

Válság: az ökumenikus gondolkodás terepe

Teológia a vallási vetületű társadalmi feszültségek gyógyításának szolgálatában

OROVA CSABA

Abstract. A vallási jelenségeket, különösen a vallási fundamentalizmust úgy ismerjük, mint a társadalmi feszültségek lehetséges okát. Élettörténetünk, kollektív tapasztalatunk és a tudományos reflexió számos összefüggése bizonyítja ezt számunkra. Aki efféle jelenségekről gondolkodik, el kell, hogy ismerje: a vallási elkötelezettség a személyes és kollektív identitás meghatározó és *sajátos dinamikával bíró* eleme; ezért a személyek és csoportok közötti összeütközések vallási vetülete nem érthető meg, és nem is kezelhető *vallási eszközök* nélkül. A hittudomány a kultúra- és társadalomtudományok számos területéről kölcsönöz ismereteket és modelleket, miközben azt reméli, hogy a természetfeletti távlatban keresett emberkép révén maga is hozzájárul a tudás fejlődéséhez. Tanulmányom is ilyen kísérlet: az *ökumenikus párbeszédet* – néprajzi példák segítségével – a kereszténység konfliktuskezelő eszköztáráként és gyakorlatként mutatom be, *a személy és a közösség identitásának keresztény hermeneutikájaként*, azt kutatva, hogy mi az alapja, célja, eszközei és akadályai annak, hogy a keresztények a Mesterüktől kijelölt felismerhető egységre, kiengesztelt különbözőséggel gazdag, bensőséges közösségre jussanak egymással, s e közösség „az igazság, a szabadság, az igazságosság és a béke otthonává” legyen minden ember számára.

Kulcsszavak: vallás, teológia, egység, különbözőség, összeütközés, önazonosság, ökumenikus, hermeneutika

Bevezető

Meglepetten nézi a leuveni Szt. Péter-templom tornyát a messziről érkező magyar diák. A 15–16. századi remekmű legmagasabb pontján kereszt fénylik, s annak csúcsán kakas. Rövid séta után nyilvánvalóvá válik, hogy – amint a Németalföld e flamand részén sejthette – katolikus templomról van szó, ám egy újabb, a könyvtárba vezető rövid séta nyomán kiderül, hogy csak neki, *magyar* diáknak meglepő e kettős jel.¹ Ahhoz szokott, hogy kereszt és kakas: felekezetek

¹ A következő idézettel jelezzük, hogy milyen feszültségektől terhelt jelenség vizsgálatára teszünk kísérletet: „Európában páratlan, hogy a magyarországi templomtornyok jelvényei felekezetenként

önazonosságának jelvényei mint megannyi más tárgyi vagy kifejezésbeli eltérés is: *keresztény* és *keresztyén*,² *eucharisztia* és *úrvacsora*,³ vagy épp a *kebelj* és *kereszt* a temetők sírjain.

Hosszasan sorolhatnánk az egyszerű és igen összetett példákat. Az önmeghatározásuk szerint Jézus Krisztust követő közösségek tárgyi sokszínűsége, nyelvi fordulatossága, gesztusbeli mozgalmassága: milyen gazdag kultúrát jelent mindez! Ugyanakkor feszültséget, háborúskodást és az elkülönülésre szánt temérdek energiát is: mennyi szenvedés kíséri létrejöttét! Lenyűgöző kulturális változatoság a mérleg egyik serpenyőjében, és a „béke fejedelmének” (vö. Iz 9,5; Jn 14,27) kicsúfolása, a nevében járó személyek és közösségek egymásnak okozott sebei a másokban.⁴

A megfigyelő és a résztvevő

Az etnográfus, az antropológus, a művészettörténész, s minden tudományos *megfigyelő* számára, aki az efféle jelenségeket alapvetően történeti és szemiotikai módszerekkel vizsgálja, ha valamilyen módon részt is vesz a megfigyelt tárgy környezetét alkotó emberi közösség életében, a *kulturális* különbségek és azonosságok felfedezése (kísérje akár az ennek nyomán érzett szakmai öröm és további kutatásra ösztönző kíváncsiság), illetve ezen összefüggések és mintázatok értelmezése a végső határ – amennyiben szakmai-tudományos korlátait becsben tartja.

A teológus azonban – ha célját és módszerét nem tagadja meg, s e sorok írójának ez nem szándéka – e jelenségeket a Mestere által ráhagyott szemlélet

különböznek. [...] Valószínű mégis, hogy az ellenreformáció idején az elkülönülő és elkülönítő törekvésekben kell az okot keresni. Följegyezték, hogy 1768-ban az egri püspök a kunmadarasi Györfly-halomra kőkeresztet akart állíttatni. A híre a helység református lakossága egyetlen éjszaka alatt széthordta a dombot. A nyugat-európai kálvini egyházak nem idegenkedtek ennyire a keresztől, egyetemes jelként tisztelték korábban is, sőt a majdnem teljes megsemmisülésig üldözött francia reformátusoknak sajátos jelvényük a galambbal összeillesztett »hugenotta kereszt«. Az evangélikusok nemcsak az oltáron túrték meg a keresztet, hanem a kereszteléskor is megtartották jelét. Abban, hogy a legutóbbi időig mégis tartózkodtak szélesebb körű használatától, hazai református hatást kell látnunk. Az evangélikus templomokra mintegy száz éve tesznek Magyarországon is keresztet” (Paládi-Kovács főszek. 1990: 466).

² A 18. század végétől (vö. Etimológiai szótár 2006: 401).

³ Mindkét kifejezés közös keresztény voltára utal például az ún. Limai Dokumentum (1982) (GA 465–503). A dokumentum magyar fordítása (Hit és Egyházszervezet Bizottság 1986) sokat bajlódik avval, hogy a közös angol terminológiát magyarul protestáns vagy katolikus szóhasználattal adja-e vissza.

⁴ A Bibliát a következő fordítás alapján idézem: *Ó- és Újszövetségi Szentírás*. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat, 1997. Más szerzők idézésekor természetesen az általuk használt fordítást közlöm.

alapján, röviden: *keresztény* szempontból igyekszik értelmezni. Felvethető ugyan, hogy a keresztény felekezetek vitáinak tétje épp e vízió pontosabb értelme és az ebből következő gyakorlat mikéntje; tagadhatatlan azonban, hogy e viták és mégoly heves összütközések nyomán sem veszett ki az *egység iránti érzék* Krisztus követői között. E fogékonyság nem pusztán érzelmi jellegű, hanem az alapvető keresztény önazonosságot meghatározó tartalma van, a magukat Jézus mindenkori küldötteiként felfogó keresztények ugyanis azt olvassák mesterük búcsúbeszédében, hogy „legyenek mindnyájan egy” (Jn 17,21), és az apostolok, illetve az első keresztény nemzedék értelmezési látóhatára is erről tanúskodik (pl. ApCsel 4,32; Ef 4).

A tanulmány célja

E tanulmány célja, hogy a felekezeti változatosság kultúratudományi értelmezéseihez felkínálja a sajátosan *keresztény* szempontot. Nem célom, hogy e szempontot jelen keretek között kidolgozzam, de az igen, hogy megmutassam: az érintett keresztény közösségek önazonosságához bensőleg, szervesen és elengedhetetlenül hozzátartozik az egység iránti elkötelezettség, ezért annak lényegi pontokon történt megsebzése, megtörése *válság*ként jelentkezik számukra, sőt e válság tulajdonképpen állandósul a felekezeti megosztott kereszténységben; valamint hogy e válságok gyógyításának (az egység helyreállításának) igénye megelőzi a külön irányban fejlődött kulturális közösségek széttagoltságának fenntartását.

E sorok írója tisztában van avval, hogy a keresztény egység helyreállításának igénye a kereszténységen (vagy akár egy felekezeten) belül – olykor a gyakorlatot számon kérő – teológiai vita tárgya. E vita során a felek elismerik ugyan az egység szükségességét, az egységről alkotott elképzeléseik azonban jelentősen eltérnek: az elzárkózástól és védekezéstől a közös hagyomány újfajta megszólaltatásán át az egység minimalista, ezért a felekezeti problémátlanul elfogadó felfogásáig terjednek. A két szélső modell érvényesülésének lehetséges okaira jelen tanulmány vége felé, a keresztény önazonosság összetettségének vizsgálatakor térek vissza.⁵

Egy másik történet talán jobban megvilágítja az imént jellemzett célom értelmét. Az ezeréves pannonhalmi monostor temploma megépítésétől kezdve több átalakításon esett át. Ezen átalakítások meghatározó motívumai a bencés szerzetesek gyakorlati-liturgikus igényei és az egyes korok aktuális művészeti eszményei voltak. A 19. század vége felé Storno Ferenc historizáló szemléletben nyúlt a középkori épülethez, a 20. század végére azonban a monostor lakói a

⁵ Egyben elismerem, hogy a vitában írásom egyfajta állásfoglalás a középső modell mellett.

székesegyház-jellegűvé alakított templomot újra szerzetesi térként kívánták használni. A koncepció teológiai formálása évtizedekre nyúlik vissza, miként a tervezés is hosszas és alapos viták keresztüztüében zajlott. A műemlékvédelem szempontja az értékek megőrzése (esetleg gyarapítása) volt, a szerzetesközösségé pedig a teológiai, liturgikus és gyakorlati megújulása, amely egyben a forrásokhoz való visszatérést is jelentette. Egy igen összetett kompromisszum révén a pannonhalmi bazilika lényegében az utóbbi felfogás szerint alakult át. Gunther Zsolt, a felelős tervező így fogalmazta meg a folyamat értelmét: „Számítalan hosszú egyeztetést folytattunk a restaurátorokkal – ezek nagyon fontos beszélgetések voltak, amelyek során átérezhették, hogyan gondolkodik a templomot intenzíven használó, hús-vér közösség – és mi is megpróbáltuk megérteni az ő érvrendszerüket.”⁶ Magam is effélére teszek töredékes kísérletet: a kultúratudomány felől érkező olvasót szeretném segíteni abban, hogy *átérezze, hogyan gondolkodik* az egyház egységét kereső teológus a felekezetekbe csontosodott kereszténység láttán.⁷

Az alkalmazott módszer

Tanulmányomban e kísérletre négy lépésben vállalkozom. Elsőként azt szeretném megmutatni, hogy a megfigyelőnek, miközben a keresztény vallási tapasztalatot elhelyezi a vallási tapasztalatok univerzumában, fel kell figyelnie a más vallási jelenségek köréből levezethetetlen *egyediségére*. Másodikként a keresztény vallási tapasztalat egyediségének egyik meghatározó vonását, az *egység iránti érzéket* szeretném jellemezni a keresztény vallási tapasztalat végső normájaként felfogott Szentírás nyomán. Harmadikként az egység iránti érzék mai, a katolikus teológiából származó, az *igazságok hierarchiája* koncepcióját mutatom be. Negyedikként pedig e koncepció nyomán a *keresztény önazonosság rétegzettségét* elemzem. E lépések remélhetőleg az ökumenikus gondolkodásmódnak nemcsak tartalmát, hanem módszerét is megvilágítják valamelyest.⁸

⁶ <http://epiteszforum.hu/gunther-zsolt-a-pannonhalmi-bazilika-nem-rekonstrukcio-hanem-uj-entitas> (A letöltés dátuma: 2013. június 21.)

⁷ A felekezeti különbségek kapcsán a mai közvélemény vélekedését társadalomtudományi kutatók alapján mutatja be: Tomka 2000.

⁸ A „tanulékony ökumenizmus” e koncepcióját lásd Murray 2008. A szóhasználatról: írásomban a *vallás* kifejezést általános értelemben vagy a világvallások megkülönböztetésére használom, a keresztény közösségek megnevezésére soha. A *felekezet* szó esetében a kereszténység szakadásaira utalok, az *egyház* kifejezést pedig az ortodox, (római vagy görög) katolikus, evangélikus, református stb. közösségek megnevezésekor használom – tehát önmeghatározásuknak megfelelően, és függetlenül attól, hogy e közösségek között viták folynak az egyházi lét feltételeiről. Sokszor egyszerűen *közösségként* írok az egyházakról, felekezetekről, jelezve, hogy bármilyen módon is határozzák meg magukat, e vonásuk alapvető jellegű. Ide tartozik végül, hogy e sorok katolikus szerzője a *keresztény(ség)*,

Egyediség a keresztény vallási tapasztalatban

Bármilyen, fentebb jellemzett megfigyelő számára elengedhetetlen, hogy igyekezzék a megfigyelt vallási jelenség – esetünkben a magukat közösen keresztényként meghatározó, de egymással felekezeti különbségben tudó személyek és közösségek – legsajátabb, benső motívumait minél inkább megközelíteni. A vallástudomány több ága (vallástörténet, vallásfenomenológia, vallásantropológia stb.)⁹ erre törekszik, s közben számos olyan eredményt mutat fel, amelyben a megfigyelt – a keresztény ember vagy közösség – magára ismerhet vagy önmegértése koherens módon gazdagodhat. E vallástudományi vizsgálódások körében azonban sokszor – olykor kifejezetten, máskor bennfoglaltan – megfigyelhető egy olyan hermeneutikai hajlam, amely a keresztény vallási jelenségeket a vallások legtágabb körében fellelhető néhány alapformára vagy alaptapasztalatra vezeti vissza, s e redukciót szigorúan alkalmazva a kereszténységet pusztán ezen *általános* vallási alapelemek esetleges történelmi változatainak egy új szabály szerint elrendezett összességeként értelmezi.

Ha célunknak – a *teológiai* szempont felkínálásának – eleget kívánunk tenni, akkor az első feladat az, hogy jelezzük: a keresztények közössége e radikális redukciót nem fogadhatja el.¹⁰ A kereszténység bizonyos, önfelfogása szerint (és felekezeti szempontból egyezően) a lényegét alkotó *egyedi* vonásait szeretném tehát megmutatni, s nem mindig célravezető ugyan, hogy egy álláspontot az ellentétes álláspont kritikájaként fejtsünk ki, ez esetben mégis megfelelőnek találom. A következőkben előbb néhány, Mircea Eliade (1907–1986) román vallástörténész által megfogalmazott szempontot vizsgállok meg, noha felfogása a magyar nyelvű vallástudományi irodalom fejlődésének köszönhetően nem kizárólagosan meghatározó (vö. Horváth 2005: 137). Majd – mintegy kontrasztként – az egyediség keresztény igényét igyekszem jellemezni.

Mircea Eliade redukzív képe a kereszténységről

Amikor Eliade a kereszténységről beszél, különösebb reflexió nélkül különbözteti meg az „elit” és a „népi” vallásosságot (vö. pl. Eliade 1996: 44, 86, 171, 194). Leginkább az utóbbiról beszél, s ennek oka az lehet, hogy jellegebén jobban

kinyilatkoztatás kifejezéseket használja, protestáns szerzőt idézve azonban a *kereszténység*, *kijelentés* szavakat.

⁹ Utóbbihoz lásd pl. Geertz 2001: 72–118.

¹⁰ Történetek ugyan „teológiai” kísérletek erre, kritikájuk azonban épp azt mutatta ki, hogy magát a teológiát számolják fel, a kereszténységet pedig etikává, humanizmussá és kulturális érdekességgé egyszerűsítik.

megfelel saját *szent* fogalmának, vagyis összevethető (akár értelmezhető is) az archaikus ember mítoszaival és rítusaival (vagyis a mitikus cselekvés ismétléseivel) (vö. Eliade 1999).

Eliade sajátos előfeltevéséből (a *szent* és a *profán* ellentétéből) születik a sokféle megnyilvánulásában és „kimeríthetetlen újszerűségében” mégis „alapvetően egységes” szent leírásának módszere. Szándéka szerint bemutatja az alapvető válságokat, „a hagyományok megteremtésének pillanatait”, kötetiben mégis strukturálisan azonos archetipusok változatairól, átalakulásukban is örökké visszatérő vallási jelenségekről olvasunk (vö. Eliade 1998: 7–8).

Háromkötetes művében Eliade a kereszténységet elsősorban folklorisztikus oldaláról mutatja be: a kozmikus mítoszok és a hozzájuk tartozó rítusok felől, s a kereszténység kialakulását lényegében a kereszténység előtti (olykor szinkretikus) mítoszok átértelmezésének tartja:

„...jeleznünk kell azonban annak szerepét, amit a keresztény üzenet »egyetemesé válásának« nevezünk, s ami a mitológiai képanyag közvetítésével és a kereszténység előtti vallási örökség beolvasztásának szüntelen folyamatában valósult meg. [...] a keresztény mitológikus képzet az egyetemes vallásosságra jellemző motívumokat és forgatókönyveket vesz át, de ezeket már a bibliai összefüggésben is átértelmezték. Azzal, hogy saját értékelését is hozzáteszi, a keresztény teológia és mitológiai képzet csupán azt a folyamatot viszi tovább, amely már Kánaán meghódításával megkezdődött” (Eliade 1995: 319).¹¹

Olvassuk csak tovább:

„Theológiai nyelven azt mondhatnánk, hogy számos ősi hagyomány a keresztény esemény sorba illeszkedve elnyeri a »megváltást«. Egyfelől különböző és más-más formájú vallási univerzumok hasonításának jelenségéről van szó. Hasonló folyamat figyelhető meg – már az ókor végén, de főként a korai középkorban – egyes mitológiai istenek vagy hősök keresztény szentté történő átalakításában. [...] a pogány vallási hagyományok „keresztényiesítése” – tehát továbbélésük a keresztény tapasztalat és képzet keretei közt – az oikumené kulturális egységüléséhez vezet. [...] Minden vallási univerzalizmus sajátos hivatása, hogy túllépjen a provincializmuson. [...] A jelenség fontos, mert jellemző a folklorikus típusú vallási alkotókészségre [...], párhuzamos a teológusok, misztikusok és művészek alkotó tevékenységével” (Eliade 1995: 319–320, lásd még Eliade 1996: 189).

Nézzük, mit ír a teológia kibontakozásáról:

¹¹ A szövegközi, Kánaánra vonatkozó utalás szerint „a zsidók voltaképpen a kanaániaktól veszik át a rítusok rendszerét [...], végezetül pedig a próféták [...] maguk is a kanaáni befolyás származékai. A próféták mégis a legtisztább jahvizmusra hivatkoznak. Bizonyos szempontból igazuk volt; ám az a jahvizmus, amit ők hirdetnek, már magába olvasztotta a próféták által oly ádázul gyűlölt kanaáni vallás és műveltség legerőteljesebb elemeit” (Eliade 1998: 161).

„A vallástörténet távlatából nézve a megtestesülés a legutolsó és legtökéletesebb hierophania: Isten tökéletesen megtestesült egy konkrét és történeti – vagyis egy jól körülhatárolt és visszafordíthatatlan történeti időbeliségben tevékenykedett – emberben, anélkül azonban, hogy teljesen bezárult volna annak testébe [...] Akár azt is mondhatnánk, hogy Jézus Krisztus *kenoszíziá* nemcsak az idők kezdete óta megvalósult istenmegjelenések megkoronázását jelenti, de igazolja is ezeket, vagyis bebizonyítja érvényességüket. Ha elfogadjuk annak lehetőségét, hogy az Abszolút testet ölthet egy történeti személyben, ugyanakkor a szent egyetemes dialektikájának érvényét is elfogadtuk; másként szólva elismerjük, hogy a kereszténységet megelőző számtalan nemzedék nem holmi illúziók áldozata volt, amikor kinyilvánította a szent, vagyis az isteni jelenlétét a kozmikus dolgokban és ritmusokban” (Eliade 1995: 322. – kiemelés az eredetiben).¹²

Szeretném leszögezni, hogy Eliade műveiben természetesen igen értékes adatállomány és összefüggések találhatók, például a kereszténység korai válságai kapcsán (vö. Eliade 1995: 272, 276–277, 309). Véleményem szerint azonban, amellet, hogy Eliade a folklorisztikus kereszténységet vizsgálja a *szent* sajátos fogalma segítségével, illetve, hogy megmutat olyan válságokat, amelyek egyúttal valami újat jelentettek a kereszténység számára, lépten-nyomon elismeri e vallás azon aspektusát is, amely beilleszthetetlen az általa felállított vallástörténeti kategóriákba. Azt is elismeri, hogy ezek a kereszténység (ortodox) tanításának lényegét adják.

Eliade alapvető koncepcióját *A szent és a profán* című kötetében fejti ki, s noha írása utolsó mondatában jelzi, hogy „itt végződnek a vallástörténész megfontolásai, s kezdődik az a kérdéscsoport, amely a filozófus, a pszichológus és a teológus illetékességi körébe tartozik” (Eliade 1999: 203), a keresztény teológus fenntartásokkal él: az „elit” vallásosságnak nevezett jelenség igazából tisztán vallástörténeti szempontból megközelíthetetlen.

Eliade nem sokat törődik a rituális *élmény* és a nem rituális *tapasztalás* közötti különbséggel. Másképp szólva, hiányzik nála a „cselekvő” szent: a bibliai szuverén Isten. Eliade felfogása nem szigorúan reduktív, de hajlik arra, hogy a szent minden megnyilvánulását egyidejűnek lássa, vagyis, mintha nem lenne története. A kereszténység egyetemessé válásának hátterében szerinte a mítoszok „megkeresztelése” áll, a kereszténység önképe szerint azonban éppen egyedi tartalma. E szempontból beszédes, hogy Eliade a keresztény istentiszteletnek a Jézus *történeti*, egyszeri voltára utaló hagyományos elemét használja fel a *mitikus* idő jelzésére: *in illo tempore*, vagyis *abban az időben...* – így kezdődik ma is az evangélium felolvasása a katolikus egyházban (vö. Eliade 1993: 40).

¹² Lásd még a keresztény hit fogalmának hasonló logikájú félreértését: Eliade 1993: 231.

A keresztény hit lényegi egyedisége – a keresztények önképében

A fentiek nyomán először is szeretném kiemelni: a magára valamit is adó teológia és teológiai emlékezet nem tagadja (és nem is tagadhatja) le azt aényt, hogy az ókori és középkori keresztény univerzum számtalan jelenségében (nemcsak kronológiai, hanem fenomenológiai értelemben) „kereszténység előtti” alakzatokra támaszkodik.¹³ Megértésük és értelmezésük során azonban elengedhetetlen számolni avval, hogy a kereszténység lényegi, radikális újdonsága alakítja át őket (vagy folyamatos feszültségben maradnak vele). A korai kereszténység tehát egyfelől nem érhető meg a zsidó összefüggések nélkül, miként az antik vagy középkori kereszténység sem a misszió környezeti hatásainak, vagy az ekkoriban kialakuló keresztény birodalom eszmei szerkezetének ismerete nélkül. Másfelől azonban, evvel párhuzamosan, a kereszténység szintén nem érhető meg ama gyökeres és más vallási mintákból levezethetetlen újdonsága nélkül, amelyet a következőkben összegezhettünk.¹⁴

A hit alapja

A kereszténység ragaszkodik ahhoz (másképpen: kinyilatkoztatásnak tartja), hogy – filozófiai terminusokkal élve – az abszolút transzcendens és a mindig különféle meghatározottságoiktól függő immanens valódi összekapcsolódása lehetséges, és a történelem egyetlen pontján meg is valósult. Vallási kifejezésekkel, a teremtő és a teremtmény egyesült, pontosabban, keresztény teológiai megfogalmazásban: Isten és ember szétválaszthatatlanul, de keveredés nélkül egyesült Jézus Krisztusban; vagy ahogy János evangéliuma írja: „az Ige testté lett, és közöttünk lakott” (Jn 1,14).

A kereszténység ahhoz is ragaszkodik, hogy – elsőként megint filozófiai jellegű fogalmakkal élve – az emberi szempontból személyes és szabad létezésnek vágyott élet, valamint a személytelenségbe taszító és a természetes anyagi lét törvényeinek való kényszerű engedelmségnek tekintett halál kétségbeejtő ellentéte

¹³ Ennek tagadására is születtek ugyan „teológiai” kísérletek, ezek azonban megint csak magát a teológiát számolják fel, hiszen tényekről feledkeznek meg. Egy magyar szempontból kiemelkedő példát említve: „A bencés missziónak Gergely pápától és Bonifációtól szentesített humanista szellemére, egyeztető készségére vall, hogy a térítés Gellért tanácsára azonosítja az ősi pogány Boldogasszony alakját Máriával” (Bálint 1977: 297).

¹⁴ Ez az *összegzés* merészségnek tűnhet, tartalma azonban, hasonlóan tömör formában, számtalan ökumenikus dokumentumban fellelhető, köztük olyanokban, amelyeket az Egyházak Ökumenikus Tanácsának Hit és Egyházszervezet Bizottsága adott ki. Lásd 30. jegyzet.

a történelem egy pontján feloldódott. Evvel pedig az ember számára a halál szorongatásában telt élet kilátásai helyett a frissességgel, reményben élt élet távlata nyílt meg. Keresztény liturgikus megfogalmazásban: „Föltámadt Krisztus halottaiból, / legyőzte halállal a halált, / és a sírban lévőeknek életet ajándékozott”.¹⁵

A kereszténység továbbá ahhoz is ragaszkodik, hogy e remény az embert a létezés alapvető, különösen a személy- és csoportközi viszonyokban megtapasztalt, a valódi személyes és szabad kapcsolatteremtést megbénító szakadozottságtól, a valódi kommunikáció és a megtört viszonyok gyógyítása felé vezeti. Teológiai értelemben: e reményt átélő és továbbadni kívánó emberek közössége, vagyis az egyház hivatása az, hogy benne az egység jelszerűen, felismerhetően megvalósuljon, s evvel ugyanennek az egységnek legyen eszköze minden ember számára – mindenkinek a maga sajátos körülményei között. A keresztények hite szerint ebben mutatkozik meg a Szentlélek kapcsolatokat létrehozó és gyógyító, a különbségeket nem leromboló, de valódibb értelmüket az egységben megmutató ereje.

A kereszténység – végül – ahhoz is ragaszkodik, hogy hitének e hármas alapját olyan Isten „cselekszi meg” a történelemben, aki – s itt tagadhatatlanul megbicsaklik az értekező nyelv – szabadon szerető személyek bensőséges közössége. A keresztények hite, hogy az egy Isten: egymást szerető háromság, egyúttal hit abban, hogy e közösségbe kapott meghívást az ember. Ez az emberszeretében cselekvő, háromságos Istenbe vetett hit nyilvánul meg, amikor a karácsonyt, a húsvétot és a pünkösdöt ünnepli minden felekezetében a kereszténység, de akkor is, amikor a keresztények vasárnapról vasárnapra összegyűlnek.

A kereszténység gyökeres újdonsága tehát a hit abban, hogy az emberi létezés legalapvetőbb, leggyötrőbb, elidegenítő törésvonalai transzcendens beavatkozással véglegesen gyógyulni kezdtek. Amit egzisztencialista kifejezéssel az ember világbavettségének, magányosságának írhatunk le, annak gyógyításáról szól a karácsony örömhíre: a világot teremtő Isten azonosul az emberi létezés minden szenvedésével. Egészen a halálig, a személyes végesség kétségbeeséséig azonosul: a húsvét örömhíre ezt gyógyítja reménnyé. A remény, hogy az ember személyes létezésének távlata nem zárul le a halállal, hanem e cezúrán túl az isteni személyek közösségébe nyert meghívást, magát az emberi létezést szabadítja fel arra, hogy az élet szakadozottságának gyógyításában „itt és most” vegyen részt, miközben – e kreatív munka során – Isten vele marad ihlető forrásként.

A kereszténység önképe szerint nincs radikálisabb vallási képzet annál, mint hogy Isten emberré lesz, hogy az ember átistenüljön, és munkatársa legyen

¹⁵ Az ortodox és görögkatolikus húsvéti himnusz sorai.

Istennek emberszerető cselekvésében.¹⁶ Ráadásul mindezen „örömhírt” egy tragikusra forduló, egyszeri emberi élet eseményeiben, Jézus történetében ragadja meg. Ezt fejezi ki tömör hitvallás formájában a keresztények Mesterének neve, „Jézus (a) Krisztus” (Jn 20,31).

A kereszténység történetének első ezer évében a legtöbb erőfeszítést éppen annak érdekében tette, hogy ami „a zsidóknak botrány, a pogányoknak pedig oktalanság” (1Kor 1,23), azt megvilágítsa, Izrael számára az első szövetség fényében (vö. Kereszty 2012; Lossky et al. 2002: 606–608), a sem zsidó, sem keresztény emberek számára pedig az értelem erejével. Ez az értelmi belátásra törekvő hit¹⁷ lesz az, ami a teológia mozgatója marad máig. Ugyanebben az első ezer évben alakulnak ki a liturgia, a keresztény istentiszteletek alapjai is, amelyek a háromságos Isten a Bibliában tanúsított cselekvésének mozzanatait beszélnek el, és világítják meg a szimbólumok erejével a keresztény közösségek számára.

Összefoglalva, kísérletem első lépéseként Mircea Eliade szemléletével foglalkoztam néhány bekezdés erejéig, mert tapasztalatom szerint számos olyan pontra mutat rá, amelyek bár hivatkozás nélkül, de jelen vannak a vallási jelenségeket értelmező kultúratudományi szempontú diskurzusban. Ahhoz, hogy a keresztény felekezeti változatosság teológiai értelmét, azaz helyét, korlátait és az (ökumenikus) egység vágyát megközelíthessük, nem elegendő a történelemben megjelenő vallási képzetekhez, alakzatokhoz fűződő összefüggésében viszonyítani a kereszténységet, hanem komolyan számításba kell venni a fentiekben röviden jellemzett radikális újdonságát. Nincs kereszténység anélkül, hogy a háromságos Isten cselekvését ne látná a történelemben.¹⁸

Az egység iránti érzék a keresztény vallási tapasztalatban

Mínt hogy e tanulmány célja az, hogy a felekezeti változatosságban élő csoportok kultúráját vizsgáló tudományos megközelítések számára felkínálja a keresztény szempontot, az előbbiekben röviden megfogalmaztuk, hogy miben áll a keresztény *novum*, melyek a kereszténység *sine qua non* tartalmi. Most rá kell

¹⁶ „Átistenülés”: a keleti kereszténységből származó *theószizis* magyar fordítását az egyediség megragadása érdekében használom, de a patrisztikus részesülés (Isten abszolút transzcendenciáját megőrző emberi üdvösség) és nem neoplatonikus értelmében.

¹⁷ *Fides quaerens intellectum* – Canterbury Szt. Anzelm kifejezését így fordítja Görföl 2002: 26.

¹⁸ E helyütt nincs mód arra, hogy kifejtjük: a kereszténység felekezettől függetlenül mindig meglévő valláskritikai igényét is az elmondottak alapján fogalmazta meg, olykor önmagával szemben is. Miként arra sincs, hogy a keresztény reflexió viszonylag új ágát jelentő „vallások teológiájáról”, s a vallásközi párbeszéd eredményeiről szóljunk. Ehhez lásd pl. Bürkle 1998; Liptay 2003; Nagypál 2009, 2011, 2013.

térnünk arra, hogy ezek fényében – keresztény szempontból – mit is jelentenek a benne jelenlévő különbözőségeik. Pontosabban: mit jelent az egy Istenben hívő, egy Mestert követő és ugyanattól a Lélektől ihletett keresztény emberek közösségi számára az egység és a különbözőség tapasztalata? Van-e a kereszténységnek konfliktusokat gyógyítani képes tartaléka?

A témáról roppant mennyiségű irodalom áll rendelkezésünkre, éppen az ökumenikus teológia jóvoltából. Kitűzött célunk szempontjából azonban elegendőnek tartom, hogy mindebből csak a keresztény hit és élet végső normájaként felfogott Szentírás *újjszövetségi* tanúságtételére ügyeljek. Ennek összefoglalása során három kiváló protestáns szerző, köztük az Ulrich Luz (1938–) által írt és szerkesztett kötet meglátásait fogom követni (Luz 2004: 64–77, 123–162).

Luz az apostoli korról írva két tételt állít elénk: 1. Az őskereszténységben kezdettől fogva voltak feszültségek és eltérő irányba mutató folyamatok. 2. Kezdetből fogva érzékelhető volt az a törekvés az őskereszténységben belül, hogy Jézus követői együtt maradjanak (Luz 2004: 65). A posztapostoli korban mindkét oldalon új tényezők járulnak a korábbiakhoz. Lássuk előbb, hogy milyen konfliktusokat fedezhetünk fel.

Ütközések a korai kereszténységben

Kulturális természetű feszültségeket találunk abban, hogy az eredetileg arámul beszélő palesztinai zsidókból lett keresztények és a görög nyelvű világban, szétszórásban élő hellenista zsidókból lett keresztények másként értelmezték Jézusnak a törvényhez való viszonyát (vö. ApCsel 6,1). Ám az utóbbi csoporton belül is konfliktus jelentkezhetett (az *etnikailag* többségi vagy kisebbségi lét alapján) abban, hogy inkább a pogányoktól való elkülönülést vagy valamilyen integrációt hangsúlyoztak.

Szociológiai természetű összeütközések fedezhetők fel a vándorkarizmatikusok¹⁹ és a házi közösségek között, az életvitel gyakorlati kérdéseit és a tekintély gyakorlásának mikéntjét illetően (vö. 3Jn 9). *Csoportlélektani* feszültségek fedezhetők fel a különböző apostolok vagy misszionáriusok által alapított gyülekezetek között, szintén a tekintély gyakorlására vonatkozóan (vö. 1Kor 1,12). A *földrajzi* távolság is szerepet játszott abban, hogy eltérő hagyományú közösségek alakultak ki, főként akkor, amikor a kereszténység belépett Európába.

A közösségeken *belül* is keletkeztek feszültségek a társadalmi és vagyoni háttér eltérése következtében, az életkor és a korabeli nemi szerepek különbségéből fakadóan, a karizmatikus és nem karizmatikus keresztények között (vö. 1Kor 14).

¹⁹ Luz a nagy német kutatóra hivatkozva emeli ki szerepüket: Theissen 2006.

Végül tagadhatatlan, hogy a *teológiai alapokat* érintő összeütközések is kialakultak: „az első alapvető konfliktus az Izráellel való egység kérdése” (Luz 2004: 69), vagyis az a kérdés, hogy a kezdeti felfogás, miszerint Jézus küldetése Izraelhez szólt, összekapcsolható-e avval (vagy felülírja-e az), hogy a pogányokból lett keresztényeknek is van helyük az egyházban, s hogy mindez milyen gyakorlati következményekkel jár.

A fentiekhez képest a posztapostoli korban új feszültségként jelentkezik a helyi közösségen túl az egész egyházban elfogadott „apostolok korrekciós tekintélyének” hiánya (Luz 2004: 126), épp akkor, amikor a kereszténység újfajta kihívásokkal szembesül részben az egyházon belül, távolodva a térbeli és időbeli eredettől, részben az egyházon kívüli vallási szinkretizmus miliőjében.

Egységtörekvések a korai kereszténységben

Most lássuk azokat a tényezőket, amelyek „az egység felé mozdították az egyházat, méghozzá olyan mértékben, hogy annak aligha találjuk analógiáját más vallásoknál” (Luz 2004: 47–49).²⁰

Mindenekelőtt ilyen tényező a *Jézushoz való közös kötődés*, aki a tanítványokat és apostolokat meghívta, közösséget hozva létre. Ehhez kapcsolódik az Izrael

²⁰ Ehhez kapcsolódva hadd' idézzem a szerző korábbi sorait: „... az egység a késő ókori vallások kontextusában semmiképpen nem volt magától értetődő. Hiszen a kereszténység csak egy volt a számos vallás közül, melyek – kb. Kr. e. 200-tól kezdődően – kelet felől az egész Római Birodalomban elterjedtek. Mint ezek közül mindegyik, helyi szinten a kereszténység is vallásos egyetként szerveződött, a misztériumvallások analógiája szerint. A birodalomban előforduló keleti vallások – beleértve a hatalmas Mithrász-kultuszt is – meg is maradtak az egymással laza kapcsolatban álló misztérium-közösségeknél. A keresztény gyülekezetek azonban összekapcsolódtak az egyház egységében. Egyedül a zsidóság jelenthet talán némi analógiát a kereszténységgel: Szentírásával, vallási előírásaival (Haláka) és közös vallási intézményeivel, mint a templom, bíraskodás, patriarchák, körülmetélés, szombat stb. Az egyház látható egységének hangsúlyosságával tehát a keresztény hit viszonylagos egyedülállóságot mutat az ókori vallások között; [...] A keresztény hit központi jelentőségű részét képezi az, hogy az egyház egységét látható módon kell megélni. [...] Vajon nem mondható-e el valamennyi „alapított vallásról”, hogy bizonyos értelemben mindegyiknek jellemzője az egységre való törekvés? Ha ez így van, a kereszténység azáltal emelkedik ki a többi ókori alapított vallás közül, hogy már akkor képes volt világszerte elterjedni. [...] Nyilvánvalóan létezik valamiféle egységesség mindegyik alapított vallásban, ennek formája és intenzitása mégis igen különböző lehet. Mert a zarathusztrai állampapság, a buddhizmus, dzsainizmus vagy manicheizmus szerzetesi rendjei, az iszlám umma [...] és a keresztény egyház(ak) között igen lényeges különbségek vannak. Az egyház egységét tehát nem az „alapított vallás” vallásfenomenológiai vezérfogalma alapján érthetjük meg, hanem csak úgy, ha az egységre törekvés keresztény történetét újra végigkövetjük, és azt értelmezzük. Ez a történet pedig Jézussal és az újszövetségi korról kezdődik.” Ehhez tartozik még, hogy „alapított vallás” alatt a szerző olyan vallást ért, amelyben „egy történelmileg meghatározható személyiség, jellegzetes vallásos nézeteivel igen hosszú távon döntő hatással van az adott vallás formájának és szellemiségének további alakulására nézve” (Luz 2004: 47–49).

népéhez fűződő viszony is: „Izráel Istene volt az, aki egyszer és mindenkorra Jézus személye és üzenete mellé állt” (Luz 2004: 70).²¹

Mindenkit, aki a közösség tagjává vált, *megkereszteltek*. A keresztség kifejezte az Isten népéhez való tartozást, és a feltámadt Jézushoz kapcsolt. Evvel Jézus követői között egy minden más különbséget meghaladó, alapvető egységet teremtett. Az *úrvacsora* szintén részben a rítus, részben a jelentéstartalma révén mozdította a hívőket az egység felé:

„Az áldás kelyhe, amelyet megáldunk, nem Krisztus vérében való részesedés? És a kenyér, amelyet megtörünk, nem Krisztus testében való részesedés? Mert egy a kenyér, s egy test vagyunk sokan, hiszen mindnyájan egy kenyérből részesülünk” (1Kor 10,16–17).

A többféle, de erősen konvergáló tartalmú *hitvallásoknak*, amelyek közös nyelvi formulát is jelentettek a közös alap megfogalmazására, az azonos hit átadásában volt szerepük.

A *misszió* összetett világa nagyon erős kapcsolatot jelentett az első közösségek között, a vándorpróféták igehirdetésének tartalma és formai jellegzetességei révén.²² A misszió továbbá felvetett tartalmi és gyakorlati (nem melleleg finanszírozási) kérdéseket, amelyeket közös megállapodással szabályoztak, a közösségek ugyanis

„közös feladatukként tekintettek a misszióra. [...] Ez számunkra magától értetődőnek tűnhet, az ókori vallások kontextusában azonban egyáltalán nem az. Az ókori kultuszok csak elvétve ismertek határokon túlnyúló missziói összefogást. Mi köze volt Szerapisz egyiptomi tisztelőjének ahhoz, hogy például Korinthusban hogyan hirdetik az ő istenét? A Jézusról szóló igehirdetés felől viszont egyezségekre kellett jutni, mivel annak, hogy egy az Úr, *egyházi* következményei vannak” (Luz 2004: 73. – kiemelés O. Cs.).

A közös *hagyomány* kezdettől fogva meghatározta az egyház életét, liturgikus, illetve az igehirdetés tartalmi és formai jellegében. A legelső keresztények nemcsak „összegyűjtötték ezeket a hagyományelemeket, hanem meg is osztották egymással, és továbbadták egymásnak (Luz 2004: 74).”

Az *apostolok* szerepe (és a személyükhöz való kötődés a posztapostoli korban) kiemelkedő: magát az Urat képviselték, aki elküldte őket, s tekintélyük az egész egyházban (tehát nem csupán az egyes közösségekben) érvényesült. „Az

²¹ Továbbá az, hogy *Jeruzsálem*nek legalábbis lelki központként jelentősége volt minden keresztény tudatában (vö. Luz 2004: 75–76).

²² Például a Jézus-mondásokat vagy logionokat, amelyek később az írásos evangéliumok fontos forrásai voltak, az ő „igehirdetésük alapozza meg” (Luz 2004: 72).

apostolok [...] Krisztust mint az egész egyház egységének alapját reprezentálták” (Luz 2004: 75).

A posztapostoli korban a föntiekhez képest új, az egység irányába ható erőként jelentkezik egyfajta *cserefolyamat*: az elsősorban Jézusra vonatkozó szóbeli hagyományok, majd iratok, később pedig az apostolokra vonatkozó, nagyon hamar írásbeli formát öltő hagyományok a közösségek közötti csere révén növekedésnek indulnak. E folyamat, valamint bizonyos, eleve az egész egyházhoz (nemcsak egy-egy közösséghez) szóló levelek és az evangéliumok megjelenése az 1. század vége felé a gyülekezetek közötti különleges kapcsolatokat nemcsak erősíti, hanem – önazonosságukhoz tartozó – egységükről tanúskodik.

A bibliakutatók számára különleges témát jelent a keresztény közösségek *tisztviselőinek* kérdése. E területen ugyanis egyfelől gazdag változatosságot találunk (vö. pl. 1Kor 12,28–30; ApCsel 20,28): a legkülönfélébb egyházi tisztségek a közösség egységének tényezői voltak, „de még nem az összegyházat illetően” (Luz 2004: 150). Másfelől a közösség szerkezeti „egységesülésének egyfajta tendenciája azonban mégis tetten érhető” (Luz 2004: 154). Egy folyamat kezdetéről van ugyan szó, jelentősége azonban rendkívül meghatározó: miként a föntiekben jeleztük, a keresztények identitásához kezdettől hozzátartozott az, hogy a Jézushoz és apostolaihoz való kötődés révén egymáshoz is kötődnek. Egy ilyen önazonosság, vagyis gyakorlati összetartozás és teológiai egység biztosításához az első keresztény közösségek tapasztalata szerint a közös hagyomány, a közös iratok és hitvallások, s még az apostolokra való hivatkozások sem „teremtenek elégséges bázist” (Luz 2004: 154). A keresztény közösségek főként a presbiteri és a püspöki „tisztségben találták meg azt az eszközt, amely által az Úr az egyház egységét a leginkább látható módon megőrzi” (Luz 2004: 154–155). Megjelenik tehát a felsorolt egységtényezők életszerű alkalmazásához szükséges *értelmező tekintély*.

Mindezek nyomán megalapozottan állíthatjuk, hogy az egy közösség megélése az első idők keresztényeinek valós lelki, teológiai és gyakorlati tapasztalata volt: „az egyház már a kezdetektől fogva létezett, mint az életformák különbözőségének ellenére megélt közösség” (Luz 2004: 76).

Az egység iránti (hit)érzék

„A közösségre és az egységre való törekvés – legalább viszonylagos értelemben – sajátos vonása a fiatal keresztyénségnek az antik vallások körében, s ez a sajátosság végső soron csakis a keresztyén hit sajátos formájának, vagyis ennek a közös alapnak köszönhető” (Luz 2004: 77).

Az összeütközés és az egység tapasztalatának *keresztény* értelmezése nem abban áll, hogy az előbbi okait az emberi oldalon, az utóbbi hatóerőit pedig az isteni oldalon mutatjuk fel. „Jézus Krisztus evangéliumának hatását az emberi valóságon belül kell keresnünk” (Luz 2004: 77), vagyis nem az a döntő, hogy a kereszténység milyen kulturális, szociológiai és csoportlélektani – *emberi* – különbözőséggel szembesül, hanem az, hogy képes-e azt a Mesterét követve, a Lélektől ihletett, az evangéliumtól áthatott kulturális és lélektani – *emberi* – eszközökkel kezelni. Az emberi különbözősége – akár kereszténység „előtti” (vö. ApCsel 2,5–11), akár a Jézushoz való kötődés során alakul ki (vö. 1Kor 12; Ef 4,3–16) – lehet különbözőség a keresztény válasz, ha ugyanakkor felismerhető marad az egység. Ebben az értelemben írhatja Pál, hogy

„mindnyájan Isten fiai vagytok a hit által Krisztus Jézusban. Hiszen mindannyian, akik megkeresztelkedtetek Krisztusra, Krisztust öltöttétek magatokra: nincs többé zsidó, sem görög, sem szolga, sem szabad, sem férfi, sem nő; mert mindnyájan egy vagytok Krisztus Jézusban” (Gal 3,26–28).

Ha most újból feltesszük a kérdést: mit jelent a keresztény emberek közösségei számára az egység és a különbözőség tapasztalata, akkor a keresztények számára végső szabályként felfogott Szentírás újszövetségi tanúságtétele alapján azt mondhatjuk, hogy mindenekelőtt az *egység iránti sajátos érzéket*. E sajátos érzék része vagy vetülete annak a hitérzéknek vagy egyetemes egyházi tudatnak, amely a hit kinyilatkoztatott alapjához kapcsolódó,²³ egyfajta megkülönböztető, belső tájékozódási képességet jelent a hit- és erkölcsi igazságok kérdéseiben (vö. Jn 16,13; 1Kor 2,16; 1Jn 2,20–27; 5,20).²⁴ Az egység iránti (hit)érzék messze nem azonos az egységesség (uniformitás) iránti igénnyel, mert ezt egyfelől cáfolja magának a kereszténységnek a története, másfelől (teológiai szempontból) ugyanannak a Léleknek a segítségét jelenti, aki a sokféle, személyre szóló adományt adja (vö. 1Kor 12,4–11).

Az egység iránti érzék modellje: „az igazságok hierarchiája”

E tanulmány arra tesz kísérletet, hogy a felekezeti változatosság kultúraturdományi értelmezéséhez felkínálja a keresztény szempontot. E kísérlet harmadik lépéseként az egység iránti keresztény érzék fontos megnyilvánulását, az ún. *igazságok hierarchiája* koncepcióját mutatom be. Mivel e fogalom a katolikus teológiából

²³ Lásd jelen tanulmány első pontjában a keresztény *hit alapjáról* szóló szakaszt.

²⁴ E hitérzék, amennyiben a hívők egész közössége gyakorolja, akkor – legalábbis a katolikus felfogás szerint – tévedhetetlen (vö. Gaillardetz 2011: 151–167).

származik, de ökumenikus jelentősége van, szükséges azt történeti összefüggésben is elhelyezni.

Az ökumenikus gondolkodásmód kialakulása

A mai ökumenikus gondolkodásmód kialakulását a kereszténységben igen hosszú és összetett folyamat előzi meg. Kezdve az újszövetségi tanúságtételtől, amelyet röviden áttekintettünk, az antik kereszténység egyházatyáin²⁵ és a középkori fejleményeken át,²⁶ egészen a reformáció idejéig²⁷ megtaláljuk azokat az erőket, amelyek a különbözőséget a felismerhető, látható egységen belül tartják, vagy – amennyiben az elkülönülés már létrejött – helyre kívánják azt állítani.

A mai egységkereső gondolkodásmód közvetlen előzményének mégis az Európán túli, különböző felekezetek által folytatott, s éppen ezért a kereszténységet több területen korrumpáló *missziók* tapasztalatai, valamint a *modernitás* közegében újszerűen felmerülő teológiai kérdések²⁸ és a keresztény *diákmozgalom*²⁹ tekinthetők. 1910-ben ezek nyomán hívták össze Edinburgh-ben azt a konferenciát, amelytől kezdve az ökumenikus mozgalom tervszerűen és rendszerszerűen törekszik segíteni a felekezeteket az egység útján. Ez a folyamat száz év alatt oda vezetett, hogy a keresztény felekezetek között ma nagyon sokféle informális és intézményszerű együttműködés, valamint két- és többoldalú párbeszéd egész sorozata tapasztalható, amelyeket az Egyházak Ökumenikus Tanácsa koordinál (vagy ad számukra fontos impulzusokat).³⁰

A Katolikus Egyház (külön kezelve az ortodox egyházakkal való kapcsolatát) e folyamatra a 20. század közepéig szigorú tiltással, majd az óvatos megfigyelő pozíciójával válaszolt. A II. Vatikáni Zsinaton (1962–1965), amely a biblikus és patrisztikus forrásokhoz való visszatérés, egyúttal az egyház korszerűsítésének programjával lépett fel, e hozzáállás merőben megváltozott: a Katolikus Egyház

²⁵ Csak egy fontos példát említve: Antiochiai 1980.

²⁶ Egy példa a gyakorlati szempontból sikertelen, de teológiájában figyelemre méltó Firenzei-Ferrari Zsinat (1439–1445) története.

²⁷ Ismét csak példaként említem a kor különleges, de kevésbé ismert alakját, Canisius Szt. Pétert (1521–1597).

²⁸ Köztük kiemelendő a katolikusok és anglikánok között folytatott, szerencsétlenül végződő párbeszéd a papi szolgálatról.

²⁹ Az 1895-ben indult World Student Christian Federation tagjai közül sokan váltak meghatározó szereplővé az ökumenikus mozgalomban.

³⁰ A genfi székhelyű, 1948-ban megalakult EÖT több mint háromszáz, javarészt protestáns és ortodox tagegyházának képviselői többféle, főként a misszióval, a hittel és egyházszervezetével, a nevelési és ökumenikus képzéssel kapcsolatos kérdéseket feldolgozó munkacsoport keretében működnek együtt. A Katolikus Egyház megfigyelőket delegál az EÖT bizottságaiba, de a Hit és Egyház-szervezeti Bizottságnak teljes jogú tagja. Honlapja: www.oikoumene.org

kiemelkedő tekintélyű dokumentumában (*Lumen gentium*) újrafogalmazta egyházképét, s ehhez kapcsolódva határozatot is hozott az ökumenikus mozgalomba való bekapcsolódásáról és részvételének módjáról (*Unitatis redintegratio*, a továbbiakban UR). Ez a fejlemény, amit a Katolikus Egyház időközben többször is „visszavonhatatlan elkötelezettségként” fogalmazott meg, teljesen átalakította az egységkeresés dinamikáját. A lendületesebbé váló ökumenikus mozgalom azonban – miként a bevezetőben jeleztem – máig vitákat vált ki. Ennek kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy a térfél két oldalán nem „maradiak” és „haladók” állnak, hanem olyanok, akik a keresztény hagyomány és a felekezeti önazonosság kapcsolatát eltérően értelmezik.

E jelzésszerű történeti áttekintésnél itt nincs mód alaposabban tárgyalni az ökumenikus folyamat jellegzetességeit.³¹ Témánk szempontjából inkább az említett ökumenikus határozatnak (UR) van jelentősége.

Az egység végső mintaképe

A határozat teológiai összképét jól jelzi, hogy mivel meg kívánta alapozni a katolikus részvételt az ökumenikus mozgalomban (egyben rövid összefoglalását adva a zsinat egyházképének) az egyház egységét a leggyökeresebben ökumenikus keretben mutatja be: az Egyház egységének „végső mintaképe és elve a Szentháromság egy Isten személyeinek [...] egysége” (UR 2). Két szempontból is nagyon jelentős e „szentháromságtani” keret.

Egyfelől azért, mert az egyház egységét közvetlenül a keresztény hit központi igazságához rendeli, a hitnek főntebb megfogalmazott alapjához. A keresztény hit más vallási jelenségekből levezethetetlen, gyökeres újdonságának közepébe „írja bele” az egyház különbözőségeit átfogó egységét. Az egyház egysége nem a valójában különböző tagok külsőségeiben egységes társaságáé, hanem a benső gazdagságát külső változatosságában is kifejező, felismerhetően egy közösségé.

A Szentháromság mint „végső mintakép” másfelől azért jelentős, mert két szélsőséges egyházképet tesz lehetetlenné és zár ki: az uniform egyházét, amely elhanyagolja a létező vagy kívánatos *benső* változatosságot és a csak a lokálisaira vagy karizmáira ügyelő, ezért széteső egyházét, amely elhanyagolja a létező vagy kívánatos *benső* egységet.

³¹ Mindennek, ha nem is bőséges, de meglehetősen irodalma van magyar nyelven, hogy csak egy klasszikusra utaljak: Békés 1993.

„Az igazságok hierarchiája”

Ha az ökumenikus törekvések látóhatára e röviden jellemzett szentháromság-tani vízió, az igazságok hierarchiájának izgalmas és termékeny koncepcióját az ökumenikus módszertan kiindulópontjának nevezhetnénk.

E fogalom a párbeszéd gyakorlatának összefüggésében kerül elő: a feleknek

„az ökumenikus dialógusban [...] igazságszeretettel, szeretettel és alázattal kell eljárniuk. A tanítások egybevetésekor ne feledjék, hogy a katolikus tanításhoz tartozó igazságoknak hierarchiájuk van, mert nem azonos módon kapcsolódnak a keresztény hit alapjához” (UR 11).

Fontos megjegyeznünk, hogy e fogalom nem minden felekezet hagyományában használatos, „de a benne foglalt meglátásokat értékelik, esetleg más szavakkal fejezik ki”.³² Maga a felismerés ugyanis, ti. hogy a keresztény hit organikus természetű, vagyis egy középpont vagy alap köré szerveződik, nem új. A legtöbb keresztény közösség úgy tartja, hogy a Szentírás egészében és részeiben is isteni ihletettségű, e közösségek értelmezői gyakorlata szerint azonban bizonyos szakaszok *közvetlenebbül* tanúskodnak a kinyilatkoztatásról. Az egész egyház (egyetemes) zsinatai között kitüntetett szerepe van a Krisztus titkát és a Lélek háromságos titkát megfogalmazó zsinatoknak. Bármiféle szentség-tan középpontjában a kereszttség és az eucharisztia áll. A liturgikus év ritmusa is a meghalt és feltámadt Jézus Krisztus titka köré szerveződik, az ünnepek ennek különféle vonásait emelik ki.

A reformáció egyházainak sajátos hagyománya is van e tekintetben: a hit középpontja az evangélium (Isten megváltó cselekvése Krisztusban), amelyről normatív módon a Szentírás tanúskodik, ez a legfelsőbb tekintély, amelyre minden egyéb keresztény igazságnak utalnia kell.

Az ortodox hagyomány nagy hangsúlyt fektet az igazság teljességére, oszthatatlan egységére, az apostoli hagyomány koherenciájára. A megkülönböztetésnek mégis van tere: például az egyetemes zsinatok hitvallásai különböznek azoktól a tanításoktól, amelyeket ilyen zsinatok nem határoztak meg, vagy nem ítélték el (vö. GA II. 877–878).

Mindez első olvasásra talán magától értetődő, a szóban forgó koncepció jelentőségét azonban akkor érthetjük meg igazán, ha figyelembe vesszük, hogy az újkori (és korántsem csupán a katolikus) hitfelfogás hajlamos volt eltúlozni a hit-igazságok iránti passzív *engedelmesség* mozzanatát, elhanyagolva a tevékeny *elsajátításét*. Hajlott továbbá arra, hogy a hitigazságokat statikus módon, egymás mellé

³² Egyházak Ökumenikus Tanácsa – Római Katolikus Egyház: The Notion of „Hierarchy of Truths”. An Ecumenical Interpretation (GA II: 876 – O. Cs. fordítása).

helyezett tételekként kezelje (vö. Dulles 2005: 52–69). Az efféle felfogás szinte lehetetlenné teszi az ökumenikus párbeszédet, hiszen legfeljebb az összehasonlítás fázisáig, párhuzamos monológokig juthatunk vele.

Attól a pillanattól azonban, hogy a saját és a másik (felekezet) igazságaira úgy tekintünk, mint amelyek egyfelől a konkrét személyek és közösségek *életvitelébe* ágyazódnak, másrészt eltérően viszonyulnak a hit alapjához mint középpont-hoz, s ezért a *következményeik is eltérőek* lehetnek, az ökumenikus párbeszéd mélyebb szintje (de legalábbis a színvonalasabb párbeszéd) válik lehetségessé.

Másképp fogalmazva: egy közösségen belül is tapasztalunk legitím különbözőséget,³³ a felekezetek között pedig azt, hogy nemcsak eltérően vélekednek egy-egy hitigazságról, hanem ezeknek eltérő súlyt is tulajdonítanak. Egy személy vagy közösség keresztény élete ugyanis dinamikus valóság, amelyben a hit igazságait az *élettapasztalatok* hozzák mozgásba, vetnek rájuk új fényt, vagy épp – átmenetileg – beárnyékolják azokat. Maguk az élettapasztalatok pedig szintén dinamikus viszonyban állnak a történeti és kulturális környezettel. Ennek következtében ugyanazon hitigazságok *kifejeződése* is különböző lehet, ráadásul lelkipásztori és missziós célok is alakíthatják őket.

Az igazságok hierarchiájának koncepciója mint értelmezési elv tehát nem arról szól, hogy egyes hitigazságok jelentéktelenebbek másoknál, hanem arra hívja fel a figyelmünket, hogy minden hitigazság ugyanarra az alapra (a Szentháromság és Krisztus titkára) irányul, de másként és másként: kisebb vagy nagyobb távolságból, szorosabb vagy áttételesebb közvetítettséggel. Az egyetlen hitről szóló tanítás tehát tagolt, hangsúlyokkal bír és szerkezete van. Az egység iránti keresztény érzék, egyfajta alázat nyilvánul meg akkor, amikor egy keresztény közösség saját identitásának rendjét nem azonosítja „Krisztus felfoghatatlan gazdagságával” (Ef 3,8) (e bekezdésekhez lásd Henn 1987; Lossky et al. 2002: 519; Beinert 2004: 252–254).

A keresztény önazonosság rétegzettsége

Az olvasó számára talán már kísérletünk korábbi lépései során egyértelművé vált, hogy amennyiben a keresztény hit tartalmi egyediségéhez maguk a keresztények ragaszkodnak, ha ezen egyediséghez hozzátartozik a közösségük felismerhető egysége iránti sajátos (hit)érezék, ha ezen egység iránti érzék mindig is a közös

³³ Nem kevés helyzet árulkodik arról, hogy egy felekezeten belül gyümölcsöző lehet a koncepció alkalmazása, mert „segítségét nyújt abban, hogy különbséget tegyünk az Evangélium alapján kötelező hittartalmak, és a nem általánosan kötelező, de legitím hagyományok között” (Beinert 2004: 254).

középpontra irányította figyelmüket, akkor a keresztények – mindehhez *hűségesen* – a látható elkülönülést csakis *válságként* élhetik át.

Az a tény, hogy az egyház minden szakadását történeti, kulturális és politikai folyamatok „segítették”, a fentiek fényében nem igazolja e szakadások fenntartását. Az a tény, hogy a szakadások során legalább az egyik fél éppen megőrizni kívánta a hit alapjait, s ezért feladta a közösséget a másik – teológiai szempontból korruptnak vélt – féllel, szintén nem elegendő indok arra, hogy a másik fél „igazhitűségének” és helyes gyakorlatának lehetőségéről véglegesen lemondjon. Végül az a tény, hogy a szakadások nyomán elkülönült felekezetek, részben egyfajta ellenidentitásra építve, részben az új kihívásokra már külön-külön válaszolva gazdag és sok tekintetben gyümölcsöző kultúrát hoztak létre, megint csak nem lehet oka az egységet célzó párbeszéd megkerülésének.

Hiszen, ha a keresztények hűségesek Mesterük egységre szólító szavához, apostolainak és korai tanítványainak közösséget kereső gyakorlatához, s az ezekről végső szabályként tanúskodó Szentíráshoz, akkor a láthatóan egy közösség minden okosan megindokolt akadálya elsősorban lelkiismereti válságot, biblikusán szólva Krisztus testének megsebzését kell, hogy jelentse számukra, ennek nyomán pedig késztetést az egység helyreállítására. E késztetést segíti az a hit, hogy még az egység helyreállításának fáradságos munkája során sem nélkülözik a Lélek segítségét, sőt az egy közösség lényegi kötelekeit őrizte meg számukra.

Az elszakít(hat)atlan kötelekekről tanúskodik az ökumenikus párbeszédék alig ismert, ám döbbenetes mennyiségű és minőségű eredménye.³⁴ E párbeszédék közös végső kérdése mindig az, hogy a felekezeti életvitelt (a morális tanúságtételt), a hit kifejezését és továbbadását (a teológiai, liturgikus tanúságtételt és a missziót) és a közösség megszervezését (az egyházzervezetet) illető eltérések nem ugyanazt jelzik-e? Amennyiben igen, miként annak idején a szakadást, ezt ki kell jelenteniük a feleknek. Amennyiben nem, akkor további kérdés adódik: az eltérés milyen szoros vagy közvetett összefüggésben van a hit alapjaival, nem jelent-e „jogos” különbözőséget? A kereszténység válsága gyógyulni kezd e párbeszéd során kialakuló új önismerettel és a másik fél valódi keresztény értékeinek megbecsülésével. Ha idáig eljutnak, akkor a gyógyulás felé haladnak azzal is, amikor őszintén kijelentik, hogy eltéréseiket továbbra sem tudják áthidalni.

Mindezek nyomán – a felekezeti változatosság keresztény értelmezésére tett kísérlet utolsó lépéseként – az igazságok hierarchiája koncepcióját alkalmazom a keresztény identitás *rétegeinek* megvilágítására, egy pszichológiai jellegű analógia segítségével. E merésznek ható párhuzam hátterét illetően arra utalnék, hogy egy

³⁴ Lásd csak a hatvanas évek óta folytatott világszintű (tehát nem regionális vagy nemzeti szintű), hivatalos, két- és többoldalú párbeszédék több mint 2300 oldalát: GA; GA II; GA III; Gassmann 1993.

személy identitását nem csupán az időbeni folytonosság és a valamivel (például értékekkel és szerepekkel) való azonosulás alkotja, hanem – különleges módon – a közösségi hovatarozás is. Fentebb, a hit alapja és a korai kereszténység egységtörekvései kapcsán a keresztény létmód közösségi természetéről már megfogalmaztam: a Jézus nyomába szegődő ember szükségképpen és bensőséges módon áll kapcsolatban a hasonló utat járó társaival. A keresztény közösség hagyományának belső rendje (hangsúlyai, szerkezete, igazságainak hierarchiája) összefügg a tagok önazonosságának rétegeivel.³⁵

E rétegek megvilágítása során egyes példákat a népi vallásosság köréből kölcsönzök. E körben számtalan ponton bukkanhatunk a felekezetek kulturális szokásainak eltérésére, amelyek között több kifejezetten a megkülönböztetés igényével jött létre, mások azonban a már eltérő teológiai háttér nyomán alakultak ki. A születést, párválasztást és elmúlást (mint egyben a közösség életének is alapvető fordulópontjait) övező népszokásokat nagy erővel formálta a – főként az egyházi szertatásokkal összefüggő – felekezeti jelleg, de ezek a régi, akár kereszténység előtti, és tájanként (esetleg a szomszéd népek hagyományaival keveredő) szokások századunk elejére gyökeresen megváltozott világba illeszkednek (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 30).³⁶

Elkötelezettség a keresztény önazonosság rétegeiben

Képzelnék el a személyiség szerkezetét egy mag köré koncentrikusan rendeződő rétegek egységeként! Haladjunk befelé, rétegenként megemlítve a jellemző tartalmakat és cselekvésformákat, szem előtt tartva az ezekkel összefüggő keresztény (hit)igazságok iránti elkötelezettség fokát. A keresztény igazságok iránti elkötelezettség érvénye ugyanis rétegzett.

A *felső rétegekben* az információk észlelését és racionális feldolgozásukat találjuk, akaratot, szándékokat, terveket – a *megosztható történeté* formált múltat. Ezt

³⁵ E sajátos megközelítés alapja a Sapientia Hittudományi Főiskolán 2005-ben megvédett szakdolgozatom. Amikor alább az „igazság” kifejezést használom, magától értetődőnek tekintem annak elfogadását, hogy minden igazság *kötelez* valamire és valamilyen *érvényességi foka* van. Az autós közlekedésből vett példákkal szemléltetve: a jobbkéz-szabály (mint igazság) pusztán megállapodásos jellegű (érvényességű), az életmentés kötelezettségének (mint igazságnak) érvényessége azonban túlmutat magán a közlekedésen is.

³⁶ A teológia ugyan nem azonos a (népi) vallásosság tudományos kutatásával, de kapcsolódik hozzá: információkat és modelleket kölcsönöz tőle. E tanulmány nem vállalkozik a keresztény hit és a népi vallásosság, illetve néphit viszonyának teljes feltárására, csak az ökumenikus szempontokat kínálja fel e vállalkozáshoz. Vö. KEK 1674–1679; Kunt 1987: 37–38; Rahner 1987; különösen Paládi-Kovács főszerk. 1990: 331,448–449, 507–508, 524–525; Kósa – Szemerényi 1998: 185; Ries 2003, 2006.

mutatjuk meg másoknak, és többnyire mi is itt „találjuk magunkat”. A mindennapi cselekvés e szinten történik, a tudományban is evvel dolgozunk. A dolgokat „szokás szerint” tesszük. Mások szokásai is befolyásolnak bennünket: amit és ahogyan mások „szokás szerint” csinálnak, *eltanuljuk* tőlük. Az újat főként kombináció révén hozzuk létre. Az identitás e rétegében a kulturális és vallási szempontból technikai elemek igazságai nagyon hamar magától értetődővé válnak, ugyanakkor elkötelezettségünk irányukban rugalmas, mert észleljük viszonylagos *ideiglenességüket*.

E rétegben a keresztény (hit)igazság egy keresztény ember számára öszsidentitásának *egyike* meghatározó elemeként jelentkezik. Vallási viselkedésének logikája leírható a tudományok eszközeivel:

„Ha nehezen is, de talán meg tudjuk figyelni, hogy e cselekvéseknek a cselekvők milyen jelentéseket tulajdonítanak, hogyan interpretálják és reprodukálják azokat. Meg tudjuk figyelni e cselekvéseknek a státusát az egyén életében, életvilágában, valamint az egyén és a társadalom viszonyát a vallási mezőben. Ennél sokkal többet nem tudunk megfigyelni” (Lovász 2011: 85).

A néprajz eszközeinek segítségével elmondhatjuk például, hogy a keresztény identitás szempontjából a magyar területeken a párválasztás terén fontos tényező volt a másik fél lehetőleg azonos felekezete. Más identitáselemek szempontjából viszont inkább a megfelelő életkor, a hasonló társadalmi helyzet, a lakóhelyi és akár foglalkozásbeli hasonlóság számított (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 43).

A felszínen, a „mindennapi” vallásos viselkedésben szokásos megfogalmazások, a fegyelmi kötöttségek, valamint alkalmazásaik jelentkeznek. Ismerjük a viselkedés szabályait és rendjét a szent térben és időben, és különállóként tapasztaljuk magunkat a más felekezetben elkötelezett emberhez képest. A hozzánk hasonló emberektől mintákat szerzünk, és velük együtt alakítjuk is e mintákat felekezetünkben mint kulturális rendszerben. Elkötelezettségünk „ideiglenes”, szubkulturáfüggő, és ennek megfelelően tudunk történelmi változékonyságáról, vagyis alakíthatóságáról is.

Egy réteggel beljebb bukkanunk a háttérben működő vágyakra, emlékekre és az érzelmek nagy hullámaira, amelyekből felszíni logikáink származnak, s terveink irányát, múltunk földolgozását befolyásolják; amelyek a cselekvés egy sajátos területéhez vonzanak. Lovász Irén fenti sorait folytatva: „Mindezek után talán következtetni tudunk azokra a kognitív folyamatokra, amelyek a vallásos cselekvéseket irányítják, táplálják, fönntartják, megszerzésüket és továbbadásukat ellenőrzik” (Lovász 2011: 85).

Szóvá tenni ezeket eleve csak a külső réteg segítségével tudjuk. E rétegben reagálunk saját testi létezésünkre, annak egyediségére is. Innét származik a *habitusunk*, személyiségünk dinamikájának iránya. Itt dől el, hogy milyen a *jellemünk*, az

erkölcsi kérdésekre adott alapvető válaszunk. A másokhoz való viszony egyik fő jellegzetessége a felszíni rétegben eltanult gesztusok nyelve: „A vallásgyakorlat gesztusai kulturálisan beidegződött tanulás, többnyire nevelődés által elsajátított nyelv elemei, amelyek történetileg változnak” (Szabó 2008: 20). Témánk szempontjából a kulcskérdés éppen a belső réteg e változásának (és a róla szóló tudásnak) a lehetősége. Az identitás e rétegének észlelésére és irányítására ugyanis sokkal kevesebb lehetőségünk van, mert tartalmi jelentős részben szűkebb (családi) és tágabb (kulturális) értelemben *öröklöttek*. A kulturálisan meghatározott igazságok valódi birtokbavételével azonban kapcsolódásunk egészen új és személyes lehet. Éppen ezért az igazságuk iránti elkötelezettségünk is szilárdabb, ragaszkodóbb, lassabban változó, érvényességük úgyszólván „évezredes”.

Ha a keresztény (hit)igazságok felől közelítünk, akkor itt jelentkeznek a dogmatika és a liturgia összefüggései, amelyek a külső réteghez képest mélyebben kötelezik a személyt. A dogmatika és a liturgia nem a külső rétegben működik: előbbi igazságának csak a kifejeződése külső, az istentisztelet pedig csak látszólag külsőség, valójában a szavak, a test mozdulatai, illetve az ezeket körülvevő tér képszerűen hat a keresztény emberre (vö. Szabó 2008: 27, 37–42). A szimbolikus képek és dogmatikai jelentések együttesen határozzák meg az erkölcsi választásokat.

Az identitás lekötelezettebb a kereszténység rendszerezett (és általában valamilyen tekintély által szentesített) képzeleinek és a hagyomány szerint végzett szent cselekményeinek, erkölcsi állásfoglalásainak igazságai iránt: „a rituálék identitást teremtenek” (Grün 2008: 12).³⁷ Kritikus hajlam, vagy a vallási szocializációban kialakult kritikai érzék, esetleg magában a kereszténységben meglévő sajátos kritikai elkötelezettség szükséges ahhoz, hogy az identitás e rétegében döntő irányváltás következzen. Amikor keresztény igazságok iránti kötelezettségek csapnak össze, és e kötelezettségek időbeli és minőségi érvénye nem tisztázott, a feszültség kivetheti a keresztény embert vagy szubkultúrát a közösségből, hogy a kereszténység új változatát (esetleg felekezetét) hozza létre.³⁸

A külső és a belső réteg közötti különbséget is szemléltethetjük néprajzi példákkal. A párválasztás említett szempontjai az identitás külső rétegéhez, míg bizonyos személyes tulajdonságok keresése a belsőhöz tartoznak. Inkább a belső rétegre mutat a temetkezési szokások közül, amikor a falu „megbecsült halottjának mindegyik felekezet templomának harangja szól” (Paládi-Kovács főszerk.

³⁷ Érdeemes továbbidézni: „A cselekvéssorokban önmagamat érzem és tapasztalom meg. A rituálék azonban nemcsak az egyén személyes identitását teremtik meg. Ha a megfelelő szociális környezetben zajlanak, megalapozzák, vagy elmélyítik egy család vagy egy cég identitását is. Azt az érzést adják nekünk, hogy a forma, ahogy egymással együtt élünk, valóban fontos és nem csak külsőség” (Grün 2008: 12).

³⁸ A hagyományhoz való viszony szempontjából is izgalmasak azok az egyszerre etnikai, felekezeti és felekezeten belüli kérdések, amelyeket a népi vallásgyakorlat változásai vetettek fel a kárpátaljai görögkatolikusok körében a 19. és 20. század fordulóján. Lásd például Botlik 1997: 179.

1990: 76), illetve a tény, hogy gyakran szóltak katolikusok és protestánsok végrendeletei is a másik felekezet számára való adakozásról (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 461). Inkább a külső rétegre utal, hogy a temető – a vagyoni helyzet és az elhunytak egyéb körülményei mellett – tükrözte a község felekezeti szerkezetét is (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 88, 90–91). A felekezetek akár több temetőt is fenntarhattak, bár – s ez jól kifejezi, hogy a keresztény elkötelezettség az identitás külső rétegében annak *egyike* (természetesen meghatározó) elemeként jelentkezhet – e jelenség a betelepülésektől, illetve telepítésekétől és az érkezők esetleg eltérő nemzetiségétől is függött (Kunt 1987: 217, 222).

Kölcsönhatások

A felekezeti hovatartozás igen bonyolult összefüggései kapcsán röviden utalnunk kell arra, hogy egyszerre jellemzi a hasonlóságra és elkülönülésre való törekvés a legkülönbélebb kapcsolatokban: a személyes és mikroközösség (például a vegyes házasság kerülése, a családtervezés módja, a „szentsarok” vagy a nemzeti jelképek jelenléte a lakáskultúrában, az említett temetkezési szokások),³⁹ a helyi közösség (például egyesületek vagy bálók szervezése, az oktatásszervezés), a parasztság és a birtokrendszer, a polgári rétegeknek a közszolgáltatásban való részvétele (vö. Paládi-Kovács főszerk. 1990: 451–452),⁴⁰ a tágabb kultúra (például népdalok, templomi díszítőművészet),⁴¹ a nemzetiségi hovatartozás,⁴² a „vallásbéke”

³⁹ „A reformátusok – föltehetőleg puritán, de lehet, hogy még korábbi örökségként – egyszer egy évben, nagypénteken látogatták halottaik sírját. Kálvin még a sír megjelölését is helytelenítette. A hagyományos kegyesség iratlan szabályai szerint az elhunytat nem emlegették, a sírját nem gondozták. A néphit is azt tartotta, hogy nem kell emlékével foglalkozni a halott nyugalmát zavarni. A síron való gyertyagyújtás (világítás) a reformátusok körében alig néhány évtizedes, katolikus és görögkeleti hatásra kialakult szokás. Korábban annyira idegenkedtek a gyertyafénytől, hogy a vasárnap délutáni istentiszteletek időpontját télen előrehozták, csak hogy ne kelljen – vélekedésük szerint katolikus módra – a templomban világítani” (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 470–471).

⁴⁰ További példák a foglalkozás köréből: a habán kézművesség és a francia protestáns háttérű órásmesterek története.

⁴¹ „A protestáns templomok általános dísztelensége [...] a racionalizmus és a liberális korszak eredménye. Jól ismert, hogy a késő középkori hagyományból a 17–18. században országszerte és felekezetre való különbség nélkül virágzott a mennyezet- és bútorfestési (kórus, padok, szószék, papiszek) divat. Úgy látszik, ez ellen a puritanizmus és a pietizmus sem emelte föl szavát, sőt [...] a 17. században divatozott a bibliai idézeteket közrefogó növényi ornamentikájú falfestés” (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 464). A kérdést teológiai oldalról lásd Békési 2005.

⁴² „1918 előtt Magyarország Európa vallásilag legtarkább állama volt. Az egyes felekezetekhez tartozás némely esetben jellegzetesen egybeesett a nemzetiségi hovatartozással, más esetekben viszont vallás és nemzetiség nem alkottak egymásnak megfelelő csoportokat. A változatosság kulturális és társadalmi orientációkat fed, egyidejűleg magyarázza az egyes magyarországi vallásokról történetileg kialakult vélekedéseket is” (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 449–450). „A 19. század második felétől a

esélyeinek eltérése Nyugat- és Közép-Európában (vö. Wilson 2002) – ezek mind olyan tényezők, amelyeket meghatározó módon alakított a felekezeti hovatartozás.

Általánosabban fogalmazva ezen összetett kölcsönhatásról:

„A liturgia érzékenyen kifejezi a dogmatikai irányultságot és a felekezeti különbségeket. A reformációt követő évtizedekben a protestánsok igen sokat foglalkoztak liturgiai kérdésekkel és számos ágendát alkottak (istentiszteleti-szertartási rendet magába foglaló könyv), melyek használata teológiai irányok elfogadását jelentette. Az istentiszteleti rendtartás tehát nagyon erős lelkesítő befolyás alatt állott, ugyanakkor rendszeresen formálta a hívek közösségének ízlése és igénye is” (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 466).

Fontos megjegyeznünk, hogy maga az ökumenikus mozgalom is része e játéknak: Romániában például máig tartó bizalmatlanságot szült, hogy a Ceausescu-rezsim idején megjelent egyfajta „állami ökumenizmus”, amely eltakarni igyekezett a nemzetiségi és felekezeti feszültségeket, s amellyel szemben kialakult a „magyar ökumené” (vö. Vogelaar 2006).

A rétegek „alatt”

Mindezen rétegek „alatt” személyiségünk magja rejtőzik. Alig-alig megközelíthető valóság, határhelyzetekben, extatikus lelkiállapotokban villan fel. Akár még előttünk is rejtett, fennáll a kockázata, hogy egy életen át sem veszünk róla tudomást. Pedig végső soron itt van vagy nincs biztosítva életünk, itt történik a „fundamentális opció” nem az irány, hanem a létezésünk felől. Igazsága áthatja a külső és belső rétegeket, és a megfelelő választásokra kötelezi el azokat. Igazsága pedig paradox módon úgy időtlen, hogy közben választjuk.

E magát a keresztény hit felől közelítve: a hit igazsága nemcsak egyik eleme a keresztény identitásának, hanem *átfogja* és *átjárja* személyiségét, különféle és sokszínű identitásaival együtt. A felszíni és belső rétegek, illetve e mag kapcsolata kommunikatív:

„... a vallásos ember, akár egyedüli vallásgyakorlata során is közösségbe, kapcsolatteremtő viszonyba lép be, ahol ő csupán az egyik szereplő. Ez azt is jelenti, hogy a

protestantizmus nemzeti szerepének hangoztatásával párhuzamosan kezdték énekelni a templomban a Himnuszt, de gyakran az áldás, az istentisztelet befejezése után, tehát világi aktusként fölfogva” (Paládi-Kovács főszerk. 1990: 468). Arra, hogy az önazonosság többes és egyúttal rétegzett, kiemelkedő példa a görögkatolikusok történetében a felekezet és az etnikai háttér szétválása (vö. Paládi-Kovács főszerk. 1990: 427).

vallásgyakorlat különféle jelei [...] nem elsődlegesen az emberek közti kommunikációt szolgálják, hanem a transzcendenssel való kapcsolatteremtés a céljuk. Ugyanakkor mégis kapcsolatot hoz létre az emberek között is, és mint ilyenek, számos közösségi, társadalmi és történeti meghatározottsága van” (Szabó 2008: 110).

A mag a transzcendenssel való találkozás helye, itt dől el, hogy teremtve (akarva) vagyok, vagy transzcendentális szempontból egyedül. Ezt a személyiség magvából fakadó vallási dimenziót azonban nem írhatjuk le teljesen és maradéktalanul, csak következtethetünk meglétére és minőségére.

Az ökumenikus párbeszéd tétje

Véleményem szerint az ökumenikus gondolkodásmód e rétegzettség megfigyelését és közös értelmezését jelenti. Van-e lényegi összefüggés a személyes identitás rétegeiben megszületett döntések és a kollektív (felekezeti) identitás sajátos vonásai között? Ha nincs, akkor végső soron mindegy, hogy tulajdonképpen „kinek van igaza”, és melyik a „helyes út”. Akkor a keresztények egysége pusztán egymás elviselésének, a közös munkálkodás egyfajta hasznossági elvű fegyelmének a kérdése. Ha azonban mégis lényegi összefüggés van e döntések és a közösség (amelyhez tartozunk) sajátos hagyománya között, akkor az igazság és a történetiség (kulturális meghatározottság) feszültségében élünk, s egy eszközünk marad: a *párbeszéd* (vö. Kreiner 2007). A párbeszéd az átalakulás kockázatát rejti. Egyetlen felekezeti hagyomány sem zárja ki a változást. Másképpen: abban az igen bonyolult összjátékban, amely az egyéni és a kollektív önazonosság között történik, vajon milyen szerepe van a felekezeti identitásnak? Az egységet célzó párbeszéd maga is része a hagyománynak, noha a felekezeti elkülönültség elfedheti e dimenzióját.

Az ökumenikus párbeszéd során meg kell különböztetnünk a saját és a másik identitásának többes mivoltát, illetve ezen identitások egyes rétegeit. A bennük föllelhető igazságelemek ugyanis nagyon különböző érvénnyel köteleznek bennünket a saját közösségünkben, valamint a másikat a saját közösségében. A kultúratudomány nézőpontja felderítheti a különféle isten- és egyházképekben rejlő történeti, kulturális, politikai, társadalmi és lélektani elemeket (vö. Szabó 2008: 112),⁴³ az ökumenikus teológia pedig azt, hogy ezek milyen viszonyban vannak a hagyománnyal.

E felderítés természetesen nem jelenti azt, hogy amit találunk, elvethetjük mint valamiféle történelmi hordalékot. Bizonyára találunk ilyeneket is, ugyanakkor

⁴³ Továbbá lásd Trías megfogalmazását: „Feladatunk, hogy a vallás jelenségét reflexiók révén közelítsük meg, hogy a vallást valami olyanná alakítsuk, ami elgondolható” (Trías 2007: 196).

elsősorban arról van szó, hogy egyáltalán ráláthassunk arra, amivel éppen azonosulunk. A rálátás révén beláthatóvá válik eltérő kötelezettségi igényük is. Mi az, ami szilárdan hozzánk tartozik? A különféle szilárdságú és kulturálisan különböző meghatározottságú elkötelezettségek örökségét kell ilyenkor vizsgálnunk és elemeznünk.

A párbeszédben világossá válhat az is, hogy saját hagyományrendszerünk maga is meglehetősen sokszínű. Az igazságok hierarchiájának felfogása révén elkerülhető a két véglet: a *fundamentáliszmus*ban az identitás rétegzettsége elmosódik, ám vele együtt az eltérő kötelezettségek is ugyanúgy elmosódnak. Az igazság ekkor egy monolit tömb, a másik megkövezhetővé válik általa. A másik véglet a *relativizmus*: az igazság megközelíthetetlen, teljesen viszonylagos, és ezért nem is kötelez semmire, legfeljebb a cselekvés számít.

A közösség, amelyhez tartozunk, átadja saját vallási örökségét (*traditio*), amely azonban nem kritikátlan hűséget követel, hanem olyan felelős elkötelezettséget, amely az igazságok hierarchikus rendje szerint rétegződik az időben.

Az az igazság, amellyel az önazonosság legbenső magjában találkozunk, és amely egyszerre tekintélyként adott és személyesen választott igazság, túl van a vallási szempontból leírható, vagy a kulturálisan meghatározott elemek körén. Kifejezése természetesen a különböző vallási és a kulturális eszközökkel történik az időben,⁴⁴ ugyanakkor érvényessége mindig túlmutat rajtuk, sőt magán az időn is.

Ebben az elkötelezettségben döntés van, de ezt a döntést nem függetlenül hozzuk azoktól a körülményektől, amelyek személyiségünk külső és belső rétegeiben adóttak. Ezek a körülmények konkrét és mindig sajátos történeti feltételekkel bírnak, és ezek következtében néhány száz év óta a keresztények valamelyik felekezethez tartoznak. Mít jelent tehát az egyetlen Úrban való hit, aki Lelke által a hívőket a valóság legkülönbözőbb pontjain, az emberi lét legkülönfélébb kulturális közegeiben is képes megszólítani, *egybegyűjteni* és feladattal ellátva szétküldeni?

Ha a felismerés öröme keletkezik bennünk, amikor egy Kárpát-medencei temetőben felfedezzük a határvonalat a „kelyhes” és „keresztes” sírok, vagyis a református és katolikus zóna között, azt is meg kell gondolnunk, hogy az eltérő jelekkel megkülönböztetett személyek hite a halálra és a feltámadásra vonatkozóan vajon lényegileg nem volt-e azonos? Az eltérő jelek *keresztény szempontból* már nem pusztán ártatlan népszokásoknak tűnnek, hanem az egyház válságos állapotát vetítik elénk. Az üdvösség eredeti keresztény szempontjából nem az számít ugyanis, hogy mit gondolunk a másféle hitű emberek túlvilági sorsáról és esetleges büntetéséről, hanem az, hogy mit gondolunk magáról a túlvilágról. Amennyiben ez

⁴⁴ „A transzcendens az emberi kultúrában azáltal válik felfoghatóvá, hogy rendelkezésre állnak – közösségekként különböző módon – olyan szimbolizációs eszközök, melyek révén a transzcendensről úgy gondolkozhatunk, mintha kapcsolatba kerülnénk vele, és erről másoknak is be tudunk számolni” (Korpics – P. Szilczl 2007: 19).

utóbbi lényegileg konvergencia, akkor – hogy elkerüljük a hit botrányát – bizony korrigálni kell azokat a kijelentéseket és gyakorlatokat, amelyek nem fejezik ki, vagy meghamisítják e lényegi azonosságot.

A példánál maradva, a felekezeti jelek természetesen külön-külön és együtt is alkalmasak a halál utáni életbe vetett hit kifejezésére a temetőben. Amire ökümenikus szempontból utalunk, az egyfajta új, prófétai gyakorlat az elkülönítő hagyomány megtörésére, amint a szakadás során is erős szimbolikus gesztusnak számított az eltérő jelzés. A keresztény hagyomány ismeri az efféle változások új kultúrát teremtő erejét.⁴⁵

A felekezeti egy múltbéli válságállapot megőrzése annak ellenére, hogy esetleg kiderült: a válság kiváltó okait a felek félreértették vagy ma már nem tulajdonítunk nekik akkora jelentőséget.⁴⁶ A válságállapot megőrzése a személyes szintől az intézményes szinteken át egészen a különböző kultúrák létrehozásáig vezet. A felekezeti változatosság keresztény szempontból nem csupán kulturális különbözőséget, hanem az egyház válságának állandósult állapotát is jelenti. E válság gyógyítása avval kezdődik, hogy felfedezzük: a keresztények közötti viszonyokban valamiképpen kódolt az egység iránti érzék.

Befejezés

A vallást, pontosabban egyes vallási jelenségeket, különösen a vallási fundamentalizmust úgy ismerjük, mint a társadalmi feszültségek lehetséges okát. Személyes élettörténetünk, kollektív tapasztalatunk és a tudományos reflexió számos esete és feltárt összefüggése bizonyítja ezt számunkra (vö. Csányi 2011).

Ha ennek kapcsán olykor tévesen is ítéljük meg az okok és okozatok viszonyát, aki – elkötelezetten vagy sem – efféle jelenségekről gondolkodik, el kell, hogy ismerje: a vallási elkötelezettség – még erőtlen, felszínes formájában is – a személyes és kollektív identitás meghatározó és *sajátos dinamikával bíró* eleme. Ennek következtében a személyek és csoportok közötti összeütközések vallási vetülete – legyen bár a vallási különbség gerjesztője vagy pusztán kísérőjelensége, né tán eredménye a folyamatnak – nem érthető meg igazán, és nem is kezelhető valójában *vallási eszközök* nélkül.

⁴⁵ Még bonyolultabb a kép, ha meggondoljuk, hogy e jeleket (pl. az említett temetkezési szokások körében) már nem feltétlenül csak azok használják, akik ezeket személyes keresztény elkötelezettségük okán transzcendentális dimenzióval látták gazdagnak, hanem e kultúrkörben bárki, életének örökölt vagy választott világnézetétől függetlenül. S talán nem vagyok túl merész, ha azt mondom, ez jelenti az esetek többségét.

⁴⁶ Egy ismert példa: Közös Nyilatkozat 2000, izgalmas és kevésbé ismert azonban GA III: 197–205.

Tanulmányomban arra tettem kísérletet, hogy az iménti tétel bizonyítása mellett az *ökumenikus párbeszédet* mint a kereszténység sajátos konfliktuskezelő eszköztárát és gyakorlatát mutassam be, felhasználva történelmi és néprajzi példák segítségét is. Kísérletünk fő motívuma az ökumenikus gondolkodásmód megvilágítása volt, amelynek során talán sikerült a (vallási jelenséget) *megfigyelő* és a (vallási jelenségben reflexív módon) *résztevő* (a teológus) közötti kapcsolódási pontokat felmutatnunk.

E teológiai vállalkozás háttere egyfelől az, hogy a hittudomány a kultúra- és társadalomtudományok számos területéről kölcsönöz ismereteket és modelleket. E kapcsolódás alapja az a keresztény meggyőződés, hogy – hagyományosan fogalmazva – a „természetfeletti a természetesre épül”, ezért a természetfeletti értelmes megközelítéséhez (ami a teológia tulajdonképpeni célja) szükséges, hogy a természetet előbb a maga autonóm tudományos eszközeivel is megértsük.⁴⁷ A teológia eközben – másfelől – azt is reméli, hogy sajátos látásmódja (a természetfeletti távlatban keresett emberkép) révén maga is hozzájárul e tudományok fejlődéséhez.

Az elmúlt száz évben e rendkívül izgalmas (és soha nem kiegyensúlyozott) cserefolyamat egyik főszereplőjévé az ökumenikus teológia vált: e gondolkodás lényegében *a személy és a közösség identitásának keresztény bermenetikája*, vagyis arra irányul, hogy mi az alapja, célja, eszközei és akadályai annak, hogy a keresztény hívők a Mesterük által kijelölt felismerhető egységre, kiengesztelt különbözőséggel gazdag, bensőséges közösségre jussanak egymással, s e közösség „az igazság, a szabadság, az igazságosság és a béke otthonává” legyen minden ember számára.⁴⁸

Felhasznált irodalom

ANTIOCHIAI Szt. Ignác

1980 Az efezusiakhoz írt levél. In Vanyó László (szerk.): *Apostoli atyák*. 163–171. Budapest: Szent István Társulat

BÁLINT Sándor

1977 *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából. II. kötet (Július 1 – November 30)*. Budapest: Szent István Társulat

BEINERT, Wolfgang

2004 *A katolikus dogmatika lexikona*. Budapest: Vigilia Kiadó

BÉKÉES Gellért

1993 *Krisztusban mindnyájan egy. Keresztények egysége – utópia?* Pannonhalma: Bencés Kiadó

⁴⁷ *Gratia non tollat naturam sed perficit*”, vagyis a kegyelem nem szünteti meg, hanem tökéletesíti a természetet (Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae* I. 1, 8 ad 2).

⁴⁸ Eucharisztikus ima a római katolikus misekönyvből (VII. B).

BÉKÉSI Sándor

- 2005 Ikonográfia és a református hitvallás. In Xeravits Géza (szerk.): *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*. 91–100. Pápa – Budapest: Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan

Biblia

- 1997 *Ó- és Újszövetségi Szentírás*. Budapest: Szent Jeromos Bibliatársulat (illetve a Biblia használatáról lásd a 4. lábjegyzetet)

BOTLIK József

- 1997 *Hármas kereszt alatt. Görög katolikusok Kárpátalján az ungvári uniótól napjainkig (1646–1997)*. Budapest: Hatodik Síp Alapítvány – Új Mandátum Kiadó

BÜRKLE, Horst

- 1998 *Az istenkereső ember. A világvallások istenkeresése*. Szeged: Agapé

CSÁNYI Vilmos

- 2011 A vallás mint konfliktusforrás. In Banyár Magdolna (szerk.): *Vallás: háború vagy béke?* Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan

DULLES, Avery

- 2005 *A kinyilatkoztatás modelljei*. Budapest: Vigilia Kiadó

ELIADE, Mircea

- 1993 *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa
 1995 *Vallási hiedelmek és eszmék története II.* Budapest: Osiris
 1996 *Vallási hiedelmek és eszmék története III.* Budapest: Osiris
 1998 *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* Budapest: Osiris
 1999 *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Budapest: Európa

Etimológiai szótár

- 2006 (Zaicz Gábor szerk.) Budapest: Tinta

GAILLARDETZ, Richard R.

- 2011 *A katolikus teológia megalapozása. Bevezetés a teológiai ismeretelméletbe*. Budapest: L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

GASSMANN, Günther (ed.)

- 1993 *Documentary History of Faith and Order, 1963–1993*. Genf: WCC

GEERTZ, Clifford

- 2001 *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Budapest: Osiris

GÖRFÖL Tibor – KRÁNITZ Mihály

- 2002 *Teológusok lexikona*. Budapest: Osiris

GROS, Jeffrey – MEYER, Harding – RUSCH, William G. (eds.) (idézéskor: GA II)

- 2000 *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982–1998*. Genf: WCC

GROS, Jeffrey – BEST, Thomas F. – FUCHS, Lorelei F. (eds.) (idézéskor: GA III)

- 2007 *Growth in Agreement III. International Dialogue Texts and Agreed Statements, 1998–2005*. Genf: WCC

GRÜN, Anselm

- 2008 *Ünnepek és szokások, amelyek megszépítik életünket*. Budapest: Jel Kiadó

HENN, William

- 1987 The Hierarchy of Truths Twenty Years Later. *Theological Studies* 48. 439–471.

HIT ÉS EGYHÁZSZERVEZET BIZOTTSÁG

- 1986 Kereszttség, Úrvacsora, Lelkeszi szolgálat. *Theológiai Szemle* 1986/4. 193–211.

HORVÁTH Pál

- 2005 A vallási antropológia, mint a vallástudományok kiindulópontja. *Vallástudományi Szemle* 2005/2. 137–139.

KEK

1994 *Katolikus Egyház Katekizmus*. Budapest: Szent István Társulat (a lapszéli bekezdés-számok szerint idézve)

KERESZTY Rókus

2012 Izrael küldetése katolikus nézőpontból. *Vigilia* 2012/8. 570–579.

KORPICS Márta – P. SZILCZI Dóra

2007 Miért kommunikáció, miért szakrális? In Korpics Márta – P. Szilczi Dóra (szerk.): *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. 11–36. Budapest: Typotex

KÓSA László – SZEMERKÉNYI Ágnes

1998 *Apáról fiúra. Néprajzi kalauz*. Budapest: Holnap

KÖZÖS NYILATKOZAT

2000 *Az evangélikus – római katolikus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról és ünnepélyes aláírásának dokumentumai*. Budapest: Evangélikus Sajtóosztály – Szent István Társulat

KREINER, Armin

2007 Párbeszéd és igazság viszonya az egyházban. In Korpics Márta – P. Szilczi Dóra (szerk.): *Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. 143–156. Budapest: Typotex

KUNT Ernő

1987 *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest: Gondolat

LIPTAY Lothar

2003 *A keresztyénység viszonya más vallásokhoz. A téma megközelítésének típusai korunk keresztyén teológiájában*. Pozsony: Kalligram

LOSSKY, Nicholas – BONINO, José Míguez – POBEE, John – STRANSKY, Tom F. – WAINWRIGHT, Geoffrey – WEBB, Pauline (eds.)

2002 *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Genf: WCC Publications

LOVÁSZ Irén

2011 *Szakrális kommunikáció*. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan

LUZ, Ulrich

2004 Úton az egység felé: az egyház közössége az Újszövetségben. In Christian Link – Ulrich Luz – Lukas Vischer: „...kítartóan részt vettek... a közösségben...” *Az egység útja az Újszövetségben és ma*. 47–190. Budapest: Kálvin Kiadó

MEYER, Harding – VISCHER, Lukas (eds.) (idézőskor: GA)

1984 *Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*. Genf: WCC

MURRAY, Paul D.

2008 *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning. Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*. Oxford: Oxford University Press

NAGYPÁL Szabolcs (szerk.)

2009 *Az ökumenikus és vallásközi párbeszéd útja. Hivatalos egyházi megnyilatkozások*. Budapest – Pannonhalma: L'Harmattan – Békés Gellért Ökumenikus Intézet

2011 *A vallásközi párbeszéd a vallások szemszögéből*. Budapest – Pannonhalma: L'Harmattan – Békés Gellért Ökumenikus Intézet

NAGYPÁL Szabolcs

2013 *Párbeszédütköz. A vallásközi találkozások módszertana*. Budapest: Magyar Vallástudományi Társaság – L'Harmattan

PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.)

1990 *Magyar Néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Budapest: Akadémiai
<http://mek.niif.hu/02100/02152/html/07/index.html> (A letöltés dátuma: 2013. június 5.)

- RAHNER, Karl
 1987 Bevezető gondolatok a teológia és a népi vallás kapcsolatáról. In Karl Rahner – Ch. Modehn – M. Göpfert (szerk.): *Népi vallásosság*. 9–18. Bécs: OMC Kiadó
- RIES, Julien (szerk.)
 2003 *A szent antropológiája. A Homo religiosus eredete és problémája*. Budapest: Typotex
 2006 *A hívő ember a zsidó, a keresztény és az iszlám vallásban*. Budapest: Typotex
- SZABÓ Irén
 2008 *A magyarországi görög katolikus vallásgyakorlat gesztusai*. Budapest: Gondolat Kiadó – Európai Folklor Intézet
- THEISSEN, Gerd
 2006 *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Budapest: Kálvin Kiadó
- TOMKA Miklós
 2000 Felekezeti különbségek a közvéleményben. In Szabó Lajos – Tomka Miklós – Horváth Pál (szerk.): *...és akik mást hisznek? Hívek és egyházak egymásról*. 32–52. Budapest: Balassi Kiadó
- TRÍAS, Eugenio
 2007 Gondolatok a vallásról: a szimbólum és a szentség. In Korpics Márta – P. Szilczl Dóra (szerk.): *Szakerális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*. 191–202. Budapest: Typotex
- UNITATIS REDINTEGRATIO
 2000 Unitatis redintegratio. Határozat az ökumenizmusról. In *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. 251–269. Budapest: Szent István Társulat
- VOGELAAR, Huub
 2006 An Ecumenical Journey in Romania: Orthodox-Protestant Relationships since 1989. In Nagypál Szabolcs – Rebecca Blocksome – Peter Sajda (eds.): *Dreaming Our Neighbour. The Shoah and the Utopiae of Yesterday*. 143–155. Varsó: BGÖI – WSCF-CESR
- WILSON, Kate
 2002 Klejnot swobodnego sumnienia – the Jewel of Freedom of Conscience: Churches together in Central Europe after the Reformation. In Szabolcs Nagypál – Peter Sajda (eds.): *A Pentatonic Landscape. Central Europe, Ecology, Ecumenism*. 139–147. Budapest: Békés Gellért Ökumenikus Intézet – WSCF-CESR

Csaba Orova

CRISIS: A FIELD FOR ECUMENICAL MIND
A THEOLOGY IN SERVICE OF CURING SOCIAL TENSIONS
WITH RELIGIOUS DIMENSION

Religious phenomena, especially religious fundamentalism, are known as possible causes of social tensions. Our life story, collective experience and a number of correlations explored by scholarly reflection bear evidence of these conflicts. One reflecting on those phenomena has to admit that religious commitment in itself is an element of *special dynamics* determining personal and collective identities. Therefore, the religious dimension of conflicts among persons and groups is in fact incomprehensible and untreatable without *religious means*. Theology borrows knowledge and models from several fields of humanities and social sciences; while theology hopes that through its original vision (a human image sought in a supernatural perspective) it also contributes to the progress in those sciences. My study is an attempt of this kind: to present the *ecumenical dialogue* – with the help of ethnographical examples – as a toolbar and practice of Christianity for conciliating conflicts, as *a Christian hermeneutics of personal and collective identity*, scanning the foundation and intention, means and obstacles of the restoration of unity among all Christians, desired by their Master, which should be a visible communion rich in reconciled diversity, a close communion open to all people of the earth, becoming home of ‘truth and freedom, justice and peace’ for them.

Keywords: religion, theology, unity, diversity, conflict, identity, ecumenical, hermeneutics