainkra is. Sőt, szerintem pont ez által válik teljessé a kép, ha felismerjük, hogy az istentisztelet – vagy bármely más alkalom – önmagában nem tudja a formálódást vagy más missziói dimenziót betölteni, csak a különböző cselekvési módok egészséges egyensúlya és teljessége képes minket átformálni, táplálni és tovább vezetni Isten missziójában való részvételünkben.³⁷⁶ James K. Smith szavaival:

„Az egyik legfontosabb dolog, amelyre fel kell figyelniünk a keresztyén formálódással kapcsolatban, hogy az az időben megy végbe. Nem lehet azt elérni események vagy tapasztalatok által; a valódi formálódásra nincsenek hatással az olyan cselekedetek, amelyek csupán epizodikusak. A minket formáló gyakorlatoknak ritmusra és

³⁷⁶ SCHOON: *Communally Embodied Gospel*, 169–171.189; SMITH: *Desiring the Kingdom*, 303–304.

gyakoriságra van szükségük ahhoz, hogy valóban mélyre hassanak, hogy átjárják az emberi *kardiát* [szívet], és elkezdjék meghatározni, hogy kik is vagyunk, Isten országa felé irányítva a mi szenvedélyünket, és végül ösztönözve minket olyan cselekedetek felé, amelyek tükrözik e vágyakat. [...] A vasárnap reggeli istentisztelet fontos, de nem elegendő ebből a szempontból, éppen ezért, ahogy már megjegyeztük, szükségünk van mindennapi keresztyén gyakorlatokra, beleértve a közösségi liturgikus gyakorlatokat is.”³⁷⁷

A formálódás folyamata vagy Isten imádata nem egy pillanatnyi esemény, amely a „tökéletesen megünnepelt” istentisztelet alkalmán megtörténik, hanem egy folyamat, amely csak a különböző dimenziókban (Isten–egyház–világ) való részvételünk egészséges váltakozása és egysége által történhet meg. Ezért gondolom veszélyesnek, amikor az egyes dimenziók megélését (Isten–egyház–világ) konkrét alkalmakra vagy aktivitásokra korlátozzuk, ahelyett, hogy az egyház egész életében keresnénk azok kiteljesedését.

Ehhez hasonlóan a liturgiai részben kifejtett missziói lelkület, tartalom és forma kérdéseit is kibővíthetjük, felismerve, hogy ezek a kategóriák bármilyen alkalom esetében megállják a helyüket. Isten misszióját komolyan véve akár egyéni, akár közösségi életünkben mindig szem előtt kell tartanunk szívünk belső indíttatását, Isten missziójának történetét, és keresnünk kell azokat a cselekvési formákat, amelyek leginkább segítenek küldetésünk betöltésében. A missziói ortopátia, ortodoxia és ortopraxis elve ugyanúgy igaz a közös istentisztelet és személyes spiritualitás bármely formájára, mint az egyház életének más alkalmaira.

Végül a vizsgált művek alapján megfogalmazott liturgiai elvek is megállják helyüket ebben az új modellben. A hat elv így szól:

1. A kriszto- és eucharisztia-központúság elve
2. A liturgiai ritmusok teljességének elve
3. A kontextualizáció elve
4. A liturgiai kötöttség és szabadság egyensúlyának elve
5. Az egyéni és közösségi aktív részvétel elve
6. Az istentisztelet és az azon kívüli élet kapcsolatának elve

Ha az új szemlélet szerint olvassuk ezeket a liturgiai elveket, itt is felfedezhetjük, hogy azok egy missziói gyülekezet egész életében érvényesülhetnek. Ahogy a missziói dimenziók

³⁷⁷ SMITH: *Desiring the Kingdom*, 319. Ezt a gondolatot érdemes összevetni David Fitch tanulmányával – *The Way Worship Works in Mission* –, amelyben egyetért Smith érvelésével, hogy csak az egész életünket átszövő lelki gyakorlatok képesek minket igazán átforgatni, de közben az anabaptista ekkleziológiára építve kijelenti, hogy a közös istentiszteleten kívüli lelki gyakorlatok is közösségi természetűek, nem csupán az egyén lelki életének elemei. FITCH: *The Way Worship Works*, 172–173.

esetében, itt is azt állítom, hogy ez a hat elv azért igaz az istentiszteletre, mert azok az egyház missziójára általánosan igazak. A hat elv röviden így alkalmazható a gyülekezet egész életére:

1. Az általam felrajzolt hálózat egyértelműen Krisztus-központú kell hogy legyen, hiszen Ő maga Isten missziójának végzője és az egyház ura. Nemcsak az istentisztelet alkalmával figyelünk Krisztusra, de életünk minden pillanatában. A *missio Dei* átfogó fogalma azt jelenti, hogy Krisztus legyen a közösségeink, családunk és minden egyes alkalmunk központja.
2. A liturgiai ritmusok teljességének elve az egyház egész életére kiterjed, hiszen számos olyan keresztyén lelki gyakorlat van, amelyek nem csak az istentiszteleten jelennek meg (imádság, éneklés, igeolvasás, bűnvallás stb.), hanem átjárják a gyülekezet egész életét. Sőt, vannak olyanok is, amelyeket nem tudunk egy istentiszteleti alkalomra korlátozni, mint a böjtölés vagy a zárándoklat. Ez az elv tehát azt jelenti, hogy vegyük komolyan a Szentírás és az egyetemes keresztyén hagyomány által élénk helyezett spiritualitás teljes skáláját, és találjuk meg azok szerepét az Istentől kapott küldetésünk betöltésében.
3. A kontextualizáció elve azt jelenti, hogy igyekszünk megismerni azt a környezetet és kultúrát, amelyben egyházunk jelen van, és cselekedeteinket, alkalmainkat és nyelvezetünket folyamatosan újragondoljuk annak érdekében, hogy hitelesen és a környezetünk számára befogadható módon kommunikáljuk az Isten országának örömhírét. Ez tehát sokkal több, mint az istentiszteleti nyelvezet vagy zene kérdésének megvitatása. Isten missziójába becsatlakozva az egyház egész életét, struktúráit és módszereit kell kontextualizálnunk. Ahogy elődeink is vallották: *Ecclesia semper reformanda est*.
4. Ahogy a liturgiai kérdésekben, úgy egy gyülekezet életének egészében is szükséges a kötöttség és szabadság ahhoz, hogy az egyének és közösségek tudjanak megfelelő döntéseket hozni az Isten missziójában való részvétel érdekében. A keresztyénség hagyománya, a hitvallások, az egyházi törvények mind olyan keretet alkotnak, amelyen belül szabadon kísérletezhetünk új egyházi formákkal, és követhetjük a Lélek irányítását az életünk minden területén. Legyen célunk a megfelelő egyensúly megteremtése, hiszen sem a merev hagyománykövetés, sem a szabadosság nem szolgálja az Isten missziójában való részvételünket.
5. Megállapítottuk, hogy az istentisztelet esetében probléma lehet a lelkész vagy pap vezető szerepének túlsúlyossága és a gyülekezet passzivitása. Az egyház életének más területein is felmerülhet ez a fajta klerikalizmus, miközben Isten missziója arra hív

minket, hogy teljes közösségként szolgáljuk őt életünk minden területén. A gyülekezet hálózatként való értelmezése segíthet meglátnunk azt a közösségi potenciált, amelyet a gyülekezeti tagok belső és külső kapcsolatrendszere jelent.

6. A hatodik elv végül a gyülekezeti alkalmak hálózati jellegére emlékeztet minket. A rendszeres vagy spontán összejövetel nem önálló elemek, hanem egy folyamat részei. Arra kell tehát törekednünk, hogy akár istentiszteleten, akár más alkalmak során mindig bekapcsolódjunk ebbe a folyamatba a múlt eseményeinek felidézése és a jövőre való felkészülés által.

4.6. Konklúzió

Az általam bemutatott új modell egyszerre képes integrálni a kutatás eddigi eredményeit, és új utat mutatni azáltal, hogy az egyház aktivitásainak szétválasztása helyett holisztikus módon közelíti meg az istentisztelet és misszió kérdését. A decentralizált hálózat képe, az egyház küldetésének hármasságának irányja és a kilenc cselekvési mód egy olyan rendszert alkot, amely lehetővé teszi a keresztyén hagyományok és kontextusok tágabb vizsgálatát azok belső megélt valóságának csonkítása nélkül.

Ez az integrált missziói modell azért fontos, mert teret ad az egyház életének Isten missziója szerinti teljes átgondolására a korábbi modellekkel ellentétben, amelyek egy már meglévő istentiszteleti fogalommal és ekkleziológiai rendszeren belül keresték a missziói hangsúlyokat. A megfelelő teológiai sorrend arra vezet minket, hogy megismerve Isten misszióját és azon belül az egyház küldetését, saját kontextusunk fényében tegyük fel a kérdést, hogy milyen cselekedetek és alkalmak rendszerét kell létrehozunk, hogy betöltsük az Istentől kapott küldetésünket mindhárom kijelölt irányba. Ezek a kérdések viszont az egyház egész életének folyamatos újragondolását kívánják meg. Ismerve kontextusunkat, inkább a közös alkalmakra kell fókuszálnunk, vagy kis közösségeket kell építenünk? Az a jobb, ha egy gyülekezet egymástól élesen elkülönülő intenciójú alkalmakat szervez, vagy azáltal veszünk részt Isten missziójában hitelesebb módon, ha azokat az alkalmakat keressük, ahol ezek az intenciók és dimenziók minél inkább keverednek? Több hivatalos, központi eseményre van szükség, vagy a közösség organikus hétköznapi életét és kapcsolatrendszerét kell erősítenünk? A felvázolt ekkleziológiai modell tehát összetett, nyitott, rugalmas – vagy folyékony –, és ezáltal számos olyan kérdést képes feltenni és megválaszolni, amelyek a zárt, dualisztikus modellekben rejtve maradnak. Modellem ugyanakkor nem veti el az eddigi kutatás liturgiai irányának eredményeit, sőt megerősíti azok hasznosságát, az egyház és minden Krisztus-követő teljes lelki életére kiterjesztve. Saját kutatásom viszont megkérdőjelezi azokat a korábbi

ekkléziológiai modelleket, amelyek az egyház megélt valóságát túlságosan leegyszerűsítik, vagy a missziói teológiát figyelembe nem vevő struktúrákat és alkalmakat kritika nélkül használják.

Kutatásunkban nem szabad túlságosan leragadnunk egy konkrét alkalom vagy szolgálat elemzésében. Inkább azt kell megvizsgálnunk, hogy egy adott közösség teljes élete, tehát az abba tartozó személyek, cselekedetek és alkalmak hálózata dicsőíti-e Istent, kiábrázolja-e belső életében az Isten országának igazságait, és részt vesz-e Isten mindent helyreállító munkájában a világban. Véleményem szerint a rendszerelmélet további alkalmazása segíthet abban, hogy az egyház életének egészét annak összetettségében vizsgálhassuk Isten missziójának függvényében. Mindez tehát egy integrált elméleti és gyakorlati teológia művelését teszi szükségessé, ahol nem elegendő, ha a liturgikus teológusok foglalkoznak az istentisztelettel, a missziológusok az evangélizációval és a gyakorlati teológusok a gyülekezetépítés kérdésével.

Gyülekezeteink missziói megújulásához egyszerre kell szem előtt tartanunk a gyülekezet életének egészét, hogy megbizonyosodjunk a hármass missziói irány együttes jelentlétéről, valamint az adott alkalmakat és cselekedeteket, hogy azok hogyan töltik be saját szerepüket az egész részeként. Ez azért fontos, mert a hármass küldetésünk betöltése nem az egyes irányokhoz besorolható cselekedetek vagy alkalmak összességén keresztül történik, hanem az egyház egész életének rendszerén és folyamatán keresztül, amely térben és időben bontakozik ki Isten, az Ő népe és a még nem keresztyén emberek kapcsolati hálóján keresztül. Végül, e kutatás fényében az is egyértelművé vált számomra, hogy hatalmas előny származik abból, ha ezt a munkát egyes felekezetekként közösen, egymástól tanulva és egymással párbeszédet folytatva végezzük el. Az általam vizsgált szerzők közötti ökumenikus egyetértés mértéke és az Isten missziójához való közös ragaszkodásuk mindenképpen reménységet ad arra, hogy ez a közös teológiai útkeresés folytatódjon.

Ábrák és táblázatok jegyzéke

1. ábra: Az egyház életének hármass irányja	48
2. ábra: Az istentisztelet és misszió dinamikus körforgása	59
3. ábra: Ruth Meyers és Thomas Schattauer modelljei.....	67
4. ábra: A misszió mint bűgőcsiga	69
5. ábra: Az evangéliumot megtestesítő tanítványi közösség	106
6. ábra: A fontosabb szerzők kapcsolatrendszere	109
7. ábra: Összegelekezés és szétszéledés	118
8. ábra: Egyközpontú, kétrészi egyházkép	120
9. ábra: Egyközpontú, többrészi egyházkép	121
10. ábra: Többközpontú, kétoldalú egyházkép	122
11. ábra: Többközpontú, háromrészi egyházkép	123
12. ábra: Egyes rendszerek bonyolultsági szintjei	147
13. ábra: Isten, egyház és világ.....	149
14. ábra: Az egyház hármass kapcsolatrendszere	150
15. ábra: Az egyház életének három irányja.....	151
17. ábra: Az egyház mint hálózat.....	152
18. ábra: Példa az egyház alrendszereire.....	155
19. ábra: A gyülekezet mint emberek hálózata.....	156
20. ábra: A gyülekezet mint alkalmak hálózata.....	157
24. ábra: Az integrált modell ábrázolása	166
25. ábra: Az egyház mint Isten missziójában résztvevő hálózat	170
1. táblázat: Az istentisztelet missziói dimenziói a vizsgált művekben	129
2. táblázat: Liturgiai alapelvek a vizsgált művekben	141
3. táblázat: Egyéni és közösségi cselekedetek	162
5. táblázat: Az egyház kilenc cselekvési módja.....	164
6. táblázat: Példák a cselekvési módokra	164
7. táblázat: Példák az istentisztelet elemeire	168
8. táblázat. Példák egy evangélizációs alkalom elemeire.....	168

Irodalomjegyzék

- AUNE, DAVID E.: Revelation 1–5, (WBC 52A), Dallas, Word Books, 1997.
- BARRETT, L. Y. et al.: *Treasure in Clay Jars. Patterns in Missional Faithfulness*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans, 2004.
- BARTHOLOMEW, C. G. – GOHEEN, M. W.: *A nagy történet. Hogyan találjunk meg küldetésünket a Biblia elbeszélésében?* (Eredeti címe: *The Drama of Scripture. Finding Our Place in the Biblical Story*, 2004), Budapest, Magyar Bibliatársulat, 2018.
- BARTHOLOMEW, C. G. – GOHEEN, M. W.: *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story*, Grand Rapids, MI, Baker Academic, 2004.
- BAUCKHAM, R. J.: Bible and Mission. Christian Mission in a Postmodern World, Carlisle – Grand Rapids, Pater Noster – Baker Academic, 2003, 11–21.
- BEALE, GREGORY K.: *Revelation: A Shorter Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 2015.
- BEALE, GREGORY K.: *The book of Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1999.
- BEVANS, S. B. – SCHROEDER, R.: *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Orbis, 2004.
- BEVANS, S. B. – SCHROEDER, R.: Liturgy, Prayer And Contemplation As Prophetic Dialogue, in: *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, Orbis, 2004, 361–368.
- BEVINS, W.: *Ever Ancient Ever New. The Allure of Liturgy for a New Generation*, Grand Rapids, Zondervan, 2019.
- BEVINS, W.: *Liturgical Mission. The Work of the People for the Life of the World*, Downers Grove, IVP, 2022.
- BISHOP, A. S.: *Eucharist Shaping. Church, Mission and Personhood in Gabriel Hebert's Liturgy and Society*, doktori disszertáció, London, Kings College, 2013, elérhető: https://kclpure.kcl.ac.uk/ws/portalfiles/portal/12495733/StudentthesisAndrew_Bishop_2014.pdf, letöltés dátuma: 2023.03.07.
- BOLYKI, J.: A korinthusiakhoz írt első levél magyarázata, in: *A Szentírás magyarázata III.* (Jubileumi Kommentár), Budapest, Kálvin János Kiadó, 1995.
- BOSCH, D.J.: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*, (Eredeti címe: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 1991.), Budapest, Harmat, 2015.
- BOWEN, J.P.: “Why Mission? Why Now? Why Here?” in Bowen (ed.): *Green Shoots out of Dry Ground*, Eugene, Wipf and Stock, 2013, 3–20.
- BRIA, I.: *Go Forth in Peace. Orthodox Perspectives on Mission* (Wcc Mission Series), Geneva, World Council of Churches, 1986.
- BRIA, I.: The Liturgy After The Liturgy, in: *International Review of Mission* 67 (1978), 86-90.
- BRIA, I.: *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, Geneva, World Council of Churches, 1996.

- BRUCE, F. F.: *Commentary on the book of Acts*, Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publ. C., 1977.
- BRUGGEMANN, W.: *Cadences of Home. Preaching among Exiles*, Louisville, Westminster John Knox, 1997.
- BUTTON, M. B. – VAN RENSBURG, F. J.: The „House Churches” in Corinth, in: *Neotestamentica*, Vol. 37, No. 1 (2003), 1–28.
- CABANISS, A.: Early Christian Nighttime Worship, in: *Journal of Bible and Religion*, Vol. 25, No. 1 (1957), 30–33.
- CARNEGIE, DAVID R.: Worthy is the Lamb: The Hymns in Revelation, in: Harold H. Rowdon (ed.), *Christ the Lord: Studies in Christology presented to Donald Guthrie*, Leiceste, Inter-Varsity Press, 1982, 243–256.
- CHAN, S.: *Liturgical Theology. The Church as a Worshiping Community*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2006.
- CHILCOTE, P.W.: The Integral Nature of Worship and Evangelism. Insights from the Wesleyan Tradition, in: *The Asbury Journal* 61/1 (2006), 7–23.
- COUCHMAN, A.: The Healing Power of Liturgy, in: *Australian Journal of Liturgy*, Vol. 18, No. 1 (2022), 25–36.
- CULLMAN, O.: *Early Christian Worship*, (Eredeti címe: Urchristentum und Gottesdienst, 1944), London, SCM Press LTD, 1956.
- CZEGLÉDY, S.: *Liturgika* (A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Gyakorlati Theológiai Tanszékének tanulmányi füzetek 8), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 1996.
- CSERHÁTI, S.: *Pál apostolnak a korinthusiakhoz írt első levele*, Budapest, Luther Kiadó, 2008.
- DALLY, J. A.: *Choosing the Kingdom. Missional Preaching for the Household of God*, Herndon, Alban Institute, 2007.
- DAMÁSDI, D.: Az istentisztelet és misszió kapcsolata az Egyházak Világtanácsa állásfoglalásaiban, in: *Studia Debreceni Teológiai Tanulmányok* (2019/2), 29–39.
- DAVIES, J. G.: *Worship and Mission*, London, SCM Press, 1966.
- DULLES, A.: *Az egyház modelljei* (Eredeti címe: Models of Church, 1974), Budapest, Vigilia, 2003.
- DULLES, A.: *Models of the Church. A Critical Assessment of the Church in All its Aspects*, New York, Doubleday, ²1987.
- EARLY, J. W.: *The Common Rule. Habits of Purpose in an Age of Distraction*, Downers Grove, IVP Books, 2019.
- FEE, G. D.: *The First Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publ. C., 1987.

- FEKETE, K.: *A Lukács Evangéliuma és az Apostolok cselekedeteiről írott könyv magyarázata*, Debrecen, Református Kollégium, 2001.
- FERDINANDO, K.: Mission: A Problem of Definition, in: *Themelios* 33.1 (2008), 46–59.
- FITCH, D.: *Faithful Presence. Seven disciplines that shape the church for mission*, Downers Grove, IVP Books, 2016.
- FITCH, D.: *The Great Giveaway. Reclaiming the mission of the church from big business, parachurch organizations, psychotherapy, consumer capitalism, and other modern maladies*, Grand Rapids, Baker Books, 2005.
- FITCH, D.: The Way Worship Works in Mission. Proposing an Alternative to the Standard Account, in: *Missiology: An International Review* 50 (2022), 168–183.
- FITZMYER, J. A.: *First Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible Commentaries), New Haven – London, Yale University Press, 2008.
- FLETT, J. G.: *The Witness of God. The Trinity Missio Dei Karl Barth and the Nature of Christian Community*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Pub, 2010.
- FORD, L. – WEGNER, R. – HIRSCH, A.: *The Starfish and the Spirit. Unleashing the Leadership Potential of Churches and Organizations*, Grand Rapids, Zondervan, 2021.
- FROST, M. – HIRSCH, A.: *The Shaping of Things to Come. Innovation and Mission for the 21st-Century Church*, Grand Rapids, BakerBooks, 2013.
- FROST, M.: *Exiles. Living Missionally in a Post-Christian Culture*, Peabody, Hendrickson, 2006.
- GOHEEN, M.W.: *Keresztyén misszió ma. Bevezetés* (Eredeti címe: Introducing Christian Mission Today. Scripture, History, and Issues, 2014), Budapest, Kálvin Kiadó, 2019.
- GOHEEN, M.W.: “As the Father Has Sent Me, I Am Sending You”. J. E. Lesslie Newbigin’s *Missionary Ecclesiology*, doktori disszertáció, Utrecht, [kiadó nélkül], 2000, elérhető: <https://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/597/full.pdf>, letöltés dátuma: 2023.08.24.
- GOHEEN, M.W.: *Introducing Christian Mission Today: Scripture, History and Issues*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2014.
- GUDER, D. (szerk.): *Missional Church. A Vision for The Sending of The Church in North America*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1998.
- GUDER, D.: Theological Significance of the Lord’s Day for the Formation of the Missional Church, in: O’Flaherty, E. – Peterson, R. – Norton, T. (ed.): *Sunday, Sabbath, and the Weekend. Managing Time in a Global Culture*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, 105–117.
- HAFENSCHER, K.: *Liturgika. A keresztyén istentisztelet protestáns megközelítésben, ökumenikus szellemben*, Budapest, Luther Kiadó, 2010.
- HALTER, H.: *And. The gathered and Scattered Church*, Grand Rapids, Zondervan, 2010.

- HARGREAVES, S. – HARGREAVES, S.: *Whole Life Worship. Empowering Disciples For The Frontline*, London, IVP, 2017, – digitalizált változat, elérhető: www.everand.com/read/523175436/Whole-Life-Worship-Empowering-Disciples-For-The-Frontline, letöltés dátuma: 2024.02.24.
- HARRINGTON, B. – ABSALOM, A.: *Discipleship that Fits. The Five Kinds of Relationships God Uses to Help Us Grow*, Grand Rapids, Zondervan, 2016.
- HEBERT, A. G.: *Liturgy and Society. the Function of the Church in the Modern World*, London, Faber and Faber, 1935.
- HESCHEL, A.: *The Prophets*, New York, Perennial, 42001.
- HÉZSER, G.: *Miért? Rendszerszemlélet a lelkigondozói gyakorlatban*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2001.
- HIRSCH, A.: *The Forgotten Ways. Reactivating the Missional Church*, Grand Rapids, Brazos Press, 2006.
- HIRSCH, A. – HIRSCH, D.: *Untamed. Reactivating a Missional Form of Discipleship*. Grand Rapids, Baker Books, 2010.
- HAUERWAS, S. – WELLS, S.: *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Malden, Blackwell Pub., 2004.
- HUFFMAN, W. C.: Liturgical Space. Faith Takes Form, in: Schattaer, T. H. (ed.): *Inside Out. Worship in an Age of Mission*, Minneapolis, Fortress Press, 1999, 107–123.
- HURTADO, L. W.: *At the origins of Christian Worship. The Context and Character of Earliest Christian Devotion*, Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publ. C., 22000.
- HURTADO, L. W.: *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Edinburgh, T&T Clark, 1998.²
- KÁDÁR, F.: *Egyház itt és most. Az ekkleziasztika művelésének alapjai, eredményei és mai lehetőségei*, doktori disszertáció, Debrecen, 2016, elérhető: https://regi.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/1/26/phd_kadar_ferenc_egyhaz_itt_es_most_1.pdf, letöltés dátuma, 2024.02.23.
- KÁDÁR, F.: *Liturgika*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2013.
- KEENER, C. S.: *1–2 Corinthians* (New Cambridge Commentary), Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- KOZMA, ZS.: *Liturgika*, Kolozsvár, Protestáns Teológiai Intézet, 2000.
- KRAUS, T. J.: 'Uneducated', 'ignorant, or even 'illiterate'? Aspects and Background for an Understanding of ἀγράμματοι (and ἰδιῶται) in Acts 4:13, in: uő: *Ad fontes: Original Manuscripts and Their Significance for Studying Early Christianity — Selected Essays*, Leiden – Boston, Brill, 2007, 149–170.
- KREIDER, A. – KREIDER, E.: *Seminar C18: Worship and Mission after Christendom*, (Calvin Symposium on Christian Worship), 2011, elérhető <https://storage.googleapis.com>

[/cicw/microsites/worshipsymposiumorg/files/2011/kreider.pdf](http://cicw/microsites/worshipsymposiumorg/files/2011/kreider.pdf), letöltés dátuma: 2023.02.07.

- KREIDER, A. – KREIDER, E.: *Worship and Mission after Christendom* (After Christendom), Milton Keynes, Paternoster, 2009.
- KREIDER, A.: *Worship and Evangelism in Pre-Christendom*, Bramcote, Grove Books, 1995.
- KREIDER, E.: *Communion Shapes Character*, Scottdale, Herald Press, 1997.
- KREIDER, E.: *Enter His Gates. Fitting Worship Together*, Scottdale, Herald Press, 1989.
- LIMOURIS, G.: *Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902-1992*, Geneva, WCC Publications, 1994.
- LOVAS, A.: Missziói liturgia (Eredeti címe: Mission-Shaped Liturgy, 2006), in: *Confessio* 36 (2012/3), 38–44.
- MARTIN, R. P.: Some Reflections on New Testament Hymns, in: Harold H. Rowdon, ed., *Christ the Lord. Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*. Leicester, Inter-Varsity Press, 1982, 37–49.
- MARTIN, R. P.: *Worship in the early Church*, Grand Rapids, William B. Eerdmans P.C., 1974.
- MAXWELL, W. D.: *An Outline of Christian Worship. Its development and forms*, London, Oxford University Press, 1936.
- MCGOWAN, A. B.: *Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*, Grand Rapids, Michigan, Baker Publishing Group, 2014.
- MEYERS, R. A.: *Missional Worship, Worshipful Mission. Gathering as God's People, Going out in God's Name* (Calvin Institute of Christian Worship liturgical studies series), Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2014.
- MEYERS, R. A.: Worship, in: ROSS, K. R.–KEUM, J.–AVITZI, K. et al. (szerk.): *Ecumenical Missiology. Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*, Oxford–Geneva, Regnum – WCC, 2016, 180–191.
- MONSMA, N.W.: *Worship, Mission, and the Church Year. How Union with Christ Forms Worshipers for Mission in Every Season*, Eugene, Cascade Books, 2019, – digitalizált változat, elérhető: www.scribd.com/read/403654157/Worship-Mission-and-the-Church-Year-How-Union-with-Christ-Forms-Worshipers-for-Mission-in-Every-Season, letöltés dátuma: 2023.08.24.
- MOWRY, LUCETTA: Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage, in: *Journal of Biblical Literature*, 71 (1952) 2, 75–84.
- MURPHY–O'CONNOR, J.: *Keys to First Corinthians. Revisiting the Major Issues*, New York, Oxford University Press Inc., 2009.
- MURRAY, S.: *Church After Christendom*, Milton Keynes, Paternostern⁴2012.
- NEILL, S.: *A History of Christian Missions*, Harmondsworth, Penguin, 1990.

- NÉMETH, G.: *A magyar karika. Keresztyén kisközösség a magyarok között*, [kiadási hely és kiadó nélkül], 1982.
- NEWBIGIN, L.: *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, 227.
- NEWBIGIN, L.: *One Body, One Gospel, One World. The Christian Mission Today*, London, International Missionary Council, 1958.
- NIEBUHR, R. H.: *Krisztus és kultúra* (Eredeti címe: Christ and Culture, 1951), Budapest–Sárospatak, Harmat–Sárospataki Keresztyén Filozófiainstítút, 2006.
- NIEQUIST A.: *The Eternal Current. How a Practice-Based Faith Can Save Us from Drowning*, New York, WaterBrook, 2018.
- PAGITT, D.: *Church Re-Imagined. The Spiritual Formation of People in Communities of Faith*, Grand Rapids, Zondervan, 2005.
- PÁSZTOR, J.: *Liturgika. A magyar református istentisztelet múltja, jelene és jövője a Szentírás világhosszában*, Komárno, Calvin János Teológiai Akadémia, 2002.
- PERES, I.: A pünkösdi entuziazmus pozitív és negatív vetületei, in: *Sárospataki füzetek* 2010/3., 37–52.
- PERES, I.: Az evangélium hirdetése a római birodalomban, in: *Studia Theologica Debrecinensis* 2 (2009/1), 27–43.
- PERES, IMRE: A győztes, éneklő egyház a mennyben, in: *Református Tiszántúl* 23 (2015) 2, 5–6.
- PERES, IMRE: Gyülekezeti élet a Jelenések könyvében, in: *Református Tiszántúl* 23 (2015) 3, 34–36.
- PERES, IMRE: Látomás az új világról (Jel 21,1–8), in: Benyik György (szerk.): *Zsoltárok, himnuszok, imádások*, (SZNBK, 2009), Szeged, JATEPress, 2009, 179–194.
- PIERCE, G. F. A.: *The Mass is Never Ended. Rediscovering Our Mission to Transform the World*, Notra Dame, Ave Maria Press, 2007.
- PIPER, OTTO A.: The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church, in: *Church History*, 20 (1951) 1, 10–22.
- ROSS, K. R.–KEUM, J.–AVITZI, K. et al. (ed.): *Ecumenical Missiology: Changing Landscapes and New Conceptions of Mission*, Oxford–Geneva, Regnum – WCC, 2016.
- ROSS, K. R.–MA, W.: Conclusion: Spirituality as the Beating Heart of Mission, in Uő (szerk.): *Mission Spirituality and Authentic Discipleship*, Oxford, Regnum, 2013, 225–233.
- RUSSO, ARDEA C.: *Behind the Heavenly Door: Earthly Liturgy and Heavenly Worship in the Apocalypse of John*, Indiana, 2009, elérhető <https://curate.nd.edu/show/w9504x5421k>, letöltés dátuma: 2019.01.20.
- SASVÁRI, P.: Rendszerszemlélet és rendszerelmélet, in: uő (szerk.): *Rendszerelmélet*, Budapest, Dialóg Campus, 2020, 33–49.

- SCHATTAUER, T. H. – Fullenwieder, J. E. B. – Teig, M. A. et al: *Inside Out. Worship in an Age of Mission*, Minneapolis, Fortress Press, 1999.
- SCHATTAUER, T. H.: God's Mission and the Christian Assembly. The Search for an Alternative Practice of Worship, in: *A Journal of Theological Dialogue* 50 (2011), 143–153.
- SCHATTAUER, T. H.: Liturgical Assembly as the Locus of Mission, in: Schattauer, T. H. (ed.): *Inside Out. Worship in an Age of Mission*, Minneapolis, Fortress Press, 1999, 1–22.
- SCHATTAUER, T. H.: Liturgy and Mission. Introduction, in: *Liturgy* 31 (2016), 1–2.
- SCHATTAUER, T. H.: Practice of *Missio Dei* in Word and Sacrament, in: *Currents in Theology and Mission* 38 (2011), 322–326.
- SCHATTAUER, T. H.: The Missional Shape of Worship in Evangelical Lutheran Worship, in: *Dialog: A Journal of Theology* 47 (2008), 181–184.
- SCHMEMANN, A.: *A világ életéért* (Eredeti címe: For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy, 1963), Budapest, Paulus Hunarus – Kairosz, 2001.
- SCHMIT, C. J.: *Sent and Gathered. A Worship Manual for the Missional Church*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009, – digitalizált változat, elérhető: www.scribd.com/read/234999149/Sent-and-Gathered-Engaging-Worship-A-Worship-Manual-for-the-Missional-Church, letöltés dátuma: 2023.03.21.
- SCHOON, C. J.: *Toward a Communally Embodied Gospel. Exploring the Role of Worship in Cultivating an Evangelistic Character among God's People within the Missional Church Movement*, Toronto, Wycliffe College, 2016, elérhető: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/72902/3/Schoon_Christopher_J_201605_ThD_thesis.pdf, letöltés dátuma: 2023.03.07.
- SCHWARZ, C. A.: *A Gyülekezet természetes fejlődése. Olyan elvek alapján, melyeket Isten maga helyezett teremtet világába*, Jánoshalma, BMSZ, 1996.
- SEAMAN, K. W.: *Mission, Liturgy, and World in Relationality. Towards a Decentred Liturgical Theology of Mission*, Dublin, Trinitz College, 2017, elérhető: <http://www.tara.tcd.ie/handle/2262/83760>, letöltés dátuma: 2023.03.07.
- SENN, F. C.: *Introduction to Christian Liturgy*, Minneapolis, Fortress Press, 2012.
- SMITH, J. K. A.: *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Cultural Liturgies 1.), Grand Rapids, Baker Academic, 2009, – digitalizált változat, elérhető: www.scribd.com/read/234999992/Desiring-the-Kingdom-Cultural-Liturgies-Worship-Worldview-and-Cultural-Formation, letöltés dátuma: 2023.03.21.
- SMITH, ROBERT S.: Songs of the Seer: The Purpose of Revelation's Hymns, in: *Themelios* 43 (2018) 2, 193–204.
- STOTT, JOHN: *The message of Acts: To the ends of the earth*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1990.

- STUBBS, D. L.: The Ending of Worship. Ethics, in: VAN DYK L. (ed.): *A More Profound Alleluia. Theology and Worship in Harmony*. Grand Rapids, W.B. Eerdmans Pub, 2005, 133–153.
- SZABÓ, CS.: *Az első korinthusi levél magyarázata*, Debrecen, MRE Doktorok Kollégiumának Újszövetségi Szekciója, 1991.
- TENNENT, T.C.: *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-First Century*, Grand Rapids MI, Kregel Publications, 2010.
- THEISSEN, G.: *Az első keresztyének vallása. Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása* (Eredeti címe: Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums, 2000), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2001.
- THOMPSON, J. W.: *The Church according to Paul. Rediscovering the Community Conformed to Christ*, Grand Rapids, Baker Publishing Group, 2014.
- WAINWRIGHT, G.: *Worship with One Accord. Where Liturgy and Ecumenism Embrace*, Oxford, Oxford University Press, 1997, 165–181.
- WALKER, A.: *Telling the Story. Gospel, Mission and Culture*, London, SPCK, 1996.
- WARD, P.: *Liquid Church. A bold vision of how to be God's people in worship and mission - a flexible, fluid way of being Church*, Eugene, Wipf and Stock, ²2013.
- WARREN, T. H.: *Liturgy of the Ordinary. Sacred Practices in Everyday Life*, Downers Grove, IVP Books, 2016.
- WEBBER, R. E.: *Ancient-Future Worship. Proclaiming and Enacting God's Narrative*, Grand Rapids, Baker, 2008 – digitalizált változat, elérhető: www.scribd.com/book/234998289/Ancient-Future-Worship-Ancient-Future-Proclaiming-and-Enacting-God-s-Narrative, letöltés dátuma: 2022.03.25.
- WENGERT, T. J.: *Centripetal Worship. The Evangelical Heart of Lutheran Worship*, Minneapolis, Augsburg Press, 2007.
- WITHERINGTON, B. III.: *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- WITHERINGTON, B. III.: *Conflict and community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publ. C., 1995.
- WOODWARD, J.R.: *Creating a Missional Culture. Equipping the Church for the Sake of the World*, Westmont, InterVarsity Press, 2012.
- WRIGHT, C. J. H.: *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2006, 22–23.
- WRIGHT, N.T.: How Can the Bible Be Authoritative?, in *Vox Evangelica* 21 (1991), 7–32.
- WRIGHT, N.T.: *The New testament and the People of God*, London, PSCK, 1991, 141–143.

Egyházi dokumentumok

1995. Évi II. Törvény a magyarországi református egyház missziójáról, elérhető: https://reformatus.hu/documents/920/1995.Évi_II._tv._Misszioi_tv..pdf, letöltés dátuma: 2021.11.22.
2022. Évi I. Törvény. A Magyarországi Református Egyház alkotmánytörvénye, elérhető: https://reformatus.hu/documents/2606/2022.évi_I._tv._Alkotmánytörvény_2022.07.07.pdf, letöltés dátuma: 2023.03.02.
- A II. Vatikáni Zsinat *Sacrosanctum Concilium* kezdetű konstitúciója a szent liturgiáról, elérhető: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_hu.html, letöltés dátuma: 2023.02.07.
- Baptism, Eucharist and Ministry*, Geneva, WCC, 1995, elérhető: <https://www.oikoumene.org/resources/documents/baptism-eucharist-and-ministry-faith-and-order-paper-no-111-the-lima-text>, letöltés dátuma: 2024.02.08.
- CZAGÁNY, G.: A limai eukarisztiai liturgia, in: *Theologiai Szemle*, 69/2 (2006), 98–106.
- Kereszttség, úrvacsora, lelkészi szolgálat. Limai dokumentum, in: *Theologiai Szemle*, 29/7 (1986), 193–211.
- Mission and Evangelism. An Ecumenical Affirmation, in: *International Bulletin of Missionary Research*, 7 (1983), 65–71.
- Nairobi Statement on Worship and Culuture. Contemporary Challanges and Opportunities*, Geneva, Lutheran World Federation, 1996, elérhető: https://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/LWF_Nairobi_Statement_1994.pdf?_ga=2.75009682.1883264481.1676523045-874267468.1676523045, letöltés dátuma: 2023.02.15.
- Our World Belongs to God. A Contemporary Testimony*, Synod of the Christian Reformed Church of North America, 2008, elérhető: https://www.crcna.org/sites/default/files/our_world_belongs_to_god_2008_version.pdf, letöltés dátuma: 2023.10.05.
- STOTT, J.: *The Lausanne Covenant*, Lausanne, Lausanne Committee for World Evangelization, 1974, elérhető: <https://lausanne.org/wp-content/uploads/2021/10/Lausanne-Covenant-%E2%80%93-93-Pages.pdf>, letöltés dátuma: 2023.08.24.
- The Cape Town Commitment. A Confession of Faith and a Call to Action*, Cape Town, Lausanne Library, 2010, elérhető: <https://lausanne.org/wp-content/uploads/2021/10/The-Cape-Town-Commitment-%E2%80%93-93-Pages-20-09-2021.pdf>, letöltés dátuma: 2023.08.24.
- The Chicago Call. An Appeal to Evangelicals*, Chicago, 1977, elérhető: <https://web.archive.org/web/20110830170330/http://smallvoices.net/sv5/chicago.htm>, letöltés dátuma: 2023.10.03.

- The Church. Towards a Common Vision*, Geneva, WCC, 2013, elérhető: https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/The_Church_Towards_a_common_vision.pdf, letöltés dátuma: 2023.08.24.
- The Church Witnesses to the Kingdom, in Your Kingdom Come*. Mission Perspectives Report on the World Conference on Mission and Evangelism Melbourne, Australia 12.25 May 1980, Geneva, WCC, 1980, 193–207.
- The eucharistic liturgy of Lima*, WCC, 1982, elérhető: <https://www.oikoumene.org/resources/documents/the-eucharistic-liturgy-of-lima>, letöltés dátuma: 2024.02.08.
- The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement*, Geneva, WCC, 2005, elérhető: https://ecumenism.net/archive/wcc/2005_wcc_fo_nature_mission_church_en.pdf, letöltés dátuma: 2023.08.24.
- The Use of the Means of Grace. A Statement on the Practice of Word and Sacrament*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1997, elérhető: https://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/The_Use_Of_The_Means_Of_Grace.pdf, letöltés dátuma: 2023.04.20.
- Together for Ministry. Final Report and Recommendations of the Task Force on the Study of Ministry*, Evangelical Lutheran Church in America, 1993, elérhető: https://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/Together_for_Ministry.pdf, letöltés dátuma: 2023.08.18.
- Together Towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, Geneva, WCC, 2013, elérhető: https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Together_towards_Life.pdf, letöltés dátuma: 2024.02.08.

Köszönetnyilvánítás

E disszertáció megszületése valószínűleg eddigi életem legnagyobb eredménye, oldalszámban mérve biztosan. Mindez viszont nem jöhetett volna létre számos tanárom, támogatóm és természetesen családom segítségével.

Elsősorban nagy hálával tartozok Dr. Gonda László témavezetőmnek, aki elvállalta a velem való munkát és útmutatást és szabad teret adott disszertációm témájának kidolgozásához. Máig emlékezetemben van egyik legelső beszélgetésünk egy hollandiai konferenciáról, ahol Gonda tanár úr kedvesen de határozottan mutatott rá teológiai érvelésem hiányosságára és egyben ráébresztett a pontos tudományos kategóriák használatának fontosságára. Diákként és doktoranduszként mindig is csodáltam tanár úr diplomatikus, megfontolt stílusát és befogadó, másokat mindig felemelni próbáló jelenlétét.

Köszönöm a két mellékszaki tanárom – Dr. Kovács Ábrahám és Dr. Peres Imre – támogatását, akik tudományos munkája elősegítette saját előrehaladásomat. Köszönet a DRHE többi oktatójának, különösen Dr. Kókai-Nagy Viktor, Dr. Hodossy-Takács Előd és Dr. Ferencz Árpád tanár uraknak akik megismertették velem a teológiai kutató munka szépségeit és lehetőségeket adtak szárnyaim kibontakozására.

Kutatói munkám számára hatalmas áldás volt a Skóciában eltöltött ösztöndíjas tanév, ahol a COVID járvány ellenére is jól tudtam előre haladni New College könyvtárának segítségével. Köszönöm Dr. Sandy Forsyth, Prof. Emma Wild-Wood és Dr. Warren R. Beattie mentorálását az edinburghi tanulmányaim alatt.

Hálával tartozom azoknak a gyülekezeteknek és lelkészeknek akik az elmúlt hét év során mellettem voltak, meghallgattak, vagy lehetőséget adtak ötleteim kidolgozására, kipróbálására. Külön köszönettel tartozom jelenlegi gyülekezetemnek, a kaliforniai Galt városában található Horizon Community Church-nek és Tim Stevenson vezető lelkésznek, hogy itteni szolgálatom első három éve alatt munkaköri felelősségként dolgozhattam disszertációm befejezésén. Előre nem várt öröm volt számomra, hogy az Egyesült Államokba költözve olyan emberek vesznek majd körül, akikkel gond nélkül megértjük egymást akár missziói teológiai rész kérdéseiben vagy a doktori kutatás nehézségeiben is. Igazi barátot, mentort és szolgatársat találtam mind Jared Huntsinger mind Kent Carlson személyében.

A disszertáció nyelvi lektori munkáját Miklya Zsolt végezte el, akiknek szerkesztői, nyelvi, sőt tartalmi meglátásai is nagyban megszépítették annak végső formáját. Köszönöm neki is a gyors, részletes és pontos munkát.

Fel se tudnám sorolni, mennyi mindenért hálás vagyok édesanyám, Damásdi Dénesné Judit felé. Egész életemben arra nevelt engem és testvéreimet, hogy szeressük Isten és gondolkodjunk logikusan, érthetően. Az ő támogatása és szeretete mindennél többet jelent számomra. Mindemellett ő olvasta és lektorálta elsőként dolgozatomat, amelyért ugyancsak köszönettel tartozom.

Köszönöm feleségemnek Alyssának, és a doktori munkám során kettőről négyre szaporodott gyermekeimnek, hogy türelemmel viselték ezt az elhúzódtat kutatói munkát. Hét év hosszú idő, de ők végig támogattak, kétszer országot költöztek velem és mindig hittek abban, hogy ez a munka az én, és így családunk elhívásának része.

Legutolsó sorban, de első helyen hálás vagy Istennek, aki szívemre helyezte az ő egyházának ügyét, aki tálentumot, erőt, időt és lehetőséget adott arra, hogy ezt munkát elvégezhessem. Reménységem tényleg az, hogy ahogy én sokat épültem e kutatói munka során, úgy lesz ez a disszertáció más lelkeszek, teológusok és végeredményként Isten Országának épülésére. Dolgozatom hiányosságaiért a felelőséget vállalom, minden másért Istené legyen a dicsőség!

Damásdi Dénes

Galt, USA, 2024. augusztusa