

## Szemponatok a (mai) protestáns gondolkodás szabadság, mérték és közösség fogalmainak teológiai kontúrjaihoz

Mai életkörülményeink protestáns gondolkodásunkra ható erőtereiben, megannyi megköztözöttségben is a *religio christianára* törekvés új vetületeiben; a birodalmi keresztyénségre törő eszmék, a régi „*In hoc signo vinces*”<sup>1</sup> hidakat felégető, biztató csatakiáltásában és a *Sol Invictus* hübriszében; az Istentől és embertől való elidegenedés új formáiban; a megannyi módon életünket befolyásoló, egymásnak feszülő ellentétes irányok időszakában; a kilátástalanság, a magány, az oly sokféleképpen megragadott értékrelativizmus korában; egy *exkultúrálódó*<sup>2</sup>, társadalmi integráló erejét elvesztő keresztyénségben, amit manapság *post* jelzővel illetnek; a kiüresedés és elhallgatás néma csendjében; az önmagunk felett való bábáskodásában; a lélek megannyi sötét éjszakájában; Isten, de sokkal inkább az ember elrejtettségében (*homo absconditus*); a birtoklás vágyától üzött, de megragadni egyre kevesebbet képes térvesztésben; a *'zengő érc és pengő cimbalom'*<sup>3</sup> disszonanciájában nem tehetünk egyebet, mint a címben egymás mellé rendelt fogalmak nyomán és a mostani körülményeinkben, ebben a rendkívüli nehéz és gyorsan változó helyzetben megpróbálunk a lehető legnagyobb intellektuális becsületességre történő törekvéssel, a legfontosabb kérdéssel szembenézni (Bonhoeffer nyomán is)<sup>4</sup>: *mit jelent nekünk Krisztus ma.*

Megkerülhetetlen ez a drámaian egyszerűnek látszó kérdés, amely nem csupán hermeneutikai kulcsot adhat a kezünkbe, hanem sokkal többet: olyan hitvallásos és egzisztenciális bizonyosságot, amelyet többek között – teológiai hozzáállásunkat még most is meghatározóan – Paul Tillich azonosított, aki szerint a teológiáról és hitről tudományosan gondolkodó embert csak akkor lehet valóban teológusnak nevezni, ha ő maga nem kívülről, hanem belülről, hitben élő személyként, az úgynevezett *teológiai körön* belül kutatja a vallásos kijelentések értelmét és igazságát.<sup>5</sup> Tillich ezt a végső meghatározottságot végső (meg)adottságként (*ultimate concern*) is nevezi, amelynek alapvető sajátja, hogy felénk kerekedik, amikor éppen mi akarjuk birtokolni.<sup>6</sup> Ezzel összhangban segíthet bennünket a római katolikus David Tracy meghatározása is, mely szerint a teológus az Isten mindenén átható valóságát Jézus Krisztus személyén és munkáján, eseményén keresztül ragadja meg. Ő egyszerre Isten és ember, aki így saját személyes lehetőségeit legbiztosabban meghatározó és megjelenítő.<sup>7</sup> Tracy itt olyan módszertani meghatározottságra utal, amelyben Jézus Krisztus személyének és eseményének kölcsönös kapcsolatban (*korreláció*) és párbeszédben (*dialógus*) kell lennie a teológus szituációjával és az általa vizsgált problémakör nehézségeivel. Az egyetemes igazság így felfedezhetővé válik a partikulárisban, vagy megfordítva, az igazság töredékei (*tükör által, homályosan*) az egyetemes igazság felé mutatnak a részlegesben. Egy olyan kettősségről van szó, amelyet a skolasztikus teológia úgy ragadott meg, hogy a lényeg (*essentia, quidditas*)

---

<sup>1</sup> 'E jelben győzni fogsz' – A legenda szerint Konstantinus a Milvius hidi csta (312) előestéjén, álmában keresztet látott az égen, és ezeket a szavakat hallotta.

<sup>2</sup> Az exkultúráció ellentéte az inkultúráció fogalma, a hit beépülése a kultúrába.

<sup>3</sup> Biblia, Kálvin János Kiadó, 2012. (továbbiakban a hivatkozás: *könyv, fejezet, vers*), 1Kor 13,1.

<sup>4</sup> D. Bonhoeffer: *Börtönlevelek*, Harmat Kiadó, Budapest, 2016.

<sup>5</sup> Paul Tillich: *Rendszerez Teológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 1996., 27-32

<sup>6</sup> Ezt Tillich a Deut 6,4-5-tel azonosítja („Halld Izráel: az Úr, a mi Istenünk, egy Úr! Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szivedből, teljes lelkedből és teljes erődből.”). Ez a meghatározottság feltétlen és független minden külső vagy belső körülménytől.

<sup>7</sup> Chalres E Winquist, *Analogy, Apology, and the Imaginative Pluralism of Davis Tracy*, Journal of the American Academy of Religion, Vol. 56 No. 4. (Summer 1988), 307-319

bárminemű dologban egyszerre jelent *pozitív* tartalmat és *negatív* korlátot, míg el nem jutunk a *színről színre történő látásig*<sup>8</sup> (*visio Dei beatifica*).

**'Philosophia est ancilla theologiae', avagy a fáklyavivő szolgálólány, aki megelőzi úrnőjét (Kant)**<sup>9</sup>

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

A felvilágosodás nagy és sokárnyalatú korszakának kérdésfeltevésai ma is velünk vannak, ettől a mai modernség utáni időszakunkat sem tudjuk elvonatkoztatni. A felvilágosodás (végletes) racionalista agnoszticizmusa és természeteteológiai deizmusa a leginkább szembetűnő. Az *empirikus* evidenciák a megismerés olyan alapjait képezik, amelyek a megismerő szubjektum tapasztalatától függenek (D. Hume). Isten létét egy ilyen empirizmus nem kezeli evidenciaként többé a világban. Ismeretlen idegenné válik Isten. A felvilágosodás forradalmibb (francia forradalom) lelkiületének meghatározó elemei között van a rációnak a keresztyén hittel szembeni oly mértékű felértékelése, hogy ennek következtében az évezredes hitet babonassággal azonosították, és szembetűnő jellegzetesség lett az antiklerikalizmus is (enciklopedisták). Részint e folyamatok eredményeképpen a szabadság és autoritás az individuum és az intézmény felfogásában és gyakorlatában, valamint a mérték vonatkozásában is egyaránt radikálisan újszerű meghatározottságot jelentettek.

Az úgynevezett 'keresztyén nyugat' számára ez a nóvum a szekularizáció kezdetét jelentette, amely kérdésfelvetések özönével jelentős próbatétel elé állította a későbbi teológiákon belül is a keresztyén tradíciót. A hit és az ész problémaköre újra napirendre került, bizonyos skolasztikus módszertani vonásokat is megőrizve és így, a szekularizáció hatására tulajdonképpen a valóság érzékelésében az autonóm rációnak olyan elsőbbsége lett, amelyben nemcsak az evilági tudás kérdéseire tudott vagy próbált meg válaszokat találni, hanem illetékesnek érezte magát a végső teológiai kérdésekre vonatkozó állásfoglalásokat illetően is. Isten kijelentéseinek kontrolljává teszi az emberi rációt, és ezzel egyben abszolutizálja is az emberi megismerő képességet. A keresztyénségben a személyes életünkben gondviselő Isten képe teljesen elhalványodott, ennek következtében a vallásháborúba és az ortodoxiával vívott száraz dogmatikai vitákba belefáradt protestantizmus is inkább vált fogékonnyá a természettudományos racionális gondolkodásra. Döntő változást a kanti fordulat jelentette a keresztyénség számára is, amelyben a vallás egyenlővé vált a moralitással, legjobb esetben is annak apriori tényezője lett, hosszú ideig meghatározva a teológiai útkereséseket (Schleiermacher, Hegel-újjászületése, liberális teológia képviselői).

A felvilágosodás döntő mértékű, nagy paradigmaváltása a teológiai gondolkodásban is sok szempontból új szemléletet jelentett, 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 (teológiai historizmus, *genitivusos* teológiák, *anonim* keresztyénséget

<sup>8</sup>1Kor 13,12.

<sup>9</sup> Szűcs Ferenc: *Tükör által*, Théma Protestáns Tanulmányi Kör, Budapest, 2004., 75-84., 75-84., 77.

hirdető irányzatok stb.), 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 is jellemző ez arra a dialektikus teológiai irányultságra, amely megtagadta e kérdések létjogosultságát. A zavarba ejtően sok irányzaton belül, amely a valóság vallásos értelmezésére tett kísérlet volt csupán, egy egyre határozottabb irányú visszarendeződés is elindult, amely számos lényegi kérdésben ugyan jelentős különbségeket látott, de egy dologban közös nevezőn állt: abban, hogy nem földi perspektívákból akarnak a mennyországra vonatkozó megértést, nem a vallásos ember tapasztalatát kell a középpontba állítani, hanem abból az az egyetlen alapból lehet és kell elindulni, amely – Pál szerint – egyetlenként adatott az egyháznak.

Ebben az összetettségben, de az egyetlen alapra építve, a bevezetőben felvázolt elkötelezettséggel igyekszünk néhány szemponttal hozzájárulni a szabadság, mérték és közösség teológiai megértéséhez.

**'Azért, ha a Fiú megszabadít titeket, valóban szabadok lesztek'**<sup>10</sup>

A szabadság fogalmának teológiai értelmét sok tekintetben nehezünkre esik a szabadságeszményképeinkhez láncolt szabadságtól elvonatkoztatni. Az *eleutheira* a görög ókortól napjainkig olyan érték, amely a látószögek sokféleségében megkerülhetetlenül, lényegét meghatározóan, mégis szinte beláthatatlanul széles értelmezési tartományban van jelen, különösen is a nyugati civilizáció életében. Ezek a meghatározások lehetnek fizikai természetű, politikai, filozófiai vagy szociológiai megközelítések. Értékelhetjük minden ember alapvető adottságaként (Rousseau), vagy éppen olyan negatív irányultságként is, ahogyan Sartre beszélt róla: *minden ember szabadságra van kárhozthatva*. A determinizmus felől nézve a szabadság főként abszolutizált formája csupán illúzió.

A szabadságfogalmat feloszthatjuk külső (cselekedetek) és belső (gondolatok), vagy éppen pozitív (*szabadság valamire*) és negatív (*szabadság valamitől*) kategóriákra.<sup>11</sup> Szinte végeláthatatlan lenne a sora azoknak a politika-filozófiai megközelítéseknek, ha a kérdéskört csak a 17. századi polgárosodástól próbálnánk meg bemutatni, amelyek az emberi jogokkal és a demokráciával kombináltan, a társadalmi szerződések különböző formái szerint alakultak (Hegel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau). A *'szabadság, egyenlőség és testvériség'* (*Emberi és polgári jogok nyilatkozata /1789./*) fő irányt jelölő perspektívája alighanem végletesen elveszni látszik az elmúlt több mint kétszáz év történelmének labirintusában.

A modern és azután következő korunk *szabadság* fogalma – *prima facie* – minden korábbinál hangsúlyosabban, gyakorlatilag normatív elemként feltételezi a szabadság egyetemes, elidegeníthetetlen és oszthatatlan voltát. Ez az irányultság pedig sajátosan jelenik meg a *szabadság és uralom, a másik ember fölötti hatalom* viszonyában. Nem lehet szabad az, aki egy másik embernek ura. A szabadság elidegeníthetetlen eszményéből következően a szabadság nem lehet mások fölött gyakorolt uralom függvénye, sőt az én szabadságomnak össze kell férni mindenki más szabadságával. Ebből következik, hogy a szabadság(ok) nem állhat(nak) sokaságban, hanem egységes és oszthatatlan.

A mai komplex társadalmakban, az értékválasztás megannyi, szinte már összeegyeztethetetlen szintjei közepette (a különböző társadalmi csoportok nem ugyanazt tartják érvényesnek és helyesnek) a szabadság csak akkor lehet egyenlő és egyetemes, ámde semleges, ha olyan függetlenséget tart fő meghatározójának, amelyben az én szabadságom addig terjedhet, amíg azzal a másik ember szabadságát nem korlátozom. A maximális cselekvési szféra biztonságos fenntartása a cél, amelyben az egyén korlátozás nélkül követheti tetszőleges céljait, de csak akkor, ha nem sérti meg mások hasonló szabadságát. Amennyiben az *ellenállások* tényétől (*omnia contra omnes*) nem kívánunk eltekinteni, akkor ebben a ma sokféleképpen megélt és

<sup>10</sup> Jn 8,36

<sup>11</sup> I. Berlin: *The Two Concept of Liberty*, University of Oxford, 1969, 1. és 2. fejezet.

sokszor számonkérésünket meghatározó illúzióban, a másik ember – legtöbb esetben – mint (fő)akadály jelenik meg a függetlenségünkben megélni vélt szabadságunk gyakorlásában. Minden elvi, illuzórikus, de a modern idők kétségkívül nemes törekvése mellett a szabadság fogalom ilyen következménye arra is figyelmeztethet, hogy a mi szabadságeszményünkért vívott ádáz harc egy *sziszifuszi* küzdelem: mindig meg-megújuló kísérletezés, hogy megannyi partikuláris korlátot és igazságtalanságot kiküszöböljünk, és így egyre közelebb kerüljünk a szabadság eszményének földi édenéhez, amely éppen törekvéseinknek köszönhetően távolodik el ilyen módon tőlünk; így az elkésérítő végeredmény mégis csak az marad, hogy egyre inkább magunkra hagyottak vagyunk az újabb és újabb megvalósíthatatlan tartalmakkal. Ennek a kilátástalanságnak éppen az egyik legkézenfekvőbb hiánya, hogy jóformán mozgósítható erőforrás nélkül maradunk önmagunk véges szubjektivitásában, ahol a törekeny, korlátozott és magára maradt független (*értéksemleges*) értelmünk, de egész egzisztenciánk is önmagunk sírjává lesz. Úgy is tűnhet, hogy (megromlott) világunk fennmaradása, *Thanatoszt is lebilincselő* leleményességünk ellenére is, az elkerülhetetlen büntetés nyomorúságában és kilátástalan küzdelmében, az emberi teljesítő képességünk határaival történő minduntalan szembesülésben ragadható meg csupán.

A keresztyén teológia és azon belül is a protestáns (református) megközelítés minden csábítóan radikális individualizmussal és egyéb szélsőségeivel együtt is, amikor a szabadság fogalmáról beszél, akkor az előbbieken felvázoltakkal ellentétes következtetésére jut. Hitvallásaink meggyőződése, hogy a szabadság nem a függetlenségben ragadható meg (*'nem a magunkéi vagyunk'*<sup>12</sup>), amely elhatárol és elválaszt a másik embertől és Istentől, hanem az egymáshoz tartozásban. Olyan szabadságról, felszabadításról van itt szó, amelyben az élet-halál vonatkozásaiban közösek lehetnek az útjaink Istennel és az embertársainkkal. Ez pedig csakis, egyedül és mindent kizárólag azért lehet így, mert ezt a szabadságot a szabad Isten választotta számunkra az ő Egyszülött Fiában, az Úr Jézus Krisztusban.

Jézus Krisztusban minden isteni jótétemény összefoglalása áll előttünk, ahogyan erre a Heidelbergi Káté is több ponton rámutat. Az ember valósága egy köztes állapotban van az *életet és halált* illetően. A Heidelbergi Káté *consolatióra* helyezett hangsúlya már önmagában is egy olyan élethelyzet megragadásával áll szemben, amelyre és amelyhez képest az evangélium üzenete örömmel, a szabadítás, a szabadság Jó híre (*euangelion*) lesz, ahol Isten a cselekvője, alanya ennek a szabadításnak.

Ennek következménye az ember egy és tökéletes üdvössége, a bűnbocsánat hirdetése, valamint Isten igénye a mi életünkre. Az így elnyert felszabadult élet, amely a szolgálatra, a küldetésre való felszabadításban az elsődleges feladatot abban találja meg, hogy Isten általunk dicsérettessék<sup>13</sup>, majd ezt követi, hogy a „felebarátainkat is megnyerjük a Krisztusnak”<sup>14</sup>. Így az életünk *eszkatologikus peremén*, az élet-halál – szabadság-szolgátság metszéspontjában történik meg a döntés: az *ítélet a létről és nemlétről* (az ember létének, testének és lelkének teljes megsemmisülése<sup>15</sup>); Ebben az élet-halál helyzetben ad vigasztalást az evangélium. A Káté a vigasztalás centrumába helyezi: *Jézus Krisztusnak tulajdona vagyok*. Minden következmény ezen a tényen alapszik. Jézus Krisztus tulajdonának lenni minden fenntartás nélkül. Ő a cselekvő alany. Az ő léte, tette és egyedisége az alap. Alapja a teremtésnek<sup>16</sup> az

---

<sup>12</sup> Heidelbergi Káté (továbbiakban: HK), 1. kérdés-felelet, (továbbiakban: k. f.)

<sup>13</sup> HK 86., 99., 102., 128. k. f.

<sup>14</sup> HK 86. k. f.

<sup>15</sup> 57. k. f.

<sup>16</sup> HK 26. k. f.

egyháznak<sup>17</sup>, az áldozatnak és az elégtételnek<sup>18</sup>, az egy igaz Istenről való beszédünknek<sup>19</sup> és az üdvösségünknek<sup>20</sup>.

Az én hűséges megváltómnak, Jézus Krisztus tulajdonának lenni annyit tesz, hogy hozzá tartozom. *Létem középpontja és lényege rajtam kívül van.* Ez olyan alapja ennek a határhelyzetnek, melyben a *létében megragadott létező* előtt egy új eredet áll, és a lét egyszerre megnyílik a struktúrák absztrakt és személytelen viszonyába zárt létezése előtt. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az ember kilép a „törvény szolgaságából”, hiszen meghívása a szabadságra szól<sup>21</sup>. Éppen ez az alapja annak a csodálatos és misztikus tapasztalásnak, ami távolról sem idegen a világ megélésének emberi rendjétől, hiszen az *Egészen Más* jelenik meg az evilági struktúra meghatározott töréspontjában, és válik olyan ütközési- vagy metszésponttá, ami szembehelyezkedik a sokféleképpen tipizált világunk *megfelelésrendjének* logikájával, megannyi kilátástalan szabadságeszme megvalósításával.

A keresztyén teológia a kereszthalál és keresztség közötti párhuzam eszkatologikus eseményeként írja le ezt a megszabadított szabadságot, a szabadságunkat. Erre utal a Káté 70. kérdés-felelete is, amikor a Szentlélektől való megújítást és a Krisztus tagjaivá szentelést a bűnnek való meghalással fűzi egybe. Pál apostol így ír erről: *„Vagy nem tudjátok, hogy akik Jézus Krisztusban megkeresztelkedtünk, az ő halálában keresztelkedtünk meg? A keresztségben ugyanis eltemetkeztünk Krisztussal együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból, úgy mi is új életre keljünk... a régi ember bennünk azért feszítettetett vele együtt keresztre, hogy a bűnös test elpusztuljon, hogy ne szolgáljon többé a bűnnek. Aki meghalt, megszabadult a bűntől. Ha Krisztussal együtt meghaltunk, hisszük, hogy vele együtt élünk is.”*<sup>22</sup> Az „első Ádámmal” Krisztus mint „második” vagy „új Ádám” áll itt szemben, s kereszthalálával a „régier ember” hal meg, hogy feltámadásával „új ember” szülessék, aki már nem a bűnre válaszoló törvény, hanem a kegyelem jegyében áll. *„Mindenkire, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi ember megszűnt, valami új valósult meg.”*<sup>23</sup> Az eszkatológia olyan nyelve ez, melyben az újjászületés által a létezés eredeti, teremtésben meghatározott lényege valósul meg; Isten szabadsága a mi szabadságunk és szabadításunk kizárólagos előfeltétele lesz.

Kálvinnal további aspektusok is kidomboríthatók, amelyek immáron a szabadság fogalmának teológiai meghatározását elválaszthatatlanul kötik össze Isten szabadításával, a nekünk ígért és adott Krisztusban való üdvösséggel.

Nem hagyható figyelmen kívül, írja Kálvin, hogy mi Krisztusban (*en Christo*) lettünk örökbefogadott gyermekei Istennek: *„Krisztus által vagyunk Isten fiai, szabadon és bizalommal kiálthatjuk: Abbá, Atyám!”*<sup>24</sup> Krisztus adventjében a hit által minden eddiginél jobban megnyílik az út Isten mint Atya felé.<sup>25</sup> Isten Atyasága csodálatos metafora arra nézve, hogy megérthessük, ki is Isten a megváltásunkban. Félelem helyett így a bizalom felé mozdulhat el az életünk. Mindezeket túl azonban, amikor a kálvini értelmezésben vizsgáljuk az örökbefogadás tanítását, akkor kitűnik, hogy Kálvin kétséget kizáróan egyedül Krisztusban

---

<sup>17</sup> HK 54. k. f.

<sup>18</sup> HK 61. 66-67., 80. k. f.

<sup>19</sup> HK 25., 94., 95. 117. k. f.

<sup>20</sup> HK 29-30. k. f.

<sup>21</sup> Gal 4, 5; 5, 3.

<sup>22</sup> Róm 6, 4 - 8.

<sup>23</sup> 2Kor 5, 17 - 8.

<sup>24</sup> Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere I.-II.* (továbbiakban: *Inst.*), Pápa, 1909., 2.14.5

<sup>25</sup> *Inst.* 3.2.30

látja meg ezt a köteléket: „*olyan kötelék, amellyel az Isten atyai kegyességéből magához fűz minket.*”<sup>26</sup> Kálvin értelmezése így Jézus Krisztus közbenjárói tisztét megnyitja a lehető legteljesebb következtetések irányába, ami tulajdonképpen a mi megváltott életünket és a Lélek általi Istenben való részesedésünket jelentheti. Az Istenben részesedés fókusz a megváltásban a Krisztussal való közösségben van, amelyet a keresztyén ember egzisztenciájának legfőbb alapjává tesz Kálvin, megalapozva ezzel a keresztyén spiritualitás *unio mystica cum Christo* gondolatát. Az ember olyannyira részesévé válik, hogy „*saját testébe oltván minket, nemcsak az ő 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. „*Erre vonatkozik az a szent viszony is, amely által testté lettünk az ő testéből és csonttá az ő csontjaiból [Ef 5, 30] és teljesen egyékké ő vele.*”<sup>29</sup>

### ***A mérték illúziója és a szeretet értékének krisztusi értelme***

Szinte már a gondolatok és a nyelvben kifejezhető irányok aszketizmusára lenne szükség akkor, amikor a mérték (*norma, normális*) és az érték témakörét érintjük. Többek között a mérték fogalmának vonatkozásánál az állandóság és változás olyan dilemmája előtt is állunk, amely feloldhatatlan ellentétekben, paradoxonokban ragadható meg csupán. A változásokkal teli világban (történetileg, kulturálisan, politikailag, szociológiai, egyháztársadalmilag stb.), a degradáció és progresszió pulzáló feszültségében, érzelmeinkben, indulatainkban és szubjektív preferenciáinkon át az értékek relativizmusához jutunk.

A norma az érték, vagy az érték lesz normává? Az, ami értékes, lehet nem normális, ami pedig normális, az lehet értéktelen? Manapság úgy tűnhet, hogy a mértéket, amely társadalmi értelemben vett norma, éppen az értékhiány jellemzi. A norma leírja vagy előírja, hogy mi a normális? Amennyiben előírja, akkor az ennek történő megfelelés olyan diktátummá válik, amely mindig az emberi kreativitás és autonómia ellensége lesz. Az ilyen konformitás különösen is negatív értelemben utópisztikus (*Huxley és Orwell* megfestett világa).<sup>30</sup>

A modernizáció (tőkeképződés, a pénzforrások mozgósítása, központi hatalmak kialakulása, nemzeti identitások, szabadságjogok, urbanizáció stb.) azt is jelenti ebben a tekintetben, hogy az értékek és normák szekularizációja és pluralizmusa ment végbe.<sup>31</sup> Sőt, a posztmodern időszak (*varázstalanított világ*<sup>32</sup> és a *pszichés alvilágnak* történő kiszolgáltatottság<sup>33</sup>) egyik legjellemzőbb emberiséget érintő metafizikai jellemzője az *eljelentéktelenedés*. Meghatározóvá vált az egyéni élet enervált tudata, lelkiségének kiüresedése, a tudás megannyi bizonytalansága, a természet mértéktelen pusztítása, az emberiség jövőt érintő teljes bizonytalansága, amolyan karkai és beckett-i életérzés.<sup>34</sup>

---

<sup>26</sup> Inst. 3.2.32

<sup>27</sup> Inst. 3.2.24

<sup>28</sup> Inst. 3. 2. 24

<sup>29</sup> Inst. 3.1 3.

<sup>30</sup> Vályi Nagy Ervin: *Minden idők peremén*, Európai Protestáns Szabadegyetem, Basel / Budapest, 1993., 186-194.

<sup>31</sup> Habermas, J. (1998): *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Fordította Nyizsnyánszky Ferenc és Zoltai Dénes. Helikon Kiadó, Budapest 1998.,

<sup>32</sup> Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Fordította Józsa Zoltán, Lissauer zoltán és Somlai Péter, Gondolat, Budapest 1982. 137-138.

<sup>33</sup> Jung, C.G.: *Az ember és szimbólumai*. Fordította Matolcsi Ágnes, Göncöl Kiadó, Budapest (é.n.), 94.

<sup>34</sup> J. F. Lyotard: *A posztmodern állapot*, in: Bujalos István (szerk.): *A posztmodern állapot, Jürgen Habermas, J. F. Lyotard, Richard Roty tanulmányai*, Századvég kiadó, Budapest, 1993., 7-146.

A korábbi morális és szellemi hagyomány gyakorlatilag felbomlott, aminek ára egyfajta világméretű káosz és tudathasadás az értékek vonatkozásában is. Mai időszakunkban az alapok-nélküliségben, a relativizmus közepette és a sok szempontból megüresített kontextusban hatványozottan kerül előtérbe az a tapasztalati igény, amely a dolgok jelentésének szükségességére irányulnak, utat törve az értékek felé. Ezek az okok egyre nyilvánvalóbbá válnak a spiritualitás iránti fokozódó érdeklődésben is. Felületesen szemlélve a helyzetet könnyen juthatnánk arra a következtetésre, hogy ebben a krízishelyzetben a misszió tekintetében az egyházak is jelentős előnyre tehetnek szert. A vallások, különösen a keresztyénség, egy olyan szilárd világszemlélet alapjainak a fontosságát feltételezik, amelynek fő narratívája a kezdetektől egészen a világ végéig ontológiai értelemben is megalapozza és egyetemes érvénnyel tölti meg ezt a szemléletet. Sőt, a jövőre nézve olyan reménységet hordoz, amely eszkatológiai beteljesedéssel ajándékozza meg az egyéni és közösségi törekvéseket és elkötelezettséget. A keresztyénséget lényegileg szinte lehetetlen összeegyeztetni a posztmodernitás kényes érzékenységével. Ezzel ellentétben a nem vallási alapokon kifejlődő spiritualitás jól megfér ezzel a túlérzékenységgel éppen azért, mert fő elemeit teljes mértékben az egyén kívánságainak megfelelően privatizálja, a fogyasztói társadalomból jövő elvárásokkal összhangban. Olyan gyakorlatot tesz lehetővé, amelynek hátterében nem szükségesek a tanbeli megfontolások, amelyek így nem követelnek meg morális autoritást azon túl, ami az egyén tudata számára elfogadható, amihez nem feltétlenül szükségesek az emberi kapcsolatok vagy a szociális felelősség kialakítása, és végül, ami bármikor megváltoztatható, amikor úgy tűnik, hogy már nem megfelelően működik. Olyan elkötelezettségről van itt szó, amely nagyon sajátos értelemben ad valamifajta állandóságot. Alkotóelemeire nézve pedig az egyik oldalon a szubjektivitáson alapuló személyes megerősítésből táplálkozik, a másik oldalon pedig egy olyasfajta kozmikus objektivitásba vetett meggyőződésből tevődik össze, ami bármikor könnyen megkerülhető egy újfajta spiritualitással.

Legújabb századunk összképéhez tartozik az a realitás is, amelyet az úgynevezett *hálózati társadalom* ért el (ennek leglátványosabb formája a *globalizáció*), gyakran a cél (*telos*) nélküli sok irányú *gyorsulásával*, felerősítve így a korábbi folyamatokat. Mindeközben az egyik leglátványosabb elem a *térnélküliség*<sup>35</sup> a dezintegráció folyamataiban, amelyben, ha kell, a névtelenséget és arctalanságot is biztosítva, az értékek vákuum helyzetbe kerülését erősítik.<sup>36</sup> Ennek egyik kézzelfogható hatása, hogy társadalmi szerepeinkben, az események sorrendjének teljes szétesésében, az egyidejűség örökös dermesztő átmenetiségében, mondhatni szinte teljes magányosságban az *univerzum* (*kozmosz*) peremén<sup>37</sup> rekedünk.

Ez az állapot úgy is illusztrálható, mintha látogatóba érkeztünk volna a *Varázshegy*<sup>38</sup> *davosi szanatóriumába*, a halálraítéltség eseménytelenségének egyhangúságába. Ebben a szívdermesztő unalomban és elfásultságunkban elveszítjük érdeklődésünket az idő múlása iránt. Életkedvünket és életünket visszatartjuk. *'Az egyik nap olyan, mint a másik'* életérzésének kitörhetetlen fogságában, olyan *peremlében* állomásozunk, ahol önkéntelenül is arra várunk, hogy *'sötét szobánk'* *apeironából*<sup>39</sup> szülessen meg legújabb (szép) új világunk,

---

<sup>35</sup> Jó példa lehet erre az internet, hiszen minden internettel összekötött pont ugyanott van: mindenhol és sehol.

<sup>36</sup> Paul Tillich: *The Shaking of the Foundations*, Scribner, 1948.

<sup>37</sup> Castells, M. (2005): *A hálózati társadalom kialakulása*. Fordította Rohonyi András. Gondolat Kiadó, Budapest, 2005., 596.

<sup>38</sup> Thomas Mann, *Varázshegy*, Európa Könyvkiadó, 1960.

<sup>39</sup> Anaximandrosz kozmológiája (Kr. e. 6. században) szerint minden létező a világ öselvére, a meghatározhatatlanra és határtalanra (*apeiron*) vezethető vissza. Az örök törvény szerint az *apeironból* mindig

ami valószínűleg most sem lesz képes meghaladni *képzeletünk világát*<sup>40</sup>; és önerőnkől arra sem futja majd, hogy megérezve és megértve a kozmikus összefüggéseket, *életünkre vetítsük az örökkévalóság képmását*.<sup>41</sup>

A keresztyénség, alapvető irányultsága szerint, nem ennek a (mostani) világnak (is) a normájához (*szkéma*) kíván hasonlítani, sőt visszautasítja azt, és az értelem megújulásával Krisztushoz akar méltóvá lenni.<sup>42</sup> A keresztyénség norma alatt nem a *társadalmi valóságot* értette, amely soha nem lehet isteni, metafizikai és örök. Éppen ezért a norma és értékek kérdéskörének feszültséggel teli folyamatában a vallások és világnézetek demonopolizálásának végeredménye ugyancsak ambivalens. Egyszerre feltételez szabadságot és felszabadítást a tudatos választásra a tekintélynek történő engedelmesség helyett, ugyanakkor egyfajta *anómiás rettegésben*<sup>43</sup> végtelenül el is bizonytalaníthat az orientációvesztés közepette, amelyben minden szabadságtörekvésünk egyszerre szerte illan az irracionálisban. Vályi Nagy Ervin a szív működéséhez hasonlítja ezt a folyamatot: „a *sistolé* és *diastolé*, a szív összehúzódása és elernyedése. A *krízis*, a régiek leépülése, a széthullás nem katasztrófa, hanem ugyanolyan szükséges momentum, mint az integráció. A mai értékválság, érték-vákuum megint egyszer olyan történelmi helyzetté válhat, amelyben végbe mehet az új értékorientált integráció – feltéve, ha ezt nem pusztán egy olyan közvélemény és nyilvánosság teremti meg, amely az embert elsősorban nem fogyasztónak és a fogyasztás mennyiségi-minőségében üdvözülőnek tekinti...”<sup>44</sup>

Az egyetlen érték és mérték, az *alapok megrendülésének* idejében is csak Jézus Krisztus lehet, akiben és aki által, valódi keresztyén realizmussal, minden enervált törekvésünk és cselekvésünk ellenére is, az Örökké Maradandóval<sup>45</sup> lehet közösségünk. Ebben a széttöredezetségben az egyetlen összetartó hatalom maga Krisztus, aki miatt és aki által vállalhatjuk kritikus helyzetünket és benne a krízisben lévő állapotunkat, mert annak minden gyengeségében (sőt, *contra nos*) az Isten állhat referenciapontként, aki velünk van, *Immanuel*. Egy olyan sajátos hitvallásos helyzetben állás ez, amelynek alapjait – mindent megelőzően és mindent meghaladóan – az *inkarnáció* határozza meg. Az inkarnáción keresztül szólít meg Isten az ő Igéjében személyes és történelmi értelemben is, amiről az egyház teológiája vallja, hogy isteni és emberi. Okkal szól így „a magasságos és felséges, aki örökké lakozik, és akinek neve szent: Magasságban és szentségben lakom, de a megrontottal és alázatos szívűvel is, hogy megelevenítsem az alázatosok lelkét, és megelevenítsem a megtörték szívét”<sup>46</sup>.

Az ő valósága, isteni és emberi, adhatja a *szívnek az életet (sistolé és diastolé)*, azt a dinamikát, amely a cselekvés értékrendjének Istentől jövő kizárólagos éltetője. Ez pedig nem más, mint a szeretet, mint minden szituáció alapvető érték (etika) meghatározója („*ama et fac quod vis*” – *Augusztinus*). A szeretet teológiai fogalmának értékekre vonatkozó néhány

---

újabb és újabb világok jönnek létre. vö.: William Keith Chambers Guthrie (2000). *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press., 2000., 83.

<sup>40</sup> Schopenhauer, A világ mint akarat és képzet

<sup>41</sup> Safranski, R.: *Nietzsche. Szellemi életrajz*, Fordította Györffy Miklós. Európa Kiadó, Budapest, 2002.,

<sup>42</sup> Róm12,2

<sup>43</sup> Berger, P. – Luckmann, P. :*The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge.*, New York, Doubleday 1966. 34-46.

<sup>44</sup> Vályi Nagy Ervin, Minden idők peremén, Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem , Basel/Budapest, 1993, 181-194, 191.

<sup>45</sup> Zsid 13, 8

<sup>46</sup> Ézs 57, 15



szempontjával mélyíthetjük el a fentebb vázoltak sajátos összefüggéseit arra a *cselekvés-értékre* vonatkozóan, amely a Krisztusban maradásunkból<sup>47</sup> következhet.

A Heidelbergi Káté tanítása nemcsak a Krisztus-történet üzenetét közvetíti, hanem ahhoz a jézusi tanításhoz is ragaszkodik, amelynek summája a *szeretet parancsához* érkezik el.<sup>48</sup> Kulcsfontosságúnak érezhetjük a törvény summáját a jézusi megfogalmazás szerint. A szeretet fogalma adott esetben csak a struktúrateemtő törvényfogalommal áll szemben. Ebben a vonatkozásban a szeretet nemcsak a vallási élet, hanem az emberi élet egészének a szabályozására törekszik. Szabályozza a házasságot, a rokon kapcsolatokat, a magántulajdont, a kereskedelmet, a földművelést és az igazságszolgáltatást. Nemcsak a vallási törvényfogalom kategóriáját jelenti, hanem az *ethoszt* is. Egy *jó élet* mércéje, amelynek alapján eldönthető, ki mit szolgált meg, kinek mi jár érdemei szerint. Ez a kérdés csak egy adott struktúrán belül lesz az igazságosság alapkérdése, és csak a struktúrán belüli ember vonatkozásában dönthető el. Ezen a ponton, a kívül és a belül határpontján izzik fel a törvény és a szeretet vitája. Amennyiben azonban, Gerhard von Raddal egyetértve, meglátjuk a parancsolatok és a szövetség közötti szoros kapcsolatot, akkor nyilvánvalóvá lesz, hogy a parancsolatokkal Jahve az életre és halálra vonatkozó döntésekkel való szembesülést tárja népe elé. Annak ellenére, hogy Jahve a parancsolatok alapján döntést vár népétől, a parancsolatok semmi esetre sem voltak előfeltételei a szövetségnek, mintha a szövetség hatálybalépése függvénye lenne az Izrael által tanúsított engedelmességnek. Éppen az ellenkezőjéről van szó. A szövetség megkötetik, és ezzel Izrael meghallja a parancsolatok kijelentését.<sup>49</sup> A *szeretet fogalma* (*charitas* és *agapé*) itt egy sokkal mélyebb megértést kíván. Nem redukálható olyan partikuláris érzelmi kötődésre, ami a személyek meghatározott köréhez kapcsolódik. Ricoeur szimbólumelmélete mutat rá, hogy Jézus a partikuláris érzelmi kötődést feltételező szeretettel az *agapénak* egy másik szimbolikus jelentésére is utal, kihasználva a szeretet szimbolikus jelentésében rejlő többletet. Ebben az értelmezésben egyetemessé tehető a szeretet, amiben túlmutat a pusztá érzelmi kötődésen. Világosan látjuk ezt Pálnál.

Szükséges itt megjegyeznünk, hogy mai korunk egyértelműsége törekvő modernitása szerint: ha a szabadság – egyenlőség – testvériség jelszavaiból a testvériségbe illeszti be az *agapét*, akkor pusztán alapvető emberi szolidaritásviszonyként kezeli, és így éppen a fogalomnak ezzel a bizonyos többletjelentésével nem tud mit kezdeni. Mai korunk személytelenebb és egyértelműbb struktúrakialakításában a testvériség fogalma akaratlanul is a háttérbe szorul, és kezelhetetlenné válik. A szeretet egyetemes érvényű kategóriája hordozza a *kegyelem ökonómiáját*, és abban a pillanatban, amikor a gyakorlatot érinti, a *túláradás logikáját tanúsítja* – ahogyan Ricoeur mutat erre rá.<sup>50</sup> Ebből érthető meg Jézus új szeretet-parancsának az összevetése a régivel szemben („Hallottátok a parancsot: Szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek, szeressétek ellenségeiteket.”<sup>51</sup>) Az előbbi értelmezés fényében itt Jézus az ellenség szeretete alatt nem egy pozitív érzelmi kötődésről beszél, hanem annak kitágított jelentéstartományában sokkal inkább arról, hogy lépünk túl az ellenség-barát megkülönböztetésen. A régi parancs sem arra szólít fel, hogy érzelmileg kötődjek barátomhoz, és érzelmileg szembeforduljak ellenségemmel, hanem arra, hogy a baráttal barátként, az ellenséggel pedig ellenségként, azaz igazságosan járjak el, így az új

<sup>47</sup> Jn 15, 4

<sup>48</sup> HK 4. vagy a 83. k. f.

<sup>49</sup> Gerhard Von Rad: *Az Ószövetség teológiája*. Osiris, 2000. I. 158–159.

<sup>50</sup> Paul Ricoeur: *Liebe und Gerechtigkeit.*, Tübingen, 1990. Ld. még: Paul Ricoeur: *Nyelv, szimbólum és értelmezés*. Fabiny Tibor (szerk.): *A hermeneutika elmélete I* (Ikonológia és Műértelmezés 3.). Szeged, 1987, 179–198.

<sup>51</sup> Mt 5,43

parancs sem pusztán érzelmi követelményt állít elénk. Ez azt jelentené, hogy a szeretet parancsa nem ejt zavarba többé? Szó sincs róla. Megrendít és kizökkent a szó szoros értelmében, hiszen nem kevesebbet követel, mint hogy hasonlóan Mennyei Atyánkhöz, a Szentháromság egy Istenhez, aki „fölkelti napját jókra is, gonoszokra is”, én is lépjek ki a kölcsönös elismerésnek abból a struktúrájából, amit a hétköznapi etika *megfelelés-logikája* irányít. A kilépéssel, a struktúra elhagyásával a szeretet parancsa egy tágabb kontextusra utal, s csak azzal együtt válik érthetővé: a zsidó–keresztény gondolkodás eszkatologikus vonulata, mely megváltást ígér ettől a világtól. Ennek a gondolatkörnek az érvényesülését láthatjuk a Káté 113-115. kérdés-feleleteiben. Krisztus az, aki megtanítja nekünk a törvény lényegét. A Krisztusban való Isten-közelítés nyitja fel az ember számára a lehetőséget, hogy az Isten oldalára álljon<sup>52</sup>. Buber szavaival élve a szeretet az Én – Te között történik. Aki ebben a szeretetben áll, és innen szemléli a világot, annak számára az emberek kibontakoznak a világ nyüzsgéséből, a jók és rosszak, az okosak és ostobák, a szépek és csúnyák világából, és a személytelenségből a legvalóságosabb személyesség lesz. Nem ennek a világnak a kölcsönös elismerési viszonyokban rögzített mércéje szerint, hanem az eredendően megnyíló létet megragadva a Krisztus tulajdonaként. Az átmenetiség mai élménye, különösen is a Krisztus-történetben, *az egészében vett létező* felnyílásának a tapasztalatát jelenti. Az ember szeretne túllépni önmagán, szeretne átbucskázni a fején, mert tudja, hogy nem az, ami. A döntő pont azonban mégis az átmenetiség tapasztalathoz kapcsolódó közösségben (*communitas*) ragadható meg. A státusokban és szerepekben, jogokban és kötelezettségekben tárgyiasult elismerési viszonyok felbomlásával az átkelő nem a semmibe lép, hanem olyan alapvető szolidaritásviszony tagjaként ismerheti fel magát, mint *a létében megragadott létező, a Krisztusban létező*. A Heidelbergi Káté az Isten ígéjére tett hangsúlypontokkal tanítja, hogy a legalapvetőbb szolidaritásviszony egyik legtisztább formája a Krisztusban meghaltak és újjászületettek szeretetközössége, ahol „*mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk*”.

### ***Közösség – szeretet – szolidaritás***

A rövid bevezetőben a *közösség* mai fogalmát árnyaló néhány tendenciára kívánunk csupán rámutatni, amelyek jelzésértékükkel felhívhatják a figyelmet azokra változásokra, amelyekkel a mai teológiai gondolkodásnak is érdemes szembesülnie.

A mostani folyamatokat nem szakíthatjuk el a huszadik század második felének létfilozófiáitól (Jaspers, Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel, Hussler, Buber), amelyeknek közvetlen szellemtörténeti előzményei Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche és Bergson munkásságában jelentek meg legnagyobb erővel. A második világháború utáni időszak egzisztencialista bölcselete ugyanis jóformán teljes mértékben szakított a tizenkilencedik századi pozitívista emberképpel és ezzel együtt a pozitívista racionalista felfogások egyoldalú, szűkítő értelmezéseivel. A racionalista és idealista emberkép helyett az ember konkrét személyes és világban való jelenlétét vizsgálják, amelynek alapélménye az a feloldhatatlan tragikum, amely a leginkább a létezés *szorongásában* ragadható meg. Ennek az újszerű megközelítésnek az egyik legszembetűnőbb példáját adja elénk Heidegger a *Lét és Idő* című munkájában, ahol a létre történő rákérdezésnek kell elsőbbséget adnunk az egészben vett létező és a legmagasabb létező (Isten) vizsgálódással szemben. Az ember van ugyanis abban a helyzetben, aki a saját létezését, ha homályosan is, de megértheti mint *jelenvalót*.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> HK 113. k. f.

<sup>53</sup> M. Heidegger: *Lét és idő*, Osiris, Budapest, 2007.

Ehhez járult hozzá az értékválasztások csendes forradalmaként a *posztindusztrializmus* sokrétűen ható fordulata a nyugati társadalmak életében, amely alapvető hatással volt a társadalom szerkezetére a gazdasági viszonyokról történő folyamatos leválással, amelyet leginkább a *poszmaterializmus* társadalmi állapota jellemez. Ez a folyamat azokon a területeken volt a legjellemzőbb, amelyek egykor a kapitalizmus szellemének kibontakozását segítő protestáns etika hatása alatt álltak. A szolgáltatások és az életminőség megjobbítása került a fókuszba. A közösség érzése egyfelől a még meglévő (poszt)kapitalista kereteken belül az ökológiai értékek, a környezetvédelem, a kreativitás alternatívái felé mozdult el, másfelől a fősleges dolgokra irányuló szükségletek kielégítését vette célba. Ezzel szemben Közép- és Kelet-Európa társadalmi még semmiképpen sem a posztindusztriális kapitalizmus fordulatának a társadalmi, a régió alulfejlettsége következtében a tőkefelhalmozás és elsősorban a gazdasági értelemben vett életminőség javítása a cél. Ezzel párhuzamosan ezekben az országokban még közösségi értelemben is meghatározó a társadalmi diskurzus, a közügyeket meglehetősen nagy publicitás jellemzi, ugyanakkor számos tekintetben érezhető erodáló hatása annak is, ami a tömegkultúra következménye és a nyugati társadalmi folyamatok kényszerű egyvelege. Ebben a nyugati és a kelet-európai társadalmakat jellemző divergens helyzetben a posztmodern hatások több tekintetben közösen érvényesülő hatásáról beszélhetünk, amely az *anarchiának* egészen új formáit hívja életre a hierarchiaellenességben, tekintélyellenességben, a decentralizáció folyamataiban, a föderativitás megélésében.<sup>54</sup>

A fentebb vázolt folyamatokban sajátos helyet foglal el az úgynevezett posztmodern fordulat, amely nem csak az egyénre, de a közösségre nézve is egy olyan tudatállapotot feltételez, amely igyekszik mindent a *jobb kedély* állapota érdekében megragadni, mivel most már szembevetődik az a kudarc, hogy nem sikerült az ember heroikus vállalkozása, hogy a világot otthonossá tegye a maga számára.

A modernitásnak azzal az öntudatával szembe kell néznünk, amely elsősorban a minden *totalitáriussal* szembeni küzdelmet képviseli. Összességében ez a *bizalmatlansághoz, elidegenedéshez* vezetett. A huszadik század utolsó évtizedeiben megrendült a jóléti államba és az emberi fejlődés lehetőségébe vetett hit. A társadalmi fejlődés bizonytalanná vált, az optimizmus szertefoszlott, a nagy átfogó témák helyett a rész témák kerültek előtérbe, a célok helyett az összefüggések, a ráció bizonyosságával szemben a relativizmus, az egyetemes kreativitás helyett a személyiség sebeinek terápiás gyógyítása a hangsúlyos.<sup>55</sup>

A posztmodern szerint nincsenek egyetemes igazságok, nem érvényesek a *nagy narratívák*, a nagy igazságok voltaképpen csak nyelvi játékok (wittgensteini értelemben), nincsenek kritériumok, amelyek alapján az igazság eldönthető lenne. A kérdés szinte már ironikusan így tehető fel: Vajon nem tekinthető-e önmaga is egy nagy elbeszélésnek a metanarratívákkal szembeni általános bizalmatlanság?

Tulajdonképpen a huszadik században mindent meghatározó *én (self)* hangsúlya mára az *elveszett énként (loss of the self)* definiálható csupán. Ez olyan gyökeres változást jelent a társadalom és közösségeinek különböző szinterein, ami alapvetően új szellemi és kulturális orientációt jelent, és legfőképpen az *anti-racionalizmus* kultuszát hívja életre. Ebben az új állapotban álló modern szubjektum legfőbb jellemzője a *decentralizáltság* és a *fragmentáltság*.<sup>56</sup>

Megkérdőjeleződik a sorsunk és a bennünket körülvevő tárgyak feletti kontroll képessége, ami sokkal inkább a tárgyak és a konstruált struktúrák tényerését és emberek feletti

---

<sup>54</sup> Gyurgyák János, *Posztindusztrializmus és poszmaterializmus: új társadalmi mozgalmak a posztmodern korszakban Anarchizmus*, Századvég Kiadó, 1991.

<sup>55</sup> Vitányi I. – Sági M., *Kreativitás és zene*, Akadémiai Kiadó, 2003., Budapest, 56.

<sup>56</sup> F. Jameson: *A posztmodern, avagy a késői kapitalizmus kulturális logikája*, Józsefvég Műhely Kiadó, Budapest, 1997.

kontrolláját hívja életre.<sup>57</sup> Mindez olyan összevisszaságot hoz létre az objektum és szubjektum viszonyában, amelyben gyakorlatilag a tárgy uralkodik az alany felett, és amelyben az emberi lét óhatatlanul is eltárgyasul, megszüntetve ezzel az ember szent és kiváltságos természetét (sőt, már úgy is tűnhet, hogy a fogyasztó termékké válik).

Mindeközben a választás illúziójának és csapdájának fogságába esett ember a valahová tartozás élményét nem a beleszületés élményeként dolgozza fel, hanem a választás sokféle lehetőségeként. Identitását így nem egy, hanem egyszerre több közösséghez való tartozás révén éri el, létrehozva így a hagyományos tértől és időtől független *globális*, állandóan változó közösséghez tartozást. Ebben a hálózatban pedig az individuum önmagát a több közösséghez tartozás szerint határozza meg, így csupán csak egy kimerevített pillanatban (vagy a változások sebességével) definiálható, hogy ki is ő valójában.

Összeségében, a fenti árnyalatok alapján megállapítható, hogy *közösség* fogalmunk jelentős mértékben átformálódik. Egyfelől a fogyasztás irányának nem kívánt folyamataival határozható meg, másfelől a *globalizációnak* olyan új jelenségeivel is számolnunk kell, amely szerint például a számítógépes kommunikációs eszközök által létrehozott virtuális térben már nem szorulunk a közösség tagjainak fizikai közelségére, így a valósággal való szembesülés sok esetben akár minden realitást nélkülözővé is lehet. Könnyen eljuthatunk így a *nomádok* olyan legújabb virtuális közösségéhez, amelyben a hagyományos közösségi meghatározók (felkészültségek, élmények, attitűdök, tapasztalatok és nézetek) teljesen fellazulnak, átértékelődnek vagy éppen eltűnnek, és merőben új társadalom- és nyilvánosságelméleti szempontok szerint érvényesülnek.

A közösségről szóló protestáns teológiai gondolkodásunk és az attól elválaszthatatlan egyházközösségeink belső élete sem mentes az egymást kioltó teremtő és romboló folyamatoktól, amelyek olyan átmenetiséget jelentenek, amelyek sokkal inkább egy labirintusként írhatók le, semmint valamilyen világos iránymeghatározásként. Mindez egyre inkább egy néma társadalomhoz kezd vezetni, amelyben az őszinteség, a hitelesség és a kreativitás hiánya talán a legfájóbb, és aminek nyilvánvaló következménye az identitásvesztés. Ugyanakkor azt is tudatosítanunk érdemes, hogy az Istentől és egymástól történő *elidegenedés* a bűn következményében nem végzetes.

Közösségeink felbomlásával, gyülekezeteink elnéptelenedésével találkozunk. Megkerülhetetlen kérdések jönnek a felszínre, amelyek aggodalmat és kétségeket ébreszthetnek bennünk. Az egyháztársadalmi mozgásokat értékelő elemzésekben<sup>58</sup> és az azok alapján születő következtetésekben óhatatlanul is a korunkat meghatározó, megváltó piaci szemlélet lehet befolyással, legyen szó a növekedésről vagy az elnéptelenedésről. Az értékelésekben nemegyszer jutunk ahhoz a dilemmához is, hogy az a „portéka”, amelyet az egyház kínál, mennyire versenyképes a vallások sokszor igen silány piacán.<sup>59</sup> 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 egyház-szociológiának, 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–vásárló-orientált szemlélettel szakítani, legyenek megfogalmazásaink bármennyire is óvatosak vagy éppen ügyesek, hogy az egyháztagság létszámának csökkenése végső soron arra hívja fel a figyelmet, hogy amit ma az egyház kínál, legyen szó bármilyen piacról is, arra egyre kevésbé találunk „vásárlóközönséget”. A számok és statisztikák tendenciái szinte megkérdőjelezhetetlenül igazolják ezt a szemléletet. Az

---

<sup>57</sup>J. Baudrillard, *A rossz transzparenciája*, Balassi Kiadó, 1997., Budapest.

<sup>58</sup>Hámori Ádám: Református esélyek és kilátások, *Confessio – a Magyarországi Református Egyház Figyelője*, 35. évf. 4. sz. 2011, 6-25.

<sup>59</sup>Hámori Ádám: *i.m.* 18-23.

egyház, amennyiben egyre inkább belehajszolja magát, akkor különösen is vesztesre áll ebben a versenyben. A megoldás, ha a piac logikáját követjük, 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 vállalkozói szemléletű modellnek az egyházban való alkalmazása, mégis minden tiltakozásunk és elutasításunk ellenére is, ha őszintén szembesülünk a realitással, akkor ennek megannyi formájával találkozhatunk a nyugati keresztyénség mindennapjaiban, és akár a Magyarországi Református Egyház életében is.

Ezeknek a folyamatoknak a következményeként szinte elkerülhetetlen az ekkleziológiának az a redukcionista megközelítése, amely az egyház évezredek történetének összefüggéseiben a mártíromságot (a szó eredeti jelentésének értelmében: tanúságtétel) helyezi előtérbe, a vállalkozótermészetű szemléletekkel szemben. Ez mindig a hűség és a valamilyen értelemben vett sikerorientáltság problémáját hívja életre. Elvileg kérdésen felül álló, hogy téves az a megközelítés, amely a keresztyén értékrend és az ekkleziológia dilemmáinak megoldását egy piaciorientált modellnek az összefüggéseiben értékeli. Nehezen kerülhető meg azonban az a tényszerűség is, amely szerint ha az emberek nem képesek bármilyen oknál fogva azonosulni egy egyházzal, egy adott gyülekezet missziójával és üzenetével, akkor beindulnak azok a romboló folyamatok, amelyek az egyháztagság létszámára sorsdöntően hatással lesznek. Az egyházközösségeink zsugorodásában pedig csak az aratás Ura képes arra, hogy a hűségeseket megkülönböztesse a hűtlenektől, ami megkerülhetetlen bármilyen stratégiai megfontolásnál, mint ami a folyamatot igyekszik megfékezni vagy megfordítani. A szinte feloldhatatlannak látszó helyzetben egy lehetséges irány az, amikor az egyház nemegyszer, önromboló vagy bármely más okból is, lehetőségeinek beszűkülésével és kilátástalanságával szembesülve, felismeri azt a kritikus pillanatot, amelyben elhívásának alapvető tételei megkerülhetetlenné válnak.

Ezekben a felismerésekben az Isten és ember oly sok módon megkülönböztethető valósága kapcsolatba hozható. Ennek gazdagsága pedig éppen abban van, hogy saját identitásunk nem feloldódik, hanem fokozódik a Krisztusban. Az Istenben való részesedés olyan alapja az Isten és ember közösségének, *koinoniának*, 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>60</sup>

Kálvin a Krisztusban részesedés tanával ad értelmet a keresztyén antropológiának, annak, hogy mit jelent embernek lenni, mit jelent Istennel és egymással közösségben lenni.

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

---

<sup>60</sup>J. Canlis: *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, Duke University, The Divinity School, Durham, 2010., 248-250.; ld. még Canlis kiemelésében: „[...] Így, amikor az apostoloknak ezt mondja: 'elmegek 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. I.13.26*)

„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 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>61</sup>

Az emberi szabadság teljessége áll előttünk Kálvin gondolataiban, ami nem az individualitásunkra utalást jelenti, 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, 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. Az egyház ennek a kegyelemnek a jele, ami Isten kegyelmét és szeretetét hivatott kifejezni. Kifejezi azonban Isten önfeltárlkozásában az ő sebezhetőségét is, a világ Isten elleni haragjában, az istentagadásban és istenárulásban. Éppen ezért az egyház ebben az értelemben a keresztre is mutató jel, ami Isten szeretetét teszi nyilvánvalóvá az ő teremtett világa számára.

### ***Szabadság – érték – közösség – az egyház küldetésében***

A korábbi témakörök szempontjainak összefüggésében különösen is meghatározó úgy tekinteni az egyházra, mint a kegyelem helyére. Az egyházatanban számottevő kérdésként merült<sup>62</sup> és merülhet fel az egyház *jelként* való megközelítése. Eberhard Jüngel az egyház teljes valóságát olyan jelként fogja fel, amely Isten kegyelmének az elfogadása és színtere.<sup>63</sup> Jüngel Luthernek a Mt 28 alapján megírt prédikációjára utal vissza, ahol Luther a legbűnösebbnek a keresztyén egyházat tartja (*peccatrix maxima*). Jüngel finoman árnyalja és értelmezi a lutheri megállapítást, amikor arra irányítja a figyelmünket, hogy az egyház nem saját egzisztenciáját illetően a legbűnösebb, szembehelyezkedve egzisztenciájának azokkal a meghatározásaival, amelyeket az egyház jelzőiként tartunk számon: egy, szent, egyetemes, apostoli. Az egyház éppen abból a szempontból bűnös tagjaira nézve, hogy ők éppen így igazolják vissza azt, aki megbocsát. Ebből következően a bűnbocsánat hirdetése elhívásunk és küldetésünk alapja. Itt válhat nyilvánvalóvá, hogy az egyház Istent hirdeti-e, vagy bármilyen félreértésből magát reprezentálja. Jüngel nyilvánvalóan érzékelteti azt a protestáns dilemmát is, hogy amennyiben az egyházat jelként fogjuk fel, akkor az mindig magában hordozhatja a bálványimádás veszélyét. Az egyház jelként való megközelítésében Jüngel leginkább az

---

<sup>61</sup> Inst. 3.2.24

<sup>62</sup> Cyprianus az egyház egységét olyan jelnek látta, mint amiben Krisztus és Isten egyetlensége jut kifejezésre. (Ld. CYPRIA, *Epistle „to the People, Concerning Five Schismatic Prebyters of the Faction of Felicissimus”* in Alexander Roberts, James Donaldson (eds.): *The Ante Nicene Fathers*, Garand Rapids, Eerdmans, 1981, 5: 318. Luther az egyházat Isten egyetlen igaz szentségének (signa sacramentalia) a jeleként látta, mint ami az emberiségben megnyilvánuló isteni cselekvésre mutat.

<sup>63</sup> Eberhard Jüngel, „*The Church as Sacrament*”, in *Theological Essays*, szerk.: J. B. Webster, Edinburgh: T. & T. Clarck, 1989, 191-213.

önmegvalósítás veszélyére kíván rámutatni a jelenlegi társadalmi viszonyokban.<sup>64</sup> Az egyház mint jel a jüngeli megközelítésben önmagát jelenlegi empirikus valóságától megkülönböztethetően (paradoxon, irónia) Istenre mutat, aki Jézus Krisztusban megbocsátott az embernek, és az a közösség, aki a hit egységében összegyülekezik az Isten tiszteletére, ezt tudatosan felvállalt küldetéséként teszi. Ezen a ponton válik lényegessé, Kálvin nyomán is, a Szentháromság Istenben történő részesedés a Lélek munkájaképpen Jézus Krisztusban.

Ebben a részesedésben a kegyelemnek olyan erőtere nyílhat meg az egyház jelene számára, amelyben hagyhatjuk magunkat megérinteni, sőt megsebezni, mert a szeretetnek (*agapé*) olyan megnyilvánulása alatt állhatunk, amelyben részt merünk venni a másik ember életében (*szolidaritás*), ahogyan Isten velünk való közösségében is részesül a mi életünkben.

A hívők közössége megértheti, a történelemben és a társadalomban, az Istentől nyert kegyelmet. Mindazt, amit jól vagy rosszul tesz, az erre a kegyelemre történő válaszában, abban a történelmi és látható valóságban viszi véghez, amiben az egyház él. Amennyiben megtapasztaljuk (ebben a mostani szemlélődésünk fogalmain keresztül is: *szabadság, mérték, közösség*) a gyengeségeinket, a szenvedést, a vajúrást, az éltető ellentéteket: a *halált* és a *feltámadást*, akkor szavahihető tanúivá is válhatunk Isten (halál felett aratott) győzelmének, Isten Uralmának és mindezek felett: *Isten dicsőségének*.

---

<sup>64</sup> Eberhard Jünger, „*The Church as Sacrament*”, in *Theological Essays*, szerk.: J. B. Webster, Edinburgh: T. & T. Clark, 1989, 210.