

TARTALOM

<i>Dr. Kádár Zsolt szerkesztő előszava:</i>	
A periodikáról	3
<i>Dr. Bogárdi Szabó István:</i>	
Meditáció – Az emlékezés minősége	4

ELŐADÁSOK, TANULMÁNYOK

Kálvin születésének 500. évében

<i>Dr. Hörcsik Richárd:</i>	
Kálvin 16. századi magyarországi recepciója	6
<i>Dr. Fekete Károly:</i>	
Kálvin istentisztelete és istentiszteletünk jövője.....	25
<i>Dr. Soós Árpád:</i>	
Kálvini vonások az újkori világ- és a magyar történelem arculatán	41
<i>Dr. Buzogány Dezső:</i>	
Kálvin és Melanchthon	48
<i>Dr. Tatai István:</i>	
Kálvin és a zsidóság.....	57
<i>Dr. Horváth Erzsébet:</i>	
Kálvin és a cseh testvérek	62
<i>Dr. Petrőczy Éva:</i>	
Kálvin magyar puritán tanítványa, Tarpai Szilágyi András	70
<i>Dr. Gaál Sándor:</i>	
Missziói impulzusok Kálvin teológiájában.....	76
<i>Dr. Fazakas Sándor:</i>	
„Mert a szegény nem fogy el a földről...”	81
<i>Dr. Békefy Lajos:</i>	
A csodálkozó Kálvin „esztétikája”	93
<i>Dr. Szenci Árpád:</i>	
Nevelési értékeink a kálvini tanítás jegyében	100

ELŐADÁSOK, TANULMÁNYOK

Regionális konferenciák, szekcióülések

<i>Dr. Karasszon István:</i>	
Pentateuchos és Elohista	117
<i>Dr. Pecsuk Ottó:</i>	
A páli megigazulástan N. T. Wright értelmezésében	125
<i>Dr. Németh Dávid:</i>	
Spiritualitás ma	132
<i>Dr. Füst-Molnár Szilveszter:</i>	
Posztmodern spiritualitás és a keresztyén lelkiség Kálvin teológiájának tükrében ...	152

<i>Dr. Fekete Csaba:</i>	
Református-unitárius énekeskönyvi párhuzamok a 19–20. században.....	167
<i>Dr. Fekete Károly:</i>	
Igehirdetésünk felelőssége az anyanyelvért.....	192
<i>Dr. Literáty Zoltán:</i>	
Mit jelent a narratív igehirdetés?	198
<i>Dr. Csohány János:</i>	
Leo Thun egyházpolitikája.....	214
<i>Dr. Kiss Endre József:</i>	
Sárospatak missziója: a cseh-morvaországi kapcsolatok.....	221
<i>Dr. P. Szalay Emőke:</i>	
Egyházművészet a Zempléni Református Egyházmegyében	230
<i>Dr. Váradi Ferenc:</i>	
Irodalmi kultuszok és az olvasásszeretet	240
<i>Dr. Kavecsánszki Máté:</i>	
„Kárhoztatandó hát a' fajtalan Táncz...”	244

DOKTORANDUSZ KONFERENCIA

<i>Dr. Békési Sándor:</i>	
Az egyetem református jellege az EGÉSZ szolgálatában.....	255
<i>Dr. Németh Dávid:</i>	
A doktoranduszképzéssel kapcsolatos aktualitások.....	259
<i>Gyórfy Eszter:</i>	
A református egyetemi misszió története a 20. század első felében	261

HIVATALOS RÉSZ

<i>Dr. Szűcs Ferenc:</i>	
Elnöki jelentés.....	269
<i>Dr. Kádár Zsolt:</i>	
Főtitkári jelentés.....	270
<i>Dr. Fekete Károly:</i>	
Laudáció – Tarr Kálmán Aranyokleveles teológus	274
<i>Dr. Kádár Zsolt:</i>	
Laudáció – Dr. Szűcs Ferenc Aranygyűrűs teológiai doktor	275
<i>Dr. Kádár Zsolt:</i>	
Az év könyve 2009 – Dr. Fekete Károly: Példázatos szavak, életes példák.....	277
<i>Dr. Bölcskei Gusztáv:</i>	
Elnöki zárszó	278
Zsinati határozat.....	279

1400. – **29** K. Rahner, Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung, in: Uő, Schriften zur Theologie, Bd. 3. Einsiedeln etc. 1956, 11kk. – **30** Vö. M. Beintker, i. m. 46. – **31** Ch. M. Rutishauser, Spiritualität im Kontext – előadáskézirat 2006, 5k. – **32** Vö. H.-M. Barth, Spiritualität, 51. – **33** M. Nüchtern, Spiritualität auf dem Markt, in: M. Herbst (Hg.), Spirituelle Aufbrüche. Perspektiven evangelischer Glaubenspraxis (FS für M. Seitz zum 75. Geburtstag), Göttingen 2003, 14kk. – **34** Nüchtern, i. m. 17. – **35** P. Zimmerling, Evangelische Spiritualität, Göttingen 2003, 138kk. – **36** Az alábbiakban Zimmerling ismertetéseinek főbb megállapításain haladunk végig, vö. Uő, i. m. 170kk. – **37** Zimmerling, i. m. 171. – **38** Vö. Mt 3,11; Jn 1,33; ApCsel 1,5. – **39** Vö. Éliás J., A következő lépés, Debrecen 1994, 96k. – **40** Éliás, i. m. 104. – **41** Éliás, i. m. 127. – **42** Éliás, i. m. 128. – **43** Vö, Zimmerling, i. m. 183; W. Huth, Flucht in die Gewissheit, München 1995, 35kk. – **44** Huth, i. m. 17k. – **45** Lásd dr. Sipos Ete Álmos, A kijelentés és a Biblia, in: Collegium Doctorum, 2008, 162kk. és Alföldy-Boruss Dezső, A tévedhetetlenség és a Biblia, in: Collegium Doctorum, 2008, 183kk cikkét. – **46** W. Härle, Dogmatik, Berlin/ New York 1995, 122k. – **47** Kálvin János: Tanítás a keresztyén vallásra, 1559. rövidített formában. A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1986, 24kk. – **48** Uo. 25. – **49** Ch. Türckét idézi H. Keupp, Fundamentalizmus szócikkben, in: Wörterbuch der Religionspsychologie, Gütersloh 1993, 124. Vö. Ch. Türcke, Fundamentalismus – maskierter Nihilismus, Springe 2003. – **50** H. Henseler, Gedanken zum Fundamentalismus, in: M. Bassler (Hrsg.), Psychoanalyse und Religion, Stuttgart 2000, 20. – **51** J. Moltmann, Das Reich Gottes in der modernen Welt: Jenseits von Modernismus und Fundamentalismus, in: Jahrbuch Mission, Hamburg 1995, 152.

DR. FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER

Posztmodern spiritualitás és a keresztyén lelkiiség Kálvin teológiájának tükrében

Bevezetés

A tanulmány célja, hogy betekintést adjon korunk spiritualitással kapcsolatos azon problematikus kérdésköreibe, amelyek a keresztyén, elsősorban történelmi egyházak és ezen belül is a református egyház számára jelentenek kihívást az egyházi életben. A tanulmányban rendszeres teológiai megfontolásokat kívánunk érvényre juttatni, különösen is Kálvin teológiájának összefüggéseiben, az *Institutióra* koncentrálni.

Nicholas Wolterstoff nyomán úgy jellemezhetjük Kálvin teológiáját, mint aminek reformjai radikálisan a világ felé fordulást jelentették. „(Kálvin) számára azonban a világ, ami felé fordulunk, nem más, mint Isten szentsége.”¹ Kálvin a teremtett mindenséget úgy írja le, mint ami Teremtője után sóvárog, és Isten csodálatos szépségét hivatott visszatükrözni. Ennek a meghatározásnak a felelevenítése olyan mérföldkő a keresztyén teológia történetében, amely egészen új távlatokat nyitott a keresztyén spiritualitás számára, és amelynek aktualizálása egyben kivezető utat is jelenthet a posztmodern hálójába ragadt mai kor emberének spirituális mutációból.

Posztmodern spiritualitás

Korunk nem keresztyén spiritualitását a következő három internetes vélemény megfelelően illusztrálja:²

A Teremtő Önismeret módszer alapja a saját tapasztalat. Az önismeret belső útján szerzett tapasztalatom meggyőződéssé vált, melyet hitvallásként hirdetek hitemmel: Minden ember az öröm maga, a hit teremtő ereje, szerethető, isteni lény, aki elrendeltetett feladattal születik le e világra, hogy azt, ami van egyedi kódjában, megvalósíthassa lelkének tiszta fényével, hitének teremtő erejével.³

Minden lélek és szellem a magasabb szintű spiritualitás felé törekszik. Az egyéni vágyakon túllépve a magasabb rendű éntudat megélése felé. Aki az önmegismerés, az önfejlesztés útjára lép, az közelebb kerül önmagához, embertársaihoz, az Univerzumhoz.⁴

Én tudok beszélgetni Istennel – legalábbis azt hiszem: Kezdetben először magammal beszélgettem, alapvetően a saját dolgaimra voltam kíváncsi, és igyekeztem a tudatom mélyebb rétegeivel kapcsolatba kerülni. Amikor ez már ment, akkor ismerőseim, rokonaim tudatával (ezt tévesen tudatalattinak szokták mondani) kommunikáltam – hasonlóan az agykontroll szubjektív kommunikáció gyakorlatához. Következő lépésként olyan lelkekkel „beszélgettem”, akik pillanatnyilag nincsenek fizikai testben, de tudatosabbak nálam: Szellemi Vezetők, elhunyt spirituális Mesterek, angyalok stb. Tőlük lelki gyakorlatokat kértem, tanácsokat a spirituális továbbfejlődésemhez. Ezen a nyomvonalon értem meg rá, hogy megtaláltam Istent, és azóta állandó a jelenléte. Nem kell hinnem benne, mert tudom őt, itt van bennem.⁵

Anélkül, hogy részletes elemzésbe bocsátkoznánk a fenti idézeteket illetően, megállapíthatjuk, hogy a spiritualitás elsősorban úgy jelentkezik, mint egy individuális célokat szem előtt tartó belső önismereti út, amiben az emberi közös célok vagy teljesen eltűnnek, vagy alárendelő viszonyba kerülnek az *én*nel, a szubjektummal. Úgy tűnik, mintha valami *a priori* identitás megtalálása felé orientálna, amire a külső környezet egzisztenciális meghatározottságai ráakódtak. Nagy kérdés, hogy morálisan és egyéb értelemben juttathatunk-e az *én*nek ilyen szerepet? Egyáltalán elválasztható-e egymástól ebben az értelemben a *belső* és *külső*, amikor a lelkiség témakörét vizsgáljuk? Elválasztható-e egymástól a személyes szubjektív tapasztalat az általánosan, a világban meg tapasztalható-tól?⁶

A fentebb idézett vélemények alapján is szükséges a spiritualitásnak olyan átfogó definíciójára törekednünk, amely a vallástól függetlenül is leírását adhatja a fogalom értelmezésének, de adott esetben a vallásos, konkrétan keresztyéni megközelítéssel is párhuzamba állítható, és így a tanulmány munkahipotéziséül szolgálhat. *Spiritualitás, szellemiség, lelkiség és lelki beállítottság alatt tehát olyan alapvető antropológiai adottságot érthetünk a személyiséghez hasonlóan, ami kiváltképpen is az emberre jellemző. Egy személy számára a spiritualitás olyan képesség, amely a tanuláson és a szeretet tudatos gyakorlatán keresztül lehetővé teszi önmagunk átlépését a másokkal való kapcsolatban, felülmúlva ezzel önmagunk bezárt materiához kötött világát. Ebben az értelemben már az újszülött is spirituális lény, míg az évezredek kövületei nem tekinthetők annak. A személyiség olyan felfedezéséről van tehát szó, amely az optimális kapcsolatot keresi a felfogható kozmikus/transzcendens valóság között és*

aközött, hogy kik is vagyunk valójában. Végző soron a spiritualitást egy olyan pozitív törekvésként írhatjuk le, amelyben az én transzcendentálja magát a kozmikus/transzcendens egésszel való kapcsolatkeresésében. Ennek eredménye pedig saját életébe integrálva határozza meg törekvéseinek fő irányvonalát bizonyos végző értékek megragadása érdekében.

Exkurzus:

Vázlatos filozófiatörténeti áttekintés a spiritualitás témakörében

Megjegyzendő, hogy a fenti definíció mindenképpen kiegészíthető azzal a sajátossággal, amely a filozófiában *spiritualizmusként* vált ismertté. A spiritualizmus tulajdonképpen végigkíséri a gondolkozás történetében bejárható utat, és alapvetően arra hívja fel a figyelmünket, hogy létezik egy érzékszervünkkel felfoghatatlan valóság is. Ebből a kiindulási pontból számos filozófiai koncepció igyekszik megoldást nyújtani. A leggyakoribb változatban egy örök és személyes istenkép, a lélek halhatatlansága és az értelem/akarát nem materiális természete körvonalazódik. Sokszor találkozunk azonban kevésbé konkrét fogalmi meghatározásokkal, mint például: kozmikus erőhöz tartozó energiaimpulzusok, univerzális értelem és így tovább. Ezek a magyarázatok az általános materialista szemlélet számára megragadhatatlanok. A Kr. e. 5. században például Pindarosz görög ódaköltő a spiritualizmus jegyében fejti ki a spiritualizmus egy típusának lényegét, amely szerint az isteni eredetű lélek csak átmenetileg tartózkodik a testben, és a halál után visszatér származási helyére.⁷ Ugyanígy említhetnénk meg Platón lélekelméletét, amely szintén spiritualista szemléletű.⁸ Arisztotelész például az aktív és passzív értelem megkülönböztetésével, valamint az isten mint tiszta aktualitás (önmagát ismerő tudás) meghatározásain keresztül csatlakozik a spiritualizmushoz.⁹ Rene Descartes, 17. századi racionalista gondolkodó két különálló szubsztanciaként írja le a valóságot: az egyik a *res extensa* (kiterjedéssel rendelkező dolgok valósága), a másik pedig a *res cogitans* (a gondolkodás szubsztanciája, ami alatt érthetjük a lelket és éntudatot is). Bár a (mellesleg a tobozmirigyben lakozó) lélek a testben működik.¹⁰ Leibniz olyan spiritualisztikus világot feltételezett, amely pszichikai természetű monaszokból (erőpontokból) épül fel.¹¹ Az idealista Francis H. Bradley vagy William E. Hocking az individuumot csupán az egyetemes tudat megnyilvánulásának vagy annak egy aspektusának tekinti.¹² Az aktualista filozófia (Giovanni Gentile) szerint az egyetlen realitás az öntudat tiszta aktivitása.¹³ Végül zárjuk a sort Henri Bergsonnal, a francia intuicionizmus közismert képviselőjével, aki rendszerében összeegyeztethetőnek látja a személyes istenbe vetett hitet az „életlendület”-nek (*élen vital*) nevezett kozmikus, spirituális erővel.¹⁴

A posztmodern spiritualitás kontextusának főbb jellemzői és ellentmondásai

A továbbiakban elengedhetetlenül fontosnak tartjuk az előbbi vélemények és definíció kontextusának vázlatos bemutatását annak érdekében, hogy a spiritualitás keresztyéni és nem keresztyéni összefüggéseinek ambivalens helyzetét értékelhessük. A posztmodern kísértés alapvetően abban fedezhető fel, hogy a posztmodern ember spiri-

tualitásában elfordul az intézményesült vallási formációktól. Sőt számos esetben a mai ember spiritualitását éppen a vallásossággal szemben kívánja megélni. A posztmodern spiritualitás megannyi változata áll előttünk, mégis közös tendencia látszik érvényesülni, amelyben a szubjektív relativizmus az *én* számára olyan megfelelő lelkeséget 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 individuuum sokkal inkább saját létének értelmét teremti meg, minthogy azt önmagán kívül ragadja meg.¹⁵ Ennek a tendenciának az ellensúlyozása a keresztyén apologetika feladata. Groothuis hívja fel a figyelmünket arra, hogy a spiritualitás az objektív igazság szerkezetének alapvető eleme.¹⁶ Természetesen ennek érvényesítése nem könnyű feladat, amikor a posztmodernitás éppen az egyetemes igazság elutasítását hangoztatja annak érdekében, hogy felszabadítsa az egyén tudatát attól az erőszaktól, amit a befolyásos intézmények hatalomgyakorlásuk közepette az egyetemes igazság maszkjába bújtatott ideológiákként terhelnek ránk.¹⁷ Az emberi racionalitás objektivitása is megkérdőjeleződik ebben a folyamatban. Ennek eredményeként az emberek jó része gyanakvóvá válik az igazság normatív interpretációjával szemben. Mindez – a társadalomra kivetítve – az igazság hanyatlásához vezet. Az egyház küldetése betöltése során így egy olyan posztmodern közeggel is szembesül, amelyben a gondolkodás teljesen feltöredezik, és a tapasztalás elsődlegesen a jelen pillanatra fókuszál, az azonnali beteljesülésre. Sokkal inkább az válik fontossá, ami nekem jó és hasznos, háttérbe szorítva így a történelmi kontinuitás, társadalmi konszenzus vagy egy közös jövőbe vetett reménység szempontjait. Ennek eredője, hogy az alapok-nélküliségben, a relativizmus közepette és a sok szempontból megüresített kontextusban hatványozottan kerül előtérbe az a tapasztalati igény, amely a dolgok jelentésének szükségességére irányulnak, utat törve az értékek felé. Ezek az okok egyre nyilvánvalóbbá válnak a spiritualitás iránt egyre fokozódó érdeklődésben. Felületesen szemlélve a helyzetet könnyen juthatnánk arra a következtetésre, hogy ebben a krízishelyzetben a misszió tekintetében az egyházak is jelentős előnyre tehetnek szert. A vallások, különösen a keresztyénség, egy olyan szilárd világszemlélet alapjainak a fontosságát feltételezi, amelynek fő narratívája a kezdetektől egészen a világ végéig ontológiai értelemben is megalapozza, és egyetemes érvénnyel tölti meg ezt a szemléletet. Sőt a jövőre nézve olyan reménységet hordoz, amely eszkatológiai beteljesedéssel ajándékozza meg az egyéni és közösségi törekvéseket és elkötelezettséget. Amennyiben elfogadjuk a posztmodernítésra tett vázlatos megállapításainkat, akkor pontosan láthatjuk, hogy a keresztyénséget lényegileg szinte lehetetlen összeegyeztetni a posztmodernítés kényes érzékenységével. Ezzel ellentétben a nem vallási alapokon kifejlődő spiritualitás jól megfér ezzel a túlérzékenységgel éppen azért, mert fő elemeit teljes mértékben az egyén kívánságainak megfelelően privatizálja. Olyan gyakorlatot tesz így lehetővé, aminek háttérben nem szükségesek a tanbeli megfontolások, ami nem követel meg morális autoritást azon túl, ami az egyén tudata számára elfogadható, amihez nem feltétlenül szükségesek az emberi kapcsolatok vagy szociális felelősség kialakítása, és végül, ami bármikor megváltoztatható, amikor úgy tűnik, hogy már nem megfelelően működik. Olyan elkötelezettségről van itt szó, amely nagyon sajátos értelemben ad valamifajta állandóságot. Alkotóelemeire nézve pedig az egyik oldalon a szubjektivitáson alapuló személyes megerősítésből táplálkozik, a másik oldalon pedig egy olyasfajta kozmikus

objektívitasba vetett meggyőződésből tevődik össze, ami bármikor könnyen megkerülhető egy újfajta spiritualitással.

A vallásszociológia véleményére építve beláthatjuk, hogy a társadalom modernizációja nem jelenti a vallás feltétlen gyengülését vagy eltűnését.¹⁸ Ami azonban egyre erősebben körvonalazódik, hogy a modernizációs folyamatokban a vallások számottevő átalakuláson, változáson eshetnek át. Itt elsősorban nem csupán az intézményesült rendszert érő kihívásokra kell gondolnunk, hanem a vallás tartalmi transzformációira is.¹⁹ A vallások tartalmát illető változások okainál felfedezhetjük a posztmodern spiritualitásnak azokat a törekvéseit, amelyek a vallásba történő integrációt keresik. Ennek jelei jól mutatkoznak a tőlünk nyugatabbra lévő keresztyén teológia napirendi pontjai között. Az alábbi témakörök egyre több figyelmet kapnak: ilyen például az immanencia kérdése, a pneumatológiáé, vagy a *valóság* elemzésének előtérbe helyezése, a felszabadítás gondolata, miszticizmus, spiritualitás stb. Ennek egyik következménye a krisztológia háttérbe szorulása például a vallási pluralizmus témájával szemben.

Az alábbi rövid elemzés elégséges ahhoz, hogy meglássuk, a vallás és spiritualitás éppen a sajátos kontextusalakulás miatt nem feltétlenül kapcsolódik össze. Gyakorlatilag három lehetséges alapvető modellel számolhatunk. 1. A spiritualitás elidegenedése a vallástól, amely során egymástól különálló entitásként írhatjuk le azokat; 2. számottevően meghatározó az a modell is, amikor bizonyos spiritualizmus riválisának vagy éppen ellenségének tekinti a vallást; 3. a spiritualitás és vallás úgy is felfogható, mint egyazon küldetés két dimenziója, amiben bizonyos feszültségek fennállnak, ugyanakkor mégis megbonthatatlan egységet alkotnak.

A tanulmány címe is előre kívánja vetíteni, hogy Kálvin teológiája olyan kihagyhatatlan meglátásokkal mélyíti el számunkra teológiai értelemben a spiritualitás témakörét, amely egyfelől megóv bennünket attól, hogy a spiritualizmus kérdéseivel foglalkozva eltávolodjunk a krisztológiától, másfelől azonban elégséges apologetikai megfontolásra ad lehetőséget posztmodern világunkkal szemben, harmadsorban pedig egy alternatívaként állhat a posztmodern ember egyfajta spiritualitással szemben támasztott vágyainak az igazságra, az ismeretre és a gyakorlatra tekintettel.

Keresztyén spiritualitás

A spiritualitás szó latin és görög eredetű. Jelentése egyfelől a latin *spiritualitas*-ban keresendő, ami a *spiritualis* (lelki) jelzővel van összefüggésben. Másfelől a görög *pneuma* (egyebek közt lélek, Isten Lelke) jelentése gyakorolt hatást a szóra és fogalomra. Pál leveleiben a *pneuma* (lélek) főnevet és a *pneumatikos* (lelki) melléknevet használja, ami mindenképpen hozzájárul a fogalom értelmezéséhez, különösen is abban a tekintetben, hogy a *pneuma*-nak nem a *sóma* (fizikai, anyagi) az ellentéte, hanem a *sarx* (test). A páli szóhasználat világosan rámutat arra, hogy ellentét nem test és lélek között keresendő, hanem aközött, ami ellentétben áll Isten Lelkével, ami testi. Alapvetően két életfelfogás áll egymással szemben. A *sarx* és *pneuma* harca nem szubjektív, hanem kozmikus-objektív jelenség. Amikor az ember a *sarx* igényére mond igent, akkor *sarkikos*-szá, amikor az isteni *pneuma*-t veszi tudomásul életére nézve, akkor *pneumatikos*-szá válik. A „lelki ember” olyan valaki, akiben Isten Lelke van, vagy annak hatása alatt él (ld 1Kor 2,14–15).

Az ember *pneumatikus és szarkikus* meghatározottsága csupán kívülről jövő aspektus, egyik sem „alkotó” eleme az embernek. A *sóma* mint emberi személyiség oszthatatlan marad. A *sóma* az, ami a *psyché* (életerő, élet, öntudat) révén az alanya annak a felelős döntésnek, hogy vagy a *pneuma*-t, vagy *sarx*-ot választja.²⁰

Ez a rövid szövelemzés – a keresztyén spiritualitással összefüggésben – figyelmünket közvetlenül a Szentírásra fordítja, amikor a keresztyén lelkiség főbb ismérveinek meghatározását keressük. Sheldrake-vel egyetértve a keresztyén lelkiség a legegyszerűbben a *tanítványsággal* fejezhető ki legjobban, ami elválaszthatatlanul összeforrt a keresztyén étellel. A tanítványsághoz alapvetően hozzátartozott a *megtérésre* történő felhívás: „betelt az idő és elközelített az Isten országa: térjete meg, és higgyetek az evangéliumban” (Mk 1,15). Ennek a felhívásnak való engedelmesség a Jézus Krisztus követését hívja életre: „És így szólt hozzájuk [Simonhoz és Andrásához] Jézus: »Jöjjetek utánam, és én emberhalászokká teszek.«” Fontos megjegyeznünk, hogy a keresztyén tanítványságra maga Jézus választ ki és hív el bennünket, így ezt nem tekinthetjük az ember saját kezdeményezésének, hanem csak felelős válaszadásnak a megszólító isteni kegyelemre. A tanítvány úgy munkálhatja Isten országának eljövételét az isteni megszólításnak engedelmeskedve, hogy radikálisan szakít (az evangélium ügyéért) a múlttal, és felveszi a maga keresztyét, egészen pontosan elveszíti az életét, hogy megtalálja azt. A tanítványság mint a keresztyén lelkiség meghatározó jellemzője több Jézus pusztá követésénél. A tanítványnak egyé kell válnia magával Jézussal, hiszen csak így lehet egyé az Atyával a Szentlelken és a Fiún keresztül. Pál a Római levélben úgy fogalmazza ezt meg, hogy Jézus Krisztus halálában és feltámadásában részesedünk (Róm 6,3–5; Fil 3,8–11). A keresztségnek ez a jelentése kerül minden egyes alkalommal megerősítésre, amikor úrvacsorával élünk. A tanítványságnak ebben a vázlatos elemzésében külön rá kell mutatnunk, hogy a közösség nélkül ez elképzelhetetlen folyamat. Isten egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe (HK. 54. k.f.), és a Jézus Krisztussal való egyesülésünk, őbenne való részesedésünk során ennek a gyülekezetnek tesz a tagjaivá, Isten gyermekeivé, Isten ígéreteinek örökös társává (Róm 8,15 és Gal 4,6). Mindezek alapján mondhatjuk erre a *közösségre*, hogy egy test, a Krisztus élő teste (1Kor 12,12–13).²¹

A keresztyén spiritualitás paradigmái

A keresztyénség története a *tanítványság* élménytől áthatottan élte meg spiritualitását. Nem feladata ennek a tanulmánynak, hogy részletesen elemezze a keresztyén spiritualitást, azonban érdemes azokat a jelentősebb paradigmákat vázlatosan felsorolnunk, amelyek útjelzőként szolgálhatnak a keresztyén lelkiség történetében való eligazodáshoz. Sheldrake az alábbi négy paradigmáról beszél:

1. A *szerzetesi paradigmáról*, amely nagyjából a 4–12. századokat öleli fel, és olyan sajátos spiritualitás megvalósítását tette lehetővé, amelyet leginkább a *peremek* felé törekvés jellemez. Peremek alatt egyszerre érthetjük az édeni harmonikus állapotok megélése utáni vágyat, és a kísértésekkel való szembesülést. Másként kifejezve: az anyagi és szellemi világ találkozási pontjának határhelyzetét. A szerzetesi paradigma az aszkézisben látja kiteljesíthetőnek spiritualitását.²²

2. A *misztikus paradigmáról*, amely a 12–15. századra tehető, csak nagyon vázlatosan emelhetünk ki néhány főbb jellemvonást. Ezt az időszakot jól tükrözi egyfelől a *vita evangelica* nem szervezett mozgalmának törekvése, ami az evangélium értékeihez való visszatérést sürgette. Ennek szellemében sorra alakulnak a különböző kolduló és új szerzetesrendek (ld. domonkos és a ferences rend kialakulása a 13. században). Ide kell sorolnunk az úgynevezett 12. századi reneszánsz mozgalmát, amely során a keresztyén spiritualitás fokozatosan eltolódott egy érzelemgazdag miszticizmus kibontakozása felé. A városok újjáéledtek, és – mindenféle értelemben – szinte a teljes kultúrát meghatározóan a szent helyek tereivé váltak. Itt kell említést tennünk a 14. század virágzó miszticizmusáról is (Echardttról és tanítványairól), ami egyfajta *negatív* teológiai megközelítésben (Pseudo-Dionüszosz neoplatonista miszticizmusához hasonlóan) kíván eljutni az Istennel való egységre. Nem szabad azonban elfelejtenünk a keresztyén lelkiség terén arról a lassú erózióról sem, melynek kiváltó okai a pestis pusztításában, a százéves háborúban, a feudális rendszer felbomlásában, a Német-római Császárság hanyatlásában, az új nemzeti mozgalmak előretörésében, az erkölcsök felhígulásában, a középkori teológia száraz tudományosságában és egy kifulladás és elfáradt egyházi rendben kereshetők, és amely a reformáció századaivalhoz vezetett.²³

3. Az *aktív paradigmáról*, amely a 15. század közepétől a 17. századig tart. Egy összetett és meglehetősen bonyolult időszakról van szó, amit a protestáns és katolikus reformáció jellemez. Egyaránt idetartozik a *devotio moderna* és a keresztyén humanizmus áramlatainak továbbvitele a reformációban. A keresztyén életnek olyan új útjait mutatja be a reformáció spiritualitása, amely igyekezett utat törni a laikusokhoz, és kiváltképpen is erős hangsúly esett a közösségre. Ennek az időszaknak egyik legjellegzetesebb mozgalmá a puritán spiritualitás, amely a lelki és erkölcsi megújulást helyezte az előtérbe. Ugyanilyen jellegzetessége a kornak például Loyola Ignác *Lelki gyakorlatok* című munkája vagy más néven az *ignáci spiritualizmus*.²⁴

4. A *prófétai-kritikai paradigmáról* beszélhetünk a 18–19. században. A felvilágosodás és a forradalmak hatására ezt az időszakot alapvetően a modernizmus hatja át. Részen fokozatos eltolódás észlelhető Európától az Újvilág felé, gondoljunk a pietizmusra, methodizmusra, az amerikai puritanizmusra és a nagy ébredésre vagy a shakerekre. Európában is komoly átrendeződések indultak, amelyek meghatározták a spiritualitást. Ezek a változások a 19. században elsősorban az evolúcióelmélet, a marxista társadalomelmélet és modern pszichológia voltak, amely soha nem látott módon alakította a régóta rögzült elképzeléseket az emberi létről az egyén és közösség összefüggéseiben.²⁵

Betekintés Kálvin teológiájának specifikumaiba a keresztyén spiritualitással összefüggésben

Igazság és ismeret: Isten bölcsessége

Kálvin gondolatainak logikáját követve, a keresztyén lelkiséggel kapcsolatosan először elemzésünket Isten igazságával és ennek a megismerésével kell kezdenünk, ami Isten bölcsességére irányítja a figyelmünket. Kálvin az *Institutio* legelején világossá teszi, hogy „nem mondhatjuk, a szó sajátos értelmében szólva, hogy Istent megismerjük, ha nincs

bennünk vallás és kegyesség”.²⁶ Kegyesség alatt pedig „az Isten iránt való szeretettel egybekötött tiszteletet” érti.²⁷ Kálvin Lactanciusszal együtt vallja, „hogy nincs igaz vallás azon kívül, mely az isteni igazsággal van egybekötve”.²⁸ Ebből következően bármilyen más ismeret, ami Isten megismerésére törekszik, „haszontalan eszmékkel űzött játék”,²⁹ de amikor az ember valóban megismeri Istent, akkor úgy tekint rá, „mint aki őt is védi és oltalmazza, s ezért teljes hitét benne helyezi”. Az igazság azonban elválaszthatatlan Jézus Krisztus személyétől, „mert a törvény Mózes által adatott, de a kegyelem és a valóság a Jézus Krisztus által lett” – idézi Kálvin a Jn 1,17-et.³⁰ Ezért „megvalljuk, hogy ő örökkévaló és változhatatlan igazság” – írja Kálvin a Harmadik parancsolattal összefüggésben.³¹ Ahhoz, hogy ezt az igazságot felfogjuk, a Szentlélek munkájára van szükségünk. Ezzel összefüggésben hivatkozik Kálvin az *Institutióban* a 2Thessz 2,13-ra, ahol következőket emeli ki:

Azt mondja ugyanis [Pál], hogy van egy benső tanító, akinek működése folytán hatol be elménkbe az üdvösség [...] „választott titeket Isten öröktől fogva az üdvösségre a Szentléleknek szentelésében és az igazságnak hitében”, e kettőnek összekapcsolásával röviden figyelmeztet bennünket arra, hogy maga a hit nem ered máshonnan, mint a Szentlélektől. [...] Tanítványainak tehát Krisztus, hogy a mennyei bölcsesség iránt fogékonyak legyenek, megígérte az „az igazságnak lelkét, melyet e világ bé nem vehet” [Jn 14,17].³²

Krisztus az igazságnak és bölcsességnek tehát olyan alapja és forrása, amelyet a keresztyének csak hiten keresztül érhetnek el a Szentlélek ajándékaképpen. Kálvin az alábbiak szerint magyarázza ezt meg: „Tudjuk tehát már, hogy a hit az irántunk való isteni akaratnak ismerete, melyet az ő ígéréből merítünk. Ennek az alapja pedig az Isten igazságosságáról való elsődleges meggyőződés.”³³ Majd így folytatja:

Most már tehát helyesen határozhatjuk meg a hitet, ha azt mondjuk, hogy az Isten irántunk való jóakarátának erős és biztos megismerése, amelyet, miután Krisztusban való ingyenes ígélet igazságán alapul, a Szentlélek nyilatkoztat ki a mi elménknek, és pecsétel meg a szíveinkben.³⁴

Istent ismerni azt jelenti, hogy a lelkünk teljesen átváltozik őbenne. Ennek a bizonyosságát a következő érvekkel támasztja alá:

Ha minden ember azért született és él, hogy Istent megismerje, az ismeret pedig, ha ezt a célját el nem érné, ingatag, üres tudás volna, azért nyilvánvaló, hogy mindazok elfajulnak teremtésük törvényétől, akik életükben minden gondolatukat és cselekedetüket nem erre a célra irányozzák.³⁵

„Ezért lehet a boldog élet végső célja Isten megismerése”,³⁶ következésképpen csak úgy lehet részünk a megváltásban, ha bizonyosságot nyerünk abban, hogy Isten a mi kegyelmes Atyánk, mert az ő megbékélése lett Krisztusban nyilvánvalóvá.³⁷

Kálvin, amikor a hit meghatározását a megismeréssel kapcsolja össze, még az alábbi fontos észrevételt teszi a hit munkájára nézve:

Egészen más a teljes meggyőződés érzése, melyet a Szentírás mindig a hitnek tulajdonít, azt tudniillik, mely Isten jóságát, miután azt világosan elénk adta, kétségen felül helyezi. Ez azonban nem történhetik meg anélkül, hogy annak kellemességét valóban ne érezzük, és önmagunkban ne tapasztaljuk.³⁸

Isten megismerése tehát nem tekinthető csupán az ész megismerésének, mint valamilyenfajta „üres elmélkedés”, hanem mindig olyan megismerés a hit munkáján keresztül, ami a „szívünkbe bocsátja gyökerét”.³⁹ Végezetül Kálvin szavaival a következőképpen összegezzük Isten hitünk által való megismerését az igazság és ismeret összefüggésein keresztül:

Ha ismeretnek nevezzük [a hitet], nem értünk alatta olyan megismerést, amellyel az emberi érzések alá eső dolgokat szoktuk felfogni. Annyira magasabban álló dolog ugyanis, hogy az emberi észnek önmagát kell felülmúlnia és legyőzni, hogy eljuthasson hozzá. És amikor eljutott hozzá, akkor sem foghatja meg azt, amit érez; de midőn igaznak tartja azt, amit meg sem foghat, e meggyőződésnek a bizonyosságával sokkal többet megért, mintha valami emberi dolgot a saját tehetségével látna be. Ezért nagyon szépen szól Pál [Ef 3,18], aki azt mondja, hogy ez nem más, mint felfogása annak, hogy milyen az Isten jó voltának hosszúsága, szélessége, mélysége és magassága, s megismerése Krisztus szerelmének. [...] azt akarta ugyanis jelezni, hogy amit az eszünk, a hit által magához ölel, az mindenképpen határtalan, és az ismeretnek ez a neve minden értelmet magasan felülmúl.⁴⁰

A Kálvin *Instiutióban* elénk tárt gondolatai meggyőzően mutatják, hogy teológiai felfogásában a vallási elkötelezettség alapja nem a tradicionális tekintély elfogadásának szubjektív véleményén alapszik, hanem az isteni igazság egzisztenciális felhasználásán. Az *isteni igazság* pedig nem más, mint Isten megismerése, Istent megismerni azt jelenti, hogy megtaláltuk őt.⁴¹ Az is világossá válhat számunkra, hogy a hit forrása nem az emberi észben keresendő, hanem a szívben. Szívből tehetünk hitbizonyosságot, vagy ahogyan a Római levél fogalmazza meg egészen pontosan: „Szívvel hiszünk az igazságra...” (Róm 10,10). Ebből adódóan a hit mindig a bizalom, a szeretet és inspiráció kérdése lesz, mely az igaz emberi kapcsolatainknak jelei is egyben. Kálvin soraiból az is jól érzékelhető, hogy ez a fajta hit nem akarja nélkülözni a tudást, hiszen az az igazság és hit tartalmára irányul. Ezzel összefüggésben azt a szélesebb kontextust is meg kell említenünk, ami a modernitásból ránk maradt örökség. Jól tapasztalható, hogy az ész és az érzelmek elveszítették egymással a kapcsolatot, hiszen az emberi értelem olyan magaslatokba igyekezett, ahol a valóság különböző aspektusai megérthetők (modernizmus). Kálvin, ha más kiindulási alapokon is, de végkövetkeztetésében párhuzamba állítható azzal a posztmodernitást meghatározó felfogással, ami a tudást és az igazságot sokkal inkább a spiritualitással hozza kapcsolatba, mint sem az empíriák által megismerhetővel.

A világ mint Isten dicsőségének színtere – theatrum gloriae Dei

Röviden áttekintve a reformátori, kálvini teológia lényeges kérdésköreit a hit, ismeret, igazság és Isten megismerésének keresztyén spiritualitással kapcsolatos összefüggéseivel, a következő egységként tekintünk a *theatrum gloriae Dei* gondolatára, amelynek

felelevenítésével Kálvin teológiáján keresztül kiszélesedik a kör a keresztyén spiritualitást érintő értelmezésben. Kálvin keresztyén lelkiséggel kapcsolatos teológiai meglátásának másik fő tengelyéhez érkezünk el a téma horizontján. A *theatrum mundi* metafora kálvini értelmezésében⁴² és alkalmazásában azt jelenti, hogy a világot Isten dicsőséges színtereként értékeli. Kálvin arra buzdít, hogy „a világnak eme gyönyörű színterén ne röstelkedjünk kegyes gyönyörúséget meríteni Isten látható és jelenvaló dolgaiból”.⁴³ Susan Schreiner arra világít rá, hogy a kálvini koncepció – *a világ mint Isten dicsőségének színtere* – elválaszthatatlan Kálvin bűnértelmezésétől. A reformátor abszolút törekenynek, a káosz peremén látta a világot, ami az ember által elkövetett bűnbeesésnek az oka. Egyedül Isten az, aki megmentheti az azonnali összeomlástól. „Az Úr lelke az, ami mindent betölt, és így megóv attól, hogy minden visszazuhanjon a semmibe.” „A világ stabilitása függ attól, hogy Istent dicsőítsük az ő munkájában.”⁴⁴ Isten folyamatos teremtése (*creatio continua*), gondviselése menti meg a világot a széthullástól. Ez az isteni gondoskodás pedig olyan *előadás* a világ színterén, ami a teremtett mindenség dicsőítését kell hogy kiváltsa. Láthatjuk, hogy a kálvini gondolatokban a félelem és a dicsőítés bensőséges kapcsolatban jelennek meg. A Római levélhez írt kommentárban a következőképpen fogalmaz: „Az embert azért teremtette, hogy szemlélője legyen a teremtett világnak, és azért adatott számára a szem, hogy ennek a csodálatos látványnak a képétől vezetve eljuthasson az Alkotóhoz magához.”⁴⁵ Ennek a monumentális *színházi előadásnak* senki más nem lehet a főszereplője, csak maga Isten, „aki látható díszben csak azóta kezdett megjelenni, mióta a világ teremtésében fensége dicső jegyeit előhozta”,⁴⁶ és „úgy kijelentette magát a világ alkotmányában, és ma is úgy kijelenti magát, hogy szemeinket ki nem nyithatnánk anélkül, hogy kényszerülni ne volnánk őt látni”.⁴⁷ Kálvin számára Isten szemlélése ezért az ő fenséges dicsőségének a meglátását jelenti a természet nagyszerű színpadán keresztül is. Ebből fakadóan a keresztyén lelkiség szempontjából nézve ez annak a kívánságnak a megjelenítése, amiben az egész teremtett mindenség közösen osztozik. Isten dicsőítése éppen ezért egyszerre tekinthető kozmikus és emberi impulzusnak, ami az összefüggések minden szintjét áthatja és megváltoztatja. Így az egész teremtett valóság Isten kezétől áthatott pillanatainak ezzel a vágyakozással kell eltelniük.

Tulajdonképpen az egész teremtett világ *színpad*, aminek szereplői közösen arra rendeltettek, hogy Isten csodálatos szépségét szemlélve örömmel őt dicsőítsék. Meghatározható azonban egy szűkebb értelemben vett *színhely* is, mint Isten dicsőségének színtere, ez pedig az egyház, a szereplőknek az a különleges közössége, akik számára a leginkább világossá vált a *világ színterén* zajló *dráma* mondanivalója. Az egyház közössége az istentisztelet formájában a legmegfelelőbb módon fogadja Isten drámai előadását. Ezeknek a gondolatoknak az összefüggésében megállapíthatjuk, hogy Kálvin teológiája számára a színpad metaforája egy olyan rendszerező paradigma, ami McKee véleményével összhangban az istentiszteletet a reformátor mondanivalójának központi üzenetévé emeli.⁴⁸ Az ember istentisztelete és annak kiterjesztése az egész teremtett mindenségre az *Institutio* mondanivalójának alapvető célja, ami sokkal inkább tekinthető a kegyességi élet summájának, mint *summa theologica*-nak, ahogyan ezt Kálvin maga is jellemezte, az első kiadás (1536) hosszú alcímében: „A vallás lényegének s az üdvösség tudományából szükséges ismereteknek rövid foglalata. Legújabbban megjelent méltó olvasmány a kegyességre törekvők számára.”⁴⁹

A világ Isten dicsősége színtereként való meglátása tehát a lelkiség kívánsága a kálvini értelmezésben. Olyan hitgyakorlatról van szó, amelyben a hit meglátja és visszatükrözi a világ nagyszerűségét, mint Isten dicsőségének színterét, és elfojthatatlan örömben ünnepli azt. Kálvin tisztában van azzal is, hogy a közönségből nem mindenki érti a darabot. Néhányan a nem megfelelő helyeken nevetnek harsányan. Talán valahol a *második felvonás végén* valami nagyon könnyedén félreérthető történik a darabban, sőt úgy látszik, jó néhányan elmulasztják a dráma csúcspontját, ami az egész színjáték szempontjából döntő módon befolyásolja a végkimenetelt. Félreértik Isten dicsőségének megnyilatkozását a *darabban*, és az nem lesz több, mint a *bohóc* rejtélyes színre lépése, a *bolond* halála a kereszten. Vannak, akik a drámai sötétséget és csendet megtörve itt nevetnek leginkább. Vannak, akik nem értik, mit akar itt a darab szerzője, pedig itt fordul meg minden, amely során a *maszkok* lehullnak, a szereplők elvesztik *páncélzataikat*, amelyekről azt hitték, védelmet nyújthatnak. A drámának ezen a csúcspontján szemtől szemben állunk Isten kívánságával, ami olyan lemeztelenített, mint az ő határtalan szeretete. Kálvin így ír erről a János evangéliumához írt kommentárjában:

Krisztus keresztje úgy áll előttünk, mint egy pompás színházi előadás, ahol Isten felbecsülhetetlen jóságával szembesül az egész világ. Isten dicsősége ragyogja be minden teremtmény életét az alsóbbrendűtől a magasabb rendűig, de sehol nem fénylik olyan világosan, mint a kereszten, ahol a dolgok elképesztő változása ment végbe, ahol nyilvánvalóvá vált az emberiség elutasítása, ahol a bűn mocska eltöröltetett, ahol az ember megváltása helyreállított; röviden az egész világ megújított, és mindenkinek szép rendje helyre állított.⁵⁰

A Krisztussal való titokzatos egyesülés – unio mistyca cum Christo

A keresztyén spiritualitás sarokkövéhez érkezünk el az *unio mistyca cum Christo* gondolatával, ami egyben a kálvini teológia vertikális tengelyévé is tehető. Kálvin a Krisztussal való közösséget a keresztyén ember egzisztenciájának legfőbb alapjává teszi. Így olvashatjuk ezzel összefüggésben az *Institutio* sorait:

Szem előtt kell azonban tartanunk, hogy mindaz, amit Krisztus az emberi nem üdvösségéért szenvedett és végzett, reánk nézve haszontalan dolog, és semmi jelentőséggel nem bír egészen addig, *amíg Krisztus rajtunk kívül van*, és mi tőle el vagyunk választva. Hogy tehát az Atyától nyert javakat velünk közölhesse, *a mienkké kell lennie, és bennünk kell lakoznia.*⁵¹

Az ember tehát csak akkor részesedhet a megváltás csodálatos ajándékaiban, amennyiben nem marad külső szemlélője annak a színdarabnak, amiben Isten játssza a főszerepet. Olyannyira a részévé tesz az eseményeknek, hogy „saját testébe oltván minket, nemcsak az ő összes javainak, hanem a saját javainak a részeseivé is tesz bennünket”.⁵² A Krisztussal való csodálatos közösség (*unio mistyca*) nem csupán hozzátartozást jelent, nem csak a hozzá fűződő „szövetségi kapcsolatról” és az ebből fakadó Krisztus-követésről van szó, Kálvin a Szentírás alapján „egy testté olvadásról”⁵³ beszél. „Erre vonatkozik az a szent viszony is, amely által testté lettünk az ő testéből és csonttá az ő csontjaiból [Ef

5, 30] és teljesen egyekké övele.”⁵⁴ Az az igazság, amelyben így részesedünk, a Krisztus igazsága, következésképpen nem a hitet tartjuk igaznak.⁵⁵ A Krisztussal való titokzatos közösség mégis mint spirituális értelemben vett egyesülés értelmezhető leginkább, amely a Szentlélek hatalmának és a bennünk nyilvánvaló munkájának az eredménye. Kálvin körültekintően írja le és magyarázza a Krisztussal való titokzatos egyesülést, miközben nem feledkezik meg arról, hogy a mennybemenetelkor Krisztus emberi természete felvitetett a mennybe, és a *paruzia* eseményéig ott is marad. Csak a Szentlélek tehát az, aki megteremtheti menny és föld között az összeköttetést. Kálvin kizárja annak lehetőségét, hogy az *unio mistyca cum Christo* jelentésénél valamifajta *lényegi, esszenciális* keveredésre gondoljunk, vagy arra, hogy az közösség egyenlő felek között jön létre.⁵⁶

Ezeket a nézeteit Kálvin igyekezett alátámasztani a sákramentumok értelmezésénél is. Krisztus mind a két szentséget (keresztség és úrvacsora) a vele való folyamatos közösségre jutás érdekében rendeli el az egyház életében. A látható jelek (*res signum*): a víz, a kenyér és a bor Krisztus testét, véréét és értünk hozott áldozatát reprezentálják (*res signata*), annak tényét jelenítve meg – még a „legtompább elméknek” is –, hogy mennyire is valóságos ez az egyesülés: „a lelkek éppen úgy táplálkoznak a Krisztussal, mint a kenyér és a bor táplálja a testi életet”.⁵⁷ A keresztség a jele annak, hogy titokzatos módon egyesültünk Krisztussal. Az úrvacsorával élésünk megismétlődő folyamata olyan jel a számunkra, ami meggyőző erővel adja tudomásunkra, hogy létünk ebben a titokzatos egyesülésben találja meg igaz értelmét és életét.⁵⁸

Kálvin teológiája szerint a keresztyén élet a Szentlélek ajándékával, a hittel kezdődik el, amely során Krisztushoz tartozunk, övele leszünk eggyé és leszünk Isten országának örökösei.⁵⁹ A hit aktualizálja számunkra a Krisztussal való egyesülést, és tesz bennünket az ő testének tagjává.⁶⁰ Így összegezzhetjük Kálvin mondanivalóját az alcímnek megfelelően az *Institutióból*:

A hit Krisztust úgy öleli magához, amint az Atya őt nekünk felajánlja, Krisztust pedig nemcsak az igazságra, a bűnök bocsánatára és a békességre ajánlja fel, hanem megszentelésül és az élő víz forrásául: kétségtelen dolog, hogy őt sohasem ismerhetjük meg helyesen, hacsak meg nem ragadjuk egyszersmind a Szentlélek megszentelését is. [...] következésképpen a hitet semmiképp sem lehet elválasztani a kegyes hajlandóságtól.⁶¹

Van Ruler mutat rá arra a nagyon fontos aspektusra, hogy Kálvin teológiájában a krisztológia és a pneumatológia szorosan összekapcsolódik. A kettő szétválasztása, Krisztus munkájának kizárólagossá tétele a Szentlélek munkájától a *szív* és az *értelem* különválását eredményezné, és okot adhatna az olyasfajta sóvárgásnak, amely kísérletezéseiben messze járna a keresztyén hittől.⁶²

A Krisztussal való titokzatos egyesülés tehát nem tekinthető úgy, mint amiben nem áll fenn a jól elhatárolható különbség Krisztus és a hívő ember között. Az egyesülés folyamatában nem valamilyen filozófiai panteizmusról van szó. Sőt, a reformáció teológiai gondolkozása a középkor miszticizmusával szemben a Krisztussal való közösséget kiindulási pontnak tekintette, és nem a lelki élet betetőzésének. Olyan alapról van ugyanis szó, amelyben a hívő ember igazán magára találhat, olyan biztos alapról, amiből a kegyesség származhat. Egyedül így és ebben az értelemben lehet Jézus Krisztus *igaz*

emberi egzisztenciánk középpontja és egyszerre körülhatárolója is. Ebből következően csak az az egyház töltheti be autentikusan Istentől kapott mandátumát, és lehet hiteles képviselője Isten valóságának és az ő különleges missziójának a világban, amelynek élete Krisztussal összeforrt.

Összegzés

Amennyiben a tanulmány bevezetőjében munkahipotézisül felállított definíció szerint végiggondoljuk korunk posztmodern spritualitásának kapcsolódási pontjait a keresztyén lelkiséggel, még egy konkrétan meghatározott felekezeten, nevezetesen a református irányzaton belül is, akkor a következő összegző megállapításokra juthatunk:

1. A spiritualitás elsősorban *tapasztalásra* épül. Ennek a tapasztalásnak a kontextusa korunk szinkretizmusából adódóan számtalan esetben nagyon nehezen definiálható. Az azonban világos, hogy nem beszélhetünk lelkiségről elvont, absztrakt fogalomként. Sokkal inkább csak úgy, mint az ember által megélt valóságról, aminek megvannak a negatív és pozitív dimenziói.

2. A spiritualitás mindig *tudatos elhatározásra és részvételre* épít. Alkotóelemeiben a véletlenszerűség vagy spontenitás nem jut meghatározó szerephez. Nem is arról van szó, hogy különböző gyakorlatok összességét érthetnénk alatta, mint például az imádságok megannyi formájának összegyűjtését, a kristálygömb varázslatainak szédítő sokféleségét, vagy a templomba járás formális gyakorlatát.

3. A spiritualitás az *egész életet felöleli*. Magában foglalja a testet és a lelket, az érzelmeket és a gondolkozást, az aktivitást és a passzivitást, az élet társadalmi és individualitást érintő aspektusait is. A lelkiség gyakorlata egész embert kívánó elkötelezettséget jelent a valósággal (amit annak hiszünk) összefüggésben.

4. A spiritualitás egész életet felölelő karaktere gyakorlatilag az „én”-t *transzcendentálja a végső értékek irányába*. Ebből kifolyólag az „én” nem csupán maga körül forog bizonyos narcisztikus hajlamainak a kielégítésére, hanem a végső értékek felé való törekvésében egyben objektíválódik is.

A tanulmány alapján továbbá arra következtetésre juthatunk, hogy a vallások még mindig a legmegfelelőbb módon adhatják a spiritualitás kontextusát egyéni és közösségi értelemben. A közösségre különösen is nagy hangsúly kerül a vallások esetében, hiszen Isten felfedezése jóval fontosabb és összetettebb feladat, minthogy azt kizárólagosan személyes törekvéseinkké tegyük. Természetesen ez nem zárja ki a lelkiismeret szabadságát egy vallási közösséghez való tartozás során. Sokkal inkább az intézményesült vallás, az egyház tradíciójában való elmélyülésről van szó, aminek során a lelkiség megélése tudatosabb és mélyebb lehet. Itt fel kell hívnunk a figyelmet az egyházak felelősségére is, amelyben intézményrendszerük befolyása során visszaélhetnek hatalmukkal, és amire már nem egy példát láttunk a történelemben. A legkézenfekvőbb példa a reformáció, aminek köszönhetően beszélhetünk református egyházról – akár nemzeti színekben is. Az intézményesült vallások tehát meg is üresíthetik ezt a tradíciót a tartalom nélküli rituálékkal, a klerikalizmussal, a korrupcióval, a hatalommal való visszaéléssel. Ilyenkor azok helyett az értékek helyett, amelyre az egyháznak koncentrálnia kellene, maga az egyház kerül a középpontba. Ezek a jelenségek kiváltó okai

az emberek egyházzal szembeni fenntartásainak is, és így a spiritualitás és a vallás elidegenedéséhez vezethetnek.

Az egyház általános elutasítása azzal a komoly következménnyel is járhat, hogy az autentikus életprogramot adó egyház és lelkiség nem különülhet el megfelelően az intézményesülés során fellépő deformációktól. A másik oldalon az intézményesülés előnyére kell gondolnunk, amely ideális feltételeket teremthet a spiritualitás gyakorlatát illetően. Ezek a feltételek többek között a következők: 1. bevezetés egy hiteles tradícióba és lelkiségbe, 2. közösségi feltételek és bölcsesség biztosítása az élethez, amely a személyes instabilitásnál mindenképpen segítség lehet, 3. felhívhatja az egyházi közösség figyelmét arra, hogy lelkiségük megélésében felelősséget hordoznak a közösség és a szélesebb társadalmi szintek tekintetében is, 4. a személyes hit kérdéseinek elhajlásaiban irányt mutathat. Az intézményesült egyház paradox létének tudatosítása megóvhat attól, hogy egyházi közösségeink a spiritualitással összefüggésben is mindenben tökéletesnek lássák vagy tüntessék fel magukat. Ebben az értelemben kell olyan egészséges párbeszédbe helyezkedni saját tradíciókkal, amely a posztmodern környezetben nem a csataterre emlékeztet, hanem azoknak a sajátságoknak az előtérbe helyezését kívánja meg, amelyek kipróbált, de nem abszolutizált módon adhatnak életprogramot, a lelkiségre nézve perspektívát kínálnak az egyénnek és közösségnek. Erre tettünk kísérletet Kálvin teológiájának keresztyén spiritualitással kapcsolatos sarokpontjainak a bemutatásával. Különös jelentőséggel kell ugyanis megszólaltani a modern és posztmodern környezetben Kálvin gondolatait, amiben a hit – istenismeret – igazság összefüggéseiben erőteljes hangsúly kerül a posztmodern által sokszor anonymusként definiált *én* megismerése. A keresztyén lelkiség *én*-orientáltsága merőben különbözik a posztmodern tendenciában tapasztalhatótól. Akár Kálvin, de már Ágoston számára is az önismeret felé fordulás meghatározó célja az Isten megtalálása volt, a bennünket meghatározó *imago Dei*-re építve. Az *isteni hasonlatosság* egyben az emberiség közös meghatározottsága is. A Kálvin gondolataira építő keresztyén spiritualitás semmiképpen sem tekinthető úgy, melyben csupán a lelkiséget privatizálnánk belső *énünk* számára, hiszen lelkünk, *igazi énünk* alapvetően az emberi kommunikációra és interakcióra is épül. A Krisztussal való titokzatos egyesülésünk egyik legjellemzőbb következménye nem a befelé fordulásban ragadható meg, hanem éppen ellenkezőleg, az *én elvesztésében* és az *önátadó szeretet megélésében*. Ebben az értelemben sem a *belső*, sem a *külső* aspektusokat nem radikalizálhatjuk egymás kárára. Úgy kell tekintenünk a *külső* és *belső* tényezőkre, mint ami az emberi életnek dialektikus feszültségben lévő komplementáris (egymást kiegészítő) dimenziója.

Istenismeret és önismeret együttesen adhatja a keresztyén spiritualitás minőségileg mélyebb rétegeit, amely nem merül ki egyfajta idealizált szubjektivitásban, hanem az egész teremtett világ felé nyit, amelyet az Isten dicsőségének színtereként láthat meg. Ebben az értelemben a keresztyén spiritualitás Isten kívánságának előtérbe helyezésével magára Istenre koncentrálnak, és egyben utat nyit személyes és közösségi értelemben is, hogy önmagunkon túllépve az egész kozmoszsal együtt Istent dicsőítsük, és ezt tegyük spiritualitásunk tárgyává is. Ennek nem pusztán az egyházi, hanem össztársadalmi szinten is olyan hatásai lehetnek, amelyek az értékek devalválódásának időszakában kipróbált és kivezető utat mutathatnak. Mindehhez ugyanakkor elengedhetetlenül fontos

az az élet- és szeretetközösség, amelyet csak a Krisztussal való titokzatos egyesülés útján nyerhetünk el a Szentlélek munkájaképpen. Kálvin tanításában az *unio mystica cum Christo*-ról tulajdonképpen választ találhatunk a posztmodern ember azon törekvéseire is, amelyben a kapcsolat, a valahová tartozás utáni vágy ürje megtelik, és élő gyakorlatot eredményez az Isten tiszteletének liturgikus és hétköznapi értelmében is.

JEGYZETEK

1 Wolterstroff, Nicholas: *Until Justice and Peace Embrace: The Kyper Lectures for 1981 delivered at the Free University of Amsterdam*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983, p. 160. – **2** A válogatásban szándékosan nem a téma szaktekintélyeit szólaltatjuk meg, és minden tekintetben szöveghűen közöljük a publikussá tett véleményeket. – **3** Sággy Enikő, médium, spirituális önismereti tanácsadó vallomása; <http://www.spiritualisonismeret.hu/portal/> (letöltés:2009-09-23). – **4** <http://www.magicafe.hu/news.php?nid=1177> (Dr. Márton Csilla: Boldogító légzés című könyvéhez írt recenzió, letöltés: 2009.09.23.). – **5** http://www.onmegvalositas.hu/topik/letezik_istennel_valo_parbeszed (letöltés: 2009.09.02.). – **6** A posztmodern spiritualitás témakörével kapcsolatosan különösen is lásd: Firdrich Heiler: *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, 1997, Rockport, Maine: One World; Rowan Williams: *On Christian Theology*, 2000, Oxford: Blackwell, 16 fejt. (*Interiority and Epiphany: A Reading in New Testament Ethics*) és Richard Sennett: *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of the Cities*, 1993, London: Faber&Faber. – **7** Pindarus. (Ford.: Csengeri János.) 1929, Budapest és Halasy-Nagy József: *Az antik filozófia*. Budapest: MTA. 1934. p. 102–200. – **8** Platón: Lakoma, Phaidón, Állam VII–VIII. in: *Platón összes művei* (3 kötet), 1984, Budapest: Európa (Bibliotheca Classica). – **9** Arisztotelész alapvetően *A lélekről (De Anima)* című írásában ír erről, lásd pl. *A lélekről* I.1. 403a. – **10** Itt elsősorban Descartes *Elmélkedések az első filozófiáról* című munkájára szokás gondolni, azon belül is alapvetően a második elmélkedésre. – **11** Gottfried Wilhelm Leibniz: *Metafizikai értekezés, Monadológia* In: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Válogatott filozófiai írása*, Európa, 1986, Budapest. – **12** Francis H. Bradley: *Appearance and Reality*, 2005, Adamant Media Corporation vagy William Ernest Hocking, John Lachs, D. Micah Heste: *William Ernest Hocking reader: with commentary*, 2004, Vanderbilt University Press. – **13** William A. Smith: *Giovanni Gentile on the existence of God*, 1970, Beatrice-Naewolaerts. – **14** Henri Bergson: *Teremtő fejlődés* (Ford. Dienes Valéria), 1987, Budapest. – **15** G. Manion: *Ecclesiology and Postmodernity. Question for the Church in our Time*. Collegeville: Liturgical Press, 2007, p. 4. – **16** D. Groothuis: *Truth Decay. Defending Christianity against the Challenges of Postmodernism*. 2000, Leicester: IntersVarsity Press, p. 164–165. – **17** K. J. Vanhoozer: „Theology and the Condition of Postmodernity: a report on Knowledge (of God)” in *the Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: University Press, 2000, p. 11. – **18** Harvey Cox: *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, Simon & Schuster, 1985. Harvey Cox, Arvind Sharma (edt.) *Religion in a Secular City: Essays in Honor of Harvey Cox*, Trinity Press, 2001 vagy Peter Berger: *The Sacred Canopy*, New York, 1969 és Peter Berger (edt.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids Michigan, 1999; protestáns vonatkozásban lásd különösen is a 3. fejezetet: David Martin, *The Evangelical Protestant Upsurge and its Politics Implications*, 37–50. – **19** G. Dekker: „Is a Reformed Belief Possible in the Post-modern Society?” in H. J. Hendrikus (szerk.): *Reformed Encounters with Modernity. Perspectives from three countries*, 2001, Stellenbosch: ISSRC, p. 150. – **20** Vö: Varga Zsigmond: *Görög–magyar szótár az Újszövetség irataihoz*, 1992, Budapest: Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya, p. 792–794, 914. Ld. továbbá Philip Sheldrake: *A spiritualitás rövid története*, 2008, Budapest: Kálvin Kiadó,

p. 14. – **21** Vö. Philip Sheldrake: *A spiritualitás rövid története*, 2008, Budapest: Kálvin Kiadó, p. 23–36. – **22** *ibid.*, p. 47–75. – **23** *ibid.*, p. 76–104. – **24** *ibid.*, p. 105–134. – **25** *ibid.*, p. 105–163. – **26** Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere* (1559-es kiadás nyomán), Pápa, 1910, I. 2. 1, p. 40. (További utalásokat lásd az *Inst.* rövidítésnek megfelelően.) – **27** *Inst.* I. 2. 1. p. 41. – **28** *Inst.* I. 4. 3., p. 48. – **29** *Inst.* I. 2.2. p. 44. – **30** *Inst.* II. 7. 16. p. 345. – **31** *Inst.* II. 8. 23. p. 369. – **32** *Inst.* III. 1. 4. p. 517. – **33** *Inst.* II. 2. 6. p. 524. – **34** *Inst.* II. 2. 7. p. 525. – **35** *Inst.* I. 3. 3. p. 45. – **36** *Inst.* I. 5. 1. p. 49. – **37** *Inst.* III. 2. 7. p. 525. – **38** *Inst.* III. 2. 15. p. 535. – **39** *Inst.* I. 5. 9. p. 57. – **40** *Inst.* III. 2. 14. p. 533–534. – **41** *Inst.* I. 1. 1. p. 38. – **42** Megjegyzendő, hogy Kálvin a *theatrum mundi* metafora értelmezésében gyökeresen új felfogást juttat érvényre a nyugati gondolkodás történetében megjelent interpretációval szemben. Évszázadok tradíciójával ellentétes értelemben használja a *világ mint színház* kifejezést. *A világ mint színház (theatrum mundi)* irodalmi motívum úgy jelent meg legáltalánosabban, mint ahol az ember egy olyan *színdarabban* játssza a főszerepet, ami az isteni színjátékszerző által determinált. *A világ mint színház* metafora a legtöbb esetben az emberi élet hiábavalóságáról, és az emberi szerepkör bukásáról üzen (ld. Senecán, Marcus Aureliuson át a patrisztikus szerzőket: Chrysostomost vagy Augustinust, egészen a keresztyén platonistákig, mint például Ficino). – **43** *Inst.* I. 14. 20. p. 165–166. – **44** Henry Beveridge (szerk.): *Commentary on the Book of Psalms* (Vol. IV.), Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003. p. 148–149 (ld. a Zsolt 104,5–6-hoz írt magyarázatát). – **45** Henry Beveridge (szerk.): *Commentaries on the Epistle of Paul Apostle to the Romans*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003, p. 70 (ld. a Róm 1,19-hez írt magyarázatot). – **46** *Inst.* I. 5. 1. p. 50. – **47** *Inst.* I. 5. 1. p. 49. – **48** Elise Anne McKee: „Contexts, Contours, Contents: Toward a Description of Calvin’s Understanding of Worship”, in *Calvin Studies Society Press*, 1995, p. 91. – **49** Kálvin János: *A keresztyén vallás alapvonalai* (1536.) ford. Nagy Károly, 1903, Budapest: Magyar Protestáns Irodalmi Társaság. – **50** Henry Beveridge (szerk.): *Commentaries on the Gospel According to John*, Grand Rapids, MI: Baker Books, 2003, p. 73 (ld. a Jn 13,31-hez írt magyarázatot). – **51** *Inst.* III. 1. 1. p. 513. – **52** *Inst.* III. 2. 24. p. 544. – **53** *Inst.* III. 2. 24. p. 545. – **54** *Inst.* III. 1. 3. p. 516. – **55** *Inst.* III. 11. 10. p. 14. – **56** *Inst.* III. 11. 10. és III. 1. 3. – **57** *Inst.* IV. 17. 1. p. 632. – **58** *Inst.* IV. 18. 19. p. 711–712. – **59** *Inst.* III. 2. 1. p. 511–519. – **60** *Inst.* III. 2. 30. p. 550–551. – **61** *Inst.* III. 2. 8. p. 527. – **62** A. A. van Ruler: *Theological work III.*, 1971. Nijkerk: Callenbach, p. 44.

DR. FEKETE CSABA

Református-unitárius énekeskönyvi párhuzamok a 19–20. században*

„Ismeretlen első kiadását [tudniillik az unitárius énekeskönyveknek] az irodalomtörténet Dávid Ferencnek tulajdonítja s 1570 táján keresi” – olvassuk valamennyi 19–20. századi magyar unitárius énekeskönyvben. Ez nem bibliográfiai vagy liturgiátörténeti adat, hanem Kanyaró Ferenc (1859–1910) és kora elképzelése. Elavult. Minden tekintetben. Korrigálása elmaradt, noha 1913-ban helyesbítette a jeles unitárius szerző, Borbély István (1886–1932), kimondván, hogy „Dávid Ferencz [...] nem szerkesztett, illetőleg nem adott ki unitárius templomi énekeskönyvet”.¹ A szakirodalom az első unitárius énekeskönyvet nem 1570 táján keresi, unitárius énekeskönyvet csak a 17. századból ismerünk, hármat. 1602–1615 közötti az első,² 1632-ből való a második,³ 1697-ben a harmadik

* Készült az OTKA K 73139 számú pályázat támogatásával.