

Füsti-Molnár Szilveszter

## 'Kereső egyház' – Krisztust felöltözve (Róm 13,14) és az alázat hatalmával (Filippi 2,6–8)

### Rendszeres teológiai szempontok egyházi küldetésünk jelenéhez

#### Kivonat

A tanulmány teológiai és történeti nézőpontból vizsgálja az egyház mai világban betöltött küldetését. Az írás a Filippi levél 2,6–8-ból származó kenózis, vagyis az öнкиüresítés fogalmára épít, amely szerint Krisztus lemondott isteni dicsőségéről, hogy az emberiséget szolgálja. A szerző kiemeli Comenius gondolatát, miszerint az egyház még a legnehezebb időkben is képes a megújulásra. Comenius *Egy haldokló anya hagyatéka* című művéből kiindulva a tanulmány azt hangsúlyozza, hogy az egyház akkor találja meg igazi önazonosságát, ha lemond a földi hatalomról, és az alázatos szolgálat útjára lép.

A tanulmány szembeállítja a világi hatalom fogalmát, amely gyakran az elnyomással és irányítással kapcsolódik össze, az egyház kenotikus hatalomgyakorlásával, amely a szolgálatban valósul meg. A felvilágosodás és a posztmodern kritikáival szemben, amelyek megkérdőjelezik az egyház relevanciáját, a tanulmány mellett érvel, hogy az egyháznak mélyebb társadalmi párbeszédet kell folytatnia, Isten jelenlétének és szeretetének tükrözésével, még egy szekularizált világban is. A „rejtett Isten” fogalma szintén központi szerepet játszik, és arra hívja fel a figyelmet, hogyan maradhat az egyház hűséges küldetéséhez a mai társadalmi nehézségek közepette.

#### Abstract

The study entitled *'The Seeking Church' – Clothed in Christ and Empowered by Humility* explores the theological and historical dimensions of the church's mission in today's world. It builds on the concept of "kenosis," or self-emptying, derived from Philippians 2:6-8, according to which Christ renounces divine glory in order to serve humanity. The author highlights Jan Amos Comenius's notion of the church's capacity for renewal even in challenging times. Drawing

from Comenius's *Testament of a Dying Mother*, the study emphasizes the idea that the church finds its true identity when it relinquishes earthly power in favor of humility and service.

The study contrasts the secular concept of power, often seen as dominance and control, with the church's kenotic approach, where authority is exercised through servanthood. Furthermore, the study addresses modern critiques of religion stemming from the Enlightenment and postmodernism that challenge the church's relevance. It argues for a more profound engagement with society, emphasizing the church's role in reflecting God's presence and love even in a secular world. The concept of the "hidden God" also plays a central role, inviting reflection on how the church can remain faithful to its mission amidst contemporary societal challenges.

## Bevezetés

Ma is irányt mutat számunkra Jan Amos Comenius, a 17. századi kiemelkedő protestáns gondolkodó, a Morva Testvérek (utolsó) püspöke, a „kereső egyház” általunk értett és az alábbiakban kifejtett fogalmának előfutáraként. Az *Egy haldokló anya hagyatéka* című művében arról a meggyőződéséről írt, hogy az egyház még a legnehezebb időkben is képes a megújulásra. Nagyszerű bizonyossága ennek, hogy a 17. században, egy üldözött protestáns egyház vezetőjeként nem tétovázott megírni ezt a munkát (mely az *Unitas Fratrum* nevet is viseli), amely egy rendkívül nehéz és sokféle kilátástalanságban vergődő, haldokló egyház üzenete és tanúsága a harmincéves háború utáni vészterhes időkben.<sup>1</sup> Comenius tulajdonképpen az egyház kenózisának (önkiüresítésének) a lehetőségeként veti fel a következő gondolatot: az egyház akkor található meg igazi önmagát, ha kész kiüresíteni magát annak érdekében, hogy Isten jelenléte és szeretete betöltse.

<sup>1</sup> Comenius akkor írta ezt a könyvét, amikor a harmincéves háborút lezáró vesztfáliai békeszerződés véget vetett a szülőföldre való visszatérés és a pusztuló egyház újjáépítésébe vetett minden reményének. Az egyházat 'haldokló anyaként' képzei el, akinek „ha az Úr megerősíti, amit az emberek tesznek”, fel kell készülnie az utolsó álmára, és aki ezért „az Isten által rábízott kincseket” különféle nemzetekre, egyházakra vagy csoportokra hagyja. Miután a legtöbbet kiosztotta a németországi, lengyelországi és más olyan templomoknak, ahol a testvéreket szeretettel fogadták, ekképpen hagyatkozik: „Minden keresztény gyülekezetnek együtt hagyom az egyöntetű vélemény és az egymás közötti megbékélés élénk vágyát, a hitbeli egyesülés és a szellemi egység szeretetét. *Áradjon a Lélek*, amelyet kezdettől fogva nekem adott a lelkek Atyja, minnyájatokra, hogy olyan őszintén kívánjátok mindazok egyesülését, akik Krisztus nevét igazán hívják segítségül, akárcsak én!” Comenius, John Amos: *The Bequest Of the Unity of the Bretheren*. In: Mathew Spinka: *The National Union of Chechoslovak Protestants in America*. Chicago, 1940.

A keresztény egyház történelmi és teológiai fejlődésében a kenózis fogalma mindig is központi szerepet játszott. Comenius erre vonatkozó közvetett megközelítése, amely a reformátori teológia szellemisége keretében alakult ki, arra emlékeztet bennünket, hogy az egyház feladata nem csupán az önmegértés, hanem a világban való aktív jelenlét is. Ez adott esetben az egyháznak még abban az állapotában is érvényesülhet, amelyet a *Testamentum Matris Morentis Ecclesia Fratrum* (1650) elénk tár. Ebben a szerző az egyházat egy haldokló anyához hasonlítja, amely elengedni látszik földi létezését, de a szellemi-lelki örökséget – azaz a hitet, szeretetet és erkölcsi tanítást – továbbadja a jövő nemzedékeinek. Ez az önfeladásra, az önérdek nélküli szolgálatra utaló metafora fejezi ki az egyház kenotikus jellegét. Az egyház ugyan megszűnhet mint intézmény, de lényege, a hívők közössége és a hit átadása, megmaradhat az éppen adott kontextus elsöprő erejű megpróbáltatásaiban is. A kenózis tehát itt azt jelenti, hogy az egyház, miközben lemond a földi dicsőségről és hatalomról, megőrzi és továbbadja a szellemi és lelki örökséget. Ez az önkiüresítés nem a megsemmisülést jelenti, hanem az új élet reményét és a hit továbbadásának kenotikus aktusát. Comenius szerint az egyház lényegi jellege adódik ebből, hogy képes reflektálni azokra a társadalmi és lelkeségi megpróbáltatásaira, amelyek a saját kenotikus tapasztalatát eredményezik.<sup>2</sup>

A református teológia kenózisfelfogása szorosan összekapcsolódik Krisztus önkiüresítésének fogalmával, amelyet a Filippi levél himnusza fejez ki: „Ő, Isten formájában lévén, nem tartotta zsákmánynak, hogy egyenlő Istennel, hanem kiüresítette magát, szolgálai formát vett fel...” (Fil 2,6–7). Ez a fogalom az egyház életében és küldetésében is központi helyet foglal el, mivel az egyház nem hivatkozhat saját hatalmára, hanem Krisztushoz hasonlóan alázasan kell szolgálnia a világot. A krisztológiai kenózis egyszери és megismételhetetlen, ez Isten önfeláldozása a megváltás érdekében. Itt fontos hangsúlyozni a különbséget: Krisztus kenózisa isteni cselekedet, az ige megtestesülésének misztériuma, amelyben Isten végtelen szeretete és kegyelme, hatalma és megváltó akarata nyilvánul meg. Jézus Krisztus kenózisát a reformátori szemlélet nem pusztán alázas önfeláldozásként értelmezi, hanem mélyebb összefüggésben látja a megtestesülés, az engesztelés és a megváltás

---

<sup>2</sup>Comenius nem használja ugyan a kenózis kifejezést, de teológiai gondolkodása mélyen kapcsolódik a keresztyén alázasossághoz és az egyház világban betöltött aktív szerepének fontosságához. Az egyház önmagát nem öncélúan érti; léte a világért való szolgálatban teljesedik ki, amely egyfajta kenotikus jelenlétnek tekinthető. Ezt a szemléletet tükrözi Comenius *Didactica Magna* című munkája is, ahol az egyház és a nevelés közötti kapcsolatot tárgyalja (lásd még: Comenius *Via Lucis* és *Unim Necessarium* c. munkáit, mindkettő 1668-ból). Vö. Matthew Spinka: *John Amos Comenius: That Incomparable Moravian*. University of Chicago Press, Chicago 1943, 126–140.

eseményeivel. A kenózis azt mutatja meg, hogy Krisztus, bár isteni természetét nem adta fel, önként lemondott isteni dicsőségének egyértelmű kinyilvánításáról, hogy szolgál formában éljen és szenvedjen az emberiségért a megváltásban. Ez összhangban áll a kettős természet tanításával, amely szerint Krisztus egyszerre volt teljesen isteni és teljesen emberi. A kenózis kiemeli Krisztus önkéntes engedelmességét az Atya akaratának, mely példaként szolgál a hívők számára. Krisztus kenózisa nélkül a megváltás nem lett volna lehetséges, mivel szenvedése és halála révén vált helyettesítő áldozattá, kiengesztelve Isten igazságos haragját. Ezáltal Krisztus közvetítői szerepe is beteljesedett, hiszen tökéletes emberként képvisel minket Isten előtt, és tökéletes Istentként képviseli az Atyát mielőttünk. A kenózis a református teológiában így Isten igazságának és irgalmának harmóniáját, egyensúlyát is megmutatja, amely a megváltás és az üdvösség központi eleme. Az egyház kenózisa ezzel szemben soha nem lehet a Krisztuséval azonos értelmű vagy mértékű.

Az egyház kenózisa inkább abból áll, hogy Krisztust követve önmagát megüresítve aláztos és szolgáló közösséggé válik. A református ekkleziológia alapvetése, hogy az egyház Krisztus teste (1Kor 12,27), és Krisztus a feje. Az egyház hivatása, hogy Jézus szenvedéseiben részesüljön, és „felöltözzék” Krisztust (Róm 13,14), mindeközben megvalósítva azt a kenotikus hozzáállást, amely az aláztat, a szolgálat és az önátadás útja.

Ez a református megközelítés a Heidelbergi Kátéban, az egyház önértelmezésében szintén nagy szerepet játszik, különösen a kenózis kérdésében. Az 55. kérdés-felelet az egyház közösségi természetét hangsúlyozza, amelyben a hívők „szent közösségként” egyesülnek Krisztussal. Ebből következik, hogy az egyház feladata nemcsak a belső közösségépítés, hanem a világ szolgálata is. Az önkiüresítés, vagyis a hatalomról való lemondás nem pusztán teológiai absztrakció, hanem az egyház gyakorlatának alapelve.

Pál apostol athéni beszéde az Areopágoszon (ApCsel 17,22–34) ebben a kontextusban is fontos szerepet kap. Az „ismeretlen” Istenről beszélve Pál azt az üzenetet hangsúlyozza, hogy Isten közel van, de mégis rejtélyes módon működik. Pál apostol beszéde egy fontos teológiai példa arra nézve is, hogy hogyan szólíthatja meg ma az egyház a modern világot. Pál nem a megszokott vallási frazeológiában, hanem a görög filozófusok nyelvén szólította meg hallgatóit, hogy hidat építsen a kereszténység és a görög gondolkodás között. A „rejtőzködő Isten” fogalma ebben a kontextusban különösen fontos, mivel a mai társadalom is sokszor az „ismeretlen Istenhez” viszonyul. Az egyház feladata ma is az, hogy ezt az „ismeretlen” Isten által megmutatkozó paradox igazságot képviselje, amely a kenózisban teljeseedik

ki, amely szerint a gyengeségben erő, a vereségben győzelem, a halálban élet van. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az egyház saját erejéből képes erre, hanem éppen arra a ráutaltságra mutat, hogy önmagát kiüresítve Krisztus erejében találja meg küldetését.

Az egyház tehát nem saját földi és intézményesült (látható) nagyságában vagy ebből következő hatalmában találja meg önazonosságát, hanem abban a kenotikus útban, amelyen Isten hívja és vezet. Ahogy a Heidelbergi Káté is rámutat (66. kérdés-felelet), a keresztyén közösség tagjai egymást szolgálva és Krisztushoz hasonlóan áldozatot vállalva lehetnek az egyház élő testének tagjaivá. Ez a kenotikus lelkület teszi lehetővé, hogy az egyház hűségesen betölthesse küldetését egy olyan világban, amelyben Isten sokszor „ismeretlen”.

Az „egyház kenózisa” tehát a református teológia szemszögéből nem Krisztus megváltó kenózisztát ismétli meg, hanem saját életében tükrözi és követi azt az alázatot, önküresítést és szolgálatot, amely Krisztusban megjelent. A kereső egyház, Krisztus rendelése alapján és így a Comenius-féle örökség összefüggésében is, akkor válik valóban önmagává, Krisztus-identikussá, amikor képes kiüresíteni önmagát, lemondani saját, nemegyszer hübriszbe hajló e világi tetszelgéseiről, mert csak akkor, és csakis akkor lehet Isten dicsőségének és kegyelmének eszköze.

Ezért amikor tehát a kenóziszról beszélünk az egyház vonatkozásában, az sohasem jelentheti, hogy az egyház saját erejéből cselekszik – még a lemondásban sem –, hanem cselekvésének alanya mindig a kegyelmes Szentháromság-egy-Isten. Ezzel hatalommal tud az egyház közössége úgy tekinteni Krisztusra, hogy az ő példáját követve, alázatban és önátadásban Isten kegyelmének és szeretetének eszközévé válik ebben a világban. Az egyház kenózisa így az élő hit, a Krisztus-követés és az Isten iránti mély vágyakozás kifejeződése lesz. Ahogyan Comenius is látta: egy olyan megújulás, amelyben a feltámadás új dimenziója tárul fel számunkra.

Hitvallásos teológiai meggyőződésünk az, hogy jelen egyházi helyzetünk sokféleségének és még hullámvölgyei mélységének értelmét is csak a húsvéti történet kulcsával érdemes megnyitni: a halál nem a végső vég, de a feltámadás sem visszatérés a múltba; ez nem a feltételek újraélesztése vagy visszaállítás, hanem egy új dimenzió feltárulása.

## A „kereső egyház” és a modernség kritikája

A felvilágosodás kora óta megjelenő modern világgép és a hozzá kapcsolódó mítoszok – mint az objektivitás, semlegesség és függetlenség eszméi – sokszor nyíltan szembefordultak az egyházzal és Istennel. Ezek a modern törekvések a „kereső egyház” szemszögéből azonban egyre inkább megkérdőjelezhetővé váltak, különösen a posztmodernitásnak köszönhetően, amely feltárta a modernizmus határait és ellentmondásait.<sup>3</sup> Az egyházellenesség ma már nem feltétlenül tűnik alapvető igazságnak, sokkal inkább egy olyan előítéletnek, amely átértékelésre szorul.<sup>4</sup> Az a feltételezés, hogy a modernitás utópisztikus céljai elérhetők az egyház kizárásával, egyre kevésbé lehet meggyőző, különösen akkor, ha a „kereső egyház” újra megtalálja helyét a társadalmi párbeszédben.

A modernitás végső eredménye tehát nem a felszabadulás, hanem a dolgok feloldhatatlan pluralitása, a teológia és az egyház közötti távolság elmélyülése lett. A „kereső egyház” küldetése ma többek között abban is rejlik, hogy mérlegelje: áthidalható-e ez a távolság pusztán vallásos agnoszticizmussal, amely elismeri a transzcendens valóság megismerhetetlenségét, miközben mégis hitet tesz a vallásos gyakorlat mellett? Vajon elégséges-e ez az óvatosság és a vallástörténet kérdéseire adott körültekintő válaszok sora? A református teológia arra figyelmeztet, hogy a hit alapja nem a bizonytalanság, hanem a Szentírás világos kijelentése, amely Isten megismerhetőségét hirdeti. Ezért egy mélyebb és őszintébb párbeszéd szükséges Isten titkainak megértéséhez is, amelyben a „kereső egyház” aktív és elkötelezett szereplő. Református meggyőződésünk szerint Isten kijelentése és a Szentlélek által közvetített bizonyosság hidat képezhet az emberi kételyek és az Isten transzcendens valósága között, és egyértelműbb utat mutathat a mai vallási pluralitás szerteágazó nehézségei közepette.

A modernitás egyik legnagyobb problémája, hogy irreleváns, objektív istenfogalmat hozott létre, amely a felvilágosodás gondolkodóinak racionalista keretein belül született meg. A „kereső egyház” számára azonban felszabadító lehet ennek a sok szempontból redukált istenképnek a megkérdőjelezése, ahogy azt Kierkegaard,<sup>5</sup> Barth<sup>6</sup> és Bonhoeffer<sup>7</sup> is felismerték. Nietzsche híres „Isten halála”<sup>8</sup> gondolata

<sup>3</sup> Smith, James K. A: *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. Baker Academic, 2006, 20–35.

<sup>4</sup> Bosch, David J.: *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Orbis Books, 1991, 349–362.

<sup>5</sup> Kierkegaard, Søren: *Félelem és reszketés*. Osiris, Budapest 2006.

<sup>6</sup> Barth, Karl: *The Epistle to the Romans*. Oxford University Press, Oxford 1968.

<sup>7</sup> Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Gütersloher Verlagshaus, München 1998.

<sup>8</sup> Nietzsche, Friedrich: *Vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Holnap, Budapest

nem az élő Isten halálát jelentette, hanem a modern kor ember alkotta, banális istenének elmúlását. Ez a felismerés lehetőséget teremt arra, hogy a kereszténység újra megtalálja saját mélységét és gazdagságát, túl a modernitás által felállított intellektuális korlátokon.

Alister McGrath rámutat arra, hogy a modernitás túlságosan objektív hitléírása megszakította a hit objektív kijelentése és szubjektív megtapasztalása közötti kapcsolatot. Ezáltal a kereszténység hitformája széttöredezetté vált, elveszítve a korábbi idők gazdag hithagyományait.<sup>9</sup> Többek között Jürgen Moltmann,<sup>10</sup> Hans Frei,<sup>11</sup> Vályi Nagy Ervin,<sup>12</sup> Szűcs Ferenc,<sup>13</sup> de Stanley Hauerwas<sup>14</sup> vagy éppen Tomáš Halík is hasonlóan bírálta a modern teológia hajlamát arra, hogy kritikátlanul átvegye a modernitás alany–tárgy felosztását, amely elidegenedést eredményezett. A „kereső egyház” ennek az elidegenedésnek a leküzdésére törekszik, hogy az élő hit újra személyes és közösségi tapasztalatként jelenjen meg a világban.<sup>15</sup>

Ez a tudományos távolságtartásban gyökerező hamis objektív istenkép végül szekularizációhoz vezetett, amely az élő hit tapasztalatának elvesztésével járt. A „kereső egyház” számára azonban ez egy olyan kihívás, amely lehetőséget teremt arra, hogy a keresztyén reménység empátiával és kreativitással viszonyuljon a modernitás megoldatlan kérdéseire. Felismerve, hogy a szekularizáció maga is a kereszténység egyik „tékozló gyermeke”, az egyház számára újra felmerül a kérdés: visszatérhet-e ez a gyermek egy mélyebb és gazdagabb istenismerethez (*noticia, assensus*) és hithez (*fiducia*), mint amit a modern racionalista kategóriák kínáltak?

A „kereső egyház” számára a modernitás túlintellektualizált istenfogalma azt eredményezte, hogy Isten távolinak tűnt az emberi aggodalmak és szükségletek világához képest. Ahogy Popper fogalmazott: „knowledge without the knower”, azaz egy olyan tudás, amely figyelmen kívül hagyja a megismerő személyét.<sup>16</sup> A moder-

---

1997 (125. töredék).

<sup>9</sup> McGrath, Alistér E.: *Place, History, and Incarnation: On the Subjective Aspects of Christology*, 2002. *Scottish Journal of Theology* 75: 137–47.

<sup>10</sup> Moltmann, Jürgen: *The Crucified God*. Fortress Press, Minneapolis 1993.

<sup>11</sup> Frei, W. Hans: *The Eclipse of Biblical Narrative*. Yale University Press, Boston 1980.

<sup>12</sup> Vályi Nagy Ervin: Isten mindenhatósága és erőtlensége. In: uő: *Minden idők peremén*. Európai Protestáns Szabadegyetem, Budapest–Bazel 1990, 68–80.

<sup>13</sup> Szűcs Ferenc: *Kálvin olvasása közben*. Kálvin Kiadó, Budapest 2017.

<sup>14</sup> Hauerwas, Stanley: *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. University of Notre Dame Press, 1991.

<sup>15</sup> Halík, Tomáš: *I Want You to Be: On the God of Love*. University of Notre Dame Press, 2017, 59.

<sup>16</sup> Popper, Karl: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Clarendon Press, Oxford 1979, 109.

nitás egyik legnagyobb problémája a lelki üresség és az erkölcsi relativizmus térnyerése. A modern világkép, amely a tudományos haladás és az egyéni szabadság eszméin alapul, gyakran figyelmen kívül hagyja az emberi létezés lelki és erkölcsi dimenzióit. A posztmodernitás feltárta a modernitás határait, de még mindig nem kínált kielégítő választ arra, hogy hogyan oldható meg a lelkiség válsága.

Ezzel szemben a „kereső egyház” célja az elkötelezett megismerés, amely képes az emberi törekvésekhez és intuíciókhoz is kapcsolódni, és érzelmileg is értelmet adni a világnak. Ebben a kontextusban a keresztyén etika és teológia kritikai szerepe felértékelődik. A református teológia számára a világ elidegenedése nem csupán szociológiai probléma, hanem teológiai kérdés is. Az egyház feladata, hogy újraértelmezze az emberi élet célját és jelentőségét a Szentírás alapján. A modernitás és posztmodernitás kritikája nem jelent teljes elutasítást, hanem annak felismerését, hogy az emberi élet mélyebb, transzcendens alapokat igényel.

A hit, a bizalom és a hűség az, amely a „kereső egyházat” Isten titkához vonzza, és segíti abban, hogy szembenézzen korunk civilizációs kórképeivel. A mai társadalmi kihívásokra adott válaszokhoz nem elegendők a modernitás által kínált intellektuális megoldások; szükséges az élő Isten jelenlétében való tanúságtétel, amely képes újraértelmezni az emberi lét kérdéseit egy sokszempontú civilizációs kontextusban.

## Jelenlegi társadalmunk egy kóros (patológiás) civilizációban

A modern társadalom természetének megértéséhez szükséges intellektuális eszköztár sokszor nem nyújt kielégítő válaszokat a felmerülő problémákra. A marxista ideológia, amely egykor átfogó magyarázatot ígért a társadalmi egyenlőtlenségekre és igazságtalanságokra, végül saját ellentmondásai és gyakorlati kudarcai miatt összeomlott. Az „alternatív” megközelítések, mint a marxizmus „kritikus” változatai, a szocializmus, a liberalizmus és a nacionalizmus, szintén elfogadhatatlannak bizonyultak. Ezek az ideológiák mind a modern politikai és társadalmi világkép különböző formái voltak, amelyek végül aláásták az etikai és esztétikai értékek fenntartását, és elidegenítették az embereket a közösségi léttől.

A modern civilizáció patológiája szoros kapcsolatban áll az egészség fogalmának félreértelmezésével. A betegség megszüntetésére irányuló törekvés egy olyan társadalmat eredményezett, amely egyre gyanakvóbbá vált az emberi tapasztalatok komplexitása iránt. Nietzsche már korán felismerte ennek veszélyét, amikor nihilizmusként írta le a modern társadalom azon tendenciáját, amely az élet értelmének és céljának tagadásához vezetett. A modernitás patológiája abban rejlik, hogy az életben jelentkező ellentmondások és a szenvedés elkerülésére való törekvés aláasta az emberi lét mélyebb jelentését.

Peter Berger szerint a vallásos világértelmezés, amelyet „mitikus mátrixnak” nevezhetünk, központi szerepet játszott abban, hogy az emberek hogyan értették meg a világot és abban a saját helyüket. A vallásos világgép egy olyan keretet nyújtott, amely segítségével az emberek összefüggésbe hozhatták az élet eseményeit egy nagyobb spirituális és kozmikus renddel. A modernitás azonban megszakította ezt a kapcsolatot, és az egyént elidegenítette a közösségi, vallásos és lelki értékektől, amelyek pedig alapvetőek az emberi élet számára. Berger szekularizációs elmélete szerint a modern társadalmakban a vallás intézményes szerepe egyre inkább háttérbe szorult, ami hozzájárult a közösségi és lelki értékek elhalványulásához. A szekularizáció eredményeként a vallásos világgép, amely egykor központi szerepet játszott az emberi élet értelmezésében, mára alapvetően a privát szférába szorult, és ezzel párhuzamosan nőtt az elidegenedés és a céltalanság érzése.<sup>17</sup> Charles Taylor rámutat arra, hogy a modern „szekuláris korszak” következtében az emberek egyre nehezebben tapasztalják meg Isten jelenlétét, ami tovább mélyíti az élet céltalanságának és ürességének érzését.<sup>18</sup>

Az „ideális társadalom” képe azonban nem egy absztrakt utópia megvalósításában rejlik, hanem az etikai és esztétikai normák folyamatos fenntartásában és fejlesztésében. A modern európai gondolkodás válsága nem kizárólag a felvilágosodás következménye, hanem ennél korábban jelentkezik olyan gondolkodóknál, mint Hobbes<sup>19</sup> és Machiavelli.<sup>20</sup> Hobbes politikai filozófiája a rend fetiszizálására épült, ahol az erkölcsiséget és a közösségi értékeket alárendelte a politikai hatalom és a rend fenntartásának. Machiavelli pragmatikus hatalomelmélete szintén hozzájárult ahhoz, hogy a politika elvesztette normaalkotó erejét, és inkább a hatalom gyakorlására összpontosított. Ez a fordulat alapvető válságot idézett elő az európai civilizációban.

Robert Bellah „jó társadalom” elmélete szerint egy egészséges társadalom nem csupán gazdasági és politikai hatékonyságra törekszik, hanem a közösségi és etikai normák folyamatos fenntartására is. Bellah rámutat, hogy a modernitás válsága

---

<sup>17</sup> Berger, Peter L.: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, Doubleday, 1967, 45–84, 107–132; valamint uő: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Eerdmans, 1999, 1–18.

<sup>18</sup> Taylor, Charles: *A Secular Age*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007, 539–593; 768 – 776.

<sup>19</sup> Hobbes politikai filozófiáját leginkább *Leviatán* című művében fejti ki, ahol a politikai rendet és hatalmat központi jelentőségűnek tekinti. Lásd: Hobbes, Thomas: *Leviatán, avagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Osiris, Budapest 2004.

<sup>20</sup> Machiavelli pragmatikus hatalomelmélete *A fejedelem* című művében érhető tetten a legjobban, ahol a politikai célokat az erkölcsi normák fölé helyezi. Lásd: Machiavelli, Niccolò: *A fejedelem*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2010.

részben abból fakad, hogy ezek a normák elvesztették központi szerepüket a társadalmi életben, és helyüket az individualizmus és az azonnali szükségletek kielégítése vette át. A modern civilizáció patológiája éppen abban áll, hogy a közösségi élet fenntartásához szükséges etikai értékek elhomályosultak, így felborult a társadalmi harmónia és a közösségi élet rendje.<sup>21</sup>

A modern civilizáció egyik legjellemzőbb patológiája, hogy feladta a céltudatos életre való törekvést, valamint a közösségi életben érvényülő esztétikum megbecsülését. Platón *harmonia mundi* koncepciója, amely az esztétikai és erkölcsi harmóniát hangsúlyozza, éles ellentétben áll a modern társadalom gnosztikus vonásaival. A modernitás gnoszticizmusa abban nyilvánul meg, hogy az anyagi világot elidegeníti a spirituális és esztétikai értékektől, és az élet célját pusztán anyagi szükségletek kielégítésére redukálja. A modern világnép így fokozatosan feladta a természetes szépség és az erkölcsi rend megbecsülését, amelyek egykor az emberi élet szerves részét képezték.<sup>22</sup>

Az elidegenedés és a modern társadalom problémáinak folyamata új megvilágításba kerül, ha nyelvészeti szempontból vizsgáljuk az egészség és a patológia fogalmait. Az olyan szavak, mint az olasz „saluté”, a német „Gesundheit” vagy a magyar „egészség” a teljesség és integritás eszméjére utalnak, amelyek egyszerre hordoznak esztétikai és etikai jelentést. Ezek a fogalmak az emberi élet teljességét tükrözik, amely a modern társadalomban elveszett, mivel a szenvedés elkerülésére és a kóros állapotok kiküszöbölésére törekszenek, figyelmen kívül hagyva a tapasztalat és a szenvedés személyiségformáló erejét.

A patológia szó elemzése ugyanakkor új horizontot tár fel. A szó etimológiája, más kifejezésekkel közösen, külön szemantikai mezőt alkot. Idetartoznak az olyan szavak, mint a „szánalomra méltó” és „pátosz”, valamint a „szervedély” és „passzív”. Ezek a kifejezések mind a görög *passkho* igéből származnak, ami azt jelenti, hogy „szervedni” és „tapasztalni”. Ebből az derül ki, hogy a görögök a tapasztalatot passzív eseménynek tekintették, amelyen az embereknek át kellett esniük, ezzel is formálva személyiségüket. Foucault hasonlóképpen a „szubjektum” és a „tapasztalat” közötti kapcsolatot kutatta későbbi írásaiban.<sup>23</sup>

A szenvedés és a tapasztalat közötti kapcsolat azt sugallja, hogy a tapasztalat

<sup>21</sup> Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton: *The Good Society*. Alfred A. Knopf, New York 1991, 127–162.

<sup>22</sup> Cornford, Francis MacDonald: *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Routledge & Kegan Paul, London 1937, 65–97. Vlastos, Gregory: *Plato's Universe*. Clarendon Press, Oxford 1975, 45–67.

<sup>23</sup> Colin Gordon (ed.): Michel Foucault: *Power/ Knowledge: Selected interviews and Other Writings by Michel Foucault, 1972–1977*. Harvester, Sussex 1980. Ld. még: Hankiss Elemér: *Társadalmi csapdák / Diagnózisok*. Magvető, Budapest 1983.

pozitív és szubjektív szemlélete fenntarthatatlan. Hasonlóképpen, ez vonatkozik a szenvedésre is. A szenvedés megszüntetése ebben az összefüggésben a valódi emberi tapasztalat megszüntetését jelenti. A modern ideológiák és civilizáció éppen azért kóros, patológiás, mert azt gondolja, hogy a szenvedés pusztá megszüntetésével elősegítheti a boldogságot.

Georges Canguilhem rámutatott arra, hogy az egészség és a patológia nem két különálló állapot, hanem az organizmus természetes reakciói a környezet változásaira. Az egészség nem egyszerűen a betegség hiánya, hanem a normákhoz való adaptív viszony. A modernitás azonban elutasította ezt a dialektikus viszonyt, mivel a szenvedést kizárólag negatív tényezőként kezelte. Az élet nem pusztán a halál ellentéte, ahogyan a boldogság sem korlátozható csupán az egyéni szükségletek kielégítésére. A modernitás patológiája éppen abban áll, hogy megpróbálja kiküszöbölni a szenvedést, miközben az az élet természetes velejárója.<sup>24</sup>

Platón *harmonia mundi* eszméjéhez visszanyúlva láthatjuk, hogy a modern civilizáció elfordult a világ természetes rendjének és szépségének felismerésétől. Ez az eltávolodás nem csupán esztétikai, hanem etikai szempontból is káros hatásokat eredményezett. A modernitás gnosztikus elhajlása egy olyan világgépet teremtett, amely figyelmen kívül hagyja a céltudatos élet és a közösségi értékek fontosságát, és egyre távolabb taszítja az embert egy tartalmas közösségi élet lehetőségétől.

A központi kérdés tehát a normák természetére és az egyének, illetve közösségek ezen normákhoz való viszonyára vonatkozik. Szociológiai szempontból az emberek nem független *monádok*, hanem normákat követnek, amelyeket környezetükből alakítanak ki. A betegség, mint társadalmi jelenség, nem pusztán negatív állapot, hanem egy olyan zavar, amely új normák kialakulásához vezethet. A kóros állapotok rossz válaszok a környezeti változásokra, de biológiai és szociális értelemben értékesek, mivel alkalmazkodási lehetőségeket teremtenek. A betegség nélküli társadalom rémálom lenne, hiszen az új normákhoz való adaptáció és az élet dinamizmusa veszne el.<sup>25</sup>

Reinhart Koselleck elemzése alapján megérthetjük, hogy a modernitásban a tapasztalat és az elvárások közötti aszimmetria hogyan vezette el a társadalmat a kiábrándulás állapotához. A modern társadalom a jövő utópisztikus képeire építve fokozatosan elhanyagolta a múlt tanulságait, és olyan elvárásokat támasztott, amelyek a jelenben csalódást okoznak. Az emberek ma azonnali boldogságot követelnek, miközben a múlt értékeinek elutasítása folyamatos frusztrációhoz vezet.

<sup>24</sup> Canguilhem, Georges: *On the Normal and the Pathological*. Reidel, Dordrecht 1978, 13.

<sup>25</sup> Uo. 13, 25.

Ez az diszharmonia is jól mutatja, hogy a modern társadalom képtelen fenntartani a normák stabilitását, és folyamatosan az utópikus jövőképek rabja marad, miközben elveszíti kapcsolatát a múlt valóságos tapasztalataival.<sup>26</sup>

Ezt a jelenséget egészíti ki Bonhoeffer meglátása, miszerint a modern ember „Isten nélküli világban” él, amely fokozatosan eltávolította az embereket a transzcendens valóságtól és az erkölcsi rendtől. Bonhoeffer rámutat, hogy ez az elidegenedés súlyos következményekkel jár a közösségi és erkölcsi életre nézve, mivel az emberek Isten nélkül próbálnak élni, ami végső soron saját spirituális és erkölcsi válságukhoz vezet.<sup>27</sup> Karl Barth ezen túl rámutat arra is, hogy a modern ember önállósítási kísérlete, az Istentől való függetlenedés az elidegenedés és céltalanság forrásává vált. Barth szerint a modernitás legnagyobb hibája, hogy megtagadja az Isten iránti engedelmességet, amely egyben az emberi élet legmélyebb célját is meghatározná. Ezzel az önállóságra törekvés nem a felszabadulás, hanem a céltalan és üres lét irányába vezeti az emberiséget.<sup>28</sup>

Összefoglalva, a modern társadalom patológiája megmutatkozik az etikai és esztétikai normák elvesztésében, a vallási és spirituális világképek háttérbe szorulásában, valamint a közösségi élet megbomlásában. Az egyéni céltalanság és elidegenedés mélyítette el a civilizáció válságát, amely az erkölcsi és spirituális alapok hiányára vezethető vissza.

Mindezek fényében fontos kérdésfeltevés, hogy milyen szerepet tölthet be a keresztyén értékrend és egyház egy ilyen patológiás civilizációban. Hogyan lehet a keresztyén *norma normans*, azaz a Szentírás által meghatározott központi erkölcsi norma megoldás a modernitás által okozott válságokra? A következő rész ezt a kérdést vizsgálja, és rávilágít azokra a szempontokra, hogy hogyan adhat választ a keresztyén értékrend és etika egy normavesztett világban.

---

<sup>26</sup> Koselleck, Reinhart: “Space of Experience” and “Horizon of Expectation”: Two Historical Categories. In: *Futures Past: In the Semantics of Historical Time*. The MIT Press, Cambridge, MA 1985, 272–7.

<sup>27</sup> Bonhoeffer, Dietrich: *Letters and Papers from Prison*. SCM Press, London 1953, 279–80, 360–61.

<sup>28</sup> Barth, Karl: *Church Dogmatics, Volume II: The Doctrine of God*. T&T Clark, Edinburgh, 1957, 509–627, 629–789.

## A keresztyén értékrend (norma normans) egy patológiás civilizációban

Jelenkorunk civilizációja mély válságban van, amely elsősorban az etikai és spirituális normák elvesztésében mutatkozik meg. A közösségek szétesése, az egyének céltalansága és elidegenedése mind azt jelzik, hogy a társadalom eltávolodott az erkölcsi és a lelki alapoktól. Ebben a helyzetben különösen fontos feltenni a kérdést: hogyan segítheti a keresztyén értékrend mint *norma normans* a civilizáció helyreállítását? Ebben a helyzetben a keresztyén értékrend éppen azért válhat a civilizáció helyreállításának alapjává, mert az isteni kijelentésre épülő, időtlen normák visszavezethetik az embert az erkölcsi rendhez. A keresztyén értékrend alapja a Szentírás, amely nemcsak egyéni erkölcsi útmutatásokat ad, hanem Isten üdvtervét közvetíti az emberiség számára. A *sola Scriptura* elv szerint egyedül a Szentírás révén lehet közvetlen kapcsolatunk Isten kijelentésével, a Lélek ereje és Krisztus közvetítő jelenléte által. Ezen keresztül Isten nemcsak közösségi és társadalmi normákat határoz meg, hanem a hit mélyebb lelki és teológiai igazságait is feltárja, amelyek az egész életünket formálják. A modernitás egyik fő jellegzetessége, az erkölcsi relativizmus a közösségi rend és a személyes értékek felbomlásához vezetett. Ezzel szemben a keresztyén értékrend szilárd alapot kínál, amely nemcsak az egyéni élet számára biztosít erkölcsi támpontokat, hanem a közösségi élet rendezőelveit is helyreállítja. A Szentírás normái olyan kereteket adnak, amelyek az emberi életet az Isten rendjéhez igazítják, és ezzel a céltalanság helyett értelmet, az elidegenedés helyett pedig (keresztyén) közösséget teremtenek. A keresztyén értékrend tehát nem csupán a válság okait tárja fel, hanem a megoldás lehetőségét is kínálja egy normáitól eltávolodott világ számára.

A válságos helyzet ugyanis nem pusztán egy negatív folyamat. Ahogyan Vályi Nagy Ervin is rámutat, az értékek válsága és vákuuma egyben lehetőség is az új értékek integrációjára és a társadalmi megújulásra. A keresztyénség alapvető irányultsága szerint nem ennek a (mostani) világnak a normájához (*szkéma*) kíván hasonlítani, sőt visszautasítja azt, és az értelem megújulásával Krisztushoz akar méltóvá lenni (Rm 12,2). A keresztyénségnek éppen ezért norma alatt nem a *társadalmi valóságot* vagy az abban meghatározott problémamegoldásokat kell értenie, amely soha nem lehet isteni, metafizikai és örök. A norma és értékek kérdéskörének feszültséggel teli viszonyában a vallások és világnézetek demonopolizálása ugyancsak ambivalens módon van jelen. Egyszerre feltételez szabadságot és felszabadítást a tudatos választásra a tekintélynek történő engedelmesség he-

lyett, ugyanakkor egyfajta *anómiás rettegésben*<sup>29</sup> végtelenül el is bizonytalaníthat az orientációvesztés közepette, amelyben minden szabadságtörekvésünk egyszerre szerteillan az irracionálisban. Vályi Nagy Ervin a szív működéséhez hasonlítja ezt a folyamatot: „a *sistolé* és *diastolé*, a szív összehúzódása és elernyedése. A *krízis*, a régiék leépülése, a széthullás nem katasztrófa, hanem ugyanolyan szükséges momentum, mint az integráció. A mai értékválság, értékvákuum megint egyszer olyan történelmi helyzetté válhat, amelyben végbemehet az új értékorientált integráció – feltéve, ha ezt nem pusztán egy olyan közvélemény és nyilvánosság teremti meg, amely az embert elsősorban fogyasztónak és a fogyasztás mennyiségi-minőségében üdvözülőnek tekinti...”<sup>30</sup>

A megújulás a keresztyén *norma normans* – a Szentírás erkölcsi normája – alapján történik, amely az isteni kijelentésre épül, és nem a társadalmi valóság ideiglenes problémamegoldásaira. Európában a keresztyénség már nem tölti be azt a központi szerepet, amit valaha betöltött, és nem úgy van jelen a társadalomban, mint egykor. Európa ma már nem csupán vallástalan vagy kereszténység nélküli, hanem a kereszténység sem az a vallás, amely alapvetően meghatározza az európai gondolkodásmódot.

A régi európai „vallás” (religio), ahogyan azt az ókori Rómában használták, inkább egy államilag szentesített szimbolikus és rituális rendszert jelentett. Ez a vallás hasonló ahhoz, amit Rousseau „civil vallásnak” nevezett, amely alapvetően a társadalmi identitás szimbolikus kifejezése és a közösség egyben tartásának eszköze volt. A kereszténység eredetileg teljesen más volt: egy életút, amely Jézus Krisztus követését jelentette. Több évszázad kellett ahhoz, hogy a kereszténység ebben az ókori értelemben „vallássá” váljon, és politikai szerepet töltsön be, nemcsak Rómában, hanem a középkor egészében is. A modernitás küszöbén a kereszténység elvesztette ezt a szerepét, és alapvetően a tudomány vált a Nyugat „vallásává”.<sup>31</sup>

A keresztyénség mint „közös nyelv”, amely egykor egyesítette a civilizációt, mára lassan kihaltnak tekinthető, hasonlóan a latin nyelvhez, amelyet csupán ceremoniális célokra vagy szakértői konferenciákon használnak. A tudomány lett meghatározóan az európai civilizáció közös nyelve. A 20. század folyamán azonban a modern tudomány annyira bonyolulttá vált, hogy elveszítette ezt a képességét.

<sup>29</sup> Berger, P. – Luckmann, P.: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Doubleday, New York 1966, 34–46.

<sup>30</sup> Vályi Nagy Ervin: *Minden idők peremén*. Európai Protestáns Magyar Szabadegetem, Basel–Budapest 1990, 181–194, 191.

<sup>31</sup> Taylor, Charles: *A Secular Age*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA 2007, 423–455.

Úgy tűnik, hogy mára a tömegmédiá vette át a vallás (religio) társadalmi szerepét. A média szimbólumokat közvetít, emberek közötti kapcsolatokat hoz létre, és sokak számára az igazság forrásává vált. Ami a média híreiben szerepel, az számít valóságnak és fontosnak.<sup>32</sup>

Nem valószínű, hogy a kereszténység ismét a Nyugat egyedüli „közös nyelve” lesz, mint ahogyan a középkorban volt. Ugyanakkor a kereszténység jelentős partner lehet a jövő párbeszédében, különösen akkor, amikor a szekuláris és vallásos emberek közötti feszültségek egyre élesebbé válnak. Európa jövője olyan kulturális tér lehet, amelyben együtt élnek azok, akik Istenről beszélnek, és azok, akik hallgatnak róla. A kérdés az, hogy az európai integráció folyamata, amely a politikai, gazdasági és adminisztratív határokat lebontja, enyhíti-e ezeket a feszültségeket, vagy éppenséggel újabb összeütközéseket eredményez.<sup>33</sup>

A kölcsönös gyanakvás és előítéletek helyett a bizalomra kellene építeni. A „gyanú hermeneutikája” helyett olyan megértésre lenne szükség, amely figyelembe veszi, miért tartják fontosnak egyesek Isten említését, míg mások tartózkodnak tőle. A militáns ateizmus és vallási szélsőségek rá kellene ébresszék Európát, hogy szükség van egy új, konstruktív párbeszédre a szekuláris és vallásos világ között.

Nem kompromisszumra van szükség, hanem arra, hogy újra felfedezzük, mi az, ami európaiságunk és a nyugati kereszténység lényege. A keresztény hit és a szekularizmus hosszú ideje él együtt ugyanabban a szellemi térben, kölcsönös feszültségben és konfliktusban. Most azonban arra van szükség, hogy felismerjük: különbözőségünkben van szükségünk egymásra. Csak akkor tudunk valódi megoldásokat találni, ha ráébredünk, hogy éppen a különbségeinkben rejlik az, hogy egymást adott esetben ki is egészíthetjük.

A modern civilizáció erkölcsi és spirituális válsága tehát, amelyben az egyéni céltalanság és a közösségek szétesése vált uralkodóvá, arra hívja a keresztény egyházat, hogy újraértelmezze helyét a világban. A patológiás civilizáció értékrendi vákuumában a kereszténység, mint „norma normans”, vagyis a Szentírás által meghatározott norma, különösen nagy jelentőséggel bír. Ebben az értelemben Jézus Krisztus marad az egyetlen biztos alap, akiben és aki által az egyház egyesítő erő lehet a világ széttöredezettiségével szemben. Krisztus jelenlétében a keresztény hit nemcsak válaszokat ad, hanem olyan új életorientációt kínál, amely minden erőltetett emberi erőfeszítésen túlmutatva, a hit mélységeit tárja fel.

---

<sup>32</sup> Berger, Peter L: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday, Garden City 1967, 129–158.

<sup>33</sup> Habermas, Jürgen: Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*. 2006, 1–25.

Az egyház létezésének és küldetésének célja, hogy Krisztus élő igéje hatást gyakoroljon nemcsak az egyházi közösségekre, hanem a társadalom egészére. Azonban a modern társadalom ideológiai és kulturális keretei között az egyháznak fel kell ismernie, hogy egy „nagykorú” világban teljesíti küldetését, amely gyakran elutasítja az isteni rendet. Ennek ellenére az egyház feladata, hogy Krisztus életadó igéje révén folytassa a küldetését, közösséget teremtve a világban, amely egyre inkább elfordul a transzcendens értékektől.

Az alapok megrendülésének idején is egyedüli érték és mérték csak Jézus Krisztus lehet, akiben és aki által igazi keresztény realizmussal közösséget tudunk teremteni az Örökkévalóval (Zsid 13,8). Ebben a széttöredezettségben egyedül Krisztus maga az egyesítő erő, aki miatt és aki által elfogadhatjuk kritikus helyzetünket és benne válságos állapotunkat, mert annak minden gyengeségében (sőt, *contra nos*) Isten maga a referenciapont, aki velünk van, Immanuel. Ez egy sajátos vallási helyzetben elfoglalt pozíció, amelynek alapjait a megtestesülés határozza meg – mindenekelőtt és mindenekfelett. A megtestesülésen keresztül a távoli Isten személyes és történelmi értelemben közel jön hozzánk. Ésaiás is egyszerre tanúskodik Isten transzcendenciájáról és immanenciájáról: „Ezt mondja a magasztos, a felséges, aki örök hajlékában lakik, szent az ő neve: Magasságban és szentségben lakom, de a megtörttel és alázatos lelkével is” (És 57,15),

Isten valósága isteni és emberi életet (szisztolét és diasztolét) adhat a szívnek, azt a dinamikát, amely az Istenről származó cselekvés értékrendszerének kizárólagos jellemzője. Ez nem más, mint a szeretet mint minden helyzet alapvető értékének (etika) meghatározója (Ágoston: *Ama et fac quod vis.* – „Szeress, és tégy, amit akarsz!”). A fentebb vázolt összefüggéseket elmélyíthetjük az *agapé* teológiai tartalmának kibontásával mint a Krisztussal való közösségünk és az őbelőle részesezésünk (*participatio Christi*) cselekvési értékével (János 15,4).

Az egyház léte Isten igéjének eredménye (*creatura verbi divini*), amely egy adott történelmi időszakban és kulturális kontextusban önmagán túlmutatóan üzenetértéket képvisel a tágabb egyházon kívüli környezet számára is. Az egyház szolgálatának eredményessége mindenekelőtt azon múlik, hogy miként képes értelmezni és közvetíteni a Szentírás üzenetét a mai világban. A filozófiai hermeneutika modern megközelítései segíthetnek abban, hogy megértsük: hogyan nyer a szöveg új jelentést a különböző közösségekben, akik különböző kulturális kontextusban találkoznak vele. Itt azonban érdemes megszívlelnünk a filozófiai hermeneutika legújabb megközelítéseinek tanulságát, amelyek további veszélyekre

hívják fel a figyelmünket. A különböző *reader-response* elméletek (Barthes,<sup>34</sup> Gadamer,<sup>35</sup> Derrida<sup>36</sup>) kellően meggyőzőek lehetnek arra nézve, hogy az érdeklődés elsősorban már nem a szöveg mögötti történelmi vagy műfaji struktúrára vagy a fellelhető narratív kapcsolatokra irányul, hanem sokkal inkább a szöveg által kiváltott reakciókra összpontosul, arra, hogy milyen jelentést, értelmet nyer a különböző közösségekben, akik a szöveggel kapcsolatban kerülnek. (Missziói szempontból ez egy kedvező meghatározottságot is jelenthet.) A szöveg ilyen módon mindig „jelentéstöbblettel” bír (Ricoeur),<sup>37</sup> így a jelentés már nem kizárólag a szövegben rögzül, hanem meghatározza azt is, ahogyan az adott közösség befogadja azt. Nem szabadulhatunk meg a kultúránktól, osztályhelyzetünktől, nemünktől, helyzetileg meghatározott elképzeléseinktől, érdekeinktől. Így pedig a befogadói önkényből adódóan a bibliaértelmezésünk és egyáltalán az élő ige üzenetének az életünkben betöltött és elfoglalt helye meglehetősen beszűkült és fojtogató is lehet.

Az egyensúly megtartása rendkívül fontos és többféle szempontot is megkíván. Először is, az egyháznak tudatosan kell reflektálnia a különböző közösségek befogadói horizontjára. A hermeneutika olvasói elméletei, mint például a Gadamer által hangsúlyozott „horizontfúzió” elmélete,<sup>38</sup> rávilágítanak arra, hogy a közösségek különböző tapasztalatai és kulturális háttere jelentősen befolyásolják a szöveg értelmezését. Az egyház számára ez azt jelenti, hogy figyelembe kell vennie a helyi és globális közösségek sokszínűségét, és ennek megfelelően kell kommunikálnia a Szentírás üzenetét.

Másodszor, az egyház missziójának keretében különös figyelmet kell fordítani arra, hogy ne veszítse el az isteni kijelentés transzcendens dimenzióját. A bibliai szövegek mélyebb teológiai igazságainak megőrzése nemcsak az egyházi közösségek számára fontos, hanem annak érdekében is, hogy az egyház hitelesen képviselje az isteni akaratot a világban. Paul Ricoeur „jelentéstöbblet” fogalma<sup>39</sup> rámutat arra, hogy a szövegeknek mindig van egy mélyebb, rejtett dimenziójuk, amely túlmutat az adott kulturális kontextuson. Az egyház feladata tehát az, hogy ezt a mélységet

<sup>34</sup> Vö. Barthes, Roland: *The Death of the Author*. Fontana, London 1977.

<sup>35</sup> Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Truth and Method*. Seabury Press, 1975.

<sup>36</sup> Vö. Derrida, Jacques: *Grammatológia*. Typotex Kiadó, Budapest 2014; *A disszemináció*. Jelenkor Kiadó, Budapest 1998.

<sup>37</sup> Paul Ricoeur: A szöveg világa és az olvasó világa. In: Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 2: Történet és fikció*. Kijarat, Budapest 1998.

<sup>38</sup> Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Osiris Kiadó, Budapest 2003, 335–340.

<sup>39</sup> Ricoeur, Paul: *A szöveg mint modell: hermeneutika és szövegértelmezés*. Ford. Simon Attila. Kalligram Kiadó, Budapest 2011, 57–63.

megtartsa és közvetítse. Az egyház küldetése során a Szentlélek nélkülözhetetlen szerepet játszik abban, hogy az isteni kijelentés ne váljon pusztán intellektuális gyakorlattá. A Szentlélek az, aki élővé teszi a Szentírás üzenetét, és megvilágosítja a hívek szívét, hogy megértsék Isten mélyebb akaratát. Ez a folyamat nemcsak a belső egyházi közösség számára fontos, hanem a világ felé való közvetítésben is. Az egyház, Krisztussal való kapcsolatában, az imádság, a liturgia és a közösségi élet formái által folyamatosan közvetíti a Szentírás üzenetét a világ felé, a társadalmi és kulturális kihívások közepette is. Így a Szentlélek által nemcsak belső megvilágosodás, hanem egyben külső cselekvő közvetítés is történik, ahol az egyház a világban Krisztus képviselőjeként jelenik meg (János 16,13).

Harmadszor, a modern társadalomban az egyház számára az is fontos, hogy figyelmet fordítson a szöveg interpretációjának hatásaira. A bibliaértelmezés nem csupán elméleti gyakorlat, hanem konkrét etikai és társadalmi következményekkel is jár. Az egyház így felelős azért, hogy az értelmezés miként formálja a közösségek életét, különösen olyan kérdésekben, mint az igazságosság, a szolidaritás és a társadalmi béke.<sup>40</sup>

Összességében tehát az egyház kihívása nemcsak az, hogy a Szentírás üzenetét megfelelően értelmezze és közvetítse, hanem az is, hogy megtalálja az egyensúlyt a kulturális relevancia és az isteni kijelentés örök érvényű igazságai között. Ezáltal elkerülhetővé válik a relativizmus csapdája, miközben a közösségek mélyebb kapcsolódást alakíthatnak ki a Szentírással, megőrizve annak integritását és transzcendens dimenzióját. Az egyház mint *creatura verbi divini* nemcsak a saját közösségei számára, hanem a tágabb társadalmi kontextusban is hiteles képviselő lehet, amelynek megkerülhetetlen alapja, hogy mindenkit hívjon a Krisztus közösségébe és az ő teste közösségébe.

Az egyház tehát összetett feladat elé néz: egyszerre kell hitelesen közvetítenie Isten időtlen üzenetét, miközben reflektál a változó kulturális és társadalmi környezetre, amelyben működik. Ez a kettős kihívás megköveteli, hogy az egyház képes legyen felismerni azokat a változásokat és igényeket, amelyek a közösségekben és társadalmakban megjelennek. A hermeneutikai eszközök és az etikai megfontolások révén az egyház nem csupán saját közösségei számára kínálhat újraértelmezett válaszokat, hanem a társadalom tágabb körében is hiteles szereplővé válhat.

Azonban az a kérdés, hogy milyen szerepet tud majd betölteni a keresztyénység egy olyan társadalomban, amely gyakran a hitet a privát szférába szorítja, és

---

<sup>40</sup>Hauerwas, Stanley: *After Christendom? How the Church Is to Behave If Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas?* Abingdon Press, Nashville 1991, 110–120.

a szekuláris kultúra által dominált világban csupán egy szubjektív szabadságtörekvésként tekint a vallásra. Itt érkezünk el a keresztyénség jövőbeni helyének és szerepének alapvető kérdéséhez a mai világban, ahol a hit egyházi formáját gyakran a társadalmi tudat peremére szorítják. A metamodern<sup>41</sup> kor, amelyben élünk, különösen nagy mérlegelések elé állítja az egyházat, hiszen a világ elvárásai és a politikai-ideológiai megközelítések gyakran ellentétben állnak az egyház elhívásával.

Mindezek eredményeként a mai kulturális és társadalmi kontextusban az egyik legmeghatározóbb kérdés az, hogy mi lesz a keresztyénség (keresztyén egyház) jövőbeni szerepe egy olyan társadalomban, ahol a szekuláris kultúra a hit egyházi formáját a társadalmi tudat peremére, adott esetben a különböző érdekcsoportok közé szorítja, és amelyben a 'hitre való törekvést' olyan szubjektív szabadságnak tekintik, amely a privát szféra tevékenységként van jelen csupán.

<sup>41</sup> A metamodernizmus a posztmodern világképet követő kulturális és filozófiai irányzat, amely a mai társadalmi és művészeti jelenségek kontextusában értelmezhető. A metamodernizmus nem tagadja a posztmodern iróniáját és relativizmusát, de túllép rajta azzal, hogy újra hangsúlyozza az őszinteség, a hit, az érzelem és a közösségi elköteleződés jelentőségét egy digitális és globalizált világban. Jellemző rá az „inga mozgása”, vagyis a különböző, gyakran ellentétes érzelmi és intellektuális pozíciók közötti váltakozás – például a remény és a kétség, az idealizmus és a realizmus között. A mai kontextusban a metamodernizmus válasz a posztmodernitás által okozott bizonytalanságra és kiábrándultságra, egy új irányt keresve, amely képes egyensúlyt teremteni az irónia és az őszinteség, a globalizáció kihívásai és a helyi közösségek szükségletei között. Ezt az irányzatot a digitális korszak vizualitása, a közösségi média kultúrája, valamint az éghajlatváltozástól a politikai polarizációig terjedő globális problémák is formálják. A metamodern gondolkodás tehát egyszerre optimista és önkritikus, felismeri a világ komplexitását, de megpróbál pozitív és elkötelezett válaszokat adni rá. Például, a metamodern művészeti alkotásokban megjelenik a nosztalgia, de egy ironikus keretben; az idealizmus visszatérése, de nem naiv formában. Az érzelmi intenzitás és az elköteleződés, amit a metamodern művészet és filozófia képvisel, az aktuális politikai és társadalmi diskurzusokra is hatással van. Ld. Vermeulen, Timotheus – Robin van den Akker: Notes on Metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. Vol. 2, no. 1, 2010; Turner, Luke: *Metamodernist Manifesto*. 2011 (utolsó letöltés: 2024. szeptember 18. <https://www.metamodernism.com>); Gibbons, Alison: *Metamodernism: Historicity, Affect, and Depth after Postmodernism*. Bloomsbury Academic, 2015. Vannak, akik kétségbe vonják a metamodernizmus önálló létjogosultságát. A metamodernizmus kritikusai közül Frederic Jameson szerint a metamodernizmus inkább a posztmodernizmus folytatása, és nem mutat radikálisan új irányt. James Elkins a koherenciát hiányolja, mondván, hogy a kettősségek továbbra is a posztmodern belső ellentmondásait tükrözik. Terry Eagleton úgy véli, a metamodernizmus felszínes kulturális trendeket ragad meg, és nem képes mélyebb társadalmi hatásokat kifejteni. Mark Fisher bírálja, hogy a metamodernizmus nem ad kielégítő válaszokat a digitális korszak kihívásaira, különösen a technológiai gyorsulás és elidegenedés problémáira. Ld. Jameson, Frederic: *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press, Durham 1991, 1–15. Elkins, James: *What Happened to Art Criticism?* Prickly Paradigm Press, 2003, 28–35. Eagleton, Terry: *The Illusions of Postmodernism*. Blackwell Publishers, Oxford 1996, 45–50.; Fisher Mark: *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Zero Books, Winchester 2009, 10–18. A dolgozat szempontjából relevánsnak érezzük a metamodern kor fogalmának használatát, a fentebb jelzet vitás pontokkal együtt is.

A jelenlegi helyzetünk kitettségében is fontos rámutatnunk arra a sarkalatos szempontra, hogy az egyházunknak (a keresztyénségnek) jobban meg kell értenie a világot, mint ahogyan a világ megérti önmagát. Egy „nagykorú” világban (*metamodern* kor) élünk. Itt kell a küldetésünket betölteni. Ugyanakkor a világ elvárása az egyház felé – bizonyos politikai és ideológiai alapú megközelítésekben sokszor – a már-már kizárólagos ragaszkodás és hűség megkövetelésében jelenik meg, amely nemegyszer ellentmondásba ütközik azzal az üzenettel, amelyet az egyház elhívása és ebben az elhívásban kapott szolgálata jelent egy jellemzően Istenről tudni nem akaró világban.

Isten elhívó akaratából következik az élő egyház. Az élő egyházon keresztül teszi láthatóvá Isten az ő hatalmát a világban és hirdetteti az ő üzenetét – ez az üzenet azonban egyházi körökön kívül gyakorlatilag nem vagy alig értelmezhető. Mai helyzetünk éppen ezért szükségessé teszi – többek között – az alábbi kérdések elméleti és gyakorlati válaszait: 'Milyen alakot ölt ma Krisztus (az élő ige) a világunkban?' (Bonhoeffer)<sup>42</sup> Milyen egyháztani vonatkozásai vannak ennek? Hogyan jelenik meg az egyház a „nagykorúvá” vált világban?

Sokféleképpen van szükség a szembesülésre, és leginkább arra a (valós) találkozásra, amelyben a világ csak akkor lehet valóban „nagykorú”, ha szembesül és találkozik az élő ige által meghatározott élő egyházzal. Az élő ige egyházának küldetése pedig akkor lehet önmagán túlmutató, ha valóban szembesülni és találkozni mer a „nagykorúvá” vált világgal, sőt részesedni mer belőle.

A keresztyénség világban való léte, a világból történő részesedése, mélysége (evilágiassága) nem egy közönséges világlátás, hanem olyan mélység és rend a világban, amely fegyelmet mutat, és magában foglalja Jézus Krisztus emberségének (halálának, feltámadásának és mennybemenetelének) mindenkori tudását. Jézus emberré lett, ezért tudott viszonyulni az emberi állapothoz. Az élet értéke (ez a világszerűség) így nyer értelmet az élő egyház számára.

Az egyház Isten ígéje szolgálatára épülő küldetésére nézve ez mindig határhelyzetben állást jelent az egyház és a világ között. Ennek felismerése megóvhatja a mindenkori egyházat a szektásodástól és mindenféle torz szélsőség radikalizmusától. Ugyanakkor ez a peremlét egyben mindig a kérdések és kétségek zónája is. Ebben az értelemben olyan „kereső egyháztól” is beszélnünk kell, amely őszintén találkozhat azokkal a keresőkkel, akik egyszerre kíváncsiak és ugyanakkor félénkek, bizalmatlanok is, és adott esetben szívesebben maradnak egy intézmény peremén. Ennek a határhelyzetnek a tudatosítása és fenntartása elengedhetetlen az egyház folyamatos szolgálatához, missziójához.

<sup>42</sup> Bonhoeffer, Dietrich: *Börtönlevelek*. Harmat Kiadó, Budapest 2016.

A keresztyéneknek késznek kell lenniük arra, hogy „keresők” is legyenek azokkal, akik keresnek, és kérdezők legyenek a kérdezőkkel. A keresztyén élethez hozzátartozik, hogy az élő ige hatása alatt és vezetése által szolidaritást vállalnak azokkal az emberekkel, akik vallásosan keresnek, és ha kell, azokkal, akik egy egészen más oldalról tapasztalják meg Isten rejtettségét és transzcendenciáját.

Az ily módon „kereső” egyházat a türelem és a vágyakozás jellemezheti, miközben evangéliumi és missziói lelkülettel kezelheti az intézményesült egyházzal kapcsolatos (kulturális és egyéb természetű) gyanakvást. Mindeközben figyelmesen és szeretettel várhatja, hogy a távol lévők közelebb kerüljenek. Ezt a távolságot le lehet győzni, ha csatlakozunk az ilyen keresőkhöz. Életútjukhoz szegődhetünk, kísérelhetjük őket, hogy Isten megannyi kimeríthetetlen titokzatosságát együtt fedezzük fel a találkozás és rácsodálkozás semmivel sem pótolható gazdagságában. Azok ugyanis, akik keresnek, vágyakoznak és reménykednek, majd ráébredhetnek arra, hogy istenkeresésünk az éberségünk, nyitottságunk, önmeghaladásunk alapja és forrása is lehet egyben. Ilyenkor a találkozásunkban magához ölel a minden vágyunkat és keresésünket megelőző Jelenlévő, aki egyszerre eredete és célja az Istent óhajtó emberi vágyunknak.

Az egyház, a gyülekezet közösségében abban a vonatkozásban is kifejti hatását, hogy a keresztyén ember hite megtanulja önmagáról alkotott képzetait megkérdőjelezni. A hit ebben a vonatkozásban soha nem szűnhet meg kérdező hit lenni. Az olyan hit azonban, amely már nem gondolkodik, hanem csak a már egyszer átgondoltak igazságát szajkózza, egy idő után élettelené és hitelvesztetté válik. A hit, amely nem gondolkodik, megszűnik önkritikus lenni. Saját képzeteinek kritikája nélkül azonban a hit egy idő után már nem érti meg önmagát, s az olyan hit, amely nem érti önmagát, végül sem Istent, sem a környező világot nem fogja érteni.

A „kereső egyháznak” a fent említett körülményekkel és szempontokkal érdemes számolnia, hogy a megfelelő alapvetésre helyezze küldetésbetöltésének szerteágazó programját. Ebből a szempontból is mérvadónak kell lennie a protestáns értelmezésnek Isten beszédére (*d'bar Jahve*) és a Biblia tekintélyére vonatkozóan.

Összességében tehát, a keresztyén igaz hit mint *norma normans* nem pusztán egy diagnózis a modern civilizáció válságára, hanem egyúttal egy mélyebb, átfogó megoldási keret is egy olyan társadalom számára, amelyet még mindig az erkölcsi relativizmus és a szekularizmus jellemez. A keresztyén értékrend – amelynek alapja a Szentírás – olyan stabil erkölcsi és spirituális irányt mutat, amely a (meta)-modern kor embere számára is képes új célokat felmutatni, miközben újra összekapcsolja a személyes és közösségi életet az isteni renddel.

Az Isten kijeleneése a Szentírás és az igehirdetés által nyújtott keretrendszer, és ebben a keresztyén etikai normák nem csupán az egyén számára nyújtanak kapaszkodót, hanem a társadalmi struktúrák helyreállításában is központi szerepet játszhatnak. A keresztyén hit lényege, hogy a hívő Jézus Krisztusból részesedve új élet hordozója lehet azokban a közösségekben, amelyek a modern világ fragmentált állapotában elvesztették az erkölcsi és lelki iránymutatást. A hit és az egyház így nemcsak a hagyományos társadalmi normák megerősítését szolgálja, hanem a válságok közepette egy új kezdet lehetőségét is felkínálja.

Ebből a perspektívából kiindulva a következő részben a keresztyén hit teológiai válaszainak szempontjait tárgyaljuk a metamodern társadalom hatalmi válságára, különös tekintettel a „kenózis” fogalmára és az „ismeretlen Isten” szerepére. Ezek a fogalmak új megvilágításba helyezik a keresztyénség válaszait a jelen kor kihívásaira, különösen abban, hogy hogyan tudja az egyház hitelesen betölteni misszióját egy, a hatalommal és céltalansággal küzdő világban.

## „Kenózis” és az „ismeretlen Isten”: a keresztyénség teológiai válaszainak irányai a metamodern társadalmunk hatalmi válságára és pluralitására

A bevezetőben a keresztyén teológia egyik központi fogalmára utaltunk: a kenózisra, vagyis Krisztus önküresítésére, amely a hatalomról való lemondás és a szolgálat modelljét állítja a keresztyén ember elé. Ez a tanítás arra emlékeztet, hogy Krisztus földi életében nem csupán tanított, hanem élete minden területén a teljes alázat és szolgálat példáját adta. Ez a teológiai alapelv ma is kiemelt jelentőséggel bír, különösen egy olyan világban, ahol a hatalom és a látványos siker a világ szemében elsődleges értékeknek számítanak.

Másik iránymeghatározásunk, Pál apostol beszéde az athéni Areopágoszon (ApCsel 17,22–31) szintén több szempontból is figyelmet érdemel, különösen az „ismeretlen Isten” koncepciója. Az egyház története során az ismeretlen Istenre való hivatkozás nemcsak a pogány kultúrákban, hanem a modern és poszt(meta)-modern szekularizált világban is releváns maradt, ahol az emberek gyakran bizonytalanok a transzcendenssel való kapcsolatukban. A kenózis és az ’ismeretlen Isten’ koncepciói együtt kínálnak választ a mai életünk kérdéseire, ahol a hit és a vallás kettőssége egyszerre jelenik meg a remény és a szkepticizmus feszültségében.

A hatalom kérdése központi jelentőségű a modern és posztmodern társadalmi, politikai és kulturális diskurzusokban. Michel Foucault, a hatalomelmélet

egyik legismertebb teoretikusa, *Discipline and Punish* című művében világosan bemutatja, hogy a hatalom nem csupán központi intézményekből ered, hanem minden szinten és minden társadalmi kapcsolatban megjelenik.<sup>43</sup> A hatalom tehát nem egy állandó és statikus erő, hanem egy dinamikus folyamat, amely alakítja az emberi viselkedést és a társadalmi normákat. Foucault szerint a hatalom beágyazódik a mindennapi életbe, láthatatlan formában működik, és az intézményeken keresztül alakítja a társadalmi rendet.

Foucault elemzése szerint a hatalom szorosan összefonódik a tudással: aki birtokolja a tudást, az irányítja a hatalmi viszonyokat. Az oktatás, a törvények és a társadalmi normák mind eszközként szolgálnak arra, hogy a hatalom fenntartsa saját magát. Foucault a „diszciplináris társadalom” kifejezésével írja le azt a folyamatot, amely során az egyének – legtöbb esetben – azonosulnak a hatalom által rájuk kényszerített szabályokkal és normákkal. Ez a hatalmi dinamika rejtetté válik, mivel az emberek önként vállalják a normák betartását, anélkül, hogy közvetlen kényszert alkalmaznának rájuk.<sup>44</sup>

Ezzel szemben a kereszténység kenózisra épülő teológiája radikálisan eltérő választ kínál a hatalom természetére. Míg a világban a hatalom gyakran az elnyomás és irányítás eszköze, Krisztus a hatalmát önmaga kiüresítésére használja. A Filippi levél 2. fejezete szerint Krisztus, bár isteni természetű volt, nem használta ki ezt a felmérhetetlen előnyt, hanem önmagát kiüresítve (isteni természetéhez felvette azt, ami addig nem volt, az emberi természetet) szolgává lett, és alázatában a kereszthaláláig engedelmeskedett az Atyaistennek (Fil 2,6–8). A keresztény teológia számára a kenózis Krisztus szeretetét és alázatát tükrözi, amely nem az uralkodás, hanem a szolgálat révén mutatkozik meg.

Ez a fajta öнкиüresítés és szolgálat éles ellentétben áll a modern világ hatalomértelmezésével, ahol a hatalom a társadalmi struktúrák fenntartásának és az egyéni érdekek érvényesítésének eszköze. A keresztény kenózis azonban a hatalom helyes értelmezésére tanít: a hatalom célja nem az elnyomás, hanem a szolgálat és az Isten rendjének tükrözése a világban.

Református teológiai szempontból ez az öнкиüresítés nemcsak Krisztus alázatát és szeretetét tükrözi, hanem az emberi élet alapvető mintájává válik. Kálvin is az öнкиüresítést a keresztény élet lényeges elemeként értelmezi. Kálvin az *Institutió*-ban arra tanít, hogy „Krisztus alázata arra hív minket, hogy mi is hasonlóképpen éljünk, hogy életünk ne az önérdek és a hatalomvágy, hanem az alázat és a szolgálat

<sup>43</sup> Foucault, Michel: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vintage Books, 1977.

<sup>44</sup> Uo.

köre épüljön”. Kálvin számára a hatalom helyes értelmezése nem az uralkodás, hanem a szolgálatban található meg.<sup>45</sup>

Hasonlóképpen, Karl Barth is hangsúlyozza, hogy Krisztus kenózisa „az igazi hatalom paradoxonja: lemondás a hatalomról annak érdekében, hogy Isten igazi dicsősége megnyilvánulhasson”. Barth szerint Krisztus nem azáltal mutatja meg isteni hatalmát, hogy uralkodik, hanem azáltal, hogy szolgál, és az önfeláldozás példáját adja.<sup>46</sup>

A metamodern világban, ahol a posztmodern relativizmus és a modern remény kettőssége folyamatosan jelen van, a kenózis teológiai üzenete különösen aktuálissá válik. A metamodernitás, mint kritikai perspektíva, megengedi, hogy egyszerre legyen jelen a nagy narratívákhoz való visszatérés iránti vágy és bizonyos mértékű távolságtartás. Ezt a kettősséget felismerve a kenózis mint teológiai fogalom képes arra, hogy választ adjon a hatalomhoz való viszony metamodern dilemmájára.

A keresztyénség kenózisa ebben az összefüggésben nem egyszerűen a hatalom elutasítását jelenti, hanem annak helyes, Isten uralmának megfelelő értelmezését, ahogyan Zizioulas rámutat a *Being as Communion* című művében. Itt a hatalom kérdését az egyház és a keresztyénség szemszögéből vizsgálja, különös hangsúlyt fektetve a közösségre és az egyén viszonyára. Zizioulas szerint a hatalom valódi forrása a szereteten alapuló közösségi lét, nem pedig egy hierarchikus vagy tekintélyelvű struktúra. A keresztyénség kontextusában a hatalomnak Krisztushoz való kapcsolódásban kell értelmet találnia, ahol az egyén az egyházi közösség részeként találja meg valódi identitását, és a hatalom a szolgálaton keresztül nyilvánul meg. Zizioulas elutasítja a hatalom világi, uralmi formáját, és azt hangsúlyozza, hogy a keresztyénségben a hatalom alapja a szeretet és az önátadás.<sup>47</sup> Ez azt jelenti, hogy a hatalom gyakorlása a keresztyénségben nem az egyén dominanciáját, hanem a közösségi egység megőrzését és a másik ember szolgálatát célozza. A valódi hatalom tehát a közösség szolgálatán keresztül realizálódik, ahogy Krisztus is az öнкиüresítés és áldozat révén gyakorolta hatalmát, így adva példát a keresztyén közösségek számára. Ebből kifolyólag a keresztyénség viszonya a hatalomhoz nem elválasztható a közösségi lét értelmezésétől, ahol a hatalom Krisztus szeretetének és önfeláldozásának követése, és nem világi értelemben vett uralkodás vagy kény-

<sup>45</sup> Kálvin János: *Institutio*. Kálvin János Kiadó, Budapest 2014, II.16.9.

<sup>46</sup> Barth, Karl: *Church Dogmatics*. IV/1; 203–205.

<sup>47</sup> Zizioulas, John: *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. St Vladimir's Seminary Press, 1985.

szerítés. Krisztus kenóziisa, amely az isteni hatalomról való lemondásban nyilvánul meg, a közösség javára való szolgálatot és áldozatot hangsúlyozza ami radikálisan szemben áll a világi hatalomról alkotott felfogásával.

A református teológia Krisztus királyi tisztségére vonatkozó tanítása még tovább mélyíti ezt a megértést. Krisztus királyi tisztsége nem a földi hatalmakhoz hasonló uralmat jelképezi, hanem az isteni rendet és igazságosságot. A Heidelbergi Káté vallást tesz arról, hogy Krisztus királyi tisztsége azt jelenti, hogy „örök Királyunkként kormányoz minket igéjével és Lelke által”, és így véd meg minket minden gonosztól és igazságtalanságtól (Heidelbergi Káté, 31. kérdés). Ez a királyi tisztség tehát semmiképpen sem az emberi hatalomgyakorlásra épül, hanem Isten kegyelmére és szeretetére.

Kálvin az *Institutio* második könyvében fejti ki, hogy Krisztus királyi hatalma nem hasonlítható a földi uralkodókéhoz. Kálvin szerint Krisztus királyi uralma nem emberi erővel gyakorolt hatalom, hanem inkább olyan hatalom, amely az isteni igazságot, békét és rendet állítja helyre.<sup>48</sup> Krisztus királysága abban nyilvánul meg, hogy megváltja és vezeti Isten népét, nem pedig abban, hogy földi értelemben uralkodik.<sup>49</sup>

A második helvét hitvallás is kiemeli Krisztus királyi hatalmát, mondván: „Krisztus apostolai minden Krisztusban hívőt papnak neveznek, de nem a szolgálatra való tekintettel, hanem azért, mert miután a hívők mindnyájan királyokká és papokká tettek Krisztus által, képesek vagyunk lelki áldozatot felajánlani Istennek (2Móz 19,6; 1Pt 2,9; Jel 1,6).”<sup>50</sup> A hitvallás is azt a szempontot hangsúlyozza, hogy Krisztus királyi tisztségében részesedve a hívek nem földi hatalomra törekcsenek, hanem arra, hogy az isteni rendet tükrözzék életükben, szolgálatukon és alázatukon keresztül.

Amikor a keresztyének Krisztust követik, akkor királyi tisztségében is részesednek, de nem a földi hatalmi pozíciókban, hanem a szolgálatban és a közösségben való részvételben. A királyi papság, amelyről Péter apostol beszél, azt jelenti, hogy a hívek királyi módon uralkodnak saját bűnük és az igazságtalanság felett, Krisztust követve, aki nem a földi hatalom birtoklásával, hanem a szeretet és áldozat erejével uralkodik (1Pt 2,9).

Mindehhez járul hozzá Bonhoeffer Krisztus kenóziisának értelmezése, ami-  
ben a hit és az etika alapjaként értelmezi, ami szerint a keresztyén élet lényege a szolgálat és a szenvedésben való osztozás másokkal. Bonhoeffer szerint „a ke-

---

<sup>48</sup> Kálvin: *Inst.* II.15.3.

<sup>49</sup> Kálvin: *Inst.* II.15.4.

<sup>50</sup> Bullinger, Henrich: *Második Helvét Hitvallás*, XVIII. fejezet.

resztyenség nem a hatalom által érvényesül, hanem a másokért vállalt áldozat és szeretet által". Ez a bonhoefferi szemlélet mélyen kapcsolódik és erősíti a kenózis protestáns értelmezését, hogy tudniillik a keresztyén élet lényege a hatalomról való lemondás és a másokért való szolgálat.<sup>51</sup>

Ez a kenotikus szemlélet különösen fontos a metamodern világ számára, ahol az emberek keresik az identitásukat és értelmet próbálnak találni az életükben, de egyúttal gyanakvók a hatalmi struktúrákkal szemben. A kenózis nemcsak teológiai válasz a hatalom kérdésére, hanem etikai és társadalmi iránymutatás is, amely arra hív, hogy az emberek a hatalmat ne öncélúan, hanem közösségi szolgálatként értelmezzék.

Ebben a kontextusban a kenózis értelmezése túlmutat a keresztyén közösségeken, és kiterjedhet a társadalmi struktúrák megújulására is. A hatalomnak nem az uralkodás, hanem a szolgálat és a közösségépítés a célja. A metamodern világban, ahol a hatalom gyakran elidegeníti az embereket egymástól, Krisztus kenózisa olyan példát nyújt, amely a hatalmat újraértelmezi, és az emberi kapcsolatokat új dimenzióját nyitja meg: a közösséget és a szeretetet helyezi a hatalmi viszonyok középpontjába.

Ahogy Barth rámutatott, „Krisztus alázata és szolgálata által tanuljuk meg, hogy a hatalom igazi célja nem az uralkodás, hanem az, hogy Isten dicsősége és szeretete megnyilvánuljon az emberek életében”.<sup>52</sup> Ez a kenotikus teológia lehetőséget nyújt a keresztyén közösségek számára, hogy a hatalmat ne uralkodásként, hanem szolgálatként értelmezzék, és ezzel hozzájáruljanak a társadalmi struktúrák megújításához.

Pál apostol athéni beszéde, különösen az „ismeretlen Isten” megszólítása, a mai világban is fontos teológiai és társadalmi jelentőséggel bír. Az ApCsel 17,22–31 szakaszban elhangzott beszéd nemcsak az antik filozófiai közegben, hanem a mai szekuláris és vallási pluralizmus által áthatott társadalomban is releváns marad. Pál megszólalása a vallási sokféleséggel és az emberi tudás határainak elismerésével foglalkozik, és ezzel központi kérdésként jelenik meg a kortárs teológiai és kulturális diskurzusokban.

Pál athéni beszéde a vallási relativizmus problémáját veti fel, amely hasonló a mai szekuláris és multikulturális világ állapotaihoz, ahol a vallások közötti határok és különbségek egyre elmosódnak, miközben sokan a transzcendens iránti mélyebb kapcsolatot keresik. Barth teológiai megközelítései, különösen az *Egyházi*

<sup>51</sup> Bonhoeffer, Dietrich: *The Cost of Discipleship*. SCM Press, 1937, 87–90.

<sup>52</sup> Barth, Karl: *Church Dogmatics*. IV/1, 207–208.

*dogmatika* című művében, hangsúlyozzák, hogy az emberi ismeret mindig korlátozott, és az Isten teljes megismerhetetlensége, az ő *transzcendens mássága* adja meg az ismeretlen Isten mélyebb teológiai kontextusát. Barth szerint Isten paradox természetéből fakad, hogy sosem fogható fel teljesen emberi eszközökkel, és ez az ismeretlen Isten fogalma közelebb visz Isten megismeréséhez, nem a racionális megértés révén, hanem a hit által.<sup>53</sup>

Dietrich Bonhoeffer „Isten nélküli világ” koncepciója szintén releváns. Bonhoeffer úgy véli, hogy Krisztus kereszthalála és feltámadása a végső válasz az ismeretlen Isten keresésére, ahol az ember a hitben találja meg az igazi találkozást a transzcendenssel.<sup>54</sup>

A társadalomtudományok és kultúrantropológia is fontos perspektívákat nyújtanak az „ismeretlen Isten” fogalmának megértéséhez a mai világban. Clifford Geertz vallási antropológiai nézetei, különösen a *The Interpretation of Cultures* című művében, hangsúlyozzák, hogy a vallási rítusok és szimbólumok társadalmi és kulturális szerepe gyakran elrejtja a mélyebb teológiai valóságokat. Geertz szerint a vallási szimbólumok kulturális szerepe nemcsak hitbeli kérdés, hanem társadalmi összefüggéseket is feltár.<sup>55</sup>

A Pierre Bourdieu által a társadalmi struktúrák és hatalmi viszonyok vizsgálata, különösen a „mező” fogalma, releváns abban a kontextusban, hogy a vallás és az ismeretlen Isten keresése hogyan illeszkedik a mai társadalmi dinamikákba. Bourdieu elmélete szerint a vallás egy mező, amelyben a hatalommal rendelkező szereplők meghatározzák, hogy milyen vallási narratívák érvényesülhetnek.<sup>56</sup>

A metamodern világ, ahogy Timotheus Vermeulen és Robin van den Akker leírják, egy olyan korszak, ahol az irónia és a vágy, a hit és a kétely egyidejűleg létezhet. Az „ismeretlen Isten” itt a vallásos és a szekuláris között feszülő kérdéseket tükrözi, ahol az emberek egyrészt keresik a transzcendens kapcsolatot, másrészt képtelenek teljesen megbízni a hagyományos vallási rendszerekben. Vermeulen és van den Akker szerint a metamodernitás „a narratívákhoz való visszatérés iránti vágyat tükrözi, anélkül, hogy elhinnénk őket”.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Barth, Karl: *Church Dogmatics*, II/1, 243–245.

<sup>54</sup> Bonhoeffer, Dietrich: *Letters and Papers from Prison*. Edited by Eberhard Bethge. Enlarged Edition. Macmillan, New York 1971, 278.

<sup>55</sup> Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York 1973, 87–89.

<sup>56</sup> Bourdieu, Pierre: *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge University Press, Cambridge 1977, 72–76.

<sup>57</sup> Vermeulen, Timotheus, and Robin van den Akker: Notes on Metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*, vol. 2, no. 1, 2010, 10–15.

Tomáš Halík kortárs cseh teológus *Patience with God* című könyvében az „ismeretlen Isten” fogalmát a szekuláris világ és a keresztyén hit határvonalán elemzi. Halík szerint az „ismeretlen Isten” nem csupán a hitetlenség jele, hanem annak felismerése, hogy az emberi értelem korlátozott, és a transzcendens valóság soha nem fogható fel teljesen.<sup>58</sup>

Az „ismeretlen Isten” fogalma ma is releváns, különösen a szekularizmus és a metamodern ironia világában. Ez a teológiai megközelítés elismeri, hogy a hit és a transzcendens valóság közötti távolság nem a hit gyengülését jelenti, hanem annak mélyebb, reflektáltabb megélését. A hit ma is hidat képezhet a vallásos és szekuláris világ között, hiszen az emberi értelem határainak elfogadása a hit elmélyítéséhez vezethet. A metamodern kor kihívásaira válaszoló keresztyénség különösen a kenózis és az ’ismeretlen Isten’ teológiai fogalmaira épít. A posztmodern relativizmus mellett megjelenik az értelmezés és jelentés iránti vágy, amelyben az egyház feladata Krisztus aláztos szolgálatának példáját közvetíteni, nem pedig visszatérni régi hatalmi struktúrákhoz.

Az egyház dialogikus és kenotikus küldetése napjainkban különös jelentőséggel bír, különösen a magyar társadalmi és egyháztársadalmi helyzetben, ahol a szekularizáció és a hitbeli közöny éppúgy jelen van, mint a vallási életben való részvétel iránti megújult vágy. Vályi Nagy Ervin az egyház dialogikus természetére hívja fel a figyelmet, ahol az egyház lényege nem csupán egy intézmény, hanem az evangélium hirdetésén keresztül megvalósuló dialógus. A dialógus nem külső kényszer, hanem belső késztetés, amely az egyház létmódjának része.<sup>59</sup>

Ebből adódik, hogy az egyház nem lehet csupán belső intézményi megújulásra összpontosító közösség, hanem ki kell lépnie a világ felé, és Krisztus dialógusában kell részt vennie. Ahogy Vályi Nagy fogalmaz, az egyház küldetése nemcsak belső önmegújítás, hanem misszió is, amelyben a párbeszéd és a közösségépítés kulcsszerepet játszik. Ebben kulcsfontosságú missziói meghatározottság, hogy a Krisztusban létünkkel állunk a világ elé, és így a Krisztus iránti engedelmisségünk hatja át a kozmoszt.<sup>60</sup> Amennyiben nem ez az irányultság az alap, kiindulási helyzete a világgal történő párbeszédünknek, úgy a jelenlétünk részvevőként lehet, hogy kellőképpen korszerű és látványos, de meghatározóan mégis mindig hamis lesz. A tettetésben pedig a mondanivalónknak nem lesz ereje (az erőt nem a hange-

<sup>58</sup> Halík, Tomáš: *Patience with God: The Story of Zacchaeus Continuing in Us*. Doubleday, New York 2009, 48.

<sup>59</sup> Vályi Nagy, Ervin: *Kirche als Dialog*. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1967, 13–17.

<sup>60</sup> Uo. 39–42.

rő adja) és hitele a dialógusban. Az ilyen színlelésből született párbeszéd-imitációnak a jellemzője, hogy az egyházi nyilatkozatok általában megkésették, zavarosak, és semmire sem kötelező üres szólamokként ható monológgá válnak, valós érdemi párbeszéd nélkül.

A református egyház diakóniai munkájának különösen fontos szerepe van ebben a dialógusban. A szegények, kirekesztettek és az elhagyatottak szolgálata ma is a Krisztus-követés lényeges része, amelyet a református egyház is igyekszik gyakorlatba ültetni. Az egyház közössége akkor tud igazán dialógusba lépni a világgal, ha az evangéliumi üzenetet cselekvő szeretettel közvetíti.

A Magyarországi Református Egyház ma olyan kihívásokkal néz szembe, mint a szegénység, a társadalmi megosztottság és a közösségek széthullása, struktúrájának viszontagságai és ellentmondásai. Ezeket a problémákat, a dialógus fenti hangsúlyai szerint, a keresztyén misszió és a diakónia által lehet enyhíteni. Az egyház szerepe nem csupán lelki természetű, hanem társadalmi is: a közösségek összefogása és a társadalmi igazságosságért való kiállás része kell hogy legyen az egyház munkájának. A Magyarországi Református Egyház, a mai társadalmi környezetben, egyre inkább felismeri a közösségi szolgálat fontosságát, amelyben a diakóniai munka révén közvetíti Krisztus szeretetét és alázatát. A szociális munka és a közösségek megszólítása – akár a helyi, akár a tágabb szintéren – olyan eszközök, amelyek által az egyház élő példát mutathat a világnak arról, hogy a hatalom valódi értelme nem az uralkodás, hanem a szolgálat és a közösségépítés. Az egyház ugyanis akkor képes a világgal való érdemi dialógusra, ha részt vesz a társadalmi megújulás folyamatában, és nem csupán lelki, hanem fizikai és szociális szükségletekre is reagál. Az egyház így lesz valóban a társadalom részévé, és nem csupán távoli szimbóluma a hitnek és a transzcendens valóságnak.

## A 'kereső egyház' eszkatologikus küldetésben: a hatalom, a kenózis és az „ismeretlen Isten” kérdése a metamodern világban – összegzés

Az egyház missziója nem csupán a tanítások közvetítése, hanem Krisztus eszkatologikus jövőjének folyamatos jelenléte, amely az ő megváltó munkájában teljesedik ki. Ez a jelenlét reményt és új értelmet kínál a világnak, miközben hangsúlyozza, hogy a világ megváltása egyedül Krisztus műve (Jn 3,16–17). Az egyház feladata nem a megváltás elvégzése, hanem annak hirdetése és megélése az evangélium által (Mt 28,19–20), így részesedve Krisztus megváltó munkájának gyümöl-

cseiben. Az egyház szolgálata (diakónia) ezért nemcsak szociális segítségnyújtás, hanem a megváltás üzenetének és reménységének közvetítése is (2Kor 5,18–20).

Az eszkatológia, vagyis a végső dolgok várása és reménysége, Krisztus visszajövetelének ígérete, az egyház létezésének alapvető dimenziója (Titusz 2,13). A református eszkatológia hangsúlyozza, hogy Krisztus visszatérése és az új ég és új föld megteremtése során valósul meg Isten végső uralma (Jel 21,1–4). Az egyház egyszerre létezik mint látható közösség és mint Krisztus testének láthatatlan része (1Kor 12,27; Ef 1,22–23); az e két dimenzió közötti feszültség arra ösztönzi, hogy a hitet nemcsak belsőleg élje meg, hanem külsőleg is megjelenítse a világban (Mt 5,14–16).

Kálvin szerint Krisztus királyi hatalma abban nyilvánul meg, hogy megszabadítja az embert a bűn rabságából (Kol 1,13–14), és vezetővé válik a szentség útján (1Pt 1,15–16). Ennek gyakorlati megvalósulása az egyház életében abban áll, hogy tagjai Krisztus példáját követve törekednek a szentségre (Ef 5,1–2), és másokat is erre hívnak (1Pt 2,9).<sup>61</sup> Az egyház Krisztus testéhez kapcsolódva részesül abban a küldetésben, hogy Isten országának előhírnöke legyen (Lk 10,9), nem saját erejéből, hanem Krisztus már megkezdett és most is tartó munkája alapján (Filippi 1,6).

Az egyház feladata az evangélium, a reménység és a vigasztalás hirdetése (1Thessz 4,18), különösen annak tudatában, hogy a világ jelenlegi állapota a „már most, de még nem” paradoxonjában él. Tudatában van annak, hogy Isten országa már megjelent Krisztusban („már most”) (Lk 17,21), de annak teljes beteljesedése még várat magára („még nem”) (Róm 8,22–25). Az eszkatologikus perspektíva alapján az egyház nem csupán tanít, hanem az evangélium hirdetése (Róm 10,14–15), a szentségek kiszolgáltatása (Mt 28,19; 1Kor 11,23–26) és a szolgáló szeretet által megjeleníti a jövő reménységét (Gal 5,13). Az eszkatológiai beteljesedésre várva az egyház folyamatosan emlékeztet a jövőbeli helyreállításra (2Pt 3,13), amikor Krisztus teljes mértékben megújítja a világot (Jel 21,5).

Pál apostol athéni beszéde, amelyben az „ismeretlen Istenre” hivatkozik (ApCsel 17,22–23), releváns marad a mai szekuláris világban is. Sokak számára a vallási hit és a transzcendenshez való viszony bizonytalan vagy rejtett, mégis érzik a transzcendens iránti vágyat anélkül, hogy konkrét hitbeli keretekhez kapcsolódnának (Róm 1,19–20). Az „ismeretlen Isten” megszólítása nemcsak a keresztyénség korabeli társadalmi helyzetére reflektál, hanem ma is hidat képezhet a hit és a szekuláris világ között. Az egyház feladata, hogy ebben a keresésben kísérje az embereket, és bemutassa Krisztust mint az ismeretlen Isten megtestesülését

<sup>61</sup> Kálvin: *Inst.* 4.17.13.

(Jn 1,14). Ez a párbeszéd az eszkatológiai várakozásra is utal, hiszen az ismeretlen Isten keresése és felfedezése a keresztyén hit legmélyebb lényege (Jer 29,13), amely Krisztus második eljöveteleig tart (1Kor 13,12).

A metamodern társadalom, ahol a szkepticizmus és a hit iránti vágy egyszerre van jelen, kihívást és egyben lehetőséget jelent az egyház számára. A nagy narratívák és a hit iránti vágy közötti feszültség lehetőséget kínál az eszkatológiai remény hangsúlyozására (Zsid 11,1). Az egyház újraértelmezheti szerepét úgy, hogy a kételkedést nem ellenségként kezeli, hanem a hit mélyítésének eszközeként (Júdás 1,22), párbeszédet kezdeményezve azokkal, akik keresik az igazságot (1Pt 3,15). A keresztyénség képes arra, hogy a kételkedésen keresztül elmélyítse a hitet, és új perspektívát nyújtson a transzcendenshez való viszonyban. Az „ismeretlen Isten” fogalma itt nem a közöny jele, hanem annak elismerése, hogy a végső beteljesedés mindig meghaladja az emberi értelmet (Ézs 55,8–9).

A kenózis, vagyis önmagunk kiüresítése (Filippi 2,6–7) ebben a kontextusban nem pusztán hatalmi struktúrák elutasítását jelenti, hanem annak felismerését, hogy Krisztus aláztatos szolgálatával mutatta meg az igazi hatalom természetét (Mk 10,42–45). A kenózis az eszkatologikus remény kifejeződése, amelyben Krisztus a világ végső megváltásáért jött el (Jn 12,47), és ebben az aláztatban nyilvánítja meg isteni uralmát. Ennek gyakorlati megélése az egyház életében azt jelenti, hogy lemond a világi hatalom eszközeiről (2Kor 10,3–4), és Krisztus aláztatos szolgálatát követi (Jn 13,14–15). Az egyház küldetése ennek a megváltásnak a hirdetése és a világ szolgálata, nem világi hatalommal, hanem Krisztus aláztatos szeretetével (Ef 5,2).

Az egyház eszkatologikus természete az egyház dialógikus létmódjában is megmutatkozik, hiszen az egyház nem statikus, hanem egy folyamatosan változó, jövő felé mutató közösség (Filippi 3,13–14), amely az Úr eljöveteleire vár (1Thessz 1,9–10). Krisztus alázata és szolgálata által tanuljuk meg, hogy a hatalom igazi célja nem az uralkodás, hanem Isten dicsőségének és szeretetének megnyilvánulása az emberek életében (Mt 20,25–28). Az egyház ezen eszkatologikus küldetése tehát nem csupán a jelenlegi világban való helytállásra vonatkozik, hanem a jövő felé tartó zárandokútra is, azaz a „vándorlók közösségére” (*communi viatorum*) (1Pt 2,11), amely folyamatosan keresi és várja Krisztus eljöveteleét (Zsidók 13,14).

Az egyház kenotikus és dialógikus dimenziói a jelenben végzett szolgálat és a jövőbe mutató eszkatologikus remény között feszülnek. E kettő nem választható el egymástól: az egyház egyszerre hirdeti Krisztus megváltó kegyelmét (Ef 2,8–9) és szolgálja a világot (Gal 6,10), miközben előretekint a végső beteljesedésre (2Péter

3,12–13). A dialógus (párbeszéd) és a diakónia (szolgálat) egymást erősítik: a párbeszéd során az egyház meghallgatja a világ kérdéseit és aggodalmait (Jakab 1,19), míg a szolgálat révén konkrét cselekedetekkel válaszol ezekre (1Jn 3,18), így mutatva be Krisztus szeretetét. Az egyház „kereső” küldetése nem a hit bizonytalanságából fakad, hanem abból a dinamikus elköteleződésből, hogy folyamatosan keresi Isten akaratát (Róm 12,2) és a legjobb módokat annak megélésére és hirdetésére a változó világban. Ezért a dialógus és a diakónia egymás kiegészítő elemei, hiszen az egyház egyszerre válaszol a jelen nehézségeire (2Kor 1,4), és a jövő reménységét közvetíti, amely Krisztus eljövételében teljeseedik be (Titusz 2,13).

Összefoglalva, az egyház számára elengedhetetlen, hogy mind a jelen nehézségeire választ adjon (1Pt 3,15), mind pedig a jövő felé mutató reményt közvetítse, amely Krisztus eljövételében teljeseedik be (Zsidók 9,28). A Szentlélek ereje által az egyház képes megújulni (ApCsel 1,8) és minden nemzedék számára élővé tenni az evangélium üzenetét (Mt 24,14), így betöltve eszkatologikus küldetését a meta-modern világban. Az egyház nem csupán belső közösség, hanem a jövő felé vezető reménység hirdetője is (Róm 15,13), amely a jelenben is valósággá válik Krisztus szeretetének és áldozatának megélésén keresztül (2Kor 5,14–15).