

Füsti-Molnár
Szilveszter

NÉLKÜLÖZHETŐ-E A HEIDELBERGI KÁTÉ A MAGYAR REFORMÁTUS EGYHÁZ ÉLETÉBEN?*

* Ez a tanulmány annak az előadásnak a szerkesztett változata, amely azonos címmel hangzott el a Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet 2013. november 14-16 között megrendezésre került nemzetközi értekezletén ('A káté helye a keresztség és úrvacsora között'), a Heidelbergi Káté 450 éves jubileumi évében.

Bevezetés

Ebben a tanulmányban úgy kívánunk feleletet adni a címben felevertett kérdésre, hogy felvillantjuk mai egyházi állapotunk környezetét és az abból érkező tendenciák kísértését. A jelenségek megértésében igyekszünk felvázolni egy olyan lehetséges hermeneutikai kapcsolódási pontot, amely bizonyos értelemben párhuzamba állítható a mai világunkat meghatározó perspektívákkal, a keresztyén egyház mai helyzetével, valamint küldetésének legfőbb teológiai üzenetével. Ebben a vázlatos bemutatásban úgy kívánjuk a Heidelbergi Kátéra irányítani a figyelmet, hogy nem a Káté történelmi exegézisen keresztül keressük a ma is érvényes dogmatörténeti üzenetet, hanem a mai helyzetben igyekszünk megtalálni azt a lehetséges értelmezési kört, amelyben rámutathatunk a hit megvalósulásának szükségességére az egyház küldetésében, és arra, hogy ebben milyen szerepet tölthet be a Heidelbergi Káté.

1. Az értékorientáció változásai, az átmenetiség mai állapota

Az értékváltás meglehetősen ambivalens módon határozza meg a társadalmi és egyházi jelenünket. Egyfelől egy többé-kevésbé jól kiismerhető, mindent tipizáló, kategorizálható és hierarhizálható világ struktúráját látjuk. Ugyanakkor, a struktúra meghatározott pontjain, világosan körülhatárolt státusai között, repedések, törés- és határpontok figyelhetők meg. Olyan köztes, vagy az antropológia és szociológia ide illő fogalmát használva *liminális*¹ helyzetekről van szó,

¹ A fogalommal elsők között Arnold Van Gennepnél találkozunk (*Les rites de passage*, 1909). A 20. század második felében vált elterjedtté Victor Turner írásai nyomán a 'liminális' és 'liminalitás' teóriájának használata az antropológia és szociológia területein. *Turener Van Gennep nyomán indult el, és az 1960-*

amelyek struktúraváltozásokat eredményeznek. A változásban felnyíló rések kijelölik az átmenetiség új irányait. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy kijelölik a háttünk mögött lévő elkészült struktúrákban az „újjászületés” helyét. Az átkelő egyen „olyan kulturális szférán halad keresztül, amely alig vagy egyáltalán nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a múltbeli vagy az eljövendő állapotokat jellemzik.”² – írja Turner. Ebben a folyamatban döntő szerephez juthat a józan és valós tapasztalás, amely tiltakozik az ellen, hogy a benne tapasztaltat birtokba vegyük és rendelkezünk felette, hogy dogmákba, objektív tantételekbe foglaljuk, és így beépítsük a struktúrába. Ellenkezőleg, ennek a folyamatnak a túllépés a lényege, amely az egészen más (a numinózus Rudolf Otto értelmezésében)³ lehetőségét ígérheti a mindent felmérő és megmérő, mindent meg- és elítélő konkrét állásfoglalásokkal szemben. Az átmenetiség liminális folyamataiban ugyanakkor megfigyelhetjük a gondolkodás struktúraváltozásait is, mint ami egy romboló és teremtő folyamat. Ennek nyomán eltűnnek a társadalmi, rangbeli, vagyoni különbségek, magánérdekek, és kialakulhat egy puritán szellemű, alkotó energiával teli közösség, *communitas*⁴, amely valamiféle alkotói lázban új formákat, megoldásokat, emberi kapcsolatrendszereket teremt. Óvatosnak kell lennünk az átmenetiség élményének és az így megszülető *communitas*-nak a leírásával, hiszen a teljes és kiforrt személyiségek *communitas*a mint a tisztán emberi viszonyok elidegenedés-mentes állapota aligha tartható megállapítás. Azt sugallják ugyanis,

as évekre sok szempontból új tartalommal töltötte meg a liminalitás teóriáját, amely műveinek meghatározó eleme maradt egészen halálig, 1983-ig. Ld. TURNER, V.: „Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage,” from *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (1967), „Liminality and Communitas,” from *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969), and „Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas,” from *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974).

² Victor Turner: Liminalitás és *communitas*. In: Zentai Violetta (szerk.): Politikai antropológia. Osiris-Láthatatlan Kollégium, 1997. 52-53.

³ A numinózus mindenén kívül áll, „egészen más”, nem hasonlítható hozzá semmiféle emberi, a világmindenség semmilyen más jelensége. A numinózussal szemben az embert önnön teljes semmisségének érzése keríti hatalmába, úgy érzi, „csupán kreatúra”, vagy, miként Ábrahám mondta az Úrnak: „nem egyéb pornál és hamunál”. A szent mindig olyan valóságként nyilvánul meg, amely egészen másfajta, mint a „természetes” valóságok. Noha a nyelv a *tremendum*-ot, a *majestas*-t vagy a *mysterium fascinans*-t a természettől vagy az ember profán szellemi életéből kölcsönzött szavakkal fejezi ki, ez az analogizáló kifejezőmód éppen abból fakad, hogy képtelenek vagyunk az egészen mást megnevezni: a nyelv mindent, ami a normális emberi tapasztaláson túlmutat, kénytelen olyan szavakba öltöztetni, amelyek a normális tapasztalásból származnak. V.ö.: RUDOLF OTTO: *The Idea of the Holy*. Trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1923; 2nd ed., 1950 [*Das Heilige*, 1917.].

⁴ Egy liminális periódusban levő társadalomban a szociális struktúrák hatályon kívül helyeződnek, a közösségi hierarchiák megbomlanak, és kialakulhat egy alkotó energiával teli közösség, amely új formákat, megoldásokat, emberi kapcsolatrendszereket teremt. A csoport maga keresi és alakítja normáit, és ezeket összeveti az aktuális társadalmi konvenciókkal. Ez a közösségi élmény speciális esete, a *communitas*. VICTOR TURNER: *The Ritual Process*, (London: Routledge, 1969), 96-97. Ld. még: Victor Turner, „Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas,” from *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974), 233.

hogya a struktúra személytelensége csupán maszk, ami alatt ott vannak a *teljes személyek*, és így csak az álarcot kell félretolniuk. Ennek nyomán a communitast úgy értékelhetnénk, mint valami evilági édeni, utópisztikus vagy millenáris állapotot, melynek elérésére a közösség és benne az egyén vallási tevékenységének irányulnia kell.⁵ A megszelídített utópia csapdáját elkerülve sokkal inkább a *liminális tapasztalat drámaiságára* tegyük a hangsúlyt, ami a címben jelölt gondolatnak a hermeneutikai keretét adja. Nevezetesen: hogy az átmenetiség vagy liminalitás folyamatában a lényeg abban rejlik, hogy feltöredezik és megnyílik a struktúra, amelyben a *létező megragadja létét*,⁶ és szembenéz újjászületésének lehetőségével és kockázataival.

1. 1 Az átmenetiségben élő egyház

Az egyháznak mindenkori feladata, hogy állást foglaljon az értékorientáció változásait illetően. Ennek előfeltétele azonban, hogy úgy vegye tudomásul a társadalmi változásokat, hogy nem hódol be valamifajta *megfelelési logikát* és kényszert követve az őt körülvevő korszellemnek, hanem legyen képes végiggondolni az értékváltás hatásait a keresztyén hitértelmezés szempontjaiból. Döntő fontosságú tehát, hogy a keresztyén hit- és egyházi önértelmezés milyen teológiai értékrendben találja meg ezt a normát. A helyzetértékeléshez feltétlenül hozzátartozik, hogy az intézményesült egyháztagság hitbeli orientációja közel sem homogén. Az egyházat éppen olyan mértékben jellemzi a pluralitás, mint az őt körülvevő világot. Ebben a sokféleségben, az egyházat körülvevő kontextusban az egyik jellemző tendencia valamifajta önálló világnézet kialakításához való ragaszkodás, amely tetszőleges válogatás alapján adott esetben még a keresztyén hit elemeit is képes magában foglalni. Olyan autonóm törekvésről van szó, amely a mai korunkat átható szubjektív relativista szemléletben gyökerezik. Ehhez meglehetősen negatív mértékben járul hozzá az a *fogyasztáskultúra* is, amiben a mai embert elsősorban nem emberek, hanem tárgyak veszik körül, ami egy végletesen eltárgyasult világgal fenyeget. A tárgyak társadalmi halmozása túlburjánzik, és a bőség jeleivel a hiánynélküliség illúzióját teremti meg. A folyamatos gyűjtés egyfajta kötelességgé

⁵ VICTOR TURNER: Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: P. Bohunyan–M. Glazer (szerk.): Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Pannem Kft., 1997. 681.

⁶ *Lét és létező* fogalmának különbségtételénél, a „létező megragadja létét” kifejezésben, Heideggerre utalunk. Ezt a különbséget Heidegger ontológiai különbségnek nevezi. Megkülönböztethető ugyanis a létező és annak alapja, azaz a lét között: a lét a létező alapja, áthatja és felülmúlja azt. A lét maga transzcendens, túl van minden létezőn, egyszerre van róla tudásunk meg nem-tudásunk is: „Nem tudjuk a lét mit jelent. De ha megkérdezzük - mi a lét? -, már benne tartjuk magunkat a *van* megértésében anélkül, hogy fogalmilag képesek lennénk rögzíteni, hogy mi is jelent”. Vö.: MARTIN HEIDEGGER: *Lét és idő*. Bp. Gondolat 1989., 2. jav. kiad.: Osiris Kiadó, 2004.; p. 5. A „létező megragadja létét” kifejezéssel azonban nem kívánunk következetesek maradni Heideggerhez. Tanulmányunkban éppen, hogy szembehelyezkedünk Heidegger azon meglátásával, hogy az emberre, saját magára vezessük vissza a lét meghatározását, mint a *jelenvalólétben* való egzisztenciális eszmélés.

válik, a fogyasztás szociális–szimbolikus státust teremt. 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 közvetlenség és a kreativitás jellemzi, másrészt a fogyasztás törvényének irányítása határozza meg, ami az eltárgyasultság és az abszolút közvetlenség illúziója révén a nihilizmus útját egyengeti. Számos esetben szembesülhetünk azzal, hogy így a valóságnak egy egészen új interpretációjával találkozhatunk, amelyben a realitás és a látszat között elmosódnak a határok, és meglehetősen sokszor egy manipulatív végeredményt adnak elénk. A végeredmény felettébb lehangoló, hiszen a manipulálható embert az ostobaság jellemzi. Az ostobaság kiszolgáltatottság tesz, sőt ha az *üres fejbe* például egy kis freudizmust, marxizmust, valamiféle keresztényiséget, rasszizmust vagy militáns sovinizmust töltögetünk, akkor elhatalmasodnak az indulatok. Ettől kezdve mindenkinek mindenről lesz véleménye, és minden fanatizálhatóvá válik. Az üres fej a látszatokosság álruhájában marad még ostobább. A butaság így még veszélyesebbé válik, mert megtelik előítéletekkel és indokolatlan általánosításokkal. Naiv hit jellemzi, mely a mindenre nyitottságba zárva hamisan naiv képzetekkel és hiedelmekkel könnyen befolyásolhatóvá teszi az embert.

Nem nehéz belátnunk, hogy mind a diktatúráknak, mind pedig a globalizált társadalmaknak azonos típusú lebutított tömegekre van szüksége, akiket irányítani lehet üres jelszavakkal, reklámszövegekkel és elavult és kiüresedett ideológiákkal.

Ugyanakkor a mai szekularizált, jellemzően elbutított fogyasztói társadalomban egy egyre fokozódó igény jelentkezik a transzcendencia iránt. Az alapok-nélküliségben, a relativizmus közepette és a sok szempontból megüresített kontextusban hatványozottan kerül előtérbe az a tapasztalati igény is, ami a dolgok jelentésének szükségességére irányul, utat törve az értékek felé.⁷ Kérdés azonban, hogy ez a nyitottság valóban képes-e kapcsolatot teremteni a transzcendenssel, vagy csak transzcendensnek címkézi az immanens, minket körülvevő világ bizonyos elemeit. Egyszerűbben fogalmazva: képes-e az ember önmaga határait belátva nyitottá válni, vagy az önmegvalósítás megannyi programját látja és látatja transzcendensnek.

A társadalom egyházzal szemben megfogalmazott igényének sokrétű tapasztalata az egyházat kifejezetten egy olyan teológiai gondolkodásra sarkallja, amit ma *közéleti teológiának* vagy *közteológiának* nevezünk. A teológiának ez a nyilvánossága az egyháznak ebben a világban betöltendő tanúságtételéből és küldetéséből is következik. Az itt megfogalmazott reflexióknak alapvetően az emberi élet három aspektusa ad irányt: 1) a világ Istenhez való viszonya és Isten világhoz való

⁷ M. COOKE: 'A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion', *Constellations* 14(2), 2007, 224–238.

viszonya; 2) az egymáshoz való viszonyunk, a felebarát szeretete; 3) a gyakorlatban megélt szolidaritás.⁸ Az egyház és világ dialógusának különböző nyilvános színterein az előbb felsorolt területek az identitáskérdéshez, a valóság krízisének diagnózisához és a célok, feladatok körülhatárolásához vezethetnek. Az egyház így fontos szereplőjévé válhat az értékorientáció változásainak.

1. 2 Az átmenetiség kísértéseiben meghúzódó lehetőség az egyház küldetésére nézve

Ebben a rövid elemzésben arra kívánunk rámutatni, hogy lehetséges-e valamilyen kapcsolódási pont az egyház küldetésével összefüggésben az átmenetiség kísértései közepe.

A református és presbiteriánusi egyházak felekezeti irányultságuk és teológiai sajátosságai szerint alapvetően Jézus Krisztus és az Ige hatalmát igyekeznek érvényesíteni a *közteológiai* megnyilvánulásaikban is. Különösen is komplex jelenségről van szó, amikor az egyház küldetésének mibenlétét az egyházat érő külső és belső hangsúlyeltolódások jellemzik. Ennek felerősödése figyelhető meg az egyház jelenlegi helyzetében is, amit korábban az átmenetiség korának törésvonalai adta lehetőségeként jellemeztünk. A helyzet összetettségét csak fokozza, hogy a kiegyensúlyozatlanul és kiszámíthatatlan módon érő változások megannyi *megfelelési logikát* hívnak éltre, ami sokszor egymással ellentétes hatásokként nem egy dialektikus viszonyt erősítenek, hanem zűrzavart és orientációvesztést eredményeznek.

Az egyház számos értelemben a perifériára került. Az átmenetiségben jelentkező kísértés alapvetően abban fedezhető fel, hogy az ember spiritualitásában elfordul az intézményesült vallási formációktól. Sőt, számos esetben a mai ember spiritualitását éppen a vallásossággal szemben kívánja megélni. A szubjektív relativizmus az *én* számára olyan megfelelő lelkiséget kíván létrehozni, ami egyes egyedül az enyém. Mannion elemzésében ez az *individuális identitás* kimunkálásának folyamatához vezet, ahol az *én* válik a valóság és az igazság alapjává, és az individuum sokkal inkább saját létének értelmét teremti meg, minthogy azt önmagán kívül ragadja meg.⁹ Ennek a tendenciának az ellensúlyozása a keresztyén apologetika feladata. Groothuis hívja fel a figyelmünket arra, hogy a spiritualitás az objektív igazság szerkezetének alapvető eleme.¹⁰ Az átmenetiség bizonytalansága válik nyilvánvalóvá, amikor a racionális objektivitás is megkérdőjeleződik eb-

⁸ Habermas válaszcikke in 'Transcendence From Within, Transcendence in Th is World', in Don S. Browning and Francis S. Fiorenza, eds, *Habermas, Modernity and Public Theology* (New York: Crossroad, 1992), pp. 226–50

⁹ G. MANION: *Ecclesiology and Postmodernity. Question for the Church in our Time*. Collegeville: Liturgical Press, 2007, p. 4.

¹⁰ D. GROOTHUIS: *Truth Decay. Defending Christianity against the Challenges of Postmodernism.*, 2000, Leicester: InterVarsity Press, p. 164–165. Cooke, M., 2007, 'A secular state for a postsecular society? Postmetaphysical political theory and the place of religion,' *Constellations* 14(2), 224–238.

ben a folyamatban. Ez gyanakváshoz vezet az igazság normatív interpretációjával szemben, és ez az igazság hanyatlását idézi elő. Az egyetemes keresztyén egyház egy olyan szilárd keresztyén világszemlélet alapjait feltételezi, melynek fő narratívája, a kezdetektől egészen a világ végéig, ontológiai értelemben is megalapozza és egyetemes érvénnyel tölti meg küldetését. Sőt, a jövőre nézve olyan reménységet hordoz, amely eszkatológiai beteljesedéssel ajándékozta meg az egyéni és közösségi törekvéseket és elkötelezettséget.

Kérdés, hogy a struktúra repedéseit feszítő liminális folyamatban, ami számos vonatkozásban bizonytalanságot hordoz az egyház önértelmezésére és küldetésének világos közlésére nézve, hogyan határozható meg az egyház helyzete saját identitásának összefüggéseiben. Továbbá az is kérdés, hogy milyen kapcsolódási pontot találunk a liminalitás folyamata és a *létében megragadott létező* között.

Teológiai mondanivalónk e tekintetben is abban a sajátos hitvallásos helyzetben áll, hogy alapjait - mindent megelőzően és mindent meghaladóan - az *inkarnáció* határozza meg. Az inkarnáción keresztül szólít meg Isten az ő Igéjében személyes és történeti 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 szívvel is, hogy megelevenítsem az alázatosok lelkét, és megelevenítsem a megtörtetek szívét” (Ézs 57,15).

Ebből a nézőpontból a keresztyén küldetés és az egyház feladata úgy is értelmezhető, mint *liminális helyzetbe szólítás*, amiben az *Egészen Más* jelenik meg, megteremtve ezzel a kapcsolódási pontot kontextus változásaival.

2. A liminális helyzetbe szólítás vázlatos teológiai reflexiója a Heidelbergi Kátéval összefüggésben

A Heidelbergi Káté kétségen felül érzékeny tesz bennünket a saját és a minket körülvevő helyzetfelismerést illetően, és egyben olyan kompendiumává is válik hitvallási jellegénél fogva a hitnek, amely nem valamiféle dogmatizmuson keresztül akar bennünket összekapcsolni az Istennel, hanem ahol az istenfogalom feltűnik, ott Isten mindig Jézus Krisztusban jelenik meg (ld. 26. kérdés-felelet¹¹). Ebben az összefüggésben csak az a teológia és egyház hivatkozhat hitelesen a He-

¹¹ A Heidelbergi Káté kérdés-feleleteire történő hivatkozásnál a lábjegyzetben idézzük a teljes szöveget a Heidelbergi Káté még kevésbé ismert új fordítása szerint. *A Heidelbergi Káté*, revideált egységes fordítás, Budapest, Kálvin Kiadó, 2013.

Mit hiszel, amikor ezt mondod: „Hiszek egy Istenben, Mindenható Atyában, mennynek és földnek teremőjében”?

Hiszem, hogy a mi Urunk Jézus Krisztusnak örökkévaló Atyja, aki a mennyet és a földet, minden benne lévőkkel együtt semmiből teremtette és azokat örökkévaló tanácsával és gondviselésével fenntartja és igazgatja: énnekem az ő Fiáért, a Krisztusért Istenem és Atyám. Ezért annyira bízom benne, hogy nem kételkedem: minden testi-lelki szükségemre gondot visel, s még azt a rosszat is javamra fordítja, amit ebben a siralomvölgyben reám küld. Ezt ő megteheti mint mindenható Isten, és meg is akarja tenni, mint hűséges Atya.

idelbergi Kátéra, ami Jézus Krisztuson mint Isten egy Igéjén alapul. Ez egy olyan egzisztenciális igényt és igényességet is jelent, ami ha formalizálódik, akkor éppen a lényegét veszíti el. Nevezetesen azt, hogy Jézus Krisztusban minden isteni jótétemény összefoglalása áll előttünk – ahogyan erre a Heidelbergi Káté is több ponton rámutat. Az ember egy és tökéletes üdvössége. A bűnbocsánat hirdetése. Valamint Isten igénye a mi életünkre. Mindennek következménye pedig az a felszabadult élet, amely a szolgálatra, a küldetésre való felszabadításban az elsődleges feladatot abban találja meg, hogy Isten általunk dicsérettessék (HK 86.¹², 99.¹³, 102.¹⁴, 128.¹⁵ k.f.), és majd ezt követi, hogy a „felebarátainkat is megnyerjük a Krisztusnak” (86. k.f.¹⁶).

Ez az a kiindulási pont, amelyben és amelyre nézve kell eligazodást találnunk a keresztyén küldetésben, az egyházban.

2. 1 A létében megragadott létező átmeneti (liminális) helyzete

A Heidelbergi Káté több ponton is világosan érzékelteti ezt az átmenetiséget, liminalitást. A Káté teológiai szerkesztésének hármassága arra a liminális tapasztalatra utal az *ordo salutis*ra vonatkozólag, hogy az ember egyidejűleg elveszett, Krisztusban megigazult, és a hálás, megszentelt életű, gyümölcsöt termő emberré lett. Elég az első kérdés-felelet összefüggéseire koncentrálnunk ennek a megállapításnak a

¹² *Ha Isten minden nyomorúságunkból egyedül kegyelemből, minden érdemünk nélkül Krisztus által szabadít meg, akkor miért kell jót cselekednünk?*

Azért, mert miután Krisztus minket vérén megváltott, Szentlelkével meg is újít, hogy hozzá hasonlókká legyünk, hogy a sok jóért Isten iránti hálánkat egész életünkben megmutassuk, és őt dicsőítsük. Továbbá azért, hogy ki-ki a maga igaz hitéről a hit gyümölcseiből bizonyosságot szerezzon. Végül azért, hogy istenfélő életünkkel másokat is megnyerjünk Krisztusnak.

¹³ *Mit akar Isten a harmadik parancsolatban?*

Azt, hogy sem átkozódással, sem hamis esküvel, de még szükségtelen esküdözéssel se káromoljuk Isten nevét, se tiszteletlenül ne említsük, sőt ezekben a rettenetes bűnökben még elhallgatással vagy eltéréssel se vegyünk részt. Isten szent nevét mindig félelemmel és tisztelettel említsük, hogy róla igazán tehessünk vallást, őt segítségül hívhassuk, szóval és cselekedettel magasztalhassuk.

¹⁴ *Szabad-e szentekre vagy más teremtményekre esküdni?*

Nem, mert aki törvény előtt esküszik, az Isten nevét hívja segítségül, aki a szívek egyedüli vizsgálója, hogy ő tanúskodjék az igazság mellett, és büntessen meg, ha hamisan esküszöm. Ez a megtiszteltetés teremtményt nem illet meg.

¹⁵ *Hogyan zárod ezt az imádságot?*

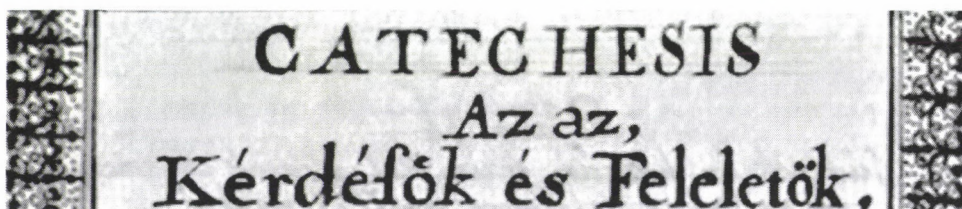
„MERT TIÉD AZ ORSZÁG, A HATALOM ÉS A DICSŐSÉG MINDÖRÖKKÉ.” Azaz: mindezt azért kérjük tőled, mert te a mi királyunk és mindenható vagy, aki nekünk minden jót meg is akarsz, meg is tudsz adni. Mindezekért pedig ne mireánk, hanem szent nevedre térjen örök dicsőség!

¹⁶ *Ha Isten minden nyomorúságunkból egyedül kegyelemből, minden érdemünk nélkül Krisztus által szabadít meg, akkor miért kell jót cselekednünk?*

Azért, mert miután Krisztus minket vérén megváltott, Szentlelkével meg is újít, hogy hozzá hasonlókká legyünk, hogy a sok jóért Isten iránti hálánkat egész életünkben megmutassuk, és őt dicsőítsük. Továbbá azért, hogy ki-ki a maga igaz hitéről a hit gyümölcseiből bizonyosságot szerezzon. Végül azért, hogy istenfélő életünkkel másokat is megnyerjünk Krisztusnak.

létjogosultságát illetően. A Káté *consolatoria* helyezett hangsúlya már önmagában is egy olyan élethelyzet megragadásával áll szemben, amire és amihez képest az evangélium üzenete örömmüzenet lesz. Az ember valósága az iménti hármasságon belül hangsúlyosan is egy köztes állapotban van az *életet és halált* illetően.

Nyilvánvaló, hogy a vigasztalás tónusán keresztül erőteljesen a *halálra* kerül a hangsúly. Olyan *eszkatologikus pereme* ez az emberi életnek, ami a határhelyzeti létet erősíti. Ezen a ponton (a halál) történik meg a döntés: az *ítélet a létről és nem létről* (az ember létének, testének és lelkének teljes megsemmisülése; 57. k.f.¹⁷). 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 (26. k.f.¹⁸), az egyháznak (54. k.f.¹⁹), az áldozatnak és az elégtételnek (61.²⁰, 66²¹-



¹⁷ *Miféle vigasztalásod van a TEST FELTÁMADÁSÁBÓL?*

Az, hogy nemcsak lelkem vétetik fel Krisztushoz azonnal ez élet után, hanem testem is egyesül majd lelkemmel, amikor Krisztus hatalma feltámasztja és az ő dicsőséges testéhez lesz hasonlóvá.

¹⁸ *Mit hiszel, amikor ezt mondod: „HISZEK EGY ISTENBEN, MINDENHATÓ ATYÁBAN, MENNYNEK ÉS FÖLDNEK TEREMTŐJÉBEN”?*

Hiszem, hogy a mi Urunk Jézus Krisztusnak örökkévaló Atyja, aki a mennyet és a földet, minden benne lévőkkel együtt semmiből teremtette és azokat örökkévaló tanácsával és gondviselésével fenntartja és igazgatja: énnekem az ő Fiáért, a Krisztusért Istenem és Atyám. Ezért annyira bízom benne, hogy nem kételkedem: minden testi-lelki szükségemre gondot visel, s még azt a rosszat is javamra fordítja, amit ebben a siralomvölgyben reám küld. Ezt ő megteheti mint mindenható Isten, és meg is akarja tenni mint hűséges Atya.

¹⁹ *Mit hiszel az egyetemes keresztyén Anyaszentegyházról?*

Hiszem, hogy Isten Fia a világ kezdetétől a világ végezetéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és igéje által az igaz hitben megegyező, örök életre kiválasztott gyülekezetet gyűjt magának, ezt oltalmazza és megtartja. Hiszem, hogy ennek a gyülekezetnek én is élő tagja vagyok és örökké az is maradok.

²⁰ *Miért állítod, hogy egyedül csak a hit által lettél igazgá?*

Nem azért, mintha a hitem érdemesítene arra, hogy Istennek kedves legyek, hanem mert Isten előtt az én igazságom egyedül a Krisztus elégtétele, igazságossága és szentsége, és ezeket én csak hit által tudom elfogadni és sajátommá tenni.

²¹ *Mik a sákramentumok?*

A sákramentumok látható szent jegyek és pecsétek. Isten ezeket azért rendelte, hogy általuk az evangélium ígértét még jobban megértesse és megpecsételje. Ő ugyanis megígérte, hogy Krisztus egyszeri keresztdozatáért kegyelemből bűnbocsánatot és örök életet ajándékoz nekünk.

67.²², 80.²³ k.f.), az egy igaz Istenről való beszédünknek (25.²⁴, 94.²⁵, 95.²⁶ 117. k.f.²⁷) és az üdvösségünknek (29²⁸-30. k. f.²⁹).

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 liminális helyzetnek, melyben a *léteben 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 (Gal 4,5; 5,3). Ép-

²² *Mi a célja az igének és a sákramentumoknak? Vajon az, hogy hitünket Krisztus keresztdozatára mint üdvösségünk egyedüli alapjára irányítsák?*

Igen, ez a céljuk. Mert a Szentlélek az evangéliumban tanítja, amit a sákramentumokkal meg is erősít, hogy teljes üdvösségünk Krisztus egyszeri keresztdozatában rejlik.

²³ *Mi a különbség az úrvacsora és a pápista mise között?*

Az úrvacsora azt tanúsítja egyrészt, hogy Krisztus egyszeri keresztdozatáért teljes bűnbocsánatot nyertünk, másrészt, hogy a Szentlélek minket a Krisztusba olt, aki most valóságos teste szerint a mennyben, az Atya jobbán van, és azt akarja, hogy őt ott imádjuk. Ezzel szemben a mise tagadja, hogy élő és holt elnyerhetné Krisztus szenvedéséért a bűnbocsánatot, hacsak a misemondó papok nem mutatják be naponta értük a Krisztus áldozatát. Továbbá azt tanítja, hogy Krisztus testileg van jelen a kenyér és a bor színe alatt, és ezért ezekben kell őt imádni. A mise így alapját tekintve megtagadja Jézus Krisztus egyszeri áldozatát és szenvedését és ezért kárhózas bálványimádás.

²⁴ *Isten lényege szerint egy Isten. Miért említettél akkor három nevet: az Atyát, a Fiút, és a Szentlelket?*
Azért, mert Isten az ő igéjében úgy jelentette ki magát, hogy ez a három különböző személy: az egy, valóságos és örök Isten.

²⁵ *Mit követel Isten az első parancsolatban?*

Azt, hogy ha lelkem üdvösségét szeretem, akkor buzgón tartsak távol magamtól és kerüljek minden bálványimádást, varázslást, babonát, szentek vagy más teremtmények segítségül hívását. Az egy, igaz Istent pedig helyesen megismerjem, csak őbenne bízzam; teljes alázattal és béketéréssel minden jót egyedül tőle várjak, őt teljes szívemből annyira szeressem, féljem és tiszteljem, hogy inkább a teremtett dolgokról mondjak le, mintsem legcsekélyebb mértékben is akarata ellen vétkezsem.

²⁶ *Mi a bálványimádás?*

Az, amikor az ember az egy igaz Isten helyett vagy mellett – jöllehet ő igéjében kijelentette magát – valami mást képzel vagy tart istennek, és bizalmát abba veti.

²⁷ *Mi szükséges ahhoz az imádsághoz, amelyet Isten kedvel és meghallgat?*

Először: az egy igaz Istenhez imádkozunk, aki magát igéjében nekünk kijelentette. Tőle szívből kérhetjük mindazt, amit kérünk parancsolt. Másodszor: ismerjük meg alaposan szükségünket és nyomorúságunkat, és alázatosan járuljunk felséges színe elé. Harmadszor: legyünk szilárdan meggyőződve arról, hogy bár méltatlanok vagyunk rá, Isten imádságunkat az Úr Krisztusért bizonyosan meghallgatja, amint azt igéjében meg is ígérte nekünk.

²⁸ *Miért nevezik Isten Fiát Jézusnak, azaz Üdvözítőnek?*

Azért, mert ő szabadít meg bűneinktől, és mert üdvösséget másnál sem keresni nem kell, sem találni nem lehet.

²⁹ *Hisznek-e tehát az egyedül üdvözítő Jézusban azok, akik boldogságukat és üdvösségüket a szenteknél, önmaguknál, vagy máshol keresik?*

Nem. Bár dicsekednek az egyedül üdvözítő és megváltó Jézussal, valójában megtagadják őt. Mert vagy nem tökéletes megváltó Jézus, vagy azoknak, akik őt igaz hittel elfogadják, mindent őbenne kell megtalálniuk, ami az üdvösségre szükséges.

pen 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, kiábrázolva az átmenetiséget, a liminalitás lényegét. A keresztyén teológia ezt a kereszthalál és keresztség közötti párhuzam eszkatologikus eseményeként írja le. Erre utal a Káté 70. kérdés-felelete³⁰ 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 eltemetkedtünk Krisztussal együtt a halálba, hogy miként Krisztus az Atya dicsőségéből feltámadt a halálból, úgy mi is új életre keljünk... a régi ember bennünk azért feszítettett 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.” (Róm 6, 4–8.) Az „első Ádámmal” Krisztus mint „második” vagy „új Ádám” áll itt szemben, s kereszthalálával a „rég ember” hal meg, hogy feltámadásával „új ember” szülessék, aki már nem a bűnre válaszoló törvény, hanem a kegyelem jegyében áll. „Mindenk, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi ember megszűnt, valami új valósult meg.” (2Kor 5,17–18.) A liminalitás eszkatológikus nyelve ez, melyben az újjászületés által a létezés eredeti, teremtésben meghatározott lényege valósul meg.

2. 2. *A szeretet fogalmának krisztusi értelme mint a liminalitás egyik fogalmaként a túlaradás logikáját hívja életre*

A továbbiakban egy konkrét példán, a szeretet fogalmának elmélyítésén keresztül kívánjuk ennek a korábban meghatározott kapcsolódási pontnak a vázlatos bemutatását feltárni. A Heidelbergi Káté tanítása nem csak a Krisztus-történet üzenetét közvetíti, hanem ahhoz a jézusi tanításhoz is ragaszkodik, amelynek summája a *szeretet parancsához* érkezik el, gondoljunk csak a 4. kérdés-feleletre³¹ vagy a 83. kérdés-feleletben³² a keresztyén egyházfegyelemre. Kulcsfontosságúnak

³⁰ *Mit jelent az, hogy Krisztus vére és Lelke által megtisztított minket?*

Egyrészt azt jelenti, hogy kegyelemből, Krisztusnak az ő keresztáldozatában értünk kiontott véréért Istentől bűnbocsánatot kaptunk. Másrészt: a Szentlélek megújított és a Krisztus tagjává szentelt minket, hogy a bűnnek napról-napra meghaljunk, és istenfélő és feddhetetlen életet éljünk.

³¹ *Mit követel tőlünk Isten törvénye?*

Krisztus az, aki megtanítja nekünk a törvény lényegét Máté evangéliuma 22. részében: „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez az első és nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: Szeresd felebarátodat, mint magadat. E két parancsolattól függ az egész törvény és a próféták”.

³² *Mi a kulcsok hatalma?*

A szent evangélium hirdetése és a keresztyén egyházfegyelem. Ezekkel nyitja meg Isten a hívőknek a mennyországot, illetve zárja be azt a hitetlenek előtt.

érezhetjük a törvény summáját a jézusi megfogalmazás szerint. A szeretet fogalma adott esetben csak a struktúráteremtő törvényfogalommal áll szemben. Ebben a vonatkozásban a szeretet nem csak a vallási élet, hanem az emberi élet egészének a szabályozására törekedett. Szabályozza a házasságot, a rokoni kapcsolatokat, a magántulajdont, a kereskedelmet, a földművelést és az igazságszolgáltatást. Nem csak 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, 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.³³ 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 is.

Szükséges itt megjegyeznünk, hogy mai korunk az egyértelműségekre törekvő modernitás szerint: ha a *szabadság – egyenlőség – testvériség* jelszavaiból a *testvériségbe* illeszti be az *agapét*, akkor pusztán alapvető emberi szolidaritás-viszonyként kezeli, és így éppen a fogalomnak ezzel a bizonyos többletjelentésével nem tud mit kezdeni. Mai korunk személytelenebb és egyértelműbb struktúra-kialakításában 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 erre rámutat.³⁴ 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 ellenségeketek” – Mt 5, 43.) Az előbbi értelmezés fényében itt Jézus az ellenség

³³ GERHARD VON RAD: *Az Ószövetség teológiája*. Osiris, 2000. I. 158–159.

³⁴ 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.

szeretete alatt nem egy pozitív érzelmi kötődésről beszél, hanem annak kitágított jelentéstartományában sokkal inkább arról, hogy lépünk túl az ellenség – barát megkülönböztetésén. A régi parancs sem arra szólít fel, hogy érzelmileg kötődjek barátomhoz, és érzelmileg szembeforduljak ellenséggel, hanem arra, hogy a baráttal barátként, az ellenséggel pedig ellenségként, azaz igazságosan járjak el, így az új parancs sem pusztán érzelmi követelményt állít elénk. Ez azt jelentené, hogy a szeretet parancsa nem ejt zavarba többé? Szó sincs róla. Megrendít és ki-zökkent a szó szoros értelmében, hiszen nem kevesebbet követel, mint hogy hasonlóan Mennyei Atyánkhoz, 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 liminális-eszkatologikus vonulata, mely megváltást ígér ettől a világtól.

Ennek a gondolkörnek az érvényesülését láthatjuk a Káté 113³⁵-115. kérdés-feleleteiben.³⁶ 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 (113. k.f.). Buber szavaival élve a szeretet az Én és 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. A liminális tapasztalat, különösen is a Krisztus-történetben, *az egészében vett létező* felnyílásának a tapasztalatát jelenti. Az ember szeretne túllépni önmagán, szeretne átbukfencezni a fején, mert tudja, hogy nem az, ami. Beszélhetünk, Heideggerrel szólva, *lételfedésről* vagy annak elutasításáról, amelyet 2500 év gondolatiságában akár Parmenidészig és Hérakleitoszig is visszavezethetünk. A döntő pont azonban mégis a liminális tapasztalathoz kapcsolódó *communitas*ban ragadható meg. Ahogyan láthattuk is, a státusokban és szerepekben, jogokban és kötelezettségekben tárgyiasult elismerési viszonyok felbomlásával az átkelő nem a semmibe lép, hanem olyan alapvető szolidaritás-viszony tagjaként ismerheti fel magát, mint *a léteben megragadott létező, a Krisztusban létező*. A Heidelbergi

³⁵ *Mit akar Isten a tizedik parancsolatban?*

Azt, hogy soha a legkisebb kívánság vagy gondolat se támadjon fel szívünkben Isten egyetlen parancsolata ellen sem, hanem mindenkor teljes szívünkkel gyűlöljünk minden bűnt és gyönyörködjünk minden igazságban.

³⁶ *Miért prédikáltatja Isten olyan szigorúan a Tízparancsolatot, ha ebben az életben senki sem tarthatja meg?*

Először azért, hogy egész életünkben egyre jobban megismerjük bűnös természetünket, és így még inkább kívánjuk bűneink bocsánatát és a Krisztusban való igazságot. Továbbá, hogy a Szentlélek kegyelméért könyörögve, szüntelenül törekedjünk arra, hogy egyre jobban megújuljunk Isten képére, míg végül e földi élet után elérjük a tökéletességet.

Káté az Isten ígéjére tett hangsúlypontokkal tanítja, hogy a legalapvetőbb szolidaritás-viszony egyik legtisztább formája a Krisztusban meghaltak és újjászületettek szeretetközössége, ahol „mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk.”

2.3 A liminalitás tapasztalata és következménye a *communitas*ra és a fennálló struktúrára

A liminalitásban az átkelő először is nem magányos vándor, hanem azoknak a szeretetközösségéhez tartozik, akik egy Lélekben egy testté lettek. A keresztyén antropológia többek között ebben a közösségre hívásban találja meg az emberi lét lényegét, azt, hogy mi az ember. Az örök életre kiválasztott gyülekezet valóságában, ahogy az 54. kérdés-felelet hangsúlyozza. Ez a világrend szemlélhetővé és megérinthetővé válhat a jelenvalóban. Ezek a pillanatok ugyanakkor nem csak a hallhatatlanok, hanem a legmulandóbbak is, amikor a mi világunk struktúrájával kerülnek kölcsönhatásba az emberi tudat szintjén. Mégis, ahogyan Buber utal erre, amikor a strukturált világunk ezzel a világrendet és emberi mibenlétet meghatározó alappal ütközik, akkor újra és újra megolvastja azt. Így válik kétarcúvá a világ az ember számára, miként kétarcú az ember magatartása is a világban.³⁷ Ebben a világban és ebben az önmagának örökösen nem megfelelő struktúrában kínálkoznak fel az átfordulás, a liminalitás feszültségének és drámaiságának helyzetei. Krisztus ennek a drámai pontnak a centruma, és ebből adódón az az egyház, amelyik Krisztus testének vallja magát a világban, ugyanilyen meghatározottságú, hiszen *Krisztusban az Isten és az ember ugyanott van.*

3. Összegzés

Isten igazságára ma is csak azzal a hittel és hitvallással juthatunk el, amit Isten az Ő ígéje által ébreszt bennünk. Ez a hit pedig élő kapcsolatot jelent az élő Istennel. Ez a hit nem betanult igazságokat szajkóz, hanem minden körülmények között készséges arra, hogy önmagáról alkotott képzetait megkérdőjelezze. Egy kérdező hit. Mert az olyan hit, amely már nem gondolkozik, egy idő után hiteltelessé válik. A hit, amelyik nem gondolkozik, megszűnik önkritikus lenni. Saját képzetek kritikája nélkül azonban a hit egy idő után már nem csak önmagát nem fogja érteni, hanem Istent és a környező világot sem.³⁸

A Heidelbergi Káté azzal az igénnyel van jelen ma is a Magyar Református Egyház teológiájában és tanításában, hogy párbeszédre ösztönözzön. Ennek a párbeszédnek a forгатókönyvét adja elénk, aminek különösen is a határhelyzetek kiélezett drámai pontjain, amilyen a mai korunk is, kell érvényt szerezni. Ebben a párbeszédben az egyik oldalon a létező ember áll, aki létezésének általános körülményeiből adódóan veti fel kérdéseit a másik oldalon álló feltétlen isteni fenség előtt. Mindennek a tétje – Kálvinnal szólva – nem több és kevesebb, mint

³⁷ MARTIN BUBER: *Én és Te. Európa*, 1991. 39.

³⁸ Vö.: EBERHERD JÜNGEL: *Das dunkle Wort vom Tod Gottes*, in *Von Zeit zu Zeit*, München, é. n. 18. kk.

Isten és magunk ismeretének megbonthatatlan egysége.³⁹ És ebben az egységben döbbenünk rá, hogy a mai strukturált világunk *megfelelés logikájára éppúgy rászorulunk, mint a kegyelem ökonómiájaként életre hívott túlaradás logikájára*. Ezzel összefüggésben a keresztyén spiritualitás minőségileg mélyebb rétegei hívhatók elő, ami nem merül ki egyfajta idealizált szubjektivitásban, hanem az egész teremtett világ felé nyit, amit az Isten dicsőségének színtereként láthat meg, egyfajta új *communitast* létrehozva a mai kontextus, drámai *liminális* helyzetében. Mi sem teszi ezt szemléletesebbé, mint a Krisztus feltámadásával az időbe ütött rés, mely örök jelenné változik, s vele az eszkatologikus tapasztalás, liminális tapasztalattá változik. Isten kívánságának előtérbe helyezése így magára Istenre koncentrál, és egyben utat nyit személyes és közösségi értelemben is, hogy önmagunkon túllépve az egész kozmossszal együtt Istent dicsóítsuk, és ezt tegyük spiritualitásunk tárgyává is. Ennek nem pusztán az egyházi, hanem osztársadalmi szinten is olyan hatásai lehetnek, amelyek az értékorientáció változásaiban kipróbált és kivezető utat mutathatnak. Mindehhez ugyanakkor elengedhetetlenül fontos az az élet- és szeretetközösség, amit csak a Krisztussal való titokzatos egyesülés útján nyerhetünk el a Szentlélek munkájaképpen. Az *unio mystica cum Christo*ban tulajdonképpen választ találhatunk a mai ember azon törekvéseire is, amelyekben megtelik a kapcsolat és a valahová tartozás utáni vágy ürje, és élő gyakorlatot eredményez az Isten tiszteletének liturgikus és hétköznapi értelmében is.

Korunk átmeneti jellegében, liminális folyamataiban és az ezekben nyilvánvaló krízishelyzeteiben jelentős alternatívát és válaszokat hordozhat az a keresztyén üzenet, ami a *liminális helyzetbe szólítás és állás fentebb vázolt paradigmájaként is értelmezhető*. Ennek a szemléletnek az előtérbe helyezése nemcsak a keresztyén teológiában jelenthet egy sajátos szemléletet, hanem egy olyan kapcsolódási pontot is hozhat a jelennel, ami egyszerre tekint vissza és előre előtérbe helyezve a keresztyén üzenet eszkatologikus váradalmait.

A Heidelbergi Káté a maga korának hasonlóan kiélezett, átmeneti helyzetében született, és határozta meg a *protestáns princípium*⁴⁰ azon – máig érvényes elemét – amelyektől való elvonatkoztatás azt jelentené, hogy az egyház lényegének és küldetésének a Krisztusra érvényes hangsúlyaitól tekintünk el a tanításában és a Magyar Református Egyház gyakorlati, mindennapi életében.

³⁹ KÁLVIN JÁNOS: A keresztyén tanítás rendszere, Pápa: Református Főiskolai Nyomda, 1909., I kötet, 37-39.

⁴⁰ Paul Tillichnél találkozunk ezzel a fogalommal, melyet ő egyáltalán nem öncélúan használ. Az ő rendszerében az ősegházi dogmák és a református hitvallások érintetlenül megmaradnak, ám értelmezésük szimbolikus és hasonlatszerű. Tillich különbséget tesz a „katolikus szubsztancia, vagyis az alapvető és közösségi hagyományozás és a „protestáns princípium, vagyis e keresztény hagyományozás szabad, hiteles, komoly megvalósulása között, azzal a megszorítással, hogy Isten az egyedül való, feltétel nélküli és abszolút valóság. Vö.: ANDREAS RÖSSLER: *Dogma nélküli keresztyénség?*; Freies Christentum 2001/6.