

„Ha az isteni jelenlélet mindig megtapasztal-  
nánk, nem lenne különbség a szent és a világi  
helyek között”  
(Paul Tillich)<sup>1</sup>

Tóth Sára

## „A CSODA HELYSZÍNE ITT VAN KÖZTÜNK” A HÉTKÖZNAPI, A RENDKÍVÜLI ÉS A SZENT A PROTESTÁNS SPIRITUALITÁSBAN

### Bevezetés

A modern nyugati kultúrában lejátszódott szekularizációs folyamatot leírhatjuk úgy, mint Isten fokozatos kiszorulását a világból. Ezt természetesen nem szó szerint kell érteni, hanem úgy, hogy a világalkotó közösségi, kulturális képzelet Istent és a vallást növekvő mértékben peremre szorította. A felvilágosodás korában kibontakozott természettudományos gondolkodás egészen a huszadik század közepéig megingathatatlanul bízott abban, hogy a valóság tudományos eszközökkel hiánytalanul leírható, sőt, hogy a tudományos leírás a valóság megragadásának egyetlen legitim módja. Így Isten úgymond azokra az egyre szűkülő valóságterületekre szorult, amelyeket még nem tárt fel a tudományos magyarázat. Ezzel párhuzamos folyamatok játszódtak le a társadalmi és politikai életben is: az állam és az egyház szétválasztásával a vallás visszaszorult a privát szférába, illetve a templom falai közé. Isten és a világ egyre távolabb került és elidegenedett egymástól – a hagyományos keresztyén tanítás ellenére, miszerint Isten mindenütt jelen van –, a világ, Max Weber klasszikus kifejezésével élve, varázstalanodott.

Azonban a híres szekularizációs tézis, amelyet huszadik századi szociológusok állítottak fel a hatvanas években, elhibázottnak bizonyult. Egyik fő megfogalmazójának, Peter Bergernek becsületére válik, hogy ő maga vonta vissza tételét, és ismerte be, hogy tévedett. Egyrészt, írja a világ „deszekularizációját” fejtegető 1999-es cikkében, a modern szekularizált Európa mindig is egy kicsiny sziget volt az

<sup>1</sup> TILlich, Paul: *Rendszeres teológia*, ford. BOGÁRDI SZABÓ István, Budapest, Osiris, 1996, 226.

öt körülvevő vallásosság tengerében, másrészt, a szekularizált kultúra sem vallástalan, hanem inkább a vallásosság szerkezeti, megjelenési módja változik meg.<sup>2</sup> Két fő jellegzetessége van a 21. századi vallásosságnak, az egyik a pluralizmus, a másik pedig a szervezett, intézményes vallás, azaz az egyházakkal szembeni bizalmatlanság.

Ezzel a jelenséggel függ szorosan össze a kétezres évek második évtizedére már-már klisészámba menő megkülönböztetés az intézményekhez nem kötődő „spiritualitás” és a hagyományos egyházi „vallásosság” között. Míg az európai keresztyén egyházak, kivált a hagyományos történelmi felekezetek létszáma folyamatosan csökken (és ez Magyarországra is igaz<sup>3</sup>), a spiritualitás iránti érdeklődés növekszik. Úgy tűnik, az emberben kiirthatatlan a „szent” (az isteni, a transzcendens) megtapasztalásának vágya, és ez a vágy, a felvilágosodás világképének megingásával, a posztmodern korban újra megerősödik. Melyek a legfőbb igényei a mai spirituális keresőknek?

Már erről az egy kérdésről is köteteket lehetne írni, így bevezetéképpen egyetlen, bár fontos jellegzetességet emelek ki: ma a keresők evilági spiritualitást igényelnek, azt, hogy a szentséget ne a valóság peremén, hanem annak középpontjában találják meg. A transzcendensre nyíló lehetőséget az immanens valóságban: ezen a földön, ebben az életben, saját mindennapjaikban keresik. Elvont tantételek, tanítás, kognitív megközelítés helyett a történet, a kép, a testi érzékelés közegében vannak ott-hon, szétválasztó, analitikus megközelítés helyett holisztikus látásmódot igényelnek.<sup>4</sup> A nagy egészzel való szakramentális újraegyesülésre vágnak, egységre Istennel, egymással, valamint – és ennek fontosságát az ökológiai válság tükrében aligha tagadhatjuk – a természettel. A dualizmus hagyományos nyelve a tipikus mai kereső megszólításának egyik nagy akadálya. A valóság megosztása fokozza az elidegenedést: az Isten a klerikusok territórium, én laikus vagyok, az Isten országa spirituális, én testi vagyok, az Isten országa fent van, én lent vagyok, az Isten országa eljövendő, én pedig a jelenben vagyok. Amint a Pulitzer-díjas s egyben hitvalló kálvinista amerikai író, Marilynne Robinson fogalmazza: „Minden tiszteletet megérdemel az ég, de a csoda helyszíne itt van köztünk.”<sup>5</sup> Mit jelent mindez a szentségek megtapasztalására nézve?

<sup>2</sup> BERGER, Peter L: *The Desecularization of the World, A Global Overview*, in Uő.: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 1–18, 1–4.

<sup>3</sup> „Az elmúlt tíz évben példátlanul felgyorsultak a hazai szekularizációs folyamatok: tíz éve még a lakosság háromnegyede, ma már alig több mint fele vallja magát a nagy történelmi keresztyén egyházak hívének, miközben a felekezetekhez nem kötődők aránya kismértékben emelkedett, a rejtőzködőké viszont több mint a kétszeresére nőtt.” – HARRACH Gábor: „A magyarországi szekularizáció egyes statisztikai összefüggései: Történelmi keresztyén egyházak térvesztése a 2011-es népszámlálás tükrében”, *evangelikus.hu*, 2013. 06. 10. URL: [https://www.evangelikus.hu/sites/default/files/szekularizacio\\_2013.pdf](https://www.evangelikus.hu/sites/default/files/szekularizacio_2013.pdf), 17. Utolsó letöltés: 2021. 01. 21.

<sup>4</sup> Lásd DRANE, John: *Contemporary Culture and the Reinvention of Sacramental Spirituality*, in ROWELL, Geoffrey – HALL, Christian (eds.): *The Gestures of God, Explorations in Sacramentality*, London – New York, Continuum, 2004, 37–56.

<sup>5</sup> ROBINSON, Marilynne: *A gondolkodás szabadsága, Kálvinista tünődések*, ford. PÁSZTOR Péter, Budapest, Kálvin Kiadó, 2018, 90.

## A szent

Míg a köznyelvben a „szent” általában erkölcsi tökéletességet jelent, a Szentírásban az elkülönülés tágabb fogalma társul hozzá. A szentség Isten lényének kisugárzása. Másodlagos értelemben pedig szent az, ami vagy aki Isten számára elkülönített, őhozá tartozik.<sup>6</sup> Az etikai különbözőség e tágabb értelemben vett elkülönülés következménye. Általános vallásfenomenológiai szempontból közelítve a kérdést: nincsen olyan vallás, amelyben a „szent” és a „profán” kettőssége ne jelenne meg. A vallásos vagy spirituális szemlélet meghatározható úgy, hogy számolunk az ember számára közvetlenül adotton túlmenő transzcendens valósággal, amely annak forrása, alapja, fenntartója, értelmet adója. Ebből az következik-e vajon, hogy a „szent” fogalma azonos a *teljesen mással*? Úgy tűnik, mintha a „szent”-et csak valami ellenében tudnánk értelmezni, de mi is az pontosan, amit szembeállítunk vele, és milyen értelemben? Ha a szenttel a „profánt”, a „világít”, illetve a „mindennapi” állítjuk szembe, akkor a szentség a rendkívüliséghez fog társulni. Émile Durkheim, majd később Rudolf Otto klasszikus meghatározása egyértelműen ebbe az irányba mutat. A szent megrendíti az ember mindennapi, immanens valóságát: egyszerre vonzó, lenyűgöző, mégis riasztó. A Mircea Eliade által is előszeretettel használt „betörés”, „berontás” drámai metaforájá<sup>7</sup> vagy másutt Isten szentségének a világ „abszolút antitéziseként” való meghatározása<sup>8</sup> a „szent” abszolút transzcendenciáját vagy legalábbis két egymástól elhatárolódó territóriumot sejtet. Ha azonban a spiritualitást vagy vallásosságot Isten szuverén „látogatásainak”, pontszerű, rendkívüli élmények összességének képzeljük, illetve a mindennapi, normál életből az egyház rituális, liturgikus terébe átlépve, belépve tartjuk megélhetőnek és gyakorolhatóknak,<sup>9</sup> óhatatlanul elválasztjuk mindennapi életünkötől.<sup>10</sup> Karl Barth a „spirituális tapasztalatot” úgy jellemzi, mint a „lehetetlen,

<sup>6</sup> A szent fogalmát megragadó legfontosabb héber és görög szó a *qádós* és a *hagios*, a héber szó tövének jelentése feltehetőleg „vágni, elválasztani” (2Móz 19,6; 3Móz 20,7; 5Móz 7,2.6). Az Újszövetség különbséget tesz Isten lényének abszolút szentsége és a hívők Istentől nyert szentsége között: Istenre vonatkoztatva a *hosios* (Jel 15,4) és a *hagios* (Jn 17,11) szavakat használja, míg emberekre a *semnos* (1Tim 3,8) a *hieros* (2Tim 3,15) és a *hagnos* (2Kor 11,2). FINLAYSON, R. A.: „Holiness, Holy, Saints”, in DOUGLAS, J. D. et al (eds.): *New Bible Dictionary*, Leicester, England, Intervarsity Press, 1982, 486–488, 486–487.; TAYLOR, Charles: *Sources of the Self; The Making of Modern Identity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989, 269.

<sup>7</sup> ELIADE, Mircea: *A szent és a profán*, ford. BERÉNYI Gábor – M. NAGY Miklós, Budapest, Helikon Kiadó, 2019, 80.

<sup>8</sup> FINLAYSON: i. m., 487.

<sup>9</sup> Lásd ehhez a *mysterium tremendum* tapasztalatának leírását Rudolf Ottónál, amely vagy a „vallásosság heves kitérésében”, vagy a szertartások és kultuszok ünnepélyességében, vagy az „elmélyült áhítatlan” jelentkezhethet. Mindenesetre, a *mysterium* az, ami „nem nyilvánvaló”, „ami nem mindennapi és nem meghitt” (*A szent, Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, ford. BENDL Júlia, Budapest, Osiris Kiadó, 1997, 22–23.). A korai keresztyénség gondolkodásában szoros összefüggés alakult ki a görög Újszövetség *mystérion* kifejezése és a későbbi *sacramentum* szó között – lásd BROWN, David: *God and Enchantment of Place, Reclaiming Human Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 26.

<sup>10</sup> Lásd ehhez Siba Balázs angol nyelvű tanulmányát, amelynek kiindulópontja ugyanez a feszültség. A cikk bevezetésében a szerző Tish Harrison Warren idézi: „Mindenki forradalmat akar. Senki sem

a paradoxon, a csoda megtörténését”.<sup>11</sup> Hogyan jelenhet meg akkor ez a tapasztalat hétköznapi valóságunkban? Dolgozatomban vallástudományi, teológiai és esztétikai szempontokat felvetve, huszadik századi és kortárs filozófusok és teológusok munkáira támaszkodva igyekszem körüljárni ezt a kérdést, különös figyelmet fordítva arra, hogy a protestáns hagyomány és spiritualitás hogyan helyezhető el a folytonosság és a törés, a mindennapi és a rendkívüli dialektikájában.

### A szent paradox dialektikája

A fent jelzett feszültség máris a teológia egyik alapidilemmájához vezet. A szent, mondhatjuk, *a teljesen más, ami megmutatkozik* – ezt a manifesztációt nevezi Mircea Eliade hierophániának. „Paradox dolog kapcsolatban állni azzal, ami szent”, írja Paul Tillich.<sup>12</sup> Az ember találkozik azzal, akivel vagy amivel nem lehetne találkoznia, és akivel vagy amivel mégis vágyakozik találkozni. Ezért a szent egyszerre „rendkívüli”, megrázó, és a legmeghittebben ismerős. Amiben a szent megnyilatkozik, mondja Eliade, „valami »egészen mássá« lesz, mindazonáltal továbbra is megmarad annak, ami”.<sup>13</sup>

E paradoxon a forrása a megfogalmazás látszólagos ellentmondásosságának, annak ugyanis, hogy Eliade mintha két valóság létezéséről beszélne: a szent valóságáról, amely „elüt a mindennapi létezés valóságától”.<sup>14</sup> Ugyanakkor azt is állítja, hogy a szent összefüggéséből kiszakadó mindennapi létezés nem valóságos, a szent az, „ami léttel teltett”, a szent a létezés forrása, ami a dolgoknak életet, értelmet, jelentést ajándékozik.<sup>15</sup> Bár számos helyen definiálja úgy a szentet, mint nem e világból valót, a világtól elütőt, ám ugyanezen logika szerint a szent összefüggéséből kiszakítva a világ valójában nem is világ. A vallásos ember számára, írja, „minden világ szent világ”, amennyiben a teremtés szent aktusa hozza létre a káoszból a kozmoszt, alapítja meg a világot.<sup>16</sup> Figyelemre méltó, hogy a rendkívüli, a szent hozza létre a rendet, a „rendest”, a „hétköznapi”, az otthonosat, a barátságos földet. Tehát amikor a szent megtapasztalása és a mindennapi élet viszonyáról beszélünk, nagyon fontos a szent-ség rendkívülisége, túlvilágisága és mássága mellett azt is hangsúlyozni, hogy a szent szoros kapcsolatban áll a valóság otthonosságával. Valahova letelepedni, írja Eliade, egyet jelent a terület megszentelésével, hiszen a káoszból a kozmoszt létrehozó isteni tett nyilvánul meg benne, éppúgy, mint az építésben vagy egyéb rend, illetve kultúrateremtő tevékenységben. A profanitás ebből a szempontból az értelem és jelentés

---

akar mosogatni. Ez a spirituális életre is igaz.” – WARREN, Tish Harrison: *Liturgy of the Ordinary*, Downers Grove, IVP Books, 2016, 35.; Idézi SIBA Balázs: *Travel Guide for Home, Aspects of Living the Protestant Spirituality in Everyday Life*, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica*, 64. évfolyam, 2019/2, 279–298, 280.

<sup>11</sup> BARTH, Karl: *Epistle to the Romans*, trans. HOSKYN, Edwyn C., Oxford, Oxford University Press, 1933, 121.

<sup>12</sup> TILlich: i. m., 221.

<sup>13</sup> ELIADE: i. m., 8.

<sup>14</sup> Uo., 18.

<sup>15</sup> Uo.

<sup>16</sup> Uo., 22.

nélküli, formátlan káosz.<sup>17</sup> Amikor a világot isteni eredetének összefüggésében szemléljük, akkor szent, azaz „jelentőséggel telített” lesz számunkra – mint ami önmagán túlmutató renddel és értelemmel bír.

A rendkívüliségnek és az ismerősségnek, az isteni transzcendenciának és immanenciának ez a feszültsége a bibliai hagyományban is végigkísérhető.<sup>18</sup> Az Ószövetségben számtalan példáját találjuk Isten megrendülést, félelmet keltő szentségének. A szent hely, ahogy Rowan Williams meghatározó anglikán teológus írja, az Ószövetségben gyakran veszélyesnek tűnik, olyan, mint a magasfeszültségű vezeték. Amikor Izráel népe megérkezik a Sínai-hegy lábához, azt a figyelmeztetést kapják, hogy ne menjenek túl közel, mert szent az a hely, és ezért igen-igen veszélyes.<sup>19</sup> Ennek elrettentő példáját látjuk a frigyláda után kapó Uzzá esetében, akit halálra sújt az Úr (2Sám 6,1–9). Az aprólékosan kidolgozott ószövetségi kultusz fontos funkciója éppen Isten szentségének, „a szentek szentjének” elkülönítése a nem szenttől, a tisztátalantól.<sup>20</sup> Ugyanakkor Isten immanenciája, közelsége legalább ennyire hangsúlyos: Sekinája által népe között lakozik, viszonya a hívőhöz meghitt és személyes. A végtelenül szent és transzcendens Isten, akit „az ég, sőt az egeknek egei sem fogadhatnak magukba” (1Kir 8,27), akinek a gondolatait és utait az ember fel nem érheti (Ézs 55,8–9), olyan közel van hozzánk, ahogy Jürgen Moltmann írja az Isten–ember-kapcsolat meghittségét középpontba állító 139. zsoltárra hivatkozva, hogy mi magunk el sem távolodhatunk tőle.<sup>21</sup>

Az Újszövetségben a megtestesülésben, Isten emberré lételében éri el a tetőpontját a szent megnyilatkozásának paradoxona, immanencia és transzcendencia, rendkívüliség és hétköznapiság együttállása. Az ember Jézusban közénk jött, és velünk van az Isten. Ezért azt mondhatjuk, az evangéliumokban az isteni szentség – a csodákról, illetve a tanítványok drámai megrendüléseiről szóló beszámolók ellenére is – jellemzően a hétköznapiok meghittségébe ágyazódik be. A feltámadott Krisztust, aki vascorára halat készít tanítványainak, minden bizonnyal éppen hétköznapisága miatt nem ismerik fel az emmausi tanítványok, amiképp a magdalai Mária is összetéveszti a kertésszel. A Krisztus-esemény egésze a világot és az embert a szent megmutatkozásának helyévé avatja. Sőt, Krisztus – testet öltésével és kereszthalálával – a teljes emberi sorsot magára veszi, s ezzel átalakítja a szentség korábbi jelentését, a végső-kig fokozva a már tárgyalt paradoxont. Rowan Williams szerint a Krisztus-történet fényében a szentséget nem tarthatjuk többé elkülönülésnek. A keresztre feszítés a legszentebb dolog, írja, annak ellenére, hogy egy olyan kivégzési módról van szó, amelyet a városfalon kívül, a szeméttelen hajtottak végre. „Az újszövetségi érte-

<sup>17</sup> Uo., 23–29.

<sup>18</sup> Az alábbiakban meg kell elégednünk néhány rövid utalással, hiszen e dolgozat kereteit szétfeszítené a szentség bibliai fogalmának részletes tárgyalása.

<sup>19</sup> WILLIAMS, Rowan: *Tanítványként az úton, A keresztyén élet esszenciája*, ford. TÓTH Sára, Budapest, Harmat, 2018, 76.

<sup>20</sup> Lásd 3Móz 10,10: „Így tudtok különbséget tenni a szent és a közönséges közt, a tisztátalan és a tiszta közt”.

<sup>21</sup> MOLTSMANN, Jürgen: *Az élő Isten és az élet teljessége*, ford. SZATHMÁRY Sándor, Pápa, Dunántúli Református Egyházkerület, 2016, 78–79.

lemben vett szentség legteljesebb megnyilvánulása az, amikor Jézus belép az emberi természet zűrzavarába és szenvedésébe. Számára a szentség a teljes részvételt jelenti, nem a teljes elkülönülést.<sup>22</sup> A megfeszítettben, írja Moltmann, Isten jelen van az Istentől elhagyott terekben és eseményekben is.<sup>23</sup>

A hétköznapi és a rendkívüli feszültsége a legkiélezettebben Jézus Isten országáról szóló példázataiban jelenik meg. Az Isten országának evangéliumáról Rudolf Otto úgy gondolta, hogy az az elképzelhető legnuminózusabb tárgy,<sup>24</sup> de témánk szempontjából Paul Ricœur nagyhatású elemzése bizonyulhat megvilágító erejűnek. A francia teológus-filozófus olyan metaforikus elbeszélésnek tekinti a parabolát, amely az Isten országára mint megrendítő határtapasztalatra, a hétköznapi világban elgondolhatatlan valóságra, az „egészen Más”-ra nyit horizontot.<sup>25</sup> Ricœur nyelvezetét áthatja a hétköznapi-rendkívüli dialektikája. A példázatokban, írja, el-  
lentmondás feszül az elbeszélés realizmusa, valamint a csattanó és a főszereplők meghökkenő extravaganciája között, páratlanságukat ez a „rendkívülit a hétköznapi-  
pival” vegyítő különös vonás biztosítja.<sup>26</sup> Ricœur párhuzamba állítja a példázatokat a csodákról szóló beszámolókkal abból a szempontból, hogy mindkettőben a mindennapi élet harmonikus folytonosságát „meglepetés, váratlan esemény szakítja meg” (ilyen például a tékozló fiú elé szaladó atya túlradó szeretetének Jézus korának társadalmában elképzelhetetlen extravaganciája), és a meghökkenett hallgatóság „az elgondolhatatlan elgondolására kényszerül”.<sup>27</sup>

Amint a példázat önmagán túlmutató vonását hangsúlyozza, Ricœur diskurzusában is az Isten országának transzcendens túlvilágisága, mássága erősödik fel. „A hagyomány megtörik, s a repedésen egy másik világ visszfénye sejlik át.”<sup>28</sup> Ezzel kapcsolatban viszont felmerül a folytonosság problémája, amelyet megint csak a példázatok kapcsán egy másik fontos cikkében részletesen tárgyal, mégpedig egy átfogó vallásfenomenológiai elemzés kontextusában. A *Bibliái hermeneutikában* is felveti röviden, hogy a parabola „önmagában nem ad gyakorlati útmutatást arra nézve, hogyan lehetséges a lehetetlen modell beillesztése a létezés folyamatába, miként arról sem szól, hogyan fér össze a hirtelen szakadás az egységesítésre törekvő látásmóddal”.<sup>29</sup> Ricœur szerint a létezés egyetlen keresztyén olvasatát sem lehetséges a paradoxonra leszűkíteni, ugyanis „ha a folytonosság és totalitás helyett a törésre helyezzük a hangsúlyt”, akkor a „vízszintes dimenzió” csorbát szenvedhet függőlegessel szemben, a hétköznapian emberit kiszoríthatja a rendkívüli. Paul Tillich úgy ragadta meg ezt a feszültséget, hogy különbséget tett a kijelentés „rendkívülien rendes” és „rendkívüli-

<sup>22</sup> WILLIAMS: i. m., 77.

<sup>23</sup> MOLTSMANN: i. m., 73.

<sup>24</sup> OTTO: i. m., 104.

<sup>25</sup> RICOEUR, Paul: *Bibliái hermeneutika*, ford. MÁRTONFFY Marcell, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995, 115.

<sup>26</sup> Uo., 56, 108, 123.

<sup>27</sup> RICOEUR: i. m., 111.

<sup>28</sup> Uo., 139.

<sup>29</sup> Uo., 119.

en rendkívüli” közvetítőjével szemben. Utóbbira Tillich Kierkegaard „individualista és paradox típusú vallásosságát” hozza példának, amely egy „ugrással” maga mögött hagy „minden rendes és racionális dolgot”.<sup>30</sup> Ezzel szemben Ricœur, csakúgy, mint Tillich, fontosnak tartja a „rendkívülien rendes”-t is, vagyis hogy a „hallatlan felszínre törése” mégis saját emberi beszédünknek, közös emberi tapasztalatunknak az egyik dimenziója, és kritikával illeti mind Kierkegaard paradoxonra alapuló keresztyén filozófiáját, mind pedig Karl Barth „szupranaturalizmusát”.<sup>31</sup> Fontos, hogy a hitéletben összhangba kerüljön a hétköznapi folytonosság és a törés, az adott emberi valóságba való beágyazottság és annak meghaladása. A folytonosság igenli és megalapozza emberségünket, a törés pedig – krízisjellegénél fogva – öntranszcendenciára ösztönöz.<sup>32</sup> Az alábbiakban először arra a kérdésre keresem a választ, hogyan helyezhető el a protestáns hagyomány és spiritualitás az imént felvázolt dialektikában.

### A szent, a világi és a reformátori keresztyénség

Ricœur fontos vallásfenomenológiai tanulmányában azt veti fel, hogy a fenti dialektikus ellentétből két alapvető vallási beállítottság vezethető le. Elméletét David Tracy amerikai római katolikus teológus bontja ki és helyezi teológiatörténeti kontextusba a *The Analogical Imagination* című jelentős könyvében – az alábbiakban e két szerzőre támaszkodva idézem fel röviden a témám szempontjából igen revelatív elméletet. David Tracy a vallási tapasztalatot alapvetően dialektikusnak írja le, amely során az én egy önmagánál nagyobb valóság részeként, az egészhez tartozóként tapasztalja meg magát, ugyanakkor a részesedésnek e megtapasztalását paradox módon éppen ellentéte, az egésztől való elidegenedettség élménye teszi azzá, ami: a két pólus összetartozik. A vallási kifejezés<sup>33</sup> létrehozása és befogadása kétpólusú folyamat, amelyet minden pillanatban meghatároz a két pólus feszültsége.<sup>34</sup> Azt látjuk ugyanakkor, hogy akár vallási vagy felekezeti, akár azon belül lelkeségi hagyományokról van szó, akár egy-egy teológusról vagy lelkeségi szerzőről, sőt, műalkotásról, mint képzeletszervező struktúra<sup>35</sup> vagy az egyik, vagy a másik pólus erősebben lesz jelen. Az odatartozás

<sup>30</sup> TILlich: i. m., 109.; Szabó István így fordította az „extraordinary ordinary” szókapcsolatot, amely elfogadható, sőt, szellemes fordítás, ugyanakkor nem oldja meg azt a problémát, hogy az angol „ordinary” szónak, szemben a magyar „rendes”-sel, nagyon hangsúlyos a „hétköznapi”, „közönséges” jelentéseleme.

<sup>31</sup> RICœur: i. m., 130.

<sup>32</sup> Azonban vö. Siba idézett művével, ahol a szerző felhívja a figyelmet az ismétlődő szokások változást, növekedést kiváltó hatására.

<sup>33</sup> Azért használom ezt a kifejezést (religious expression), mert a vallási tapasztalat, mihelyt kommunikáljuk, nyelvi vagy tárgyi kifejezést ölt.

<sup>34</sup> TRACY, David: *The Analogical Imagination, Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London, SCM Press, 1981, 201–203.; Az alábbi összefoglalásban Ricœur „Manifestation and Proclamation” című tanulmányára (RICœur, Paul: *Manifestation and Proclamation*, in Uő.: *Figuring the Sacred, Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis, Augsburg Press, 1995, 48–67.) és Tracy könyvére támaszkodom.

<sup>35</sup> A képzeletszervező struktúrát úgy értem, mint Clifford Geertz, aki a vallást kulturális szimbólumrendszernek tartja, amely mintákat, sablonokat nyújt a valóság, a világ értelmezéséhez és átalakításá-

klasszikus vallási irányultságát Ricœur és az ő terminológiáját adaptálva Tracy manifesztációnak (megmutatkozás), az elidegenedettség klasszikus vallási irányultságát pedig proklamációnak nevezi. Az elsőt a valóságot átható szent(séges) megmutatkozása dominálja (ezért inkább metafizikai, misztikus és esztétikai a szemlélete; az eredet, vagyis a múlt felé tekint), a másodikat pedig a világot megítélő, felforgató szó (ezért inkább prófétai, történelmi és etikai szemlélet jellemzi, és a beteljesedés, vagyis a jövő felé tekint). A proklamáció Ricœur megfogalmazásában megszakítja a szent kozmikus jelenét, az örök körforgást, mint mindenkori deszakralizáló princípium kérdőre vonja a természet és a kozmosz szentségét. Az Ószövetségben az alapító események biztonságot nyújtó tradícióját felforgatja a prófétai beszéd, mondja Ricœur,<sup>36</sup> s e prófétai hagyomány szerves folytatója Jézus, akinek gyökereink felszaggatása nélkül aligha lehet tanítványául szegődni, jellegzetes műfaja pedig a jézusi példázat. Ellenében a kozmikus megfelelésekben mutatkozó harmóniával, a példázatok prófétai sodrása „felrobbantja” az univerzumot. A szent kozmoszsal való egység tapasztalatával radikálisan szembefordulva a prófétai szó leleplezi az odatartozás/részesedés (beérkezetttség) elbizakodott illúzióját, a jelennel való megelégedést. Míg a manifesztációs irányultságú vagy analogikus teológiai képzelet a folyamatosságot hangsúlyozva Isten, a teremtettség és az ember viszonyát megfelelések, analógiák alapján képzelet el, s így a világot alapvetően bizalommal szemléli, a proklamációs irányultságú vagy dialektikus képzelet megkérdőjelez és felforgat: a lét jelen rendje felett apokaliptikus és eszkatologikus indíttatásból prófétai ítéletet hirdet. Míg az analogikus képzelet inkább a teremtetést és a megtestesülést állítja középpontba, a dialektikus képzelet a kereszthalált és a feltámadást mint a jövő beteljesedés ígérését. A keresztyén hagyományon belül az első irányultság a katolikus és ortodox spiritualitásra, míg az utóbbi a protestantizmusra jellemző.<sup>37</sup>

A prófétákat és reformereket magával ragadó „proklamációs energia” egyik legjelentősebb kirobbanása a nyugati egyháztörténetben a reformáció volt.<sup>38</sup> Ez azonban kielemezi azt a kérdést, hogy mi is a helyzet valójában a reformatori keresztyénség világgigengésével, hogyan alakul a szent és a világi viszonya a protestáns spiritualitásban. Első látásra ugyanis Tracy fejtegetései ellentmondásokba torkollnak. Egyrészt a manifesztációs-analogikus képzelethez köti a világ igenlését, azt a szentségi szemléle-

---

hoz. Egy ilyen összefüggésben a tanrendszer (dogmatika és etika) csupán a jéghegy csúcsa, amely egy tudatelőttes, képzeleti infrastruktúrára épül. Lásd GEERTZ, Clifford: *Religion as a Cultural System*, in Uő.: *The Interpretation of Cultures, Selected Essays by Clifford Geertz*, New York, Basic Books, 1973, 87–124.; Hasonlóan definiálja a vallást George Lindbeck, aki azt egyfajta kulturális, illetve nyelvi közegeknek fogja fel, amely az élet és a gondolkodás egészét alakítja, lásd LINDBECK, George: *A dogma természete, Vallás és teológia a posztliberális korban*, ford. ITTÉZS Gábor, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 62.

<sup>36</sup> RICŌEUR: *Manifestation and Proclamation*, 56.; Lásd még Uő.: *Bibliai hermeneutika*, 17–19.

<sup>37</sup> Ugyanakkor a vallási élet kiegyensúlyozottságának feltétele, hogy mindkét pólus jelen legyen. Ricœur és Tracy egyaránt arra figyelmeztet, hogy ha a keresztyénség a „dialektikamentesség vigaszába menekül” (TRACY: i. m., 212.), felhígul, egyoldalúvá válik, és elveszíti erejét.

<sup>38</sup> TRACY: i. m., 208–213.

tet, amely a világot a maga hétköznapiságában és az embert is szakramentálisnak, az istenit felmutatónak tekinti. A protestantizmus kapcsán viszont egyszerre állítja azt, hogy a prófétai szemlélet deszakralizál, elidegenít a világtól, és azt, hogy a proklamáció – amely a hétköznapi időben és a történelemben fejeződik ki – „felszabadítja a keresztyént és a zsidót”, megteremti a „hétköznapi rendkívüliségét”, felértékeli a hétköznapi élet jelentőségét. A protestáns reform olyan értelemben törli el a szent és a profán különbözőségét, hogy a „hétköznapi” többé nem azonosítja a – szenttel szemközt definiált – profánnal, hanem Isten szavának és cselekedeteinek, illetve az ő szolgálatának terepévé avatja. A világi hivatással kapcsolatos reformatori tanítás, a világi és a klerikális hivatás hierarchiájának megszüntetése a világi élet felértékeléséhez vezetett. Ha Isten törvénye szerint végezzük, írja a híres angol puritán, William Perkins, még a közönséges dolgok, mint például a cipőpucolás vagy a mosogatás is, megszentelődnek.<sup>39</sup> Milyen értelemben szenteli meg és milyen értelemben „deszakralizálja” tehát a világot a protestáns spiritualitás?

A szekularizáció egyik legjelentősebb kortárs kutatója, Charles Taylor kanadai filozófus szerint a reformáció a zsidókeresztyén vallási hagyomány egyik legalapvetőbb felismerését eleveníti fel, azt tudniillik, hogy maga Isten mint teremtő mond igent az életre és a létre, és élethivatása révén a keresztyén ember Istennek ebben az igenlő energiájában részesedik.<sup>40</sup> Ez újfent azt erősíti meg, hogy a reformatori spiritualitás számára a hétköznapi élet megszentelt. Ám Taylor fejtegetéseiből az is kiderül, hogy egészen sajátos módon az, és ez az a sajátosság, amely egyéb tényezők közrejátszásával végül megveti a modern szekularizált világ alapját. Arról van szó, hogy a teremtett dolgok hasznosságuk szempontjából válnak spirituális értelemben jelentéssé. A világot Isten az ember javára és hasznára teremtette, és úgy kell élni vele, hogy az Isten dicsőségére szolgáljon. A teremtett dolgok nem attól nyerik el jelentőségüket, hogy megmutatkozhat bennük a szent, ahogyan a manifesztációs irányultságú vallásosság esetében láttuk, hanem Isten akaratából instrumentális (eszközelvű) jelentőséget (jelentésséget, értelmet) nyernek, amennyiben Isten szolgálatának eszközévé válhatnak. Hozzátehetjük, legalább akkora, ha nem nagyobb hangsúly esik a reformátorok teológiájában az ember és a társadalom bűnösségére, mint a teremtés jóságára, és ebből „proklamációs” vallásosság, vagyis elidegenítő, felforgató és átalakító, erőteljesen etikai hozzáállás következik. A kálvini hagyomány, különösképp a puritanizmus, írja Charles Taylor, elképesztő forradalmi energiáját, társadalomszervező lendületét pontosan abból a prófétai meggyőződésből meríti, hogy a világot a káosz és a bűn uralja, és a hívő szolgálatának célja, hogy azt Istennek Igéjében kinyilatkoztatott akaratához igazítsa.<sup>41</sup> A viláigigenlés, ahogy David

<sup>39</sup> Idézi TAYLOR: i. m., 224.

<sup>40</sup> Uo., 218, 270.

<sup>41</sup> Kamarás István szociológus 2009-ben megjelent felmérésében az istenkép és az Istennel való kapcsolat személyességét és bensőségességét, illetve a világhoz való hozzáállást vizsgálta hét magyar keresztyén egyházban (és néhány más vallási csoportban). Az ember és a világ megítélésében valamennyi protestáns csoport jóval negatívabb a katolikusoknál. A kutató szerint a világot és az embert jónak

Tracy fogalmazza, a világtagadásból nyeri energiáit, vagy ahogy Paul Tillich írja, „a profetizmus az isteni forma hatalmával akarja átgyúrni a valóságot”.<sup>42</sup> A szentség megtapasztalásának fő forrása a hívő számára tehát a prófétai szó (az igehirdetés és az igehallgatás), valamint az, hogy részesedik Isten átalakító munkájában azáltal, ha a lustaságot kerülve, engedelmesen, fegyelmezetten végzi szolgálatát és tölti be hivatását – a teremtett világ sáfaraként. Taylor szerint az, hogy a világ instrumentális szemlélete, az eszközelvű hozzáállás *spirituális értékre tett szert*, többek között a modern természettudomány kifejlődéséhez is nagymértékben hozzájárult.

Az előbb felvázolt ellentmondást – vagyis hogy a világ deszakralizálására van szükség ahhoz, hogy megszenteltté válhasson a hétköznapi munka és a családi élet – új megvilágításba helyezi a Ricœur és Tracy által felvázolt dialektika egy korábbi megfogalmazása. Oliver Quick anglikán teológus (1885–1944) különbséget tesz az „etikai (instrumentális) és esztétikai szakramentalizmus” között. Az esztétikai szakramentalizmus a világ jó dolgaiban Isten természetének kifejeződését látja, míg az etikai szakramentalizmus szemében ezek eszközök, amelyek használatával Isten az ember közreműködésével Országá eljövételén munkálkodik. Vagyis az etikai szakramentalizmus „a hatásukban látja a jó dolgok jelentőségét, nem pedig abban, amit szimbolizálnak”.<sup>43</sup> A puritán írók gyakran hangsúlyozzák, hogy a teremtettségnek nem szolgálai, hanem – Isten dicsőségére – urai vagyunk. Mivel „minden a miénk”, írja Richard Sibbes, angol puritán, „semminek ne vessük alá magunkat, hanem törekedjünk ama kegyelem elnyerésére, hogy minden dolog fölébe keredjünk és őket helyes célokra használjuk. [...] A keresztyén úr és mester minden fölött.”<sup>44</sup> Azonban ennek a szemléletnek, számos pozitívuma mellett, megvannak a sajátos veszélyei. A teremtett világ feletti sáfárság kálvini tanítása – amely a reformátor teológiájában még egyensúlyban volt a „kozmosz szépségére és teljességére” való rácsodálkozással<sup>45</sup> – szekularizálódva pragmatizmussá és kontrollgyakorlássá alakulhat. A teremtett dolgok áhítatos szemlélését, az isteni alkotásnak tekintett emberi élet szentiségének tisztelétét háttérbe szoríthatja a célorientált szemlélet és az ebből fakadó aktivizmus. A protestáns deszakralizálás, amely eredeti formájában a viláगतalakító

---

látó, abban Isten jelenlétét tapasztaló hívők elfogadóbbak, és nyitottabb attitűdöt mutatnak a szexualitással és a szerelemmel, a látványosságokkal, a kultúrával szemben. És minél inkább konzervatív irányba mozdulunk el a protestáns spektrumon, a különbözőség annál markánsabbá válik. KAMARÁS, István: Vallásosság, életstílus, ízlés, *inco.hu*, URL: [www.inco.hu/inco12/transzc/cikk1h.htm](http://www.inco.hu/inco12/transzc/cikk1h.htm) Utolsó letöltés: 2021. 01. 21.

<sup>42</sup> TILlich: i. m., 125.

<sup>43</sup> Idézi HUGHES, Alexander J.: *Oliver Quick and the Quest for a Christian Metaphysic*, London, Routledge, 2016, 152–155.

<sup>44</sup> „...for seeing 'all things are ours', this should teach us to use all things to the honour of him that hath given us all things, not to be servants of anything, not to be subject to any creature, as St Paul saith himself... Why A Christian is master and lord over all.” GROSART, Alexander Balloch Rev. (ed.): *The Complete Works of Richard Sibbes, D. D.*, Volume IV., Edinburgh, James Nichol, 1863, 20.

<sup>45</sup> KODÁCSY Tamás: Kálvin, az ökoteológus, in ZSENGELLÉR József – KODÁCSY Tamás – ABLONCZY Tamás (szerk.): *Felelet a Mondolatra, Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tisztelétére*, Budapest, KRE – L'Harmattan, 2019, 533–545, 541.

munka megszenteléséhez vezetett, hozzájárult a fizikai világ tárgyiasításához és a modern elidegenedés kialakulásához.

### A szent és a világi harca

Mint láttuk, hajlamosak vagyunk arra, hogy a „szent”-et negatív módon, a világi ellenében értelmezzük, pedig valójában a szent a meghatározó, és a profán a meghatározott. A „világi” vagy „profán” lét teológiai szempontból csakis viszonylagos lehet, hiszen a teljes teremtett mindenség a szent Isten alkotása, az ő létében részesedik. Paul Tillich, aki *Rendszeres teológiájában* és más, korábbi műveiben<sup>46</sup> jelentősen hozzájárult a szakramentalitásról való 20. századi protestáns gondolkodáshoz, hangsúlyozza, hogy „mindaz, ami világi, implicit módon a szenthez tartozik. Bármikor a szentséges hordozója lehet”.<sup>47</sup> Amikor a világit a szenttől független, elkülönülő tartományként érzékeljük, ez már elidegenedett állapotunk, „egzisztenciális kiszakíttóságunk” következménye. „A bűn a dolgoknak az az állapota, amelyben a szent és a világi elkülönülnek egymástól és harcolnak egymással, és igyekeznek legyőzni egymást. Ez az az állapot, amikor Isten nem 'minden mindenekben', amikor Isten »ráadás« az összes többi dolog mellé.”<sup>48</sup>

A protestáns etikai szakramentalizmusnak ennek fényében érdekes és paradox következményei lettek. Egyrészt üdvös módon eltörölte a szent és a hétköznapi különbségét, ugyanakkor az intézményes szakramentalizmus és a liturgikus istentisztelet háttérbe szorításával olyan gyakorlatokat gyengített meg, amelyek a bűnös világban mégiscsak szükséges közvetítők a transzcendens Isten és az anyagi, testi, emberi világ között. Ha minden szent, ebből az is következhet, hogy semmi sem az.<sup>49</sup> Ugyanakkor a Tillich által megmutatott hasadás óhatatlanul arra készíti az embert, hogy körülrajzolja, lehatárolja, intézményesítse a „szent területet”, és ez az etikai szakramentalizmusban jellegének megfelelően úgy jelentkezik, hogy a hívő közösség, egyház vagy lelkeségi irányzat, engedve az ősi kísértésnek, óhatatlanul el fogja választani az Isten szolgálatában jónak és hasznosnak ítélt, azaz „szentesített” dolgokat a rossz, a haszontalan, s végső soron a semleges dolgoktól. Elindul az a folyamat, amikor, ismét az éleslátó Tillich szavaival élve, „az eksztázist felváltja a dogmatikus és erkölcsi szerkezet”.<sup>50</sup> Ezzel összefüggő folyamán, hogy Isten – még ha a gyakorló hívő számára nem

<sup>46</sup> Lásd például TILlich, Paul: *The Protestant Era*, trans. ADAMS, James Luther, Chicago, University of Chicago Press, 1948, kivált a „Nature and Sacrament” c. fejezetet, 94–112.

<sup>47</sup> Ugyanakkor TILlich ismételen figyelmeztet a „protestáns elv” fontosságára, vagyis hogy soha nem szabad a közvetítőt vagy hordozót egyenlővé tenni a megmutatkozó isteni tartalommal (TILlich: *Rendszeres teológia*, 123, 189.).

<sup>48</sup> Ez Tillich híres teizmus-kritikájából következik, tudniillik, hogy Isten nem lehet egy létező a sok közül, hanem ő maga a létezést meghaladó létalap (TILlich: *Rendszeres teológia*, 172, 194.); Lásd még TILlich, Paul: *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, 1952, 185.

<sup>49</sup> COLLIER, Andrew: *The Masters of Suspicion and Secularisation*, in ARCHER, Margaret S. – COLLIER, Andrew – PORPORA, Douglas V. (eds.): *Transcendence, Critical Realism and God*, London, Routledge, 2004, 86.

<sup>50</sup> TILlich: *Rendszeres teológia*, 456.

is szorul peremre mint „ráadás” – az ún. prioritási lista élére kerül, akinek elsőbbséget kell adni mint a legfontosabb dolognak más dolgok mellett vagy azokkal szemben. Ha Isten számunkra nem több és nem más, mint „kapitány Országáért folytatott küzdelemben”, ahogy Oliver Quick fogalmaz,<sup>51</sup> akkor a dualizmus visszalopózása elkerülhetetlen. A kegyes diskurzusban Isten már-már a többi teremtett személy és dolog riválisaként tart számot a hívő odaadására, és a hívő élet pedig a versengő területek közötti nehéz döntések egymásutánjaként értelmeződik. Ilyenformán a szentség terepuma nemcsak a szekularizált modern társadalomban, hanem a hívők életében is összezsugorodik.

### Mélytranszcendencia – Isten minden mindenkben

Bár a világ felett kontrollt gyakorló, eszközelvű nyugati szemlélet még mindig meghatározó kultúránkban, egyre több kritika éri, és elképzelhető, hogy a világon 2020-ban végigsöprő koronavírus-járvány messzeható változásokat idéz elő a nyugati ember Istenhez, világhoz, embertársához való viszonyában. Amint a bevezetésben már jeleztem, az újpogány mozgalmak, az intézményes vallásosságról leváló spiritualitás utáni intenzív érdeklődés, a holisztikus szemlélet iránti igény, mind azt mutatja, hogy a mai ember nem érzi jól magát a szentségtől megfosztott, tárgyiasított, összezsugorított világban. A mai spirituális útkeresés, Ricœur terminológiájához visszanyúlva, egyértelműen manifesztációs irányultságú. Tillich és Ricœur már a hetvenes-nyolcvanas években arra figyelmeztetett, hogy a nyugati keresztyénség nem maradhat fenn szakramentalitás nélkül. A törést csakis a folyamatosságra lehet alapozni, a proklamáció felforgató „még nem”-jét meg kell előznie a manifesztáció „már igen”-jének, a kikököntő, ítélő prófétai szó fanatikussá és dogmatikussá válik a lét és az élet alapvető jóságának igenlése nélkül.

Nem véletlen, hogy a nyugati teológusok között nagyon hangsúlyos ma az a törekvés, amely a keresztyénség gazdag manifesztációs hagyományára építve igyekszik kidolgozni a teremtetség átfogó szakramentalitásának teológiáját.<sup>52</sup> Egyértelműnek látszik, hogy a 21. századi teológia spirituális, ökumenikus teológia lesz, amelynek fő kérdése: hogyan fedezhetjük fel Istent a világban és életünk egészében, és hogyan gyakorolhatjuk magunkat ebben a jelenlétkben. A protestáns teológia hozzájárulását ehhez a témához azért is tartom rendkívül fontosnak, mert a „protestáns elv”, a prófétai korrekció megóvhat attól, hogy kritikátlanul és nosztalgikusan visszaforduljunk a taylori „porózus én” mágikus, premodern világába. A protestáns teológiai hozzájárulás egyik legkiemelkedőbb példája Jürgen Moltmann, aki a nyolcvanas évektől kezdve a teológiai paradigmaváltás, a Szentlélek jelenlétére és aktivitására épülő immanens teremtés tanúságát sürgető aktualitását hangsúlyozza. Legutóbbi, 2014-ben megjelent, összegző szándékú könyvéből idézek:

<sup>51</sup> Idézi HUGHES: i. m., 153.

<sup>52</sup> David Brown anglikán teológus az egyik jelentős képviselője ennek az irányzatnak.

Nincs olyan dolog, amelyben Isten ne lenne jelen, ahol nem találkozhatunk vele. Ezért bármivel találkozunk, félelemmel vegyes tisztelettel állunk meg előtte. Minden dolgot Isten jelenlétében látunk és minden dologban Isten jelenlétét látjuk. Ebben a hitben születik meg a kozmikus spiritualitás. Ettől kezdve az embert minden dolog csodálattal tölti el, megragadja az élet mély tisztelete. Nem szükséges elhagynunk ezt a világot és Istent a túlvilágon keresnünk. Erre a szépséggel és borzalommal teljes világra kell ráhagyatkoznunk, mert Isten itt van. Akinek van szeme, hogy lásson, az lát, akinek van füle, hogy halljon, az hall. Az egész teremtés Isten benne lakozó jelenlétének nagy és csodálatos sákramentuma.<sup>53</sup>

Ez a szemlélet természetesen az isteni immanenciát hangsúlyozza. Mint láttuk, a zsidó-keresztény hagyomány üdvös módon megköveteli, hogy megőrizzük a dialektikus feszültséget immanencia és transzcendencia között, ám ez nem azt jelenti, hogy a panteizmus vagy a pogányság veszélyétől tartva el kell vetni az átfogó szakramentalizmusra való teológiai törekvéseket, inkább szabatos teológiai megfogalmazásra kell törekedni. E dolgozat keretei nem teszik lehetővé ennek részletes kifejtését, s így zárásként az eddigiekből adódó, de továbbgondolandó néhány következtetést ajánlok röviden megfontolásra.

Először is érdemes megfontolni a dolgokban megmutató isteni szentséggel kapcsolatban a „mélytranszcendencia” fogalmának használatát.<sup>54</sup> Fontosnak tartom, hogy Tillich a lét ősmélyesége alapjáról és forrásáról beszél,<sup>55</sup> mert ezzel a képvilággal ellensúlyozza a magasság, az ég, a menny, a fölfelé való meghaladás szimbolikáját, amely Isten másságát, a világtól való távolságát erősíti. „A mennyei hajlék nem egy adott hely – írja –, hanem minden hely és minden idő örökkévaló alapja.”<sup>56</sup> Felvetésem az, hogy talán beszélhetünk szimbolikusan „lefelé” való meghaladásról: ami jobban kifejezi azt kettősséget, hogy Isten, az „önmaga-lét végtelenül meghalad minden véges létet [...], [m]ásrészt minden részesedik a lét végtelen hatalmában”.<sup>57</sup> A lefelé történő meghaladás jobban kifejezi azt a paradoxont, hogy minden dolog önmagasságának kimeríthetetlen mélysége az, ami túlmutat rajta végső meghatározottsága, a lét kikutathatatlan alapja felé, és ez fokozottabban igaz az emberi személyre, amelynek titka Isten kimeríthetlenségéből származtatható.

<sup>53</sup> MOLTSMANN, Jürgen: *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens, Auch ein Beitrag zur gegenwärtigen Atheismusdebatte*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2014, oldalszám nélkül.; A könyv magyarul is megjelent, de sajnos méltatlanul alacsony színvonalon (a fordítás szinte olvashatatlanul nyers, szöveg-gondozás pedig egyáltalán nem történt), így nem mindig idézhető alapos átdolgozás nélkül.

<sup>54</sup> Ez Aldous Huxley *downward transcendence* fogalmára emlékeztet, de az itt javasolt jelentéskör eltér az eredeti elgondolástól. Az én elképzelésemet Dorthe Jørgensen a test, az érzékiesség és a transzcendencia kapcsolatáról írt tanulmánya ihlette, amelyben a szerző fizikai világot, a testet szimbólumként írja le, de Gadamerre építve olyan szimbólumként, amely nem önmagán kívülre, túlra mutat, hanem önmaga mélységeibe – JØRGENSEN, Dorthe: *Sensoriness and Transcendence, On the Aesthetic Possibility of Experiencing Divinity*, in CHRISTOFFERSEN, Svein Aage et al (eds.): *Transcendence and Sensoriness, Perceptions, Revelation, and the Arts*, Leiden – Boston, Brill, 2016, 63–85, 70.

<sup>55</sup> TILICH: *Rendszerezés teológia*, 197.

<sup>56</sup> Uo., 336.

<sup>57</sup> Uo., 196.

Ezen a ponton ahhoz a paradoxonhoz jutunk, hogy amiben megmutatkozik a szentség, az egyszerre nyilvánítja meg legmélyebb önmagát és mutat túl önmagán. Ez az epifánia vagy, Tillich terminológiájával, az extázis. Ekkor a szent átfénylik a mindennapin, úgy, hogy a mindennapi közben nem törlődik el,<sup>58</sup> sőt, önmaga teremtett egyediségének titkát villantja fel.<sup>59</sup> A profanizálás<sup>60</sup> ebből a szempontból nem más, mint az a reduktív, dologi szemlélet, hogy valami „csak ennyi”, vagy „csak annyi”, csupán használati értéke van. Amikor azonban Isten jelenlétebe helyezkedünk, átadjuk magunkat Isten és az ő szentségéből részesedő dolgok kimeríthetetlen önmagasságának, csodálattal, tisztelettel teli szemléletének. Ez az a mozdulat, amely megtagadja az eszközelvűséget és a tárgyiasítást, Martin Buber klasszikussá vált kifejezésével az Én–Az viszonyt, és engedni megmutatkozni a szentségnek.

### Imádság, ünnep, művészet

Hogyan válhat mindez hétköznapi gyakorlattá? Nem oda jutottunk vissza, ahonnet elindultunk, vagyis hogy hétköznapi életünk folyásából e pontszerű megvilágosodások, epifániák időről időre kiragadnak? Azonban mint láttuk, a bukott világban a hívő ember sem tud folyamatosan Isten jelenlétében tartózkodni, szüksége van az éberség és a figyelem tudatos gyakorlására, amelyek visszahívják ebbe a jelenlétebe, az eszközelvű szemléletből a szentségi szemléletbe.<sup>61</sup> A megnevezett három gyakorlat azért állítható párhuzamba, mert mindhárom ezt teszi a maga módján. Mindhárom első látásra elkülönülés a mindennapoktól, de valójában a rendszeres „visszahívás”<sup>62</sup> éppen azt a célt szolgálja, hogy újra és újra Isten jelenlétebe helyezkedjünk, és a teljes

<sup>58</sup> Lásd Uo., 244.

<sup>59</sup> E ponton érdemes felidézni Duns Scotus elgondolását a dolgok „ez-ség”-éről (haecceitas, angolul: thisness), amelyet Gerard Manley Hopkins, majd James Joyce a művészeti epifániára alkalmazott.

<sup>60</sup> Lásd ehhez TILICH számunkra fontos fejtegetését az önmeghaladásról és a profanizálódásról. A profán „az élet önmeghaladásával való szembenállást jelent az élet minden dimenziójában” (*Rendszeres teológia*, 435–438.). A profanizálódás a bűn állapotának, szent és világi elkerülhetetlen elkülönítésének következménye.

<sup>61</sup> A terjedelmi korlátok nem teszik lehetővé, hogy a szakramentális szemlélet és az eszkatológia összefüggését részletesen tárgyaljam. Előbbinek megvan az a veszélye, hogy a világban megmutatkozó szentség örök jelenét hangsúlyozva megfeledeznek az Isten fiainak megjelenése után sóvárgó világ befejezetlenségéről. Az ellentmondást áthidalhatja az a gondolat, hogy az imádkozó, ünneplő, Isten jelenlétebe helyezkedő ember magát a feltámadás és az új teremtés hitében helyezi vissza a teremtettséget is Isten jelenlétebe, szent mivoltába, mintegy megelőlegezve a végző beteljesedést.

<sup>62</sup> Az alábbiakban a jelenlétebe való visszahelyezkedés, „visszahívás”, visszaidézés rendszeres, mindennapi gyakorlására összpontosítok. Azonban tovább árnyalja a képet az, hogy magát a proklamációt, a drámai epifániát is értelmezhetjük úgy, mint „visszahívást”. Rowan Williams egy a misztikus-prófétikus dialektikáját vizsgáló cikkében felveti, hogy a szent „berobbanása” excentrikus szent személyek, próféták révén, a normális mindennapi észlelés időnkénti szubverziója úgyszintén arra szolgál, hogy a népet emlékeztesse: Isten szövetsége életük egészét, teljes mindennapi létezésüket szentté, jelentéssé teszi. Az angol teológus egyenesen úgy fogalmaz, hogy egy vallási közösséget visszahívni a *mindfulness* állapotába olykor a „mindennapi nyelv és tapasztalat masszív diszlokációjával jár együtt”. WILLIAMS, Rowan: *The Prophetic and the Mystical, Heiler Revisited*, *New Blackfriars*, 64. évfolyam, 1983/757, 330–347, 339.

valóságot Isten jelenlétében szemléljük. Egyiknek sincsen profán értelemben semmi-féle értelme, azaz haszna.<sup>63</sup> Önmagáért való gyakorlat, s épp így mutat túl önmagán.

A liturgia (vagy tágabb értelemben az ünnep, illetve a rítus) ugyanazt teszi a közösség életében, mint a kontemplatív imádság<sup>64</sup> az egyén életében: visszahív az isteni jelenlétbe. A szemlélődő, Isten jelenlétében, szerető figyelemben töltött csendes imádság gyakorlata a folytonos jelenlétre neveli rá az imádkozót. Mai mesterei<sup>65</sup> felhívják a figyelmét arra, hogy amikor a kijelölt csendes idő véget ér, ne zökkenjen ki az éberségből, hanem gyakorolja a mindennapi életben is az Isten jelenlétébe való visszahelyezkedést.<sup>66</sup> A hagyományos metafora, mely az imádságot a lélek lélegzetvételeként írja le, éppen arra utal, hogy az imádság nem elkülönített, vallásos dolog, hanem mélyen emberi, sőt, kozmikus, amennyiben a Lélek lélegzetvételében az egész teremtés szüntelenül imádkozik.<sup>67</sup> Az imádság nem menekülés, éppen ellenkezőleg. A kitartó csendes imában Isten jelenlétében képessé válunk szembenézni a valósággal, és együtt időzni azzal, még ha legmélyebb sötétség tárul is fel. Amint korábban érintettük: az Istentől elhagyott „terek” szentségének paradoxonát Krisztus kereszthalála alapozta meg.<sup>68</sup>

A három gyakorlat közül dolgozatom utolsó részében a művészeti alkotás és befogadás spirituális jelentőségére összpontosítottuk, és a másik két gyakorlattal való

<sup>63</sup> Azzal a megszorítással, hogy ma már a pszichológia is hangsúlyozza a vallás egészségmegőrző hatását, így a profán világ is hasznot láthat és lát is például a meditációban. Ebből a szempontból azonban fontos kiemelni, hogy vallási értelemben a meditáció, illetve a szemlélődés lényegének mond ellent, amikor azt valaki nem Istenért, hanem mondjuk vérnyomáscsökkentés céljából gyakorolja.

<sup>64</sup> Meg kell azonban jegyezni, hogy a kontemplatív vagy szemlélődő imádság keresztyén gyakorlata leginkább felnőtt hitű keresztyéneknek ajánlható, ugyanis fontos a megfelelő bibliai alapra építeni és bibliai kontextusba helyezni, illetve más imaformákkal kiegészíteni. Paul Tillich megjegyzi, hogy a kontempláció „a protestáns istentisztelet mostohagyermeké”, pedig, írja, fontos, hogy minden komoly imádság jusson el ehhez az elemhez (*Rendszerez teológia*, 507–508.). Sajnos az egyébként igen kiváló magyar fordításban a teljesen más jelentésű „elmélkedés” szó szerepel, amely közel érthetlenné teszi a mondanivalót.

<sup>65</sup> Például magyar nyelven Jálics Ferenc és Mustó Péter jezsuita szerzetesek könyvei ismertetik a szemlélődő vagy kontemplatív imádság elméletét és gyakorlatát, de bőséges irodalom érhető el fordításban is (például Thomas Keating ciszterci szerzetes számos műve jelent meg különböző kiadóknál).

<sup>66</sup> A kettő természetesen részleges átfedésben van. A legegyszerűbb és sok hívő családban az egyetlen hétköznapi liturgia az étkezési előtti hálaadó imádság, amely Isten jelenlétébe és az asztalközösség szent szépségébe helyez bele, annak ajándék voltára emlékeztet. Zalatnay István írja a mindennapi liturgia fontosságával kapcsolatban: „a napot valóban megszentelő ember életében az a normális, amikor benne van az imádságban, s onnan tekint és lép ki napjában többször is, és oda tér haza”. (Az itt felvázolt gondolatmenet szerint azért kell a napot megszentelni, mert eleve szent, de ennek valóságába újra meg újra vissza kell hívnunk magunkat.) – ZALATNAY István: *Félfúton, A liturgia erőterében született írások*, Budapest, KRE – L’Harmattan, 2019, 33.

<sup>67</sup> MOLTSMANN: *Az élő Isten és az élet teljessége*, 259–260.

<sup>68</sup> Ugyancsak nincsen lehetőség kifejezni az átfogó szakramentalitás gondolatának krisztológiai megalapozását, amely arra az újszövetségi tanításra nyúlik vissza, hogy a preegzisztens, a testté lett, kereszthalált szenvedett, majd dicsőségben eljövendő Krisztus az egész mindenséget magába öleli (lásd ehhez Ef 1,11; Kol 1,19).

párhuzamait vizsgálom. A művészetre a mai pragmatikus, technokrata korban nehéz idők járnak, ugyanis az eszközelvű szemlélet értelmében a művészetnek, éppúgy mint a liturgiának vagy az imának, semmi haszna nincsen. Nem csupán arról van szó, hogy az egyházi és egyéni hitélet szerves részévé kellene tenni a nem propaganda jellegű, hanem nehéz és éles művészi alkotást és befogadást, hanem a művészetnek is rendkívül nagy szüksége van a spirituális kontextusba való visszahelyezésre. Hiszen a művészet – minden társadalmi, politikai, gazdasági beágyazottságán túlmenően – figyelemgyakorlás, amely a dolgok önmagaságát és egyben kimeríthetetlenlenségét mutatja fel, feltárva a hétköznapi valóság mélységeit és magasságait, vagy éppen a profanizálásból adódó eldologiasodás és értelemvesztés gyötrelmét. Ebből a perspektívából Samuel Beckett *Godot-ra várva* című darabja éppen úgy lelki gyakorlat, mint Johann Sebastian Bach zenéje. A művészet így „ünnepli” a nagypénteket<sup>69</sup> és a húsvétvasárnapot, ezért tekinthetjük alkotását és befogadását a liturgikus ünnepléssel rokon eseménynek. A művészet ily módon előkészít, ránevel e spirituális nyitottságra, más-képp látásra a mindennapokban, még ha a folyamatos éberség az örökkévalóságon innen nem is valósulhat meg.<sup>70</sup>

Nézzük meg részletesebben, hogyan valósulhat meg ez a másképpen látás, a valóság átlényegülése a művészet révén, a továbbiakban az irodalmi-költői nyelvi alkotás sajátosságaira összpontosítva.

Elsőként mindenképp szükséges tisztázni, hogy Isten jelenlétét csak maga Isten mutathatja meg. Másrészt viszont az ember számára ez a megmutatkozás közvetítők révén történik, és a közvetítő közeget nevezük szentségnek (sákramentumnak).<sup>71</sup> A keresztyén hagyományban a szentség és az Ige által mutatkozik meg Isten jelenléte, ezen belül az egyházi szakramentális cselekmények és a Szentírás szavai a fő, de nem az egyetlen közvetítők. Az egyházi szentségek, amint a huszadik századi szakramentális teológia művelői kifejtik,<sup>72</sup> a teremtés (világ) első és eredeti szentségére (sákramentum voltára) mutatnak vissza, illetve a végső eszkatológiai beteljesedésre tekintenek előre, amikor Isten lesz minden mindenkben. Potenciálisan tehát bármi szentséggé válhat,

<sup>69</sup> A „nagypénteki” sötétség ábrázolása a modern és kortárs művészetben egyenlő a profanizálódás, a bűn, az elidegenedés felmutatásával. Ez, amint például Beckett drámáiban, intenzíven sokkoló módon történhet. Ennyiben a nagypénteki művészet tekinthető a világ feletti ítélet kifejeződésének, azaz profétainak, s ebből a szempontból akár sajátosan protestánsnak. Éppen ezt teszi Tillich, aki provokatív módon a katolikus Picasso *Guernica* című festményét a protestáns elv megnyilvánulásának tartja. – TILICH, Paul: *Protestantism and Artistic Style*, in Uő.: *Theology and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1959, 68–75, 68.

<sup>70</sup> A liturgia is csak akkor biztosítja a folyamatoságot, ha valóban rendszeresen gyakoroljuk a hétköznapiokban (lásd ZALATNAY: i. m.). Viszont *sub specie aeternitatis*, mint láttuk, nem egyesülhet az ünnep és a hétköznapi, nem viselnénk el. A művészet kiélesített valóságlátását sem lehet folyamatosan elviselni.

<sup>71</sup> Karl BARTH segítségével pontosítva: „A prédikáció hallható sákramentum, a sákramentum pedig látható ige” – KODÁCSY Tamás: *A homiletikai aptum, Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*, Budapest, KRE – L'Harmattan, 2019, 83.

<sup>72</sup> Lásd például Theodore RUNYON wesleyánus teológus fontos cikkét: *The World as the Original Sacrament*, *Worship*, 54. évfolyam, 1980/6, 495–511.

„az ismert valóság egyetlen része sem zárható ki ebből a lehetőségből”.<sup>73</sup> A művészetet azért érdemes kiemelten vizsgálni ebből a szempontból, mert ahogy a nyugati kultúra szekularizációja kibontakozott, a művészet tudta továbbra is kifejezni az ember lelki éhségét, s így fontos közvetítővé lépett elő a szekularizált ember és a szentséges között.

Művészet és vallás, esztétikai és spirituális tapasztalat közelsége azonban nem új keletű: amint Northrop Frye, Paul Ricoeur és sokan mások kimutatták, a költői-irodalmi nyelv számos párhuzamot mutat az elsődleges vallási nyelvvel, vagyis esetünkben a Biblia nyelvével.

Mindkét nyelvi mód arra törekszik, hogy egyszerre fejezze ki az érzéket és az érzékfelettit, a transzcendenst az immanensben ragadja meg, az érzéket és az anyagit viszont transzcendens távlatba helyezze. E transzcendens nyitottság nélkül a költői képzelet, ahogy Frye írja, „klausztofóbiára” hajlamos.<sup>74</sup> Ugyanakkor az irodalom a spirituális távlatokat konkrét, érzékletes módon, költői képekben, metaforákban, narratívákban és egyéb, az érzékeket mozgósító poétikai eszközökkel ragadja meg. Összpontosítsunk itt most röviden a metaforára, amely különösen alkalmas arra, hogy az anyagi és a lelki (a fizikai és a spirituális) valóságok kölcsönös áthatását (interpenetrációját) kifejezze. Nagyszerűen megragadja ezt kölcsönösséget Paul Ricoeur „keresztezett metafora” koncepciója, amelyet bibliai példára, az intenzíven képies Ószövetség egyik legfontosabb keresztződésére, a nászmetaforára alapoz. Isten és ember, illetve Isten és népe egyesülését a nászmetafora, a jegyesség, a szerelmi viszony fejezi ki. E képek értelmezésének természetesen van egy erőteljes – az egyházatyák által beemelt – platonói hagyománya, melynek értelmében a földi, anyagi képek „csupán” allegóriái az égi, spirituális valóságoknak, a földi szerelem az égi szerelemnek. Ricoeur viszont az Énekek éneke nászmetaforájának hatástörténeti elemzése kapcsán arra a következtetésre jut, hogy az egyházatyák nászmetaforáját megtarthatjuk úgy is, hogy platonizmusuktól elszakadunk, ugyanis a „nászmetafora” a modern intertextualitáselmélet felől közelítve mindkét irányba működik. Amint az isteni szeretetről szóló próféciákra rávetül a földi nász jelentése, úgy az erotikus szerelem énekére is rávetül az isteni szeretet jelentésdimenziója. A platonikus allegóriával ellentétben ez a kölcsönösség kiküszöböli azt a kockázatot, hogy megtagadjuk vagy alábecsüljük a hétköznapi, az érzékelhető.<sup>75</sup> A keresztezett metafora immanenciája értelmében amikor a földi hitves ölel, egyben az Isten ölel: földi szerelmemet áthatja az isteni szerelem ideája, az Istennel való szeretetkapcsolatra pedig rávetül a földi nász intimitása. Mindezt természetesen kiterjeszthetjük a hétköznapi emberi kapcsolatok szeretetáramlására, melyek révén Istent hétköznapi érzékeinkkel tapasztalhatjuk meg. Úgy is mondhatjuk: metafora történik, amely lehetővé teszi éppen azt, amiről korábban a szentség megnyilatkozása kapcsán beszéltünk, vagyis hogy egy dolgot másnak lássunk, miközben megmarad önmagának.

<sup>73</sup> TILlich: *Rendszeres teológia*, 459–460.

<sup>74</sup> FRYE, Northrop: *A kritika anatómiája*, ford. SZILI József, Budapest, Helikon Kiadó, 1998, 109.

<sup>75</sup> RICOEUR, Paul – LACOCQUE, André: *Bibliai gondolkodás*, ford. ENYEDI Jenő, Budapest, Európa Kiadó, 2003, 574–575.

Lássunk egy szépirodalmi példát! A már idézett Marilynne Robinson *Gilead* című regényében<sup>76</sup> egy öregedő, magányos protestáns lelkész feleségül vesz egy nála harminc évvel fiatalabb hányattatott sorsú fiatal nőt (aki addigi életét vándor napszámosként töltötte, és a kilátástalanság egy időre a prostitúcióba is beleúzte). Számos párhuzam sejteti, hogy e találkozásban Ruth és Boáz története rajzolódik ki, amely már önmagában is egy (narratív) keresztezett metafora, hiszen több utalás jelzi, hogy Boáz személyében maga Izrael Istene veszi magához a „jövevényt”, ő veti rá köpenyét. Az emberi történet átlényegül isteni történetté.<sup>77</sup> John Ames tiszteletes így fejezi ki ezt:

Úgy tetszhet, nagy és szent dolgot hozok egy lapra csekély és közönséges dologgal, az Isten szerelmét a halandó szerelemmel. Csakhogy nem látom be, miért különböznék a kettő. Ha egy falat kenyérben isteni táplálékot, egy érintésben pedig isteni áldást kaphatunk, akkor az a félelmes gyönyörűség, amelyben egy bizonyos arc láttán van részünk, bizonyosan eligazíthat minket a legnagyobb szerelem dolgában.<sup>78</sup>

Az emberi arc kiváltotta „félelmes gyönyörűség” kifejezés a művészi szöveg egy másik jellegzetességére is például szolgál. Egészen pontosan ragadja meg az isteni szentség attribútumait, amely félelemteljes borzongást (*tremendum*) okoz, és egyben lenyűgöz és elbűvöl (*fascinans*), örömet és gyönyört ébreszt.<sup>79</sup> Az utóbbi tapasztalat kiváltásában nagy szerepet játszik a végtelen attribútuma, Isten kimeríthetlensége, kikutathatatlansága. Rudolf Otto Ernst Lange (1650–1727) egyházi énekköltőt idézi a *fascinans* kapcsán (a szövegben nem melleleg a nászmetafora is előfordul): „Ó Isten, mélység, végtelen / Hogy ismerhetnélek egészen [...] Szívem bölcsessége kevés, / Karoddal fonj át, az öleljen.”<sup>80</sup> Az imént kifejtettük, hogy ez a kimeríthetlenség (az önmeghaladás értelmében) a teremtett dolgokra is igaz annyiban, amennyiben a szentségből részesednek. A keresztezett metafora révén, amint Robinson szövegében láthatjuk, pontosan ez a végére mehetetlen titokzatosság, „mélytranszcendencia” mutatkozhat meg a dolgokban. Robinson narrátora számára ilyen módon látomássá válhat, átlényegülhet a hétköznapi valóság bármely eleme, de kiváltképp az az istenképp ember, az emberi arc.

[...] nincsen semmi lenyűgözőbb az emberi arcnál. Valahol ugyanis összefügg a megtestesüléssel. Onnantól kezdve érzed a gyermekeddel szembeni kötelességedet, hogy láttad és

<sup>76</sup> Amely immáron egy tetralógia nyitó darabja (az utolsó kötet 2020 őszén jelent meg). Cikkemben a négy közül két regényre hivatkozom (lásd ROBINSON, Marilynne: *Gilead*, ford. PÁSZTOR Péter, Budapest, Magvető, 2012.; Uő.: *Lila*, ford. MESTERHÁZI Mónika, Budapest, Magvető, 2016).

<sup>77</sup> Különlegesen szép háromszoros keresztződés történik itt. Egyrészt A Rúth könyvében a 3,9-ben („terítsd rá ruhád szárnyát szolgálólányodra”) ugyanaz a héber szó szerepel, mint az Ezékiel 16,8-ban, ahol az Úr ráteríti ruháját a szerelem korába lépett Jeruzsálemre. A regényben pedig a tiszteletes fekete lelkészskabátját teríti felesége vállára (ez a részlet a trilógia harmadik kötetében található – ROBINSON: *Lila*, 178, 179).

<sup>78</sup> ROBINSON: *Gilead*, 297.

<sup>79</sup> OTTO: i. m., 22–24, 48, 63.

<sup>80</sup> Uo. 51.

felvetted. Minden egyes emberi arc követelést támaszt veled szemben, mert nem tehetsz mást, mint hogy felfogd az egyedülvalóságát, bátorságát és magányát. Ez azonban leginkább a csecsszopó arcára igaz. Szerintem ez felér egy látomással, akár misztikus látomással.<sup>81</sup>

Az irodalmi szöveg egy másik fontos jellegzetessége, melynek révén a dolgok végeire mehetetlenségét sejteti, az ambivalencia és a nyitottság. Költői szövegben jellemzően inkább a szimbólum eszköze révén valósul ez meg. A szimbólumot tartathatjuk nyitott metaforának, hiszen amíg a metafora két jelentéssíkot vetít egymásra, a szimbólum sokrétű értelmezésekre hívja a befogadót. Ugyanakkor a metafora is természeténél fogva nyitott, éppen mivel két, a fogalmi nyelv számára egymást kizáró valóságtartományt azonosít, mint amikor János evangélista azt mondja, „az Ige testté lett”. Akárhány fogalmi konstrukciót vezet le ebből a teológia, a metafora titkát – és a fentiek értelmében *minden* metafora inkarnációs esemény – nem tudja kimeríteni.<sup>82</sup>

A narratíva szintjén a polifónia és az elbeszélések befejezetlensége teszi nyitottá a szöveget. A polifónia fogalmát Dosztojevszkij regényeinek elemzése során Mihail Bahtyin vezette be. Bahtyin szerint a regény műfaja alapvetően dialogikus: a szereplők sokféle szempontja párbeszédben áll egymással, és nem jutunk el egy végső feloldáshoz, a szempontok külső szempontból történő egységesítéséhez. Dosztojevszkijre különösen jellemző az emberi személy szabadságának tisztelete, az a meggyőződés, hogy egy személyiséget „definiálni” egyet jelent a végtelen lezárásával, kimeríthetetlenségének tagadásával. Marilynne Robinson legtitokzatosabb szereplője az érthetetlenül ellentmondásos jellemű Jack, egy lelkész család fekete bárány gyermeke, aki egyrészt tolvaj, alkoholista, gyermekét cserbenhagyó, másrészt saját hitetlenségétől szenvedő, szeretetre vágyó, magányos ember. Robinson számára a személy kifürkészhetetlenül egyedi, ennél fogva magányos. Érthetetlenül hajlik a rosszra, másfelől arcán az Isten képmásának szentsége ragyog. Szereplői átlényegülnek ebben a fényben.

Rowan Williams már idézett könyvében párhuzamot von a szent ember és a nagy művész között. Mind a művész, akinek az élete legtöbb esetben távol áll a bármilyen értelemben vett szentségtől, mind a szent ember, aki életéből hoz létre műalkotást,<sup>83</sup> abban segít, hogy a hétköznapi, miközben megmarad hétköznapi, átlényegüljön, és meglássuk azt, amit azért nem látunk, mert ebben a bűnös és befejezetlen világban szemünk elhomályosult.

## Konklúzió

Dolgozatomban abból a kérdésből indultam ki, hogy amennyiben a szent megnyilvánulása rendkívüli, transzcendens esemény, amely a profánnal, a mindennapival szemben tételeződik, hogyan lehet akkor az Istennel való kapcsolat folytonos, a mai ember hétköznapi valóságának része. Ezen belül elsősorban arra a kérdésre összpön-

<sup>81</sup> ROBINSON: *Gilead*, 98.

<sup>82</sup> Lásd FRYE, Northrop: *Kettős tükrök, A Biblia és az irodalom*, ford. PÁSZTOR Péter, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1996, 110–111.

<sup>83</sup> WILLIAMS: *Tanítványként az úton*, 86.

tosítottam, hogy a protestáns hagyomány és spiritualitás hogyan helyezhető el a folytonosság és a törés, a mindennapi és a rendkívüli e dialektikájában. Azt vetettem fel, hogy a protestáns teológia és kegyesség számára a világ elsősorban prófétai ítélet és misszió tárgya, s ily módon annyiban szent, amennyiben Isten szolgálatának a terepe (etikai sakramentalizmus). Ezzel szemben állítottam az esztétikai sakramentalizmust, amely számára Isten megmutatkozik a teremtett világ dolgaiban. Felhívtam a figyelmet a protestáns spiritualitás egyik lehetséges veszélyére: hogyan vezethet a prófétai szemlélet, az etikai sakramentalizmus a dolgok teremtett jóságának alulbecsüléséhez, a világ tárgyiasításához. Más szempontból megfogalmazva, a kizökentő, ítélő prófétai szó fanatikussá és dogmatikussá válhat a lét és az élet alapvető jóságának igénye nélkül. A léleknek önmagához és a világhoz való drámai, küzdelmes viszonya elidegenítővé válhat. Írásom második részében korrekciós céllal a keresztyén spiritualitás azon aspektusaira helyeztem hangsúlyt, amelyek a szentséges megélésére tesznek nyitottá a hétköznapiakban, és arra mutattam rá, hogy a művészet, azon belül az irodalmi-költői nyelv hogyan segít a tárgyiasító, profanizáló szemlélet meghaladásában, az Isten kimeríthetlenségéből részesedő emberi személy és a teremtett élet szentségének (sákramentum voltának) megtapasztalásában.

## ABSTRACT

### “The Scene of Miracle is here, among us”: The Ordinary, the Extraordinary, and the Sacred in Protestant Spirituality

In our profoundly alienated and disenchanting Western culture there is a growing need for a spirituality firmly grounded in ordinary reality. The Reformation, as is well-known, has bridged the divide between the sacred and the profane by conferring unprecedented dignity on earthly life and secular vocations. At the same time, however, Protestants tend to think of the world as under judgement, and thus having religious significance mainly as a stage of transforming ethical action in the believer's obedient response to the call of the transcendent Other. In this paper the above attitude is identified as “ethical sacramentalism” in contrast with “aesthetic sacramentalism.” In aesthetic sacramentalism the good things of this world are symbols or expressions of God's eternal nature, whereas in ethical sacramentalism they are viewed as instruments which God uses to bring about his kingdom. Whenever one of these tendencies becomes dominant at the cost of the other, spirituality becomes one-sided. In an ethically oriented, prophetic spirituality there is a propensity to undervalue the goodness of creation and thus to objectify and instrumentalize the world. The paper calls attention to those aspects of Christian spirituality which have the potential to right the balance by enabling us to experience the sacramental in the ordinary. I point out how art, and literary language in particular, can help us overcome alienation by liberating us to participate in God's beauty and holiness manifested through the created world.