

Horváth Levente¹:

Trinitárius és inkarnációs koordináták közé huzalozott paradox modell a kontextuális lelkigondozásban

A Paradoxical Model Drafted Between Trinitarian and Incarnational Coordinates in Contextual Counselling.

The Fall is manifestly the distortion of the *imitatio Dei*. It demands the safeguard of “the move from above towards below”, the paradoxical *kenosis* orientation of the divine incarnation and impulse, which proves to be the total, diametrical opposite of the absurd striving of the obscene human hubris in its aggressive and ego-centric “move from below towards above”. This requires a radicalism that is not just an attempt to formulate ethics but, specifically, to create a specific area of counselling, namely, *contextual* counselling. Similarly, in a truly theological ethic, God must not be merely *considered*, but *manifest* as the Foundation and Alpha of any contextual counselling. This statement immediately imposes upon us and forces us into a new perspective: that we can no longer talk *about* God but, from now on, only talk *to* God. This must be the non-possessive default mode of true theological discourse in opposition to classical objectifying expressions.

What are the staggering implications of this? If the counsellor does not begin a client’s session by talking to *God* in a direct way, or ceases to talk to God, then it becomes impossible to talk to the *client* as well. Moreover, in ceasing to talk to God and the client, one ends up merely addressing a vague monologue to oneself in a devouring way with the Self alone, and as such, is essentially not talking *at all* anymore, not even to oneself. Emptying the theological *logos* of the *personal aspect* of the relational *koinonia* with God severs the core concepts and teachings of Christianity from their context and from their *participatory* character. Fellowship

¹ A szenvedélybetegekkel foglalkozó, a magyarózdi Terápiás Otthont működtető Református Mentő Misszió és Bonus Pastor Alapítvány alapítója és vezető lelkipásztor. Kolozsváron, majd Skóciában tanult, Walesben védte meg doktorátusát. Holland-magyar képzésben kontextuális lelkigondozásban nyert képzést. Részt vett a Koinónia Kiadó alapításában, több ifjúsági szervezet indulásánál (IKE, Genéziusz) bábáskodott, aktív lelkigondozó és *coach*. Missziológiát tanít a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézetben.

in the Body of Christ demands participation in the fellowship and participation (*perichoresis*) of the Persons of the Trinity as much or more than in each other's mission, commission, and existence.

Professor Dr. Sára Bodó has inspired me (especially concerning grief and exploring different approaches to counselling in the very specific context of comforting people who have lost a loved one) to try to examine a wider context and perspective in seeking a model from the counsellor's point of view. This leads to a conviction that contextual therapy and theological commitment discover that nothing can be closer to a genuine approach than the *a priori* approach of the contextual *per se* in tackling the human condition. The "Trinitarian Family" model has to be at the forefront of our investigation, while the incarnational model makes relevant the filial aspect of the Sonship of the Son, pointing toward and including our filial relation toward the same Father, as a result of the adoption of mankind into a sonship state and into the family of God. This is qualitatively far greater than simply regarding people as sinners. This adoption as described by systematic theology was achieved through and by the ascension of the Son into heaven and his sitting at the right hand of the Father.

In the works of Iván Böszörményi-Nagy, the founder of so-called contextual family therapy, the emphasis falls on what he developed and called *multi-directed partiality*. This concept can be understood as the main methodological principle of contextual therapy as such. In this study, I have tried to point to the Trinitarian model through which we can understand family relationships on the basis of the Trinitarian and incarnational model. The self-differentiations from each other of the three Persons in the Godhead are also a calling for a multi-directed partiality in an approach to human personhood within the family context. The dialogical means of affirming and differentiating the relationships within the Trinity can be applied to evoke a dialogue of responsible mutual position-taking among family members. In our case of counselling responsibility, this consists of a sequential turning towards member after member (even absent members), in which both acknowledgement and expectation are directed at them. This is definitely an alternative to the more common "neutrality" or unilateral partiality of other approaches. In the traditional theological handling of the Trinity, and of the incarnational and salvific work of the Son, I have traced this same unilateral partiality with a concern to avoid the pitfalls of those conceptually valid, yet relationally void notions, and even dogmatic frameworks, which are construing the human condition in less relational terms, *i.e.*, in the understanding of the divine *imago Dei*. The Trinity and the descending move from above of the Son's incarnation need to treat each Person from the point of view of each: the relational standing of each is giving their real meaning and significance as divine Persons in their unique and common contexts. Thus, each Person is serving also as a genuine context for the others, and even for us, as we find ourselves grafted into the relational life of the Trinity by staggering grace. This is no more and no less than recognizing

perichoresis as the foundation of genuine human community (the countercultural position and mission of the Church), against Western worldviews and the narrative of an individualistic society as a whole.

Keywords: relational, personal, filial aspect of the incarnation, the Trinity as a family, contextual, relational aspect of the Trinity and of the *imago Dei*, orientation of the incarnation, human hubris, talking to God in counselling, paradoxical model, multidirected partiality, self-differentiating, perichoresis.

Alighanem igazat kell adnunk Einsteinnek abban, hogy beszélhetünk ugyan a tudomány etikai alapjairól, de nem beszélhetünk az etika tudományos alapjairól. Bonhoeffer talán emiatt is állítja, hogy szigorú értelemben egy etika megírásakor nem beszélhetünk a jó és rossz megkülönböztetéséből kialakítható, deriválható és eredményesen eligazító etikáról, mert szerintünk is ezzel máris – ironikus módon – a bűnesetnek adózunk, hisz nem a jót kell megismernünk, hanem Istent, aki által egyedül lehetséges a jó felismerése és cselekvése. Nemcsak fel- és megismerése, hanem az arra való képesítés is egyben:

„A keresztény etika már a jó és gonosz ismeretének a lehetőségében is az eredettől való elszakadásunkat látja. Az ember eredetileg egy dolgot ismer: Istent. Másokat, dolgokat és önmagát csak Isten-ismeretének az egységén belül ismeri, mindent csak Istenben ismer, és mindenben Istent ismeri. A jó és gonosz ismerete az eredettől való ősi elszakadásra utal.”²

² Dietrich BONHOEFFER: *Etika, útkészítés és bevonulás*, (ford. VISKY S. Béla) Exit Kiadó, Kolozsvár, 2015. 182. Dr. Bodó Sára egyetemi docens egy, a hitvallásnak a Jézus halálára és eltemetésére vonatkozó szakaszát magyarázva, a prédikációját Nietzsche elhíresült Isten-halála drámái idézetével indítja, és mint a gyászfolyamat szakértője, különös hatást ér el: indirekt fordulatokkal mutatja fel és igazolja, Isten halálával együtt a jóra, sőt a szeretetre való tudásunk is „elhalna.” De a Jézust szeretetből gyászoló ember a maga gyászára is csak akkor talál vigasztalást, ha – ahogy azt az igehirdető hangsúlyozza – Jézusban a saját „Testvérét” ismeri fel, szereti, és érti meg, hogy voltaképpen Jézus halálában így a saját „Testvére” halálát, és szerettei halálában a Jézusét gyászolja el. Csak ez a gyászoló felismerés és szeretet az „isteni Testvérünk” iránt hozhat vissza bennünket az eredettől való ősi elszakadásunkból, ahogy azt a Professzorasszony más műveiben is nyomatékosítja teszi. A prédikáció hangfelvételét lásd itt: <http://www.refradio.eu/radio/euradio/letoltes/?t=dr.%20bod%C3%B3s%C3%A1ra> (Utolsó megtekintés: 2018. 12. 09.)

Merthogy Ádám bukása éppen abban rejlett, hogy – a későbbi modernista és racionalisztikus felvilágosodás-narratívát megelőlegezve – a jó eldöntésében Istentől független, önálló és autonóm percepcióra törekedett,³ mintegy valamiféle fordított *imitatio Dei* készítésének engedve, amikor a kígyónak engedett.⁴ John M. Frame, amerikai teológus kritikai-filozófiai értékelése szerint:

„Ily módon az emberi ész nem csupán az önmaga végső autoritása[vá vált], hanem egyúttal Istent is, mint a tapasztalható világegyetem intelligens tervezőjét és alkotóját is [önmagával] felcserélte. Ennek megfelelően érvel Immanuel Kant A vallás a tiszta ész határain belül c. művében: »az emberi ész soha nem tudja és nem szabad magát alávesse semmilyen autoritásnak önmagán túlmenően.«.”⁵

Bonhoeffer még tovább megy, és radikalizálja megfigyeléseit.⁶ Ha parafrázálnám az általa kifejtett gondolatot, azt mondanám, beszélhetünk ugyan a tudomány teológiai alapjairól, de nem beszélhetünk a teológia tudományos alapjairól sem, csak Istenről mint a teológia (végső és „alapvető”) Alapjáról. Miért ez a primátusa Istennek? Nem szüntetjük meg magát a teológiai eszmélkedés tudományosságát és így komolyságát mint tudományét is egyben? Nem, sőt Buberrel szólva még Istenről mint alapról se lehet végső soron adekvát módon szólni, hisz nincs reális és abszolút értelemben vett lehetőségünk erre, legfeljebb annyi, hogy

³ Nevesül Kant az, aki elsősorban ezt filozófiai programjában mindenre kiterjedően és rigorózus szisztematikussággal több művében végiggondolja, és aprólékosan kifejti, bár nem tud még elrugaszkodni az eredendő bűn tanításától (ahogy azt egyes újkantiánus követők később meg is kísérlik), ez érezhető az ambivalens hangvételén is, ahogy heroikus kísérletet tesz arra is, hogy a két tant egyensúlyban tartsa. Mára némely követői végül ezen a téren feladják a termékeny feszültséget, és ebben a posztmodern utat járva dekonstruálni igyekeznek az ún. „autonóm humánium” javára az Isten–ember reláció-adta emberképet.

⁴ „...jól tudja Isten, hogy ha esztek belőle, megnyílik a szemetek, és olyanok lesztek, mint az Isten: tudni fogjátok, mi a jó, és mi a rossz.” (1Mózes 3,5)

⁵ John M. FRAME: *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, Presbyterian and Reformed, Phillisburgh, N. J., 1995. 45.

⁶ Érdemes itt szó szerint még idézni, hisz a továbbiakban még szó lesz az alább tárgyalandó tételeink során az emberi hübrisz (a bűnesetben létesített) „alulról felfele történő mozgásról”, mint ami szemben áll az isteni alázattal, nevesül a megtestesülés „fentről lefele haladó mozgásirányával”: „Ügy tünik, hogy a jó és a rossz ismerete minden etikai gondolkodás célja. A keresztény etika első feladata az, hogy ezt az ismeretet megsemmisítse. Minden más etika alapfeltételét támadja tehát, ezzel pedig olyannyira egyedül van, hogy kérdéses: van-e értelme annak, hogy egyáltalán keresztény etikáról beszéljünk? Ha ezt mégis meg tesszük, csak azt jelentheti, hogy a keresztény etika gyökerében kíván megvizsgálni minden etikai kérdésfeltevést, hogy egyedül érvényes etikaként minden etika kritikája legyen.” (BONHOEFFER: *Etika, útkészítés és bevonulás*, 182.)

nem annyira Istenről, hanem inkább Istenhez kell szólnunk, amikor teológiát művelünk. Nem kell jelentősebb intellektuális érzékenység ahhoz, hogy átlássuk, a nyelv bennünket a fenti állítások mentén meg is tréfálhat, a paradox állítások javára, az ellentmondások felfüggesztési kényszere miatt, hisz amikor Istenhez szólok, látszólag olyan „tudománytalan” szubjektivitásnak engedek, ami mindeközben egyedül igazolható és evidens állítást jelent Istenről mint a teológia alapjáról. Játékosan szólva és mindezt a lelkigondozásra is kiterjesztve ezt a paradox állítást egy másik paradox állításba is burkolhatjuk, nevezetesen, ha tudományos és teológiaiilag adekvát lelkigondozást művelek, akkor nem a gondozottamhoz szólok, hanem Istenhez beszélek, és ezért amikor ezt *nem* teszem, tulajdonképpen nem beszélek a gondozottamhoz sem, *csak magamban* (és nem is csak magamhoz!) beszélek.

A figyelmes olvasó bizonyára átlát az én szitámon is, nem csak azért beszélek így, azaz wittgensteini nyelvi játékban burkolózva, mert elfogadom és *komolyan* veszem, hogy magam is *homo ludens* lennék, hanem elsősorban azért, mert az esszenciálisan személyesség- és a kapcsolatközpontú, tudományosan is leírható, bár nem tudományos alapú teologizálásban és terápiás praxisban (az én esetemben tehát kontextuális lelkigondozásban) hiszek.

Ahhoz, hogy Dr. Bodó Sára Professzorasszony tiszteletére szólhassak és egyben öhozzá is intézhető legyen a szavam és tiszteletem, ahhoz nem kevesebbre, mint arra van szükségem, hogy Istenhez hitelesen és személyesen szólhassak. Minden ilyen átgondolt és precízre csupaszított szó *par excellence* Istenhez intézett szó, és a jubileumot ünneplő személyéhez is fog szólni egyben. Akinek személye és személyisége egyediként és közösségileg hangsúlyos, noha azon túlmenően, és nem kevésbé jelentősen értékelt tudományos kutató és tudományos munkát folytató is egyben.⁷

Aki kontextuális lelkigondozást folytat, nem tévesztheti szem elől egyfelől a *trinitárius modellt*,⁸ másfelől pedig az *inkarnáció* kijelölte utat sem. Ha dogmatikailag próbáljuk

⁷ Itt különösen a BODÓ Sára: *Gyászidőben. A gyászolók lelkigondozásának lehetőségei* (Kálvin Kiadó, Budapest, 2016) című művére gondolok, és hálás vagyok, hogy e tanulmány megírásában is inspirációs forrás szerepét játszotta.

⁸ Noha a trinitárius modellt és missziológiai alkalmazását a híres missziológus, Lesslie Newbiggin nyomában kellő figyelem érte az utóbbi időben, mégis aránytalanul kevés figyelem esik a lelkigondozás mind rendszeres teológiai megalapozására, mind pedig alkalmazására. Pedig egy növekvő polifónia esetén, amikor applikációval találkozom a *cura pastoralis* terén, azon kevesek közé zárkózom fel, akik ezt a munkát elvégzendő teológiai penzumként fogják fel. E tanulmány nem csak főhajtás akar lenni, hanem a jövőbeli feladatok kijelölését igyekszik elősegíteni. A sajátosan kontextuális lelkigondozás területén belül pedig Böszörményi-Nagy inspirált, amikor rendszerében negyedik dimenzióként a relációs etikát jelölte meg. Erre a teológiai penzumra és a lehetséges bejárható utak kijelölésére nézve lásd bővebben egy másik tanulmányom: HORVÁTH Levente: *Nyitott esélyű kontextuális lelkigondozás. Teológiai reflexió*, in: Embertárs, 2018/1. 39–48.

betájolni a lelkigondozás rendszeres teológiai beágyazását, akkor nem kerülhetjük meg a tényt, hogy mind a két tan az emberi viszonyok és az emberi kapcsolatok sajátos értelmezéséhez adekvát módon szolgáltat egy mélyebb alapozást. Jelen tanulmányunkban megpróbáljuk vázolni a Szentháromságtan és a Krisztus megtestesülése és az ehhez kapcsolódó krisztológiai megfontolások kihatásait a kontextuális lelkigondozás gyakorlatára nézve, bár a tanulmány kereteihez mérten, a teljesség igénye nélkül, mintegy csak támpontokat ajánlva tesszük ezt, hisz mindezek kifejtése egy további és behatóbb tanulmányozást igényel.

A jelenkori teológiai miliőben eléggé szem elől tévesztették, talán pontosan a krisztológiára való fókuszálás következtében, a szentháromságtan adekvát megközelítését, amelyet két főtételeben foglalhatunk össze majd az alábbiakban. Most csak annyit jegyzünk meg, hogy mind az igehirdetés, mind a lelkigondozás gyakorlatában a klasszikus trinitárius tévelygések határmezsgyéjére sodródunk, amennyiben nem tudatosítjuk a trinitárius szempontokat, illetve nem vesszük figyelembe, hogy azok érvényesítése nemcsak dogmatikai érdek, hanem elsődleges lelkigondozói érdek a gondozó és gondozott kapcsolatának fölépítésére és egyensúlyban tartására nézve. Az alábbi első két főtétel pontosan arra nézve áll őrt, hogy elkerüljük a leredukált szentháromság-értelmezésből adódó zavarokat a lelkigondozás terén. Ugyanakkor lehetségesíti, hogy a „trinitárius család” dinamikus metafora érvényesítését használhassuk, mint ami valós kontextust ad, sőt identitás-jelentésárnyalatokat nyújt (tehát családterápiás jelentést is!) az empátia gyakorlásának szélesebb horizontú perspektívájához a többirányú elköteleződés érvényesítésére nézve.

I. (fő)tétel: Az Atya a Fiút, majd a Szentlelket oly módon küldi el, hogy azok úgy járják végig küldetésüket, hogy közben Isten *mégis önmagánál marad*, önmagától sohasem mozdul el.

II. (fő)tétel (az előbbi folyamatoként): Amikor az Atya elküldi a Fiút, akkor Ő sehova sem megy, ahol már eleve Isten nem lenne ott (Szentlelke által, merthogy ez a Lélek *processiójának* értelme Isten felől nézve, és *missiójának* felőlünk, az ember felől nézve).

E fenti két főtételeink után lássuk most a megtestesülésre vonatkozó tételket, és rendeljük alá az előbbi két trinitárius állításnak.

III. tétel: Amikor az Atya elküldi a Fiút, a megtestesülés „mozgásiránya” ellentétes az emberi mozgások természetesen adott irányával, amely az emberre a bűneset óta jellemző, tehát az „alulról fölfele” való törekvéssel. A megtestesülés viszont „fentről lefele” történt.

IV. tétel (az előbbi folyamatoként): Az ember a bűneset nyomán, lénye mélyebb vágyában (és azóta minden felszínes vágyában is az előbbit aktualizálva) fölfele törekszik: „...olyanok lesztek, mint az Isten.” Az embernek a fölfele törő hübrisze, ha egy alulról fölfele érvényesülő mozgásban jelölhető meg, akkor az embernek központivá vált alapvágában fejeződik ki. Az Isten dicsősége viszont „felülről lefele” hat, és ez a mozgásiránya a

megtestesülő Isten vágyában fejeződik ki, ami az Isten alázatának végső misztériuma, vö.: „És minden versengés nélkül nagy a kegyességnek eme titka: Isten megjelent testben...” (1Tim 3,16). Így lesz minden hiteles emberi spiritualitás (Istenfélelem, azaz *eüszébia* értelmű kegyesség) alapja Istennek a saját megtestesülésében kifejezett egyedül hitelre méltó alázata.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az ember bűnös „küldetése,” amely a vágyában realizálódik, fölfelé való mozgásirány, de soha nem sikerül, soha nem aktualizálódik, mert ez egy aktualizálhatatlan és abszurd megistenülési vágy és tendencia. Ez az a „miszsió”, az istenné-létel vágya, amiben az önhitt ember *önmagát küldi vélt önmagához*.

Az Isten *szent* küldetése (*missziója – missio Dei*) ezzel szemben, amely a vágyában nemcsak realizálódott, hanem végérvényesen aktualizálódott is (a Szentlélek *missziójában* aktualizálódva!), a megtestesülés, az emberré-létel vágya. Az a miszsió, amiben a kifejezhetetlen alázatú Isten *önmagát küldi valós önmagához*, paradox ugyan, de nem abszurd, míg az ember fordított önküldése és küldetése abszurd, de se nem paradox (csupán abszurd), se nem aktuális (csupán arrogánsan ambiciózus és képtelenül intencionált), hisz nem is valósulhat meg. Az ember vágya ennek az abszurditásnak a kifejezése. E képtelen vágyra nincs kielégülés. Az Isten paradox vágya nem képtelen vágy, hisz Isten önmagával betelve tökéletesen boldog, Ő nem hiánylény, vágya és vágyának teljesedése tökéletes, és soha nem abszurd, mindig megvalósuló. (Vö.: Zsolt 115,3: „*a mi Istenünk az égben van, és mindent megtesz, amit csak akar.*”) Mondhatjuk úgy is: az ember ezzel szemben a földön van, nem építheti Babel tornyát az ég elérésére, semmit meg nem tehet, azaz még azt sem, amit Isten nélkül így meg akarna tenni.⁹ Mondhatjuk Jézus szavaival is: „*Nálam nélkül semmit sem cselekedhettek*” (Jn 15,5).

Ugyanakkor a fentiek tükörképében, az ember mint hiánylény csak akkor lesz tökéletesen boldog, ha nem magát a boldogságot teszi meg boldogságvágya teljesítőjének.¹⁰ Egyébként mind a nyolc boldogmondás lényege, hogy magát a boldogságot csak a

⁹ Az ember ebbéli kísérlete abszurd marad, mert csak Isten aktualizálhatja önnön paradox vágyát, ami viszont (és éppen ezért) Istent, mint Szentháromságot abszolút értelemben vehető relációs lényre teszi, mind inherens háromsági kapcsolatain belül, mind azon kívül.

¹⁰ Tudniillik Jézus nem azt mondja: „*Boldogok, akik éheznek és szomjúhozják a boldogságot...*”, hanem azt, hogy aki lemond róla, az éri el, pontosabban: az boldog, aki az igazságosságot, és nem a boldogságot éhezi és szomjúhozza. Az emberi vágy a boldogságra nem rossz önmagában, nem kell kiölni, ahogy azt az aszketizmus vagy a buddhizmus tanácsolná, hanem Jézus csak annyit állít, hogy a boldogság elé tett igazságosság boldogságot hoz, a boldogság elé tett boldogság pedig a végtelenbe tolja ki a teljesedést, és csökkentés helyett ellenkezőleg, még egyre jobban növeli a vágy kielégíthetlenségét, és fokozza a déláb kergetését. Ilyen értelemben minden régi és újabb szenvedélybetegség is a modern bálványimádás mint reménytelen kielégülési kísérlet kategóriájába sorolható. Az ember jó dologra vágyik, csak rossz helyen keresi.

hozzávetetőnek vélt út fordítottján kereshetjük, és lelhetjük meg igazán. Magyarán, és a fenti tételekből következően:

V. tétel: Istenben a Személyek azonosak és egyek, és mégis megkülönböztethetően és sajátosan egyediek, miközben egymásban is tökéletesen „együtt” vannak (*perichorézisz*).¹¹ Ebből az állításból következik két közismert folyomány:

V.a.: Az Isten oszthatatlan lényege egyformán tartozik a Szentháromság mind három Személyéhez.

V.b.: Bizonyos személyi attribútumok csak az egyes Személyeknek különleges sajátosságai, és éppen ezek által lehet megkülönböztetni egymástól a Szentháromság Személyeit. Ezeket a tulajdonságokat még *opera ad intraként* is szokták emlegetni, mert az Isten Lényén belül működnek, azaz semmi szín alatt a teremtmények általi valamiféle ráhatásként, és nem is korlátozódnak csupán a teremtményekkel való kapcsolatokra és interakciókra. Nem az Atya testesült meg, hanem a Fiú, és ez se nem osztható, se nem közölhető attribútum. A nemzés kizárólag az Atyát, a születés kizárólag a Fiút és a processzió, a származás a Szentlelket illeti meg, ahogy ezt a klasszikus szentháromságtan szokta kifejteni. Ami számunkra itt hangsúlyos: a teremtményekkel való kapcsolat, noha nem határozza meg a kvázi „kapcsolat-Személyét” a Háromságnak (Augustinus: a Lélek maga a „*communio*”), mégis Ő tiszta relációs kapcsolatban van teremtményeivel, és azokkal sajátos interakcióra képes.¹²

VI. tétel: A Szentháromságon belül az *opera ad intra* ellentétéként az *opera ad extrát* szokták megjelölni, és ez alatt a Szentháromság kifelé való munkáját kell érteni, amiről az is elmondható, hogy ez sohasem egyetlen Személy kizárólagos működése, hanem amelyben az Istenség teljessége részt vesz. Az *opera ad extra* közös, az *opera ad intra* személyre szabott és kizárólagos. Úgy érzékeltethetjük, hogy befele mozgásként egyediségjegy az *opera ad intra*, az *opera ad extra* pedig kifelé mozgásként egységes és közös. Isten organikus egységében többféleképpen dolgozik, egyedi egységében és Személyenként mindig csak egyféleképpen, azaz

¹¹ Erre nézve korszakalkotó és azóta sok tisztázó vitát kiváltó a jelentős brit teológus, Colin Gunton műve, aki elsőnek mutatja ki a nyugati teológiai gondolkodásban a Szentháromságtan relációs és kommunális jellegének fokozatos elsorvadását, és leírja azt az utat, amit az individualista ihletésű szemlélet bejárt. Például a kappadókiai atyákkal szembe állítva. Lásd: Colin E. GUNTON: *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity / The 1992 Bampton Lectures*, Cambridge University Press, 1993.

¹² A kappadókiai ontológikus szemlélet a Háromság közösségi jellegét hangsúlyozta, és így sikeresebben került el az Augustinus némelykor neoplatonista áthallásokból származó sebezhetőségét. Ezt taglalja Bradley Green kritikai-értékelő válaszában a Gunton művére. Vö.: Bradley GREEN: *Colin Gunton and the Failure of Augustine: The Theology of Colin Gunton in Light of Augustine*, James Clark, Cambridge, UK, 2012.

csak rá jellemző módon. A kappadókiai atyák által tanított és hangoztatott, és a nyugati teológia számára (főleg sajnálatos módon Augustinus számára) sokáig ismeretlen *perichorézisz* értelmében a Személyek egymásban való-lételére esik a hangsúly, és úgy, vagy csak azután beszélhetünk a Személyek különbözőségéről is. Nyilván a nyugati teológusok először mindig az Isten egységéből indultak ki, és az istenség egységét védték, és csak azt követően fejtették ki a háromságot. Sajnálatos módon így a keletiek által hangoztatott kommunális és másfajta (főleg a relacionális!) jelleg elhomályosult, amit az tett lehetővé, hogy nem figyeltek arra, hogy Keleten a teológusok a háromságból kiindulva tárgyalták az isteni egységet. Ezt csak napjainkban követte átgondolt teológiai korrekció, főleg a fentebb tárgyalt Colin Gunton nyomában vagy a német Moltmann és Pannenberg műveiben¹³ (akik szintén az individualista szemlélettel szemben a relacionista jelleget hangsúlyozzák), bár más és más hangsúllyal és megközelítéssel.

Felvetődik a kérdés, hogy a megtestesülés csak a Fiút illeti meg? A végső célját illetően a megváltás miatt ez egy egyedi létmódja és missziója a Fiúnak, szigorú értelemben ezért helyes, ha azt állítjuk, hogy csak a Fiút illeti meg. Azonban a küldetés mozgásirányában és véghez vitelében mind a három Isteni Személy részt vesz, ahogy azt az Isten munkáinak ökonómiai rendje előírja. Ezek alapján elmondható, hogy a Szentlélek is bizonyos értelemben megtestesülés mozgását követi, és nem helytelen azt állítanunk, hogy a Krisztus földi testében (az egyházban) egyenként és együttesen egyaránt tagjaiban „testesül” meg. Mindezekből következőleg állíthatjuk, hogy a Szentlélek munkája nem választható el a Fiú objektív munkájától, hacsak nem kockáztatjuk, hogy a hamis miszticizmus végletébe essünk. Szignifikánsan fontos a Szentlélek munkája a megváltás alkalmazásában.

Ha Augustinusnak aduk igazat, aki azt állítja, hogy az Atya és a Fiú közti szeretet és kapcsolat maga a Szentlélek, akkor fontos figyelmünket egy relációs összefüggésre fordítanunk és megvizsgálunk azt a négy területet, amelyen a Lélek működik a megváltás összefüggésében, ahogy azt Louis Berkhof leszögezte, majd ki is fejtette: „1. a Jézus

¹³ Pannenberg például relacionista megközelítésből és kiegészítve többnyire egyetértőleg fejt ki Eberhard Jüngel felfogását arra vonatkozólag, hogy a szentháromságtani reflexió nem a Fiún és a Lelken keresztül adott isteni önközlés eszméjéből kéne kiinduljon, hanem Jézusnak az Atyával fennálló konkrét viszonyából. Ez a filiális kapcsolat egy „*családon belüli*” kapcsolati rendszer képzetéhez vezet. Pannenberg Rahnert is kritizálja, hogy „*nem a Fiúnak az Atyával való viszonyát, önmagát az Atyától megkülönböztető önértelmezését bontotta ki, hanem az Atya Fiú általi önközlésének eszméjét választotta alapvető szempontul.*” Jüngel Rahnerral szemben „*meg tudta őrizni az Atya és Fiú közötti személyes különbséget, azzal, hogy Jézus Istennel való viszonyát Isten Jézussal kialakított kapcsolatának kifejeződéseként fogta fel.*” Vö.: Wolfhart PANNENBERG: *Rend-szeres teológia*, I. kötet, Osiris Kiadó, Budapest, 2005. 236.

Krisztus közbenjáró munkájának előkészítése és képesítése, 2. a Szentírás ihletése, 3. az egyház létre hívása, kiterjesztése és növekedése, 4. az egyház vezetése és tanítása.”¹⁴

Mint azt fentebb megállapítottuk, az egyház mai állapotában a váltság hirdetése a kériugmatikus igehirdetés során világszerte háttérbe szorította a Szentháromság mind ökonómiai, mind üdvözítő szerepének helyes megértését, és a *theologia crucis* felől való, teológiailag hiteles és fókuszált értelmezését.¹⁵ Ennek majdnemhogy tragikus következménye lett: az örömhírt az Isten országának valóságáról leválasztva hirdették, leredukálva Krisztus váltságára, és emiatt a redukált, de nem fókuszált krisztocentrizmus a mai egyház evangéliumi küldetését olyannyira veszélyezteti, hogy nehéz nem az evangélium feloldásáról, sőt olcsóvá tételéről beszélni.

Mindez természetesen nemcsak a kériugmatikus igehirdetésre, hanem a lelkigondozásra is kiterjeszhető kritikai megállapítás. A fenti szentháromságtrani első tételünk arra hívja fel a figyelmet, hogy az a szimplicista, bár biblikusnak vélt igehirdetés és lelkigondozás, amely nem veszi figyelembe azt, hogy a Fiú és a Szentlélek elküldésénél és missziójánál ugyan elmozdul Isten, de mégis önmagánál marad, akkor megszűnik Istennek, mint a lelkigondozás kiindulópontjának a szem előtt tartása.¹⁶ A fenti második trinitárius tételünk épp olyan jelentős, ha nem még jelentősebb.¹⁷ A lelkigondozónak feltételeznie kell, hogy nemcsak Isten felől érkezik a gondozottjával való beszélgetésbe és magába a terápiás kapcsolatba, hanem Istenhez is érkezik, az Alfa és az Ómega itt összeér, a lelkigondozás tere az Első és egyben Utolsó jelenlétében történik, mert ahogyan az Atya elküldi a Fiút, az sehova sem megy, ahol már eleve már nem volna ott Szentlelke által, éppen úgy a lelkigondozó küldetése is ennek

¹⁴ Lásd Louis BERKHOF: *Systematic Theology*, The Banner of Truth Trust, Edinburgh, 1988. 98.

¹⁵ Luther méltatlanul mellőzött *Heidelbergi disputációja* releváns a *theologia crucis* megértésére nézve és tárgyunkra nézve körütekintőbb összevetést követel. Témánk szempontjából ez azért is jelentős, mert megfigyelésünk szerint mind a kériugmatikus igehirdetésben, mind a lelkigondozás gyakorlatában fennáll a veszély, hogy ez a relacionális kontextus háttérbe szorul. Pedig éppen ennek érvényesítése esik úgy latba, mint a trinitárius és inkarnációs modellek lényegi fókusza és egyúttal krisztologikus üdvtörténeti telosza, sőt mint az Isten ún. „nagy történetének” (vö.: *„the big story of God”* – N. T. WRIGHT) központi narratívája. Mindez azonban további kutatást és teológiai át gondolást igényel és e jelen tanulmány keretei nem engedik meg itt a bővebb kifejtést.

¹⁶ Ezesetben a lelkigondozást szekuláris alapon is pusztán humanista világnézet alapján lehetne gyakorolni, és sajnos ennek szem elől tévesztése akkor is negatív kihatásokkal bír, még ha közben krisztocentrikusan igyekszünk is dolgozni.

¹⁷ A trinitárius modell leképezését a relációk működésére nézve és a krisztologikus egyoldalúság ellenében részletesebben kifejtem egy másik tanulmányomban, lásd ott: HORVÁTH L.: *„Fides quaerens relatum”* – *Kísérlet holmi monologium helyett valamiféle alloquiumra*, in: Sepsi E. – Tóth S. (szerk.): *Mellékzörej – Írások Visky András hatvanadik születésnapjára, Károli Gáspár Református Egyetem–L’Harmattan–Koinónia, Budapest–Kolozsvár, 2017. 75–97.*

égisze alatt kell történjen, nem küldetem a másik emberhez anélkül, hogy a Másikban Isten eleve nem lenne ott, és nem várna engem az embertárssal való találkozásban.

A harmadik tételünk pedig a megtestesülés iránya felől szabja meg a kontextuális lelkigondozó alapállását, hiszen csak a fentről lefele való haladásban garantált a hiteles és teljes emberi találkozás. E találkozás nyilván terápiás értelemben is gyógyító kapcsolatot és találkozást jelent. Amikor kapcsolatról beszélünk nemcsak azt tételezzük, hogy magamtól elmozdulva megérkezem a másikhöz, hanem azt is, hogy a másikban és másiknál találkozok önmagammal, tehát nem elmozdulok és elküldetek önmagamtól a másikhöz, hanem a másikban és a másiknál érkezem el önmagamhoz, és a másik révén maradok igazi önmagamnál, mint ahogy Isten maga sem mozdul el sohasem, amikor elküldi a Fiút vagy a Szentlelket, hanem önmagánál marad.

Miért idéztük fentebb Berkhof áttekintését a Lélek működésére nézve, miután kiemeltük az augustinusi definíció révén azt, hogy a Lélek maga a kapcsolat az Atya és a Fiú között? (Sőt akár idekívánkozna a téma Augustinus általi további árnyalása és kifejtése, ahogy a Lelket *donumnak* is nevezi, *adománynak* és *ajándéknak*, egyszóval magának a *transzcendens szeretetnek*.¹⁸) Mindenekelőtt azért, mert a Szentlélek ezen megnevezései tágabb értelemben és a félreértés kockázatásával is állíthatóan maga a személyesség pecsétje és keze (*arrabon* az eredetiben! Vö.: Ef 1,13–14). Félreérthető, ha Augustinus nyomában felületesen megfordítanánk a tételét, és azt mondanánk például: ha a Szentlélek maga a kapcsolat, ebből következik, hogy minden kapcsolat *per se* maga a Szentlélek. Ugyanaz, mintha a bibliai kijelentést: „*az Isten szeretet...*” (1Jn 4,8) megfordítanánk, és önkényesen idéznénk, ahogy sajnos sokan így is értelmezik, mintha ebből az következne: „*a szeretet Isten.*”

Éppen a fentiek miatt nem azt állítom, hogy a Lélek maga a személyesség, bár nem valószínű így sem, hogy tévednék, hanem a megfelelő *caveat* leszögezése mellett a személyességet garantáló Harmadik isteni Személynek nevezem. Ehhez azonban, segítségül kell hívnunk egy, a perszonalizmus filozófiájából vett hasonlatot, mert mint Ebner állítja, az én mint olyan nem létezik, de én létezem. Nos, Elis Pottertől származik a felismerés,¹⁹ hogy a három ábrahámi világvallás megegyezik a hitvallástételben addig, amíg azt vallja: Isten az Isten, és nincs Isten Istenen kívül. De azonnal eltér először a zsidó-keresztény tradíció a muzulmántól, mert a 33 szúra azzal folytatja: és Istennek nincs fia. Viszont a zsidó és a keresztény azzal folytatja, Istennek van fia, csak hogy a zsidó szemléletben ez Izrael népe összességében, míg a keresztény hit szerint ez a Messiás, a testté lett Ige. Az én kritikai megjegyzésem azonban szorosan ehhez kapcsolódna. Ugyanis nincs

¹⁸ Erre is részletesebben reflektálok a fent idézett tanulmányban, vö.: HORVÁTH: „*Fides quaerens relatum*”.

¹⁹ HORVÁTH: „*Fides quaerens relatum*”, 77.

szoros értelemben sehol a Szentírásban kimondva így: Isten az Isten, és Istenen kívül nincs más isten. Szigorú értelemben véve: hiányzik magából a Szentírásból mind a muzulmán, mind a zsidó-keresztény hitvallás, mégha a Koránban szó szerint fel is lelhető. Továbbmegyek, szigorú értelemben nem is áll meg. Mert a Szentírásban ehelyett az áll: „Én vagyok az Úr, nincs más, nincs isten rajtam kívül!” (Ézs 45,5), ezt nevezem a személyességi jegynek a Bibliában. Akárcsak mintha azt a kijelentést elutasítanánk, és biblikusán tennénk (!), hogy Jézus az út, az igazság és az élet. Mert a Szentírásban nem ez áll. Az áll ott, hogy Jézus azt mondta: „Én vagyok az út, az igazság és az élet.” (Ján 14,5) A személyesség jelenik meg abban is, ahogy az Úr Mózeset oktatja: mondd a népnek, a Vagyok küldött téged – én nem az Isten, aki van (sic!), értelmezhetjük. Olyan, hogy én, nem létezik, de én vagyok. Olyan, hogy az Isten van, sehol nem szerepel a Bibliában. A keresztény hit nyelve a személyesség nyelve, és nem egy pozitivistá, az objektivitás és tudományos tárgyilagosság nyelve, de ezt Kierkegaardtól Wittgensteinig már sokan előttem hangoztatták és kifejtették. Ami most számunkra releváns mindezekből, az a tény, hogy a Szentlélek a személyesség garantálója és garanciája is egyben.

Mekkorát tévedett Kant, amikor állítása szerint „egyáltalán semmit nem lehet le-szűrni a gyakorlati életre nézve a Szentháromságról szóló tanításból”.²⁰ Miroslav Volf, mi-közben vitatja Kant lekicsinylő megállapítását, azt állítja, hogy valóban

„[n]incsen koncepciónk, nem tudunk fogalmat alkotni egy Istentől, több személyben, mégis azok a modellek (a Szentháromság »doktrínája«), melyeken megkíséreljük körülírni a három egy Istent, lefordíthatók a »gyakorlati életre«, mivel Istent a saját valóságunk kategóriáival írják le, akár pszichológiai, akár társadalmi kategóriákról van szó. E világi vi-szonyokból vett fogalmak segítségével az Isteni Személyek közötti viszonyokat fejezzük ki.”²¹

Kissé vitatkozva Volffal, mi nem gondoljuk, hogy a valós kapcsolódás fentebb ál-talunk kifejtett kategóriája például pusztán pszichológiai vagy szociális kategória lenne, ellenkezőleg, Isten Kijelentéséből levezethető és megismerhető igazság. Később Volf mégis ugyanide érkezik, amikor kijelenti: „Isten kijelentésének e világi jellege teszi lehetővé, hogy a Szentháromsági gondolatokat ekkleziológiai gondolatokká konvertáljuk.”²² Mi azonban azt is állítjuk, hogy Isten kijelentése egyedi, *totalliter alliter*, és csak azután, éppen az inkar-nációban megvalósuló *accommodatio Dei* következtében, e világi jelleget is ölt magára.

²⁰ Immanuel KANT: *Der Streit der Fakultäten*, in: *Werke in Sechs Banden*, ed. W. WEISCHEDER, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964. 50.

²¹ Miroslav VOLF: *Képünkre és hasonlatosságunkra, Az egyház mint a Szentháromság képmása*, (ford. Székely György) Harmat, Budapest, 2013. 258–259.

²² Uo. 259.

Wim Lamfers Buber és Rosenzweig barátságát elemezve joggal állítja, hogy Rosenzweignak a radikális *én–te* viszony egyedül hiteles kapcsolatként való fölmutatása kizárja mind a Freud, mind a Buber „Es”-jét.²³ A reformátori Szentháromság-értelmezés közelebb áll az ószövetségi és mai zsidó szemlélethez, hisz náluk lényegessé válik, hogy a hit *hallásból van*, és az önmagát kijelentő Isten pedig *beszélőviszonyban van* az emberrel. (Ez akkor is fennáll, amikor a haszid rabbinikus hagyomány szerint Mózesnek megadott *hallani* a Teremtő *önmagával való tanácskozását* a Sinai hegyen, innen ered a Kijelentés.) Csak a beszéd hídja képes az embert embertársával és Istenével, sőt önmagával is összekötni. E közlés lehetőségén kívül az embernek egyszerűen önmagában nincs és nem is lehet identitása. Az én identitásom rajtam kívül áll, de az embertársamon is kívül esik, ez csak *köztünk* lehetséges, a kommunikációban létrejövő térben, amit a modern kontextuális családterápia megalapítója Böszörményi-Nagy Iván „köztes térnek” nevezett.²⁴

A Szentháromság organikus egység, és ilyenformán egymással a belső, *perichorészis*ben megvalósuló kommunióban egyedi módon kommunikáló Személyekből áll. Amikor a Szentháromság organikus egységéről beszélünk, nem felejtkezhetünk meg arról, hogy a reformátorok felelevenítették és elmélyítették Augustinusnak a Szentháromságra vonatkozó, klasszikussá vált értelmezését (mely szerint az Atya és a Fiú közti *kapcsolat*, vagyis a *szerepet* maga a Szentlélek) oly módon, hogy ezt az egységet önmegkülönböztetésükre alapozták. A fentiek értelmében akár azt is mondhatjuk, hogy a Szentlélek maga ez a „köztes tér”, ez a két személy közti megvalósuló *kapcsolódás*, szemben a bálványimádás lényegét képező hamis és hiábavalóságban fogant kapcsolódásokkal. Az egyik fél csak a Másik mássága révén kapcsolódhat az egymást kiegészítő egészbe, tehát önnön identitásába. Nem véletlen, hogy a héberben a hiábavalóság és a bálványimádás azonos fogalmak, és a hamisság szinonimái (ha hasonló, de nem azonos, akkor már nem lehet abszolút értelemben más). Vagy valóban kapcsolódom, vagy hamisan, és akkor az maga a hiábavalóság. A *Prédikátor könyve* fenséges visszatérő refrénjével „*felette nagy hiábavalóság, minden a hiábavalóság*”, illetve *vanitatum vanitatis*, azaz „hiábavalóságok hiábavalósága” hihetetlenül egyedülálló alternatívává avatja az Evangéliumot. Ha volna hajszálnyi nem hiábavalóság is valahol a mindenségben, akkor nem volna Isten az egyedüli valóság. Csak miután a kapcsolataim/kapcsolódásaim hamisságát és hiábavalóságát fel-, és beismerem csak akkor tudok valós kapcsolatra törekedni, és csakis akkor jön létre a hiteles emberi találkozás.

²³ Wim LAMFERS: *Libertate și apropiere*, Roșiorii de Vede, 2016. 45.

²⁴ Aki elhallgat, egyedül marad, az Ószövetség nyelvén ez az egy, mint egyedüllet, a *jachid*nak felel meg. Isten azonban más értelemben egy, Isten egységére a héber sohasem használja a *jachid* szót, hanem következetesen mindig *echadot* használ, ami *organikus* egységet, organikus egyként-lételt jelent.

A reformátorok éppen ezért, sokkal világosabban, mint az előző századok teológusai, a *processio* és a *missio* fogalmait különböztették meg a trinitárius tanításban (az egyik az inherens, a másik az üdvökonómiai szempontot követi). Tárgyunk szempontjából nagyon érdekes következtetésre jutottak: maga a *processio* tulajdonképpen nem más, mint a *relatio personalis*, azaz a Lélek viszonya az Atyához és a Fiúhoz, és mint ilyen, a *spiratio* fogalmával rokon értelmű. Három a *personában*, egy az *essenciában*. Ha ezek után a *processiótól* megkülönböztetett *missio* fogalmát vizsgáljuk, ami az üdvökonómiai szempontot követi, nyilvánvalóvá válik, hogy ha a Lélek odaküldetük, ahol már Isten ott van, pontosabban hozzánk, az emberekhez, akkor ott egyház jön létre. És ez az egyház akkor beemelődik a Háromságba, a Szentháromság „negyedik személyeként”, ahogy többek közt Miroslav Volf is előszeretettel emlegeti.²⁵ Ez a negyedik személy bevonása a *relatio ad externa* által a Szentlélek *missiója*, hogy az embernek mint *imago Dei*nek relacionális identitást biztosítson.

Mi indokolja ezt a fenti állításunkat? Mindenekelőtt a reformátori teológia felismerése, mondhatnánk. Tudniillik, Buber azt is állítja, hogy noha ideális volna mindig *én–te* kapcsolatban lenni Istennel, embertárssal és a Teremtett világgal (még a fákkal, kövekkel is!), mégis az ember sokszor visszasüllyed a tárgyiasító viszonyba, és a szeretet személyessége helyett az *én–az* kapcsolat szintjére degenerálódik (lásd az ökotudatosság követelménye napjainkban, Luc Fery és mások). Pontosan ez a megfigyelése igazolja a radikális ágostoni, majd reformátori tanítást az emberi romlottság és bűn totális jellegéről. A missziológia szempontjából és a nagy missziói megbízás értelmében (Mt 20,18–20) úgy kell *tanítvánnyá tenni* a népeket (azaz *tanítani*), hogy ez a tanítás az emberi eredendő bűnösségről egyértelmű legyen, amelynek tudomásul vétele nélkül felelőtlenség volna a népeket arra tanítani, hogy „*megtartsák mindazt, amit én parancsoltam néktek.*” Rosenzweig élesebben tett tehát különbséget a szigorú értelemben vett egészséges kapcsolódás és a hamis, egészségtelen kapcsolódás között, ami voltaképpen a bálványimádás lényege is, hiszen csak a valós kapcsolódás látszata. Buber ezzel szemben számol a tárgyiasító kapcsolódással, miközben nem választja el élesen magától a hiteles kapcsolódástól. Ha most mindezek mellé odarendeljük a Szentháromság reformátori értelmezésében megfogalmazott személyközi kapcsolatokat, tudniillik a Szentháromságon belül, akkor az azokkal való kontrasztban válik hangsúlyossá az emberi kifecmodott kapcsolódás eredendő bűnössége és az ember személyét tárgyiasító objektifikáció bálványimádási tendenciája. Az identitásunkról viszont pontosan a Szentháromság tanából levezethető *mutatis mutandis* a helyes énkép, amely *előbb kommunális*, és csak azután *individuális*. Így hát, ha Istenről hitelesebb a *teologia negativa* felől valamit is állítani, akkor az emberről ugyanígy helyesebb a *negatív pszichológia* felől, merthogy ki az ember, vagy kicsoda Isten, arról csak a Szentháromság Isten Kijelentéséből lehet némi fogalmunk. Az pedig a Krisztus testébe foglalt hiteles

²⁵ Lásd például éppen a fentebb idézett művében: VOLF: *Képünkre és hasonlatosságunkra*.

emberi kapcsolatokból álló emberi közösségről mint a Szentháromság „negyedik személyéről” csak a saját kontextusában beszél.

Mindent összefoglalva, Rosenzweig nyomában járva mi is egyértelműbben mutathatjuk föl az ideális és a Szentháromság személyei közt tisztán szemlélhető kapcsolatokat, mely a javallott, ideális emberközi kapcsolatok mintája. Buber pedig igyekezett reálisabban és szkeptikusabban írni az emberi kapcsolatok kvázi-kapcsolatokká való degenerálásáról. Mondanunk sem kell, hogy a reformátori szemlélet mindkét irányban igazságot tesz, és egyszerre mutatja föl a Szentháromságot mint az emberi kapcsolódás modelljét, az ember számára ez ideálisnak tűnő kapcsolódás kívánalmát – és ugyanakkor e kapcsolódásra való esendő képtelenségét, amely pontosan megváltásra szorultságát²⁶ bizonyítja, és a Szentháromság Második Személyében a megváltást garantálja. A helyreigazított kapcsolat domborítja ki a megváltás szükségességét,²⁷ és Krisztus személyében példázza e kapcsolat tiszta és romlatlan működését mint az egyetlen abszolút emberi lehetőséget. Megtestesülök vele, tehát (emberi) leszek. Kapcsolódunk, tehát vagyok. Jelentésünk csakis együtt van és lehet, mert egymás kontextusában vagyunk.

Felhasznált irodalom:

- BERKHOF, Louis: *Systematic Theology*, The Banner of Truth Trust, Edinburgh, 1988.
BODÓ Sára: *Gyászidőben. A gyászolók lelkigondozásának lehetőségei*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2016.
BONHOEFFER, Dietrich: *Etika, útkészítés és bevonulás*, (ford. VISKY S. Béla) Exit Kiadó, Kolozsvár, 2015.

²⁶ Itt persze utalhatunk Rosenzweig *A Megváltás csillaga* című könyvére is, mint amely mű egyedülálló módon ragadja meg ezt a dilemmát is.

²⁷ Azért kell a szigorú értelemben vett helyreigazításnál a Szentháromság-modellt segítségül hívnunk, mert például az isteni Személyek egymástól való önmegkülönböztetése, az egymásban való lételük és a *perichorézis* dacára (!), adhat hitelesen működő mintát a kodependens és kóros emberi kapcsolódások kiigazítására. Csak így lesz képes az ember meghúzni a határait és kijelenteni: „Körülhatárolhatóan, ettől addig vagyok én, onnan következel te. Mert ha összefolyunk, nem tudom magamat adni, hisz még nem lettem magamra.” Ahogy Levinas is meggyőzően kifejtette, hogy a vendégszeretethez jól körülhatárolt házra van mindenekelőtt szükség: „A ház ki-tüntetett szerepe nem abban rejlik, hogy az emberi tevékenység végcélja, hanem hogy annak feltétele, és ebben az értelemben a kezdete. A természet megjelenítéséhez és megmunkálásához, világként történő kirajzolódásához szükséges behúzódás a ház formájában megy végbe.” Emmanuel LEVINAS: *Teljeség és Végtelen*, (ford: Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1999. 124.

- FRAME, John M.: *Cornelius Van Til: An Analysis of His Thought*, Presbyterian and Reformed, Phillisburgh, N. J., 1995.
- GREEN, Bradley: *Colin Gunton and the Failure of Augustine: The Theology of Colin Gunton in Light of Augustine*, James Clark, Cambridge, UK, 2012.
- GUNTON, Colin E.: *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity / The 1992 Bampton Lectures*, Cambridge University Press, 1993.
- HORVÁTH Levente: „*Fides quaerens relatum*” – Kísérlet holmi monoloquium helyett valamiféle *alloquiumra*, in: Sepsi E. – Tóth S. (szerk.): *Mellékszörej – Írások Visky András hatvanadik születésnapjára, Károli Gáspár Református Egyetem–L’Harmattan–Koinónia, Budapest–Kolozsvár, 2017. 75–97.*
- HORVÁTH Levente: *Nyitott esélyű kontextuális lelkigondozás. Teológiai reflexió*, in: *Embertárs*, 2018/1. 39–48.
- KANT, Immanuel: *Der Streit der Fakultaten*, in: *Werke in Sechs Banden*, ed. W. WEISCHEDER, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964.
- LAMFERS, Wim: *Libertate și apropiere*, Roșiorii de Vede, 2016.
- LEVINAS, Emmanuel: *Teljesség és Végtelen*, (ford: Tarnay László) Jelenkor, Pécs, 1999.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Rendszerez teológia*, I-II. kötet, Osiris Kiadó, Budapest, 2005.
- VOLF, Miroslav: *Képünkre és hasonlatosságunkra, Az egyház mint a Szentháromság képmása*, (ford. Székely György) Harmat, Budapest, 2013.