

## Hogyan segítheti a liminalitás fogalma az ekkleziológiát?

### A kontextus változásai és a keresztyén egyház

#### Kivonat

Az átmenetiség korában élő egyház megkerülhetetlen feladata, hogy állást foglaljon az értékorientáció új irányait illetően. Tanulmányunkban ezeknek a folyamatoknak a bemutatására törekszünk. Victor Turner brit antropológus 'társadalmi dráma' elmélete és azon belül a *rituálé*, *liminalitás* (küszöblét) és *communitas* fogalmai sok szempontból találó leírása lehet azoknak a társadalmi jelenségeknek, amelyek az egyháztársadalmat is jellemzik. Ebben az értelmezési keretben az egyház teológiai és intézményes önreflexiójára fókuszálunk a jelenkor árnyaltabb megértésére törekedve.

#### Bevezetés

„A krisztológia az antropológia kezdete és vége – írja Rahner *A Megtestesülés teológiája* című munkájában, a *Teológiai írások* kötetében –, és az *antropológia a maga legradikálisabb megvalósulásában, nevezetesen a krisztológiában*, örökkön teológia.” Az előbbi gondolatmenetet egy térbeli metaforával folytatja Rahner: „A Teremtőről és az Ószövetségről még elmondható, hogy Ő az égben van, mi a földön. De Istenről, akit Krisztusban vallunk, azt kell mondani, hogy pontosan ott van, ahol mi vagyunk, s egyedül itt található meg.”<sup>1</sup> Krisztológia, teológia és antropológia ilyen összefüggése nyilván következik a kalcedóni<sup>2</sup> hitvallásból, tetézve azzal,

---

<sup>1</sup> Karl Rahner: *Theologie der Menschenwerdung*. In: *Schriften zur Theologie*. Einsieden, Bd. IV. 151.

<sup>2</sup> „A szent atyákat követve egybehangzóan valljuk az egy és ugyanazon Fiút és Urunkat, Jézus Krisztust, aki tökéletes az istenségben és tökéletes az emberségben, valóságos Isten és valóságos ember értelmes lélekkel és testtel, egylényegű (homóusziosz) az Atyával istensége szerint, egylényegű velünk embersége szerint, mindenben hasonlatos hozzánk a bűn kivételével: az idők kezdete előtt az Atyától született istensége szerint, e végső időkben pedig értünk és üdvösségünkért az istenszülő Szűz Máriától született embersége szerint; valljuk az egy és azonos egyszülött Jézus Krisztus

hogy logikai képtelenségekre aligha találhatnánk jobb példát. Hitvallásról van szó, egy *szimbólum*ról, amelynek éppen az a célja, hogy a jelölésen keresztül, ami akár egy kétértelmű nyelvi jel is lehet, egy másik jelentésre is rámutasson. Erre nézve írja Ricoeur, hogy a szimbólum alapvető szerkezetét nem a jelentés és dolgok, hanem a jelentés és jelentés viszonya képezi.<sup>3</sup> Ez adott esetben a hitvallás (Kalcedon), a szimbólum (symbolon)<sup>4</sup> értelmében azt jelenti, hogy a jelölő azonos is, meg nem is azzal, amit jelöl. Az egybeszövődés így sohasem lesz birtokba vehető, részben elrejtettségben marad.

Krisztus az a pont, ahol Isten és az ember uyanott van. Krisztusban van az ember érzéki-testi, e világi valója, nem attól elkülönülve, és nem pusztán annak közvetítésével; és abban felsejlik valami más is. Ha a keresztre nézünk, egy embert látunk, aki Isten. És ha a Krisztus szót mondjuk, egy embert mondunk, aki Isten.

Az „egylényegűség” (homoúsziosz) látszólag kétértelmű dogmája mögött olyan egyetemes szimbólum rejlik, amely lényegileg járul hozzá a létértésünkhöz és az identitásunkhoz. Ez a szimbólum ugyanakkor a Krisztus halála és feltámadása révén rést üt az időben, és a keresztény reménység eszkatologikus váradalma számára örök jelent eredményez.

Döntő fontosságú *feszültség*ről, határlétről van itt szó, amely nélkül aligha van értelme Krisztusról és az ő egyházáról beszélünk.

---

Urat a két össze nem keveredő, nem változó és szét nem választható természetben, valljuk, hogy az egyesülés (henószisz) nem szünteti meg a természetek különbözőségét, hanem megőrződnek mindkét természet sajátosságai, s együttesen jelen vannak és együtt működnek (szüntrekhúszész, concurrentes) egy személyben és egy hiposztázisban, nem két külön és szétválasztott személyben, hanem egy és ugyanazon Fiúban és Isten egyszülött Igéjében, az Úrban, Jézus Krisztusban.” Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia*. Osiris, 1998. 172.

<sup>3</sup> Paul Ricoeur: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. The Texas Christian University Press, Texas, 1976. 54.

<sup>4</sup> A görög *szümballein* („összetenni”, „összedobni”) igéből származó szimbólum ugyanis szerződéskötéskor használt ismertetőjegyet, megállapodást, hozzájárulást jelent; azt a hányadot jelöli, amelyet az üzletemberek egy közös alapba a maguk részéről befektetnek. A szimbólum tehát egyfajta bizalomra épülő tőke. Ambrosius, *Expl. Symb.* 1.1.

## Liminalitás<sup>5</sup> – küszöblét

A filozófia számára megkerülhetetlen klasszikus tétel, hogy az embert alapvetően metafizikai helyzete határozza meg. Az ember *metaxy*,<sup>6</sup> azaz 'köztesesség': az isteni és az emberi közötti feszültség. Ennek az ontikus<sup>7</sup> kiindulópontnak az értelmében az ember valamennyi létszférával kapcsolatba kerül, és azoknak résztvevőjévé válik. Létrendjét éppen úgy meghatározza a testisége révén az organikus és vegetatív valóság, mint az anyagi létezés, míg lelkében a *noétikus*<sup>8</sup> vonzerőnek köszönhetően az isteniben való misztikus részvételt tapasztalhatja meg. Ebből a mindent átfogó, gyakran hierarchikusan bemutatott karakterből vezethető le az ember *szintetikus* természete, amelyből következik specifikus, racionális lény, *noétikus* meghatározottsága. A *noétikus* értelem a klasszikus filozófiai megközelítésében olyan kognitív erő, amely a rend és egyben a lét rendező, teremtő és formáló ereje. Mindezek alapján az ember vagy megvalósíthatja saját természetét, vagy teljesen elvétheti (ahogyan erre példa a modernség gnosztikus karaktere, a transzcendens alapoktól történő elszakítottasága a 19. századi német filozófiában és a 20. századi politika vallásos természetében). Az emberi létezés ebben az értelemben is köztesesség (*metaxy* vagy *liminális* állapot, ami kívül áll és túlmutat rajta): elindulhat az isteni felé, de meg is tagadhatja azt, szembeszállva (*noszema*, a szellem betegsége) az őt meghatározó renddel, létrehozva így önmagára épülő mércéjét (szubjektív

---

<sup>5</sup> A fogalommal elsők között Arnold Van Gennepnél találkozunk (Les rites de passage, 1909). A 20. század második felében vált elterjedté Victor Turner írásai nyomán a 'liminális' és 'liminalitás' teóriájának használata az antropológia és szociológia területein. Turner Van Gennep nyomán indult el, és az 1960-as évekre sok szempontból új tartalommal töltötte meg a liminalitás teóriáját, amely műveinek meghatározó eleme maradt egészen haláláig, 1983-ig. Ld. Turner, V.: *Between and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, from *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (1967), *Liminality and Communitas*, from *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969), and *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas*, from *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974).

<sup>6</sup> Ld. Platón *Symposium*ában Diótima alakját és szerepkörét. Voegelin Platón *metaxy* fogalmát használja annak a köztes állapotnak a leírására, amely két egzisztenciális állapot közötti létet jelent. A végtelen (*apeiron*) és véges vagy immanens és transzcendens találkozási pontja ez a 'köztesesség'; a *nous* kapcsolata a materiális valósággal.

<sup>7</sup> *Lét és létező is egyben: Sein – Dasein.*

<sup>8</sup> *Noétikus* az a működés, amelynek mozzanatai a működő szubjektum lelkében (elméjében) zajlanak, végeredményének a fizikai világban történő megjelenése esetleges. Ilyen az elméleti gondolkodás és az etikai cselekvés. A külső szemlélő észlelés útján ismerheti meg az externális működés mozzanatait és eredményét. A *noétikus* működés eredményéről a külső szemlélő gondolkodás vagy beleérzés útján alkothat ésszerű feltevést, és a működés mozzanatait e feltevése alapján kísérheti meg rekonstruálni.

relativizmus).<sup>9</sup> A modernségbe érkező nyugati civilizációban a lélek elfordult az isteni alapoktól, ami egyenértékű a valóság elvesztésével, és ami társadalmi rendezetlenséghez vezetett, amely Voegelin szerint a 20. század karakterisztikus vonása.

Ezekhez az előljáróban elmondott alapokhoz kapcsolhatóan Victor Turner híres könyvében, a *The Ritual Process*ben (A rituális folyamat, 1969)<sup>10</sup> azt fejtegette, hogy vannak az emberi közösségek, társadalmak életében is olyan átmeneti korszakok, „liminális”<sup>11</sup> helyzetek és folyamatok, amelyek során föllazulnak vagy széthullnak a korábban kialakult, megmerevedett társadalmi, életformabeli, gondolkodásbeli struktúrák, és beindul egy romboló és egyszerre teremtő folyamat: eltűnhetnek a társadalmi, rangbeli, vagyonbeli különbségek, magánérdekek, és kialakulhat egy puritán szellemű, alkotó energiával teli közösség, „*communitas*”,<sup>12</sup> amely valamiféle alkotói lázban új formákat, megoldásokat, emberi kapcsolatrendszereket teremt. (A liminalitás állapotát Turner „antistruktúrának” is nevezte.)<sup>13</sup>

Egész társadalmak átmehetnek ilyen liminális korszakokon. Például egy adott társadalom környezetének hirtelen megváltozását követően, egy háború vagy valamilyen nagy természeti katasztrófa után.<sup>14</sup> Turner alapvetően két nagy társadalmi struktúrát különböztet meg egymástól:

1) A hagyományos értelemben vett hierarchikus felépítettségű társadalmi rendszert, amely politikai, jogi és gazdasági értelemben az embereket a „több” és a „kevesebb” kategóriáinak megfelelően differenciálja.

2) A liminális állapotokban születő *communitas*, amely eleinte struktúramentesen és megkülönböztetések nélkül egyenértékűnek fogad el mindenkit.<sup>15</sup> A *com-*

---

<sup>9</sup> Ld. E. Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, (München: Anton Pustet, 1959.), 100.

<sup>10</sup> V. Turner: *The Ritual Process* (London: Routledge, 1969).

<sup>11</sup> A *liminalitás* (Van Gennep: *Rites Passage*, 1909) egy határhelyzeti állapotot jelent, a létezésnek belső, szakrális formáit, amelyek közösek egy adott közösség vagy csoport minden tagjában. Fontos szerepet játszanak a kísérő rítusok. Turner kiterjesztette a társadalmakra a liminalitás fogalmát. Turner, V.: *The Ritual Process*. (London: Routledge, 1969), 94–96.

<sup>12</sup> Egy liminális periódusban levő társadalomban a szociális struktúrák határon kívül helyeződnek, a közösségi hierarchiák megbomlanak, és kialakulhat egy alkotó energiával teli közösség, amely új formákat, megoldásokat, emberi kapcsolatrendszereket teremt. A csoport maga keresi és alakítja normáit, és ezeket összeveti az aktuális társadalmi konvenciókkal. Ez a közösségi élmény speciális esete, a *communitas*. Turner, V.: *The Ritual Process*, (London: Routledge, 1969), 96–97.

<sup>13</sup> Turner, V.: *The Ritual Process* (London: Routledge, 1969), 131–140.

<sup>14</sup> Turner, V.: *The Ritual Process* (London: Routledge, 1969), 96. és Victor Turner, *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas, from Dramas, Fields, and Metaphors* (1974), 233.

<sup>15</sup> Turner, V.: *Liminality and Communitas*, from *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (London: Routledge, 1969), 96.

*munitas*oknak számos kulturális manifesztációjával találkozhatunk, amelyek közül csak egy terület a liminalitás. Ugyanilyen meghatározottság a marginalitás vagy alsóbbrendűség (*inferiority*).<sup>16</sup>

## Politikai és szociokulturális változások néhány liminalitást erősítő jellemzője

A sok szempontból (nem először) nihilizmusba süppedő európai világunk egyre nyíltabban kérdőjelezi meg – szintén nem először – a keresztyénség hagyományos formáit, amelyeket életidegennek és haladásellenesnek bélyegez. Újból kénytelenek vagyunk, számos vonatkozásban, indirekt és direkt módon, a világ vallásos visszautasításával szembesülni az európai civilizációs közegben.<sup>17</sup>

Thomas Mannt érdemes idéznünk, hiszen korának jelensége kísértetiesen hasonló volt napjainkhoz:

„Hans Castorpnak úgy tetszett, nemcsak ő maga jutott holtpontra, hanem mindenki, a világ, „az egész” ugyanilyen holtpontra érkezett. Helyesebben: úgy érezte, nehéz itt az egyedül az általánostól különválasztani [...] e fordulat óta a fiatalember úgy érezte, a világ és az élet lejtőre jutott, furcsán, aggasztóan eltorzult, mintha egy démon ragadta volna kezébe az uralmat, gonosz és bolondos démon, amely már jó ideje tekintélyes befolyást fejtett ki, most azonban oly féktelen nyíltsággal ragadta kezébe az uralmat, hogy méltán kelthetett titokzatos rémületet és szökési gondolatokat.”<sup>18</sup>

A modern kor elejei és a felvilágosodás korszakát jellemző fékevesztett önbizalom és magabiztosság, úgy tűnik, mára már szertefoszlott. A mai kontextus leginkább a strukturális változás és világrendszer egészének szerkezetváltozásaként írható le. Ezek a folyamatok szembe állnak azzal a fejlődésparadigmával, amelyben az egységes világtörténelmi fejlődés, alapvetően lineáris időrendben helyezte el a különböző termelési modulokban leírható fejlett és visszamaradt területeket. A mostanában realizálódó komplexitás olyan új egység, amelynek egyik meghatározó jellemzőjeként a globális világtörke többé már nem tekinti feladatának, hogy az újraelosztás révén biztosítsa a társadalmi békét. Ennek a növekvő komplexitás-

---

<sup>16</sup> Turner, V.: *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas, from Dramas, Fields, and Metaphors* (1974).

<sup>17</sup> Nietzsche volt ennek a diagnózisnak az első felállítója, aki az értékek átértelmezésében látta a kiutat.

<sup>18</sup> Mann, Thomas: *A varázshegy*. Budapest, Európa, 1960, 361–362.

nak a nyomása alatt felnyíló nemzetállami határok politikai védelme folyamatosan eltűnőben van és olyan individualizált sokaság jött létre, amelyet az igazságtalanság és a bizonytalanság érzése határoz meg elsősorban.

Összességében megállapíthatjuk, hogy a globalizációnak egy nem várt hatásával szembesülünk. Európa és az európai kultúrában gyökerező Nyugat, mely saját vezető szerepének magabiztos tudatában mindig is egy Európa-centrikus, egységes világtörténelemben, a felvilágosult ráció által vezérelt *haladásban* látta az egyetemes emberiség, az egyetemes kultúra és civilizáció jövőjét, most zavarodottan tekint a globalizációra és nem várt következményére: az alapvető identitásválságra, a normatív önértékelési deficitre és az értékelvűség elbizonytalanodására. Mindezek összefüggésében egy kulturális és civilizációs válsággal is szembesülünk.

Byung-Chul Han pontosan mutat rá a folyamatok sajátosságára és a szembeesítő végeredményre. A modernitás társadalomra gyakorolt egyik jellemző hatása volt, hogy az intézményrendszerek interakciói mindinkább eltávolodtak a korábbi időszakokat markánsan meghatározó tradíciótól. Manapság pedig azzal szembesülünk, hogy a számos vonatkozásban érzelmvezérelt interakciók válnak le a kiüresült intézményrendszerekről. A tradícióitól rég megfosztott, pusztán érzelmvezérelt cselekvők sem érzelmeik kiváltó okát, sem a célokat illetően nem képesek egy közös valóság és közös cselekvés kialakítására. A cselekvés vezérlésének komplex rendszere váratlan gyorsasággal egyszerűsödik le, és nyit tág teret a manipuláció előtt.<sup>19</sup> Védekezésül pedig nem egyszer tűnik úgy, hogy „a túlélés érdekében megszüntetjük magunkat” – írja provokatívan Byung-Chul.<sup>20</sup> Többek között abban az értelemben is megszüntetjük magunkat, hogy önértelmezésünket kizárólag önmagunkból vagyunk hajlandók levezetni, teljesen figyelmen kívül rekesztve azt a közösségi meghatározottságot, amely tradíciójával, normáival alapvetően járult hozzá ahhoz, akik vagyunk. Elvesztek azok a statikus alapok, amely az adott közösségnek és egyének az életét meghatározóan formálták. Ebből következően jelentőssé válik a vélemények sokasága, ami egzisztenciális elbizonytalanodáshoz vezethet a választások sokféleségében. A szubjektív relativizmus az identitás(ok) elhalványodásához járul hozzá a pluralista társadalomban. Az egyén saját véleménye ily módon könnyedén válik abszolutizálhatóvá. A modernből a posztmodern korba történő átmenetet Steve Hollinghurst a következőképpen írja le találóan: az átfogó történetek helyett az egyén története került a középpontba,

---

<sup>19</sup> Byung-Chul Han: *Pszichopolitika. A neoliberalizmus és az új hatalomtechnikák*, Typotex, 2020; 66.

<sup>20</sup> Byung-Chul Han: *Csillapító társadalom – A fájdalom ma*. Typotex, 2021; 92.

a szakértőket az egyéni kompetencia váltotta fel, a józanságot a virtuális valóság, a kapitalizmust a konzumerizmus, a tényeket pedig a megtapasztalások.<sup>21</sup> Ezek a változások hatással vannak a keresztyén értékrend képviselőire is. A sebezhetőség megannyi módon válik nyilvánvalóvá a jelenlegi kontextusunkat körülölelő krízisekben, a posztmodern utáninak definiált korunkban. Ennek a krízisnek látványos következménye a Bauman által bevezetett „liquid modernity” fogalma,<sup>22</sup> amely egy olyan ‘cseppfolyós’ állapotként (liquid) írja le a mai társadalmat, amelynek alapvető sajátága a törékenység, az időlegesség, a sebezhetőség és a konstans változások iránti fogékonyság.

Egyfelől még egy többé-kevésbé jól kiismerhető, mindent tipizáló, kategorizáló és hierarchizáló világ struktúráját látjuk. Ugyanakkor a struktúra meghatározott pontjain, világosan körülhatárolt státusai között repedések, törés- és hátrámpontok figyelhetők meg, liminális helyzetek, amelyek struktúráváltozásokat eredményeznek. A változásban felnyíló rések kijelölik az átmenetiség új irányait. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy kijelölik a hátunk mögött lévő elkészült struktúrákban az „újászületés” helyét. Az átkelő egyén „olyan kulturális szférán halad keresztül, amely alig vagy egyáltalán nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a múltbeli vagy az eljövendő állapotokat jellemzik”<sup>23</sup> – írja Turner. Ebben a folyamatban döntő szerephez juthat a józan és valós tapasztalás, amely tiltakozik az ellen, hogy a benne tapasztaltat birtokba vegyük, és rendelkezünk felette, hogy dogmákba, objektív tantételekbe foglaljuk, és így beépítsük a struktúrába. Ellenkezőleg, ennek a folyamatnak a túllépés a lényege, amely az egészen más (a *numinózus* Rudolf Otto értelmezésében)<sup>24</sup> lehetőségét ígérheti a mindent felmé-

---

<sup>21</sup> Steve Hollinghurst, *Mission Shaped Evangelism: The Gospel in contemporary Culture*; Norwich: Cantembury Press, 2010, 31.

<sup>22</sup> Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*, Cambridge–Malden, MA, Polity, 2000.

<sup>23</sup> Victor Turner: Liminalitás és communitas. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*. Osiris, Láthatatlan Kollégium, 1997. 52–53.

<sup>24</sup> A numinózus mindenek kívül áll, „egészen más”, nem hasonlítható hozzá semmiféle ember, a világmindenség semmilyen más jelensége. A numinózussal szemben az embert önnön teljes semmisségének érzése keríti hatalmába, úgy érzi, „csupán kreatúra”, vagy, miként Ábrahám mondta az Úrnak: „nem egyéb pornál és hamunál”. A szent mindig olyan valóságként nyilvánul meg, amely egészen másfajta, mint a „természetes” valóságok. Noha a nyelv a *tremendumot*, a *majestast* vagy a *mysterium fascinans*t a természettől vagy az ember profán szellemi életéből kölcsönzött szavakkal fejezi ki, ez az analogizáló kifejezőmód éppen abból fakad, hogy képtelenek vagyunk az egészen mást megnevezni: a nyelv mindent, ami a normális emberi tapasztaláson túlmutat, kénytelen olyan szavakba öltöztetni, amelyek a normális tapasztalásból származnak. Vö.: Rudolf Otto: *The Idea of the Holy*. Trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1923; 2<sup>nd</sup> ed., 1950 [Das Heilige, 1917.]). MAGYAR KIADÁS!

rő és megmérő, mindent meg- és elítélő konkrét állásfoglalásokkal szemben. Az átmenetiség liminális folyamataiban ugyanakkor megfigyelhetjük a gondolkodás struktúraváltozásait is, mint ami egy romboló és teremtő folyamat.

## A liminalitás helyzete és néhány következménye a keresztyén egyházra

Az egyháznak mindenkori feladata, hogy állást foglaljon az értékorientáció változásait illetően. Ennek előfeltétele azonban, hogy úgy vegye tudomásul a társadalmi változásokat, hogy nem hódol be valamifajta *megfelelési logikát* és kényszert követve az őt körülvevő korszellemnek, hanem képes végiggondolni az értékváltás hatásait a keresztyén hitértelmezés szempontjából.

A jelenlegi helyzetben a feladatot nehezítő körülmény, amelyre korábban Kärkkäinen világít rá Harvey nyomán, hogy a keresztyén felekezetek gyülekezetei a posztmodern, de a jelenünket is meghatározó kontextusban azoknak a híveknek a többségét jelentik, akik még keresztyéneknek hívják magukat, de életüket már döntően a szekularizációs hatások jellemzik.<sup>25</sup> Ennek következtében a hit megélése és gyakorlata jelentős változásokon megy át. A szekularizációs hatások nyomán egyre nagyobb tömegek fordulnak el a keresztyén hit és életgyakorlat korábbi, tradicionális formáitól. Charles Taylor hívja fel a figyelmet arra, hogy posztkeresztyén társadalmakban az Istenbe vetett keresztyén hit egyfelől problémamentes és kérdések nélküli, másfelől a multikulturális posztkeresztyén társadalmak vallási szinkretizmusában a korábbiakhoz képest már egészen más formákat és tartalmakat jelent, harmadsorban pedig a társadalmon belül találkozunk egy olyan meghatározó réteggel is, akik számára a szekularizáció hatására az Istenbe vetett hit semmilyen nyilvánvalóságot sem hordoz: nem több egy alternatívánál a sok lehetőség közül.<sup>26</sup>

Bizonyos, hogy azok a tendenciák, amelyekkel az egyház a harmadik évezred elején szembesül – egyfelől a posztkeresztyén Európában mindjobban előrehaladó szekularizációs folyamat, másfelől a sem területileg nem kötött, sem központilag nem megszervezett keresztyén világ fokozódó globalizálódása és sajátosan alakuló komplexitása – kihúzzák a talajt az európai keresztyénség alól, megakadályozva,

---

<sup>25</sup> Barry A. Harvery, *Another City: An Ecclesiological Primer for a Post-Christian World* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1999), 2. the citation is from Veli-Matti Kärkkäinen: *An Introduction to Ecclesiology, Ecumenical, Historical and Global* (Illinois: InterVarsity Press, 2002), 221.

<sup>26</sup> Charles Taylor, *The Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University, 2007, 3.



hogy számottevő társadalomformáló erő lehessen. Mára már ez a folyamat egyértelmű tényként kezelhető. Ilyen módon a keresztyénség és a nyugat-európai civilizáció ezeresztendőssé összekapcsolódása véget ért. Nyugat-Európa egyre kevésbé központja a keresztyén kultúrának, a keresztyénség pedig, a maga legdinamikusabb alakzatait tekintve, egyre kevésbé európai. Mindennek következtében az etikai értékrendben bekövetkezett és folyamatosan jelen levő változással és erózióval nézhetünk szembe.

Mai egyházi életünk bonyolult társadalmi folyamatok kellős közepén jelentős problémákkal és küzdelmekkel kényszerül szembesülni. A közép- és kelet-európai és ezen belül a Kárpát-medencei protestáns egyházak életében egyházon belüli feszültséggel is számolnunk kell, a rendszerváltás előtti történelmi egyházakat és benne a protestáns felekezeteket is jelentős mértékben kompromittáló egyházi magatartás miatt. A rendszerváltás utáni többnyire félresikerült és lezáratlan megoldási kísérletek a múlt problémáinak feldolgozására nagymértékben járultak hozzá ahhoz, hogy a 20. század ideológiai befolyásai alapján kialakult mechanizmusok számos nem várt módon öröklődjenek és kísértsenek tovább az egyház különböző szolgálati területein.

Határhelyzetek és átmenetek sokasága jellemzi a mai magyar társadalmat, és ebben az egyházunk életét is. A rendszerváltás utáni három évtized gyakorlatilag nagyon csekély mértékben szolgált olyan tanulságokkal, amelyek kimozdíthatnak volna a kátyúból. A teljes körű tisztázások, a múlttal való szembesülés, a megbéklés témakörei leginkább csak részben voltak képesek bizonyos jelenségek értelmezésére, és átfogóbb magyarázatok híján leginkább a politikai és egyházpolitikai erők manipulációjára és érdekeinek érvényesítésére voltak elegendők. Az egyház ezekben a bizonytalan és tétova lépéseiben sokszor a megfontoltság illúzióját keltve tette és teszi kockára saját maga hitelességét és hitének egyik alapvető bizonyosságát, mégpedig a bűnbocsánat Krisztusban kapott valóságát, amelynek hirdetésének küldetésének legfőbb iránya.

A jelenlegi folyamatokra alkalmazva Turner kategóriáit, a vallás hanyatlása egy olyan *rituálé* elvesztését jelenti, amely társadalmi identitást építhet. Az átmeneti rituálék nélkül, úgy tűnik, az egész nyugati társadalom liminalitásba merült. Az emberi lét- és viselkedésminták kultúrában betöltött szerepe ugyanis azon is múlik, hogy társadalmi szinten kölcsönhatásba lépnek-e a „személy feletti kategóriákban”, amelyek a lélek vagy a tudattalan én szintjén működnek. Ennélfogva kulturális válságunk alapvetően spirituális és vallási jellegű. A társadalomban az egyének közösen osztják meg lelkiségük megnyilvánulásait. Így élhetünk együtt

békében és harmóniában, a valóság strukturált változata által, amely tartalmat és formát ad identitásunknak. Amennyiben egy társadalom megosztott jelentésrendszere felbomlik, mint ahogyan ez a vallás esetében történik a nyugati és gyakorlatilag a mi kontextusunkban is, akkor nem csak arról van szó, hogy az egyén nem tud értelmes kapcsolatokat létesíteni másokkal, akiknek ugyanaz a meggyőződése; az egyén az alapvető hitbeli, értékrendbeli manifesztációknak a hiányától is szenved. Egy olyan perspektíva elvesztése ez, amelyben a belső (lelki, hitbeli) meggyőzések nyilvános szférába történő visszatükröződésének hiánya elkerülhetetlenül egy beszűkített énképhez vezet. Vallás nélkül spirituális kalandok sokasága várhat az emberre valamilyen valláspótlék gyanánt. Valós társadalmi konstrukcióra a keretek nélküli spiritualitás mindeztidáig nem volt alkalmas. Ugyanakkor a spiritualitás növekedése a nyugati kultúrában a vallási formák széttöredezettségen keresztül következménye.

Az intézményesült egyház hanyatló befolyását a vallásnak ebben a szélesebb körű szétagoltságában is érdemes elemezni. A keresztyénség társadalmilag felépített kapcsolat volt az egyház és társadalom között. Mára ez a kapcsolat felbomlóban van, és az egyház alapvető (társadalmi) funkciói is jelentősen meggyengültek a közösségek és egyének életének kulcsfontosságú fordulópontjain: az együttérzés, a rituális megerősítések, a nevelés, a szolidaritás. A huszonegyedik században az egyházban nyilvánvaló kulturális változásokat a keresztyénség új korszakába való jelentős átmenetként kell értelmezni. Ez a liminalitás meghatározása szempontjából az alábbiakat jelenti: a társadalmi státusz elvesztése; egy korszak vége az újban való tájékozódás nélkül; dekonstruált szerepek és felelőségek.

## Szempontok a liminalitás fogalmának érvényesítésére az ekkleziológiai összefüggéseknél

Kálvin a Krisztusban történő megváltásunkat antropológiai realitásként, a Szentháromság Egy Istenben történő részesedésként írja le az *Institutióban*:

„Nem vagyunk a magunkéi, tehát sem értelmünk, sem akaratumk nem uralhatják döntéseinket és cselekedeteinket. Nem vagyunk a magunkéi, tehát ne tűzzük magunk elé célul, hogy azt keressük, ami a testnek kedves. Nem vagyunk a magunkéi, tehát amennyire csak lehet, feledjük el magunkat és mindazt, ami a miénk. Az Istenéi vagyunk, tehát érte éljünk és haljunk. Istenéi vagyunk, minden cselekedetünket az ő bölcsessége és akarata uralja. Istenéi vagyunk: tehát ő az igazi cél, egész életünkkel mindig feléje törekedjünk. [...] A keresztyén

filozófia viszont azt akarja, hogy az értelem adja át a helyét, és azt követeli tőle, hogy rendelje magát a Szentlélek hatalma alá, hogy az ember ne önmagának éljen, hanem az élő és uralkodó Krisztust hordozza magában.”

Az Istenben részesedés fókuszja a megváltásban a Krisztussal való közösségben van, amit Kálvin a keresztyén ember egzisztenciájának legfőbb alapjává tesz, megalapozva ezzel a keresztyén lelkiség *unio mystica cum Christo* gondolatát. Az ember neki olyannyira részesévé válik, hogy „saját testébe oltván minket, nemcsak ennek összes javainak, hanem a saját javainak a részeseivé is tesz bennünket”.<sup>27</sup> A Krisztussal való csodálatos közösség (*unio mystica*) nem csupán hozzátartozást jelent, nem csak a hozzá fűződő „szövetségkapcsolatról” és az ebből fakadó Krisztus-követésről van szó: Kálvin a Szentírás alapján „egy testté olvadásról”<sup>28</sup> beszél.

Az Istenben való részesedés olyan alapja az Isten és ember közösségének, *koinoniának*, és ebből adódóan az egyháznak, amelynek közvetlen forrása az emberi élet Krisztusban történő részesedése. Isten Krisztusban teljesen részesévé vált a mi emberi valóságunknak, mert csak így részesedhetünk emberként az Isten valóságában a Szentlélek által. Az Istenben való részesedésünk emberi létünk teremtésben kapott valóságához vezet vissza a *koinoniában* rejlő kölcsönösségre alapozva. A mai ember függetlenségre törekvő énjé oldódik fel ebben a bensőséges közösségben, a *participatio Christiben*. A keresztyén élet hivatása és küldetése ebben a *koinonoia*-lelkiségben teljesebben ki egyedül, és nyerheti vissza hiteles hangját, visszautasítva ezzel korunk individualista spiritualitást is privatizáló tendenciáit, ami egyházi valóságunkat is számtalan módon köti gúzsba.<sup>29</sup>

Az ekkléziológiára nézve ennek felbecsülhetetlen értéke van. Az egyház közösségében teljesebben ki az *adoptatióban* nyert krisztusi identitásunk, amelyet a Szentlélek munkája és hatalma éltet. Az egyház hite és lelkiismerete így az új élet közössége a Krisztusban.

„Krisztus Úgy közölte önmagát és minden javát veled, hogy a tied legyen minden, ami az övé, hogy testének tagjává legyél, teljesen eggyé válj övele, ezért igazsága eltörli bűneidet, szabadítása eltörli kárhazottatásodat, és teljes méltóság-

---

<sup>27</sup> Calvin: i. m. 3.2.24.

<sup>28</sup> Uo.

<sup>29</sup> Vö: Canlis, Julie: i. m. 248–250.; ld. még Canlis kiemelésében: „[...] Így, amikor az apostoloknak ezt mondja: 'élmegyek az Atyához, mert az én Atyám nagyobb nálam, nem másodrangú isteni mivoltot tulajdonít magának, mintha örök lényege tekintetében alább való volna az atyánál, hanem a mennyei dicsőség birtokában, a híveket akarja részeseivé tenni e dicsőségnek. [...] Kétségtelenül azért szállt alá hozzánk Krisztus, hogy minket az Atyához emelve egyben magához is feleljen, hiszen ő az Atyával egy” (*Inst.* 1.13.26).

gával közbenjár, hogy méltatlanságod ne kerüljön Isten szeme elé. Így van ez: nem illik elválasztani Krisztust tőlünk, sem minket tőle, hanem két kézzel meg kell ragadni azt a közösséget, amely összekapcsol minket és őt.”<sup>30</sup>

Az emberi szabadság teljessége áll előttünk Kálvin gondolataiban, ami nem az individualitásunkra utal, hanem arra mutat rá, aki feltárja igaz (teremtett) mivoltunkat, identitásunkat. Minél inkább megéljük ezt egymásra nézve a Krisztusban, annál nagyobb mértékben leszünk részesei a Szentháromság egy Isten *koinoniájának*. Ebben a *koinoniában* így nem másról van szó, mint abban a folyamatban való részesedésről, amelyben Isten és az ember közös, az egyház folyamatos története bontakozik ki Isten alászállásában, Jézus Krisztusban történő hozzánk érkezésében és az ő felemeltetésében. Az egész keresztyén élet ennek az alászállásnak és felemeltetésnek a Krisztusban megélt valósága.<sup>31</sup>

A Krisztusban elközéltett „mennyeek országa” nem azonos a mi országunkkal. Logikája egészen más. Nem az általunk jól ismert megfeleléslogika elemeiből építkezik. Amennyiben a struktúrához láncoltan, a létezőbe hanyatlottan élünk, addig gyakorlatilag menthetetlenek vagyunk. A mennyeek országának logikája azt is megköveteli tőlünk, hogy ha kell, akkor az ethosz egészét hagyjuk hátra: szerepeinket, státuszainkat, jogainkat, kötelezettségünket, a holnap miatti aggodásunkat, mert azok „az egészen más” árnyékában mind erejüket veszítik, megszűnnek. Szükséges lenne újból és újból visszatérnünk a kezdethez, a forráshoz, hogy abból a mi kezdetünkre és folytatásunkra nézve az eddigihez mérten valami más következzen.

A liminalitás egy olyan köztes 'és' viszony, amely a communitast és a struktúrát, az alapvető szolidaritásviszonyt és az igazságosság részlegességét munkálja egyfajta kétarcúságban. A liminalitás az átkelő tapasztalata, aki a struktúra egy meghatározott pontja felől a struktúra egy másik meghatározott pontja felé tart. A liminalitás e két pont között megélt tapasztalata nem közvetít, nincs valamilyen dialektikus kapcsolatban, mégsem felesleges zárvány. Arra az emberi, társadalmi gyakorlatra összpontosul, hogy a tapasztalásból nem hagyható figyelmen kívül az a tény, amely szerint az aktuálisan elrendezett világ nem azonos a világ rendjével. A liminalitás 'és' viszonya lehetővé teheti a világunk alapjának és rendjének megmutatkozását mint jelenvalót. Ezek azok a halhatatlan pillanatok, amelyek belesugároznak a jelenbe, és a teremtés erejével hatja át a tudatot egyéni és közösségi értelemben is változást sürgetően, megoldasztva az éppen aktuálisan elrendezett valóságot, hogy az újjászületés csodája megtörténhessen.

<sup>30</sup> Calvin: i. m. 3.2.24.

<sup>31</sup> Vö: Canlis, Julie: i. m. 1. fejt.

A megváltás itt van. Isten országa azonban nem formálódik bele a világ lényegébe abban az értelemben, hogy pusztán valamilyen evilági etikai feladatot adna csupán. Sőt, éppen a világon belüli körülményeknek kiszolgáltatott embert akarja túlvezetni önmagán. Kiűzi az embert a középpontból, leválasztja mindarról, ami önmaga ebben az egydimenziós valóságban.

A turneri liminalitásmodell és az arra épülő *communitas* eleve feltételezi a szentet, a transzcendenciát. A „liminalitás” helyzetét a jelen apofatikus állapotaként is kezelhetjük. A liminalitás élménye a Nagyszombathoz hasonlítható, amelyben nincs emberi forma vagy konstrukció. A hit, a keresztyén reménység arra néz, hogy a történetnek Isten ígérete szerinti folytatása van. Nem jelent ez mást, mint hogy az egyház a halállal történő szembesülésben, a halálban is képes az életét Istennek átadni, és akkor már nem túlélésre játszik, akkor számára a feltámadás erői nem valamifajta jóvátételt jelentenek. Figyelmét úgy állíthatja egy sajátos irányba, hogy az érzékelése egyre élesebbé válik, és perspektívái vertikális irányban nyílnak meg. A halállal történő szembesülésben így a halállal való szembekerülésről is szó van. A halállal való szembesülés és konfrontáció ajándéka nyomán az egyház katalizációs, liminális folyamatok színterévé válhat, ahogyan erről Jézus tanított a sokaságnak és tanítványainak már Márk evangéliuma szerint: „Mert aki meg akarja menteni az életét, az elveszti azt, aki pedig elveszti az életét értem és az evangéliumért, megmenti azt.” (Mk 8,34–35)

Hogyan beszéljünk az egyházzal? A szabadság vagy a megkötözött kiszolgáltatottság összefüggéseinek megfelelően? Úgy, hogy „aki elveszíti az életét értem és az evangéliumért, megmenti azt”, vagy úgy, hogy „aki meg akarja menteni az életét, elveszti azt”? A halállal való szembesülés rettegést is kiválthat az Istennel szemben, aminek következtében remegő és görcsös túlélésre játszó bűnbánattal kapaszkodunk a holnap hamis ígéreteibe, amelyek már a tegnapijainkban is becsaptak. Mindegy hogyan, csak vészeljük át a márt. A halállal történő szembesülés azonban magában hordozhatja annak az őszinte felismerésnek a lehetőségét is, ami úgy áll előttünk, mint Isten lehetetlen lehetősége. Annak a lehetősége, hogy az egyház szembesülhet a valós és hiteles keresztségben kapott identitásával, elhívásával és felelősségével; és Isten halálban is megtartó Lelkének erejével szolgálhat a Szentháromság egy Istennek a Jézus Krisztusban.

A Krisztus halálában való részesedés az egyetlen Isten által kijelölt út az egyház mint Krisztus teste számára. Ez egyben az Igével való közösség alapja. Hétköznapi életünkben hív el és vár felelős választ tőlünk: a hit megvallását. Ebben a válaszban megkerülhetetlen a szembesülés Krisztus szenvedésével és halálával és

az abban történő részesedéssel. Ebben az óriási misszió az, hogy elmondjuk, kik is vagyunk valójában. Ebben a tekintetben olyan sajátos és semmivel sem helyettesíthető önazonosságunknak a megéléséről van szó ebben a világban, ami elválaszthatatlan a keresztyén küldetéstől. A gyülekezet ebben a tanúságtételében egyszerre számolja fel önmagát hálaáldozatként a Krisztusban és az ő áldozatában történő részesedésben, és egyszerre tápláltatik a Krisztus teste és vére által.

Az egyház elhívásánál olyan szembesítés ez, amely a keresztségben kapott ígérettel való teljes átitatottságot kell hogy jelentsen a római levél értelme szerint:

„Hiszen tudjuk, hogy a mi óemberünk megfeszítettet velem, hogy megerőtlenüljön a bűn hatalmában álló test, hogy többé ne szolgáljunk a bűnnek. Mert aki meghalt, az megszabadult a bűntől. Ha pedig meghaltunk Krisztussal, hisszük, hogy vele együtt élni is fogunk. Hiszen tudjuk, hogy Krisztus, aki feltámadt a halottak közül, többé nem hal meg, a halál többé nem uralkodik rajta. Mert meghalt a bűnnek egyszer s mindenkorra, amely életet pedig él, azt az Istennek éli.”<sup>32</sup>

Az egyház a maga küldetése iránti hűséget keresve csakis ebből a forrásból meríthet. Ebben a bizonyosságban hívja Isten az egyházat az ő asztalához, és teszi fel ugyanazt a kérdést újból és újból, amit Jézus tett fel a Zebedeus fiaknak:

„[...] Vajon ki tudjátok-e inni azt a poharat, amelyet én kiiszom, és meg tudtok-e keresztkedni azzal a keresztséggel, amellyel én megkeresztelkedem? Ők pedig így feleltek neki: Meg tudjuk tenni. Jézus ezt mondta nekik: Azt a poharat, amelyből én iszom, kiisszátok, és azzal a keresztséggel, amellyel én megkeresztelkedem, megkeresztelkedtek.”<sup>33</sup>

Krisztusnak ez az elhívása érvényes az egyházra, ahogyan Bonhoeffer ragadja meg azt: „Krisztust követni és meghalni”.<sup>34</sup> Vajon nem éppen emiatt aggódunk: Krisztust követni és meghalni? Lehet, hogy nem tudtunk választani éppen azok miatt a következmények miatt, amelyek Jézus feszültséggel teljes szavaiból következnek? *Mert aki meg akarja menteni az életét, az elveszti azt, aki pedig elveszti az életét énértem és az evangéliumért, megmenti azt.* Lehet, hogy éppen emiatt szenvedünk olyan nagyon, és kerüljük és tagadjuk a halállal való szembesülés szükségét, legyen szó az intézményi halálról, gazdasági halálról, hierarchiáinkat érintő halálról, programjaink haláláról vagy éppen az egyházpolitikai értelemben vett halálról. Kerüljük a halált, ami érezhető, látható és kitapintható.

---

<sup>32</sup> Róm 6, 6–10.

<sup>33</sup> Mk 10, 38b, 39.

<sup>34</sup> Bonhoeffer, D.: i. m. 99.

A keresztyénség azzal fejezheti ki Istenbe vetett hitét, hogy engedi meghalni azt, ami halott az egyházban. Ez a keresztyén reménység pneumatológiája, nem pedig a kétségbeesés. Amennyiben csak az egyházban mint vallási intézményben bízunk, akkor kétségbeesünk mert a liminalitásból való kimozdulás csak rajtunk kívülről fakadhat. Ezzel szemben az Isten- közösségnek mint Krisztussal való misztikus egységnek a felfogása azt jelenti, hogy elengedjük a keresztyén egyház emberi definícióit, és újfogalmazzuk a Krisztusban adott identitásunkat és önmegértésünket.