

*Tóth Sára*

## **A PROTESTANTIZMUS ERŐSSÉGEI ÉS GYENGESÉGEI.**

## **A PROTESTÁNS PRINCÍPIUM ÉS A SZAKRAMENTÁLIS SZEMLÉLET DIALEKTIKÁJA PAUL TILlich TEOLÓGIÁJÁBAN\***

\* Köszönet Kodácsy Tamásnak a kézirat elolvasásáért és hasznos szakmai észrevételeiért.

A 21. századi nyugati kultúrában nap mint nap szembesülünk az egyházas, történelmi kereszténység hanyatlásával, és ezzel párhuzamosan egyre gyakrabban találkozunk az intézményes vallásosságot elvető, ugyanakkor intenzív spirituális útkereséssel, a mindennapi élet transzcendenciájának megtapasztalása utáni mély vágygal is. Ez a helyzet a korábbinál alaposabb önreflexiót kíván, keresztény identitásunk újragondolását teszi szükségessé.

Az egyik közismert reakció erre a válságra a fundamentalista bezárkózás, a keresztény vallásosság azonosítása a kérlelhetetlen dogmatizmussal és a moralizálással, illetve az egyházak részéről a felvilágosodás óta fokozatosan elvesztett társadalmi befolyás és politikai hatalom visszaszerzésére irányuló törekvés. Ugyanakkor mindenképpen pozitív folyamánya a fent felvázolt helyzetnek, hogy a gyakorló keresztények önvizsgálatra, a megújulás útjainak keresésére kényszerülnek. Szöges ellentétben a bezárkózással, amely lehatárolja és növekedésképtelenné teszi az egyén és a közösség spiritualitását, egyre több elmélyülésre vágyó keresztény lépi túl felekezeti határait, párbeszédbe fog más felekezeti hagyományokkal, felfedezi az egyetemes kereszténység spiritualitásának gazdag örökségét. Ebből a szempontból a protestáns identitás talán a legsebezhetőbb, hiszen történelmi okokból alapvetően a szeparációra, a „másikkal” szembeni önmeghatározásra épül, és legfontosabb eleme a szigorúan vett és betartott hitvallás. Nem teszi könnyűvé a klasszikus protestantizmus helyzetét az sem, hogy a tanításra, a hitélet kognitív és erkölcsi oldalára helyezi a hangsúlyt, hiszen a mai kereső racionális megközelítés helyett holisztikus látásmódot igényel, egész lényét átható érintésre vágyik, amely nemcsak a kognitív funkciókat hozza mozgásba, hanem testi tapasztalását és tudattalan pszichés folyamatait is bevonja.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> NÉMETH Dávid szerint a megváltozott igények szempontjából a legmostohább körülmények a

Dolgozatom háttérében így az a kérdés áll, hogy lehetséges-e a jelenkor spirituális szükségleteire figyelmes, dinamikus protestáns önmeghatározás, amelyben egyensúlyra jut a sajátos identitás megőrzésének igénye és az egyetemes kereszténység – s így a sakramentális egyházak – értékeire való nyitottság. Úgy gondolom, hogy a kérdésre máig érvényes, önreflexióra serkentő válaszokat kaphatunk a nagy német-amerikai teológustól, Paul Tillich-től, aki a 20. századi teológiában a protestáns identitás kérdését a legkimerítőbben tárgyalta. Tillich alkotta meg a protestáns szemlélet ma is releváns definícióját, amelyet protestáns princípiumnak nevezett el. A protestáns princípium az isteni transzcendenciát, ember és Isten végtelen távolságát hangsúlyozza, lényege a tiltakozás bármely relatív valóság abszolutizálása, vagyis a bálványimádás – Tillich terminológiájában „demonizálódás” – ellen. Jóllehet „a szent” bármiben megmutatkozhat, semmilyen közvetítő vagy hordozót nem azonosíthatunk vele. A protestáns princípium tehát paradox módon saját megjelenési formáit is kritikával illeti. Azonban Tillich a protestáns princípiumot egy alapvető vallási dialektikának csupán az egyik pólusaként határozza meg. A másik pólust sokféle megközelítésben mutatja be különböző műveiben, témánk szempontjából a legélesebb megfogalmazás az, amikor Friedrich Schelling nyomán az ún. „katolikus szubsztancia”-val állítja szembe.<sup>2</sup> Ahogy a protestáns princípium sem rendelhető hozzá a protestáns egyházakhoz, úgy a katolikus szubsztancia fogalma sem köthető hozzá maradéktalanul a katolikus egyház intézményéhez, ezért az alábbiakban az Isten jelenlétét, immanenciáját hangsúlyozó ellenkező pólust sakramentális szemléletnek fogom nevezni.

Mielőtt részletesen megvizsgáljuk a protestáns princípium és a sakramentális szemlélet dialektikáját, érdemes a kérdést egy tágabb, vallásfenomenológiai összefüggésbe helyezni.

### A két vallástípus dialektikája és az egyoldalúság buktatói

Tillich a vallásoknak két alaptípusát határozza meg aszerint, hogy szentségtapasztalatukban a „a lét” szentsége (ontológiai vagy misztikus típus) vagy pedig a „lenni kell” szentsége (morális vagy prófétai típus) dominál. E két alapvető vallástípus vagy vallási orientáció leírásával már a vallástudomány korai szakaszában – többek között William James, Friedrich Heiler, Nathan Söderblom és Mircea Eliade munkáiban – találkozunk. Tillich saját céljaira megfogalmazva több szinten és következetesen alkalmazza a két típus megkülönböztetését, és számos módon kifejti dialektikus viszonyuk mibenlétét. Az első megközelítésben, írja, a szent jelen van abban, ami van, a második esetben a szent ítéletet mond minden felett, ami van. Az ember az isteni vonzásában egyszerre éli át, hogy mi a valóság annak eredeti, lényegi mivoltában, illetve azt, hogy milyennek kellene lennie. Az egyik a „lét” szentsége, a másik a „lenni kell” szentsége: ha az elsőn

---

református egyházban vannak: *Pasztorálanropológia*, Budapest, KRE – L'Harmattan, 2012, 102.; Lásd továbbá 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>2</sup> TILlich, Paul: *Rendszeres teológia*, ford. BOGÁRDI SZABÓ István, Budapest, Osiris, 1996, 377, 543. (A továbbiakban: *RT*.)

van a hangsúly, akkor az ontológiai, illetve misztikus vallástípussal van dolgunk, ha a másodikon, akkor a morális/etikai, illetve profétikus orientáció fog dominálni.<sup>3</sup>

Két évtizeddel később Paul Ricoeur egy fontos vallásfenomenológiai tanulmányában a manifesztáció (megmutatkozás) és a proklamáció (meghirdetés) fogalmait vezeti be ennek az alapvető kettősségnek a leírására.<sup>4</sup> A manifesztációra alapuló vallástípus szakramentális, misztikus és metafizikai beállítottságú, és az eredet, vagyis a múlt felé tekint, a proklamáció ezzel szemben profétai, történelmi, etikai beállítottságú, és a beteljesedés, vagyis a jövő felé tekint. A misztikus-szakramentális szemlélet a „már igen”-t, a profétai-etikai szemlélet a „még nem-et” hangsúlyozza, az első vertikális, a második horizontális irányban tájékozódik.<sup>5</sup> A jelenorientált manifesztációs szemlélet a világ jó dolgaiban Isten természetének kifejeződését látja, míg a jövőorientált profétai proklamáció szemében ezek eszközök, amelyek használatával Isten az ember közreműködésével Országa eljövételén munkálkodik.<sup>6</sup>

A kétféle vallási orientáció dialektikus viszonyából adódóan meg nem szűnő feszültséget alkot. Az, hogy „végső érvényességet igényelnek a hit általuk képviselt különleges jellegére nézve”, írja Tillich, feszültségeket és küzdelmeket teremt a hit típusai között, vallások közösségeken belül és a nagy vallások között. És „mivel az ember véges, és az igazság elemeit sohasem tudja kiegyensúlyozottan egyesíteni”, közülük egy mindig felülkerekedik.<sup>7</sup> E dialektikus szembeállítás megvilágító erejű lehet, amikor a vallások közötti, vagy akár egy adott hagyományon belüli konfliktusokat, ellentmondásokat, sőt a keresztény tudat belső feszültségeit próbáljuk megragadni. Ami a kereszténységet illeti, Tillich a két pólus kiegyensúlyozását vagy szintézisét teológiája egyik központi problémájának tartja.<sup>8</sup> Ahogy maga írja: a „protestáns princípiumnak egyesülnie kell a katolikus szubsztanciával”.<sup>9</sup> Önmagában egy olyan „spirituális Gestalt”-nak, amelynek alapelve az önmaga ellen irányuló kritika, nem lehet valósága, szüksége van szakramentális megalapozásra.<sup>10</sup>

<sup>3</sup> „The holiness of being and of ought to be”. TILlich, Paul: *Dynamics of Faith*, New York, Harper and Brothers, 1957, 55–73. Magyarul: A hit típusai, ford. ERDŐ János, *Keresztény Magvető*, 96. évfolyam, 1990/2, 65–73, 66.; Lásd még *RT*, 637: a szentség léte és létele a magyar fordításban, az eredetiben itt is a being és az ought-to-be ellentéte szerepel (TILlich, Paul: *Systematic Theology*, Volume Three, *Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, Chicago, University of Chicago Press, 1963, 376.)

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul: *Manifestation and Proclamation*, in Uő.: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Augsburg Press, 1995, 48–67. (Első megjelenése: *The Journal of the Blaisdell Institute*, 1978/12.)

<sup>5</sup> *RT*, 304.; valamint TILlich, Paul: *The Protestant Era*, transl. ADAMS, James Luther, Chicago, University of Chicago Press, 1943, 85–186. (A továbbiakban *PE*.)

<sup>6</sup> Esztétikai és etikai szakramentalizmus: Oliver Quick anglikán teológus elmélete. Idézi HUGHES, Alexander J.: *Oliver Quick and the Quest for a Christian Metaphysic*, London, Routledge, 2016, 152–155.

<sup>7</sup> TILlich: *A hit dinamikája*, 65–66 (a fordítást módosítottam).

<sup>8</sup> TILlich: Paul: *The Theology of Culture*, Oxford – London – Glasgow, Oxford University Press, 1959, 169. (A továbbiakban *TC*.)

<sup>9</sup> *RT*, 377.

<sup>10</sup> *PE*, xix.; TILlich külön cikket is szentelt a témának, figyelemre méltó címmel: „A katolikus egyház maradandó jelentősége a protestantizmus számára”. (The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism, in *The Current of Catholicism in Contemporary Culture*, Cambridge, Har-

Ennek megfelelően Tillich – aki saját hagyományát egyszerre képes belső szempontból és kívülállóként is szemlélni<sup>11</sup> – számos művében méltatja a protestantizmus erősségeit, másrészt rámutat az egyoldalúság veszélyeire is. Már a negyvenes-ötvenes években hangsúlyozza, hogy a nyugati kereszténység, s azon belül a protestantizmus válságának egyik fő okozója a misztikus és a szakramentális szemlélet visszaszorulása. 1948-ban azt írja, hogy ezen áll vagy bukik a protestantizmus jövője.<sup>12</sup> Figyelemre méltó, hogy Paul Ricoeur később még tovább megy, és a diagnózist az egész nyugati kultúrára kiterjeszti. „A szent nélkül egyszerűen nem lehetséges az emberség (humanitás).” „Vajon nem most születik-e éppen újjá a szakrális? mert ha mégsem, akkor veszélyben az emberi mivolt.”<sup>13</sup> Ezek a figyelmeztetések prófétainak bizonyultak, ha arra gondolunk, hogy a kortárs nyugati teológiában reneszánszát éli a szakramentalitással kapcsolatos kutatás, és ez nem csupán a római katolikus, anglikán és ortodox teológiára igaz, hanem még konzervatív protestáns (evangélikál) részről is tapasztalható érdeklődés.<sup>14</sup>

Tillichet intenzíven foglalkoztatta e dialektika fenntartásának elméleti és gyakorlati fontossága. Gondolkodásának izgalmas paradoxona, hogy az elkülönítő protestáns princípiummal újra és újra szembeeszik a szintézisre törekvés, mely arra a vízióra alapul, hogy az elkülönülést mindig az egység előzi meg, és az újraegyesítés követi. Valójában minden gondolati erőfeszítést az újraegyesítő erősz<sup>15</sup> szenvedélye hajtja, az egység víziója által ihletve meg nem szűnő küzdelmet folytat a szintézisért. Többször hangsúlyozza, hogy „hallatlanul nehéz ezt az egységet úgy megtartani, hogy belső feszültsége élő maradjon”, de nem szabad feladni, a lehetetlent újra és újra meg kell próbálni.<sup>16</sup>

Vizsgáljuk meg most részletesebben Tillich gondolatait a protestáns princípium és a katolikus szubsztancia vagy szakramentalitás dialektikájáról, a protestantizmus egyensúlyvesztéseiről, valamint azt, hogy a kétféle orientáció egyensúlyának vagy szintézisének megteremtésére milyen lehetőségeket kínál teológiája.

## A protestáns princípium

Tillich életművének legemelkedett pillanatai közé tartoznak azok, amikor a protestáns princípium egyetemességéről és fontosságáról ír. *The Protestant Era* (A protestáns korszak) című könyvében a kérdést több oldalról, több tanulmányban részletesen tárgyalja.

---

vard Book Club, 1961, 148–156.) Lásd még ehhez BRAATEN, Carl: Paul Tillich and the „Protestant Principle” and the „Catholic Substance”, in Uő.: *That All May Believe: A Theology of the Gospel and the Mission of the Church*, Eugene, Wipf and Stock, 2018, 61–69.

<sup>11</sup> PE, vii.

<sup>12</sup> PE, 112.

<sup>13</sup> RICOEUR: i. m., 64.

<sup>14</sup> Utóbbira lásd például BOERSMA, Hans: *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Group, 2011.; illetve ZIMMERMANN, Jens: *Incarnational Humanism, A Philosophy of Culture for the Church in the World*, Westmont, IVP, 2012.

<sup>15</sup> Tillich számára az erősz a szeretet egyik fontos eleme, a vágy és a törekvés a szeretet iránt, az egyesítő erő, végső soron az elidegenedett teremtés vágya az Istennel és a kozmosszal való újraegyesülésre (ahogy a keleti egyházatyák, például Hitvalló Szent Maximosz, tanították).

<sup>16</sup> RT, 647.; illetve TILlich, Paul: *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, 57. (A továbbiakban BR.) Lásd még TC, 169.

A „protestáns” princípium, amely a „protestánsok” tiltakozásából nyerte a nevét a katolikus többség döntéseivel szemben, nem más, mint az emberi és az isteni tiltakozás az ellen, amikor bármely relatív valóság abszolút igényre tart számít, még akkor is, ha egy protestáns egyház az. A protestantizmus éppen attól protestáns, hogy meghaladja saját vallását és saját hitvallását. A protestáns princípium ítéletet mond minden vallási és kulturális valóság fölött, még ha az a vallás vagy kultúra protestánsnak vallja is magát.<sup>17</sup>

A protestáns princípium az isteni transzcendencia elve. Tillich számos helyen – Karl Barth szellemében – a véges és a végtelen, az emberi és az isteni végtelen távolságának princípiumaként definiálja.<sup>18</sup> Ennek közvetlen következménye az, hogy a protestáns princípium elkülönít, szeparál: szétválasztja, sőt, szembeállítja az embert (a teremtett valóságot) és az Istent. Tagadja a „szentséges és a valóság ősi egységét”: a természet, a dolgok eredendő numinózus erejét és szentségét. A prófétai szenvedély, írja Tillich, „mindig is arra törekedett, hogy kiragadja az istenit a valósággal való összevegyítésből”.<sup>19</sup>

Tillich számára a lényegi és a létezési (az esszenciális és az egzisztenciális) szembeállítása filozófiai megfogalmazása annak az emberi alaptapasztalatnak, mely szerint ellentét és feszültség van aközött, ami van, és aminek lennie kellene. Valóságunkban jelen van mind az eredeti teremtés jósága, mind pedig az elidegenedett világ torzulása, vagyis a lényegi és az egzisztenciális jellegzetességek keverednek. Ezt a keveredést nevezi Tillich „kétértelműségnek”: Isten és ember kapcsolatát egyszerre jellemzi a lényegi egység és a létezési elkülönültség, ami a teológiában a teremtés és a megváltás valósága közötti különbségtételnek felel meg.<sup>20</sup> Az ígéhirdetés nyelvén fogalmazva: az isteni Tanú jelenléte „radikális támadás az ember egzisztenciája ellen és egyúttal eme egzisztencia végső értelme”.<sup>21</sup> A „van” és a „kell” feszültségét az ember azért érzékeli, mert lényegi léte szerint egy azzal a végtelenséggel, amelyből származik, és amelytől egzisztenciálisan elszakadt. Minden vallási tapasztalat alapját a részesedés és az elidegenedés feszültsége képezi, amely a keresztény teológia nyelvén a szent Isten és a bűnös ember ellentétének felel meg:

Misztika és büntudat, az abszolúttal való egység érzése és az Istennel való szembeszegülés, az Abszolút és az emberi lélek egysége és a szentséges Úr és a bűnös teremtmény ellentéte: minden korban ennek az antinómiának a feloldásáért küzdött és fog küzdeni az egyházi gondolkodás.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> PE, 163, 162. (A magyarul meg nem jelent műveket saját fordításomban idézem.)

<sup>18</sup> PE, 163, 162.; TC, 68.; RT, 497, 502–503, 539.

<sup>19</sup> PE, 108.; RT, 193.

<sup>20</sup> RT, 68, 255–256.

<sup>21</sup> TILlich, Paul: *The Shaking of the Foundations*, New York, Charles Scribner's Sons, 1948, 50. (A továbbiakban SF.)

<sup>22</sup> TILlich, Paul: *Mysticism and Guilt-Consciousness in Schelling's Philosophical Development*, transl. NUOVO, Victor, Lewisburg, Bucknell University Press, 1974., Idézi: MEDITZ, Robert E.: Two Forms of Dialectic within Tillich's History of Religion, in MANNING, Russell Re – SHEARN, Samuel Andrew (eds.): *Returning to Tillich, Theology and Legacy in Transition*, Berlin, De Gruyter, 2018, 141–150.

A protestantizmus a szent Isten és a bűnös ember távolságára helyezi a hangsúlyt. Tillich számára a protestáns princípium radikalizmusa éppen abban áll, hogy kérlelhetetlenül szembesíti az embert a határaival: az emberi végesség és elidegenedettség fenyegető valóságával. Az ember „semmi” voltának megrázó lutheri alaplényege ez. Az ember két értelemben is határhelyzetben van: egyrészt végessége folytán a nemlét fenyegetésében él („a semmi ágán ül szívem”). Másrészt egész életét végigkíséri az a „rejtett agónia”, hogy nem az, akinek lennie kellene, hogy „tényleges létezése ellentmond igaz léte képének”, hogy nem tudja megvalósítani a „jót és az igazat”. Az a klasszikus teológiai igazság, hogy Isten szemében „elfogadhatatlanok” vagyunk, nem az isteni bíró önkényességéről árulkodik, hanem, ahogy Tillich írja, „lényegi létünk szól ellenünk”.<sup>23</sup> És e tekintetben nem jelenthet végső fogódzót sem az intézményes szakramentalitás, sem a misztikus tapasztalat, sem a dogmatikai tekintély: a protestáns bátran, hittel néz szembe az emberi egzisztencia fenyegető hasadtságával.

A protestáns teológia válasza erre a krízisre a hit általi megigazulás tanítása, amelyet Tillich a következőképpen fordít le mai nyelvre: e távolság áthidalására az ember semmit sem tehet, Isten kegyelmére szorul, aki annak ellenére elfogad minket, hogy elfogadhatatlanok vagyunk. Ennek az elfogadásnak az elfogadása a hit,<sup>24</sup> nem pedig a hittételek elfogadása. Tillich fontos felismerése, hogy az intellektus „cselekedetei” sem üdvözítenek: „nem csak a bűnös, hanem a kételkedő is hit által igazul meg”, írja.<sup>25</sup>

Másrészt – ezt a protestáns paradoxont Max Weber óta sokan próbálták értelmezni – ebből fakad a prófétai-etikai felhívás az Istennek való engedelmességre, a világ megváltó átalakításában való részvételre. Másként szólva, a világ felett mondott prófétai ítélet sürgető etikai imperatívusszal jár együtt. A prófétai proklamáció nemcsak az egyén felett mond ítéletet, hanem a vallás intézményes berendezkedését és a társadalmi struktúrákat is sújtja, társadalmi igazságosságot követel, perbe szállva az „ami van” elfogadása, a megállapodottság, a status quo ellen. Akár a személyes szentségre, akár a társadalom átforgalmazására törekszik, a prófétai vallás missziós irányultságú és aktivista, amely „a misztikával szemben nem hivatkozik egy olyan örökkévalóságra, amely minden idői pillanathoz egyformán közel van”, hanem az eljövendő beteljesedés reményében „át akarja gyúrni a valóságot”.<sup>26</sup>

Ugyancsak a protestáns princípium fényében érthetjük meg a protestáns valláskritikát is, amelynek radikális megfogalmazása Karl Barthhoz és az újortodox teológi-

<sup>23</sup> PE, 197–198.; RT, 532, 529.

<sup>24</sup> RT, 362.

<sup>25</sup> PE, x.

<sup>26</sup> RT, 125. Lásd még 619.; Ezt a paradoxont láthatjuk abban, hogy amikor Tillich szembeállítja a vertikális (misztikus) szemléletet a horizontális (prófétai) szemlélettel, a „vallási megőrzés”-t a „vallási kötelesség”-gel, akkor egyértelműen a prófétai szemléletet írja le cselekedetközpontúnak. Azt írja, hogy a prófétizmus alapkérdése az, hogy „Mit tegyünk?”, de ezt a kérdést meg kell előznie egy másiknak: „Honnan meríthetünk?”. „A vallás mindenekelőtt nyitott kéz, amely ajándékot fogad el, és csak másodsorban cselekvő kéz, amely szétosztja az ajándékot.” PE, 188. Tehát itt újra csak az egyensúly fontosságára figyelmeztet, és az egyoldalú aktivizmust a prófétai orientáció kísértéseként írja le.

ai mozgalomhoz köthető. Ezt a kritikát árnyalva Tillich a vallás fogalmát alapvetően két értelemben használja. Pozitív értelemben a hittel azonosítja, amely „a feltétlen, a szent, az abszolút általi megragadottság állapota”, vagy még általánosabban „a feltétlen megtapasztalása”. Ilyenkor a vallásról úgy beszél, mint az emberi mivolt alapvető minőségéről, és ezt megkülönbözteti a vallástól mint különálló funkciótól.<sup>27</sup> A vallás mint különálló funkció a bűn következménye, azért van rá szükség, mert a bukott világban elkülönült egymástól a szent és a világi szféra. Szükséges rossz, amely folyamatosan ki van téve a démonizálódás veszélyének, vagyis annak, hogy – akár a vallásos egyén, akár a vallásos intézmény – önmagát teszi meg az üdvösség forrásának. Erre a meglátásra alapul a katolikus egyház abszolút igényének mindenkori protestáns kritikája. A vallás különálló funkcióvá válásából következik továbbá, hogy létrehozza a maga sajátos kulturális formáit, a vallásos kultúra külön tartományát, majd ezeknek a formáknak kitüntetett szerepet követel a szent megjelenítésében. A vallásokban, írja Tillich, szüntelen belső küzdelem folyik a vallás démoni torzulása ellen a mindenkori protestáns princípium jegyében, és amennyiben a győzelem a Lélek általi új életben töredékesen megvalósul, annyiban megszűnik a vallásos és a szekuláris szakadéka. A szent és a világi szakadékanak áthidalására való törekvés Tillich szerint a protestáns princípium dinamikájából következik. Ugyanakkor a protestáns princípiumból az is következik, hogy a vallásnak (az egyháznak) el kell különítenie magát a világtól, mintegy „lelki kardként”, amely megítél, átformál és meghalad minden emberit. Ha nem tesz mást, mint „felületesen megszenteli” a világ dolgait, a feudális rendet, a nacionalizmust, a háborút, a magántulajdont, akkor nem tölti be ezt a fontos szerepét.<sup>28</sup>

### Szakramentalitás

Az isteni: szent (*holy*), az istenek szférája a szentség szférája (*the sphere of holiness*), írja Tillich a *Rendszeres teológiában*. Rudolf Otto nyomán az isteni jelenléteként, illetve e jelenlét minőségeként értelmezi a szentet (*the holy*). A szentséges területe (*the sphere of the sacred*) ott alakul ki, ahol az isteni megnyilvánul.<sup>29</sup> Isten *eredendő* szentségét Tillich angol szövegében általában a *holy* szó fejezi ki. A szakrális, szakramentális (*sacred, sacral, sacramental*) kifejezések általában akkor szerepelnek, amikor arról van szó, ahogyan a szent megnyilvánulására és ember általi észlelésére, illetve a szent terepnum ember általi – akár intézményes – kijelölésére kerül a hangsúly.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> PE, 59. (Jogosan kritizálja Barthot és az újortodox teológiát, amennyiben nem vesznek tudomást a vallás pozitív értelméről. RT, 440–442.)

<sup>28</sup> RT, 542–543.; PE, 111, 205, 185.

<sup>29</sup> RT, 180.

<sup>30</sup> Amennyiben nem használjuk a latin eredetű szakrális, szakramentális szavakat, magyar nyelven nem tudjuk megkülönböztetni a *holy* és a *sacred* kifejezéseket. A *Systematic Theology* magyar fordításában a *holy* és a *sacred* egyaránt szent, vagy szentséges (még az utóbbi kifejezés is szerepel a *holy*, és nem kizárólag a *sacred* fordításaként), a *sacramental* pedig általában „szentségi”. A *holy* és a *sacred* fogalmakat Tillich sem használja teljesen következetesen: a szent objektum vagy szent tárgy olykor *holy object*-ként, olykor *sacramental object*-ként szerepel (magyarul: szent objektum, szent tárgy). Lásd TILlich, Paul: *Systematic Theology*, Volume 1, Chicago, University of Chicago Press, 1951, 215–216, 218, 139.

A szakramentális szó használata mellett jómagam azért döntöttem, mert a „szent”, „szentségi”, „szentséges” szavaknál jóval erősebb benne a szent látható és tapintható anyagi-fizikai megmutatkozásának hangsúlya, a szakramentalitás szó pedig jól megragadja azt az egyetemes szakramentális szemléletet, amelyet Tillich képvisel, azaz hogy a szent bármely valóságdarabban megmutatkozhat.<sup>31</sup>

A *sacramentum* szó azért is fontos, mert a lét titkának megmutatkozására utal. A korai kereszténység gondolkodásában szoros összefüggés alakult ki a görög Újszövetség misztérium (*mysterion*) szava és a későbbi *sacramentum* kifejezés között (erre Kálvin is rámutat az *Institutio* sákramentumokat tárgyaló fejezetének elején). Tillich számára – aki ebben a klasszikus teológiai hagyományt és a nagy misztikusokat követi – Isten misztériuma a lét misztériuma. Isten az, aki nem mástól kapja a létet, és így nem is tekinthetjük egy létezőnek a többi között. Isten az önmaga-lét (*Deus est esse*), a lét alapja és a lét hatalma. A világ és az ember származtatott valóság, így „nem önmagukban és önmagukból eredően szentek”. Hogyan viszonyul tehát egymáshoz Isten és a dolgok szentsége? Egyrészt Isten végtelenül meghaladja azt, aminek ő maga az alapja, „másképp mindenki és minden részesedik az önmaga-létben, vagyis a lét alapjában és értelmében. Részesedés nélkül semminek nem lenne létereje. Ez az oka egyrészt annak, hogy bármelyik valóság a kijelentés közvetítőjévé lehet”,<sup>32</sup> másrészt, hogy a véges világ önmagán túlra mutat, önmeghaladásra vágyik és törekszik.<sup>33</sup>

Isten és világ ezen aszimmetrikus viszonya – a világ részesedik Istenben, de nem egyenlő vele, hanem önmagán túlra mutat, s viszont, Isten ad léterőt mindennek, de végtelenül meghalad mindent – képezi Tillich szakramentális szemléletének alapját.<sup>34</sup> Míg Isten önmagában szent (vegyük észre, hogy ez párhuzamban áll az önmaga-lét tételével), a véges dolgokat – a világot, az embert, a természetet – önmeghaladó minőségük teszi szentté, pontosabban szakramentálissá. A szentség (szakramentalitás) tehát azt jelenti, hogy minden teremtett dolog – bár véges – kimeríthetetlen: mivel

<sup>31</sup> Tillich maga nem használja ezt a szót, de „Nature and Sacrament” című kulcsfontosságú cikkében ugyanazt jelenti az alábbi megfogalmazások: alapvető szakramentális valóság (*basic sacramental reality*), „szakramentális elem” (általános értelemben, nem a konkrét szentségi elemekre vonatkoztatva), „a vallás szakramentális aspektusa” stb. (*PE*, xxiii, 94, 100, 108). Később, a *Rendszeres teológia* pneumatológiai fejtegetéseiben írja, hogy „a szentség fogalma sokkal több, mint hogy hét vagy öt, vagy éppen két olyan szentség volna, melyet a keresztény egyház szentségként fogadhatna el. A legtágabb értelemben a szó mindazt jelölheti, amiben a Lelki Jelenlét megtapasztalással lesz”. *RT*, 458.

<sup>32</sup> *RT*, 244 és 214.; *BR*, 36, 82.; *RT*, 459, 180–181, 108–114, 226.; *PE*, 108.; *RT*, 196, 244 és 214.; *BR*, 22.; *RT* 108–109. Utóbbi helyen Tillich a kijelentésről beszél, nem közvetlenül a szent megmutatkozásáról, de a kettő szorosan összefügg, közvetlen párhuzamban áll nála. Ezt mutatja, hogy a kijelentésről szóló alfejezet lábjegyzetében a szexualitást mint a lét rejtélyének fontos szimbólumát szakramentálisnak nevezi (*RT*, 108–109.)

<sup>33</sup> Ezzel sikeresen elkerül két egymással ellentétes – s bizonyos értelemben egybeeső – véleletet. Az egyik a panteizmus, amely „Istent a világegyetemmel, annak lényegével”, más szóval „a valóság erejével és értelmével” azonosítja, de ezáltal, főleg újkori naturalista formájában, kiüriti Isten fogalmát, hiszen az becserélhető lesz a „világegyetem” fogalmával. A másik a deizmus, amely Istent eltávolítja, egészen mássá teszi, „a valóság peremére szorítja”. Lásd *RT*, 243–244 és 215.

<sup>34</sup> Legalábbis a teremtési szakramentalitás felől közelítve, a későbbiekben tárgyalom a krisztológiai és pneumatológiai vonatkozást.

teremtő alapjában gyökerezik, mindennek „szentségi mélysége” van.<sup>35</sup> Nincsen olyasmi, ami „csak ennyi” vagy „csak annyi”, „csak” ez vagy „csak” az: minden „túlmutat véges egzisztenciáján létének végtelen, kimeríthetetlen, megközelíthetetlen mélysége és értelme felé”.<sup>36</sup> És mivel „az isteni alapban az egyik létezőnek örök egysége van a másik létezővel”,<sup>37</sup> minden mindenben részesedik, Hans Boersma kanadai teológus kifejezésével, szakramentális szöttest képez. Ebből adódóan a szent ellentéte egyrészt a *profán*, vagyis a tárgyiasítás és a redukció, az ember, a világ, a természet dologiasítása és ezzel összefüggésben a dolgok elkülönültsége, szétesettsége, másrészt a *démoni*, vagyis a szent kisajátítása.

A szakramentalitásban kifejeződő paradoxont, immanencia és transzcendencia e feszültségét a vallási szimbólumok mutatják fel, amelyek „a mindennapos tapasztalat anyagát használják, amikor Istenről beszélnek, de úgy, hogy ezt a mindennapos anyagot egyszerre igenlik és tagadják”.<sup>38</sup> A szimbólumot és a „szakramentumot” (szentségi dolgot) azért említem együtt, mert úgy tűnik, szorosan összetartozó fogalmak Tillichnél: mindkettő speciális jel, csak a szimbólumnál a jel nyelvi természetén, a szakramentumnál az anyagi-fizikai természetén van a hangsúly. A szimbólumot azért neveztem „speciális jelnek”, mert éppen abban különbözik a pusztá jeltől, hogy részesedik annak valóságában, amit szimbolizál. A pusztá jel – például egy közlekedési tábla – önkényes és felcserélhető, a keresztségben az újjászületést szimbolizáló víz nem! Ezért bírálja Tillich Luther katekizmusában azt a megfogalmazást, hogy az Isten szava nélkül a „víz egyszerűen csak víz, és nem keresztség”. A probléma a „csak víz”<sup>39</sup> kifejezéssel van, hiszen az előzőek értelmében ez reduktív szemlélet, amely jelentőségétől megfosztott tárggyá teszi az anyagi világnak ezt az elemét, s így szakramentális-liturgikus szempontból felcserélhetővé. A víz, mondja ezzel szemben Tillich, saját minősége és intrinzikus ereje révén válhat az újjászületés szentségének közvetítőjévé. Közvetítőjévé, nem kieszközlőjévé: az anyagi és a lelki, a fizikai és a spirituális, az emberi és az isteni egymásra vetül, kölcsönösen áthatja egymást, anélkül, hogy szubsztanciális azonosságról beszélne. Tillich megfogalmazásában: a szimbólumok „a végtelent a véges felé fordítják, a végest pedig a végtelen felé”.<sup>40</sup>

Tillich, feltehetőleg Barth nyomán, Isten atyaságának szimbólumát hozza többek között példaként. Nem csak arról van szó, hogy tökéletlen emberi tapasztalatunkat az apaságról rávetítjük Istenre, hanem arról is, hogy az isteni valóban megmutatkozik a

<sup>35</sup> RT, 435–438, 442–444.; Lásd PE, 163.

<sup>36</sup> PE, 163.

<sup>37</sup> RT, 228.

<sup>38</sup> RT, 245, 197–198.; PE, 61.; DF, 41.

<sup>39</sup> PE, 95.; Itt meg kell jegyeznem, hogy Luther Ágostont visszhangozza: „Detrahe verbum: quid est aqua nisi aqua?” AUGUSTINUS: In Iohannis evangelium tractatus, Idézi KODÁCSY Tamás: *A bomiletikai aptum. Hogyan lesz a szószéki beszédből igehirdetés?*, Budapest, KRE – L'Harmattan, 2019, 84.; Ugyanakkor, amint maga Tillich másutt megjegyzi, Luther Zwinglivel való vitájában pontosan azt bírálta, hogy Zwingli a kenyeret és a bort „pusztán” vagy „csak” egy múltbeli eseményre mutató jelnek tartotta (TC, 64).

<sup>40</sup> RT, 198.; A Leleki Jelenlét szakramentális közvetítéséről lásd RT, 459. Fontos másrésztől, hogy Tillich kifejezetten tagadta az *ex opere operato* elvét (PE, 218).

tökéletlen emberiben. Megmutatkozik annak kimeríthetlensége, Tillich szép megfogalmazásában, az apaság „szentségi mélysége”.<sup>41</sup> Egy másik sokatmondó példa a gyógyítás szimbóluma: csak egy szekularizált kultúrában válik ketté a vallásos üdvösség és az orvosi gyógyítás valósága, valójában a gyógyítás mint szimbólum részesedik a spirituális valóságból: szakramentálisan megmutatkozik benne az isteni üdvözítő hatalom, s ugyanígy, az üdvözülés egyben gyógyulás is, amelyben test és lélek egyaránt részesül. Hasonlóképp, az eukarisztiában a kenyér fizikailag tápláló, megtartó minősége révén szakramentálisan keresztesződik a természetes és az isteni megtartó, megmentő erő.<sup>42</sup>

### Protestantizmus és szakramentalitás

„A reformáció nemcsak vallásos nyereség volt, hanem vallásos veszteség is” – írja Tillich a *Rendszeres teológiában*, és ezt a veszteséget a szakramentális szemlélet háttérbe szorulásával hozza közvetlen összefüggésbe. „Bár rendszerem nyíltan hangsúlyozza a »protestáns princípiumot«, ezzel még nem tagadja azt az igényt, hogy ennek egyesülnie kell a »katolikus szubsztanciával«.”<sup>43</sup> Ezt legrészletesebben a „Nature and Sacrament” című korábbi, kulcsfontosságú cikkében (és a *The Protestant Era* című könyv egyéb helyein) fejt ki. Mielőtt gondolatait ismertetem, újra fel kell hívnom a figyelmet arra, amit Tillich és később Paul Ricoeur is hangsúlyoz: csakis hol jobban, hol kevésbé eluralkodó tendenciákról beszélhetünk, hiszen minden vallási megnyilvánulásban keveredik a kétféle vallási orientáció. Viszonylagos megállapításokról lesz szó, nem pedig a protestantizmus egészére értendő elsöprő általánosításokról, mindazáltal a protestáns szemlélet jellemző tendenciáinak felvázolása közelebb vihet egyházaink mai problémáinak megértéséhez is.

Figyelemreméltó, hogy a protestantizmusnak azok a válságtünetei, amelyeket Tillich a negyvenes évek végén olyan élesen megfogalmazott, mára többé-kevésbé egész nyugati kultúránkat jellemzik, és jóval sürgetőbb problémaként jelentkeznek, mint a múlt század közepén. Mára, a 21. század atomizálódott társadalmában, az ökológiai válság korában az ember saját bőrén tapasztalja a racionális és eszközelvű világszemlélet, a természet és az ember eldologiasításának súlyos következményeit. Mind a nyugati teológiában, mind az átlagember spirituális útkeresésében felerősödött az átfogó szakramentális szemlélet iránti igény, a természettel, a kozmosszal való egység iránti vágyakozás. Természetesen sem Tillich, sem a válságot elemző más szerzők nem vonják kétségbe, hogy a mágikus valóság szemlélet deszakralizációja (varázstalanítása) a reformáció és a korai modernitás elévülhetetlen vívmánya, ami többek között a modern tudomány fejlődését is lehetővé tette – senki nem akar visszatérni a

<sup>41</sup> RT, 198. A másik példa itt a királyság szimbóluma.

<sup>42</sup> PE, 61–62, és 9, és itt is a királyság példájával folytatja. A „keresztesződés” fogalmát Paul Ricoeurtól kölcsönöztem, RICOEUR, Paul – LACOCQUE, André: *Bibliái gondolkodás*, ford. ENYEDI Jenő, Budapest, Európa Kiadó, 2003, 574–575.

<sup>43</sup> RT, 377.; és lásd DF, 72.

középkorba.<sup>44</sup> Helyesen írja Tillich, hogy az isteni transzcendenciához való teológiai ragaszkodás, vagyis Isten és a világ szétválasztása alapozza meg az ember szabadságát<sup>45</sup> és világalakító hivatását. Ugyanakkor nemcsak a tágabb kultúra, hanem a protestáns spiritualitás jövője szempontjából is fontos kritikuss vizsgálatnak kitenni Isten és a teremtett világ eltávolodásának negatív mellékhatásait.

1) *A tudatos személyiség és a valóság tárgyiasítása* Az ember azzal párhuzamosan válik személyiséggé, írja Tillich, ahogyan az őt körülvevő természet, a „dolgok” elvesztik numinózus vagy szakrális erejüket. E folyamat során kiszakad a természeti erők élő rendszeréből, és szembekerül azzal mint szubjektum az objektummal. A dolgok elvesztik önmagukon túlmutató értelmüket, vagyis „ekszztatikus minőségüket”, és „puszta dolgokká”, eszközzé, hasznos tárggyá válnak,<sup>46</sup> az Isten iránti engedelmesség, majd később az önmegvalósítás eszközévé. Számos forrásra vezethető vissza ez a folyamat, közülük a legfontosabb az ószövetségi prófétizmus, később pedig ugyanez a tiltakozó prófétikus energia robban ki a protestáns reformációban.<sup>47</sup> Az ószövetségi próféták központi üzenete az, hogy a teremtett valóság semmilyen értelemben nem lehet szent, egyedül és kizárólag Izrael Istene. Ez persze nem más, mint a protestáns princípium, amelynek nem lehet eléggé hangsúlyozni pozitív jelentőségét. Tillich maga is azt írja, hogy a politeizmus összes istensége démoni. Ám egyúttal arra is rámutat, hogy a politeizmus szimbolikájának is van „maradandó érvényessége”: az emberiség így fejezte ki minden élet méltóságát és sérthetetlenségét, a szervesen életert is beleértve. Az élet önmeghaladása, azaz szentsége, írja: „minden dimenzióban szemben áll azzal az absztrakt monoteizmussal, mely, hogy a maga istene számára biztosítsa az összes hatalmat és tiszteletet, mindent puszta objektummá formál át, s ezzel megfosztja a valóságot a maga erejétől és méltóságától”.<sup>48</sup>

Ezzel a folyamattal szorosan összefügg a tudatos, reflexív vallásos személyiség megjelenése. Az Ószövetség és a kálvinizmus „kizárólagos monoteizmusa”, írja Tillich, a természethez való ekzztatikus viszonyulás minden megnyilvánulását borzadva elveti mint bálványimádást, a természetet pedig aláveti az Isten országának és az Isten országát szolgáló tudatos és szabad személyiségnek. Luther óta az önálló és tudatos személyiség Isten és ember találkozásának helye, és Tillich szerint a klasszikus protestáns kegyesség legsajátosabb vonása, hogy domináns és heroikus személyiségek ki-

<sup>44</sup> PE, 110.

<sup>45</sup> RT, 245, továbbá 196–197.

<sup>46</sup> A modern technikai társadalom tillichi kritikájáról lásd KODÁCSY-SIMON Eszter: Technikai társadalom spirituális helyzete: Szempontok a környezetvédelemhez Paul Tillich írásai alapján, *Egyházfórum*, 25. évfolyam, 2010/1, 8–13.

<sup>47</sup> PE, 120–124.; RT, 189.

<sup>48</sup> RT, 437.; Később Jürgen MOLTMANN is „az abszolút szubjektum monoteizmusát” okolja azért, hogy Isten elvesztette a világgal való kapcsolatát, az ember pedig uralkodni kezdett a világ felett (*God in Creation, A New Theology of Creation and the Spirit of God, The Gifford Lectures, 1984–85*, San Francisco, Harper and Row, 1985, 1.). A kétezres években pedig a híres kanadai filozófus, Charles TAYLOR bevezeti a modern, „lehatárolt én” és a korábbi, „porózus én” (*buffered self* és a *porous self*) fogalmait. *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, 27.

emelkedésének kedvez.<sup>49</sup> A protestáns igehirdetés – moralizáló jellegénél fogva – a hitéletet tudatos döntések és tapasztalatok folyamatos egymásra következéseként, illetve dogmák intellektuális elfogadásaként jeleníti meg.<sup>50</sup> Így azonban az ember elveszíti a kapcsolatot a saját ösztönéletével, érzelmi és tudattalan folyamataival, és mindent alárendel „racionalizált és intellektualizált tudatának”. Tillichnek a freudi és jungi mélylélektan felismeréseire építő elemzése máig sokat segíthet abban, hogy megértsük a „protestáns perszonalizmusból” adódó sajátos nehézségeket. A „tisztá tudat”, írja, pusztá illúzió, a psziché előbb-utóbb bosszút áll, és az elnyomott erők fellázadnak a túlterhelt, folyamatosan döntéshelyzetbe kényszerített öntudat diktatúrája ellen.<sup>51</sup>

Az öntudat diktatúrája magyarázhatja a testtel való problematikus viszonyt is. Az emberi test nem pusztán az individuális tudat tökéletlen hordozóedénye: ember és természet viszonya kölcsönös részesedésként, vagy hagyományosan a mikrokozmosz és a makrokozmosz viszonyaként írható le. „Ami az ember kisvilágában történik, az a nagyvilággal való közös részesedésben történik, mert a lét egy.” Ezt azonban nehéz felfogni egy olyan kultúrában, amelyet a reformáció korában és részben annak hatására megerősödő nominalizmus és individualizmus határoz meg, amelyben a lét egysége, az ember és a természet egysége – a szakramentális szöttes – szétesett. Márpedig, írja Tillich, „mindez egy olyan örökség része, amelyet a nyugati szellemnek vissza kell hódítania”.<sup>52</sup> Több alkalommal utal arra is, hogy a testtől való elidegenedés fontos tünete a szexualitás szakramentális szimbolikájának háttérbe szorulása, annak a tudásnak az elvesztése, hogy a szexualitás a „lét rejtélyének” megnyilatkozása, hogy az erotikus vágy az Istennel és a kozmosszal való egység utáni vágyakozást fejezi, a szerelmi egyesülésben pedig ez valósul meg szakramentális-misztikus értelemben. „Amikor a protestantizmus teljes egészében elveti a szexuális szimbolikát, akkor nemcsak azt kockáztatja, hogy megfosztja magát egy gazdag szimbólumrendszerrel, hanem azt is, hogy elszakítja a szexualitást a lét és az értelem alapjától, amelyben a szexualitás gyökerezik, és amelyből szentségem mivoltát kapja.”<sup>53</sup>

A szakramentális istentapasztalat háttérbe szorulása a protestantizmusban pontosan e fejleményekkel függ szorosan össze: a testi, az ösztönös, a tudattalan dimenziók elsorvadásával. Másképp ugyan, mint a középkori kereszténységben, de egy dualista antropológia érvényesül: „ha az ember természetét csupán az ismereti *éntudatiság* (*conscious awareness*), tehát az értelem és az akarat fogalmai szerint határozzuk meg,

<sup>49</sup> PE, 120–122.

<sup>50</sup> PE, xix.; RT, 528.

<sup>51</sup> PE, 112, 131–133.

<sup>52</sup> RT, 213–214.

<sup>53</sup> RT, 109.; Tillichnek ez az állítása mindazáltal meglehetősen elnagyolt. Az erotikus misztika nem ritkán előfordult a puritán kegyességben, és még inkább a moráviai pietizmusban. Az ugyanakkor igaz, hogy a történelmi protestantizmus, leginkább talán a klasszikus kálvinizmus gyanakvással tekintett erre a jelenségre (mint minden misztikus vallásosságra). HESSEL-ROBINSON, Timothy: *Erotic Mysticism in Puritan Eucharistic Spirituality*, *Studies in Spirituality*, 19. évfolyam, 2009, 93–12.; WILKENING, Ann-Catherine: *I Didn't Know that I Was Starving 'Til I Tasted You: 18th Century Moravian Women's Ecstatic Experience of Bridal Mysticism in Communion and Marital Sexuality*, *Lumen et Vita*, 8. évfolyam, 2018/2, 40–51.

akkor kizárólag a szavak, a dogmatikai és erkölcsi szavak lesznek a Lelki Jelenlét hordozóivá”. A szentségek és a liturgia ezzel szemben az érzékek, a test bevonásával, a tudattalan révén hatnak a tudatra: az ember spirituális dimenziója az összes többit – a biológiai és a pszichológiai is – áthatja. A dualista szemlélet egyoldalúságát az embert „sokdimenziós egységként”<sup>54</sup> szemlélő megközelítéssel kell felváltanunk. „Isten az emberi lét minden oldalát megragadja – mindenféle közvetítő révén.”<sup>55</sup>

2) *A bűn miatti szorongás* Az elfojtás kérdése előtérbe állítja a protestáns spiritualitás egyik legelgondolkodtatóbb kérdését, azt ugyanis, hogy az Isten megbocsátó irgalmát, ingyen kegyelmét központba állító életigenlő vallásosság hogyan termelhet ki mégis annyi szégyent és szorongást, illetve, ahogy vallásszociológiai felmérések is kimutatják, szigorú, ítélő istenképet.<sup>56</sup> Tillich nem győzi hangsúlyozni, hogy a reformáció kegyelemközpontúsága milyen óriási felszabadulást eredményezett: az, hogy Isten feltétel nélkül elfogad, pedig elfogadhatatlan vagyok, megalapozza az Isten iránti maradéktalan bizalmat, a „létbátorságot”.<sup>57</sup> Ugyanakkor ha a drámai és heroikus lutheri hitélmény törvénné és elvárássá alakul, amint az meg is történt, amikor az egyház a rákövetkező évszázadokban „mindenkitől ezt követel[te] meg mint permanens hozzáállást”,<sup>58</sup> az elfojtás elkerülhetetlen. Egyrészt mert, mint láttuk, a próféta-etikai szellemnek, a „lenni kell” spiritualitásának mindig központi eleme marad az isteni ítélet (innen a moralizáló tendencia is). Másrészt ma már azt is tudjuk, hogy a – gyakran elfojtott – szégyent és bűntudatot az ember jellemzően magával hozza a gyermekkorából, és mivel a kegyelem átélését nem lehet elvárással vagy személyes döntéssel előidézni, könnyen eluralkodhat a lutheri tapasztalat negatív oldala: az ember semmisségének, „féreg voltának” szorongó tudata. A próféta az „ember semmi voltának mélysége és az isteni teremtőerő” feszültségében él:<sup>59</sup> Tillich a protestáns hitélmény felszabadító és szorongást okozó oldalával egyaránt tisztában van. Több helyen felhívja a figyelmet, hogy Isten megrázó másságának (transzcendencia) és a bűnösség átélésének párosulnia kell a részesedés (immanencia) megtapasztalásával is.

<sup>54</sup> Tillich rendkívül inspiráló dimenzióelméletének bemutatása nem fér bele e dolgozat kereteibe. Tillich az életdimenziók fogalmát a szintek hierarchiája helyett és az ebből következő dualizmusok kiküszöbölése céljából vezeti be. A dimenziók – szervetlen, szerves, pszichológiai, spirituális – nem különböznek el egymástól, mint a szintek, nem állnak szemben egymással, és nincsenek alá-fölé rendelő viszonyban. A tágabb dimenzió magába foglalja a szűkebbet, de nem semmisíti meg: „egy és ugyanazon pontban találkoznak. Úgy keresztezik, hogy nem sértik meg egymást.” (RT, 384)

<sup>55</sup> RT, 392, 458–459, 540.; Andreas Nordlander szerint Tillich szakramentális szemléletének alapja az élet sokdimenziós természetére alapuló nondualisztikus antropológia. NORDLANDER, Andreas: Pneumatological Participation: Embodiment, Sacramentality, and the Multidimensional Unity of Life, in WARIBOKO, Nimi – YONG, Amos (eds.): *Paul Tillich and Pentecostal Theology: Spiritual Presence & Spiritual Power*, Bloomington, Indiana University Press, 2015, 104–105.

<sup>56</sup> Lásd KAMARÁS István felmérését számos magyar keresztény felekezet istenképéről in *Vallásosság, habitus, ízlés, Kutatási jelentés*, Budapest, Loisir könyvkiadó, 2009.

<sup>57</sup> TILlich, Paul: *Courage to be*, New Haven – London, Yale University Press, 1952, 167. (A továbbiakban CB.)

<sup>58</sup> PE, 133.

<sup>59</sup> SF, 18.

Az etikai típusú vallástapasztalat Isten dicsőségének magasztalását helyezi a középpontba, írja, de ha az „ember teremtményi kicsisége és a teremtő végtelen nagysága közötti tökéletes ellentét” tapasztalatát nem ellensúlyozza „az imádatot végző részese-  
sedése abban, akit imád”, akkor „egyrészt egy démoni istenkép jön létre, másrészt az ember is minden méltóságától megfosztott szálnalmas lény lesz”.<sup>60</sup>

3) *Perszonalista istenkép* A tudatos döntések központi szerepe szorosan összefügg az istenkép perszonalista és etikai jellegével. A bibliai perszonalista etika döntésre hívja az embert, végső soron mindig Isten ellen vagy mellett:<sup>61</sup> az etika és a személyesség elválaszthatatlanul összetartozik. Mielőtt megnézzük a perszonalizmus tillichi bírálatát, fontos előrebocsátani, ez nem jelenti azt, hogy Tillich Istene „személytelen”. Természetesen nem veti el a bibliai hagyománynak ezt a központi jellegzetességét, az istenkapcsolat dialogikus természetét és az ebből fakadó etikai beállítottságot sem, sőt, hangsúlyozza, hogy a bűnbocsánat és feltétlen elfogadás felszabadító átélése egyedül az Istennel való személyes találkozásban lehetséges.<sup>62</sup>

A szakramentális szemlélet ugyanakkor valóban Isten személyfölötti vagy -túli (transzperszonális) vonásait is hangsúlyozza. Ez azt jelenti, hogy *Isten több, és nem kevesebb, mint személyes*: ő az alapja és forrása a személyesnek mint olyannak. A probléma ott kezdődik, amikor Isten egy hozzánk hasonló, csak sokkal hatalmasabb *személyiséggé* válik, egy személynek a többi személy között. „Amilyen mértékben először a protestantizmus, majd a humanizmus a tudatosságot előtérbe helyezve háttérbe szorította az emberben meglévő nem személyes elemeket – vitális és misztikus oldalát –, olyan mértékben vált Isten is egy személlyé a többi személy között.”<sup>63</sup> A hívő ember döntései ezáltal úgymond a valósággal versengő istenség javára kell, hogy történjenek, aki, mint fentebb láttuk, magának kíván meg minden hatalmat és tiszteletet, Tillich szavaival, „minden végest kizár”. Hozzátehetjük, hogy ez komoly hasadtságot okoz mind az egyéni hitéletben, mind az egyház közéleti önképében: az első esetben azt sugallja, hogy Isten rivalizál a házastársával, a munkával, a kikapcsolódással, a második esetben pedig azt, hogy az ő országát birodalomépítéssel, azaz területszerzéssel kell terjeszteni. Valójában egy ilyen istenkép rejlik a gyakori szószéki felszólítások mögött, miszerint „tegyük Istent az első helyre az életünkben”, vagy abban a szemléletben, mely szerint az, aki prédikál vagy bibliaórát vezet, vagy akár öregotthont látogat, az Istent szolgálja, de amikor időt fordít a házastársára vagy a gyermekére, az (e logika értelmében) nem. Ez a szemlélet a szent és a világi elkülönüléséhez vezet, ami – újabb különös ellentmondás – szembemegy a reformáció egyik legfontosabb vívmányával. Márpedig, írja Tillich, a „végtelen csak akkor lehet jelen a végesben, ha a véges nem áll szemben vele”.<sup>64</sup>

Végül, ha Istent egyfajta autonóm személyiségnek gondoljuk el, akkor lények és dolgok atomizálódott világává válik a teremtettség. Ha nem a teremtő létalapban

<sup>60</sup> RT, 64, 506–507

<sup>61</sup> BR, 44–46.

<sup>62</sup> CB, 16.; lásd még RT, 454.; TC, 61–62.

<sup>63</sup> BR, 25–28, 81–85.; PE, 63.

<sup>64</sup> RT, 208.

gyökerezik minden véges valóság, amely a személyesnek is a fenntartója és alapja, akkor „a személy magára marad, és nem sokáig bírja elviselni monadikus magányosságát”.<sup>65</sup> A közös létalap egyesítő ereje híján elvész a mindenség egységének víziója.

4) *A természet szakramentalitásának fontossága* A próféta vallás Istennek a történelemben való munkálkodására, nem pedig az időtlen természeti folyamatokban való jelenlétére helyezi a hangsúlyt. Amint arra már a víz eredendő természetes ereje kapcsán utaltunk, Tillich szerint a szakramentális szemlélet megújulásának alapfeltétele a természet szakramentalitásának újrafelfedezése. Azt hiszem, nincsen olyan teológiailag érzékeny protestáns, aki ne érezne nyugtalanságot ennek olvastán, ami már önmagában jelzi, hogy a probléma továbbra is velünk van, és éppen abban áll, hogy mihelyt a természetről nem mint semleges dologról és nem is pusztán mint Isten dicsőségének tükröképéről beszélünk, a hívő protestáns pogányságra és bálványimádásra gyanakszik.<sup>66</sup> Márpedig ha nem alakítjuk ki a természetnek egy protestánsok számára is elfogadható szakramentális szemléletét, hanem az élet teljességének – amelybe beletartozik a látvány, az érzéki szépség, a testi folyamatok, a szexualitás, az ösztönök, az érzelmek és a tudattalan is – csupán egy lehasított szűk részét hozzuk kapcsolatba Istennel, akkor minden bizonyosan a pogányságnak és a ma divatos szinkretista spiritualitásoknak engedjük át a keresőket.

Tillich „realizmusnak”<sup>67</sup> nevezi a természet általa felvázolt szakramentális megközelítést, amellyel, írja Henry Carse, „prófétikus senki-földjére” számúzi magát, ugyanis a rituális-mágikus szentségértelmezést éppúgy elutasítja, mint a protestáns szemléletnek azt a kísértését, hogy önkényes, felcserélhető jelként kezelje a szentségeket.<sup>68</sup> Tillich minden olyan megközelítést problematikusnak lát, amely nem tudja áthidalni az anyagi és a lelki (spirituális) eleve mesterséges szakadékát. „Realista” szemléletének lényege az, hogy a szimbólum vagy szakramentum anyagi és spirituális értelme elválaszthatatlanul összetartozik, a szimbolikus anyag fizikai valóságán, „objektív struktúráján” keresztül mutatkozik meg a lelki vagy spirituális.<sup>69</sup> A víz sem nem mágikus dolog, sem nem önkényes jel, hanem a maga sajátos valóságánál (realizmus) fogva manifesztálja az újjászületés, megtisztulás valóságát.

„Nature and Sacrament” című cikkében Tillich – szintén Eliade szellemében – sorra veszi a vízhez hasonló fontosságú, az emberi pszichében visszhangra találó

<sup>65</sup> PE, 63.

<sup>66</sup> A reformáció és a modern protestáns teológia természetszemléletének hiányosságairól lásd OLIVER, Harold H.: The Neglect and Recovery of Nature in Twentieth-Century Protestant Thought, *Journal of the American Academy of Religion*, 60. évfolyam, 1992/3, 379–404.; A cikk szerzője a 20. századi protestáns teológiai nagyságokra összpontosít, ugyanakkor figyelmen kívül hagyja (és e tekintetben maga Tillich is egyoldalú) a nagy reformátorok, elsősorban Luther és Kálvin teremtésteológiáját, amelyből kimondottan pozitív természetszemlélet következik (vagy következhetett volna). Ehhez lásd például H. Paul SANTMIRE cikkét Lutherről: Toward a Cosmic Christology: A Kerygmatic Proposal, *Theology and Science*, 9. évfolyam, 2011/3, 287–305.

<sup>67</sup> PE, 96, 99.

<sup>68</sup> CARSE, Henry: Simple Water, Consuming Flame: Nature, Sacrament and Person in Paul Tillich, *Theology*, 99. évfolyam, 1996/787, 25.

<sup>69</sup> PE, 101–102.; CARSE: i. m., 23.

egyetemes szimbolikus természeti elemeket, motívumokat, így például a misztikus számokat, a négy elem, a fény, a növényi és állati élet, az emberi test és természet ritmusainak (nappal és éjszaka, nyár és tél, vetés és aratás, születés és halál) szimbolikáját, de az emberi beszédet is.<sup>70</sup> Terence Thomas vallástudós szerint Tillich nem fejt ki megfelelő világossággal, hogy mit ért a dolgok „természetes”, intrinzikus erején. Erre azt mondhatjuk, hogy elképzelése nyilván részben saját tapasztalatra épül – arra a híres esetre gondolok, amikor lenyűgözte őt a tenger végtelensége –, de amint egy másik elemző, Henry Carse írja, egyetemes spirituális tapasztalat is ez, amelyre, ha máshonnan nem is, a gyermekkorunkból emlékezhetünk: „a gyermek számára a szavak, a kövek, a színek, a fák láthatatlan erőttől vibrálnak”.<sup>71</sup> Tehát egyrészt valásfenomenológiai megfigyelésről van szó, másrészt teológiailag Tillich egyik alapgondolatára, a végesben jelenlevő végtelen tételére alapszik. Minden teremtett dolog visszhangos és kimeríthetetlen, éppen sajátos teremtett karaktere (a víz „vízsége”, a tűz „tűzsége”) által mutat túl önmagán a végsőre, amelynek léterejét köszönheti. Ez az erő ragad meg minket,<sup>72</sup> beszél hozzánk, de nem úgy, hogy közöl vagy „tanít”, hanem egy sokkal tágabb értelemben megmutatkozik (manifesztáció), nem csak a hallás, hanem a látás, az érzés, az ízlés érzékei révén.<sup>73</sup>

5) *A szó és a sákramentum, a hallás és a látás* Tillich az emberi szót, a beszédet is az anyagi és a lelki sakramentális egységének kontextusában közelíti meg. A sakramentális kifejezőerőt hordozó elemek sorába a szót is beleveszi mint saját benső erővel rendelkező *természeti* elemet. A szó, a beszéd elsőrenden fizikai jelenség, írja: hang és lélegzet, és mint a többi természeti elem esetében, a sakramentális jelentésképzés – amely a költői, művészi nyelvműködéshez hasonló – a szó fizikai valósága és spirituális értelme közötti belső kapcsolatra épül. A kinyilatkoztatás nem információt közvetít vagy közöl az isteni dolgokról: közlő funkciója háttérbe szorul a kifejező funkció javára, amely a fizikai érzékek és a képzelet – Tillich megfogalmazásában a „nyelvi láttatás” (*transparence*) – révén lép életbe. Ekkor, írja gyönyörűen, „az isteni titok hangja és zengése felhangzik, megzendül az emberi jelölésben és kifejezésben és által. [...] A mindennapos nyelvben felragyog, pontosabban felhangzik valami, ami nem más, mint a lét és az értelem mélységének önmegnyilatkozása.”<sup>74</sup>

Tillich tehát az isteni szót tág értelemben, az isteni önközlés eseményeként értelmezi, ami egyrészt azt jelenti, hogy az isteni szó mindig testet öltött szó, másrészt az

<sup>70</sup> PE, 103–108.

<sup>71</sup> CARSE: i. m., 23.

<sup>72</sup> TILlich: *A hit dinamikája*, 66–67.; az eredetiben: DF, 58–59.

<sup>73</sup> RT, 111.; PE, 218.

<sup>74</sup> PE, 98–99.; RT, 112. A szinesztéziába való belesodródás is mutatja, hogy Tillich itt valójában „multiszenzoros” kinyilatkoztatásról beszél, megelőlegezve egy későbbi szerző, Jolyon Mitchell felvetését, aki szerint „[b]e kell vonnunk egy multiszenzoros megközelítést, amely felismeri a több mint verbális látható jegyek szerepét a kinyilatkozató kommunikációban”. MITCHELL, Jolyon P.: *Képszerű beszéd*, ford. BEKE Boróka – ROTH Levente, Kolozsvár, Exit, 2017, 189., Idézi KODÁCSY: i. m., 102.; Kodácsy Tamás ebben a könyvében részletesen kibontja Tillich felvetését, a hang, s így a szó fizikai inkarnációjának teológiai-homiletikai jelentőségét (98–103).

isteni megnyilatkozás mindig szó, mindig beszéd, akkor is, ha kimondatlan, hiszen „az ember lelkének alapvető kifejeződése a nyelv”.<sup>75</sup> Ezt úgy értelmezhetjük, hogy semmi sem lehet szakramentális anélkül, hogy az ember fel ne fogná, be nem fogadná, meg nem ragadná. Viszont súlyos megszegényítése az Isten–ember-viszonynak, ha a szót a mondott vagy írott szóra redukáljuk. A kijelentés intellektualizálását – tehát amikor a tanítást, az értekező előadást és általában a sok beszédet azonosítjuk Isten önközlésével – Tillich a protestantizmus jellegzetes csapdájának tartja.<sup>76</sup>

Tillich tehát a hallás és látás, ige (szó) és szentség hagyományos bináris szembeállításának dekonstrukciójára törekszik, illetve kritikával illeti a protestáns spiritualitás egyoldalúságait. „A szem művészeinek hiánya a protestáns életből, bár történetileg érthető, rendszeres teológiai tarthatatlan, és mélyen sajnálatos.” Nem zárhatjuk ki a látást – és nyilván egyéb érzékeket sem, ahogy a testtel való viszony, különösen a szexualitás kapcsán már láttuk – a spirituális érzékek közül, hiszen a lelki dimenzió minden más dimenziót magában foglal: „a lélek behatol a fizikai és a biológiai tartományba is, nem fejezhető ki csupán hallható szavakkal. Van látható oldala is, amint az oly nyilvánvaló az emberi arc esetében, mely a testi szerkezetet és a személyes lelket is kifejezi. Ez a mindennapos élettapasztalat az anyag és a Lélek szakramentális egységének előjele.”<sup>77</sup>

### **Szintézis: Krisztus és a Lélek megalapozó szakramentális valósága**

„A testiség (testté válás) az Isten útjainak vége”, írja Tillich egy német evangélikus misztikus teológust idézve.<sup>78</sup> Az anyag és a Lélek szakramentális egysége – melyet az emberi arc kapcsán az imént láttunk – szükségszerűen a testet öltés titkához vezet. Egyértelműen a Krisztus-esemény a kereszténység, illetve a protestantizmus „szakramentális alapja”. Tillich számára az inkarnációban Isten és ember teremtsébből következő „örök egysége” mutatkozik meg,<sup>79</sup> a feltámadás és az Új Lét pedig elővételezi ennek az egységnek a helyreállítását. „Lényegileg” már mindig is létezett az egység, ezért „örök”: a szétesés – és ennek minden már érintett megnyilvánulása, a szent és a világi elkülönülése, ember és Isten elidegenedése, a vallás megjelenése, a vallás és a kultúra elkülönülése – az elidegenedett „létezési lét” velejárója, ez áll helyre az Új Létben, amely Krisztusban történelmileg megjelent, a mindenkori jelenben pedig a Szentlélek által van jelen (Lelki Jelenlét).

<sup>75</sup> RT, 113, 360.; PE, 218.

<sup>76</sup> RT, 136.; Tillich ebben az összefüggésben nem foglalkozik az írás és a beszéd megkülönböztetésével, azáltal, hogy a word szót beszédként szerepelteti, a magyar fordítás azt a benyomást kelti, mintha csak a beszélt nyelvről volna szó. Úgy tűnik, Tillich mind az írott, mind a mondott szó (beszéd) szűk értelmezését bírálja, bár az írott szónak egyértelműen kevesebb a szakramentális potenciálja.

<sup>77</sup> RT, 513.

<sup>78</sup> Uo.

<sup>79</sup> E tanulmány keretei nem teszik lehetővé Tillich krisztológiájának bírálatát, amelynek könyvtárnyi irodalma van. A bírálók túlnyomó többsége szerint Tillich nem igazodik a chalcedoni hitvalláshoz. Az ellenkező állásponthoz lásd REIMER, James: Tillich's Christology in the Light of Chalcedon, in HUMMERL, Gert (ed.): *The Theological Paradox, Interdisciplinary Reflections on the Centre of Paul Tillich's Thought*, Berlin, De Gruyter, 1995, 122–140.

A Krisztus-esemény révén újfajta kettősséget nyer a szakramentalitás fogalma: egyrészt beszélhetünk teremtési szakramentalitásról (eddig leginkább erről volt szó), vagyis hogy a teremtett valóság önmeghaladó, mert mindenben jelen van a lét Istentől kapott ereje, másrészt krisztológiai és pneumatológiai szakramentalitásról, amelynek valóságát a krisztusi váltságmű és a Szentlélek jelenléte alapozza meg azáltal, hogy legyőzi a lényeg és a létezés szakadékát. A szakramentalitás e két fogalma valójában azonban szorosan összetartozik: úgy mondhatnánk, a teremtési szakramentalitás a létezés feltételei között nem tud kétértelműség nélkül megmutatkozni, „az élet szerkezetében mindig jelen van mindkét minőség, a szent és a profán”,<sup>80</sup> vagyis mindig ki van téve a profanizálódásnak egyrésztől, a démonizálódásnak másrésztől. Az Új Lét a Lelki Jelenlét által (vagyis Krisztus a Szentlélek által) e két folyamatot győzi le, ha töredékesen is. Ez azonban a teremtési szakramentalitás helyreállítása, hiszen Krisztus mint Logosz jelen van a teremtésben, és mint Tillich hangsúlyozza, a Lélek jelen van és munkálkodik a létezés valamennyi dimenziójában: a természeti és az emberi életben, valamint a történelemben.<sup>81</sup> Tillich egy korábbi példájával élve: az arc szakramentalitása egyrészt az eredendő Krisztus-képüsből következik, másrészt előképe a Megváltó Krisztusnak, akinek a képére alakulunk át, az ő arcának dicsőségét tükrözve.

Kétféle teológiai buktató is következik ebből: az elsőre inkább a protestantizmus hajlamos, ez nem más, mint a teremtési szakramentalitás háttérbe szorítása, amikor „elsikkadt az isteni létalap és az isteni teremtőiség hangsúlya”. Ebből adódik többek között a természet intrinzikus erejének elutasítása, valamint az ember teremtésből fakadó értékességének alábecsülése, pedig, ahogy Tillich írja, „az egész valóságra igent lehet mondani [...], a valóság lényegi jóságát nem teszi tönkre az egzisztenciális elidegenedés”.<sup>82</sup>

Másrészt viszont a protestáns princípium korrigálhatja a teremtési szakramentalitás egyoldalú hangsúlyozását. A fenti állítás a valóság lényegi jóságáról így folytatódik: „De az Új Lét váradalma egy átformált valóság reménysége”. Ha kizárólag azt hangsúlyozzuk, hogy minden, ami van, szent, háttérbe szorul az eszkatológiai oldal, a „még nem” – vagyis hogy az egység töredékesen valósul csak meg, a teljes helyreállítás még vár magára. Míg a manifesztáció teológusai joggal hangsúlyozzák a Krisztus-esemény kozmikus és természeti megfeleléseit, a halál és az újjászületés természeti ritmusával, a mitikus meghaló-feltámadó istenségekkel való párhuzamokat, fontos azt is kiemelni, ahogy Tillich is teszi, hogy a kereszténység számára elfogadhatatlan a pusztán természeti szentség (*natural sacrament*). Míg a természeti körforgás időtlensége nem ismeri a változást, az „új” fogalmát, a testet öltés üdvtörténeti esemény, amely révén valami egészen új kezdődik. A természet időtlensége azt jelentené, hogy csakis a „van szentsége” érvényes rá nézve, és ez a mágikus szakramentalizmus felé nyitja meg az utat, márpedig a keresztény szemlélet szerint az ember bukása a természetet

<sup>80</sup> RT, 436.

<sup>81</sup> Tillich kozmikus pneumatológiájáról lásd CHAN KA-FU, Keith: Pneumatological Sacramentality and Cosmic Humanity: Tillich, Orthodox Theology and Confucianism, in YAU-NANG, William – KA-FU, Keith Chan (eds.): *Paul Tillich and Asian Religions*, Berlin, de Gruyter, 2017, 221–238.

<sup>82</sup> RT, 575, 303.

is megrontotta. Nincsen tehát „pusztán természeti szentség” a kereszténységben, írja Tillich, de éppen azáltal nyerhet mégis szakramentális minőséget a természet, hogy részesévé válik az üdvtörténetnek. Mivel a Krisztus-esemény egyszerre történelmi és kozmikus, „Krisztus testében a természet egyesül a történelemmel”.<sup>83</sup> Így tiszteletben tarthatjuk a természet belső (intrinzikus) erejét, ami azt jelenti, hogy nem helyénvaló kontrollálni és úgymond „használni” Isten országának szolgálatában – a megváltás (üdvösség) hordozójaként és tárgyaként gondolhatunk rá. Ez lehet Tillich szerint a szakramentális szféra protestáns újrafelfedezésének alapja.<sup>84</sup>

A krisztológiában is visszaköszön tehát a két vallástípus dialektikája, mégpedig a horizontális és a vertikális, az idő- és térorientált szemlélet kettősségében. Tillich szerint a történelmi és a kozmikus inkarnáció víziójára egyaránt szükség van. Egyrészt fontos számára Jézus történetisége, hiszen, mint láttuk, időiség nélkül nem lenne értelme az „új” fogalmának, s így a helyreállító Új Lét megjelenésének sem.<sup>85</sup> Ugyanakkor a kozmikus Krisztus víziója nélkül Krisztus nem lehetne a kereszténység „alapvető szakramentális valósága”.<sup>86</sup> Ebből a szempontból is problémát jelent a perszonalista és individualista szemlélet: ha egy történelmi egyéniséget teszünk meg hitünk tárgyává, akkor egy egyént (önmagunkat) igyekezünk alávetni egy másik egyénnek (az ember Jézusnak). A Jézus-teológiát bírálva Tillich Pál Lélek-krisztológiájához folyamodik, amelynek értelmében Krisztust nem történelmi létezése szerint, hanem mint jelenvaló és megelevenítő Lelket ismerjük.<sup>87</sup> A páli pneumatológiában valósul meg a szintézis a hit típusai között: a Lélek egyrészt „jelen való”, vagyis szakramentálisan jelen van az élet valamennyi dimenziójában, másrészt „megelevenítő”, az Új Létet munkálja, a jövő felé mutat: ez jelenlétének prófétai-etikai aspektusa, hiszen ítélő, felforgató erő is egyben.<sup>88</sup>

Krisztus jelenlétét a Lélek által nem korlátozhatjuk a spirituális vagy vallási/egyházi szférára. A hierarchikus létszintek dualizmusát elutasítva Tillich az élet sokdimenziós egységéről – a dimenziók kölcsönös áthatásáról – beszél, amely elengedhetetlen megalapozása mindenfajta átfogó szakramentalitás-elméletnek. Isten Lelke jelen volt, jelen van és jelen lesz az élet valamennyi – a szervetlen, a szerves, a pszichológiai, a spirituális és a történelmi – dimenziókban egyaránt. A lét egysége, mindenek egybetartozása (a szakramentális szöttes) így krisztológiai és pneumatológiai megalapozást nyer, a történelmi dimenzió bekapcsolásával pedig az Isten Országá válik a legegységesebb, „az egész valóságot átfogó szimbólummá”, amely egyesíti a kozmikus, a társadalmi és a személyes elemet.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> PE, 102, 106, 110.; RT, 111. Attól függően, hogy az adott teológus melyik vallási beállítottságot képviseli, Tillichet felváltva dicsérik vagy elmarasztalják historizmusa vagy annak hiánya miatt. (Az elsőre példa Harold OLIVER említett cikke, valamint REIMER: i. m., 137, 140.)

<sup>84</sup> PE, 103.

<sup>85</sup> Az Új Lét ténylegesülése történelmi folyamat által valósul meg (RT, 303).

<sup>86</sup> PE, xxiii, lásd RT, 304–305.

<sup>87</sup> RT, 475.; lásd még PE, xix.

<sup>88</sup> DF, 72–73.

<sup>89</sup> RT, 648.

Tillich ezzel megelőzi a nyugati kereszténység individualizmusát és a föld kiszákmányolását központi kérdésként kezelő kortárs teológusok munkásságát. Ilyen például a „mély inkarnáció” Nils Henrik Gregersen által kidolgozott elmélete, amely a testté léelt kiterjeszti a nem emberi világra, és Tillichhez hasonlóan összekapcsolja a pneumatológiával. Gregersen rámutat, hogy a *szarksz* szó a János evangéliumában sokdimenziós jelentéssel bír: Jézus Krisztus nem pusztán a Jézus nevű ember testét vette fel, hanem a teremtett anyagi világ teljességét, beleértve a szerves, sőt, a szervetlen világot is, a földet és minden élőlényt, és a Szentlélek által ma is együtt szenved a teremtett világgal.<sup>90</sup> Ahogy Tillich a természet szenvedéséről szóló híres prédikációjában mondja: „Megrázkódik a föld, amikor Krisztus meghal, és megrázkódik újra, amikor feltámad. A nap fénye kihuny, amikor Krisztus lehunyja szemét, és felragyog, amikor Krisztus legyőzi a halált.” Krisztus, a második Ádám belefoglalja az egyént és az egyházat – és megelőlegezve az egész teremtett világot – ebbe a kozmikus közösségbe. „Jézus Ember fiának neveztetik, ő a felülről való ember, az igaz ember, akiben legyőzötnek nem csak az emberiségben, hanem az univerzumban pusztító elidegenedés tragikus erői. Mert ha nem üdvözülni a természet, nem üdvözülni az ember sem, mert az ember a természetből való, a természet pedig az emberből.”<sup>91</sup>

Tillich, megelőzve sok mai teológust, hangsúlyozza, hogy ennek az átfogó szakramentális szemléletnek a hagyománya a keleti kereszténységben a legerősebb, és hogy a nyugati kereszténység, illetve a protestantizmus egyoldalúságait e szemlélet visszahódítása orvosolhatja. Az „Isten országa teljességében való egyetemes részesedés” eszméjét, írja, háttérbe szorította a perszonalista hangsúly, a tudati diktatúra fentebb elemzett lelkisége, amelynek szerves része a „személynek a másik személytől, illetve a személyesnek a személy-alattitól való radikális elszakadása” (utóbbit a természettel való viszony kapcsán tárgyaltuk). Az erősen „központosult személyiségek” spiritualitása ez, akik „az eksztatikus önkontroll és az örök sorsukért való kizárólagos felelősség elfogadása által elkülönítik magukat a teremtés teremtményi egységétől”. Az ige egyházainak, írja Tillich, „erős fogyatékosága, hogy a szakramentális elemmel együtt kizárják a megszentelésből, és a beteljesedésből az emberen kívüli világot”, valamint az egyéni sorsok összetartozását, az üdvösség közösségi dimenzióját is szem elől vesztik. Ezzel szemben a szakramentális egyházak, például a görög ortodox, mélyen értik az élet „sokdimenziós egységét”: azt, hogy a szent, a „végső magasztosság mindenben jelen van, és hogy a dolgok egyek teremtő alapjukban és a végső beteljesedésben”.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> GREGERSEN, Nils Henrik: The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation, in GREGERSEN, Nils Henrik (ed.): *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis, Fortress Press, 2015, 233–234.; Gregersen elméletére KODÁCSY Tamás cikke hívta fel a figyelmemet: Megtestesülés a létezés gyökereig: a mély inkarnáció, in HUSZÁR András (szerk.): *A természet könyvének újranyitása, Tanulmányosorozat a klímasemleges Magyarország elérésének megalapozásáról*, Budapest, L'Harmattan, 2021, 58–66.

<sup>91</sup> *SF*, 84, 85.

<sup>92</sup> *RT*, 637, 658–659.

## Konklúzió

Paul Tillich gondolatai a protestantizmusról – „veszélyeiről és a benne rejlő ígéretek-ről, kudarcairól és kreatív lehetőségeiről”<sup>93</sup> – a mai napig jelentős mértékben hozzájárulhatnak a protestáns önreflexióhoz, amely Magyarországon ritkán jelenik meg a teológiai és egyházi diskurzusban. Tillich dialektikus szemléletét alapul véve önkritikus módon folytathatunk ökumenikus párbeszédet, és teológiailag is értelmezhetővé válnak olyan jelenségek, mint például a növekvő érdeklődés protestánsok, köztük számos lelkész részéről a katolikus lelkiség különböző ágai – elsősorban a jezsuita lelkigyakorlat, a bencés hagyomány és a zarándoklat – iránt. „Itt van a *kairosz*, a lehetőségekkel teli idő a protestáns–katolikus kapcsolatok számára – írta Tillich 1963-ban –; a protestáns teológiának rá kell ébrednie erre”.<sup>94</sup> Úgy gondolom, a *kairosz* ma is itt van: tovább kell folytatnunk Tillich elmékedését arról, hogy mit is jelent a protestáns teológiában és hitéletben a „szakramentális alap”, és hogyan élhet az jótékony feszültségben a protestáns princípiummal.

---

<sup>93</sup> PE, viii.

<sup>94</sup> RT, 377.