

Füsti-Molnár Szilveszter

„...ti kinek mondotok engem?”
Szempontok a keresztyén identitás(vesztés)
mai körülményeihez és rendszeres teológiai
megközelítéseihez*

Bevezetés

Jézus megkérdezte a tanítványait: „Kinek mondják az emberek az Emberfiát?” Ezt egy még pontosabb és szubjektívebb kérdés követte: „Hát ti kinek mondotok engem? Péter így válaszolt: Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia” (Mt 16,15–16). Jézus első kérdése és Péter válasza a második kérdésre azokat a lényeges alapokat tartalmazza Jézus egyedülálló személyéről, amelyek hamarosan az egyház hitvallásává váltak: ő egyszerre „az Emberfia” és „az élő Isten Fia”.

Jézus identitása magában foglalja személyét és küldetését is. Péter hitvalló válasza egy tisztségnevet is tartalmaz: Krisztus, azaz a Felkent. Amire a felkenetés tisztsége szól, az a nevében kifejezetten benne van, ugyanis egy angyal ezt az utasítást ada Józsefnek: „...te pedig majd Jézusnak nevezed [a fiút], mert ő fogja megszabadítani népét bűneiből” (Mt 1,21), és Jézus születésekor ismét egy angyal jelentette ki a pásztoroknak, hogy az Üdvözítő „az Úr Krisztus” (Lk 2,11).

Egy korai keresztyén himnusz, amelyet a Rómában mártírhalált szenvedett Antiókhiai Ignác idézett az efézusiakhoz írt levelében, ekképpen foglalja össze Jézus Krisztus személyét, címét és küldetését:

„[...] testi és lelki,
aki született és születetlen,
a testben levő Isten,
halálban igazi élet,
aki Máriától és Istentől való,
először szenvedő,
majd szenvedéstől mentes,
a mi Urunk Jézus Krisztus.”¹

* Szeretettel köszöntöm Kállay Dezső tanár urat a hatvanötödik születésnapján, és ezzel a tanulmánnyal kívánok további életére és szolgálatára Krisztus halálában és feltámadásában nyert bizonyosságot és erőt.

¹ Szent Ignác levele az efézusiakhoz [VII,2]. In: Vanyó László (szerk., ford.): *Apostoli atyák*. II. kiadás. Szent István Társulat, Budapest 1988, (161–171) 166.

Az 1. század elején az ifjabb Plinius azt írta Traianus császárnak, hogy „a keresztények olyanok, mint egy isten”.² Az egyház nemcsak hajnalban, hanem éjjel-nappal énekelt, és reggeltől napnyugtáig az egyházon keresztül szól az ének az istentiszteleten, ahogyan a *Te Deum*³ egyik versváltozata fogalmaz.

Charles Wesley így kiáltott fel: „Ó, ha ezer nyelv énekelhetné az én nagy Megváltóm dicséretét!”⁴ De mielőtt ezeket a szavakat leírta volna, több mint tizenhét évszázadon át ezrek és ezrek énekeltek nagy Megváltójuk dicséretét, és ezrek és ezrek folytatták ezt az azóta eltelt három évszázadban. A keresztyének éjjel-nappal és évszázadokon át énekeltek, mert Krisztus teljesítette küldetését.

Ugyanakkor a liturgikus, lelki és hitvallásosan mély elköteleződés mellett azzal is szembesülhetünk, hogy a keresztyénség, ha nem is kifejezetten akarva, mégis meglehetősen erős racionalista hatást gyakorolt arra a civilizációra, amelyet kialakított és fenntartott. Történelmi eredetére nézve ugyanis krisztológiája megkövetelte, hogy egyszerre higgyünk Jézus Krisztus isteni és emberi természetében. Ezzel erősen racionalizált elemeket vezetett be az utána következő két évezred vallásos gondolkodásába és beszédébe. Ennek következményeként az „ész” alapvetően és meghatározóan a keresztyénség belső lényegéhez tartozott, amely folyamatosan magában hordozta az egyensúlyvesztés kockázatát a racionalizmus irányába. Ennek hatására a kórusok hangja is elhalkult, elhalkul.

A keresztyén tanításnak már sokkal többre volt szüksége, mint amit képzelőereje nyújthatott, amikor a végessé vált végtelent, a viszonylagossá vált abszolútumot, az emberivé vált transzcendenciát igaznak és ténylegesen létezőnek nyilvánította. Hatalmas kifinomult tudományos (teológiai és filozófiai) rendszerré formálta mindezt, amelyben a tudományos okfejtések egy-

² McKinnon, James: *Music in Early Christian Literature*. Cambridge University Press, Cambridge 1987, 27.

³ 4. századi ókeresztyén hálaadó himnusz. Szerzője ismeretlen. Ambrosius himnuszaként is ismert. Ld. Téged, Isten, dicsérünk. In: *Magyar Katolikus Pöspöki konferencia*. <https://regi.katolikus.hu/lelkiseg.php?h=10> (2024. márc. 25.).

⁴ „O for a thousand tongues to sing;
my great Redeemer’s praise,
the glories of my God and King,
the triumphs of his grace!”

Ld. O for a thousand tongues to sing. In: *Hymnary.org*. https://hymnary.org/text/o_for_a_thousand_tongues_to_sing_my (2024. márc. 25.).

szerre támogatták és tagadták is okfejtésük tárgyának igazságát, s ezzel a folyamattal máig tartóan jelentősen megterhelték a hívő ember hitét, amelyet folyamatosan össze kellett egyeztetni az ész által előhozott bizonyítékokkal. Mindeközben óhatatlanul is elindultak azok a nem kívánt folyamatok, amelyek a keresztyénség deszakralizációjához, a mítosztalanításhoz és a szimbólumjelentések felszámolásához vezettek, és ezzel szélesre tárták a kaput azon utak előtt, amelyek korunknak mostani tendenciáihoz is vezettek. A teljesség igénye nélkül most ezeket igyekszünk számba venni és a keresztyén identitás összefüggésében értelmezni.

„Philosophia est ancilla theologiae”,
avagy a fáklyavivő szolgálólány, aki megelőzi úrnőjét⁵

Amennyiben a (protestáns) teológiai gondolkodást végletesen, pólusokban látjuk csupán, akkor olyan kontradikcióba ütközünk, amelyben a szélsőségek csupán egymás kárára oldhatók fel. Gondolkodásunk olyan alapvető különbségeit kell szem előtt tartanunk, amelyekben a megismerés különbözőségeiről van szó. A teológiai megismerés ebben egy saját kategória. Ezt mindennél nyilvánvalóbban szükséges tudatosítanunk, a felvilágosodás óta pedig különösen azért, hogy a kompetenciahatárok semmi esetre se keveredjenek össze kibogozhatatlanul.

A felvilágosodás nagy és sokárnyalatú korszakának kérdésfeltevései ma is velünk vannak, ettől a mai modernség utáni időszakunkat sem tudjuk elvonatkoztatni. A leginkább a felvilágosodás (végletes) racionalista agnoszticizmusa és természeteteológiai deizmusa szembetűnő. Az *empirikus* evidenciák a megismerés olyan körét alakították ki (D. Hume), amely Isten létét többé nem kezeli evidenciaként a világban. Ismeretlen idegenné válik Isten. A felvilágosodás forradalmibb (francia forradalom) lelkiületének meghatározó elemei között van a rációnak oly mértékű felértékelése a keresztyén hitet szemben, hogy ennek következtében az évezredek hitet babonassággal azonosították, és szembetűnő jellegzetesség lett az antiklerikalizmus is (enciklopedisták). A szabadság és az autoritás részint e folyamatok eredményeképpen jelentett radikálisan újszerű meghatározottságot az individuum és az intézmény felfogásában és gyakorlatában, valamint a mérték vonatkozásában is.

⁵ Kant. Ld. Szűcs Ferenc: Felvilágosodás és teológia. In: uő: *Tükör által*. Válogatott írások és tanulmányok. Théma Protestáns Tanulmányi Kör, Budapest 2004, (75–84) 77.

Az úgynevezett „keresztyén nyugat” számára ez a nívó a szekularizáció kezdetét jelentette, amely a kérdésfelvetések özönével jelentős próbatétel elé állította a keresztyén tradíciót a későbbi teológiákon belül is. A hit és az ész problémaköre újra napirendre került, megőrizve bizonyos skolasztikus módszertani vonásokat is. A szekularizáció hatására tulajdonképpen a valóság érzékelésében tulajdonított az autonóm rációnak olyan elsőbbséget, amelyben nemcsak az e világi tudás kérdéseire tudott vagy próbált válaszokat találni, hanem illetékesnek érezte magát a végső teológiai kérdésekre vonatkozó állásfoglalásokat illetően is. Isten kijelentéseinek kontrolljává tette az emberi rációt, és ezzel egyben abszolutizálta is az emberi megismerőképességet.

A gondviselő Isten képe teljesen elhalványodott személyes életünkben, ennek következtében a vallásháborúkba és az ortodoxiával vívott száraz dogmatikai vitákba belefáradt protestantizmus is inkább vált fogékonyra a természettudományos racionális gondolkodásra. Döntő változást a kanti fordulat jelentett a keresztyénség számára is, amelyben a vallás egyenlővé vált a moralitással, legjobb esetben is annak a priori tényezője lett, és hosszú ideig meghatározta a teológiai útkereséseket (Schleiermacher, Hegel-reneszánsz, liberális teológia képviselői).

A felvilágosodás döntő mértékű, nagy paradigmaváltása sok szempontból új szemléletet jelentett a teológiai gondolkodásban is, amelynek megkerülhetetlen jelentősége volt, hogy mennyire és mennyiben képes józanul szembesülni a változásokkal. Ennek tudatosítása alapján volt és van meg (minden időszakban) az evangélium megőrzésének az esélye.

Az a számos útkeresés, amely a zsákutcák kudarcaitól sem mentes, az apologetika megannyi formája mutat rá arra a küzdelemre, amelyben a felvilágosodás által feltett kérdések leginkább válasz nélkül maradtak. Különösen jellemző ez arra a dialektikus teológiai irányultságra, amely megtagadta e kérdések létjogosultságát. A zavarba ejtően sok irányzaton belül, amelyek a valóság vallásos értelmezésére tett kísérletek voltak csupán, egy egyre határozottabb irányú visszarendeződés is elindult, amely ugyan jelentős különbségeket látott számos lényegi kérdésben, de egy dologban közös nevezőn állt: abban, hogy nem földi perspektívákból akarnak a mennyorszagra vonatkozó megértést, nem a vallásos ember tapasztalatát kell a középpontba állítani, hanem abból az egyetlen alaphoz lehet és kell elindulni, amely Pál apostol szerint egyetlenként adatott az egyháznak.

Ebben az alapvetően vázlatosan bemutatott, ismeretelméleti összefüggésben gyökereznek azok a körülmények, amelyek a keresztyén identitás szempontjából árnyalhatják a jelenlegi kontextus hátterét.

A posztmodern és posztkeresztyén kontextus

A teológus mindig bajban van, amikor a posztmodern és a posztkeresztyén titokzatos, sokrétűen használt fogalmai kerülnek terítékre. Bruno Latour megjegyzése csak elmélyíti tévovázásunkat, amikor leleplezi annak a mítosznak a hamisságát, amely szerint az idők során a kultúrákban egyenes törésvonalak húzódnak.⁶ Maga a posztmodern fogalma is nagyon összetett és bizonytalan fogalom. Azért összetett, mert a pluralizmus és a relativizmus a meghatározó alkotóeleme. Bizonytalan, mert a posztmodern azt sugallja, hogy van egy olyan közös nevezőnk, amely szerint korunk eléggé homogén ahhoz, hogy a modernizmus végét hirdessük meg.⁷ Láthatjuk, hogy a nyugati kultúra nagyon messze van ettől az egységességtől. A dekonstrukció⁸ mint kritikai módszer a posztmodernizmus egyik fő jellemzője. Mindez a számos lehetőség táptalajává válik. Egzisztenciális kérdéseinkben kevesebb a bizonyosság, de több a választási lehetőségünk. Ezzel adott esetben még a teológiában is feladható a szisztematikus konstrukció⁹ feladata, amely így elveszíti azt a hermeneutikai alapot és identitást, amely az egyházért végzett teológiaművelés lényegi eleme. Ennek során egy olyan deformált, a szubjektív relativizmushoz közeli szemlélethez jutunk, ahol abszolutizáljuk saját meggyőződésünket. A saját mércénk szerint határozzuk meg feltételeinket az élethez vagy az egyházi közösséghez képest.

Barry A. Harvey korunknak arra a sajátosságára is rámutat, amely az alábbi iróniában érhető tetten:

„Virtuálisan a világ szinte minden sarkában az emberek saját tengelyük körül forognak, és olyan elszigetelt egyénként élik az életüket, akik paradox módon olykor arra kényszerülnek, hogy a »magánéletükben« azok közül a lehetőségek közül válasszanak, amelyeket olyan intézmények kí-

⁶ Bruno Latour azt állítja, hogy a kultúrák különböző mozgásai nem visszafordíthatatlanok. Számos példát hoz fel a középkortól a kora újkorig annak szemléltetésére, hogy a késő középkori teológiai gondolatok bizonyos aspektusai valójában a későbbi, jellegzetesen „modern” eszmék alapját képezik. Latour, Bruno: *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Porter. Harvester Wheatsheaf, New York–London 1993.

⁷ Kolb, David: *Postmodern Sophistications: Philosophy, Architecture, and Tradition*. University of Chicago Press, Chicago 1990.

⁸ Man, Paul de: *The Resistance to Theory*. Manchester University Press, Manchester 1986.

⁹ Ahogyan az Mark C. Taylor gondolataiból kiderül. Ld. Taylor, Mark C.: *Erring: A Postmodern A/theology*. University of Chicago Press, Chicago 1984.

nálnak fel és irányítanak egyben, amelyeket nem látnak, és olyan emberek, akikkel soha nem találkoznak szemtől szembe.”¹⁰

Veli-Matti Kärkkäinen metszően élesen világít rá Harvey nyomán, hogy a keresztyén felekezetek gyülekezetei a posztmodern kontextusban azoknak a többségét jelentik, akik még keresztyéneknek hívják magukat, de életüket már döntően a szekularizációs hatások jellemzik.¹¹ 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 (intézményesült) formáitól.

Charles Taylor hívja fel a figyelmet arra, hogy posztkeresztyén társadalmakban a keresztyén Istenbe vetett hit egyfelől problémamentes és kérdések nélküli, másfelől a multikulturális posztkeresztyén társadalmak vallási szinkretizmusában már egészen más formákat és tartalmakat jelent, harmadsorban pedig a társadalmon belül egy olyan meghatározó réteggel is találkozunk, amely számára a szekularizáció hatására az Istenbe vetett hit semmilyen nyilvánvalóságot sem hordoz, és nem több egy alternatívánál a sok lehetőség közül.¹²

Mindeközben a kereszttényég számos próbatétel közepette próbál magára találni a világ gyors változásaiban. Jól illusztrálják ezt elmúlt századunk folyamatai is. A huszadik század elején az egyház magabiztosan tekintett a „keresztyén század” elé. E század második felében a marxizmus (kommunizmus), a pozitívizmus, a modern vallásszociológiai-valláselméleti nézetek (pl. Max Weber) és Dietrich Bonhoeffer írásai a legkülönbözőbb módon jóslták azt, hogy maga a vallás el fog tűnni. Jóslatuk egyelőre nem következett be, ehelyett az új korszak egyik jellemzője a vallási pluralizmus lett.

A 21. század első negyedében helyesebbnek tűnik azt a kérdést feltenni, hogy lesz-e egyáltalán helye a keresztyénségnek ennek a századnak a vallási piacán. Pontosabban: valószínűsíthető-e, hogy az emberek még keresztyénnek (Krisztus-követőknek) fogják nevezni magukat? A „keresztyén” kifejezés olyan identitást jelöl, amihez kötődünk, ami meghatározza, hogy kik

¹⁰ Harvey, Barry A.: *Another City: An Ecclesiological Primer for a Post-Christian World*. Trinity Press International, Harrisburg, Pennsylvania 1999, 2. Idézi Kärkkäinen, Veli-Matti: *An Introduction to Ecclesiology, Ecumenical, Historical and Global*. InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois 2002, 221.

¹¹ Uo.

¹² Taylor, Charles: *The Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Massachusetts – London, England 2007, 3.

vagyunk. A kérdés megválaszolása az egyén szempontjából nem feltétlenül okoz nagy nehézségeket, hiszen Harvey megállapításával egyetértésre juthatunk.

A keresztyénség identitása még élesebbnek tűnik, ha figyelmünket az egyház irányára és hatalmára fordítjuk. A keresztyénség szimbolikus hálója évszázadokon át mindennél jobban átszötte a Nyugat vallási és kulturális életét, jobban, mint bármely más vallási vagy szellemi mozgalom. A kérdés az, hogy a keresztyénység képes lesz-e újra szőni hálóját a szétszakadt darabokból. Kell-e egyáltalán megjavítani? Ha igen, akkor milyen módon? E kérdések megválaszolásához nem tekinthetünk el azoktól a materialista, haszonelvű és önző társadalmakat meghatározó szellemiségtől, amelyekhez a világ számottevő része tartozik. Vajon a keresztyénség célja a világ érdekeinek szolgálata vagy az értékek másfajta mércéje?

A deszakralizáció folyamata, a kultikus szimbólumok elvesztése és az öncélú kommunikáció csak elmélyíti a problémát a keresztyén felekezetek között. Krisztus és a keresztyénség demitologizálása sok területen még mindig élénken van jelen, mint ahogyan a racionalizált keresztyén dogmák is, amelyek képtelenek a mindennapi (egyházi) élet alapjává válni. Nem szabad azonban arról sem megfeledkeznünk, hogy története során a keresztyénség számos esetben a mindenható Isten és az önmagának ellentmondó emberiség közötti feszültségben csodálatos és titokzatos erőt és motivációt kapott, hogy megtalálja elhívását, helyét és identitását.

Vallásos közömbösség

A keresztyénség helykeresése olyan összefüggésben áll előttünk, amelyet az intézményesített vallásokkal szembeni közömbösség hat át. A vallásos közömbösség olyan szociológiai jelenség, amely egyszerre több lehetőséget tár fel: a vallásos hitek (fideizmus) és vélemények pluralitását, az egyediség fogalma köré való épülést. A (poszt-meta)modern ember célja az, hogy megtalálja önazonosságát. Maga az önazonosság azonban többretegű fogalom, ahogyan ez Abraham van de Beeknek a hit és az etnicitás kérdéséről szóló tanulmányából is jól érthetővé válik. Gyakran küzdünk az identitások halmozódásával, nem tudva, hogy melyik legyen a legmeghatározóbb. Ez gyakran vezet befogadáshoz vagy kizárólagossághoz. Ez a kétértelműség egyrészt önazonosságunk újradefiniálásának szükségét hívja életre, másrészt ráébredt identitásunk sokféleségére a különböző, például történelmi, faji, poli-

tikai, társadalmi, vallási kontextusok szerint, és végül nem jutunk tovább az összezavarodottságnál.¹³

A vallásos közömbösség először az értelmiség vezetőit hódítja meg, majd kiszélesíti határait, ami a vallásilag plurális társadalomhoz vezet. A keresztyénség ma olyan helyzetben van, hogy tudatában kell lennie a körülötte zajló változásoknak a (poszt-meta)modern világban. A keresztyén egyház évszázadokon át működő stratégiái már nem képesek úgy funkcionálni, mint korábban. Ma már aligha beszélhetünk olyan keresztyénségről és annak missziói stratégiáiról, amely egyedül jellemezne egy egész kontinenst vagy társadalmat.

A modernitás és a posztmodernitás olyan társadalmi réteget is eredményezett, amely egyáltalán nem érdeklődik a vallási kérdések iránt. Ennek a rétegnek a „vallási éhségét” a politika táplálja, amely számos összefüggésben a vallás helyébe lépett. Ugyanakkor az a folyamat, amelyben a vallásban vagy a keresztyénségben az individualizáció lett dominánssá a közösségi meghatározottsággal szemben, krízishez vezetett. A keresztyén egyházak válsággal néznek szembe, és ez a válság gyötrelmes kínlődásnak is tűnhet egy külső szemlélő, de egy egyháztag számára is.

Az intézményesített vallásokkal szemben tanúsított közömbösséggel párhuzamosan a transzcendens iránti élénk fogékonyság is jelen van a társadalomban. Emberek tömegei fordulnak az élet spirituális oldala felé, és az istenek üresnek tűnő panteonjai újra megtelnek. A fekete mágia, a babona és az okkultizmus különböző formáinak újjászületése kirívóvá vált a társadalomban. A keresztyénség és az újpogányság közötti egyensúlyvesztés az identitás kérdésének egyik kulcsproblémájává lett. A keresztyénség racionalizálása olyan helyzetet teremtett magának, amelyben a mítosz és az elmélet már közel sincs harmonikus egységben egymással. Az újpogányság ebben a vákuumban találhat termékeny talajra. Ez a folyamat azonban az ember transzcendens utáni természetes vágyára is rámutat, amelyben akár önmagunkat is meghaladó készletést érzünk a mélyebb rétegek felfedezésére, identitásunk alapjainak és normáinak megtalálására.

Az ember transzcendens utáni vágyakozásáról Kálvin a *sensus divinitatis* gondolatkörén belül értekezik az *Institutió*ban, amely szerint nem észszerű nem hinni:

¹³ Beek, Abraham van de: In Christ, there is neither Jew nor Greek – or both Jew and Greek? In: Borgh, Eddy A. J. G van der – Keulen, Dirk van – Brinkman, Martien E. (eds.): *Faith and Ethnicity*. Volume 1. Studies in Reformed Theology 6. Zoetermeer, Meinema 2002, 19–36.

„Nem vitás, hogy afféle természeti ösztönként megvan az emberi értelemben az istenség értelmi érzékelésének képessége. Maga Isten oltotta értelmünkbe önnön istenségének valamiféle megértési készségét, nehogy valaki is, tudatlanságra hivatkozva, mentegesse magát. Ezt az ismeretet emlékezetében tartja és cseppenként adagolva mindig gyarapítja, hogy amikor mindannyian megértjük, hogy van Isten, és az ő alkotása vagyunk, a magunk bizonyossága vádoljon, ha nem őt tiszteljük, és életünket nem akaratának szenteljük. És valóban, Isten ismeretének hiányáról szólva látnunk kell, hogy leginkább az elmaradott és műveletlen népeknél találunk példát erre, de még sincs olyan barbár nép vagy elvetemedett nemzet, amelybe ne lenne belegyökerezve a meggyőződés, hogy van Isten, amint azt a jól ismert pogány tudós is mondta. Még azok is őrzik magukban a vallás magvát, akik amúgy, életformájuk tekintetében, nem sokban különböznek az állatoktól. Ilyen mélyen gyökerezik mindenki lelkében, és ilyen erősen beleivódott mindenki zsigereibe az általános sejtés!”¹⁴

Kálvinnál a *sensus divinitatis* gondolata szoros összefüggésben van az Istenről való tudással.

„Isten megismerésén ezt értem: nemcsak azt fogjuk fel, hogy van valamilyen Isten, hanem meg is tartjuk azt, amit róla szükséges tudunk, vagyis ami dicsőségét szolgálja, nekünk pedig hasznos. Ahol ugyanis nincs vallás és kegyes élet, ott nem beszélhetünk Isten valódi megértéséről.”¹⁵

Kálvin episztemológiájában a két fogalom, az „érezni (*sensus*) és „tudni” (*notia*) minden megkülönböztetés ellenére is szorosan összetartozik. Kálvin a „tudni” igét lényegesen gazdagabb módon használja a pusztán ismeretelméleti vonatkozásoknál. Nála ugyanis a teljes értelemben vett tudás nemcsak azt jelenti, hogy a megfelelő ismeretelméleti szinten vagyunk, hanem azt is, hogy *affektív* és *konatív* állapotba kerülünk arra tekintve, akit megismerünk. A hatása alatt állunk.¹⁶

Az a fajta racionalitás és individualizáció, amely pozitívan jellemezte a reformáció mozgalmát, napjainkban gyakran anarchiává válik, vélhetően éppen a kálvini episztemológia jelentős hanyatlása miatt. Ebben az értelemben az

¹⁴ *Inst.* 1.3.1. Kálvin János: *Institutio Christianæ Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559. I.* Ford. Buzogány Dezső. Református Egyházi Könyvtár. Új folyam 7/1. Kálvin János Kiadó, Budapest 2014, 37.

¹⁵ *Inst.* 1.2.1. (35.)

¹⁶ Vö. Helm, Paul: John Calvin, the Sensus Divinitatis, and the Noetic Effect of Sin. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 43 (1998/2), 87–107.

anarchia azt jelenti, hogy mindenki a környező vallási szinkretizmus többé-kevésbé szimpatikus elemei alapján alakíthatja a valláshoz való viszonyát. A vallásnak, a keresztyénségnek vagy akár egy adott felekezet kereteinek jellemzően már nincs nagy súlya.

A vallás archaikus formáinak visszatérése

Amikor a vallás archaikus formájának visszatérését vizsgáljuk, kétértelműséggel szembesülünk. Egyfelől a (poszt)modern ember ellenzi, hogy materiális valóságának bizonytalansága és életének törekenysége legyen a maga vallási megfontolásainak az alapja. Azonban az emberi történelem mindeddig az ellenkezőjét bizonyítja. Sőt, amikor az instabilitás megrendíti jelenünket és jövőképunket, akkor még a legracionálisabb magatartás is kész túllépni az empirikus valóságon. Az emberek szívesen találnak menedéket a vallás archaikus formáiban, például a sorsban, a babonában és az okkultizmus sokféle megnyilvánulásában. Korunk számos népszerű jelensége bizonyítja ezt: az ezotéria, a paranormális jelenségek, a parapszichológia stb. Mára az individualizmuson túllépő, egyfajta *kozmosz spiritualitás* is jelentkezik, amiben a transzcendenssel történő (újra)egyesülés már a posztszekularizmus irányába mutat. A múltban éppúgy, mint a jelenben, ezek az összetevők meghatározóan a pogánysághoz tartoznak.

A pogányság bármely formája, amely a képzelet és a fantázia szárnyalása szerint misztifikálja a természetben rejlő vallási motívumokat, nem több a természet bálványozásánál. A pogányság élénk képzelete nem vesztette el erejét, mert soha nem jelent meg átfogó rendszerben. Elég rugalmas volt ahhoz, hogy egy adott kor követelményeinek megfelelően vonzó formákat öltson magára. Soha nem kellett megküzdenie a racionalitás és a hit összehangolásának apró részleteivel vagy azzal, hogy az egyiket feladja-e a másik javára.

A tömegek szintjén a pogányság a természet konvencionált felfogása, az értelmiségiek szintjén pedig a természet kísértéseivel és problémáival szembeni védelem volt. A pogányok könnyen megengedhetik maguknak, hogy egyszerre két világban éljenek, ezért a keresztyénség és a pogányság lehetőségei sok területen különböznek egymástól.¹⁷

Amennyiben a keresztyénség képes lenne úgy viselkedni, mint a pogányság vallási elemei, akkor igaz lenne Feuerbach valláskritikája¹⁸ és a vallási

¹⁷ Molnár Tamás: *A pogány kísértés*. Kairosz Kiadó, Budapest é. n., 137–157.

¹⁸ „A vallás lényegében és tudatában semmi más nincsen, mint általában az ember lényében és önmagáról és a világról való tudatában van. A vallásnak nincsen saját külön tartal-

elv megújítására tett erőfeszítéseinek alaptézise, nevezetesen, hogy a vallás az emberi képzelet projekciója, amely azt fejezi ki, ami maga az emberiség nem lehet. Témánk szempontjából ezért válik fontos felismeréssé Karl Barth azon megállapítása, amely a vallást és a keresztyénséget azon az alapon különbözteti meg, hogy a vallásban az ember Istent keresi, ami bálványimádáshoz vezet, a keresztyénségben azonban Isten a maga kinyilatkoztatásában szólítja meg az embert. Barth nyomán Bonhoeffer közelebb kerül a problémához, amikor „vallásosság nélküli keresztyénségről” beszél azért, hogy elkerülje a metafizika és az individualizmus csapdáját.

Barth és Bonhoeffer megközelítéseit, amelyekben a vallást általában különböztetik meg a keresztyénségtől, lehet kritikusan kezelni. Azt lehet mondani, hogy minden vallás alapvetően egyfajta kinyilatkoztatásra épül, de akkor ebből az további kérdésként merülhet fel, hogy az emberek hitelesen reagálnak-e a kinyilatkoztatásra. Barth megkülönböztetésében az a fontos, hogy a kinyilatkoztatás és a vallás nem egyenlő. A vallás mint emberi próbálkozás mindig stabilizál, míg a kinyilatkoztatás fő jellemző eleme az a dinamikus erő, amely megzavar bennünket, és olyan ekkléziológiához járul hozzá, amelyben az egyház inkább úton van (*communio viatorum*).¹⁹

A keresztyén identitást jelentős próbatétel elé állítja az archaikus vallási formák megjelenése, és ez az új pogánysághoz vezet a (poszt)modern társadalomban és a keresztyén egyházban is.

A „szent” fogalmának torzulásai

Az emberek számára a „szent” fogalma: „unum necessarium”. Rudolf Otto klasszikus megfogalmazása szerint a szent egyben „numinózus” is. A numinózus mindenben kívül áll, „egészen más”, nem hasonlítható hozzá semmiféle emberi, és a világmindenség semmilyen más jelensége nem fogható hozzá. A numinózussal szemben az embert önnön teljes semmisségének érzése keríti hatalmába, úgy érzi, „csupán kreatúra”, vagy, miként Ábrahám

ma.” Az isteni lényeg annál pozitívabb lesz, minél több jót vetít ki az ember önmagából: „Amivel istent gazdagítják, azzal az embernek szegényednie kell.” Feurbach, Ludwig: *A keresztyénség lényege*. Ford., utószó, jegyz., bibliogr. Timár Ilona. Filozófiai írók tára 21. Akadémiai Kiadó, Budapest 1961, 114.

¹⁹ Vö. Donovan, Vincent J.: *Church in the Mist of Creation*. Orbis, Maryknoll, NY 1987. Donovan a fizozófus Jacques Ellul alapján tesz különbséget a kinyilatkoztatás és a vallás között. A barthi és bonhoefferi megközelítések a donovani gondolatmenetbe illesztve kerültek meghatározásra.

mondta az Úrnak: „én csak por és hamu vagyok” (1Móz 18,27). 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 túlmutat a normális emberi tapasztaláson, kénytelen olyan szavakba öltöztetni, amelyek a normális tapasztalásból származnak.²⁰ A szenten tehát alapvetően Isten tulajdonához tartozó dolgokat értünk. Isten az egyedüli szent, minden megszenteltnek ő az alanya. Alapvető kérdés, hogy egy bizonyos korban miképpen tudja a keresztyénség megőrizni és alkalmazni a szentségnek ezt a jelentését.

Amennyiben képesek lennénk szisztematikusan végigkövetni a szent metamorfózisát, akkor valószínűleg meg tudnánk oldani az értékek relativizmusának problémáját is. Az alapértékek, mint például a lét, a szeretet, az emberség, a jóság, a szépség stb. sokféleségéről gond nélkül lehetne egy általános következtetésre jutni, mert mindezek az alapértékek alkalmasak lehetnének arra, hogy az igazi valóság alapjának, nevezetesen Istennek a célját szolgálják.

Figyelnünk kell arra is, hogy a szent fogalma nem kizárólag a vallás jellemző eleme, hanem jelen van a szekuláris világban is. Itt meg kell jegyeznünk, hogy a szent és profán szétválasztása meglehetősen új keletű dolog. A szent ellentétéként meghatározott *profán*²¹ az újkori vallástörténet terméke. A *profanus* eredeti jelentésének értelmé szerint a „templom előtti” jelentette térben és időben, így szoros összefüggésben állt a *szent*tal. Ez hangsúlyos egyértelműséggel jut kifejezésre Kálvinnál, aki a világot egységes egésznek látta, mint amely Isten dicsőségének színtere, *theatrum gloriae Dei*. Számára a világ nem osztható fel különböző részekre, szentségesre és szentségtelenre, mert minden Isten hatóköre alatt áll.²²

Bonhoeffer értelmezése egy másik fontos szempontra is rámutat. A profán kifejezés mögött valójában az a szó szerinti jelentés húzódik, hogy „még az isteni megjelenés előtti” ($\pi\rho\acute{o}+\phi\alpha\acute{\iota}\nu\omega$). Ő is helytelennek tartja a szakrális és

²⁰ Vö. Otto, Rudolf: *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Translated by John W. Harvey. 2nd edition. Oxford University Press, Oxford 1923; 1950. Eredeti kiadása: *Das Heilige. Über das Irrationale und die Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Trewendt und Granier, Breslau 1917.

²¹ A klasszikus latin nyelvben az *impius* a szentségtelen, istentelen kifejezésére szolgált.

²² *Inst.* 1.5.8. (48.); 1.6.2., (56.); 1.14.20. (134); 2.6.1. (256.).

profán terület elkülönítését, mert alapvetően az egész világegyetem az emberrel együtt profán, úgy is mondhatnánk: törékeny, üres edény, amely éppen készen áll a szent tartalom befogadására.²³

Tillich ugyanígy egyfajta *szakramentális egységben* látta a szentet és a profánt mint a kultúra kölcsönös áthatását, amely leggyakrabban az egymásnak feszülés állapotában érhető tetten: *annak, ami van, és aminek lennie kellene*.²⁴

A mai, általánosabb értelmezésben a profán birodalmában a szentség már nem kapcsolódik Istenhez. Fő jellemzője, hogy megvédi azt, ami ehhez a világhoz tartozik. Amikor a szent elveszíti eredeti jelentését, akkor az űrt kitöltve valami más próbálja átvenni a helyét. Ezek gyakran a tudományok és a politika világa. Mindkét terület gyakran ellentétben áll a szent valódi jelentésével, bár az emberek a tudománnyal és a politikával szemben ugyanazokat az elvárásokat támasztják, mint korábban a szenttel szemben. Mind a modernizmus, mind a posztmodernizmus olyan emberközpontú szemléletet képvisel, amely szerint az emberek felszabadítják magukat az Isten törvényeinek való engedelmség kötelezettsége alól.

Az emberiség készen áll arra, hogy a saját kezébe vegye a világ jelenét és jövőjét. Ez egy olyan globalizáció hatása, amelyben az egyre növekvő világközösség résztvevői vagyunk, ugyanakkor egyre magányosabbnak érezzük magunkat a történelmünk közvetlen alakításáért folytatott küzdelemben. Helyzetünk ebben a tekintetben is sok hasonlóságot mutat a hellénizmus korával.

Fő kérdésünk a keresztyén identitással összefüggésében, hogy a szentség értéke miként kapcsolható össze a mindennapi valósággal. A helyes válasz iránya a *Credo* felé mutat: *hiszük a szent egyházat*. Kockázatos területen járunk, mert miközben a világi mentalitás elutasításáról beszélünk, ugyanakkor a *szent egyház* arról a kegyelemről tesz tanúságot, amely megerősítést ad ennek a világnak.

A szentség eszközével nemcsak a világ, hanem az egyház is visszaél. Ez nem azt jelenti, hogy az egyház tagjai az erkölcsi tökéletesség értelmében olyan értelemben szentek, hogy egyáltalán nincsenek bűneik. Nem ebben az értelemben beszélünk visszaélésről. Szentségünket a Krisztussal való keresztségi azonosulásunkból értjük meg a legjobban. A testté lett Ige, az inkarnáció, a keresztre feszítés, a feltámadás és a mennybemenetel támasztja alá egé-

²³ Vö. Bonhoeffer, Dietrich: *Követés*. Ford. Böröcz Enikő. Luther Kiadó – Harmat Kiadó, Budapest 2022. Ld. még Bonhoeffer, Dietrich: *Börtönlevelek*. Ford. Boros Attila. Harmat Kiadó, Budapest 2016.

²⁴ Tillich Paul: *Rendszeres teológia*. Ford. Szabó István. Osiris tankönyvek. Osiris Kiadó, Budapest 1996, 221–237.

szen gyakorlati módon a szent és a világ egymáshoz fűződő kapcsolatát. Ennek a kapcsolatnak az elhanyagolása vagy tagadása a visszaélés.

Az egyház tagjainak a *fides specialis* révén van az a meggyőződésük, hogy hitük döntő fontosságú, hogy tudniillik az Úr Jézus Krisztusban üdvösségünk van. Ezzel a bizonyossággal teljesebben kell belépnünk a minket körülvevő világba, akár sötétségének legmélyére is.

A felfoghatatlan Isten a szentségben nyilatkoztatja ki magát, és az ő ereje ezen keresztül sugárzik. Ilyen módon szentségünk az Istennel való kapcsolaton alapuló új valósággá lesz. A szentség nem lehet saját erőfeszítéseink eredménye, hiszen mindig Isten Lelkének a munkájáról van szó, és erre a keresztyénségnek is figyelnie kell, különösen saját identitásválságának kérdései esetében. Az identitásválságban az *ecclesia sanctorum* valódi jelentésének feltárása az egyik legnagyobb kihívás a keresztyénség számára.

A konfliktus mint a keresztyén identitáshoz kapcsolódó kulcselem²⁵

Az identitás és a keresztyénség lényegének kérdése nem újdonság a teológia napirendi pontjai között. Az Újszövetség tanúsága szerint arra a következtetésre juthatunk, hogy a legkorábbi időktől kezdve a keresztyénség formáinak sokféleségével szembesülünk. Egyszerűen csak megörököltük a konfliktust annak megfelelően, hogy mi a keresztyénség tényleges megvalósulása a világban.

A keresztyénség lényegéről és az identitásról szóló vita első pontjánál a források azonosításához érdemes viszonyítani önmeghatározásunkat. A dolgozat címében szereplő kérdés megválaszolása során – „...ti kinek mondotok engem?” (Mk 8,29; Mt 16,15, Lk 9,20) – különböző teológiai problémákkal szembesülünk, és nem kerülhetjük meg a kérdéspár lüktető feszültségét és dialektikus jellegét: „Kinek mondják az emberek az Emberfiát?” – „...ti kinek mondotok engem?” Megkerülhetetlen feladatnak látszik minden időben, hogy tisztázzuk a keresztyénség gyakran megfoghatatlan egységének forrását, hogy ezzel elkerülhessük a keresztyén egyház szélsőséges fragmentációját, amely a szektásodáshoz vezetne. Két nagy kategóriát kell megkülönböztetnünk, amely tét az identitás kérdésének problémájában: 1. külső elemek, amelyek állhatnak a mítoszokból, a legkülönbözőbb tanításokból és

²⁵ A konfliktus keresztyén identitásban betöltött szerepének megértésével kapcsolatos záró megjegyzéseim egy részét gazdagítja Sykes, Stephen: *The Identity of Christianity*. Fortress Press, Philadelphia 1984, 11–51.

rítusokból vagy további társadalmi formációkból; 2. belső elemek, amelyek a személyes megterés titokzatos minőségére utalnak, amely egész életünket átalakítja, és nem ígér feltétlen és konkrét megoldást a külső jellemzőkből eredő konfliktusra.

Ami a keresztyénség lényegét illeti, az *ecclesia militans*ban a külső és belső elemek egyike sem vezethet önmagában a keresztyén identitás valódi értelméhez. A lehetséges megoldások egész sorát láthatjuk a teológia történetében. Vegyük például Antiókhiai Ignácot, aki először használta a *χριστιανισμός* elnevezést, de nem egy intézményre, hanem az igaz tanítvány életmódjára, vagy Nyssai Gergelyt, aki a *χριστιανισμός* kifejezésen a keresztyén természet utánczását értette; vagy említhetjük Augustinust is, aki mélyen elkötelezett volt az egyház belső hagyománya mellett. Gondolhatunk akár a középkori katolicizmus képviselőire is, akik az egyház intézményes megtestesülésére helyezték a hangsúlyt, vagy Lutherre, aki fokozatosan eltávolodik a késő középkori katolicizmus ilyen, jelentősen intézményes megtestesüléseitől. A 19. századi teológiában a keresztyénség lényegéről szóló vitában Schleiermacher, Newman, Harnack, Loisy, Troeltsch és Barth kínáltak több alternatívát. Valószínűleg hiba lenne a keresztyénség lényegét ezeknek a kontextusoknak a bármelyikére redukálni.

Gyakorlatilag a keresztyén egyház életének minden szakaszában voltak konfliktusok, és ezek a nézeteltérések nem véletlenek vagy alkalmiak, hanem eredendőek, és akár krónikussá is válhatnak. Ebből adódóan tévedés lenne mégis azt gondolni, hogy a konfliktus önmagában rossz. Élesebben fogalmazva kijelenthetjük, hogy a keresztyénség tényleges formájának és tartalmának megőrzése a szükséges feladat, és belül a konfliktusok azért merülnek fel, mert a keresztyénségben valódi nehézségekbe ütközik a belső és a külső dimenziók közötti megfelelő viszony meghatározása. A kétértelműség mint a konfliktus forrása nem feltétlenül jelent félreértést. A keresztyén egyháznak mint *ecclesia militans*nak, és mint nem csupán statikusan, hanem magának az organikusan és önmagában *eseményként* értelmezett egyháznak a természete is azt jelenti, hogy a konfliktus fontos szerepet játszik az egyházban.

Miközben a keresztyénség lényegét a fent említett egyházi kontextusban határozzuk meg, nem hagyhatjuk figyelmen kívül következtetésünk azon következményeit, amelyek a keresztyén egyház lényegére vonatkoznak. A világ életére nézve mint keresztyén létnek kell kézzelfoghatónak lennie, és később a létbe transzformált keresztyén lényegnek a *regnum gloriae*ben kell

valódi életté válnia. A keresztyén identitás tehát nem statikusan, hanem folyamatként értelmezhető a legjobban.

A konfliktusnak ott lehetnek káros következményei, ahol a tolerancia nagyon kevés szerepet játszik. Számos más elem is okozhat kárt az egyház számára. Például a hatalmi harc, akár az egyházon belül, vagy akár a világgal (állammal) szemben; vagy a társadalmi-politikai és gazdasági szempontok túlhangsúlyozása, ami eltereli a keresztyén egyház figyelmét a saját természetéről.

Amikor a konfliktus pozitív kontextusa elveszti jelentőségét, vagy a külső körülmények befolyása miatt mássá alakul át, akkor ezek is károkat okoznak.

A felekezeti és az egyetemes keresztyén identitás közötti egyensúly megőrzése a keresztyén egyház létének előfeltétele, és ez a körülményektől függetlenül prioritást élvez. A keresztyén egyház világi kontextusa csak másodlagos, de nem elhanyagolható tényező lehet identitásának meghatározásában. Az is szem előtt tartandó, hogy a keresztyén identitásnak többnek kell lennie a világ előtt, mint konfliktusnak.

Az egyensúly megingása csapdát eredményez, és mindig veszélyt jelent, de nemcsak a belső és külső elemekkel, hanem a múlt, a jelen és a jövő reális szembesülésével és értékelésével kapcsolatban is. Egyrészt túlságosan nagy hangsúlyt fektetünk a múltra, miközben bizonytalanok vagyunk a jövőt illetően. Másrészt csak a jövőre összpontosítunk, anélkül, hogy a múltat figyelembe vennénk. Van egy harmadik út is, ami a legrosszabb, nevezetesen: a stratégia nem több, mint túlélni az ekkleziológiai válságunkat. Ebben az esetben mindig külső megoldásokra várunk, amelyek idegenek keresztyén (református) identitásunktól.

„Néha úgy tűnik, hogy az egyház megszűnt létezni”

Készen kell állnunk arra is, hogy szembenézzünk azzal a helyzettel, amelyre Bullinger Henrik hívja fel a figyelmünket a Második Helvét Hitvallás 17. fejezetében, amikor az egyházzal beszél, amely időről időre kihalófélben lévőnek tűnhet.²⁶

²⁶ „Néha úgy tűnik, hogy az egyház megszűnt létezni. Sőt, néha az is előfordul, hogy Isten, igaz ítélettel, igéjének igazságát, az egyetemes hitet és a törvényes istentiszteletet engedi annyira elhomályosulni és megrendülni, hogy úgy tűnik, az egyház csaknem megszűnt, és nincs is már egyház, ahogyan az Illés idejében és máskor történt. Mindamellett még ilyen sötét időkben is vannak Istennek ebben a világban igaz imádói, nem is kevesen, hanem hét-

A számos felmerülő teológiai és kontextust leíró szempont mellett az egyházmozgalmi statisztikák adatai is befolyással lehetnek a keresztyén identitásra vonatkozó értékelések szempontjai között. Közösségeink felbomlásával, gyülekezeteink elnéptelenedésével szembesülünk, és megkerülhetetlen kérdések jönnek a felszínre, amelyek aggodalmakat és kétségeket ébreszthetnek bennünk. Az egyháztársadalmi mozgásokat kiértékelő elemzéseket²⁷ és az azok alapján születő következtetéseket óhatatlanul is a korunkat meghatározó, megváltó piaci szemlélet befolyásolhatja, legyen szó a növekedésről vagy az elnéptelenedésről.

Az értékelésekben nemegyszer jutunk arra a következtetésre is, hogy az a „portéka”, amelyet az egyház kínál, milyen mértékben versenyképes a valóság sokszor igen silány piacán.²⁸ Lehet, hogy új piacokra van szükségünk, ahol teret nyerhetünk, és az ott talált feladatok akár egyházi feladatként is eladhatók még? A hitelességnek, a korszerűségnek, a racionalitásnak, az identitásnak, a szervezetnek, az egyházvezetésnek, a vallás- és egyházszociológiának, a tradíciónak, a kegyességnek, a missziói stratégiáknak, az intézményesülésnek vagy éppen a helyes üzenet megfogalmazásának a dilemmáival szembesülünk. Következtetéseinkben mégis nagyon nehezen tudunk azzal a vállalkozó-vásárlóorientált szemlélettel szakítani, legyenek megfogalmazásaink bármennyire is óvatosak vagy éppen ügyesek, hogy az egyháztag-ság létszámának csökkenése végső soron arra hívja fel a figyelmet, hogy amit ma az egyház kínál, legyen szó bármilyen piacról is, arra egyre kevésbé találunk „vásárlóközönset”. A számok és statisztikák tendenciái szinte megkérdőjelezhetetlenül igazolják ezt a szemléletet. Amennyiben az egyház egyre inkább behajszolja magát, akkor különösen vesztesre áll ebben a versenyben. Ha a piac logikáját követjük, a megoldás egyszerű. Meg kell találni azt az árucikket, ami újból vonzóvá tesz bennünket. Nem kis erőfeszítéseket teszünk azért, hogy elvesztett híveinket így nyerjük vissza, vagy újakkal pótoljuk. Meglehetősen idegennek és ridegnek hangzik ennek a vál-

ezren, sőt, még többen is (1Kir 19,18; Jel 7,3–8). Mert az apostol is így kiált fel: *Megáll az Istennek erős fundamentuma, melynek pecsétje ez: tudja az Úr, kik az övéi!* (2Tim 2,19). Ezért az egyház láthatatlannak is nevezhető, nem mintha az egyházba összegyűjtöttek volnának láthatatlanok, hanem mert szemeink elől el van rejtve, és egyedül csak Isten ismeri, fölötte áll az emberi ítéletnek.” Bullinger Henrik: *II. Helvét Hitvallás*. Fordította és jegyzetekkel ellátta Buzogány Dezső. Kálvin Kiadó, Budapest 2017.

²⁷ Hámori Ádám: Református esélyek és kilátások. In: *Confessio – a Magyarországi Református Egyház Figyelője* 35. (2011/4), 6–25.

²⁸ Uo. 18–23.

lalkozói szemléletű modellnek az egyházban való alkalmazása, mégis minden tiltakozásunk és elutasításunk ellenére is, ha őszintén szembesülünk a realitással, ennek megannyi formájával találkozhatunk a nyugati keresztyénség mindennapjaiban, és akár a Magyar Református Egyház életében is.

A keresztyén egyház azonban nem kötődhet céljaiban a fogyasztói szemlélethez, sem nem veheti alapvető szempontként figyelembe identitásának meghatározásakor. A keresztyén egyház és identitásának egyik legnagyobb kihívása az a döntő pillanat, amikor szembe kell néznie a kihálással, hogy megismerhesse a feltámadás erejét. Ez a külső és belső elemekkel szembeni felelősségvállalást is megköveteli, csakúgy, mint a felekezeti és az egyetemes keresztyén identitásválság.

Ebben döntő teológiai szempont, hogy a halálfélelem elhatalmasodik-e vagy kényszerítő erővel hat-e a mai egyházi, közösségi tudatunkra és életünkre is. A halál erőivel szemben azonban a bibliai értelemben vett tanúságtétel is felveheti a harcot. Itt a konfliktusnak és konfrontációnak egy egészen mély teológiai szempontjával szembesülünk. De ebben a küzdelemben, ahogyan egyéni életünkben is, a halállal történő szembesülés döntő jelentőségű. Az egyház gyakorlatilag egész történelme során megkerülhetetlenül és szinte már rutinosan abban a helyzetben volt és van, hogy szembesüljön a halállal, akár intézményesült formáit tekintve, akár úgy, mint a történelem feltételeiben megvalósuló emberi közösség. Az egyház szintén már egészen rutinosan szembesülhetett a halálnak egészen vad módozataival úgy is, mint amikor áldozata lett az üldözésnek és kegyetlenségnek, de úgy is, mint amikor maga vált okozójává az üldözésnek és kegyetlenségnek. Bármikor, amikor az egyház a halállal néz szembe, döntő fontosságú, hogy ezt azzal a reménységgel teszi-e, amiben a halál nem mint tolvaj jelenik meg, amely makacsul ragadja el az életét. Ez a remény pedig elválaszthatatlan attól a felismeréstől, hogy az élete nem tőle függ. Ez pedig azt is jelenti a túlélési technikákkal szemben, hogy az élete alapvetően nem a saját maga képességeitől, bölcsességétől vagy ravaszságától függ. Ma ezeket a gyakran megváltónak feltüntetett képességeket hívjuk végrehajtói vagy előadói kompetenciáknak, gyakorlati jártasságnak, taktikailag jól átgondolt stratégiáknak vagy közép- és hosszú távú tervezésnek. Ugyancsak hamis az felfogás, amely alapvetően a tagjai által megélt hűségtől és moralitástól teszi függővé az egyház életét. Az egyház élete Isten hatalmán és hűségén múlik, amellyel minden halálnak a mélységéből feltámasztotta Krisztust, mert az egyház életének elválaszthatatlan részesedést kell hordoznia Jézus Krisztus halálában és feltámadásában.

Amikor az egyház a halálban is képes az életét Istennek átadni, akkor már nem túlélésre játszik, akkor számára a feltámadás erői nem valamifajta jóvátételt jelentenek. Figyelmét úgy állíthatja egy sajátos irányba, hogy érzékelése egyre élesebbé válik, és perspektívái vertikális irányban nyílnak meg. Így a halállal történő szembesülés a halál erőivel történő szembekerülést is jelenti. A halállal való szembesülés és konfrontáció ajándéka nyomán az egyház katalizációs folyamatok színterévé válhat, ahogyan erről Jézus tanított a sokaságnak és tanítványainak Márk evangéliuma szerint: „Ekkor magához hívta a sokaságot tanítványaival együtt, és ezt mondta nekik: Ha valaki énutánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye fel a keresztyét, és kövessen engem! Mert aki meg akarja menteni az életét, az elveszti azt, aki pedig elveszti az életét énértem és az evangéliumért, megmenti azt. Mit használ ugyanis az embernek, ha az egész világot megnyeri, de élete veszendőbe megy? Mert mit is adhatna az ember váltságdíjúl az életéért?” (Mk 8, 34–38)

Hogyan beszéljünk az egyházzól? A szabadság vagy a megkötöző kiszolgáltatottság összefüggéseinek megfelelően? Úgy, hogy „aki elveszíti az életét énértem 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 holnapoknak hamis ígéreteibe, amelyek a tegnapjainkban is becsaptak. Mindegy hogyan, csak vészeliük át a mákat. A halállal történő szembesülés azonban magában hordozhatja annak az őszinte felismerésnek a lehetőségét is, ami úgy áll előttünk, mint ami Isten lehetetlen lehetősége. Annak a lehetősége, hogy az egyház szembesülhet valós és egyedül 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 mint a keresztyén identitás megkerülhetetlen alapja – ez az egyetlen Isten által kijelölt út az egyház számára, amely Krisztus testeként létezik. Ez egyben az Igével való közösség alapja is. Hétköznapi életünkben hív el és vár felelős választ tőlünk: a hit megvallását. Ebben a válaszban megkerülhetetlen a szembesülés Krisztus szenvedésével, halálával és az abban történő részesedéssel. Ebben az az óriási misszió, hogy elmondjuk, kik is vagyunk valójában. Ebben a tekintetben az önazonosságunk olyan sajátos és semmivel sem helyettesíthető megéléséről van szó ebben a világban, ami elválaszthatatlan a keresztyén küldetéstől.

A gyülekezet ebben a tanúságtételében egyszerre számolja fel önmagát Krisztusban és az ő áldozatában történő részesedés folyamán hálaáldozatként, és egyszerre tápláltatik a Krisztus teste és vére által. Ezekben a felismerésekben az Isten és ember oly sok módon megkülönböztethető valósága hozható kapcsolatba. Ennek gazdagsága pedig éppen abban van, hogy saját identitásunk nem feloldódik, hanem fokozódik Krisztusban. Az Istenben való részesedés olyan alapja az Isten és ember közösségének, *koinoniájának*, amelynek közvetlen forrása az emberi élet Krisztusban történő részesedése. Isten a mi emberi valóságunknak lett teljesen részesévé Krisztus által, 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. Ebben a bensőséges közösségben, a *participatio Christiben* oldódik fel a mai ember függetlenségre törekvő énjé. A keresztyén élet hivatása és küldetése ebben a *koinonia-lelkiségben* teljesezhet ki egyedül, nyerheti vissza hiteles hangját, és ezzel utasítja vissza korunk individualista spiritualitást is privatizáló tendenciáit, amely egyházi valóságunkat is számtalan módon köti gúzsba.²⁹

Kálvin a Krisztusban való részesedés tanával ad értelmet a keresztyén antropológiának, annak, hogy mit jelent embernek lenni és mit jelent Istennel és egymással közösségben lenni. A keresztyén identitás meghatározó jegyei ezek.

Az ekkleziológiára nézve ennek felbecsülhetetlen értéke van. Az egyház közösségében teljesezhet 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 kárhoztatásodat, és teljes méltóságával közbenjár, hogy méltatlanságod ne kerüljön Isten

²⁹ Vö. Canalis Julie: *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*. Duke University, Durham 2010, 248–250. Ld. még Canalis kiemelésében: „[...] Így, amikor az apostoloknak ezt mondja: »elmegyek 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 részesévé tenni e dicsőségnek*. [...] Kétségtelenül azért szállt alá hozzánk Krisztus, hogy minket az Atyához emelve egyben magához is felemeljen, hiszen ő az Atyával egy.” *Inst.* 1.13.26. (117.).

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.”³⁰

Kálvin gondolataiban az emberi szabadság teljessége áll előttünk, amely keresztyén identitásunkból ered, s amely nem az individualitásunkra utal, hanem arra mutat, aki feltárja igaz (teremtett) mivoltunkat, identitásunkat. Minél inkább megéljük ezt egymásra nézve a Krisztusban, annál nagyobb mértékben leszünk részesei a Szentháromság egy Isten koinoniájának.

Az egyház elhívásánál olyan szembesítés ez, amelynek a keresztségben kapott ígérettel való teljes átitatottságot kell jelentenie a Római levél értelmében: „Hiszen tudjuk, hogy a mi óemberünk megfeszítettet vele, 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.” (Róm 6,6–10)

Az egyház küldetésének hűségében 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 Zebedeus fiainak: „[...] 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” (Mk 10,38b–39).

Krisztusnak ez az elhívása úgy érvényes az egyházra, ahogyan azt Dietrich Bonhoeffer ragadja meg: „Krisztust követni és meghalni”.³¹ Vajon nem éppen emiatt aggódunk: Krisztust követni és meghalni? Lehet, hogy nem tudunk választani éppen azon következmények miatt, ami 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” (Mk 8,35). Lehet, hogy éppen emiatt szenvedünk olyan nagyon, és kerüljük, tagadjuk a halállal való szembesülés szükségét, legyen szó az

³⁰ *Inst.* 3.2.24. (432.).

³¹ Bonhoeffer, Dietrich: *The Cost of Discipleship*. The MacMillan Company, New York 1965, 98–99.

intézményi halálról, gazdasági halálról, hierarchiáinkat érintő halálról, programjaink haláláról vagy éppen az egyház politikai értelemben vett haláláról. Kerüljük a halált, ami érezhető, látható és kitapintható.

Az egyház elhívása a halálítéletben szegeződik nekünk. Amikor az egyház elhívásának megfelelően él, akkor úgy képes ezzel a halállal szembesülni, hogy elvárások, jövőre vonatkozó garanciák és ekkleziasztikai haszonelvűség nélkül, mintegy üres kézzel viszonzozza életét Istennek. Az az egyház, amely népmozgalmi adatainak, stratégiáinak, túlélő mechanizmusainak, forrásai újraelosztásának és saját megőrzése érdekében megannyi érdekcsoport kiszolgálásának a rabja, annak tagjai immunisak lesznek az élet elvesztésére. Őerte el kell tudnunk veszíteni ezt az életet egyházként és egyen egyenként is.

Éppen ezért Isten elhívása mindig az egész közösséget érinti, az egyház teljes közösségét, miközben az is igaz, hogy Isten uralma nem korlátozódik az egyházra. Ettől függetlenül, ha az egyház nem az ő elhívásának megfelelően egyház, akkor nem egyház, és senki sem töltheti be ezt az elhívást, amely csak neki szól. Lehet, és talán itt van a legádázabb módon jelen az irónia, hogy az egyház akkor tűnik vonzónak, amikor elhívásának és valós identitásának bizonytalanságában a túlélés praktikáit tanulja meg mesterien üzni, és eközben válik a legmanipulatívabbá és egyben a legkiszolgáltatóbbá is.

A keresztyén istentisztelet mint a keresztyén identitás indikátora

Az, hogy mit értünk istentiszteleten, fontos szerepet játszik abban, hogy tisztán lássuk a keresztyén identitásban meghatározott, összegző jelentőségét. Ebben a záró részben csak a legsajátosabb szempontokra térünk ki, amelyek nem csak indikátorai, de lakmuspróbái is Krisztus követésének.

Az istentisztelet jelentését elsősorban a Szentháromság nevében megkelesztettek gyülekezetére összpontosítom, akik azért gyűlnek össze, hogy meghallgassák Isten Igéjét, azt szentségekben (*verbum visiblis*) lássák és abból részesedve magával az Úr Jézussal egyessüljenek (*unio mystica cum Christo*), Isten Igéjét és Jézus nevét segítségül hívják, hogy az ő titokzatos jelenlétével gazdagodjanak. Az istentiszteleten alapvetően minden az imádság különböző formáihoz kapcsolódik.

A keresztyén istentisztelet fent említett fő jellemzői mellett egy másik fontos elem a Jézusra és tetteire történő hivatkozás. Ebben az értelemben a közösség és az emlékezés az emlékezés közösségét adja, ami a keresztyén

identitás lényeges része, és összekapcsolja a gazdag elbeszélő hagyományt, a családokat és az etnikai csoportokat.

Az egyháznak a múltról szóló emlékezetelbeszélések közösségének kell lennie oly módon, hogy miközben a múltból mesélnek (prédikálnak) történeteket, ezek képesek áthatni a jelent is, de nemcsak emlékezetként, hanem új helyet teremtenek a hallgatók számára, hogy a különböző helyi és nemzeti történelmek partikularitásával vegyenek részt Isten történetében.

A keresztyén hitvallásoknak és tanoknak is megkülönböztetett szerepe van az egyház, illetve egy felekezet életében. A hitvallások istentiszteletben betöltött funkciója jelentős hozzájárulást jelent az Isten előtti (keresztyén) önzonosság megélésében. A teológiatörténet tanulságaként a *lex orandi, lex credendi* kérdéséről folytatott hosszú vita jól mutatja, hogy a kettő között kölcsönhatás van, ahol egyik sem lehet a másik kizárólagos kritériuma. A tanok a liturgiában nyilatkoznak meg, ezért az a Szentírásen alapuló és a Szentlélek erejével gazdagított emberi erőfeszítés és reflexió nemes eszköze. Fontos szerepet játszanak az egyházi katekizmussal és az istentisztelettel kapcsolatban, viszont tekintélyük nem lehet egyenlő Isten Igéjének tekintélyével. Az élő Isten van az istentisztelet középpontjában, ott van jelen, ahol az emberi élet megtört létezésében a bizalom és az öröm lelhető fel. Ha egy keresztyén közösség megtalálja ezt az örömet, akkor Isten dicsérete a Jézus Krisztus iránti elkötelezettségként lesz keresztyén létének mutatója.

A keresztyén tanok sohasem lehetnek opcionálisak egyetlen keresztyén gyülekezet számára sem, még akkor sem, ha a modernitás és a posztmodernitás erői megpróbálják marginalizálni azokat. Ahhoz, hogy a keresztyén identitást megmentsük a felszínességtől és a fogyasztói stílustól, helyesen kell megértenünk a tanok funkcióját a keresztyén egyház minden területén. A tanok nem az igazság katalógusai, hanem lehetővé teszik az egyház számára, hogy hűségesen éljen Isten folyamatos cselekvésének drámájában a világban.

Jézus Krisztus a keresztyén identitás középpontja. Az a pont, ahol Isten és ember ugyanott 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” (ὁμοούσιος) látszólag kétértelmű dogmája mögött egy olyan egyetemes szimbólum rejlik, amely lényegileg járul hozzá a létetésünkhöz és az identitásunkhoz. Ez egyben egy olyan hozzáférés is, mint

a Krisztus halála és feltámadása ütötte rés az időben, amely a keresztyén reménység eszkatologikus váradalma számára örök jelent eredményez. Döntő fontosságú *feszültségről*, *határlétről* van szó itt, amely nélkül aligha van értelme Krisztusról és a keresztyénekről, az ő egyházáról beszélnünk.

Az istentisztelet oly módon jeleníti meg ezt, hogy mindig megkerülhetetlen eleme lesz a keresztyén identitásformálásnak és az abban történő előrehaladásnak. Így lesz az istentisztelet a mindennapok számos élethelyzetének erőforrásává, hogy önazonosságunk és Istentől nyert elhívásunk a Krisztustól kapott küldetésben nyerje el életünk értelmét: *hogy éjjel és nappal énekeljük a mi nagy Megváltónk dicséretét.*

* * *

“Who do you say I am?”

Reflections on the Contemporary Context and Systematic Theological Approaches to Christian Identity (and its Displacement)

The paper discusses the challenges of Christian identity in a (post)modern context in relation to fundamental elements of theology. It explores the role of doctrines in the life of the church, emphasising their importance in relation to worship and the authority of the Word of God. The paper highlights the importance of corporate identity as Christian and Reformed, emphasising the significance of cultural identity in the context of Christianity. It addresses the question of what makes the church and the conditions of being a church, reflecting on the essence of Christianity.

Keywords: religion, sacred-profane, Christian identity, ecclesiology, Christology, postmodernism.