

Collegium Doctorem

Magyar református teológia

III. évfolyam, 1. szám

2007. augusztus

A TARTALOMBÓL

- Dr. Kádár Zsolt:** *A tudás szabadsága*
- Dr. R. Várkonyi Ágnes:** *Bocskai politikájának európai jelentősége*
- Dr. Buzogány Dezső:** *Bocskai és Erdély*
- Dr. Fazakas Sándor:** *Az 1956-ra való emlékezés jelentősége a református egyház és teológia számára*
- Dr. Vladár Gábor:** *A keresztség sákramentumának bibliai teológiai aspektusai*
- Drs. Füsti-Molnár Szilveszter:** *A keresztség sákramentumának rendszeres teológiai kérdései*
- Szabó Csaba:** *A keresztség a szereztetési ige tükrében*
- Dr. Fekete Károly:** *A keresztség problematikája gyakorlati teológiai szemszögből*
- Dr. Bodó Sára:** *A keresztelestől a konfirmációig*

Collegium Doctorum

MAGYAR REFORMÁTUS TEOLÓGIA

A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiumának
periodikája

III. évfolyam, 1. szám
2007.



Szerkesztik:

A Doktorok Kollégiuma elnöksége:

Dr. Szűcs Ferenc, Dr. Fekete Károly, Dr. Kádár Zsolt (felelős szerkesztő)

Szerkesztőség:

Doktorok Kollégiuma Főtitkári Hivatala

3300 Eger, Markhot F. u. 2.

E-mail: kalvinhaz@axelero.hu

Telefon: 36/414-804

ISSN HU 1787-128X

Olvasószerkesztő:

Tóth Lajos

Kiadja és terjeszti

a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója

1113 Budapest, Bocskai út 35.

Postacím: 1519 Bp., Postafiók 416.

Telefonszámok: 386-8267, 386-8277

Felelős kiadó: Tarr Kálmán

Nyomás: ETO-Print Kft.

Felelős vezető: Balogh Mihály

TARTALOM

<i>A szerkesztő előszava, jegyzete: A periodikáról (Dr. Kádár Zsolt)</i>	3
--	---

MEDITÁCIÓ

Dr. Fazakas Sándor áhítata a Doktorok Kollégiuma plenáris ülésének megnyitóján Debrecen, 2006. augusztus 22.	4
--	---

ELŐADÁSOK, TANULMÁNYOK

<i>Dr. Karasszon Dezső:</i>	
Karl Barth és a trinitástan II.	7
<i>Dr. Szűcs Ferenc:</i>	
A keresztyén üzenet nyilvánossági relevanciája református nézőpontból	10
<i>Dr. Kádár Zsolt:</i>	
A tudás szabadsága	16
<i>Dr. R. Várkonyi Ágnes:</i>	
Bocskai politikájának európai jelentősége	22
<i>Dr. Buzogány Dezső:</i>	
Bocskai és Erdély	30
<i>Dr. Fazakas Sándor:</i>	
Az 1956-ra való emlékezés jelentősége a református egyház és teológia számára .	36
<i>Dr. Ladányi Sándor:</i>	
A Magyarországi Református Egyház a Kádár-korszakban	42
<i>Dr. Sándor Endre:</i>	
Csikesz Sándor teológiájának közérthetősége és közvetlensége	50
<i>Dr. Gárdonyi Zsolt:</i>	
Jelenkori gondolatok Gárdonyi Zoltánról	59
<i>Dr. Dienes Dénes:</i>	
A bibliaolvasás protestáns gyakorlatának példái a 17. században	65
<i>Dr. P. Szalai Emőke:</i>	
Az Egyházi Néprajzi Szekció története	73

A KERESZTSÉGRŐL SZÓLÓ KONFERENCIA ELŐADÁSAI

<i>Dr. Vladár Gábor:</i>	
A keresztség sákramentumának bibliai teológiai aspektusai	86
<i>Drs. Füstli-Molnár Szilveszter:</i>	
A keresztség sákramentumának rendszeres teológiai kérdései	94
<i>Szabó Csaba:</i>	
A keresztség a szereztetési ige tükrében	107

<i>Dr. Fekete Károly:</i>	
A keresztség problematikája gyakorlati teológiai szemszögből.	110
<i>Dr. Bodó Sára:</i>	
A keresztelestől a konfirmációig	120

HIVATALOS RÉSZ

D. Dr. Kozma Zsolt aranygyűrűs teológiai doktor laudációja (<i>Dr. Fekete Károly</i>). . . .	127
<i>Dr. Nagy Sándor, főgondnok, a Zsinat világi elnöke</i> levele a Doktorok Kollégiuma szekcióelnökeihez.	128
<i>Dr. Bolyki János: Megemlékezés Pásztor Jánosról.</i>	130
Főtitkári jelentés a DC 2006 augusztusában Debrecenben tartott közgyűlésén (<i>Dr. Kádár Zsolt</i>).	132

Vö. J. Jeremias: Die Kindertaufe 67. 1. – 15 Jeremias, uo. – 16 G. Barth: Die Taufe in frühchristlicher Zeit. BThSt 4. 1981. 143kk. 1. – 17 I. m. 42-45. 1. – 18 I. m. 509. I. – 19 A. Oepke szerint a zsidó fiúgyermek körülmetélése nem a zsidóságba való felvétel formális aktusa volt, hanem törvény által előírt kötelesség, amit minden újszülött fiúgyermeken végre kellett hajtani. Vö. ThWbNT V,646. Ennyiben nincs teljes analógia a keresztyén keresztség és a zsidó körülmetélkedés között. Ha tehát azt feltételezzük, hogy az első zsidókeresztyén gyülekezetekben az újszülött fiúgyermekeket körülmetélték, úgy azt is feltételezhetjük, hogy a gyermekkeresztség kérdése először a zsidó-, illetve pogánykeresztyénekből álló „vegyes” gyülekezetekben vetődött fel. – 20 Ld. erre nézve H. Windisch ma is időtálló tanulmányát: „Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum”, ZNW 28 (1929), 118-142. – 21 A legkorábbi egyértelmű bizonyíték a gyermekkeresztség gyakorlatának egyházi meglétére Tertullianus: De baptismo című írása, 18,5. A hely egyébként mutatja, hogy Tertullianus állandó gyakorlatot kritizál és nem valamiféle újítást. Ezt jól látja J. Jeremias: Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe ThEH 101 (1962) 55. 1. – 22 I. m. 77k. – 23 E. Stauffer: Zur Kindertaufe in der Urkirche. In: Deutsches Pfarrblatt (1949), 152kk. – 24 J. Jeremias: Die Kindertaufe, 24–26. 1. – 25 I. m. P. 60–67. 1. – 26 P. Althaus: Was ist die Taufe? In: Theol. Literaturzeitung (1949), 705kk. – 27 Vö. R. Bultmann: Az Újszövetség teológiája. Bp. 1998. 48.; E. Schlink: Die Lehre von der Taufe. Kassel, 1969, 18. – 28 A Talmud Jebamot traktátusa szerint: „Ha egy terhes asszony prozelitává lesz, gyermekét nem szükséges megkeresztelni” mivel az édesanya áttérésével a kiskorú gyermek is megkeresztelkedett (Jeb 78a). – 29 D. Bonhoeffer: Zur Tauffrage (Gutachten). In: Gesammelte Schriften, III, 1960, 431–454. – 30 Amint teszi ezt Bultmann: Az Újszövetség teológiája 120. 1. – 31 Nem meggyőző tehát – véleményem szerint – K. Aland igyekezete (ld. fentebb idézett művét!), aki mindenképpen egyértelmű újszövetségi bizonyítékot akar találni a gyermekkeresztség ellenében, és ezt a bizonyítékot az 1Kor 7,14-ben véli megtalálni. Ő e hely alapján arra következtet, hogy a korai keresztyén időkben a keresztyének gyermekeit általánosan „szenteknek”, azaz bűn nélkülieknek tekintették, ezért nem keresztelték meg őket. – 32 Vö. O. Cullmann: Die Tauflehre des neuen Testaments. Zürich, 1948. 1. – 33 Talán János görög mellékneve miatt: baptizón vagy baptistés; a filológiai vonatkozásokat ld. Varga Zsigmond kitűnő görög-magyar szótárának baptizó címszava alatt. Kár, hogy a címszó kortörténeti adalékai egy bizonyos irányba terelik a gondolkodást. – 34 Ennyiben tehát nem volt keresztelési gyakorlata „teljesen egyedülálló jelenség”, vö. Varga, i. m. 132. hs. – 35 CD; IQS; 4Q414; 1QM. A qumráni szövegek fordítását ld. J. Maier: Die Texte vom Meer. München-Basel, 1960; E. Lohse: Die Texte aus Qumran hebräisch und deutsch. München, 1964. – 36 J. Maier fordítása. Erre a qumráni helyre és a keresztyén keresztséggel való összefüggésére Kl. Berger hívja fel a figyelmet, Qumran und Jesus. Stuttgart, 1993. 75. 1. – 37 Pl. a Szentlélekkel való megkenetésből valóságos kenet lett. Vö. Berger, i. m. 75. 1. – 38 E. Käsemann: „Geist” címszó, RGG II, 1274 hs. – 39 Ld. erről bővebben E. Schlink: Die Lehre von der Taufe. Kassel, 1969, 53kk.

DRS. FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER

A keresztség sákramentumának rendszeres teológiai kérdései¹

Bevezetés

A keresztség sákramentumának rendszeres teológiai kérdéseit jól fogja át Jézus, Zebedeus fiainak, a hatalomra vonatkozó kérdésükre adott válasza: „megtudtok-e keresztelkedni azzal a keresztséggel, amellyel én megkeresztelkedem?” (Mk 10,38²).

A teológiai megközelítés sohasem hagyhatja figyelmen kívül azt a kontextust, ami-
ben egy adott kérdés dogmatikai háttérét vizsgálja. A teológia feladatának tillichi meghatározása szerint a teológia egyfelől alapvetően tárgyának, azaz Isten igéjének igazsága, másfelől pedig az időszituáció feszültségének határhelyzetében van.³ Bavinck figyelmeztet azonban arra is, hogy „a misztérium a dogmatika lételeme. (...) Az igazság, amelyet Isten önmagáról a természetben és az Írásban kijelentett, messze meghaladja az emberi felfogóképesség és megértés határát. Ebben az értelemben a dogmatikának semmi más

témája sincs, csak a misztérium, mert nem véges teremtményekkel foglalkozik, hanem kezdettől fogva mindvégig valamennyi teremtmény fölé emeli magát, az Örökhöz és Végtelenhez”.⁴ Az előbbi megállapításokat nem hagyhatjuk figyelmen kívül a keresztség kérdésével kapcsolatban. A mai keresztelési gyakorlat számos összetevőt hordoz, amellyel párbeszédbe helyezkedve úgy kell állást foglalnunk, hogy ne a gyakorlat kontextusa váljon dogmatikai megközelítésünk textusává, hanem Isten nekünk adott kijelentése.

E rövid gondolatébresztő tanulmányban a bevezetés szintjén, vázlatosan felelevenítjük a keresztséggel kapcsolatos teológiatörténeti állásfoglalásokat, amelyek a mai gyakorlat mögött meghatározóan, egyfajta pluralitásban húzódnak meg. Ezt követően az egyházat körülvevő és sok tekintetben meg is határozó szekuláris környezet néhány jellemvonásáról próbálunk meg jelzést adni, amely a keresztyén identitásvesztés folyamatában jelentős szerepet tölt be, valamint néhány példán keresztül illusztráljuk a keresztség teológiai megértésének nehézségeit a mai kor kihívásai közepette. Következtetésként pedig néhány olyan fontos elemre hívjuk fel a figyelmet a keresztség sákramentumának rendszeres teológiai összefüggésein belül, amelyek továbbgondolása egyházi életünk és gyakorlatunk szempontjából meghatározó lehet.

Teológiatörténeti (vázlatos) áttekintés

A reformáció előtt

Az Apostolok Cselekedeteiről írott könyv bizonyága szerint Lukács Jézus földi történetét János keresztségével látja elkezdődni. „...kezdvé a János keresztségétől addig a napig, amelyen felvitetett tőlünk: még valaki tanúja legyen velünk együtt az ő feltámadásának.” (ApCsel 1, 22) János keresztsége és a Jézus Krisztus nevébe való megkeresztelkedés jelentős eszkatológiai váltást jelent. Míg János keresztsége egy eljövendő új korszaknak az ígéretére vonatkozott, addig a Jézus Krisztus nevébe való megkeresztelkedés az eljövendő új korszaknak a megvalósulását, jelen idejét fejezi ki, ahogyan erről az Apostolok Cselekedetei számol be: „Ezután megkérdezte tőlük: »Akkor hogyan keresztelkedtetek meg?« »A János keresztségével« - válaszolták ezek. Pál ekkor így szólt: »János, amikor keresztelt, megtérést követelt, de azt mondta a népnek, hogy abban higgyenek, aki utána jön, azaz Jézusban.« Amikor ezt meghallották, megkeresztelkedtek az Úr Jézus nevére. És amikor Pál rájuk tette a kezét, leszállt rájuk a Szentlélek, úgyhogy különböző nyelveken szóltak, és prófétáltak.” (ApCsel 19,3–6). Ez az új korszak kezdődött el Jézus Krisztus földi életével, halálával és feltámadásával. Jézus ezért teszi fel a kérdést tanítványainak: „...meg tudtok-e keresztelkedni azzal a keresztséggel, amellyel én megkeresztelkedem?” (Mk 10,38). Jézus keresztségének meghatározó eleme: „kiinni a poharat” és elszenvedni a halált a kereszten. Jézus Krisztus szenvedése és halála egyetemesen határozza meg a mi keresztségi gyakorlatunk teológiai értelmét is. Éppen ezért a keresztség mint Jézus halálának és feltámadásának jele a legbizonyosabb tanúságtétel arra nézve, hogy Isten országa, az új korszak itt és most jelen van, hogy a gonosz hatalmát legyőzte, és hogy Isten megváltástörténete fordulóponthoz érkezett Jézusban, ahogyan erről Pál ír a Római levél 6. részében: „...nem tudjátok, hogy mi, akik a Krisztus Jézusba kereszteltettünk, az ő halálába kereszteltettünk? A keresztség által ugyanis eltemettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járjunk” (Róm 6,2–3).

A keresztségnek a feltámadott Krisztus győzelmét kell hirdetnie a „Krisztus testeként” (1Kor 12,12) értelmezett egyházban úgy, hogy egyben meghatározza az egyház missziós küldetését is, ahogyan az Máté evangéliumának 28. részében nyilvánvalóvá válik: Jézus hozzájuk lépett, és így szólt: „Nekem adatott minden hatalom mennyen és földön. Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánná minden népet, megkeresztelve őket az Atyának, a Fiúnak és a Szentléleknek nevében, tanítva őket, hogy megtartsák mindazt, amit én parancsoltam nektek; és íme, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig” (Mt 28,18–20).

A keresztségben a víz mint jel többek között ezt az egyetemes és missziói távlatot is hivatott szimbolizálni. A víz az étellel és áldással kapcsolatos pozitív asszociációival szimbolizálja a folytonosságot az ó- és új teremtés között, a megtisztulást, a bűnnek való meghalást és az új életre való beteljesedést.

Mindennek színtere a „Krisztus testeként” (1Kor 12,12) értelmezett egyház. A keresztség és Isten népének szoros kapcsolata Pál leírásában egyértelmű: „...atyáink mindnyájan a felhő alatt voltak, és mindnyájan a tengeren mentek át, és mindnyájan megkeresztelkedtek Mózesre a felhőben és a tengerben” (1Kor 10,1–2) A keresztség tehát Krisztus testébe való beoltás, beavattatás és felvétel az Isten Fiainak szövetségébe, ami önmagában is kijelöli az Isten egy, szent és egyetemes egyházának lényegi egységét, ahogyan erről Pál ír a Galata-levélben: „Akik Krisztusba keresztelkedtetek meg, Krisztust öltöttétek magatokra. Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban” (Gal 3,27–28). A keresztség ezzel meghatározza keresztyén identitásunk alappilléret is, mint identitás a keresztségben, ami Isten békéltető szeretetének gyógyításához vezet bennünket.

A Krisztus halálába és feltámadásába való bekeresztelkedésünk teszi keresztyén váradalmainkat reálissá az Ő visszajövetelére nézve. Ez adja meg keresztyén küldetésünk értelmét és így bizonyágtételünk alapját is. Ennek a teológiai alapnak a mellőzése a keresztség gyakorlatából vezethet ahhoz, hogy a keresztyén közösségek elveszítik eszkatologikus, ökumenikus és missziós távlataikat.

Krisztus megváltásának gazdagsága, amit csak a Szentlélek világossága adhat meg, kihatással kell hogy legyen egész egyházi életünkre, így a keresztlési gyakorlatunkra is. Ugyanakkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy a keresztség egész egzisztenciánk vonatkozásában a legszemélyesebben is meghatározó. Nemcsak arról van ugyanis szó, hogy a Krisztus testébe, egyházába vétetünk fel, hanem a mi individuális keresztyén valóságunkról is, ami persze Isten népe, egyháza nélkül nehezen lenne értelmezhető. Pál teológiája világosan juttatja ezt kifejezésre: „...nem tudjátok, hogy mi, akik a Krisztus Jézusba kereszteltettünk, az ő halálába kereszteltettünk? A keresztség által ugyanis eltemettünk vele a halálba, hogy amiképpen Krisztus feltámadt a halálból az Atya dicsősége által, úgy mi is új életben járjunk” (Róm 6,2–3). A keresztség etikai következményeinél azonban már nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a keresztséget nem határolhatjuk be vagy vonatkoztathatjuk csupán a mi személyes megszentelődésünkre. Az a kegyelem, amelyen keresztül a keresztségben részesedünk, megváltoztatja az egész közösséghez, gyülekezethez való viszonyunkat. Egy olyan dinamikus folyamatnak a részesévé tesz, amiben a bűnnek való meghalás és az új életre való feltámadás, Krisztusban az egész eddigi életünk feladását jelenti, és új életünket az Isten igazságának céljaiba helyezi. Na-

gyon kifejezően fogalmaz erre nézve Pál, amikor azt mondja: „Tárgyaitokat is adjátok át az igazság fegyvereiként az Istennek” (Róm 6,13).

A kora keresztyén keresztlési gyakorlat az Újszövetség alapján a keresztségben elsősorban annak az új valóságnak a kifejeződését látta, amely Jézusban volt megtapasztalható. Az Újszövetségnek nincs egyértelmű tanítása a keresztségről, sokkal inkább a keresztség összetevőit és következményeit állítja előtérbe. Éppen ezért a keresztség teológiájának pontos rekonstrukciója az Újszövetség alapján így meglehetősen kockázatos abban a tekintetben, hogy valamit vagy kifelejtünk, vagy pedig túlhangsúlyozunk. A keresztséggel kapcsolatban az újszövetségi tradíciónak három állomását különböztethetjük meg: Jánosét, Jézusét és Pálét.

Az ókori keresztyénség életében a keresztség és katekézis elsősorban a feddhetlenség elérésben tölt be jelentős szerepet és határozza meg a keresztyén közösségek és a világ közötti éles különbségeket. A szociológiai, kulturális és pszichológiai összetevők alapvetően befolyásolták a gyakorlatot, amely elsősorban a démoni hatalmaktól való félelemben, a római hatalom keresztyénséggel szembeni ellenséges hozzáállásában és a kor fellazult erkölcsének meghatározottságában követhető nyomon. A kialakult gyakorlat nem mondható egységesnek. Jellemzőbb volt azonban a tisztaságra, feddhetlenségre és a mártíriumra való törekvés, és a keresztség gyakorlatában ezeknek a szempontoknak az érvényesítése. Így legtöbb esetben a keresztség gyakorlatát szigorú keresztyéni alapelveken nyugvó erkölcsi szabályok jellemezték. Erről tanúskodik többek között a *Didaché*, vagy *Tertullianus*, *Hippolitus* és akár *Cyprianus* munkái.

Jelentős teológiai kérdést jelentett a szentségek funkciójának meghatározása. McGrath a következőkben tárgyalt négy jellemző megközelítés együttes szemléletének érvényesülését hangsúlyozza.⁵

1. Ezek közül az első arra a szempontra hívja fel a figyelmet, hogy a „szentségek erősítik az egységet és az elkötelezettséget az egyházon belül”.⁶ Az ókori keresztyén üldözések nyomán az egyházban komoly megosztottság alakult ki a hitehagyók egyházban való megmaradása vagy visszafogadása tekintetében. Erről tanúskodnak a *novitianusi* mozgalom kezdeményezései a deciusi üldözések nyomán vagy a *donatizmus* a diocletianusi keresztyén üldözések után. A korábbival Cyprianusnak kellett megküzdeni, a későbbivel Augustinusnak. Mindketten az egyház egységét hangsúlyozták. Különösen is Augustinus az, aki az egyház egységét a szentségekre nézve fejlesztette tovább, mint ami egy vallási közösséget és egyben társadalmat is összetart. Ez a szemlélet szorosan összetartozott azzal a nézettel, 2. hogy „a szentségek közvetítik a kegyelmet”.⁷ Ennek a nézetnek a nyomai már a 2. században fellelhetők Anthiókai Ignatiusnál vagy később Milanói Ambrósiusnál. A keresztség gyakorlatának teológiai kérdései fokozatosan kerültek előtérbe az ekkleziológiai kérdésekkel együtt. Augustinus a szentségekkel kapcsolatosan *jelről* és *jelzett dologról* beszél. Az isteni dolgokra alkalmazott jeleket tartotta szentségnek, továbbá úgy gondolta, hogy a jelnek valamiféle kapcsolatban kell állnia azzal, amit jelez.⁸

Augustinus idejében tisztázásra váró feladat volt a donatista egyházszakadást követően a szentségek hathatóságának vagy érvényességének a megállapítása. A donatista egyház ugyanis nem volt hajlandó elismerni a szentségek érvényességét abban az esetben, ha azt egy hitehagyó pap (*traditor*) szolgáltatta ki. Így például, aki a donatista egyházhoz akart csatlakozni, annak újra kellett keresztelkednie.

Augustinus továbbá különbséget tett a *keresztség* és a *keresztelési jog* között is. Érvényesnek tartotta a keresztelést még abban az esetben is, ha azt heretikusok vagy szakadárrok szolgáltatták ki, ami nem jelentette azt, hogy a keresztelési jog bárkinek is járt volna. Augustinus a szentségek kiszolgáltatásának tekintélyét Krisztus megbízására vezette vissza. A szentségek hatásának felfogásbeli különbségét jól érzékeltetik az *ex opere operantis* és az *ex opere operato* latin kifejezések. Míg az első, szó szerint a munkálkodó munkája révén nyeri el hatását, addig a második felfogás az elvégzett munkára teszi a hangsúlyt, azaz a szentség hatása Krisztus kegyelmétől függ, a szentség tehát ezt a kegyelmet jeleníti meg és közvetíti. Augustinus az *ex opere operato* értelmét hangsúlyozta a sákramentumok értelmezésénél, ami nagyobb ekkleziológiai összefüggésekben azt is jelentette, hogy az egyház szentsége objektív, éppen ezért a szentségekben hozzánk érkező kegyelem független attól, aki kiszolgáltatja azt.⁹ Augustinus ebben a kérdésben a szentség és a szentség ereje közötti különbségre hívja fel a figyelmet, amiben az előbbi csupán jel, míg az utóbbi eredményezi a hatást.¹⁰

A negyedik századra a keresztségben való részesedés, ami a második századi tradícióban gyökerezett, egy 2-3 éves tanítvánnyá válási folyamatnak a lezárása volt, jól elhatárolt állomásokkal. Ezek a szakaszok az alábbiak szerint tagolhatók: 1. keresés, 2. katekhézis, 3. megvilágosodás, 4. hívővé válás, amely a keresztségben való részesedéssel a teljes egyházi életbe való részvételre jogosított fel.

A gyermekkeresztség gyakorlatának eredete homályos, de a gyakorlat valószínűleg meg volt, amelyről Tertullianus *A keresztségről*¹¹ című munkájában tesz említést, még ha a gyermekkeresztség elhamarkodott gyakorlatával nem is értett egyet.

A keresztséggel kapcsolatos általános vélemény az volt, hogy a keresztséget soha nem kell megismételni, de ahogyan a korábbi példákban láthattuk is, nem állt fenn nézetazonosság az eretnekek által kiszolgáltatott keresztséget illetően. Az idő múlásával azonban rögzített alapelvvé vált, hogy nem kereszteltek újra olyanokat, akiket a Szentháromság Isten nevében kereszteltek meg.

Figyelemre méltó, hogy a konstantini korszak idejéig mintegy három évszázad alatt a keresztyének száma elérte a Római Birodalom népességének mintegy öt százalékát, ami évtizedekben mérve negyven százalékos, évekre lebontva pedig 3,42 százalékos növekedést jelentett.¹² Ehhez nyilvánvalóan járult hozzá a keresztyénség iránti komoly elkötelezettség, ami a gyakorlatban és a keresztyénné válás folyamatának, így a keresztség gyakorlatának is köszönhető.

A középkori egyház szentségekre vonatkozó szemléletében a szubjektív feltételek fontossága minimalizálódott, és kirajzolódott a szentségek jellegzetesen római katolikus elképzelése, mely szerint a szentség azt a kegyelmet tartalmazza, amelyet kifejez és átruház mindazokra, akik nem gördítenek akadályokat az útjába. A keresztségre nézve ezt a kegyelmet nagyon fontosnak tekintették, mivel a) eltörölhetetlen jelet tesz a megkereszteltre, mint az egyház tagjára, b) megszabadít az eredendő bűn vétkétől, valamint a keresztségig elkövetett minden tényleges bűntől is, eltörli a bűn szennyét, bár az érzéki vágy megmarad, s megszabadítja az embert a büntetésektől, c) a megszentelő kegyelem és a hit, a remény és a szeretet természetfeletti erényeivel munkálja a lelki megújulást; és d) befogadja a megkereszteltet a szentek közösségébe, valamint a látható egyházba.¹³

Majd csak a 16. századi protestáns írók azok, akik élesen bírálják ezt az augustinusi szemléletet, amely szerint túl nagy hangsúly esik a szentségek eszközlő szerepére, különösen is a keresztség értelmezésénél ahelyett, hogy a keresztség megmaradna az újjászületés szimbóluma.

A reformáció után

A reformációt követő időszakban meghatározó szemponttá vált, hogy 3. „a szentségek erősítik a hitet”.¹⁴ A reformátorok első nemzedéke a megigazító hitben a bizalomra (*fiducia*) nagy hangsúlyt fektettek és ez megmaradt a szentségértelmezésében is. A szentségeket Isten accomodációjaként értékelték, amiben Isten válaszol az emberi gyengeségre. Az ember gyengesége folytán az ige mellett rászorul a látható jelekre is.¹⁵

Ugyanakkor a lutheránus reformáció nem szabadította meg magát teljesen a sákramentumok római katolikus elképzelésétől. Luther nem tekintette a kereszvizet közönséges víznek. Olyan víznek tartotta, mely az ige és annak benne rejlő isteni erején keresztül az élet kegyelmes vizévé, az újjászületés fürdőjévé vált. Az isteni ige így a szentségek által hat. Azonban szinte kizárólagos értelemben vallja a lutheranizmus, hogy a sákramentumokban, így a keresztségben is Isten az, aki cselekszik. Az ige eme isteni hatékonyságán keresztül okozza a sákramentum az újjászületést. A felnőttek esetében Luther a keresztség hatékonyságát a keresztelt hitétől tette függővé. A gyermekek esetében, akik nem képesek a hitet gyakorolni, Luther azt vallotta, hogy Isten az O megelőző kegyelmével kimunkálja a hitet az öntudatlan gyermekben. A későbbi lutheránus teológusok megtartották a csecsemőhit elképzelését a keresztség előfeltételeként, míg mások úgy fogták fel a keresztséget, mint ami azonnal hitet hoz létre.

A lutheranizmus a református felfogáshoz képest keveset beszél a Szentlélek munkájáról a szentségekkel összefüggésben. Míg a református teológia a Szentlélek munkájának tekinti a sákramentumok igazságát, hatékonyságát és gyümölcseit, addig a lutheránus szimbolikus iratok úgy mutatják be a Szentlélek ajándékát, mint ami a keresztség következménye.¹⁶

Fontos szempont volt végül, hogy 4. „a szentségek újra megerősítenek minket Isten nekünk adott ígéreteiről”.¹⁷ A reformátori teológiai gondolkodás ebben a szemléletében az Isten ígéreteinek és az emberi lehetőségeknek a kölcsönhatásába helyezi a sákramentumok Isten ígéreteire vonatkozó megerősítő funkcióját. Az emberi természet bukása következtében Isten szeretetének és hűségének sákramentumok általi biztatására szorul.¹⁸

A klasszikus reformátori álláspont csak azt fogadja el szentségnek, „...amelyet Isten szerzett...”, minden sákramentum szerzője pedig nem ember, hanem maga Isten. Ember sákramentumokat nem szerezhethet – olvashatjuk a II. Helvét Hitvallás XIX. Fejezetében.¹⁹ A református és lutheránus álláspont megegyezik abban, hogy a szertartásokat négy kategóriába csoportosítja. Ezek: 1. a szentségek, 2. az Istentől való dolgok (házasságkötés, szolgálók felszentelése), 3. az *adiaforák*, közömbös dolgok, 4. az elítélendő ceremóniák. Az első helyre kerül a keresztség és az úrvacsora szentsége, mivel ez vezethető vissza egyértelműen Krisztus parancsára a Szentírás szerint; és ezek direkt módon és lényegüket tekintve utalnak Krisztus halálára és feltámadására, így az üdvösségre.²⁰

A klasszikus reformátori álláspont közepet keresett a sákramentális gyakorlat

szélsőségei között, elkerülve a spiritualizmus és babonáság csapdáit. A hívőnek emberi gyengesége miatt szüksége van a jegyekre, valami érzékelhetőre. Ahogyan a Heidelbergi Káté (HK) 66. kérdés-felelete ezt világosan megfogalmazza.²¹ Másfelől azonban az ember nem értékelheti túl a sákramentumot, nem bálványozhatja azt. Nem keverheti össze a szimbólumot a hit valóságával. Éppen ezért fontos a jel és jelzett dolog gondos megkülönböztetése, és Isten ígéjéhez való kapcsolása. Ebből fakadóan a sákramentum csak az ígehirdetés kiegészítéseként értelmezhető. A HK szerint a Szentlélek műve a hit, „aki azt az evangélium hirdetése által szívünkben felgerjeszti és a sákramentumokkal való élés által megerősíti” (HK 65. k.f.) A Skót Hitvallás olyan messzire megy el ebben az értelmezésben, hogy kijelenti, az a prédikáció, amely nem hirdeti hűségesen az Isten ígét, meghamisítja és veszélyezteti a sákramentumot.²²

A reformáció második nemzedéke a keresztségről azt tanítja, hogy Isten ugyanabban az időben adja a kegyelmét, mint amikor a keresztséget vesszük. Ez az *sákramentumi kapcsolat*, amiben a jel és a jelzett dolog összekapcsolódik.²³ A jel és a jelzett dolog között nincsen ok-okozati összefüggés, vagyis nem a keresztség ment meg, nem attól válnak Isten gyermekeivé. A szertartás önmagában nem tehet semmit. Isten azonban úgy határozott és azt ígérte, hogy megigazít, kegyelmében részesít, fiává fogad, amikor az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében fejünkre öntik a vizet.²⁴

A keresztségben két cselekménysor kapcsolódik össze. A lelkipásztor a jel szintjén hajtja végre, végzi a keresztséget, nem szolgáltatja ki a jelzetet, nem ő adja a kegyelmet. A másik cselekedet Istentől jön, aki a Lélek munkája által közli Isten kegyelmét, hozza nekünk a bűnbocsánatot, közli velünk a vízzel lemosás értelmét. A Szentlélek hatékonysága adja a keresztség igazságát és értékét.²⁵

A keresztség, mint ami kiábrázolja Isten megváltó tettét, valamint Isten egyházának tagjaivá fogadását, világossá teszi, hogy a keresztséget nem kell megismételni. Olyan kiindulási pontról, elindulásról van szó, ami magában foglalja egész keresztyéni életünket, így az egész keresztyéni létünket érinti.

A reformátorok elítélik a csecsemőkeresztséggel kapcsolatos anabaptista álláspontot. Az anabaptisták ugyanis a csecsemőkeresztség jogosságának tagadásával ragaszkodtak ahhoz, hogy mindenkit megkereszteljenek, aki a sákramentumban kiskorában részesült, és közülük szeretett volna tartozni, s ezt nem újrakeresztelésnek tekintették, hanem az első valódi keresztelésnek. Közöttük a gyermekeknek nem volt helyük az egyházban. Kálvin és a református teológusok abból indultak ki, hogy a keresztség a hívők számára alapított, s nem kimunkálja, hanem megerősíti az új életet. Természetesen szembekerültek azzal a kérdéssel, hogy a csecsemők miképpen tekinthetők hívőknek, s miképpen erősíthetők meg lelkiileg, mivel ők még nem képesek hitet gyakorolni. Egyesek egyszerűen rámutattak, hogy a hívő szülők gyermekei a szövetség tagjaiként születnek, s így Isten ígéreteinek, közöttük az újjászületés ígéretének is örökösei, s hogy a keresztség lelki hatékonysága nem korlátozódik a kiszolgáltatásának idejére, hanem az egész életen át hatékony.

Nyilvánvaló, hogy a keresztséggel kapcsolatos 16. századi iratok keresztyén kontextusban íródtak. Ebben az időszakban magát az evangéliumot sem vitatja senki. A hitelenség vagy vallási közömbösség még egyáltalán nem meghatározó.

A mai kontextus néhány meghatározó eleme és kihívása*Szekularizáció és posztmodernitás*

A mai kontextusban egy régóta tartó masszív szekularizációval találjuk szemben magunkat, amelyet sok tekintetben a vallásos közömbösség jellemez. Egy olyan társadalmi jelenségről van szó, amiben döntően érvényesül az emberek véleményének sokfélesége, a másságnak a kérdése. Mindezek mellett pedig a mai embernek elsődleges célkitűzése az önazonosság megtalálása. Ez a kettősség a társadalmon belül olyan új jelenséghez vezet, amit a teljes zűrzavar jellemez. Valószínűleg az emberek többsége nem érdeklődik az evangélium és az egyház iránt. Nyilvánvalóan a keresztyénségnek minden eddiginél jobban kellene tudatosítania, hogy modern és – különösen is – posztmodern korunk egészen más, mint amivel korábban kellett számolnia.

A posztmodern nevében rejlik, hogy a modernitás utáni állapotra utal. A reneszánsz gondolathoz kötődő, a régivel szemben megújulást hirdető modern kor úgy tűnik, eljutott „kifulladásáig”. E kor hozta létre a kapitalista, ipari társadalmat. Most azonban posztindusztriális irányba mozdulnak a társadalmi folyamatok: a technológia és az információ új formái következtében a produktivitás helyét átveszi a reprodukció.²⁶ A posztmodern technológia és az ipari ember elegye technosapiensek által benépesített technokultúrát hozott létre a gyors technológiai fejlődés hasznosításának érdekében.²⁷

A határok elmosódnak a realitás és a látszat között. A virtualitás nemcsak a számítógéphez kötődik, hanem átjárja az élet minden területét. Minden virtuálissá válik. A valóság új, a média általi interpretációja során a valóságok pluralitásával és manipulációjával állunk szemben, amelyek jelentős kihívást jelentenek akár a lineáris történelemszemlélet számára is.²⁸

A bizonytalanság és jelentésnélküliség ennek az új „világnak” a kulcsszavai. Derrida disszeminációnak nevezi a jelentések eltolódását.²⁹ A disszemináció az értékek terén is jelentkezik: értékrelativitás jellemzi a társadalmi életet, a filozófiai gondolkodást. A weberi protestáns etika elveszíti jelentőségét. Több gondolkodó szerint vége a nagy, egységes világképet képviselő, átfogó magyarázatokkal előálló narratíváknak.³⁰

A posztmodern, reprodukcióra épülő társadalom legfontosabb jellemzője a fogyasztás. Nem pusztán a kapitalista túltermelésből levezethető gazdasági-társadalmi jelenségről van szó, hanem „fogyasztáskultúráról”. A nemrégiben elhunyt francia kultúrfilozófus, Jean Baudrillard szerint a mai embert nem elsősorban emberek, hanem tárgyak veszik körül, és ez eltárgyasult világot hoz létre. A tárgyak társadalmi halmozása túlburjánzik és a bőség, jeleivel a hiánynélküliség illúzióját teremti meg. A folyamatos gyűjtés egyfajta kötelességgé válik, a fogyasztás szociális-szimbolikus státust teremt.³¹

A fogyasztás mentalitást is jelent, amelyben a boldogság illuzórikus jelei halmozódnak fel a mindennapi életben. Nemcsak a konkrét tárgyak, hanem a szimbólumok és ide sorolhatjuk a vallásokét is, mind fogyasztási cikké lettek. A mai kultúra kétarcúságot mutat: egyfelől közvetlen és a kreativitás jellemzi, másrészt a fogyasztás törvényének irányítása határozza meg, amely az eltárgyasultság, az abszolút közvetlenség illúziója révén a nihilizmus útját egyengeti.³²

A szent és a profán együttesének új képződménye

A mai kontextusban a szent, a profán és a modern együttesének új képződménye jött létre. A szentség kérdése az ember számára az egy legszükségesebb dolog (*unum necessarium*). A kérdés ott dől el, ki mit ért szent alatt, és hogy a keresztyénség hogyan volt képes a szentség fogalmát archiválni, és egy adott korban alkalmazhatóvá tenni, akár konkrétan a szentségekre nézve is. Ha pontosan nyomon tudnánk követni a szentség kérdésének alakulását, akkor előbb-utóbb felgöngyölítenénk az értékrelativizmus problémáját. Nem lenne többé bajunk az alapértékek (lét, élet, ember, jóság, szépség, boldogság stb.) sokféleségével, hiszen mindegyik megfeleltethető lenne a valóság igazi alapjának és végső céljának, Istennek.

A szakrális egyik meghatározó eleme a beavatás. Eliade a modern kor egyik legnagyobb hiányának tartja, hogy eltűnt belőle a beavatás. Pedig a beavatás – írja Eliade – minden autentikus emberi létezés velejárója. Ma hiányoznak a teljes, hagyományos értelemben vett átmeneti rítusok, bár Eliade nem zárja ki a társadalmi változások közepette a személyes beavatódás élményét. A vallástörténész szerző is elismeri, hogy a beavatás élménye iránti fogékonyság nagyon is jelen van korunkban.³³ A mai társadalomtudósok tovább finomítják, kiegészítik, sőt ellentétes következtetésre jutnak Eliadéval szemben. Többen szinte már az egész emberi életet ilyen beavatások soraként írják le. S kétségtelen, hogy a kulturális antropológia számtalan „mikrobeavatásra” figyel fel a városi környezetben is, melyek hordozzák a premodern rítusok forogatókönyvének számos elemét. A fogyasztói, deszakralizált kontextusban számos pseudo-vallási beavatási folyamat figyelhető meg, amely kiegészíti a főként fiatalok szakrális jellegű beavatási tapasztalatának vágyát. Ilyenek például a különböző *liminális*³⁴ partiélmények, amelyek a *liminális* emberek ambivalens társadalmi helyzetét erősítik, ahol a „normális” társadalmi struktúrák, normák nincsenek érvényben. Számukra a hétköznapi viselkedéssel szembenálló tartalmak jellemzik például a partiélmények időszakait és helyzeteit.³⁵

Ezzel szemben a vallások és a keresztyén teológia a szentben a felfoghatatlan Isten jelenlétét érti, aki sugározza felénk az erőt. Így lesz számunkra a szent közvetítő valósággá az emberi és a végső valóság között.³⁶ Szent alatt egy olyan magasabb értékrendet értünk, ami a végső ténylegesség hordozója, így a szentség ennek lesz a jele. Nincs szükségünk arra, hogy létrehozzuk, mert mindennél előbb létezett, és magában hordozza az esztétikumot, a harmóniát, egyszóval a tökéletességet. Éppen ezért ebben a megromlott világban is jelen kell lennie, sőt valamilyen formában minden létező ebből a szentből vezethető le. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy a szent kifejezés a vallás világából átkerült a profán területekre, és már nem is feltétlenül az Istenhez, hanem az e világhoz tartozót védelmezi. Ezzel a súlypont-eltolódással kezdődik meg a deszakralizáció folyamata. „Teljes deszakralizáció pedig akkor jön létre, ha a szent közvetítői már nem közvetítői szerepük eszközét, hanem önmagukban végső célként tekintenek magukra.”³⁷

A keresztség megértésének kihívásai a mai kontextusban

A mai kontextus, amelyre nézve néhány átfogó jellemvonást az előbbieken felsoroltunk, jelentős kihívásként áll előttünk a keresztség üzenetének és mondanivalójának megtalálásában. Ezt kiegészítve nézzünk néhány jellegzetes példát a keresztség értelmezésének nehézségeire. A Egyházak Világtanácsának *Faith and Order* dokumentuma jól

összegzi a keresztség értelmét az alábbi öt kategória szerint.³⁸ Az alapvető meghatározottság egyfelől 1. *krisztológiai*, amikor a keresztséget Krisztus halálában és feltámadásában való részesedésként fogjuk fel. 2. Másfelől *pneumatológiai*, amikor a keresztségben a Szentlélek ajándékának hangsúlya kerül előtérbe, mint aki az új élet forrása a megkeresztelt számára. E fenti két meghatározásból következik a keresztség 3. *eszkatológiai* karaktere is. A Krisztus halálában és feltámadásában való részesedésünk, az új élet az Isten Szentleke által olyan áttörés, amely a régi dolgok lezárását és valami újnak az elkezdését jelenti. A jelen olyan köztes állapot, amelyben már részünk lehet Isten Krisztusban adott új valóságának, ugyanakkor Isten országának teljessége még nem valósult meg. 4. A keresztség *ekkléziológiai* aspektusa nyilvánvaló, amikor Krisztus testébe a hívők közösségébe való felvételtől beszélünk. 5. A keresztségben való részesedésünk legvégül pedig egy új etikai meghatározottságot is jelent. A megtérés, bűnbocsánat és megszentelődés Krisztus-követésünknek és tanítvánnyá válásunknak lételeme.

A kihívások ott jelennek meg, ahol a mai környezet számára kell ezeket a megközelítéseket érthetővé tenni. Charles Davis erre vonatkozó elemzése nagyszerű támpontokat ad erre nézve, amelyek a hazai kontextusban is meglévő problémák.³⁹

Ilyen például, amikor a keresztségben a Krisztus halálában és feltámadásában való részesedést hangsúlyozzuk, akkor látnunk kell, hogy a mai ember gondolkozása a halálról meglehetősen új jelentéssel bír. Míg a halál gondolata a keresztség értelmében a bűnnek való meghalást jelenti annak érdekében, hogy az új élet birtokosai lehessünk, addig azzal kell szembesülnünk, hogy a halállal kapcsolatos kulturális asszociációk közel sem ezt az aspektust helyezik előtérbe. Sőt, sokkal inkább a halál szörnyűsége voltának a megtagadását sugallják, gondoljunk csak a temetkezési szokások különféle modern gyakorlataira. A halál is olyan személyes elemmé válik az ember életében, amely sokkal inkább az élet utolsó állomását jelenti, mintsem a bűn riasztó és fenyegető valóságának a következményét. Az emberek előszeretettel beszélnek kegyes halálról, vagy méltósággal való bevégzésről. Ebből következően a feltámadás sem áll az emberi gondolkozás előtt úgy, mint a végső győzelem a halál, a gonosz hatalma felett. A halálba való belenyugvás olyan féligazságai a hitünknek, melyek feszültségbe kerülnek a keresztség értelmével. De ugyanilyen kihívás a már fentebb elemzett deszakralizációs kontextus pseudo-vallásos beavatási szertartásai is.

A keresztség pneumatológiai aspektusainak megértése is kihívás előtt áll. A mai gondolkodás számára a lelki dolgok szinte kizárólagosan autonómmá és szubjektívvé zsugorodtak össze. Hegel óta a modern ember számára a Lélek a szubjektivizmus kifejezőjévé vált, amely az öntudatra ébredésen keresztül tesz bennünket szabaddá. A Lélek kérdése ma feszültségbe, ha nem ellentétbe kerül a mai ember tudatos függetlenségre vágyásával és a keresztyén teológia azon lényegével, melyben a Lélektől meghatározottan, a tőle való függésben kaphatjuk ajándékba az Isten áldásait és a megváltást. Az individualizmus megannyi formája bomlasztja a közösségeinket, sőt egyfajta atomizált meghatározottságban olyan illúzióknak esünk a rabjaivá, amelyekben úgy véljük, hogy csak így érhetjük el a szabadságot, önmagunk megvalósítását. Holott az egymástól való függés, az időbeli vagy egy tradícióban belüli meghatározottság adhatja meg szabadságunknak valós értelmét. Minden egyes ember egy nagyobb egésznek, közösségnek a része, amely formálja és segíti az egyéni növekedésünket és érésünket. Az elszigeteltség lelkiülete üres és

mindig erőtlen marad. A Szentlélek ajándékként értelmezett keresztség csak Isten népének közösségében és tradíciójában töltheti be szerepét.

A keresztség, mint a Krisztus testébe, az egyházba való felvétel egyetemességet hirdet, és az egyház egységének a fontosságára irányítja a figyelmet. A látható egyház ugyanakkor rész szerinti megosztottságban él. Ebben a helyzetben a mai kulturális összetevők, melyek leginkább a pluralizmus és exkluzivitás jegyeit hordozzák, önmagukban is már kihívásként állnak előttünk. A pluralizmus bizonyos értelemben a végtelen kifejezője. Az emberi tudás behatároltsága vagy intézményesült kereteink és lehetőségeink végessége csak úgy gazdagítható, ha megengedi a pluralizmus érvényesülését. Ennek természetesen pozitív hatása is van, ugyanakkor magában hordozza a mindennel szembeni tolerancia szélsőségét is, és előbb-utóbb olyan zűrzavarhoz vezet, melyben elvesznek identitásunk alkotó és meghatározó elemei, amelyeken keresztül még a különbségek ellenére is egységben lehetünk Isten egyetemes egyházaként. A másik véglet az exkluzivitás, melyben az igazság kizárólagos igényével lépünk fel. A komplementaritás érvényesítése egyensúlyban tarthatja a két szélsőséget, amiben a keresztség mint alap különösen is meghatározó.

A keresztség *eszkatologikus* karaktere mint Isten országának jele egész keresztyéni életünk meghatározó jellemzője, amely magában foglal minden népet, szociális, etnikai vallási megkülönböztetések nélkül. A falak leomlanak ember és ember között. A nagy kérdés az, hogy ezt hogyan interpretáljuk: A komplementaritás vagy az exkluzivitás elvének az érvényesüléseként? További kihívás, hogy a történelmi és szociális meghatározottságtól indítva a keresztség ezen eszkatologikus értelmét politikai tartalommal töltjük meg, megfeledkezve arról a mély bibliai értelemről, amely Isten kegyelmét, hatalmát és Isten valóságát hivatott hozzáférhetővé tenni, mint ami az Ő országában való részesedésünk a Jézus Krisztusban.

A keresztség *etikai* távlata mint a megtérés, bűnbocsánat és megszentelődés Krisztus-követésünk és tanítványvá válásunk lételeme a mai kontextusban ugyancsak felhígult, és sok tekintetben elveszítette mértékadó értelmét. Például az eredendő bűn individuális karaktere szociális bűnök interpretációjaként jelenik meg. Mi egy bűnös világba születünk ártatlanul, és a környezet determináltságában gyakran az emberi felelősség minimumértékét sem érzük el. A keresztség következményének etikai meghatározottsága csak úgy lehetséges, ha szembesülünk emberi természetünk nyomorultságával, és ehhez képest ismerjük fel Jézus Krisztusban a Szentlélek megvilágosító kegyelme által a szabadító Isten életünk feletti hatalmát.

Következtetések

A keresztséggel kapcsolatos vázlatos teológiatörténeti megközelítések akár a mai kihívások közepette is a Krisztushoz tartozásról, vagy még pontosabban Istenhez tartozásról beszélnek Krisztus által és Krisztusban a keresztségben. Jézus Krisztus és a hívó ember közötti kapcsolat a benne való hitben és reménységben az iránta érzett olthatatlan szeretetben rajzolja meg legkarakteresebben keresztyéni önértelmezésünket. Krisztussal való kapcsolatunk központi elemként határozza meg keresztyén identitásunkat, legyünk a tanítványi életben és elkötelezettségben előrébb vagy hátrább. Nem feledkezhetünk meg természetesen arról sem, hogy a mi elkötelezettségünk önmagában nem lehet meghatározó, mivel nem mi választjuk Krisztust, ahogyan erre János evangéliuma hívja fel a

figyelmünket: „Nem ti választottatok ki engem, hanem én választottalak ki és rendeltelek titeket arra, hogy elmenjete és gyümölcsöt teremjete, és gyümölcsötök megmaradjon, hogy bármit kérte az Atyától az én nevemben, megadja nektek” (Jn 15,16). Keresztyén identitásunk nem értékelhető pusztán személyes kapcsolatként, hanem csak úgy, hogy mindez a Krisztus tagjaként megélt közösségben megy végbe annak minden Istentől jövő ajándékának és felelőségének a szem előtt tartásával.

Keresztyén identitásunk azonban meglehetősen összetett több szempontból is. Mert a keresztyén élet és Krisztushoz tartozás formái is meglehetősen sokfélék. Különböző tradíciókhoz kapcsolható, vagy akár még egy felekezeten belül is nagyon sokféle árnyalatot hordoz magában. A ténylegesen meghatározó az egy Istenhez tartozás, aki az Ószövetség szerint Izráel Szabadítója, a keresztyénség számára pedig felülmúlhatatlanul jelentti ugyanezt a Jézus Krisztus életéhez, halálához és feltámadásához való tartozásban. Az Istenhez való tartozásunk alapvető meghatározottságával egyetemben beszélnünk kell meghatározottságaink pluralitásáról is. Mi mind egy adott időszak, társadalom, nyelv, nép, család, kultúra és politika szerint is meghatározottak vagyunk, ami során az identitásainkon belüli feszültség elkerülhetetlen. Egy valami azonban bizonyos, ez pedig a *meghatározottság*, a valahová tartozás fontossága és döntő jelentősége. A keresztyén identitás még megannyi árnyalatában is nagyon sajátos, mert Istenhez köt Krisztusban. Sajátosság és egyetemesség Jézus Krisztus keresztyén hitvallásának két jellemzője. Sajátos, mert Jézus egy adott korban és helyen, egy adott etnikumban, kultúrában és vallási formációban élt. Egyetemes, mert Jézus földi élete, velünk léte, Isten értünk adott szeretetének a bizonyosága. Krisztusban a falak ledőltek ember és ember között, ahogyan erről a Galata-levél tesz bizonyosságot: „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban” (Gal 3,27–28). Ennek az összetartozásnak a pecsétje és záloga a keresztség. Egy olyan norma, ami Istennel és egymással köti össze a keresztyéneket. Éppen ezért keresztyén identitásunk meghatározó eleme a keresztség. A keresztségben olyan új identitást kapunk, amely relativizálja az összes többi identitásunkat. A keresztyén hit nem lehet teljes a keresztség nélkül: „Mert mindnyájan Isten fiai vagytok a Krisztus Jézusban való hit által. Akik Krisztusba keresztelkedtetek meg, Krisztust öltöttétek magatokra” (Gal 3,26–27). A hit vezet a keresztséghez, de az ellentétje is igaz lehet, hogy a keresztség vezet a hithez. A keresztség nem hozhat üdvösséget hit nélkül. Nem a hit az, ami a keresztséget adja, hanem a hit az, ami a keresztséget elfogadja. És ebben az elfogadásban mi nem játszhatjuk a főszerepet még a hit oldaláról nézve sem, hiszen abban a pillanatban minden bizonytalanná és törékennyé válna mint emberi próbálkozás. Isten valósága nem tehető függővé, és nem is szolgáltatható ki a mi törékeny emberi próbálkozásainknak. A biztosíték rajtunk kívül (extra nos) Istennél van Jézus Krisztusban, aki a mi megváltásunkért (pro nobis) az életét adta.

Etnikai, kulturális, szociális politikai identitásunkkal együtt keresztyén hitünk és életünk krisztológiailag, pneumatológiailag, eszkatológiailag, ekkleziológiailag és etikailag meghatározott, amely keresztségünk következménye. A megfelelően gyakorolt istentiszteletnek folyamatosan kell emlékeztetnie erre a hitre és megerősítenie ebben. Megkeresztelkedni annyit jelent, mint Jézus Krisztus keresztségében, szenvedésében, halálában és feltámadásában részesedni. A keresztség így nem értékelhető csupán Krisztus-

ba oltott életünk első lépéseként, hanem meghatározza minden lépésünket mind tartalmilag, mind pedig formailag egészen addig, amíg Isten országa el nem érkezik a maga teljességében.

JEGYZETEK

1 A DC fehérgyarmati regionális ülésén (2007. május 29.) elhangzott előadás szerkesztett változata. – 2 A tanulmányban szereplő bibliai idézetek forrása: *Protestáns új fordítású (revidiált) Biblia*, Magyar Bibliatársulat, 1990. – 3 Paul Tillich, *Systematise Theologie*, I., 9.1. London, SCM Press Ltd, 1978. – 4 Herman Bavinck, *The Doctrine of God*, Baner and Truth Trust, 1977, 13. – 5 Alister E. McGrath, *Bevezetés a keresztyén teológiába*, Osiris, 1995, 379–383. – 6 A. E. McGrath, *Bevezetés...* 381. – 7 A. E. McGrath, *Bevezetés...* 379. – 8 A. E. McGrath, *Bevezetés...* 379–380. – 9 Augustinus, *De Baptismo* 7, 53, in Nicene and Post – Nicene Fathers of the Church, IV. 512–513. – 10 A. E. McGrath, *Bevezetés...* 378–379. – 11 Tertullianus, *On Baptism*, 18.5 idézi Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A history of the development of doctrine: The emergence of the catholic tradition (100–600)*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 290. – 12 Rodney Stark, *The Rise of Christianity: a Sociologist Reconsiders History* Princeton, NJ: Princeton University press, 1996, 6–7. – 13 Vö. Andre Gounelle, *A keresztség. Az egyházak közötti vita*, Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa, 2002. 118–131. – 14 A. E. McGrath, *Bevezetés...* 380. – 15 A. E. McGrath, *Bevezetés...* 380. – 16 Az Ágostai Hitvallás apológiája, in Konkordia könyv, Az evangélikus egyház hitvallási iratai I. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1957, 176., IX. cikkely. – 17 A. E. McGrath, *Bevezetés...* 383. – 18 A. E. McGrath, *Bevezetés...* 383. – 19 II. Helvét Hitvallás. MRE Kálvin János Kiadója, Budapest, 1996. XIX. fejezet. – 20 Vö. Andre Gounelle, *A keresztség. Az egyházak közötti vita*, Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa, 2002. 89–110; 93. – 21 „A sákramentumok látható szent jegyek és pecsétek, amelyeket Isten avógre rendelt, hogy a velük való élés által az evangélium ígését még jobban megértesse és megpecsételje, hogy tudniillik Krisztusnak a keresztfán való egyetlenegy áldozatáért Ő nekünk kegyelemből bűnbocsánatot és örök életet ajándékozzon.” – 22 Skót Hitvallás XXII cikkely: „Ha prédikátor közismerten hamis üzenetet hirdet, a sákramentumok utálatosak Isten előtt, még ha ő maga szerezte is azokat, mert egy rossz szolga elfordítja azokat attól a céltól, amit Isten megszabott.” Kiemelés: Andre Gounelle, *A keresztség...* Andre Gounelle, *A keresztség...* 101. – 23 II. Helvét Hitvallás XIX. fejezete. – 24 Vö. Andre Gounelle, *A keresztség. Az egyházak közötti vita*, Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa, 2002. 89–110. – 25 Andre Gounelle, *A keresztség...* 103. – 26 M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage Publication, London 1991. Hivatkozás átvétele: Mészáros György 'Techno-house, sub kultúra és iskolai nevelés', in *Iskolakultúra* (2003/9), 3–63. – 27 J. M. Lochman, „Herrschaft Christi in der säkularisierten Welt”, in *Theol. Studien* 86, Zürich 1967 és Victor C. Ferkiss, *Technological Man: The Myth and the Reality*, New York, 1969, 56, first referred to it in Brent Waters, *From Human to Posthuman, Christian Theology and Technology in a Postmodern World*, Ashgate, 2006. – 28 Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, translated by David Webb, Polity Press, 1992, first published in Italian, *La società trasparente*, Garzanti Editore, 1989, 2. – 29 J. Derida, *Of Grammatology*, John Hopkins Press, Baltimore, 1976. Hivatkozás átvétele: Mészáros György 'Techno-house, sub kultúra... – 30 M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage Publication, London 1991. Hivatkozás átvétele: Mészáros György 'Techno-house, sub kultúra... – 31 J. Baudrillard, *The Consumer Society: Myth and Structures*, Sage Publications, 1998. – 32 Vö. Mészáros György, 'Techno-house, sub kultúra és iskolai nevelés', in *Iskolakultúra* (2003/9), 3–63. – 33 M. Eliade, *Misztikus születések*, Európa Könyvkiadó, 1999. – 34 A liminalitás lényegét legjobban a „köznapival”, a normális szociális struktúrával ellentétbe állítva lehet megérteni. A Turner (1969/2002) által megadott ellentétpárokból felsorolom a legfontosabbakat: átmenet – állapot, homogenitás – heterogenitás; communitas – struktúra; egyenlőség – egyenlőtlenség; anonimitás – nevek; státusnélküliség – státus; meztelenség, illetve „uniformis” – megkülönböztető ruházat; totális engedelmesség – csak a felsőbb hatóságoknak engedelmesség; szent – profán; egyszerűség – komplexitás. V. Turner, *A rituális folyamat*, Osiris Kiadó, 1969/2002. – 35 Vö. Mészáros György 'Techno-house, sub kultúra... 3–63. – 36 Molnár Tamás: A hatalom két arca: politikum és szentség, Európa, 1992. 43–33. p. – 37 Molnár Tamás: A hatalom két arca: politikum és szentség, Európa, 1992. 166. p. – 38 'Baptism' Statement in Baptism, Eucharist and Ministry, Faith and Order Paper No. 111. Geneva: World Council of Churches, 1982. – 39 Charles David, 'Today's Culture and the meaning of baptis', in *Ecumenical Review*, 1987. április, 163–172.