

Tomka Ferenc
Intézmény és karizma az egyházban

Vázlatok a katolikus egyház szociológiájához

Rövidítés:

ÁEH = Állami Egyházügyi Hivatal, melyet a keresztények találóan csak Állami Egyházüldöző Hivatalnak emlegettek.

Tartalomjegyzék

18 évvel a könyv megírása után... (Dr. Tomka Ferenc)

Előjáróban (Dr. Cserháti József püspök)

Előszó a harmadik kiadáshoz (Dr. Tomka Ferenc)

1. fejezet: A kulcskérdésekről

„A katolikus egyház válsága”

Az egyház mint emberi közösség

„A bűnösök egyháza”

Önkritika és dialógus

I. AZ INTÉZMÉNY

2. fejezet: Az intézmény létrejötte (Mit látnak a „Mars-lakók”?)

Az intézmény alapítói (Robinsonék hogyan kezdték?)

A csoportnormák kialakulása (Egyiknek sincs igaza?)

A második generáció „tudásának” mássága („Megalkotandó világ” helyett „adott” világ)

3. fejezet: Az intézmény elemei

Az intézmény meghatározása (A vadember csodálkozik)

A szocializáció („A jól nevelt ember így cselekszik”)

1) Az elsődleges szocializáció és az „érzelmi tanulás”

2) Az elsődleges szocializáció és a társadalom világgépe

Az intézmény kettőssége (Gyógymód, amely végzetes lehet)

1) Az intézményre szükség van

2) Az intézmény dilemmája (A tradíció; a „késés”)

Az integrált világgép (A rendszerező ember)

Az intézmény két típusa (Államvallás és pluralizmus)

Tárgyasulás és elidegenedés (Az ember leigázza önmagát?)

A közösségi struktúra (Van-e kapcsolat a társadalom és az egyház struktúrája között)

4. fejezet: A legitimitáció (Nagy Sándor „Ámon-kedveltje”)

A legitimitáció mint a tárgyasulás második foka (Miért nem lesz forradalmár a „páriából”?)

Legitimitáció, világnézet, vallás (Hogyan keveredett bele a vallás?)

Legitimitáció, ideológia, kereszténység (Marxista és keresztény valláskritika)

A megsemmisítés (Mindenkit ki kell irtani!)

A tipizálás („Egy lusta néger” vagy „egy néger barátom”?)

5. fejezet: A társadalmi kontroll (Ha nem hisz, miért kéri a szentségeket?)

A társadalmi kontroll jelentősége (A közösség önvédelmi mechanizmusa)

A társadalmi kontroll ereje (A személyes átéléstől a formalizmusig)

A társadalmi kontroll megvalósulási formái az intézmény történetében (Az ősegyháztól a „társadalmi kereszténységig”)

6. fejezet: A társadalmi „szerep” („Valaki néz”)

A szerep mint az intézmény fenntartója („Amit egy gentlemannek tennie illik”)

A közösségi normákkal való azonosulás foka (Vadorzóból vadőröz)

II. AZ INTÉZMÉNYESÜLÉS PROBLÉMÁJA AZ EGYHÁZBAN

7. fejezet: Intézmény és karizma az egyházban (Krisztus és a főinkvizítor)

A karizma

Az intézmény és a karizma feszültsége a kereszténységben

Az intézmény és a karizma feszültsége az egyház történelmében

8. fejezet: A szakralizálás („A Szentlelket önmaguk hitelesítőjévé degradálták”)

A történelem misztifikálása

A teológus kínja és feladata

9. fejezet: Az egyházstruktúra intézményesülése (Üldözött egyházból hatalmi egyház)

A konstantini fordulat ambivalenciája

Az egyházi és a világi hatalom

1) Az egyház átveszi a kor struktúráját

2) A hatalom eszközei és az inkvizíció

3) A politikai hatalom mint az egyház megmerevedésének eszköze

Az egyház struktúrájának megmerevedése

Az igények iránti érzéketlenség

10. fejezet: A formák intézményesülése az egyházban (Hogyan váltak botránnyá az utolsó vacsora formái?)

A formák mint a kor és a környezet függvényei

1) A megváltozott kor és az egyházi formák

2) Idegen kultúrák és az egyházi formák

A formák mint az intézmény struktúrájának függvényei

11. fejezet: A szerepek intézményesülése (Miért szenzáció, ha egy pap szolgál?)

A papi szaktudomány kialakulása

A papság és a társadalmi rétegződés

Belenövés a szerepbe

Karizma és szerepek

12. fejezet: A tan intézményesülése (Isten nagyobb fogalmainknál)

A tan elidegenedése

A tan és a társadalmi környezet

13. fejezet: Miért van szükség az egyházstruktúra reformjára? (Nem elég a lelkület megújítása?)

Struktúra, szerepek, tanítás
Az intézményes struktúra meghatározza a szerephordozók
látásmódját
Az életszentség nem mentesít
A közösség szerepe az egyház prófétai küldetésében
„A katolikusok jellemvonásai”
A közösségi struktúra és az egyéni magatartás összefüggése
Az egyházstruktúrának és a katolikusok magatartásának
összefüggése

14. fejezet: A marxi egyházkritika (Mikor végződik a valláskritika?)

15. fejezet: Egység és engedelmesség az egyházban

Jegyzetek

18 évvel a könyv megírása után... (A szerző előszava)

Ezt a könyvet 1973-ban írtam. Kapcsolatban álltam sok hívő katolikussal és sok nem katolikussal (az egyházból kilépettekkel, kis egyházak tagjaival, ateistákkal), akiket távol tartott vagy eltávolított az egyháztól, vagy akiknek -- ha katolikusokról volt szó -- legalábbis súlyos problémát jelentettek az egyház merevségei, korszerűtlenségei, elidegenedései. E könyvben a vallásszociológia segítségével, de mégis közérthető nyelven, az ő problémáikra szerettem volna választ adni. A könyv már szerepelt a Szent István Társulat 1975. évi kiadói tervében, de utolsó pillanatban az AEH cenzora „ilyen formában” nem járult hozzá kiadásához. Különböző csatornákon keresztül tudomásomra hozták, hogy az intézmények elidegenedéséről szóló szociológiai fejtegetések zavarják őket, mert esetleg valaki a szocialista társadalomra, annak intézményeire is vonatkoztathatná azokat. Javasolták, írjam át a könyvet olyan értelemben, hogy derüljön ki: mindez csak az egyházra vonatkozik. A katolikus lektorok nagy többsége örömmel üdvözölte a kötetet. Cserháti püspök előszót írt hozzá, Nyíri Tamás professzor záró-tanulmányt (amely azóta megjelent egyik kötetében). Sigmond Raimund O.P. zsinati szakértő, a római Pápai Szent Tamás Egyetem Társadalomtudományi Karának magyar származású dékánja (korábban tanárom a jelzett egyetemen) biztatott, hogy ne csak itthon adassam ki a könyvet, hanem fordíttassam le, s egyidejűleg adjam be nála doktori disszertációként (ez később meg is történt), s ő summa cum laude minősítéssel elfogadja azt. -- De volt olyan egyházi lektor is, aki kifogásolta az írásban, hogy az egyoldalúan, félreérthetően kihangsúlyozza az egyházban a karizmatikus elemet az intézményes elem kárára, s e téren átdolgozást javasolt. E javaslatnak törekedtem eleget tenni.

Az írást, bár meg nem jelenhetett, az elmúlt 18 évben tankönyvként használtuk az Egri Érseki Hittudományi Főiskolán, a Budapesti Hittudományi Akadémia Levelező Tagozatán, valamint 1990/91-ben az OLI és a KIM által indított Katolikus Társadalomtudományi Akadémián. Ez idő alatt kb. kétezer példányban kellett -- tetemes összegekért -- lesokszorosítani. S az írásra évről évre érkeztek -- olykor megrendült köszönetet mondó -- visszhangok. Hadd idézzek egy-egy sort néhány levélből: „Köszönöm, hogy a jegyzettel visszaadta hitemet az egyházban...” „Az egyetemi tanulmányok során teljesen eltávolodtam a katolikus egyháztól. Nem tudtam mit kezdeni annak történelmi és jelenkori bűneivel, emberi nyomorúságaival, túlhaladott külsőségeivel, merev előírásaival, funkcionáriusaival... Most minden világossá lett...” „Jegyzete az egész egyházkritikát, amit az egyetemen tanultunk, ártalmatlanná teszi. Értem, hogy az AEH miért nem engedte megjelenni.” „Ezt a kötetet minden katolikusként el kellene olvasnia...”

Az utóbbi években többen kértek a könyv kiadására, de ettől több szempont visszatartott. Először is az elmúlt 18 év során több írás jelent meg a témában, amelyeket egy ma megjelenő könyvbe illenék bedolgozni. Másrészt, bár egyik oldalról hallgatóim évről-évre megerősítettek, hogy a könyv egy új módon értette meg velük az egyházat, mégis tartottam attól, hogy néhányan, akik a könyvet felületesen olvassák (s az olvasással párhuzamban nem vesznek részt előadásaimon), a kommunikáció szabályainak megfelelően fennakadnak a számukra újszerűen ható részekben, vagy az itt-ott sarkított megfogalmazásokon, s ez megakadályozza őket abban, hogy érdemileg végigolvassák és megértsék az adott választ, a problémák megoldását.

Végül -- ha a könyv egészének gondolatmenetével máig is egyetértek -- egy-egy kifejezését, megfogalmazását szívesen finomítanám, pontosítanám, félreérthetlenebbé tenném. Egy néhány hetes átdolgozási munkára viszont megsokszorozódott feladataim közt jelenleg nincs módom.

A napokban viszont váratlanul egyik hallgatónk -- aki egy kiadót vezet -- jelezte, hogy öntevékenyen kiszedte a könyvet, s az nyomdára készen áll. („Így nem kellene a jövőben fénymásolóval sokszorosítani azt a hallgatók számára, és másokhoz is könnyebben eljutna.”) Ebben a váratlan fordulatban a Gondviselés művét véltem látni, s az imént leírtak előrebocsátásával hozzájárultam az anyag kinyomtatásához. Egyúttal köszönetemet fejezem ki az OLI-nak és a Katolikus Társadalomtudományi Akadémiának, hogy a könyvet megjelentette. Kérem a Szentlelket, hogy vezesse el az olvasót egy tisztább látásra, és ugyanarra az egyházszerepre, amely a szerzőt a könyv megírására sarkallta.

1991. február 2.

Előljáróban

A szerző, Tomka Ferenc, a teológiai tanárok fiatalabb generációjához tartozik. Íme az első könyve, amely bevilágítást enged szellemi műhelyébe, s amely az egyház valóságának új és elmélyült átgondolására hív meg. A szerző attól tart, hogy új, talán túlságosan is merész anyagot nyújt az olvasónak, és ez sokaknál esetleg érzékeny reakciót fog kiváltani. Erre bátorításként azt szeretném megjegyezni: mindig igaz marad, hogy a csodálkozás a tudás anyja. Aki első pillanatban úgy érzi, hogy a könyv egyes kijelentései vagy részei szokatlanok vagy kihívóak, az vesse fel maga részéről is azokat a problémákat, amelyekre keresztény vagy lelkipásztori küldetésénél fogva saját magának is választ kellene találnia. Ebben a reflexióban segítségére lesz ez a kötet.

Kívánom, hogy a könyv sok olvasóra találjon, és eligazítást adhasson azon az úton, amelyen a második Vatikáni Zsinat útmutatása szerint egy mélyebb, és folytonos megújulásra kész egyház és keresztény ember kialakításán kell fáradoznunk.

Pécs, 1974. december 30-án

Dr. Cserháti József

pécsi püspök

Előszó a harmadik kiadáshoz

A kötet megírását 1973-ban fejeztem be; - 1975-ben majdnem megjelent... Az első kiadás előszavában elmondtam, hogy végül is miért csak 1991 tavaszán, a rendszerváltás után kerülhetett sor első nyomdai kiadására (amelyet még az év őszén követett a második kiadás).

A harmadik kiadást szükségessé tette, hogy egyrészt több katolikus felsőoktatási intézményben -- egyetemen, főiskolán, levelező tagozaton

-- tankönyvként használják, másrészt az olvasók szélesebb rétegeiben is megfogalmazódott az igény az új kiadásra --, melyre a Márton Áron Kiadó gondozásában került sor!

A könyv harmadik kiadásának bevezetőjében egyetlen gondolatra szeretném a figyelmet felhívni.

Sokan kérdezik: Mégis létezik e valamiféle „gyógyszer”, amely megmentheti az Egyházat és intézményeit (valamint a társadalmat és intézményeit) az elkerülhetetlennek tűnő megmerevedéstől, dologiasodástól, elidegenedéstől?

Bár a kérdés rendkívül sokrétű -- amint ez a könyvből is kiderül --, egyetlen szempontot mégis kiemelhetünk:

Az emberi és közösségi élet minden szintjének kulcskérdése -- szociológiai vagy pszichológiai értelemben is -- a személyesség.

Egy kapcsolat, egy közösség olyan mértékben tud ment maradni a megmerevedéstől, amilyen mértékben képes arra, hogy minden nap megújuljon a személyes szeretetben, s így szembeszálljon a megszokás, az elszemélytelenedés elidegenítő erejével.

Budapest, 1998. január 1.

Dr. Tomka Ferenc

A kulcskérdésekről „A katolikus egyház válsága”

A „Wort und Wahrheit” folyóirat 1972-ben ankétot rendezett. Neves személyiségeket kérdeztek meg, hogyan ítélik a katolikus egyház jelenlegi állapotát, s milyen tennivalókat látnak szükségesnek e helyzetben. Az ankétról beszámolt a „Világosság” is. Az eredeti cím „a katolikus egyház helyzete” volt, a Világosság a „Katolikus egyház válsága” címmel ismertette a „Wort und Wahrheit” különszámát. A „Világosság” cikkírója, bár bátor tettnek tartja a német teológiai folyóirat kezdeményezését, azon a véleményen van, hogy már „az a tény, hogy erre az ankétra sor került... önmagában is tanúsítja a római katolikus egyház válságos állapotát, hiszen különben nem kellett volna az ankétot megrendezni”. [1]

A következtetés ilyen formában nem egészen felel meg a logika szabályainak, mégis jellegzetes annyiban, hogy amikor az egyház átalakulásáról, hagyományos struktúrájának megszűnéséről vagy belső feszültségeiről van szó, azonnal válságra következtetünk; negatív értelmű válságérzet támad nem egy katolikusban is. Hogy az utóbbiaknál maradjunk, a katolikusok megszokták egy egyházat, megszokták formáit, hivatalviselőit, módszereit, és bármennyire is el akarják űzni maguktól a rémlátomást, sokaknak úgy tűnik, hogy ma ez az intézmény végzetes sebességgel az összeomlás felé rohan. A liturgia vagy az egyházi élet formái elvesztik jelentésüket, mondanivalójukat, a papság tagjai, a „hivatalviselők” elvesztik tekintélyüket, státusukat, a hagyományos „módszerek” szinte minden vonatkozásban alkalmatlannak bizonyulnak; sőt úgy látszik, hogy az egyház vezetői maguk sem tudják, hova

kapjanak, hogyan mentsek a süllyedő hajót. Megpróbálják átalakítani a liturgiát, a prédikációkat, a hitoktatást, átszervezni a plébániák szerkezetét vagy az egyházi struktúrákat Rómától kezdve a legkisebb egyházközségig, de a világot már ennek ellenére sem érdekli az egyház, „belül” pedig csökken a papi hivatások száma, és lassan kiürülnek a templomok.

Anélkül, hogy e problémákra most részletesen kitérnénk -- ez a könyv feladata lesz -- meg kell állapítanunk: nem vitatható, hogy az egyház bizonyos értelemben válságban van, de -- amint H. Cox is rámutat -- a válság, a belső feszültség bizonyos értelemben természetes jelenség egy intézményben, és szociológiai szempontból magán az intézményen múlik, hogy az az élet vagy a halál előjele-e.[2] Nem kétséges -- írja H. Tenhumberg münsteri püspök a „Wort und Wahrheit” idézett számában --, hogy az egyház megszokott formája megszűnőben van. De nem az egyház, hanem annak egy bizonyos formája szűnik meg, hogy egy új, alkalmasabb váltsa fel azt. Ez nem a vég tehát, hanem új kezdet.[3]

A könyv célja, hogy szembenézzünk a „válsággal”, annak történeti, szociológiai okaival, és hogy rámutassunk, mennyiben járul hozzá a jelen krízise a megújuláshoz.

Az egyház mint emberi közösség

„Az egyház látható társaság és szellemi közösség... isteni és emberi elemekből áll” -- tanítja a II. vatikáni zsinat.[4] Mi is abból indulunk ki, hogy az „isteni elem” figyelembevétele nélkül az egyházat nem lehet megérteni. A pozitív tudományos elemzés tárgya azonban csak az „emberi elem”, az egyház emberi arculata lehet. Ha korunk egyházának problémáit és a jövő tennivalóit némileg meg akarjuk érteni, akkor ez az elemzés elengedhetetlenül szükséges. A könyv célja az egyház emberi arculatának, az egyháznak, mint emberi közösségnek a megértése. Ha azonban meg akarunk érteni egy közösséget, ismernünk kell a közösségi élet szabályait és az illető közösség történetét, fejlődését. A II. vatikáni zsinat az egyház megújulásának gyakorlati megvalósulásáról beszélve ismételten a közösségi élet szabályaival foglalkozó szociológia tudomány ismeretét és eszközeinek felhasználását sürgeti. Erre biztat akár a világiak apostolkodásáról, akár a papképzésről, a püspökök feladatairól vagy az összegyűlt „maibbá” tételéről beszél.[5] Ezért mindenekelőtt a közösségi élet, az intézmény alapszabályaival fogunk megismerkedni (I. rész)[6], majd e szabályok alapján, azokat alkalmazva megpróbálunk szembenézni az egyház-intézmény történelmi fejlődésével (II. rész). Az „Egyház a mai világban” című rendelkezés hangsúlyozza, hogy „az egyháznak szüntelenül vizsgálnia és az evangélium fényénél értelmeznie kell az idők jeleit, hogy minden egyes nemzedéknek korszerű választ tudjon adni az örök emberi kérdésekre... Ismernünk és értenünk kell tehát a világot, amelyben élünk” (4. pont). A jelen világ, illetve a jelen egyház megértésének legfontosabb feltétele annak felderítése, hogy hogyan alakult az ki. Ha némi képet alkottunk az egyház-intézmény történetéről, akkor értjük meg azt, hogy az újkor óriási változásai, egyrészt szükségképpen megszüntetnek egyes hagyományos struktúrákat, másrészt azonban csak

olyan külső ruházatot tépnek szét, amely olykor az egyház igazi valóját takarja el a mai ember elől. Vagyis akkor értjük meg Tenhumberg püspök idézett mondását: Ez a válság -- a régi struktúrák, formák átalakulásának a válsága -- valójában a megújulás föltétele.

„Isten egész népének feladata -- főleg a lelkipásztoroké és hittudósoké --, hogy korunk sokféleképpen elhangzó szavát figyelmesen hallgassák és rendszerezzék, azután pedig értékeljék az isteni igazság fényénél, hogy a kinyilatkoztatott igazság egyre mélyebben felfogható, egyre jobban érthető és egyre alkalmasabb módon előadható legyen" -- mondja másutt a zsinat.[7] Hisszük, hogy e könyv mind a világiaknak, mind a papoknak segítséget nyújt ahhoz, hogy jobban megértsék a jelent, és jobban megtalálják helyüket és küldetésük szerepét a mai világban.

„A bűnösök egyháza"

Mind a keresztény ember, mind a hittudomány egyik legkínzóbb kérdése az egyház kettős természete, egyszerre isteni és emberi, szent és bűnös volta. A kereszténység mindig vallotta, hogy tagjai nem mentesek az emberi gyengeségektől, a bűntől, mégis újra meg újra szemben találja magát a kísértéssel, hogy az egyház szentségére hivatkozva elutasítsa a bűnök beismerését, a lelkiismeret-vizsgálatot és a megújulást -- írja K. Rahner.[8] Úgy tűnik, hogy korunk egyházi átalakulásának, a zsinat által felvázolt egyházi megújulásnak is egyik legsúlyosabb akadálya az, hogy a keresztényekben hamis egyházkép él, amely csak a „szent egyházzról" tud, s éppen ezért elutasít egyrészt minden egyházkritikát, másrészt minden megújulást. Könyvünk egyes -- erősen kritikus -- részei megírását éppen ez az egyoldalú szemlélet tette szükségessé, ill. a hamis kép helyesbítésének a szándéka magyarázza meg. A negatív történeti példák ismertetésével az a célunk, hogy bemutassuk az egyház emberi arcát, s így igazoljuk az emberi vonások változásának, illetve a megújulásnak a lehetőségét, sőt szükségszerűségét. Az emberi arcúlaton gyakorolt kritika pozitív mondanivalóját azonban csak akkor tudjuk megérteni, ha előzőleg legalább röviden szembenéztünk azzal a kérdéssel, amelyet korunk teológiájában a „bűnösök egyháza" címszó alatt szoktak emlegetni.[9]

A „bűnösök egyháza" kifejezés csupán az egyház mindenkori tanítását ismétli meg, illetve foglalja össze, azt, hogy az egyház -- szentsége mellett is -- gyengeségek és bűnök hordozója, hiszen tagjai emberek. A gondolat tehát nem új. Amíg az egyháztörténelem legkülönbözőbb eretnekségei -- így a montanisták, a novatiánusok, a donatisták, később a katharok, majd a husziták -- azt állították, hogy a bűnösök nem tartoznak az egyházhoz, addig a hivatalos egyház tanítása a Szentírást követve mindig hangsúlyozta, hogy a krisztusi közösség igenis bűnös tagokból áll, s ennek következtében, mint minden emberi közösség, maga is ki van szolgáltatva az emberi gyengeségeknek. Hogy ez a témakör napjainkban mégis oly nagy feltűnést keltett, illetve hogy korunk teológusainak újra meg újra vissza kellett térniük hozzá, azt az imént említett szemléleti eltolódással magyarázhatjuk. „Az egyház tagjai ismételen -- így a legutóbbi korban is -- abba a kísértésbe estek, hogy magukénak tekintsék a Krisztusban már kivívott győzelem

dicsőségét." [10] Ennek következtében az egyház szentségéről sokat beszéltek, de lehetőleg elhallgatták az emberi gyengeségeket.

Bár a hibák elkendőzésében az ember illetve a közösség ősi természetadta önvédelmi-érvényesülési igénye nyilvánul meg, mégis azt kell mondanunk, hogy az egyház misztifikálásának háttérében az Istenbe vetett bizalom megfogyatkozását kell felfedeznünk. A Szentírás szelleméből élő keresztény és kereszténység nemcsak tudatiban van gyengeségeinek, hanem -- amint Szent Pál mondja -- dicsekszik is gyengeségeivel, mert nem saját, hanem Isten erejében bízunk és tudja, hogy „Isten ereje a gyöngeségben lesz teljessé” (2 Kor 12, 9). Ha egy keresztény ember vagy közösség nem tud szembenézni saját gyarlóságával, úgy ez szükségképpen azt jelenti, hogy már nem annyira Istenbe, hanem inkább saját erejébe, tökéletességébe veti bizalmát. Ezért is nem képes elismerni saját elégtelenségét.

Az utóbbi korban ilyen irányban itt-ott elburjánzó szemléleti eltolódás után érthető tehát, ha oly újszerűnek hatott és óriási visszhangot váltott ki VI. Pál pápa tette, aki a zsinat folyamán ünnepélyesen bocsánatot kért az elszakadt testvérektől mindazokért a hibákért, amelyek által a katolikus egyház tagjai is okai voltak a szakadásnak. [11] És ugyancsak ebben az összefüggésben értjük meg, hogy miért oly nagy jelentőségűek a zsinat azon megnyilatkozásai, amelyek a legkülönbözőbb vonatkozásokban utalnak az egyház hibáira, gyengeségeire. [12] Ezekben nemcsak arról volt szó, hogy az egyház folytonos megtisztulásra és megújulásra szorul [13], és hogy minden keresztény feladata dolgozni e megújulásért saját és az egyházi közösség életében egyaránt [14], hanem kifejezetten szerepelt a „bűnösök egyházának” gondolata: a keresztény egységtörekvésekről szóló dekrétum (7. pont) például magára az egyházra alkalmazta Szent János mondását: „Ha azt állítjuk, hogy nem vétkezünk, hazuggá tesszük őt és tanítása nincs bennünk” (1Jn 1,10).

Felmerülhet azonban a kérdés: mit jelent akkor ez a mondat: „hiszek a szent egyházban”, illetve mit jelent az egyház szentsége? Az egyház szentségének záloga, garanciája Krisztus, vagyis az egyház ereje nem emberi erőforrásokból -- nem saját emberi tökéletességéből -- ered, hanem egyes-egyedül Krisztus ajándékozó kegyelme erejéből. Az egyház szentsége azt jelenti, hogy a keresztény közösség emberi gyengesége mellett vagy ellenére Isten üzenetének, igazságának hordozója, Isten Krisztusban megtestesült szeretetének jele és eszköze a világban. [15] De hogyan lehet Isten kegyelmének jele az a közösség, amely telve van bűnökkel, gyengeségekkel -- kérdezhetjük tovább. A gyengeség az emberi természet szükségszerű következménye. Ha az egyház emberi közösség, akkor elkerülhetetlenek benne a botlások. És ha Isten emberi közösséget bízott meg azzal, hogy a történelemben az örök igazságokat képviselje, akkor „számolt azzal”, hogy ez a közösség -- mind egyes tagjaiban, mind egészében -- magában hordja az emberi hibalehetőségeket. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy nem fedezhetnénk fel benne Isten kegyelmi erejét.

Ami a közösség egészét illeti: bár az egyház történelmében ismerősek az emberi gyengeség mélypontjai, annál inkább a kegyelem működését igazolja az a tény, hogy ez a közösség mégis ismételten felül tudott

emelkedni a gyengeségeken; hogy a legkilátástalanabb korok után is jöttek karizmatikus személyek vagy mozgalmak, akik vagy amelyek újra és újra a krisztusi ideálok felé irányították Isten népét.[16] (A közösség egészére vonatkozóan -- a sokszor egyoldalú megvilágításokkal szemben - - még azt is meg kell kérdeznünk, hogy -- bár nehéz ilyen jellegű összehasonlításokat végezni -- vajon melyik az az intézmény, amely követ merne vetni az egyházra, miután szembenézett saját gyengeségeivel, saját történelmével?)

Ami a közösség egyes tagjait illeti: az egyházban minden korban jelen volt a szentségre való törekvés és az életszentség. Most ne csak a kanonizált szentek seregére gondoljunk, hanem azokra a „névtelen” keresztényekre is -- a történelemben, vagy éppen saját környezetünkben --, akik hétköznapi életükben megélték illetve megélik a szeretetet, s akik valóban Isten szeretetének jelei környezetük számára.

A fenti teológiai szempontokon túl az egyházkritikával kapcsolatban fontosnak látszik még megvizsgálnunk a helyes önkritikának a dialógusban betöltött szerepét.

Önkritika és dialógus

„Dicsérik Isten egyházát és a keresztényeket -- írja Szent Ágoston magukról a keresztényekről. -- Hallja ezt valaki, aki nem tudja, hogy a rosszakra közben hallgatnak; közeledik, mert vonzza a dicséret, de ekkor visszataszítja őt a méltatlan keresztények viselkedése”. [17]

Az egyház egyoldalú dicsérete a párbeszédnek és a hit továbbadásának legnagyobb akadálya lehet. Ha az egyház csak úgy beszél magáról, mint hibátlanról, akkor egyrészt nem Istenre, hanem önmagára irányítja a figyelmet, másrészt eleve elülteti a kételyt a külső szemlélőben, aki esetleg azonnal észreveszi hibáit; az ellentétet valóságos gyengesége és hirdetett szentsége között. Ezzel szemben, ha hangsúlyozza emberi, esendő voltát (természetesen nem elfelejtkezve a szentség helyes ismertetéséről), ha hangsúlyozza, hogy tanúsítania kell Isten szeretetét, de tanúságtétele csak távolról képes megközelíteni a mindennél tökéletesebbet, a Szentet, ha hangsúlyozza, hogy az egyház tagjai együtt küzdenek az emberiséggel a gyengeségek ellen, s azzal együtt haladnak az örök Távlatok felé, akkor egyrészt valóban tanúsítani fogja a világ számára Isten megváltó, felemelő, megbocsátó kegyelmét, másrészt felhívásával, egész magatartásával lehetőséget ad a külső szemlélőnek arra, hogy ne akadjon fenn az intézmény emberi gyöngeségein, hanem túllásson azon a transzcendens isteni világ felé.

Az ateista világnézettel vagy bármilyen egyházkritikával folytatott párbeszéd területén nem kevésbé fontos az önkritika gyakorlása. Marx és Engels valláskritikája is elsősorban ideológia-kritika [18] illetve egy bizonyos kor vallási-társadalmi intézményének a kritikája volt. A marxi valláskritika megértése s ezt követően a helyes megoldás és a párbeszéd útjának a megtalálása tehát csak a vallási intézmény benső törvényszerűségeinek -- és a bizonyos vonatkozásokban való megmerevedés okainak -- megértése által képzelhető el. [19]

A mondottak után bizonyára érthetővé válik e könyv egyházkritikai részeinek jelentősége az olvasó számára. S ha valaki ezek után mégis

abbéli félelmét fejezné ki, hogy az itt idézett kritikus adatokkal az egyébként nem egyszer egyoldalú vallásellenes irodalom adatait, állításait támasztjuk alá, s így nem a dialógust, hanem kizárólag a valláskritikát szolgáljuk, úgy azt kell mondanunk: ami a történeti tényeket illeti, ott nincs helye a vitának, legfeljebb az értelmezésnek. Ami a dialógust illeti: hiszünk abban, hogy amíg a harcosan apologetikus vitákban mindkét fél egyoldalúan a saját tökéletességét és a másik nyomorúságát akarja igazolni -- és ha az egyik véletlenül beismeri hibáját, a másik azonnal lecsap reá: „na lám, ő is elismerte!” --, addig minden igazságkereső ember vagy közösség tisztelettel áll meg a másik ember vagy közösség előtt, ha az megvallja gyengeségét. Egyrészt mert megfogja őt a másik őszintesége és bizalma -- hogy mer hibáiról beszélni --, másrészt mert ilyenkor a másik félnek is eszébe jutnak saját mulasztásai,[20] s tudja, hogy őszinteségre csak őszinteség a méltó válasz.[21]

=====

=====

Az intézmény

Freud egyik tanulmányában így ír: a vallásos embereknek „mindig volt érzékük az iránt, hogy külsőségessé tegyék a vallás előírásait, ezáltal meghamisítva azok célját. S a papok, akiknek az lett volna a feladatuk, hogy megőrizzék a vallási parancsok iránti engedelmességet, támogatták őket e téren.”[1]

Napjainkban ismételten találkozunk hasonló kritikával. Mind az egyház tagjai, mind a „kívülállók” szájából egyre gyakrabban elhangzik a kérdés: hogyan lett a szegénységet hirdető krisztusi közösségből a történelem bizonyos szakaszaiban óriási vagyonnal rendelkező, hatalomra törő szervezet, hogyan lett a szolgálatra küldött papságból társadalmi vagy legalábbis egyházi téren uralkodó réteg, hogyan lettek elkötelezett szentek által indított szerzetesi vagy egyéb megmozdulásokból kiüresedő, gyengülő erejű intézmények, hogyan jött létre az első századok hitvalló, vértanúságra kész egyházából egyes korokban csupán az üres szokásokat, hagyományokat ápoló, olykor széles tömegekre jellemző úgynevezett „társadalmi kereszténység”. [2]

A fenti -- talán élesen és egyoldalúan fogalmazott -- kérdések könyvünk lényegi problémáját érintik, amely azonban minden emberi közösség egyik legalapvetőbb kérdése, hiszen minden közösség ismeri a megmerevedés, a bürokratikus válás, az elidegenedés stb. veszélyét.

A problémakör a tudásszociológia területéhez, az „intézmény-intézményesülés”, ill. ezen belül az „intézmény megmerevedése” címszó alá tartozik.[3] Egy közösség intézményesülését tanulmányozva végig kell kísérnünk azt az utat, amelyet a közösség történelme folyamán bejárt; meg kell vizsgálnunk azokat a rugókat, amelyeknek szerepük volt a fejlődésben stb. Bennünket a katolikus egyház mai helyzetének kialakulása érdekel, ahhoz azonban, hogy ezt megérthessük, mindenekelőtt az intézmény, az intézményesülés általános problematikájával kell megismerkednünk, hogy a megismert szabályokat azután az egyházra alkalmazhassuk. Az első rész tehát a második rész

bevezetőjéül, tudományos megalapozásául szolgál. Itt találkozunk majd néhány olyan -- a szociológiában használatos -- alapvető fogalom kifejtésével és meghatározásával, amely fogalmak tisztázása nélkülözhetetlen a későbbiek megértéséhez. A tudásszociológiában jártas olvasó számára e rész gondolatai általában ismertek, de az olvasók többségének bizonyára sok új szempontot nyújthatnak; szempontokat, amelyek nemcsak az egyház, hanem általában az emberi közösségek megértéséhez is közelebb segítik őket.

Az intézmény a társas élet szükségszerű terméke. Pótolhatatlan pozitív jelentősége mellett azonban egyúttal lényegi ellentmondások forrásává is válhat. A következő részben különösen az intézmény kettősségével szeretnénk foglalkozni, hogy annak megértése után jobban tudjuk majd érzékelni az egyház történelmi és jelenkori fejlődését és a fejlődés problémáit.

=====

=====
Az intézmény létrejötte (Mit látnak a Mars-lakók?)

„Ha a már unalomig emlegetett képzeletbeli Mars-lakó a maga friss szemével egy pillantást vethetne a Föld lakóira -- írja D. Cartwright és A. Zander[1] tanulmányában --, valószínűleg mély benyomást tenne rá, hogy az időnek milyen nagy részét töltik csoportos tevékenységgel ...Bizonyára arra a következtetésre jutna, hogy ha igazán meg akarná érteni azt, ami a Földön történik, akkor azt kellene gondosan megvizsgálnia, hogy hogyan alakulnak ki, hogyan működnek és hogyan oszlanak fel a csoportok”.

Az intézmény megértéséhez is a csoport megalakulásának és működésének megfigyelésén keresztül juthatunk el. A megalakulással kapcsolatban tudnunk kell arról, hogy -- amint Freud mondja -- a „hasonló jellegű élőlényekben ösztönös vonzódás él az iránt, hogy mind átfogóbb egységekbe tömörüljenek: az egyén befejezetlennek érzi magát egyedül”. [2] A működésre vonatkozóan e könyv első része több szempontot szolgáltat -- pontosabban: mivel a csoport idővel intézményesül, valamiképpen egészében e kérdéssel foglalkozik --, a továbbiak érthetősége kedvéért azonban elsőként mégis ki kell emelnünk a csoport létrejöttének egyik legalapvetőbb szempontját, a normaképződés problémáját.

Az intézmény alapítói (Robinsonék hogyan kezdték?)

Robinson Crusoe egy elhagyott szigetre kerül. Képzeljük el, hogy idővel nemcsak egyetlen társat -- Pénteket --, hanem különféle embereket, férfiakat és nőket vet a szigetre a sors. A társas ösztön és a közös igények kielégítésének a szükséglete rövidesen csoporttá kovácsolja össze őket. Közösségi létük kialakulása során rendkívüli feladatokkal találják szembe magukat, hiszen nemcsak a létfenntartás legkülönbözőbb problémáira kell megoldást találniuk, de magának a közösségi életnek a kérdéseire is. A közös munka, erőfeszítések, illetve az állandó együttlét eredményeként csakhamar kialakulnak az

élet egyes részletkérdéseit is érintő és szabályozó csoportnormák.
(„Ezt ezentúl így kell csinálni!”)

A cselekvési normák kialakulását döntő jelentőséggel befolyásolják az objektív adottságok, így a csoport tagjainak képességei, a megvalósítandó feladatok, az e célra rendelkezésre álló eszközök stb. Az egyén -- illetve a csoport -- ez adottságoktól függően cselekedhet. Bár az adott keretek között is többféle cselekvési mód volna elképzelhető, a csoport -- a fenti szabályok értelmében -- mégis rövidesen közös cselekvési normákban „egyezik meg”. Ez a „megegyezés” azonban tudatalatti folyamat: az egyének többnyire nem észlelik, hogy ők alakultak a többiekhez.

a) A cselekvési modellek kialakulásának gyökerében felismerhetjük azt az egyéni életre vonatkozó szabályt is, hogy „minden emberi tett alá van vetve a megszokás törvényének. Minden emberi cselekedet, amelyet gyakran ismétélünk, modellté merevedik, amelyet erőmeztakarítással reprodukálhatunk”. [6] Ennek oka az, hogy az emberben -- talán nevezhetjük így -- „tudatalatti önvédelmi mechanizmus” működik, amelynek célja a maximális „hatásfok”, a maximális energiamegtakarítás elérése. Az egyszer -- jelentős energiák árán -- végiggondolt és jónak tartott feladatot másodszer már lényegesen könnyebben meg tudjuk oldani, és a harmadik vagy negyedik alkalommal kialakul a megszokáson alapuló cselekvési modell, amelynek segítségével különösebb gondolkodás, fáradságos döntések nélkül is képesek vagyunk a cselekvésre.

b) Ilyen cselekvési modellek a csoport életében is kialakulhatnak, de mivel ezek nem egyéni, hanem a közösségi cselekvés eredményei, így egyúttal magatartási normák is.

A közösségi élet folyamán azután nemcsak a munkatevékenységet szabályozó cselekvési normák jönnek létre, hanem kialakul a csoport szerkezete, kialakulnak a tagok érintkezési formái, jelei, valamint megkezdődik az -- egész csoportot érintő -- elméleti, világnézeti kérdésekre választ adó rendszerek kidolgozása. Mivel mindezek a csoport közös munkájának eredményei, érvényes rájuk mindaz, amit a társadalmi normákról mondtunk: azaz a csoport nivelláló erőterében született közös eredmények a tagság számára egyúttal normatív erejűek.

A csoportnormák kialakulása (Egyiknek sincs igaza?)

Mindnyájan tapasztaljuk, hogy minden közösségben vannak bizonyos szabályok, magatartásformák, amelyekhez a közösség tagjai akaratlanul is alkalmazkodnak, illetve amelyeket egy idő múltán magukénak tekintenek. A közösséglélektani kísérletek igazolták, hogy a csoport szükségképpen kitermeli a maga közösségi normáit, amelyek azután kényszerítő erejűek tagjai számára. Sherif közismert vizsgálata szemlélteti a normák kialakulását. [3]

A szerző „a kérdés kísérleti kezelhetősége végett ahhoz a módszerhez folyamodott, amelyet a pszichológia autokinetikus effektus néven ismer. Az észlelés-kutatás már régebben kimutatta, hogy ha egy kísérleti személynek álló fénypontot mutatnak az egyébként elsötétített szobában, hamarosan úgy fogja látni, mintha mozogna. Az egyének között azonban

nagy különbségek vannak azon a téren, hogy milyen mértékű mozgást vélnek észlelni. Sherif kísérlete a következő volt. A kísérleti személyeket egyenként engedte be az elsötétített szobába, és regisztrálta a látszólagos mozgás mértékére vonatkozó ítéleteiket. Megállapította, hogy a kísérleti személynél ismételt kísérletek után kirajzolódik egy tartomány, amelyen belül ítéletei mozognak, és hogy ez a tartomány jellemző az egyénre. Ezután megismételte a kísérletet, de úgy, hogy a kísérleti személyekből álló csoport együtt volt, és hangosan közölték ítéleteiket. Ezúttal azt találta, hogy az egyéni ítélet-tartományok konvergálnak egy csoporttartomány felé, amely jellemző volt a csoportra." „Például az első alkalommal az egyik kísérleti személy mondjuk két hüvelyket mondott, a másik egy hüvelyket, a harmadik nyolcat stb. A kísérleti közösségben való megismétlései folyamán azonban mindhármuk ítéletei fokozatosan módosultak, s végül egy átlag, mondjuk hét hüvelyk körül stabilizálódtak. Ezt az egységes tartományt társadalmi normának nevezték el". Ebből és a sok hasonló kísérletből[4] a kutatók több eredményre jutottak. A legfontosabb közülük az, hogy „ha egy egyén normát alakított ki csoportszituációban és később egyedül ellenőrzik véleményét, változatlanul a norma szerint fog felelni. Ha azonban a kísérleti személyek külön-külön egyéni szituációkban alakítják ki normáikat és később összekerülnek egy csoportba, fokozatosan meg fogják változtatni ezeket az egyéni normákat és közös, csoportnormákra jutnak. Említésre méltó az is, hogy a legtöbb egyén azt állítja, hogy őt nem befolyásolták mások ítéletei. Vagyis a normák olyan folyamatok révén alakulnak ki, amelyeknek az egyén nincs egészen tudatában".[5]

A közösségi normákról való fogalomalkotás hozzásegít annak megértéséhez, hogyan alakul egy csoport intézménnyé, s közben miként alakul „tudása"-tudata.

A második generáció „tudásának" mássága („Megalkotandó" világ helyett „adott" világ)

A cselekvés-modellek, a csoportstruktúra, a normák kialakulása az első lépéseket jelentik az intézményesülés útján. A szó teljes értelmében intézményről azonban csak akkor beszélhetünk, amikor -- visszatérve előző példánkra -- a szigetre került ember-csoport életében megjelenik az új generáció, megszületnek a gyermekek.

Az első és a második, majd a további generációk „világa" és tudása között lényegi különbség van. Az első generáció számára az élet egésze megalkotandó feladat volt, -- a közösségbe beleszületett gyermek ezzel szemben adott, „megalkotott", tárgyiasult világgal -- kidolgozott cselekvés-modellekkel és számára megfellebbezhetetlennek látszó közösségi struktúrával -- találja szemben magát, amelyet egyszerűen át kell vennie. Számára mindez egyszerűen van. „Tudja", hogy akkor is így van, ha ő nem gondolná végig, hogy miért és hogyan van, s akkor is ennek megfelelően kellene cselekednie, ha ez nem tetszenék neki. Szigetünk úttörői a maguk-alkotta világban mindennel „személyes kapcsolatban" voltak: a cselekvési, közösségi modellek és normák kialakulásának nemcsak történetét és részletes okait, céljait ismerték,

de azok valamiképpen testükből, erőfeszítéseikből sarjadtak; élő viszonyban álltak velük, hiszen mindegyikért véres verejtékkal kellett megdolgozniuk. A „beleszületettek” számára ez a személyes viszony már nem létezik; velük már adott, tárgyi világ áll szemben.[7] Vagyis tudásuk lényegileg más, mint az első generációé volt.

=====

=====

Az intézmény elemei

Az intézmény meghatározása (A „vadember” csodálkozik)

A köznyelvben és a szociológiai szaknyelvben használt intézmény-fogalom között lényeges különbség van. A hétköznapi nyelvben intézményen általában vagy társadalmi szervezetet, rendszert, organizációt értenek, vagy olyan társadalmi-erkölcsi elveket, normákat, szokásokat, amelyeknek a társadalom illetve egyes rétegei, csoportjai életében jelentőségük van.[1] Így beszélnek pl. az állam vagy az egyház különböző intézményeiről, a nevelésügy vagy egészségügy intézményeiről, vagy pl. az erkölcstről vagy a házasság intézményéről.

A szociológia saját intézmény-meghatározást ad.[2] E meghatározáshoz az intézményesülés fogalmának megismerésével jutunk közelebb. Az intézményesülés folyamatáról olyankor beszélünk, amikor egy közösségben bizonyos cselekvés vagy magatartásformák a tagok számára normatív erővel bíró cselekvés-modellekké válnak; továbbá amikor kialakul a közösségben a munka- illetve szerepmegosztás; végül -- az előzőkből következően -- amikor az egyes szerepek magatartását egyre pontosabban meghatározzák a közösségi normák s a velük összefüggő cselekvési modellek. Az intézmény az intézményesülés végeredményeként jön létre. Az intézményesülés már első szigetlakóink életében megkezdődött, intézményről azonban csak az új generáció jelentkezésekor beszélhetünk. Mert bár a világ tárgyiasodása az intézményesülés első fokán, az első generáció életében megkezdődött, a közösség tagjainak számára ekkor még nyilvánvaló volt e világ rugalmassága, alakíthatósága, ilyen formájának esetlegessége. Ezzel szemben a második generáció már olyan mértékben tárgyiasult világba lépett be, amelyben adott cselekvési normákkal, modellekkel és szerepelő írással találta szemben magát. A második generáció számára tehát a közösségi normák vagy a közösségi szerepek és a szerepek magatartást meghatározó előírásai objektív adottságként jelentkeztek. Az intézmény pedig a normák olyan rendszere, „amelynek saját léte van; valóság, amely külső, kényszerítő erejű tényként áll szemben az emberrel”. [3] A családba születő gyermek adott szerepbe -- a gyermek szerepébe -- születik bele, s tudja, hogy mi a szerepe apjának, anyjának, rokonainak, következésképpen tudja, hogy melyiktől mit várhat, vagy hogy melyiküknek hogyan illik viselkednie. -- Intézményesülésről olyankor beszélünk, amikor a habitualizált cselekvéseket a cselekvő-típusok kölcsönösen elvárják egymástól.[4]

Az intézmény erejét és önállóságát akkor érezzük igazán, ha egy számunkra idegen intézménnyel találjuk szemben magunkat. Montesquieu „Perzsa leveleiben”, vagy Bessenyei „Tariménész utazása” című

regényében egy „kivülálló” -- egy perzsa illetve egy vadember -- lép az intézményesült társadalomba, s az olvasó, aki beleéli magát a kívülről jövők helyzetébe, megérti idegenkedésüket. Minden intézmény olyan objektív normarendszer, amely a beleszülető számára a világot jelenti, de a kívülállótól idegen, még akkor is, ha nem olyan megmerevedett, elidegenedett intézményről van szó, mint amilyenről az idézett írók „kivülálló” találkoztak. Egy másik európai országban való tartózkodás, a más népek szokásaival való megismerkedés is elég ahhoz, hogy valaki megtapasztalja az intézmények létét, különbözőségét, erejét.

Az intézmény meghatározásának és az emberi tudás alakulásának megértése néhány szempont tisztázását kívánja meg. A következőkben ezért szólnunk kell arról, hogy 1) hogyan alakul ki az intézménybe „beleszülető” gyermek tudása; 2) az intézmény kettősségéről: jelentőségéről és veszélyéről; 3) az integrált világképről, mint a közösség létbiztonságának feltételéről; 4) az intézmény két típusáról; 5) a tárgyasodásról és elidegenedésről, végül pedig 6) a közösség struktúrájáról.

A szocializáció („A jól nevelt ember így cselekszik”)

Közismert kérdés: Vajon miért más a norvég, a német, a magyar, a kínai? Vajon a különbözőség oka földrajzi vagy genetikus eredetű?

Ruth Benedict, a Columbia Egyetem neves kultúranropológusa egyik úttörő jelentőségű könyvében beszámolt kutatásairól.[5] Többek között leírta két indián törzs lényegileg ellentétes magatartásformáit. A Zunik, a Puebló törzs tagjai kiegyensúlyozott, derűs, harmonikus emberek. Földművelők. Szeretik a szépet, a természetet, a művészetet. Társas életük profán és vallási téren egyaránt kollektív szemléletű: elítélnék mindenféle individualizmust, megakadályozzák a törtetést, hatalmi igények jelentkezését stb. A másik megvizsgált törzs élete mindenben szöges ellentéte az előzőnek. Vadak, erősek, kegyetlenek. Fő foglalkozásuk a vadászat. Vallásuk telve van rituális vadsággal, életük pedig állandó háborúskodásokkal. Ideáljuk az egyéni hősiesség, dicsőségszerzés. Benedict rámutat, hogy a két törzs magatartásának különbözősége nem biológiai, földrajzi, vagy egyéb külső tárgyi adottságra vezethető vissza, hanem a két közösség szellemére -- a közösségi viselkedés „modelljére” --, amelyet a gyermekek azután átvesznek. Vagyis ha per absurdum a törzsek kicserélnék újszülötteiket, ez semmi változást nem hozna későbbi életükben.[6]

A közösségi „klíma, amelyben a gyermek él, egyrészt ugyanolyan fontos számára, mint a levegő, amit belélegez” -- írja K. Lewin --, másrészt „nagyértékben meghatározza viselkedését, jellemét, világképét”. [7]

Azt a folyamatot, amely által a gyermek átveszi a közösség normáit, magáévá teszi a közösség világát, szocializációnak nevezzük. A szocializáció első foka az elsődleges szocializáció, amely folyamán a gyermek rendszerint az anyai illetve a családi nevelés hatására az emberi közösség tagjává lesz.[8]

(A mondottak és a mondandók nem jelentik azt, hogy az embert

kizárólag közösségi „termékek” tartanánk. Az egyén, aki magáévá tette a társadalom normáit, a későbbiek során képes „visszahatni” a társadalomra -- alakítva azt; illetve egyes cselekedeteiben képes „felülmúlni” a társadalmat.[9] De ez nem áll szemben azzal a megállapítással, hogy a közösség, illetve a társadalmi környezet döntő hatással van az emberre.)

1. Az elsődleges szocializáció és az „érzelmi tanulás”

A primér szocializáció jelentősége megértéséhez hivatkoznunk kell a lélektannak arra az alapvető megállapítására, hogy az ember a személyes kapcsolat által válik a szó teljes értelmében emberré. A psziché kialakulásában első és döntő szerepe van az anyának, aki a gyermek számára a világ és a világgal való kapcsolat par excellence megtestesítője. Az emberi létbizonytalanság megoldását csak a személyes kapcsolat biztonsága nyújthatja.[10] S a gyermeknek a születéskor, az anyától való elszakadásban átélt első nagy traumáját, majd a továbbiakban a világ idegenségét csak az anyával való szembemosolygás oldhatja meg. Ő az a „jelentős másik” (significant other), aki által a csecsemő kapcsolatba lép környezetével, aki által magáévá teszi a külső világ és az emberi közösség valóságát. A gyermek tanulása elsősorban nem értelmi, „racionális” folyamat, hanem úgynevezett „érzelmi tanulás”. Ez azt jelenti, hogy a gyermek értelmi képességei kibontakozása előtt is képes ismeretszerzésre, sőt élete legalapvetőbb élményeit, „ismereteit” ekkor szerzi. Az érzelmi kapcsolat felszabadító, megnyitó hatása következtében egyénisége „nyitott”, befogadóképes. Az anya szeretete számára a világ értelmének, megközelíthetőségének, és „megszelídíthetőségének” a záloga, ezért minden további nélkül elfogadja az ő világát.[11]

Az érzelmi tanulás a jelentős másikkal, az anyával való azonosulás -- identifikáció -- útján történik. A gyermek számára egyetlen világ létezik, a jelentős másik -- majd később a szűkebb, személyes melegséget nyújtó (családi) környezet, a „jelentős mások” -- világa. Ezzel azonosul, ezt internalizálja, ez lesz az ő világa is: számára egyszerűen „a” világ.

2. Az elsődleges szocializáció és a társadalom világgépe

Ha a serdülőnek a primér szocializációban kialakult „első világgépe” nem egyezik azzal a szemlélettel, amellyel későbbi élete -- a társadalomba, illetve annak egyes adott csoportjaiba való beilleszkedése (= a másodlagos v. szekundér szocializáció) -- folyamán szembetalálja magát, úgy e találkozás benső konfliktusok elé állítja. Példabeli szigetünk első gyermekgenerációjánál, a Benedict-vizsgálta törzseknél, sőt általában a múlt társadalmában azonban a közösség homogenitása: zártsága, egységes tradíciója biztosította, hogy e konfliktus ne jöhessen létre. Sőt, ez esetekben a későbbi benyomások csak megerősítették a primér szocializációban kialakult szemlélet- és magatartásmódot: hiszen a közösség, a társadalom ugyanazt a felfogást és viselkedést várta el tagjától, mint amit az kiskorában elsajátított.

Most értjük meg a homogén társadalmak -- és pl. a népegyház -- belső nyugalmát. A „hétköznapi emberét”, a „mindennapi tudatot” talán semmi nem befolyásolja oly nagy mértékben, mint éppen az a személyes kapcsolat igényével szorosan összefüggő vágy, hogy eleget tegyen az „elvárásoknak”, megfeleljen annak a képnek, amit -- elsősorban a számára jelentős -- embertársai alkotnak róla. Amennyiben tehát a társadalom elvárásai megerősítik a neveléssel elsajátított normákat, úgy kevés a valószínűsége annak, hogy az adottságok következtében jól szocializált átlagember a későbbiekben valaha is felvesse, hogy esetleg más világvélemény vagy társadalmi rendszer is elképzelhető volna. Számára ez „a” világ, s amíg ez a világ jól „működik”, addig nemcsak önvédelmi mechanizmusa tiltja, hogy gyakorlati életét illetően fölösleges kérdéseket boncolgasson, de értelmetlennek is tűnnék számára az egész kérdésfeltevés. Hiszen számára ez az egyetlen elképzelhető világ, ezt tette magáévá a primér szocializáció során s később az egész közösség élete ezt garantálja számára. Egy példával szemléltetve a mondottakat: amikor a kereszténység Nagy Konstantin után nem kis mértékben összefonódott az adott társadalmi renddel, több olyan vonás került illettebe, amely nagyon is megkérdőjelezhető az evangélium szellemének alapján. Rövidesen pl. oly természetessé vált a szegény és gazdag közötti lényegi különbség „tényének” tudomásulvétele, vagy a magántulajdon világi -- nem keresztény -- felfogása, hogy ettől a következő évezred kereszténysége, olykor legnagyobb teológusai vagy pápái (Szent Tamás vagy XIII. Leó) sem tudtak megszabadulni. Nem tudtak megszabadulni mindaddig, amíg úgy tűnt, hogy ez a világ „jól működik” így is. Sok hasonló példával fogunk még találkozni a továbbiakban, olyan, egyházon belül is bevetté vált, majd évszázadokon át a dolgok természetéből következő adottságként elfogadott magatartásformákkal, amelyek keresztény szempontból való tarthatatlanságát ma már mindnyájan látjuk. Természetesen -- amint előző gondolatmenetünk utalt erre -- a történelem dialektikájához mindez bizonyos fokig hozzátartozik. Annál inkább fel kell azonban figyelni a hibát okozó mechanizmusra.

Az intézmény kettőssége (Gyógymód, amely végzetes lehet)

Az eltört lábat gipszbe teszik, hogy ennek védelmében a csont összeforrhasson. De ha a gipszet túl sokáig fennhagyják, az izmok elsorvadnak, s a beteg nem tud többé lábra állni.

Az intézmény egyrészt pótolhatatlan szerepet tölt be az egyéni és közösségi életben, másrészt azonban magában hordja a megmerevedés, az elidegenedés veszélyét. Lássuk közelebbről a dilemmát.

1. Az intézményre szükség van

Godard mesealakja robbantás előtt meggyújtva a gyújtószinórt, ahelyett, hogy elfutna, arról kezd elmélkedni: milyen megfoghatatlan misztérium az, hogy az ember járni tud. Közben a robbanás halálát okozza.

Az emberi fejlődés és létbiztonság feltételezi azt, hogy az embernek ne kelljen minden tettét kínosan bizonytalan döntések és választások

között átgondolnia, mérlegelnie, hogy az egyszer átgondolt -- illetve az elődök által kidolgozott -- cselekvési formákat ösztönösen, reflexszerűen ismételhesse. Az intézmény antropológiai jelentősége éppen abban rejlik -- mondja A. Gehlen --, hogy megteremti a fejlődés és létbiztonság e feltételeit.[12]

Ami a fejlődést illeti: ez csak úgy jöhet létre, ha az ember az előtte élt korok tudásanyagát felhasználhatja, arra építhet. Az előzőkben emlegetett szigetlakók második generációja automatikusan átvette szülei cselekvési modelljeit, s így energiáit „új módszerek” kidolgozására fordíthatta, amelyek azután a következő generációk számára váltak ismét magától értetődő cselekvési, tudási normákká. A tudományos haladás az elődök által kidolgozott eredmények felhasználása nélkül elképzelhetetlen.

De nem kisebb fontosságú az intézménynek az a tulajdonsága, hogy képes lerögzíteni, tárgyiasítani az emberi érintkezés, társas élet normáit. Az ember a közösségben találja meg biztonságát. E biztonság feltétele azonban az, hogy az egyén ismerje a közösségi „játékszabályokat”. Mindnyájan átéltük már azt a kényszeredett, kellemetlen helyzetet, amikor idegen társaságba kerülve nem tudtuk, hogy itt hogyan illik viselkedni. Komoly erőfeszítésbe került, hogy ne kövessünk el „nevetlenséget” -- valami olyat, ami itt nevetlenségnek számít --, illetve hogy alkalmazkodjunk az ismeretlen csoportnormákhoz. A kényszeredett érzés csak akkor múlt el, az ember csak akkor érezte magát újra biztonságban, ha elsajátította az illemszabályokat, ha már különösebb reflektálás nélkül, habituálisan is tudott úgy cselekedni, ahogyan azt a csoport elvárta tőle. Első szigetlakó generációkkal kapcsolatban is utaltunk arra, hogy nem kis nehézséget jelentett számukra a társas élet formáinak megtalálása, szabályainak megteremtése. A második korosztály ezzel szemben e vonatkozásban is adott rendszerbe született bele; egy közösségbe, amely éppen a társas élet előírásainak kidolgozott volta által tudott biztonságot nyújtani tagjai számára az emberi érintkezés terén.[13]

Az intézmény jelentősége tehát abban áll, hogy biztonságot nyújt, hogy tehermentesíti az egyént azáltal, hogy a tradícióban (= a szocializáció során átvett normarendszerben) „előregyártott” cselekvési, magatartási formákat ad át neki, amelyeket ez külön végiggondolás nélkül átvehet. De a mondottak már utalnak az intézmény veszélyére is.

2. Az intézmény dilemmája (A tradíció, a „késés”)

Az intézmény nem más, mint a közösség által kidolgozott formák tárgyiasulása, kötelező erejű normává válása. Az intézményesülés folyamata pótolhatatlan jelentősége mellett súlyos dilemmát is rejt magában. Ennek eredménye ui. az lehet, hogy mind az egyének, mind a közösség vezetői gondolkodás nélkül veszik át elődeik örökségét. Az intézmény e megmerevedésének kérdésével a II. részben bőven foglalkozunk, most csupán két alapvető szempontra kell utalnunk: a tradíció problémájára és az intézmény késésére.

A tradíció megmerevedésének folyamata jól megvilágítja az intézmény

dilemmáját. A tradícióban továbbadott tárgyasult cselekvési modellek, formák stb. meghatározott korban, meghatározott emberi és történelmi igényekre adott válaszként keletkeztek. Amint szigetlakóink második generációja már adott, a későbbi generációk pedig gyakran megváltoztathatatlan tényként fogadták el az alapítók által megalkotott társas világot, úgy -- hogy konkretizáljuk mondanivalónkat -- a történelmi intézményekben élők is többnyire magától értetődő természetességgel fogadták el a közösségi tradíciót, anélkül, hogy részletesebben átgondolták volna azt. Pedig az évek és a generációk multával a tradíció -- legalábbis a külső szemlélő számára -- egyre kevésbé volt magától értetődő, hiszen azok az igények, szükségletek, amelyek létrehozták, már régen megszűntek, megváltoztak. Ennek ellenére a dogmiasodott tradicionális formák az intézményesült társadalomban olyannyira axiómaként éltek, hogy ha valaki -- a tradíción túl látó, „karizmatikus” egyéniség -- kétségbe merete vonni jogosultságukat, vagy figyelmeztetni mert a korszerűsítés fontosságára, akkor azt vagy teljes értetlenséggel fogadták, vagy mint a „világ rendjét” megsértőt, veszélyes elemnek bélyegezték, s félretették az útból. Igaz, lélektanilag mindez aligha történhetett volna másként. Hiszen az intézményesült közösség tagjai, annak minden belső ellentmondása ellenére is, ebbe a tradícióba születtek bele, a szocializáció folyamán ezt tették magukévá, ez volt számukra „a” világ, az egyetlen elképzelhető világrend. Amint tehát valaki megkérdőjelezett valamit is a tradícióból, saját világukat, egész „magától értetődő” világszemléletüket, tudásukat érezték kérdésesnek. Ez pedig olyan mélyreható támadás volt az ember benső biztonság-igénye ellen, amelyre a természetes válasz az elemi erejű harag. Hivatkozhatunk csupán egy legutóbbi, a liturgia-reform terén tapasztalt példára. A II. vatikáni zsinat liturgikus irányelvei oly természetesen ésszerűek, hogy a tradíciótól független kívülállók többnyire érthetetlennek tartották az olykor heves méreteket öltő tiltakozásokat, reakciókat. Pedig ez az ellenállás az intézmény keretei között sajnos nagyon is érthető. Érthető minden olyan esetben, amikor a tradíció eredeti rendeltetésétől elidegenedve, önálló életet élő „dologgá” vált.

Az intézmény „késésének” problémája elválaszthatatlanul összefügg az imént mondottakkal. Minden organizáció, minden intézményesült embercsoport, amely tehát törvénybe foglalta, kodifikálta saját cselekvési előírásait, természeténél fogva „késik”. Hiszen előírásai, normái egy bizonyos korban, bizonyos igényekre adott „válaszként” jöttek létre. Hasonlóan, amint egy meghatározott alkotmányos társadalmi rend, illetve ennek jogrendje a társadalom igényére hivatott választ adni; de mivel az idő állandó múlásával együtt változnak az igények és az adottságok, a jogrendszer létrejöttkor máris létezhetnek olyan új problémák, amelyekre megfelelő válasz még nem szerepel a törvényes jogszabályok között. Vagyis a jogrend (a tárgyasult normarendszer) mindig késik az igényekhez viszonyítva. Az intézmények késésének mértéke azonban lényegesen különböző lehet. Ideális esetben a késés minimális: az organizáció funkcionáriusai hamar „meghallják” az igényeket, s rövidesen választ tudnak adni rájuk. Kis közösségek esetében a közösség kicsinysége biztosítja a kommunikáció gyorsaságát:

az igényeket mindenki érzi, így érthető a haladéktalan alkalmazkodás. Minél összetettebb egy intézményesült közösség, vagyis minél távolabb kerül annak „vezetősége” a tömegektől, annál fontosabb az igényeket a vezetőséghez eljuttató úgynevezett kommunikációs csatornák tudatos kiépítése. Ezek híján az intézmény normáit különösen is fenntartó vezető szerephordozók menthetetlenül megmerevednek, elvesztik kapcsolatukat az étellel, a konkrét emberekkel. A történelem számos példát sorakoztat fel arra vonatkozóan, amikor egy-egy intézményesült társadalmi rend már végleg korszerűtlenné vált, de vezetői képtelenek voltak meghallani a kor igényeit, sőt halál vagy üldözés várt azokra, akik a megújulást sürgették. Gondoljunk a nagy birodalmak bukás előtti korára, vagy pl. a francia államrendre a forradalom előestéjén. Hasonló gyökerekből fakadó értetlenséggel gyakran találkozhatunk az egyháztörténelemben is. (Ezzel a II. rész foglalkozik alaposan.)

Az előzők alapján végeredményképpen tehát meg kell állapítanunk, hogy az intézményre az egyéni és a közösségi élet természetéből következően szükség van, az intézmény a közösségi élet eredményeként -- így vagy úgy, de végül is mindenképpen -- megszületik.[14] Ez a tény nem változtat azonban azon, hogy az intézménynek elszemélytelenítő, megmerevítő hatása is van, amellyel szemben minden emberi közösségnek, az egyháznak is állandóan résen kell állania, annál inkább, minél inkább tud a veszélyről.

Az integrált világkép (A rendszerező ember)

Az egyén és a közösség szükségképpen kiépít magának valamiféle világnézetet: rendszert, amely -- amennyiben ez megvalósítható -- egységbe foglalja, integrálja az emberi lét összes lehetséges kérdését. E folyamat, amely az értelmes emberlétre vezethető vissza, lényegileg közösségi befolyás alatt áll.

Ami az értelmes emberlétet illeti: az ember kérdez, és választ akar kapni kérdéseire. Mégpedig nem csupán „választ”, hanem összefüggő válaszokat. Az ember nem élhetne, nem volna ember, ha nem foglalná rendszerbe a világról, a társadalomról, saját magáról szerzett tudását, ezt az objektív rendszert világképnek nevezhetjük. S ha valamit nem tud közvetlen tapasztalat alapján megismerni, úgy logikájával próbál következtetni, megkísérli kitölteni a tudásán támadt hézagot. A világképet elrendező, értelmező, értékelő sémát vagy vonatkoztatási rendszert világnézetnek mondjuk (Nyíri T.).

S ami a közösséget illeti: az ember közösségi lény, gondolatait közli embertársaival, így egy csoporton belül -- részben a közösségi normákkal kapcsolatban említett módon -- közös világkép, közös világnézet alakul ki.[15] Az emberiség többsége napjainkig meg volt győződve arról, hogy első, legfőbb kérdései -- amint maga az emberlét - - túlmutatnak az anyag határain, ezért az azokra adott válaszok is a transzcendens, vallásos világig nyúltak. Azaz az egyén és közösség problémáira választ adó, széles tömegek közt elterjedt -- és egy-egy közösségben normaként elfogadott -- vonatkoztatási rendszerek a legutóbbi korig vallásos rendszerek voltak.

A szociológia -- tárgyából és módszeréből következően -- nem

foglalhat állást az egyes válaszrendszerek, világnézetek filozófiai mondanivalóját és súlyát illetően, de azt megállapíthatja, hogy az ember létkérdéseit egységes rendszerben megválaszoló világnézet pótolhatatlan jelentőségű mind az egyéni, mind a közösségi életben.

Az intézmény két típusa (Államvallás és pluralizmus)

Az emberi közösségek és a világnézet között a történelem folyamán különböző kapcsolat (viszony) valósult meg. Ennek alapján az intézmények (normarendszerek) két fő típusát szeretnénk megkülönböztetni. Úgy tűnik, hogy a társadalmak létrejötte, ill. fejlődése során a közösség és a világnézet eleinte két egészében összetartozó fogalom. A közösség egyrészt közös „munkával” alakítja, fejleszti világnézetét, másrészt a világnézet (részben az előzők következtében) az egész közösségi élettel kapcsolatban van: minden személynek, eseménynek vagy jelenségnek helyet, jelentőséget biztosít a maga integráló rendszerében.

1. Az intézményes közösségek egyik típusához azok tartoznak, amelyeknek jelentőségük, mondanivalójuk van az emberlét egésze számára, azaz, amelyek lényeges alkotó-összetartó eleme az egész életet integráló világnézet. (Ennek természetesen ismét különféle formái vannak.) Például a felvilágosodás korát megelőző idők intézményes társadalmi -- a babiloni, egyiptomi, görög, római, vagy középkori keresztény társadalmak -- e típus par excellence képviselői. E társadalmakban a vallási és a társadalmi élet közötti határ elmosódott: a vallási élet egyben társadalmi élet is volt, és a társadalmi, politikai élet elválaszthatatlanul összefüggött a vallásos világnézet elemeivel. Így ezek az intézményesült társadalmak ill. az őket „egybefogó” normarendszerek (intézményrendszerek) nemcsak „jelentőséggel bírtak az élet egésze számára”, hanem valami módon átfogták az egész életet. A közösség világnézete mind a társadalom egészét, mind annak egyes kisebb egységét (falut, családot) alakította és áthatotta. Ennek következtében az ember mindenütt ugyanazon egységes norma-rendszer által integrált világban érezte magát. Természetesen így az elsődleges szocializáció szelleme és a társadalom világképe összhangban volt. Ez magyarázza meg -- amint már utaltunk rá -- e korok intézményeinek, társadalmainak és emberének benső egységét, s a kritika, a változtatás-igény maihoz viszonyítottan elenyésző voltát. A mondottak speciális formában érvényesek e korok kisebb hatósugarú intézményesült közösségeire -- pl. a faluközösségekre --, ahol az élő személyes kapcsolatok következtében még az úgynevezett primér közösség (Cooley) csoportlélektani hatása, összetartó ereje is érvényesült.

A pluralista korban is ismerünk az első típushoz tartozó intézményes közösségeket, ilyenek pl. az egyházak. Az előző korok egyháztípusával szemben azonban a szekularizált pluralista kor egyházai lényeges különbségeket mutatnak. Ezek egyrészt a vallás és társadalom szétválása következtében már nem képesek az élet egészét objektív értelemben átfogni, irányítani, másrészt már csak a társadalom egy-egy kis részének nyújtanak „az egész létet integráló világnézetet”; azoknak, akik életalakító értelemben magukévá teszik az általuk tanított

rendszer. Az itt-ott még létező zárt faluközösségek helyzete is hasonló értelemben változott. Tagjaiknak állandóan érintkezniük kell más világnézetekkel s az azoknak -- illetve a pluralista világnak -- megfelelő „más” struktúrákkal.

2. Az intézményesült közösségek, társadalmak másik típusához azok tartoznak, amelyeknek nincs lényegi közük az ember személyes életéhez, létkérdéséhez, világnézetéhez. Amíg a felvilágosodás előtti korokban az első opus volt a jellemző, addig a felvilágosodás utáni pluralista kor legtöbb intézményes rendszere, csoportosulása a második típushoz tartozik, azaz személyes, világnézeti vonatkozásban semleges. Ilyen pl. egy ország, egy város vagy község intézményes társadalma, amelyben a különböző vallások, világnézetek az egyenlőség szellemében élnek egymás mellett, de ugyancsak ilyenek a társadalom egyes szervezetei, amelyeknek funkciója világnézeti szempontból közömbös. A fenti meghatározás értelmében nyilvánvaló, hogy az elmúlt korok vallási társadalmában is mindazok az intézményes rendszerek, amelyek valamilyen alkalmazott részletként szolgáltak -- pl. a foglalkozási ágak többsége, vagy a szórakozási, pihenési céllal alakult egyesületek -- a második típushoz tartoznak, annak ellenére, hogy szervesen illeszkedtek a társadalom és vallás egységes rendszerébe.

Mivel e könyv célja az egyház vizsgálata, amely az első csoportba tartozik, a következőkben elsősorban az ilyen típusú intézmények szempontjaival foglalkozunk.

Tárgyiasulás és elidegenedés (Az ember leigázza önmagát?)

A tárgyiasulás, dologiasodás, illetve az elidegenedés közötti különbséget Marx részletesen kidolgozza. De amíg ő inkább a két fogalom közti különbségre hívja fel a figyelmet, addig most a kapcsolatukról szeretnénk szólni.[16]

A társas világ „tárgyiassága” azt jelenti, hogy az emberen „kívül” létezik egy tőle bizonyos értelemben függetlennek tűnő világ, amelybe beleszületett, normái szerint él, cselekszik. (Amikor Durkheim a társadalom „dologiaságáról” -- choséité -- beszél, e tárgyi világra gondol.) A világ tárgyiasodása szükséges és kikerülhetetlen. A döntő kérdés az, hogy az ember nem felejtkezik-e el arról, hogy a világ, bármennyire objektívnek tűnik is, az ember által alkotott, s éppen ezért alakítható világ. A világ akkor válik „dologivá” számára, ha elfelejti annak emberi eredetét; illetve ha annak maga alkotta rendjét, intézményeit magától függetlennek és megváltoztathatatlanak tartja.[17] Ez a világ az embertől „elidegenedett”, hiszen benne „az ember saját tette, egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá vált, amely leigázza őt, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette.”[18] (Az elidegenedés lényegi tulajdonsága, hogy az egyén nincs tudatában annak, hogy az adott világ „leigázza” őt. Hiszen épp abban áll az elidegenedés, hogy az egyén természetesnek és megváltoztathatatlanak tartja ezt a világot.)

Az intézmény-organizáció dilemmájáról, megmerevedéséről és késéséről szólva már utaltunk arra, hogyan idegenedhet el az intézmény, a normarendszer -- az idő múlásával -- egy intézményesült közösség

tagjaitól, és hogyan válhat tőlük független, felettük álló hatalommá. A szocializáció lélektani mechanizmusa is kedvezhet a dologivá válás folyamatának: az identifikáció, az érzelmi tanulás által a gyermek az adott tárgyi világot veszi át, és minél önállóbbnak, függetlenebbnek, dologibbnak tartja azt, annál inkább megmerevedett számára, elidegenedett tőle a világ, bár -- s épp itt van a jelzett probléma -- ő ennek legkevésbé sincs tudatában. A nevelés továbbá nemcsak a nevelt, hanem a nevelő számára is siettetheti a világ dologivá válását. Amikor például a szülő a nevelés folyamán -- mindig újra -- azt a kijelentést ismétli: „ezt így illik csinálni”, nemcsak a gyermek találja magát szemben a kényszerítő erejű objektív világgal, hanem ez a világ, amely imént -- szigetlakóink életében néhány évvel azelőtt -- még telve volt fantáziával, izgalmas választási lehetőségekkel, a szülő számára is mindinkább változtathatatlaná dermed. Mint nevelő, ösztönösen megérzi, hogy a gyermek érzelmi-tanulás igénye nem észérveket vár, hanem objektív, követhető cselekvés-modellekét. Tudja, hogy mindazokat a szempontokat, amelyek által ők ezekre az eredményekre eljutottak -- azaz egész élettapasztalatát -- úgysem tudja egyszeriben átadni gyermekeinek. Egyre többször hivatkozik tehát arra, hogy „ezt így csináljuk”, vagy „ennek ez a módja”. Következésképpen saját gondolatvilágában is egyre komolyabb valóságként él a tudat, hogy a „dolgok rendje” ezt, és csak ezt az eljárásmódot követeli. Ha az ember gyakran elmondja, hogy „ezt így szokták csinálni”, vagy „ezt így illik csinálni”, egyszer csak maga is elhiszi.[19]

Az intézményesülés útján a tárgyasulás és az elidegenedés -- illetve a „tudás” alakulásának -- szempontjából érdekes összefüggésre figyelhetünk fel: az ember a társas élet során egy „tárgyi” világot teremt; ez a tárgyasulás vagy objektíváció, illetve külsővé válás vagy externalizáció. Az objektívált világ visszahat az emberre: a szocializáció folyamán az ember ezt teszi magáévá, internalizálja mint az „ő világát”. Ha azonban a világ elidegenedett az embertől, úgy a társadalomba beleszülető új tagok ezt az elidegenedett, embertől függetlenné sőt emberfeletti hatalommá vált intézményes világot fogadják el adott világgként, nem tudva annak eredetéről, esetlegességéről, megváltoztathatóságáról. Így tudatukban egy eltorzult kép él.

A közösségi struktúra (Van-e kapcsolat a társadalom és az egyház struktúrája között?)

A későbbiek megértése végett tisztáznunk kell még a közösségi struktúra fogalmát. A struktúra kifejezés jelentésének meghatározása nem könnyű, mert bár a szót a legkülönbözőbb tudományok és a köznapi nyelv egyaránt használja, gyakran egészen különböző fogalmakat jelölnek vele.

Maga a szó szerkezetet, belső felépítést jelent, bármilyen összefüggésben is szerepeljen tehát, önmagában utal arra, hogy az a valami, aminek a struktúrájáról beszélünk, nem rendezetlen, összefüggés nélküli részekből áll, hanem legalábbis valamilyen szempontból egységes egésznek tekinthető; részei értelmes szabályok szerint rendeződnek.

Ilyen értelemben beszélünk a társadalom, a csoport, egy osztály, az ipar, a kereskedelem, a nyelv vagy pl. egy irodalmi mű struktúrájáról. „A struktúra tehát valamely egész, egység felépítését, belső tagozódását jelenti, s ebben a tagozódásban a részek különállását, valamint egymással és az egészszel való belső összefüggését is kifejezi.”[20]

Bennünket közelebről a társadalmi illetve a csoportstruktúra kifejezések érdekelnek. Ebben az összefüggésben a struktúra „bármilyen társadalmi csoport belső szervezetének megállapított mintája. Azon kapcsolatok összefüggését foglalja magában, amelyek a csoporttagok között valamint a tagok és a csoport között kialakulnak”, és amely kapcsolatoknak a „módja” később többnyire csoportnormává válik, ha pedig a csoport több generáción át létezik, akkor intézményesül. Továbbá a struktúra „általános fogalom a társadalmi csoportok és kultúrtípusok azon tulajdonságainak jelölésére, amelyek lehetővé teszik, hogy összefüggő részekből alkotott összetett vagy komplex egészként kezeljük őket”. [21]

Ez a meghatározás vonatkozik mind a társadalmi struktúrára, mind a társadalom egyes csoportjainak a struktúrájára, de a két struktúra között mégis lényeges különbség van. A társadalmi struktúra sokkal „nagyobb átmérőjű”, átfogóbb -- úgynevezett makrostruktúra --, amely nagymértékben meghatározza a társadalom említett intézményeinek vagy csoportjainak mikrostruktúráját vagy szubstruktúráját. A feudális társadalomban pl. nemcsak az osztálytársadalom szerkezetében nyilvánult meg a hűbéri alárendeltségi viszonyon alapuló monarchikus felépítés, hanem a szubstruktúrákban, a falvak vagy a családok életében is. Hasonlóan, a demokratikus struktúrájú társadalomban is szükségszerűen kialakulnak a demokratikus szubstruktúrák, amelyekkel a városok és falvak, az üzemek, iskolák vagy családok életében egyaránt találkozunk.

A marxista szociológia szerint a társadalom osztálytagozódása alkotja a társadalom „alapstruktúráját”, amely meghatározza a társadalom egyes részstruktúráit: ahogyan az alap meghatározza a felépítményt. [22] Ezzel a megállapítással lényegileg egyetértünk, de hangsúlyoznunk kell, hogy egy-egy vallás vagy egyház struktúráját nem abszolút mértékben és nem egyoldalúan a gazdasági viszonyokat tükröző osztálytársadalom makrostruktúrája határozza meg, hanem amint ezt a mai vallásszociológia M. Weber követve hangsúlyozza, a vallás is hat a társadalomra, illetve magukra a társadalmi struktúrákra. [23] Az összefüggést ily módon fogalmazhatjuk meg: Minél nagyobb mértékben összefonódott az egyház a fennálló társadalommal, annál meghatározóbb hatással volt struktúrájára -- az egyházban uralkodó emberi, alá- és fölérendeltségi viszonyokra -- a fennálló társadalom struktúrája. Természetesen az egyház „makrostruktúrája” ugyancsak meghatározó erővel bírt az egyes egyházi közösségek mikrostruktúrájára: A középkor feudális-patriarkális struktúráját átvevő egyház kisebb „egységei” is törvényszerűen átvették a feudális-patriarkális struktúrát és szemléletet (akkor is, ha pl. a szerzetesmozgalmak újra meg újra karizmatikus tiltakozást jelentettek e struktúrák ellen). A II. vatikáni zsinat demokratikus szemlélete, illetve az összegyház struktúrájának kollegiálisabbá alakítása viszont ugyancsak szükségképpen elindította a nemzeti,

egyházmegyei, espereskerületi vagy plébániai szintű szubstruktúrák kollegiálisabbá tételét.[24]

Miután az előző két fejezetben foglalkoztunk az intézmény létrejöttével és legfontosabb összetevőivel, lássuk, hogy miként igazolja az intézmény önmagát, az intézményesült struktúrát, illetve, hogy hogyan keveredik bele az intézmény önigazolásába a vallás.

=====

=====

A legitimáció (Nagy Sándor „Ámon kedveltje”)

Amikor Nagy Sándor világhódító hadjáratára indult, követői nemcsak királysága isteni eredetében hittek, hanem -- ez volt a jelentősebb -- az egész világhoz szóló isteni küldetésében is. Egyiptom elfoglalása után Sándor első dolga volt, hogy az egyiptomi fő-isten, Ré fiának, „Ámon kedveltjének” nyilvánítsa magát az egyiptomi papokkal. Természetesen saját népével, vallásával sem veszíthette el a kapcsolatot, ezért ettől kezdve Zeusz-Ámon fiaként lépett fel. Később, indiai hadjárata idején, amikor már legjobb barátai is ellene fordultak és zendüléssel akarták kényszeríteni a visszatérésre, nem valami emberi erő hatására fordult vissza, hanem -- úgymond -- azért, mert a hadjárat folytatásáért bemutatott áldozatot az istenek nem fogadták szívesen.[1]

A történelemből számos példát ismerünk arra vonatkozóan, hogy egy uralkodó vagy egy társadalmi osztály a természetfölötti erőkkel való rokonságra vagy a világ örök rendjére való hivatkozással próbálta igazolni magát. Ugyancsak urának igazolása volt a célja Bonfininak, Mátyás király udvari történészének, aki azzal igyekezett emelni a király tekintélyét, hogy kimutatta: A Hunyadi család az ősi római Corvinus nemzetségből származik (Libellus de Corvinae domus origine).

Egyháztörténelmi vonatkozásban egyik legismertebb hasonló célú „okirat” Nagy Konstantin adománylevele (Donatio Constantini). E minden bizonnyal a IX. századból származó hamisítvány a korabeli vitás politikai-jogi kérdések gordiuszi csomóját kívánta szétvágni.

Elfogadható feltevés szerint annak igazolására készült, hogy a pápának, aki a hamisítványban szereplő konstantini adományozás értelmében az egész Nyugat ura, joga volt Nagy Károlynak adni a császárságot.[2]

Ezek a példák azt szemléltetik, hogy az intézményesült közösség illetve annak vezetője érzi azt, hogy minden áron, ha másképp nem megy, még csalás árán is igazolnia kell önmagát a közösség tagjai előtt.

Az önigazolás, a legitimáció azonban nem áll szükségszerű kapcsolatban a csalással, hiszen olyan folyamat ez, amely a közösség életéhez természetesen hozzátartozik. Ha a legegyszerűbb intézménynek, a családnak, vagy szigetlakóink első generációinak életére gondolunk, azonnal kézenfekvővé válik az „önigazolás” pozitív szerepe és természetes volta: Az új nemzedék tagjai, a gyermekek mindig kérdeznak, s az intézmény képviselőinek -- a felnőtteknek -- választ kell adniuk kérdéseikre. A válaszok pedig természetüknél fogva igazolni fogják az intézmény normáit. A gyermek megkérdezi anyjától, hogy miért

úgy cselekszik. S az anya -- akár azt mondja: „mert ezt így illik”, akár elmagyarázza az eljárás mód értelmét -- mindenképpen a közösség, illetve a család életében meghonosodott cselekvési normákat magyarázza el, hiszen ő is ezeket vette át és tartja jónak. Ezáltal azonban máris az intézményt legitimálja. Minél összetettebb az intézmény, annál gyakrabban és sürgetőbben teszik föl tagjai a kérdést: „ez miért van így?”, és annál bonyolultabb rendszerre van szükség, amely válaszolni tud kérdéseikre, ill. igazolni tudja számukra az intézményt.

Az intézmény legitimációján, legitimáción tehát azt a folyamatot értjük, amely által az intézmény választ ad a feléje irányuló kérdésekre. Az ember a válaszból tudja meg, hogy miért éppen ilyen normák, szabályok uralkodnak, hogy miért ilyenek az alá- és fölérendeltségi viszonyok, s hogy mi az oka, jelentősége annak, hogy ő éppen azt a helyet foglalja el a közösségben, amelyet elfoglal stb.

A legitimáció mint a tárgyasulás második foka (Miért nem lesz forradalmár a páriából?)

A legitimáció, az intézmény önigazolása tehát természetszerű folyamat. Amint azonban a tárgyasulás egy lépést jelenthet a dologivá válás irányában -- akkor is, ha a „második lépést”, a dologiasodás-elidegenedés nem abszolút szükségszerűen követi a tárgyasulást --, úgy a legitimáció további lépés ugyanebben az irányban.

A legitimáció a már tárgyivá vált világ igazolása, vagyis mondhatnánk úgy, a tárgyasulás második foka, négyzetre emelése.[3] Dilemmáját akkor értjük meg, ha eszünkbe idézzük korábbi megállapításunkat, amely szerint az intézményesülés folyamatának döntő kérdése az, hogy az ember tudatában marad-e a világ alakíthatóságának, megváltoztathatóságának; hiszen az elidegenedést csak így kerülheti el. Ha egy közösség, egy társadalom tagjai tudatában vannak az életüket szabályozó normák (intézmények) állandó megújulási szükségletének, s ha a megújulási igény és készség az intézmény lényeges tulajdonságai közé tartozik, úgy a legitimáció az intézményt igazolva ezt a megújulási készséget is igazolja, s így erősíti azt. De ha az intézmény szerephordozói nem tudnak elképzelni mást, csak a fennálló viszonyokat, ill. ha az intézmény már dologiasodott, s az ember felett álló, az embertől független „hatalomnak” tűnik, akkor a legitimáció az elidegenedést igazolja: még erősebben szentnek és megváltoztathatatlanak állítva be a fennálló rendet. Amíg gyorsan változó, dinamikus körülményben a változás ténye és szükségszerűsége a kézenfekvő igazságok, következtetések közé tartozik, addig a korábbi statikus körülményben ez távolról sem volt így, s ezért a legitimáció többnyire („öszönösen” is) az intézmény ilyen állapotának legtökéletesebb voltát, azaz megváltoztathatatlanságát igazolta. Az intézmény önigazolása a közösségbe beleszülető számára tehát azzal az eredménnyel járt, hogy az a világ, amelyet a szocializáció folyamán saját világának fogadott el, most már nemcsak adottnak, hanem véglegesen igazoltnak is tűnik.

Az indiai pária nemcsak azt vette tudomásul, hogy ő alacsony sorba született, de azt is megtanulta, hogy ez a világ megszentelt isteni rendje, amelynek megsértése a legsúlyosabb bűn volna, éppen mert a

világ rendjének megsértése.[4]

Legitimáció, világnézet, vallás (Hogyan keveredett bele a vallás?)

Az imént mondottakból nyilvánvaló a legitimáció dilemmája. Mert a legitimáció, amely az intézmény lényegéből fakadó, szükséges és pozitív folyamat, hatásában negatívvá válik, ha az intézmény a dologiasodás útjára lép. Az intézmény megszületése korában -- első példánkon a második szigetlakó generáció életében -- a legitimáció a lehetséges legnagyobb mértékben megfelelt a közösség minden egyes tagja érdekének. A szülők maguk alkották a közösséget, ezért igyekeztek arányosan eleget tenni minden tag kívánságának. Az intézmény ezt a demokratikus állapotot és közösségi struktúrát rögzítette, s a legitimációban a szülők is ezt az igazságos, „ösközösségi” helyzetet próbálták megokolni gyermekeiknek. Ahogy azonban múltak az évek, az évszázadok, a közösség létszámának növekedésével arányosan nőtt szerkezetének bonyolultsága is. A köz érdeke megkívánta, hogy legyenek a különböző területeken illetékes „szakemberek”, legyenek vezetők és vezetettek, legyenek a normákat megfogalmazók („jogászok”) és azokat védelmezők (pl. bírók) stb. A közösség differenciálódása, még inkább a hatalmi viszonyok bonyolódása folyton új kérdéseket, belső feszültségeket szült.

A közösség nem élhet sokáig feszültségek között, mert azok azzal a veszéllyel járnak, hogy megváltoztatják a fennálló viszonyokat. Ezért olyan legitimációs elméletet hoz létre megoldásként, amely „választ ad” a problémákra. Mivel az intézményesült társadalom tagjai meg vannak győződve arról, hogy a jelen helyzet jó, ezért mindent elkövetnek annak igazolására. A hatalmi viszonyok, és az intézményt legitimáló szerephordozók, illetve szakember-gárda kialakulásával párhuzamosan pedig csakhamar megkezdődhet a legitimáció sajátos eltorzulása: ti. a vezető szerephordozók és a legitimáció szakemberei akaratlanul is saját érdekeiket helyezik előtérbe a legitimációs rendszerek kidolgozásakor. S amint maga a legitimáció, úgy annak eltorzulása, esetleg manipulálása is kapcsolatban áll a közösség világnézetével.

A korábbiakban láttuk, hogy az ember egységes világnézetet igényel. Mivel az ember léte társas lét, vonatkoztatási rendszerének, világnézetének a társas élet kérdéseire is választ kell adnia, az ott felmerülő problémákat is integrálnia kell az egységes képbe. Ezek szerint a legitimáció nem valami „levegőben lógó” elmélet[5], ellenkezőleg, különösen azon intézmények, intézményrendszerek esetében, amelyeknek mondanivalója van az ember egész élete számára, szükségszerű kapcsolatban áll a világgal. Ha nyilvánvaló, hogy az intézmény legitimációs rendszere csak saját világgépére alapulhat, úgy az is természetes, hogy a fejlődés során felmerülő újabb nehézségekre, kérdésekre újra csak innen merítheti a válaszokat. Mivel pedig -- amint erről is szóltunk már -- a széles tömegek, társadalmak által elfogadott integráló válasz-rendszerek a legutóbbi korig vallásos rendszerek voltak, érthető, hogy a legitimáció ilyen esetekben a vallással került elválaszthatatlan kapcsolatba. A közösségből származó vezetőknek --

akár meggyőződésből, akár olykor manipulálásból tették -- természetes volt, hogy közösségük vallásos világméretű elemeiben keressék az intézményt és a saját helyzetüket igazoló szempontokat. Sőt, többnyire a hódítók is rájöttek arra, hogy ők is csak a meghódított népek vallásának megfelelő érvekkel támaszthatják némileg alá tettük „jogosságát”. India vallásainak történetében olvassuk, hogy pl. amikor a Kusán törzs elfoglalta Észak-Indiát, királyuk, Kaniska, jónak látta felvenni a buddhista vallást, sőt annak nagy támogatójává lett. A rómaiak -- amint a történelem nem egy ókori hatalma -- bevették Pantheonjukba a meghódított népek isteneit stb.

Az előbbiekből az is következik, hogy az uralkodó rétegeknek érdekében állt a világnézet s így a legitimitáció szakembereinek -- varázslóknak, papoknak -- saját érdekeik számára való megnyerése, majd alkalmasint saját helyzetük és az egész társadalmi struktúra legitimitálására való felhasználása. Nyilvánvalónak tűnik, hogy ez a folyamat is belejátszott a hinduizmus kasztrendszer szentesítő tanításának létrejöttébe, amely szerint az „üdvösség”, a Brahmában való feloldódás feltétele az, hogy az ember fogadja el azt az állapotot, amelybe beleszületett.

Nem szabad azonban azt sem elfelejtenünk, hogy a vallás nemegyszer korlátot jelentett a hatalom birtokosai előtt. Izrael igaz prófétái nem egyedülállóan példázzák azt, hogy a vallás képviselői nem mindig legitimitálták a hatalom igényeit. Úgy tűnik azonban, hogy az egyetemes vallástörténetben ellenkező esetet többet ismerünk.

A társadalmi állapotok olykor feltétel nélküli vallási szentesítésének példáit szinte minden ősi népnél megtaláljuk. Ezzel kapcsolatban érdekes a hatalom legitimitációjának a fejlődése és annak a különböző formái. A sumer népeknél még csupán a fejedelemnek istentől való leszármazásáról tudunk. Babilonban ellenben már az egész társadalmi hierarchia párhuzamos az égi hierarchiával -- amint ezt híres lépcsőzetes piramisszerű torony-templomaik, a zikkuratok is jelképezték --, továbbá kidolgozást nyert a világhatalom ideológiája is. A világ teremtéséről szóló mítosz leírja, hogy Marduk, Babilon főistene legyőzte az ős-káoszt, Tiamatot, s ezzel megszerezte a jogot a többi istenek fölötti uralomra. Nyilvánvaló a következtetés: tehát Babilont isteni küldetés hívja fel a többi nép leigázására, és isteni erők szavatolják sikereit. -- A hatalom legitimitációjának egyre részletesebb kidolgozását megtaláljuk Egyiptomban is. A fáraók eleinte csak hasonmásai a Napistennek, amikor azonban a IV. dinasztiában hatalmuk csúcspontra hág, a „Nap (Ré) fiának” minősítik magukat. A Napot ettől kezdve rendszeresen nevükbe is belefoglalják. További fejlődést jelentett, amikor a Fáraó örök életéről szóló tanítás belekerült -- az Ozirisz mítosz elemei alapján -- vallásukba. Az így félistenné vált uralkodót halála után már nemcsak a föld, hanem az ég isteneként is tisztelték. -- Nagy Sándor esetében -- amint láttuk -- egyetlen ember életében zajlott le ez a fejlődés. Indiai hadjárata után megkövetelte a görög államoktól, hogy már ne csak isteni küldetését ismerjék el, hanem istenségét is.

De nemcsak az egyiptomi, sumer, babiloni vagy macedón uralkodók igyekeztek vallásos eszközökkel legitimitálni magukat, rendszerüket,

hanem ugyanígy a rómaiak; s később olyan európai királyok, császárok, vagy hatalmasságok is, akik az „Isten kegyelméből való királyság” -- eszme védőinek mutatkoztak -- bár a krisztusi kereszténységhez olykor kevés közülük volt.

A vallás és a legitimitáció kapcsolatáról beszélve külön kell szólnunk az ideológia fogalmáról.

Legitimitáció, ideológia, kereszténység (Marxista és keresztény valláskritika)

Polübiosz a vallást „szükségszerű babonaságnak” tartotta, szükségszerűnek a nép féken tartására. Hasonló gondolatok találhatók Machiavelli írásaiban.[6] Az általuk vallásnak nevezett eszmerendszer azonban csupán vallásos vonásokkal keveredett legitimitációs rendszer, ideológia.

Az ideológia-fogalom szoros kapcsolatban áll a legitimitáció fogalmával. „Az ideológiát meghatározhatjuk mint azon eszmék és nézetek összességét, amelyek többé-kevésbé rendszerezett formában az embereknek a környező világhoz és egymáshoz való viszonyát tükrözik vissza, s a társadalmi viszonyok megszilárdulását, vagy megváltoztatását, fejlődését szolgálják.[7] Ilyen értelemben az ideológia -- amint a legitimitáció is -- szükségszerű jelenség és a legitimitációhoz hasonlóan kettős eredménnyel járhat: egyrészt a fennálló rend megszilárdításához, másrészt annak megváltoztatásához vezethet. A konfucianizmus a fennálló rendet legitímálta, annak ideológiája volt, míg a vele szemben kialakult taoizmus a szegények ideológiájává lett, forradalmi jellegű megmozdulásait igazolta.

Amint a legitimitáció szükséges, de mégis az intézmény megmerevedésének eszközévé válhat, úgy az ideológia is. (Tudnunk kell azonban, hogy a közhasználatban -- és vallási vonatkozásban -- az ideológia fogalmán gyakran csak az utóbb említett legitimitációs elméletet értjük: Eszerint ideológiáról akkor beszélünk, amikor egy eredetileg esetleg széles tömegekhez szóló világnézet egyes rétegek vagy bizonyos politikai irányok hatalmi érdekeinek eszközévé vált.)

A krisztusi tan azért nem ideológia, mert lényegét tekintve nem egy bizonyos társadalom felépítménye, visszatükrözése, hanem az isteni igazság megnyilvánulása. Ezt igazolja Jézus tanításának (a korabeli felfogásokhoz is viszonyított) teljes eredetisége: Alapvető tanításai (az Atya szeretetéről, a Szentháromságról, a keresztről stb.) és egész egyedülálló egyénisége nyilvánvalóan nem a korabeli társadalom terméke. De ugyanakkor Jézus szavai egy adott korban hangzottak el, s bizonyos vonatkozásban „tükrözték” azt. Az egyház pedig mindig egy adott korban élt és nyilatkozott. S mivel a jézusi tant egy meghatározott korban élő emberi közösség „hordozza”, az sohasem mentes az ideologizálódás veszélyétől. Minden vallási tan dilemmája, kikerülhetetlennek tűnő zsákutcája az, hogy „vegytiszta eszmék” nem létezhetnek a Földön, hogy csak úgy maradhat fenn, ha egy -- természete szerint intézményesült -- közösség hordozza. Az intézményes közösség viszont lényegénél fogva legitimitációra törekszik, s természetes, hogy e célra saját tanait használja fel. Mivel „általában csak olyan

döntésekre vagyunk képesek, amelyek legalábbis nem ellenkeznek érdekeinkkel", jelentkeznek az ideológiai elemek. Mindez némileg elkerülhetetlen, következésképpen nem javíthatatlan baj mindaddig, amíg tudatában vagyunk az ideologizálás veszélyének, s ennek megfelelően állandóan készen állunk a megújulásra. Amint Nyíri Tamás mondja: „az ideológia felszámolása nem abszolút, hanem optimális követelmény: a kereszténységnek nem eszményi (ez csak a Végző Állapotban lehetséges), hanem az adott körülményekhez képest legtisztább megvalósítására irányul... Ha a kereszténység jelen akar maradni a társadalomban, akkor óhatatlanul azonosulnia kell bizonyos fokig a társadalom érdekeivel is. Aki hisz a kereszténység történelem feletti eredetében, az nem fél ettől a részleges azonosulástól... Az ideológia felszámolása és a részleges társadalmi azonosulás nem logikai ellentmondás, hanem dialektikus ellentétpár. A keresztény eszme csak a feszültségek erőterében ölthet testet.”[8] Sajnos azonban az is tény, hogy az ideológiai elem gyakran túlságosan is befészkelte magát az egyház intézményeibe. A történelmi okokra és példákra a II. részben részletesen visszatérünk, most röviden csak annyit említünk, hogy -- amint részben már érzékeltettük -- az ideológiává alakulás mértéke szorosan függ a vallási és világi intézmények egymással való kapcsolatától. Ha a vallás összefonódik a társadalommal, saját intézményeinek legitimitációja egyúttal a fennálló társadalmi rend egyes elemeire is rávetíti a szentség és megváltoztathatatlanság fényét. Ha pedig egy vallás államvallása lesz, vagyis ha a társadalmi és vallási élet bizonyos értelemben fedi egymást, úgy a társadalom kizárólag a vallással legitimitálja magát, vagyis az még inkább ideologizálódik.

A mondottakból látszik, hogy a marxi és a keresztény valláskritika egyrészt sok rokon vonást mutat, másrészt kiindulópontjában különbözik. -- A marxista kizárólag társadalmi, lélektani jelenségnek, felépítménynek ítéli a vallást. „A társadalom mindenkori gazdasági szerkezete az a reális alapzat -- mondja Engels --, amelyből mindegyik történelmi időszak jogi és politikai berendezkedésének, valamint vallási, filozófiai és egyéb elképzelésének egész felépítménye végző fokon magyarázható.” [9] Ezért nem is tarthatja másnak a vallást, mint egészében ideológiának. -- A keresztény, bár tudja, hogy a vallások (bármely vallás) megjelenési formáját befolyásolják a társadalmi viszonyok, sőt, hogy a történelem folyamán nemegyszer ideológiának, felépítménynek tűntek, mégis tud magáról a Személyes Transzcendenciáról, és tud az ember lényegéhez tartozó transzcendencia-igényről, amely valami módon a legkülönbözőbb vallásokban is megnyilvánul. Amikor tehát az egyes vallások társadalmi, megjelenési -- esetleg visszahúzó erővé, ideológiává vált -- formáit bírálja, kritikája lehet szigorú, de ez nem változtat azon a meggyőződésén, hogy az igaz valóság eltorzult formájával találkozott.

Mindezek után visszatérünk a legitimitáció kérdéséhez. Az eddig mondottak után érthető lesz számunkra a legitimitáció két fontos eszközének, a „megsemmisítésnek” és a „tipizálásnak” a létrejötté és jelentősége.

A megsemmisítés (Mindenkire ki kell irtani!)

A zsidóság történetéből, a honfoglalás korából ismerjük azt az előírást, hogy új területek meghódításakor le kell ölni nemcsak minden legyőzöttet, de azok összes jószágát is.[10]

A közösség-lélektan szerint minél jobban fenyegetve érzi magát egy csoport a kívülállóktól, annál jobban nő benne az azok megsemmisítésére törő agresszivitás. Ezt az állítást úgy érthetjük meg, ha távolról közelítjük meg a problémát. Képzeld el, hogy szigetlakóink valahányadik generációjának néhány tagja csónakba ül, és egy másik szigetre jutva történelmükben először találkozik másik embercsoporttal. Meglepődve tapasztalják, hogy azok szokásai, formái, világmagyarázata, világnézete stb. egyaránt eltér az övékétől.

A csodálkozásuk gyökerében rejtőző kérdésekre adott választ meghatározza helyzetük, egész szemléletük. Mivel számukra a saját világuk az egyetlen elképzelhető „helyes” világ, a legkomolyabb természetességgel kimondják: „a mi világképünk, magatartásunk jó, tehát az ettől eltérő felfogások hibásak”, vagy: „mások azért nem úgy cselekszenek, ahogy mi, mert nálunk kevésbé értelmesek, kevésbé tökéletesek”.

Általánosságban azt mondhatjuk, hogy minél erősebb egy közösség öntudata, összetartó ereje, annál természetesebb könnyedséggel elutasít, rossznak bélyegez minden az övétől eltérő szemléletet. Einstein írja a relativitáselméletről szóló népszerűsítő könyvében, hogy ha egy elképzelt kétdimenziós lény egy háromdimenzióssal találkozna, egyszerűen nem tudná azt felfogni, „megközelíteni”, hiszen neki csak a kétdimenzióról van fogalma. Egy jól szocializált átlagembernek saját világképe az egyetlen elképzelhető norma. S aki vagy ami nem e szerint igazodik, az mindenképpen rossz, legfeljebb a rosszság mértékében van különbség: ez éppen az ő világától való eltéréssel arányos. (Vagyis, ha a tények mondanának is ellent elképzelésének, akkor is a „tények tévednének”.)

Ha azonban az egyéneknek az intézménnyel való azonosulása csökken, az intézmény vezető szerephordozóinak joggal kell félniük attól, hogy egyesekben felmerül a kérdés: hátha mégsem olyan rossz minden, amit a másik csoport csinál. Ez a hozzáállás gyengítené a közösség vonzóerejét, benső összeforrottságát, mert amíg egy „mindennél tökéletesebb” intézmény öntudatot kelt tagjaiban, addig az a tan, forma vagy közösség, amely csak egy a sok közül, korlátozott vonzást tud kifejtetni. Ezért a szerephordozók az intézmény létét, egységét védik, amikor saját normáikat legitimálva megsemmisítő csapást próbálnak mérni az övékétől eltérő rendszerekre, hogy ezáltal elhárítsák a fenyegető veszélyt, másrészt igazolják saját normarendszerük, világuk felsőbbrendűségét.

Az intézményben élők először megkísérlik fizikailag megsemmisíteni a „hamis” felfogásokat. A zsidóknak, az asszíroknak, a moabitáknak, a keltáknak vagy a germánoknak egyszerűen ki kellett irtaniuk az idegen népeket. Ha a fizikai megsemmisítés nem megoldható -- többnyire ez a helyzet --, olyan rendszabályokat, elméleteket, magatartásformákat, rítusokat dolgoz ki, amelyekkel megerősíti tagjaiban az övékétől eltérő szemléletek veszélyességéről, alacsonyabbrendűségéről, gonoszságáról

stb. vallott meggyőződést, vagyis ilyenkor morális értelemben próbálja megsemmisíteni azokat. A fenti népek történetéből jól tudjuk, hogy többnyire nem irtottak ki a törvénynek megfelelően mindenkit, de azért az előírás elérte célját: tudatosította a más népek teljes pusztulást érdemlő hamisságát, értéktelenségét. Hasonló célzatúak azok az előírások, amelyek egyes vallásokban elrendelték, hogy tagjaiknak tisztulási mosakodást kell végezniük, ha „pogány” területeken haladtak át. (Ez a szokás nem csupán a zsidóknál volt ismerős.) A csoport- vagy nemzeti ideológiáknak a többiek gonoszságát, kisebbségüket bebizonyítani akaró tendenciáját különösen a történelem egy-egy háborúja alkalmával figyelhetjük meg. A mohamedánok szent háborújának éppúgy a gyaurok alacsonyabbrendűsége volt az „oka”, amint Hitler a német nép felsőbbrendűségével igazolta világhódító törekvését.

A fizikai vagy morális „megsemmisítés” tehát az intézmény legitimitációjának, önvédelmének és önigazolásának szerves része.

Arra az esetre, ha a közösség valamelyik tagja minden megsemmisítő eljárás ellenére továbbra is kétségbe vonná a közösség tradíciójának magasabbrendűségét, az intézmény létrehozza a maga benső „megsemmisítő” mechanizmusát. Egyes népek (mint a germánok) és vallások (pl. buddhizmus) kizárták az ilyent a közösségből, vagy más megszegő büntetéssel sújtották. Az iszlám előírása pedig egyenesen halálbüntetést ír elő ilyen esetben.

A másként gondolkozó embercsoportok megsemmisítésére irányuló tendencia -- bár némileg szelídebb formában -- ma is megtalálható politikai és vallási szinten egyaránt. Az intézményben élők ösztönösen érzik, hogy -- amint a csoportlélektan megállapítja -- a csoport-identitás, azaz a tagoknak a csoporttal s annak intézményrendszerével való azonosulása annál erősebb, minél inkább hangsúlyozzák a más-csoportok (out-group) és a saját-csoport (in-group) közötti különbségeket.

Vallási vonatkozásban a szociológiában gyakran példaként hivatkoznak olyan felmérésekre, mint B.E. Olsoné, aki kimutatta, hogy az amerikai protestáns tankönyvek azzal kívánják erősíteni a vallási összetartozástudatot, hogy növelik a más vallások iránti előítéleteket vagy legalábbis azoknak a övékétől különböző vonásait hangsúlyozzák.[11] Nem kevésbé utal a vallási előítéletre az az ellenállás, amelyet sok katolikus tanúsított, amikor a szentmisében helyet kapott az egyházban ősidők óta ismert, de az utóbbi évszázadokban elsősorban a protestánsok által használt doxológia a Miatyánk után („tiéd az ország...”). Kifogásuk „csak” annyi volt: „már egészen olyanok leszünk, mint a protestánsok”. Amíg azonban az első példa azt mutatja be, hogy milyen eszközökkel próbálja az intézmény megsemmisíteni az övétől eltérő véleményeket (s így növelni saját összetartását), addig a második a megsemmisítő legitimitációt eredményesen magáévá tett közösséget ábrázol. A kívülálló-közösség annihilálásának, megsemmisítésének maximális sikere ugyanis az, ha a saját-csoport tagjai nemcsak idegenkednek tőlük, de elutasítanak mindent, ami velük kapcsolatos. Ezt akarta elérni a zsidó előírás, amikor megparancsolta: nem elég az embereket, jószágait is ki kell irtani. Sajnos ilyen jellegű idegenkedésről

árulkodik a fenti példa: amikor egyeseknek egy imádság csak azért rossz és visszataszító, mert azt a másik egyház tagjai is imádkozzák.

E gondolatok befejezéseként nem mulaszthatjuk el megemlíteni a vallások között megindult dialógus óriási jelentőségét, a katolikus egyházban pedig XXIII. János pápa bátorságát, aki minden ellentétnek tűnő ösztönös igénnyel vagy lélektani elvvel szemben -- amely a különbségek hangsúlyozását sürgette -- ki merté mondani újra a krisztusi elvet: „ne azt nézzük (ne arról beszéljünk), ami szétválaszt, hanem ami összeköt”.

A megsemmisítés eszközei közt kell szólnunk az úgynevezett tipizálásról, bár ez utóbbi fogalom köre tágabb, mint azé.

A tipizálás (Egy „lusta néger” vagy „egy néger barátom”?)

„Megtéhetjük -- írja Secord és Backman --, hogy egy osztályba soroljuk az egy bizonyos koron felüli összes férjzetlen nőt, s elnevezzük őket vénlányoknak, s azt hisszük, hogy valamennyien affektálnak, magányosak és van egy kedves macskájuk, amelyet örökké dédelgetnek. Vagy az „amerikaiakat” szorgalmasnak és anyagiasnak gondolhatjuk... Van aki a négereket gondtalanul jókedvűnek, lustának, babonásnak és becstelennek észleli; a professzorokról meg azt hihetjük, hogy szórakozottak, gyakorlatiatlanok, idealisták és különcök.”[12] Az ember és a csoport általános tulajdonsága az, hogy mivel nem képes minden embert személyesen megismerni, típusokat alkot, s e maga alkotta kategóriákba sorolja be az emberiséget. A kategóriák annál jobban eltérhetnek a valóságtól, minél kevesebb személyes kapcsolatból fakadó ismerettel rendelkezik az illető „típus” tagjairól a közösség vagy annak tagja.

Az embernek a tipizálási képességét és igényét felhasználja a „megsemmisítés” is. A megsemmisítő tipizálás során a csoport azt a típust, amelyet el akar utasítani -- amelytől fél -- hátrányos tulajdonságokkal ruházza fel. Ez az eljárás lehet a tudatalatti félelem és idegenkedés megfogalmazása, de lehet tudatos manipulálás következménye is, amelynek segítségével az intézmény vezető szerephordozói akarják távoltartani a csoport tagjait a számukra veszélyes elemektől.

A megsemmisítő tipizálás, amelynek bizonyos formáival mindnyájan szinte naponta találkozunk, a vizsgálatok szerint általános jelenség. Allport és Kramer felmérései arról beszélnek, hogy az amerikai lakosság 80%-ánál közvetlenül érzékelhető a negatív tipizálás, azaz a tipizálásból származó ellenséges érzület bizonyos csoportok irányában (néger, zsidó, mexikói, katolikus stb.). Azonos eredményre jutott valamivel később J.F. Rosenblith[13]. A maradék 20% tipizáló szemlélete a magyarázók szerint csak a felmérések kérdéseinek hiányossága miatt nem volt kimutatható (az általuk elutasított csoportok nem szerepeltek a kérdőíveken).

Igaz ugyan, hogy a tipizálás gyakran ténylegesen létező tulajdonságokra -- azaz megfigyelésekre -- épül, de mégis hamisít. Először is, mert tévesen általánosít, másodsor, mert a csoportban kialakult előítélet, hacsak valami erős benyomás meg nem változtatja,

többnyire kötelező normává válik, intézményesül -- ily módon hosszú életű. Így gyakran előfordul, hogy a tipizált csoport benső homogenitása vagy tulajdonságai már régen megváltoztak, de a tipizáló közösség tudatában változatlanul élnek.

A tipizálás jellegzetes példája, hogy vallásos körökben az „ateista” vagy „kommunista” szó kiejtése hosszú ideig többnyire kizárólag olyan embertípus képét idézte fel, amely mindenestül rossz, s amelyet egészében el kell utasítani. Hasonlóan a másik oldalon is megvoltak a megfelelő típusok: Magyarországon az ötvenes években alakult ki az a kép, amely szerint a vallásos ember -- nem is beszélve a papról -- olyan kategóriába tartozik, amelynek alapvonása a „sötétség, tudatlanság, népbutítás”, sőt esetleg a „rosszindulat és ravaszság” is.

A sztereotipizálás -- különösen a megsemmisítő tipizálás -- lélektanilag szinte lehetetlenné teszi az egymással való tárgyalást, az egymáshoz közeledést, mert az ember -- önkéntelenül -- nem a személlyel beszélget, hanem egy típus hordozójával. A sztereotipizálás jellemzője, hogy „elég, ha valaki egy bizonyos kategóriába tartozik és az ítélkező máris feltételezi róla a kategóriára jellemző összes tulajdonságot”, [14] azaz mindazokat a tulajdonságokat, amelyeket ő, illetve az ő csoportja a típusra jellemzőnek tart. A megoldás egyetlen útja a személyes kapcsolat. Az ember itt áttöri az anonim kategóriák korlátait, és találkozik a másik emberrel. Aki -- hogy bevezető példánkra térjünk -- már nem „egy lusta néger”, hiszen az ember sohasem típus, hanem „egy néger barátom”, vagy aki már nemcsak „egy ateista”, vagy „egy bigott templomba járó”, hanem valaki, akihez közel kerültem, s akiről megtapasztaltam, hogy ember, kereső ember, mint én vagyok.

Ami a keresztény emberek és papok gyakorlati magatartását illeti, még egyszer alá kell tehát húznunk, hogy szavaiknak nagyon korlátozott súlya, értéke van olyan körülmények között, ahol ők a „sötétség” kategóriájába tartoznak. Itt mindenekelőtt emberségüket, szeretetüket kell megmutatniuk, személyes kapcsolatokat kell kialakítaniuk ahhoz, hogy a párbeszéd létalapját megteremthessék.

=====

=====
A társadalmi kontroll (Ha nem hisz, miért kéri a szentségeket?)

Burgalassi az egyik legismertebb olasz egyházzociológus írja egész Olaszországra kiterjedő széleskörű felmérések eredményeit összefoglalva, hogy a katolikus olaszok 99%-a megtartja az egyház néhány hagyományossá vált előírását, megkeresztelteti gyermekét, templomi házasságot köt, egyházilag temetkezik. De a vasárnapi misehallgatók aránya már csak 30%, s azok, akik a kereszténység alapigazságait elfogadják és hétköznapi életükben komolyan törekszenek azok megvalósítására, csupán 5%-ot tesznek ki. (Burgalassi adatait olasz egyházi körökben is irányadónak tartják.) [1] Mi az oka annak, hogy a rendszeres vallási gyakorlatokkal szakító mintegy 60-70%, sőt az olasz nép önmagát ateistának valló 5%-a is többségében él a fent

említett vallásos szertartásokkal? Burgalassi válasza: elsősorban a tradíció és az ezt támogató társadalmi kontroll. Bár a vallásos szertartásokhoz való ragaszkodás gyökerei bizonyára lényegesen szerteágazóbbak,[2] mégis kétségtelen, hogy Burgalassi a szociológiai szempontból egyik legmegfoghatóbb okra mutat rá. Az említett cselekedetek nagy többségének esetében -- írja -- kimutatható a környezet determináló hatása. Különösen vonatkozik ez a templomban kötött házasságokra.[3] Hogyan jön létre a közösség „determináló” ereje? Mit értünk a társadalmi illetve a közösségi kontroll fogalmán?

A társadalmi kontroll jelentősége

(A közösség önvédelmi mechanizmusa)

A kontroll a közösségnek az a „tulajdonsága”, amely elsődlegesen biztosítja, hogy a közösség tagjai azonos magatartásformákat kövessenek,[4] azaz történeti vonatkozásban biztosítja a normák, az intézmény, az intézményesült magatartásformák, illetve a tradíció fennmaradását. Amíg a legitimációs rendszer kidolgozására olyankor kerül sor, ha az intézmény irányában problémák merülnek fel, vagy ha valaki bizonyos vonatkozásban kétségbe vonja annak létjogosultságát, addig a társadalmi kontroll a közösségi élet „pszichikai természetéhez” elválaszthatatlanul hozzátartozó -- azaz a legitimációt megelőző -- ösztönös védelmi mechanizmus, amely azonban a legitimációs teóriák kialakulása után is működik, gyakran mint azok leghatásosabb erősítője.

A közös magatartásformák, normák, kialakulásának lélektani-emberi jelentőségéről már szóltunk. Láttuk, hogy az ember társas igénye akkor oldódik meg, ha kiegyensúlyozott kapcsolatokat tud teremteni. Ennek feltétele, hogy ismerje embertársai magatartását, és tudja, hogy mit kell tennie, ha kapcsolatba akar lépni velük; hogy tudja, miként tud megfelelni elvárásaiknak. Az embernek rendkívüli erőfeszítésbe kerülne, ha minden egyes emberi találkozáskor azzal kellene kezdenie, hogy megismerje a másik elképzeléseit és azt, hogy bizonyos formák mit jelentenek számára. Gondoljunk arra, milyen elindulási nehézségei vannak két különböző kultúrkörnyezetből származó ember kapcsolatának. Amikor egy közösség közös formákat alakít ki, megteremti azt az alapot, amelyre a társas kapcsolat épülhet, a szó valódi és átvitt értelmében biztosítja tagjainak a közös érintkezési nyelvet. A társadalmi kontroll hivatott biztosítani azt, hogy a közösség tagjai ne merjék megszegni a társas élet íratlan szabályait.

Eme pozitív jelentősége mellett a társadalmi kontrollnak szerepe van az intézményrendszer, illetve a tradíció megmerevítő, fejlődést gátló voltában is. Azáltal, hogy azonos magatartásformák megtartására kényszerít, megakadályozhatja a személyes reflexiót és a közösség fejlődését.

A társadalmi kontroll ereje

(Személyes átéléstől a formalizmusig)

A társadalmi-közösségi kontroll összetett fogalom. Létrejötté, ereje,

hatékonysága különböző tényezők variációjának eredménye.

Általános szabály, hogy a közösségnek annál nagyobb a hatalma az egyén felett, annál szigorúbb szankciókat állíthat fel a közösség normáit megszegőkkel szemben, vagyis annál erősebb a kontroll, minél nagyobbak a közösség összeforrottságát biztosító erők. Az összeforrottság azonban több tényezőtől függ.[5] Lássuk a témánk szempontjából legfontosabbakat:

1. A közösséghez-tartozás tudat, vagyis a csoport-összeforrottság annál erősebb, minél inkább ki tudja elégíteni a közösség tagjainak igényeit. Pluralista világban ezt nem kell bizonyítanunk, hiszen tapasztalatból tudjuk, hogy ha egy közösség nem felel meg az igényeknek, tagjai egyszerűen elhagyják, s „megfelelőbbet” keresnek maguknak. Így van ez vallási és egyéb vonatkozásban egyaránt. (Az igények kielégítésének előfeltétele az intézmény rugalmassága, érzékenysége, -- vagyis „korszerűsége”.)

Milyen igényeinek kielégítését várja az egyén a közösségtől? Elsősorban kettőnek: a) a helyes életalakítás értelmi-aktív igényének és b) az érzelmi jellegű közösség- és társigénynek kielégítését.[6]

a) Ami a elsőt illeti: az emberben ösztönös vágy él, hogy -- a Szentírás szavaival -- uralma alá hajtja, meghódítsa a világot, s ezáltal a létfenntartás eszközeinek biztosításán túl kibontakoztassa alkotóképességét, emberségét. Az ember keresi a közösséget, remélve, hogy eme aktív igényét közösségben (társakkal) jobban ki tudja elégíteni.

b) A társigényt illetően: az ember elemi módon vágyik kiegyensúlyozott, mély személyes kapcsolat után. Minél nagyobb terük van a közösség életében a személyes kapcsolatoknak, annál nagyobb annak összeforrottsága, s ezért annál erősebb a kontroll is (G. Gurvich). A közösség tagjainak szoros kapcsolata nemcsak megoldást ad az ember társas igényére, hanem egyúttal lehetővé teszi a részletekbe menő kontroll kialakulását. Említettük, hogy közösség csak úgy jöhet létre, ha egyes tagjai kölcsönösen „idomulnak” egymáshoz. Ezáltal lesznek képesek a társas élet feltételeit biztosító közös érintkezési és egyéb formák kialakítására. Hozzáfűzhetjük ehhez: minél szorosabb a közösség tagjai közt a kapcsolat, annál nagyobb a közösségi biztonság élménye -- s ez pótolhatatlan jelentőségű --, de a közösség egyúttal annál erősebben védi megszerzett „biztonságát”; védi azáltal, hogy elutasít minden egyénieskedést, eltérő viselkedést.

Az elmélyülő személyes kapcsolatokon alapuló közösségekben tehát a kontrollnak pozitív jelentősége van, mégpedig az, hogy védi a személyes kapcsolatokat, biztosítja azok fennmaradását. A kontroll közismert fejlődést gátló jellegének oka nem a személyességben keresendő, hanem ellenkezőleg, a személyesség felületessé válásában. Egy közösség tagjai között a személyes kapcsolat mélyülésének egyik leghatékonyabb eszköze a feladatok közös végigkínálódása és megoldása. Amikor azonban az intézményesülés során a közösség egyre jobban eltávolodik az alapítókra jellemző személyes átéléstől, a személyes kapcsolatok is mindinkább elsekélyesednek. Gondoljunk a faluközösség tagjainak valójában gyakran csak a felszíni kérdéseket érintő kapcsolataira.

A kiüresedés következménye a formalizmus. Amíg a közös célra

összeforrott, személyességben elmélyült közösség számára a formák mindig csak eszközt jelentenek, s éppen ezért változhatnak, addig a személyesség és a közös cél élményének csökkenésével párhuzamosan a közösség tagjai elfelejtik a formák eszköz-jellegét. Számukra már csak a forma maradt, mint a közösség egységének záloga -- annál merevebben ragaszkodnak tehát hozzá.

De mi tartja ilyenkor egyáltalán össze a közösséget -- kérdezhetjük joggal --, amikor már a személyesség és az átélt közös cél is hiányzik? Ha a közösség tagjai települési vagy egyéb adottságok következtében változatlanul az együttmaradásra vannak kényszerítve, mint pl. a faluközösségben, úgy bizonyos (bár elsőkélyesedett) személyes kapcsolatok és (bár ismét nem az egész egyéniséget átfogó, inkább másodlagos, de közös) célok még nagy számban megmaradnak. Ilyenkor az emberi kapcsolatok gyakoriságának következtében a kontroll is rendkívül erős maradhat.[7] Jusson ismét eszünkbe, hogy egy falu milyen szigorúan megköveteli a „viselkedési szabályok” megtartását, s mily kérlelhetetlenül nyelvére veszi, majd szükség esetén kiveti magából azt, aki megpróbál a közösségi normáktól eltérően viselkedni.

2. Minél kevésbé áll a csoport tagjainak módjában elhagyni saját intézményrendszerüket, közösségüket, és másikba átlépni, annál jobban érzik a csoportnak való alávetettségüket -- hisz máshová nem mehetnek --, következésképpen annál hatásosabb és szigorúbb lehet velük szemben a kontroll. A szociálpszichológusok részben ezzel magyarázzák pl. a bűnöző-galerikben uralkodó igen szigorú benső „fegyelmet”. (Az olasz maffia-szövetkezetekben is hamar halállal lakolhat valaki a ballépésért.) Miért fogadják el a tagok a szigort? Mert tudják, hogy a társadalmi közösség kivette őket magából, ezért véglegesen egymásra vannak utalva. Nincs más választásuk.[8]

Történelmi szempontból ez azt jelenti, hogy a pluralista korban, ahol az egyén általában mindig több csoport tagja lehet, ahol szabadon választhat, hogy melyik csoporthoz akar inkább tartozni, a kontroll összehasonlíthatatlanul gyengébb, mint a múlt homogén társadalmában, ahol egyrészt az emberek többségének élete szükségképpen egy primér közösségen belül zajlott le, másrészt -- még ha meg is próbáltak volna kitörni abból -- a társadalom egysége következtében bárhová mentek, ugyanazzal a szellemmel, ugyanazokkal a struktúrákkal, ugyanazzal az intézményrendszerrel találták szemben magukat.

3. Egyik előző szempontunkkal kapcsolatban sem szabad elfeledkeznünk arról, amit a primér szocializációról valamint a primér és szekunder szocializáció egyezésének és különbségének a következményeiről mondtunk. Ha a primér és szekundér szocializáció szelleme azonos, a kontroll a lehető leghatékonyabb. A kontroll célja a közösségi normák, az intézmény megőrzése. Mivel pedig a két szocializáció egysége esetében az intézményrendszerben élők számára az „ő világuk” úgy él, mint az egyetlen lehetséges világ, eszükbe sem jut, hogy annak megváltoztatására gondoljanak.

A fenti szabályokban megismert tényezők kölcsönösen befolyásolják egymást, s végső soron ezek variációjától függ a társadalmi kontroll koronként és közösségenként változó ereje, hatékonysága.

A társadalmi kontroll megvalósulási formái az intézmény történetében
(Az ősegyháztól a „társadalmi kereszténységig”)

Az intézmény -- ha az egyház történelmére alkalmazzuk -- fejlődése folyamán a kontroll különbözősége szempontjából három állomást különböztethetünk meg.

1. Az intézmény kialakulása korában megfelel tagjai igényének: a személyes átéltség, a normákkal való azonosulás nagyfokú, az intézményes közösségben a személyes kapcsolatok élők. Ez önmagában is biztosítja az összeforrottságot és az erős kontrollt. Jellegzetes példa az őskeresztény közösségek egysége, összetartozás-tudata, amely a pogány világ csodálatát vívta ki, és a megtérések legjelentősebb emberi és kegyelmi indítókai voltak.[9]

2. Az intézmény fejlődése során, bizonyos körülmények között megkezdődik a személytelenedés és nem egy esetben az elidegenedés. A rugalmasság csökkenésével párhuzamosan pedig nő a korszerűtlenség. Mindez csökkenti a közösség összetartó erejét. A kereszténység azonban (hasonlóan az ókor nagy történelmi vallásainak a történetéhez) bizonyos arányú megmerevedés ellenére is egyéb tényezők -- a társadalom egysége, s ebből következően a két szocializáció azonossága -- változatlanul biztosították a kontroll erősségét. Az ókori buddhista, sintoista, a brahmanista tanítás követője, vagy a középkori keresztény egész környezete azonosan, vallásának megfelelően gondolkodott, egész „világa” egységesen volt felépítve, strukturálva. Az átlagembernek pedig -- amint láttuk -- minden logika forrása saját közösségének, saját világának a logikája.

Az intézménynek ebben az állapotában ugyan már fellép egy-egy „kontestáló”, aki -- vagy mert különös éleslátással rendelkezik, vagy mert szocializációja nem volt tökéletes -- észreveszi egyes formák korszerűtlenségét, elidegenedett voltát, s erre figyelmeztet, de mivel a kontroll erős, erős az intézmény reakciója is. A közösség ahelyett, hogy felfigyelne a „késésre”, részletesebb legitimációs teória és a deviánsokat fékentartó szankciórendszer kidolgozását kezdi meg. S minden újítási kísérletre fokozottabb legitimációval, azaz fokozott megmerevedéssel válaszol. Az intézménybe születők pedig ezentúl már a legitimált intézményes tant szocializálják, vagyis ők is egyre fenyegetőbbben utasítják el az újítási kísérleteket. A kontroll tehát erősödik. A II. részben visszatérünk majd arra a problémára, hogy az egyház történelmében is voltak nagy egyéniségek, akik figyelmeztettek az egyes kérdésekben való elmaradottságra, de szavuk olykor nemcsak hogy nem nyert meghallgatást, hanem inkább ellentétes „védekező reakciókat” eredményezett. Galilei vagy a darwinizmus, vagy más téren Lamennais vagy Rosmini tanításának elutasítása és elítélése pedig azt a következményt vonta maga után, hogy az intézményben élők is hosszú időn át elutasítással fogadtak minden az övékéhez hasonló tant.

3. Az intézmény fejlődésének harmadik szakaszában a korszerűtlenség, a késés hatalmas méreteket ölthet. Ha történelmi példákra gondolunk, azonnal szembeötlik, hogy ez az állapot az egyéb tényezőktől függően különböző szituációkat hozhat létre a kontroll erejét és hatékonyságát illetően.

A római vallás hanyatlásának korában pl. a faluk primér közösségeiben a pogány vallás még évszázadokig a maga „komolyságában” állt fenn, sőt e zárt közösségek -- érezve a társadalom homogenitásának megszűnését -- még növelték is a tanaikat, formáikat védő legitimációt s így nőtt a kontroll is. A városokban ellenben, ahol az emberi kapcsolatok lazasága következtében a kontroll eleve gyenge volt (vö: a fenti 1/b szabályt.), a vallás ereje már Krisztus korában megszűnt. Ciceró pl. beszámol arról, hogy az ő idejében komoly ember már nem hitt a mitológiai mesékben, a pogány szertartásokban. Hogy miért vettek akkor mégis részt továbbra is a vallásos ceremóniákon? Bizonyára egyszerűen azért, mert az ember rendkívül konzervatív lény. Amit egyszer megszokott, attól nehezen válik meg. A római vallási szertartások pl. annyira a közösség hagyományához, életéhez nőttek, hogy bizonyos emberi-közösségi ünnepeket el sem tudtak volna képzelni nélkülük. Ilyen és hasonló esetekben azonban már csak társadalmi formásokkal állunk szemben. Ezek ugyan sokszor meglepően hosszú ideig élhetnek még, de egy erősebb hatás elegendő végleges összeomlásukhoz. (Ilyen megrázkódtatás volt a római vallás számára a kereszténység.) A kontroll ekkor már csak annyit jelent, hogy az intézményben élők elvárják egymástól azt, hogy úgy cselekedjenek, ahogy a „hagyomány előírja”. De mivel maguk sem tulajdonítanak túl nagy jelentőséget az egész „ügynek”, többnyire egyre csökkenő szigorral lépnek fel a tradíciót megszegővel szemben, s így automatikusan megkezdődik a „bomlás”.

Ugyanezt a bomlást fedezhetjük fel az úgynevezett „társadalmi kereszténység” terén a legutóbbi korban.[10] A társadalom és a kereszténység összefonódása megszűnt, de az ösztársadalom itt-ott -- különösen ott, ahol az összefonódás tovább tartott -- még megőrzött egy-egy elemet a keresztény eredetű formák közül akkor is, ha nem túl sok jelentőséget tulajdonít nekik. A probléma megvilágítása végett számos hasonló felmérés közül három eredményére szeretnénk hivatkozni. Ezekben a vizsgálatokban megkérdeztek olyan szülőket, akik kívánják az egyház szertartásait gyermekeik és maguk számára, hogy miért veszik igénybe e szertartásokat (szentségeket, temetést). Az egyik felmérésben a megkérdezetteknek mindössze csupán 33%-a jelölt meg válaszában vallásos okot, a másodikban 28%, a harmadikban csupán 23%. A többiek -- tehát kereken 70% -- társadalmi szokásokra, hagyományra hivatkoztak („engem is megkereszteltek”; „hátha mégis van jelentősége ezeknek, ha már egyszer kétezer év óta így csinálják” stb.), illetve sokan egyenesen kijelentették, hogy ők semmiféle nagyobb fontosságot nem tulajdonítanak e „ceremóniáknak”. [11]

A korunkban is itt-ott még meglévő zárt falusi közösségek vallási helyzete gyakran több vonatkozásban különbözik a városi állapotoktól. A közösségi kontroll itt változatlanul hatásosan működik még, és a tradíció látszólagos töretlensége megtévesztheti a külső szemlélőt. Nem egy esetben pedig csak a kontroll ereje az, ami még fenntartja a tradicionális állapotokat, s a faluközösség tagjainak egy részéből gyakran hiányzik a személyes átélés. A látszat által becsapott lelkipásztorok ennek ellenére olykor semmit nem tesznek a helyzet megváltoztatásának érdekében [12] mindaddig, amíg a homokvár össze nem

dől. A „falusi vallásosság” problematikus voltát megvilágítja többek között az a tény, hogy a faluból elköltözők gyakran rövidesen felhagynak a vallásgyakorlással. G. Le Bras-nak, a katolikus egyházzociológia atyjának, a franciaországi állapotok egyik legalaposabb ismerőjének az a véleménye, hogy a városba költöző vallásgyakorló falusiak 90%-ánál beáll ez a változás.[13] Hasonló -- bár árnyaltabb -- eredményekre jut Burgalassi is, aki egyik könyvében beszámol egy témába vágó felmérésről. A felmérést olyan olasz vándormunkások között végezték, akik az otthoni környezetben rendszeresen jártak vasárnaponta misére. Kiderült azonban, hogy az év azon négy hónapjában, amelyet idegen környezetben töltöttek, csupán 12%-uk vett részt minden ünnepnap a szentmisén, míg a többiek csak átlag havi egy alkalommal.[14] Ezek az emberek tehát nyilvánvalóan elsősorban a faluközösség kontrollja hatására cselekedtek -- engedelmessé váltak az elvárásoknak, a vallásos elemekkel átszőtt közösségi normáknak --, hiszen amint kiléptek a közösség keretei közül, amint más elvárásrendszerrel találták szembe magukat, illetve heterogén pluralista környezetbe kerültek, elhagyták a közösségben gyakorolt cselekvési formákat; míg visszatérve az előző kontroll „mágneses erőterébe”, újra annak megfelelően cselekedtek: újra tudták, hogy itt hogyan „illik” viselkedniük. (Természetesen vannak olyan zárt vallásos közösségek is, amelyekben a lelkipásztorkodás fokozott erővel igyekezett elmélyíteni a személyes elemeket, s ezért a vallásosság nem csak formális. Ennek következtében pl. az elköltöző az új környezetben is megtartja vallásosságát. De az előző példa -- a felmérések és tapasztalatok szerint -- általánosabb, ezért komoly megfontolásra int.)

A társadalmi kontroll eredménye: az intézményes keretek közt élőknek bizonyos vonatkozásokban azonos a magatartása. Az intézmény által képviselt szabályok szerint cselekvő embereket szerephordozóknak nevezünk. A következő fejezetben a szerepekkel és a szerephordozókkal foglalkozunk.

=====

=====

A társadalmi „szerep” („Valaki néz”)

Sartre a „Lét és a semmi” című művében a személyes tudat egyik lényeges elemét fejtegeti. Az „én” úgy érzi, hogy valaki néz rá, s ez a „nézés” egész létét meghatározó jelentőségű. Egyrészt elidegeníti önmagától, mert megfosztja egyéni szabadságától, másrészt azonban -- mivel „egyedül képtelen vagyok megvalósítani megállapodott lényemet” -- e „nézés” szükséges egyénisége kibontakozásához.[1]

Freud a mélylélektan oldaláról közelíti meg a kérdést. „Super-Ego”-ról, „Über-Ich”-ről beszél. A gyermek kiskorában szülei, családja „tekintete előtt” nő fel, s érzi e tekintetekből, hogy mit illik és mit nem illik tennie. Később már nem szükséges a szülők objektív jelenléte, változatlanul érzi magán az elvárások tekintetét, s azoknak megfelelően jár el.

A társadalomlélektan hasonló elvekre alapoz, csupán fogalomkörének

átmérője nagyobb. Az ember a társadalomban valami módon az egész közösség „tekintetét” érzi magán, s a primér majd a szekundér szocializáció tanulása eredményeként pontosan tudja, mit vár tőle el a közösség.

Társadalmi szerepen „egy egyéntől a közösség részéről elvárt cselekvésmódok összességét értjük”, [2] más szóval egy bizonyos társadalmi státushoz, pozícióhoz fűződő elvárásokat. [3] S mivel az egyén tudja, hogy meg kell felelnie a közösségi elvárásoknak, az intézményben élő szükségképpen szerephordozó. (Természetesen a külső magatartásformák nem abszolúte determinálják az ember egész egyéniségét: marad tér a szabad cselekvés számára is.) [4]

A társadalom rétegződésével, a munkamegosztással arányosan kialakulnak és intézményesülnek a különböző szakmák, tisztségek, foglalkozások: kialakulnak a szerepek. Az azonos vagy hasonló szerepeket viselők létrehozzák a maguk közös kis világát -- saját szakkifejezésekkel, szaknyelvvvel, bizonyos saját etikettel -- sőt, mivel az egyes csoportok között megindul a versengés, saját legitimációs rendszerrel. Gondoljunk arra, hogy lebecsüli talán minden foglalkozási ág -- legyen az orvos, villanyszerelő vagy pap -- a „laikusokat”, ha azok megpróbálnak egy „szakkérdéshez” hozzászólni. Mivel azonban a szerepeknek csak a társadalom egészében van jelentésük, az egyes foglalkozási ágak normarendszerei (= intézményei) mint szubkultúrák változatlanul szervesen beilleszkednek a társadalom egészének intézményrendszerébe, kultúrájába.

Az ember egy adott világba születik, amelyben a szerepek már kialakultak. Ezt a világot szocializálja, s ez pontosan meghatározza az ő szerepét is; szerepet, amelybe bele kell nőnie. A szerep-elvárás a tipizálás egy formája. A társadalom nem azt várja tőlem el, hogy egyéniség legyek, hanem -- sarkítva -- azt, hogy megfeleljek szerepemnek. Azaz, ha pl. orvos, ügyvéd vagy pap vagyok, elvárja, hogy úgy viselkedjem, ahogy egy orvosnak, ügyvédnek vagy papnak viselkednie „illik”. És hogy mi „illik”, azt -- amint már láttuk -- nem kis részben csupán egy kor felfogása, olykor etikettje írja elő. Ez azonban nem változtat az illem előírásának szigorán.

A szerephordozó embert ábrázolja pl. Jung „personája” is. Jung beszél az ember két lehetőségéről: vagy összenő szerepével (egészséges lelkialkatú embereknél többnyire ez a helyzet), vagy csak a „szerep alarcát” viseli, és bensőleg nem azonosul azzal. [5] Hogy mégis miért „játssza így meg magát”? Mert nem akarja a közösség ítéletét, haragját magára vonni. Nagyon jól tudja ugyanis, hogy aki nem az előírások szerint cselekszik, az a közösség szemében vagy bolond vagy extravagáns; még akkor is, ha karizmatikus -- vagy talán akkor a leginkább. Nem egy szentet kissé bolondnak tartottak (legalábbis eleinte) „bölc és jól nevelt” kortársai. S amikor Jézus nem úgy viselkedett, „ahogyan az elő volt írva”, ő sem kerülhette el az intézményes társadalom ítéletét: „ez megbolondult”, „ördög szállta meg”. (Mk 3,21-30)

A szerep mint az intézmény fenntartója („Amit egy gentleman-nek tennie illik”)

B. Shaw gúnyolódva ír az olyan vallásos emberekről, akik „nem hisznek, csak ülést bérelnek a templomban; nem erkölcsösek, csak konvencionalisták; akiknek nincs véleményük, csak ragaszkodnak egy véleményhez”. S miért teszik ezt? Mert „azt hiszik, hogy pozíciójuknak tartoznak ezzel, s ők mindig azt teszik, amit egy gentleman-nek tennie illik.”[6]

A szerepviselő valamiképpen már nem önmaga cselekszik, hanem elvárásoknak felel meg (bár ezt többnyire csak a külső szemlélő veszi észre).[7] De ugyanakkor, amikor önmaga „tudja”, hogy szerepéhez illően kell eljárnia, másoktól is következetes szigorral elvárja a hasonló szerepcselekvést, így a szerepek és a szerephordozók -- a közösség tagjai -- mint ilyenek az előírások legszigorúbb védői. A társadalmi szerep valamiképpen képviseli az egész intézményt, magában foglalja, megszemélyesíti mindazokat az elemeket, amelyeket a legitimációval kapcsolatban kifejtettünk. Az intézmény leghatásosabb fenntartói, legitimálói maguk a szerephordozók.[8] Az intézmény fenntartói, hiszen nemcsak saját korukban nem engedik megváltoztatni a bevett formákat, de újratermelik önmagukat, azaz saját szerepüket, s ezáltal az áthagyományozott normarendszert. Egy vezető tisztségviselő pl. tudja, hogyan illik cselekednie. De mivel abba is beleszólása van, hogy ki legyen majd az utóda, természetesen olyat fog ajánlani, aki „jól nevelt és erre a posztra alkalmas”, azaz, aki tud úgy viselkedni, ahogy ebben a szerepben „illik”. Azok az alacsonyabb rangú beosztottak viszont, akik magasabb pozícióba szeretnének jutni, ugyancsak tudják a játékszabályokat. Mindent elkövetnek tehát -- s mindenekelőtt a szerephez „illően” viselkednek --, hogy méltónak bizonyuljanak az elismerésre, s alkalmasint az előléptetésre. Ez a folyamat nemcsak a világi, pl. arisztokratikus, vagy miniszteriális szerepek kikristályosodásának, gyakran groteszk megmerevedésének a magyarázata, hanem éppúgy egyes egyházi tisztségekének, idejétmúlt magatartásformáknak is.

A közösségi normákkal való azonosulás foka (Vadorzóból vadórzó)

„A legjobb vadorzóból lesz a legjobb vadórzó” -- mondja a magyar közmondás. Minden pedagógus vagy szülő tudja, hogy a nevelés egyik legfontosabb eszköze a feladat-adás. Ha a gyermek feladatot kap, megérzi felelősségét, s azonosul az eléje tűzött céllal. Egy csoport életében ez még szembetűnőbb. Ha egy viszonylag homogén csoportból a pedagógus tetszőlegesen kiemel egy vezetőt, akit ilyen minőségében a csoporttagok nem ismernek, s aki csendben a pedagógus jobbkezevé válik, úgy az illetőnek a közösség normáival való azonosulása minden várakozást felülmúló mértékben megnőhet. A fenti közmondás éppen arra utal, hogy még a „rossz” ember is megváltozhat, ha felelős pozícióba kerül.

A mondottakból kitűnik, hogy -- amint ezt a gondolat egyik legszakszerűbb kidolgozója, G.C. Homans kifejti -- egy közösség tagjai a csoportban elfoglalt rangjukkal arányban változó mértékben teszik magukévá a csoport érdekeit.[9] Ilyen értelemben a csoport felépítését

a piramiséhoz hasonlíthatjuk, amely piramis egyúttal a közösségi normákkal való azonosulás mértékét is ábrázolja. Egy bankban az alacsony rangú írnok egész másként viszonyul a bank érdekeihez, mint az igazgató. Ahogy haladnak felfelé a ranglétrán, úgy nő az egyes személyek felelőssége és az intézményes normákhoz való ragaszkodása, míg a „csúcson” lévő vezető a séma szerint az intézmény egész normarendszerével, struktúrájával, szellemével teljesen azonosul.

Mindebből különböző következtetéseket és újabb megfontolásokat vezethetünk le.

1. Általában minél magasabb pozíciót foglal el valaki egy szervezetben, lélektanilag annál nehezebben tud túllátni annak korlátjain, annál elszántabb védelmezőjévé válik. A történelem -- részben idézett -- legkülönbözőbb példáira gondolhatunk ezzel kapcsolatban, amikor a vezető rétegek annyira azonosultak az intézménnyel, hogy nem vették észre annak idejétmúlt voltát mindaddig, amíg a történelem el nem söpörte azt.

Ha egy vezető állású ember mégis túl tudja haladni intézményes kereteit, úgy e tétével olyan adottságairól tanúskodik, amely alkalmassá teszi őt az intézmény megújítására.

2. Egy pl. abszolutisztikus vagy feudális jellegű társadalmi „piramisban” minél kisebb súlyuk (pl. öntudatuk) van az alsó rétegeknek, annál kisebbek a szervezet belső feszültségei. De minél inkább nő az alsó rétegek műveltsége, öntudata, annál inkább látják az intézményben lévő visszasságokat -- amelyeket a vezető réteg az intézménnyel való nagymértékű azonosulása miatt sokkal kevésbé vesz észre --, következésképpen annál nagyobb a feszültség. A feudalizmus korai szakaszában a köznép alacsony műveltségével szemben a vezető rétegek hatalma és tudása olyan „ellensúlyt” képviselt, amely biztosíthatta az intézmény stabilitását és viszonylag jó működését. A felvilágosodás korához közeledve azonban a széles tömegek műveltsége és öntudata egyre nőtt. A feszültség forradalomban robbant ki, s a megoldás csak demokratikusabb államrend lehetett.

Az egyházra is alkalmazhatnánk az említett példát. Amíg a papság volt a tudás egyedüli hordozója, addig -- szociológiai szempontból -- esetleg működésképes volt az abszolutista rendszer és magatartás. Az átlagműveltség óriási mértékű növekedése következtében azonban a világ egyetlen intézményes rendszerében sem életképesek az ilyen jellegű struktúrák. Ma egyetlen lelkipásztor sem léphet már fel híveivel szemben úgy, mintha abszolút tudással és hatalommal rendelkezne.

3. Minél „csúcsosabb” a piramis, vagyis minél távolabb kerül a vezetőség a tagoktól, annál kisebb ez utóbbiakban a közösséghez való tartozás tudata. Utalhatunk arra az ismert tényre -- amelyre még bővebben visszatérünk --, hogy az egyház abszolút monarchiához hosszú ideig hasonlító struktúrája volt egyik fő oka annak a ma sokszor fájlat ténynek, hogy az egyház sokak szemében a papságot jelentette, míg a világiaknak az egyház problémáival való azonosulása gyakran minimális volt. [10] A zsinat Isten-népe gondolata az egész egyházképet és gyakorlatot átstrukturálta. Semmi sem szemlélteti jobban a fent mondottakat, mint a hívek felelősségtudatának az a minden vártnál nagyobb méretű fellobbanása, amely a kollegiális szellem gyakorlati

megvalósulásait, pl. az egyházmegyei vagy nemzeti zsinatokat követte. Mindkét előző gondolattal kapcsolatban jellemző az az NSZK nemzeti zsinatát megelőző felmérés, amely szerint a megkérdezetteknek csak 8,6%-ban volt valami szerepük az egyházban, de 34% még szívesen részt vállalna a feladatokból.

A könyv első részében az intézmény létrejöttének, majd a legitimitáció által történt megerősödésének sémáját láttuk. Bár az egyes fejezetekben röviden utaltunk korunk sajátos szempontjaira, az intézményesülés folyamatának megvilágításában és példáink többségében elsősorban a hagyományos statikus társadalom problémáit vettük figyelembe. Ezzel szemben hangsúlyoznunk kell, hogy bár a kifejtett alapszabályok korunkban is változatlanul érvényesek, ezek mellett döntő jelentőségű új tényezők léptek működésbe -- mint a szekularizáció, a pluralizmus, a demokratizálódás vagy a „gyorsuló idő” --, amelyek módosítják a folyamatot. Miért foglalkozunk mégis a statikus kor intézmény-problémájával? Egyrészt, mert az intézményesülés folyamata különösen jól megfigyelhető a statikus, homogén társadalomban. Másrészt, mert miközben a jövőbe vezető utak irányát keressük, először is az egyház fejlődését, történelembeli és jelenbeli problémáit, valamint azok rugóit szeretnénk megérteni (mindig tudva, hogy az egyházban működnek pozitív, tudományos eszközökkel meg nem fogható kegyelmi tényezők, de ugyanakkor mint emberi közösség, alá van vetve a társadalomra vonatkozó szociológiai törvényszerűségeknek). Az egyház történelme és jelene megértéséhez pedig mindenekelőtt a hagyományos társadalom szabályait kell megismernünk, hiszen eddigi történelme abban zajlott, s mai intézményes struktúrája -- annak korhoz kötött járulékos összetevői -- abban alakultak ki. Amint a legújabb kor benső feszültségei, úgy az egyházban lévő feszültségek eredete is a múlt és a jelen részben ellentétes erőinek, áramlatainak, adottságainak az összeütközéséből magyarázható.

Mindezen gondolatok jegyében a II. részben megpróbáljuk az intézményesülés problematikáját az egyház intézményére, elsősorban az intézményesülés történetére alkalmazni, utalva egyidejűleg az egyház kettős -- intézményes és karizmatikus -- természetére. Ha megismertük a statikus kor intézményeinek -- és az egyházi intézménynek -- benső logikáját, és tudunk a legújabb korban működő erőkről, akkor értjük meg a két világ összeütközésének nagyságát, és így jelentős útmutatásokat nyerünk a tennivalókra vonatkozóan.

=====

Intézmény és karizma az egyházban (Krisztus és a főinkvizítor)

Dosztojevszkij A Karamazov testvérek című regényében van egy ismert jelenet: Krisztus újra megjelenik Spanyolországban. A nép megmozdul, óriási lelkesedéssel fogadja, de az inkvizíció börtönbe veti, bíróság

elé állítja. Miért jöttél, hogy megzavarj minket? -- kérdi tőle a főinkvizitor. Majd keserű szemrehányásokkal folytatja: Te túl magas célokat tűztél az emberek elé. Nem ismered az embert! Idealista vagy! Mi kijavítottuk művedet. A mi egyházunkban az emberek nyugodt biztonságban élnek, gond nélkül... S most mindezt meg akarod semmisíteni? -- Távozz! És ne gyere vissza többé. Soha! Soha!

Ha az egyházra vonatkozóan nem is fogadhatjuk el ily élesen Dosztojevszkij kritikáját, az bizonyos, hogy az intézmény és a karizma ellentétének lényegi problémáját fogta meg e jelenetben. Az intézményesülés során egy közösség szerkezete, tanítása annyira elkanyarodhat a kezdeti karizmatikus szellemtől, hogy lassan nem egy vonatkozásban ellentétbe kerül azzal. S az intézmény képviselői oly módon összenőhetnek saját közösségi struktúrájukkal, formáikkal, tanaikkal, hogy már észre sem tudják venni az eltorzulást. Még ha maga a karizmatikus alapító jönne is el újra, azt is saját felfogásuk alapján ítélnék meg -- és minden bizonnyal elítélnék.

Az intézmény és karizma feszültsége a vallásszociológia egyik legalapvetőbb kérdése. Ha a probléma mélyreható voltát meg akarjuk érteni, szólnunk kell 1) a karizmáról, 2) az intézmény és a karizma feszültségéről az egyházban, 3) az intézmény és a karizma feszültségének történelmi megvalósulásáról, s végül 4) a misztifikálás vagy szakralizálás problémájáról, mint a vallás sajátos intézményesülésének és dologiasodásának a legfontosabb eszközéről.

A karizma

A szociológiai és a vallási karizma-fogalom nem azonos, de sok rokon vonást mutat. M. Weber szociológus szerint a karizma „a történelem sajátos, 'teremtő', forradalmi ereje". Spontán, tanulással el nem sajátítható, az intézménytől független pszichikai erő, amely meghatározott történelmi szituációban a közösség intézményes struktúrája megváltoztatására képesítheti birtokosát és a köréje tömörült közösséget.[1]

A karizma jelentése a mai keresztény szóhasználatban több vonatkozásban hasonló az előbbihez. Eszerint a karizma Isten olyan kegyelmi adománya, amelynek eredete nem egyéni képességekre, nem is az intézményre, hanem közvetlenül Istenre vezethető vissza, célja pedig a közösség szolgálata, Krisztus misztikus testének „felépítése”. „A Lélek ajándékait ki-ki azért kapja, hogy szolgáljon vele” (1 Kor 12,7). (Az Újszövetség a karizma szóval jelöli általában Isten ki nem érdemelhető kegyelmét (Róm 6,23), de Szent Pálnál vagy az Apostolok Cselekedeteiben lényegesen gyakrabban használatos a karizma fogalom az iménti szűkebb értelemben.)[2] Már az Ószövetség is jól ismeri a karizmatikus személyeket, a választott népek isteni küldetéssel és természetfeletti adottságokkal rendelkező vezéreit (bírák, próféták stb.). Az Újszövetségben pedig a karizmák széles körű elterjedésével találkozunk.

Mivel a következőkben -- szociológiai szempontból nézve -- a karizmatikusok bizonyos típusával, a krisztusi közösség

karizmatikusaival fogunk ismételtlen találkozni, a karizmatikus egyéniségen olyan személyt értünk, aki egyrészt rendelkezik a Weber-féle „intézménytől független pszichikai erővel, amely a struktúra megváltoztatására képesíti birtokosát”, másrészt Isten kegyelmének küldötte, Isten népe javára. (Így valamiképpen összevonjuk az előző két meghatározást.)

Az intézmény és a karizma feszültsége a kereszténységben

Az intézményesülés folyamatának és problémáinak ismeretében az intézmény és karizma feszültsége nem szorul különösebb magyarázatra, igazolásra. „Minden karizma, fennállásának minden órájában és minden óra elteltével növekvő mértékben, rajta van azon az úton -- mondja Weber --, amely az anyagi érdekek teljes elburjánzásáig s ezzel a fulladásos halálig vezet.”[3]

Az intézmény és a karizma ellentétét a szociológia (Troeltsch, Weber vagy Niebuhr) előszeretettel a szekta és az egyház ellentétével szemlélteti. Természetesen a teológiai egyház- vagy szektafogalom nem egészen felel meg a szociológiai fogalmaknak. A vallásszociológia az egyház szóval már intézményesült, többnyire elidegenedett elemeket magában hordozó vallási közösséget jelöl, míg a kereszténység minden intézményesülése mellett egyidejűleg lényegileg karizmatikus közösség is marad. Ugyanakkor a szociológiai problémafelvetés ismerete tanulságos, mert markánsan vázolja a bennünket érdeklő ellentétet.

Troeltsch gondolatmenete szerint a szekta jellemzője, hogy tagjai (1) egyéni szabad választás alapján léptek közösségbe. (2) Áthatja őket az újjászületés és megtérés élménye, amely (3) a világtól való elkülönülés tudatával és gyakran aszketikus életmóddal párosul. (4) Közösségi életük légköre spontán és karizmatikus, amelyhez (5) hozzátartozik a kívülálló megtérítésének vágya. -- Ezzel szemben az egyház tagjaira az elkötelezettség nem szükségképpen jellemző, hiszen ők csupán beleszületnek a közösségbe, átveszik annak sokszor már formálissá váló, kiüresedő, de annál pontosabban körülírt normáit, dogmáit, jogrendjét, hierarchiáját. Az egyház szoros kapcsolatban van a „világi” társadalmakkal: alkalmazkodik hozzájuk, kompromisszumokat köt velük. Tradíciója a vallási tanok és szabályok mellett társadalmi normákat is tartalmaz.[4]

Ha sorra vesszük az intézményesülés legjellegzetesebb vonásait, amelyekre a Troeltsch-féle séma is utal, láthatjuk, hogy amint előbb megállapítottuk, a krisztusi egyháznak -- intézményes volta ellenére egyúttal -- mindig karizmatikusnak is kell lennie, vagyis sohasem felelhet meg teljesen az imént ismertetett egyházfogalomnak. Az intézmény 1) „földi értelemben” vett nyugalma, biztonsága, 2) tárgyiasodása és 3) a társadalommal való összefonódása sohasem valósulhat meg teljesen a krisztusi közösségben.

1. Az intézmény jelentőségét mint az ember egzisztenciális biztonságvágyának megoldóját már ismerjük. Az ember, ha nem feltétlenül szükséges, nem akar reflektálni, újra átgondolni, dönteni; s az intézmény mindentől nagymértékben meg is kíméli őt. Dosztojevszkij inkvizítora az intézmény képviselőjének klasszikus világirodalmi

figurája. Egyetlen szempont, rendszerének, intézményének biztonságot adó volta körül forognak gondolatai. Annál jobban érzi a karizma bizonytalanságának, „labilitásának” (Weber) fenyegetését. Krisztusban ezt a „karizmatikus bizonytalanságot” utasítja el. Mert -- s itt Dosztojevszkij ismét helyesen fogta meg a konfliktus lényegét -- Krisztus tanítása, s a belé vetett hit valóban lényegileg magában hordozza a karizmatikus, nem földi biztonság talaján álló elemeket. A krisztushit értelmes és megfogható volta mellett vagy ellenére (1 Jn 1,1) éppen azt követeli, hogy „ne a láthatókra, hanem a láthatatlanokra szegezzük tekintetünket” (2 Kor 4,18). Az intézményes biztonság-kereséssel szemben Jézus figyelmeztet: „Aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt” (Lk 9,24), az intézmény stabilitásával szemben arra biztat: „ti ne aggódjatok, csak kérjétek Istentől és megadatik nektek” (Mt 6,25; 7,7). Az intézmény emberi „bölcességével” szemben a krisztusi bölcsesség nem az emberi töprengés eredménye (Mk 13, 10-13), hanem a Lélektől származik. Az intézmény erejével szemben Krisztus követőjének a „kereszt oktalanságát” és Isten „gyengességét” (1 Kor 1,18-31; 4,10) kell vállalnia. Mert tudja, hogy Isten országa nem az emberi hatalom támogatásával fejlődik és terebélyesedik (Mk 4,26-32), s mert emlékszik Jézus szavára: „Hacsak akkora hitetek lesz, mint a mustármag... semmi sem lesz számotokra lehetetlen” (Mt 17,20). Az a biztonság tehát, amit az intézmény nyújt, bizonyos értelemben ellentétben áll a krisztusi elvekkkel. Ez nem azt jelenti, hogy az intézmény létrejötte nem volna szükségyszerű minden emberi közösség, s így az egyház életében is. Amikor Krisztus egyházat alapított, az intézményesülés útjára indította el közösségét. De e krisztusi intézmény az általános emberi intézményektől lényegileg eltérő elemeket is tartalmaz, hiszen „biztonsága” és megoldása isteni természetéből következően a kegyelmi rendben keresendő. „Takarodj előlem sátán!” -- utasítja rendre Jézus -- a fentiek értelmében -- példátlan keménységgel Pétert. „Terhemre vagy, mert emberi módon és nem Isten tervei szerint gondolkodol” (Mt 16,23).

A következő fejezetekben részletesen foglalkozunk azzal a nemcsak mindannyiunk életében, hanem az egyházban is közismert kísértéssel, amely következtében az egyház -- amint Rahner rámutat -- újra és újra „emberi módon”, pénzzel és hatalommal próbálja biztosítani fennmaradását, s elfelejtkezett Krisztus „oktalanságáról”. [5]

2. Az intézményesedés során működő elszemélytelenedési, tárgyiasodási folyamat két irányban is hat. Egyrészt a „második generáció” problémájával kapcsolatban megismert módon: az alapító személyes élményei helyébe a későbbi nemzedékek életében gyakran a tradicionális formák lépnek. Másrészt elszemélytelenedés következik be a közösségi kapcsolatok terén. Amíg az alapítókat a közös élmény, a közös célok egyesítették -- s ezek által elmélyült a személyes kapcsolat közöttük --, addig a későbbi generációkat a tradíció tartja össze, s ezzel arányosan csökken az „én-te” kapcsolatok szerepe és ereje.

Bár mindkét probléma ismerős az egyházban, a krisztusi közösség küldetésénél fogva sohasem veheti egyszerűen tudomásul az elszemélytelenedést anélkül, hogy változtatni ne akarna rajta. Ha a

profán közösség formái intézményesülnek -- ha pl. kialakulnak az udvariassági vagy öltözködési szabályok, amelyekről a későbbi generáció már nem tudja, hogy tulajdonképpen mi is a jelentőségük, csupán megtartja azokat, mert „így illik” --, úgy ez valamiféle tárgyasodást jelent, de nem föltétlen elidegenedést, mert nem szükségképpen áll ellentétben a közösség céljaival. A kereszténységnek azonban lényegéhez tartozik a személyesség, az Istennel való személyes kapcsolat, ezért pl. a formáknak is mindig perszonális vonatkozásuk van. Ha tehát a kereszténységben a formák olyan módon intézményesülnek, hogy a közösség tagjai csupán azért gyakorolják azokat, mert ezt „így illik” -- vagyis személyes átélés nélkül --, vagy ha az intézményes normák bármilyen vonatkozásban az eredeti tanítást eltorzító, megmerevítő hatalommá válnak, úgy ez a lényeg meghamisításához vezethet.

De éppúgy ellentétben áll a krisztusi küldetéssel az az egyházi közösség, amelyben nem uralkodik a személyes kapcsolatokat feltételező közösségi szeretet; amelyben csupán intézményes tradíció tartja össze a közösséget, nem a közös célról és felelősségről tudó összetartozás-élmény. „Szeressétek egymást, ahogy én szerettelek titeket” (Jn 15,12) -- mondja Jézus --, és egyházának lényegi, szentségi jelévé teszi a szeretetet. A szeretet nemcsak az isteni küldetés jele („arról fognak megismerni benneteket, hogy szeretitek egymást” (Jn 13,35)), -- de az isteni kegyelem is megvalósul általa: „Ahol ketten vagy hárman összejöttök az én nevemben, ott vagyok köztetek”; „aki szeretetben él, Istenben él és Isten őbenne” (1 Jn 4,16). Az egyház első századaiban éppen a személyes kapcsolatokban elmélyült szeretetközösségek voltak a krisztusi küldetés hordozói s a megtérés bölcsői (ApCsel 2,44; 4,32; 5,12). Egyrészt mert ezekben valósult meg Krisztus kívánsága: a karizmatikus, odaadó szeretet, másrészt mert szociológiai s társadalomlélektani szempontból ugyancsak ezek a szeretetközösségek (face-to-face group) képesek fenntartani tagjaikban a karizmatikus szellemet.

3. Az intézményesült közösség jellegzetes tulajdonságai közé tartozik végül az is, hogy kompromisszumot köt környezetével, a társadalommal. Amíg a szociológia egyházfogalmához ez a vonás lényegileg hozzátartozik, addig a krisztusi egyháznak a történelmi, emberi hibák és a korral való szükséges és helyes dialógus mellett is (Jn 3,17; 12, 47) mindig bizonyos távolságot kell tartania a világtól. „Ne szabjátok magatokat a világhoz, hanem alakuljatok át gondolkodástok megújulásával, hogy fölismerjétek, mi Isten akarata” (Róm 12,2). Ez a „távolságtartás” a kereszténység és a karizma prófétai küldetésének betöltéséhez elengedhetetlenül szükséges. Valahányszor az egyház elfelejtkezett erről a történelem folyamán, és túl szoros szövetségre lépett a hatalmakkal vagy a társadalomokkal, küldetése látta kárát.

Végeredményben tehát megállapíthatjuk, hogy a krisztusi egyházban az intézményes és karizmatikus elemeknek együtt kell élniük. Ez az irányelv azonban a történelem folyamán állandó dialektikus feszültségek, küzdelmek és elbukások során valósul meg. A szociológia megfigyelése szerint -- de ez az előzőkből is világos -- a karizma (amint a „tisza szekta” is) rövid életű, ritkán éli túl az alapító

generációt. A második generáció korában már megkezdődik az intézményesülés folyamata. A vallások dilemmája tehát éppen abban rejlik, hogy természetüknél fogva karizmatikus elemeket tartalmaznak, de ugyanakkor alá vannak vetve az intézmény egyetemes törvényeinek, amelyek szerint a karizma csakhamar intézményesül, s ezáltal veszít karizmatikus jellegéből.

A karizmatikus elem -- az intézmény és a karizma szociológiai ellentéte következtében -- tehát az intézmény ellenpólusaként él a közösségben és az egyházban. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a kettő viszonya nem juthatna el -- és ne jutott volna el a valóságban is -- a szinte ideális egyensúlyig: a karizma és az intézmény dialógusáig.

Az intézmény és a karizma feszültsége az egyház történelmében

A kereszténység története állandó feszültségekben zajlik -- írja Troeltsch: a korrallal való kompromisszumok és a kompromisszumok elleni küzdelem feszültségében, az intézmény és karizma feszültségében.[6] Ismételen alá kell húznunk, hogy ez bizonyos fokig az intézmény és a karizma természetéből következik. Az egyház tanítása szerint a karizma sajátosságai közé tartozik az, hogy mindig új formákban jelentkezik. Így szükségképpen feszültségeket okoz az intézményben, de éppen ezáltal képes azt kimozdítani a megmerevedésből.[7] A kereszténység kegyelmi erejét akkor tapasztaljuk meg, ha őszintén szembenézünk az egyháztörténelem intézményesülési problémáinak tömegével. Láthatjuk akkor azt is, hogy az intézmény megmerevedésre hajló tendenciájával szemben mindig jelentkeztek az egyházon belül karizmatikus személyek vagy megmozdulások, akik vagy amelyek újra felcsillantották a legtisztább krisztusi ideálokat.

Az intézményesülés problémájának súlyára jellemző, hogy bizonyos nyomait már az első században megtaláljuk egyes keresztény közösségekben. Alig múlt el 60-70 év az egyház krisztusi alapítása óta, az apostolok és vértanúk korában vagyunk még, s már el kell hangzania a kinyilatkoztatott írás kemény figyelmeztetésének: „Elhagytad első szeretetedet. Gondold meg, honnan süllyedtél ide! Tarts bűnbánatot és tégy úgy, mint előbb. Különben fellepek ellened...” (Jel 2,5). De nemcsak a kifáradással, a kiüresedő, személytelenné váló szokás-vallásossággal találkozunk már az első évtizedekben, hanem az intézményesülés egyéb vonásaival is: történetesen közülük az egyik legveszélyesebbel, az eredeti tan meghamisításával és a nem krisztusi tanok beszívásával: „Vannak ott nálad Bálám tanításának követői... azonkívül követői a nikolaiták tanításának is” -- írja a pergamumi egyházközséghez intézett levél (Jel 2,14), a tiatirai közösség pedig megtűri Jezabel asszony pogányságait (Jel 2,20). Találkozhatunk a közösség intézményesült -- és a korabeli viszonyokat tükröző -- rétegződésével, a struktúra problémájával is. A korintusi közösség tagjait Szent Pálnak arra kell intenie, hogy az eucharisztikus összejöveteleken ne legyen szakadás a szegény és gazdag között (1 Kor 11,17-22).

Az intézmény problémái azonban valójában a IV. századtól kezdtek minden téren általánossá válni az egyházban. Az ekkor megindult

„fejlődésben” két fő szakaszt figyelhetünk meg: míg Nagy Konstantin korában létrejött az első szövetség az egyház és az állam között, s ezzel megindult a nagyfokú kötődés a hatalomhoz, gazdagsághoz, amely a középkorban érte el tetőfokát, addig a középkor végének és az újkornak az egyházára -- részben a különböző történelmi események hatására -- inkább a nagyfokú centralizáció és az ezzel járó megmerevedés, az igények iránti érzéketlenség vált jellemzővé (lásd: 9-12. fejezet).

A karizma jelentőségét mindezekkel szemben az igazolja legjobban, hogy mindig jelentkezett az intézményes eltorzulással szemben. S amint a dogmiasodás következményeit talán két szempont -- a személytelenedés és a megmerevedés -- köré csoportosíthatnánk, úgy a karizmatikusok ugyancsak két fő szempontot hangsúlyoznak: a lelkiesség megújítását és az egyház struktúrája átalakítását a krisztusi és a kor-adta igényeknek megfelelően.

Alighogy megkezdődött a kereszténység „világivá-válása” Konstantin korában, mintegy ellenállásként alakult ki, kapott rendszeres szervezetet a szerzetes mozgalom, amely keleten Nagy Szent Vazul (+379), nyugaton Szent Benedek (+555?) regulája köré tömörült. Amíg e megmozdulások és a hozzájuk hasonlók elsősorban spirituális jellegű megújulást tűztek ki célul, addig a későbbiek során a lelki megújulás gondolatát egyre gyakrabban a szerkezeti megtisztulással együtt emlegetik. Már Nisszai Szent Gergely (+395) tiltakozik az egyház gazdagsága ellen: „Az apostoli tanítás nem rendelte el, hogy méltóságot, gazdagságot, világi csillogást keressünk a püspöki kötelességekben. S ha valami efféle mégis rátapad... nem kellene azt inkább elűznünk?!” [8] Ezt a tiltakozást azután a legújabb korig újra meg újra ismétlik a karizmatikusok. A középkori egyház hatalmával szemben is gyakran hallunk hangokat. Szent Bernát így ír III. Jenő pápának: „Ami téged illet, nem hallok másról, csak döntésekről és törvényekről. Mindezek eredete -- éppúgy, mint a tekintélyre, gazdagságra való igényé -- Konstantin császárra és nem Péterre vezethető vissza”. [9]

A lelki és a strukturális megújulás szét nem választható voltára jellemző, hogy az egyháztörténelem egyik legjelentősebb karizmatikus struktúra-reformjának Assisi Szent Ferenc és Szent Domonkos mozgalmát tekinthetjük. Az úgynevezett kolduló rendek Krisztus követése céljából gyakorolták a szegénységet, a testvériséget, de egész felépítésük és életük egyidejűleg a korabeli struktúrák forradalmi kritikája volt. Hatásuk is ennek megfelelően oly nagy. Hiszen elképzelhetünk-e nagyobb forradalmat -- kérde Y. Congar -- mind a társadalmi, mind a lelkipásztori struktúrák terén, mint e szerzetesekét, akik szakítva a feudális rendszer mereven territoriális és hűbéri-hierarchikus szemléletével, a testvéri egyenlőségre és a területfeletti összetartozásra alapozták egyre szélesebb tömegeket felölelő mozgalmukat. [10]

Az újkorban mindinkább új probléma került előtérbe: az egyház az intézmények merevsége következtében gyakran nem volt képes meghallani az új igényeket, s így olykor sem híveinek, sem az egyházon kívül állóknak nem tudta elég korszerűen közvetíteni az evangélium üzenetét. (Ilyen értelemben nyilatkozott nemegyszer a II. vatikáni zsinat

is.)[11]

A megmerevedés fő oka bizonyára a centralizáció volt és a kommunikáció hiánya, gyökerének pedig az Isten népe egyetemes felelősségéről való megfélemedezést tekinthetjük. Az újkor karizmatikus megmozdulásai ennek megfelelően a kollegiális, dialógikus szellemben és a testvéri felelősségben való megújulást tűzték ki célul. Ezt sürgették karizmatikusan éles látású teológusok, s ezt gyakorolták olyan megmozdulások, mint pl. a Szentírás vagy a liturgikus mozgalmak, akiknek vagy amelyeknek a vetése a II. vatikáni zsinaton érett be. A zsinat egyébként a strukturális reform mintapéldája lehet, hiszen a közösség mind benső, mind külső struktúráját megújította: a kollegialitás, a közös felelősség, a belső és a külső dialógus jegyében.

A történelem tehát azt bizonyítja, hogy az egyház magán viseli az emberi vonásokat, az intézményes gyengeségeket, s ezért folytonos megújulásra szorul (Az egyházzal 8), de Isten kegyelme és ereje mindig küld karizmatikus személyeket, mozgalmakat, akik vagy amelyek a megújulás eszközévé lesznek.

A vallási intézmények megmerevedésének egyike alapvető összetevője a szakralizálás vagy misztifikálás.

=====

A szakralizálás („A Szentlelket önmaguk hitelesítőjévé degradálták”)

„Tucatjával idézhetnénk a példákat arra vonatkozóan -- írja Congar -
-, amikor a Szentlelket egyházi formák vagy intézmények hitelesítőjévé degradálták”. [1]

Minél mélyrehatóbban sikerül legitimálni egy statikus rendszert, intézményt, annál valószínűbb a megmerevedése. Hiszen ha ez az intézmény így, „mindenestül” igazolhatóan jó, akkor hogyan is lehetne megváltoztatására gondolni. (A „dinamikus intézményben” természetesen a változás hozzátartozik az intézményhez. A dinamizmus lehetőségének, szükségyszerűségének a legitimációja pedig a megmerevedés ellenszere lehet.)

A vallás esetében a megmerevedési veszély sokszoros -- írja Houtart. A vallásos legitimáció a változtathatatlan isteni világra támaszkodik, azt szentnek, változtathatatlanak állítja be, más szóval szakralizálja saját világát. Ennek következtében Isten ellen vétene az, aki meg merné sérteni az így legitimált intézményt. [2] Egyrészt ilyen értelemben válhat a vallás társadalmi rendszert szentesítő ideológiává, másrészt - s bennünket most inkább az utóbbi érdekel -- ez az egyik legsúlyosabb veszély, amely magának a vallásos intézménynek, illetve az egyháznak a megmerevedését okozhatja. Tudjuk pl., hogy a katolikus egyház formáinak vagy jogszabályainak nem kis része egy kor igényének megfelelően keletkezett. Amint azonban e formák vagy szabályok az egyházi élet természetesnek tűnő részeivé váltak, az átlagos keresztény szemében egyre inkább elvesztették esetleges jellegüket, összefonódtak a Szenttel és Változtathatatlannal, s úgy tűnt, hogy valami természetfeletti, misztikus, szakrális „fény” veszi körül őket. Az

istentiszteleti szent edények, öltözetek, vagy szövegek tipikus példái a mondottaknak. „Szentnek” neveztük őket, mert szoros kapcsolatban álltak a Szenttel. A köztudat azonban egy idő után egész létüket érintő, ontológiai szentséget tulajdonított nekik. Amikor a liturgikus megújulás érinteni merete őket, tapasztalhattuk, hogy a keresztények gyakran az isteni változtathatlanságra hivatkozva tiltakoztak a változtatás ellen. Az általános helyzetet súlyosbította az a tény, hogy olykor nemcsak a tömegek tulajdonítottak a kelleténél nagyobb vallási jelentőséget egy-egy formának vagy tannak, hanem teológiai levezetések is alátámasztották a tévedést. Természetesen ez esetekben nem volt szó „tévedhetetlen” egyházi tanokról, csupán teológusok, vagy teológiai iskolák véleményéről. Az átlagkeresztény azonban többnyire képtelen volt e különbség megtételére. Ha egy kor vagy akár csak egy vidék papsága bizonyos elveket hirdetett, azt a nép általában az egyház tévedhetetlen tanításának tartotta. (A papnak, mint Isten helyettesének magatartása, fellépése többnyire természetesen fokozta is ezt a meggyőződést.) Így a változás az egyházon belül minden korban különös nehézségekbe ütközött.

A vallás természetéből következő szakralizáló-szentesítő tendencia teszi különösen problematikusá a vallás intézményesülését. Láttuk, hogy dologiasodásról és elidegenedésről olyankor beszélünk, ha az intézményesült közösségi normák vagy előírások az embertől független, felette uralkodó hatalommá válnak. A szakralizálás eredménye viszont nagyon gyakran éppen az, hogy esetleges előírások, formák, szabályok, struktúrák stb. a változtathatlanság köntösét öltik fel. A vallás intézményesülése tehát -- amint O'Dea rámutatott [3] -- azért is dilemmatikus, mert hacsak nem kíséri az intézményesülés folyamatát a folytonos reflexió, a folytonos önkritikával párosult megújulás-készség,[4] akkor a vallási intézmény önmagát szakralizáló hatása következtében az intézményesülés szinte szükségképpen elindulást jelent az elidegenedés felé. Ez az összefüggés magyarázza meg, hogy a szakirodalom a vallás intézményesülése kifejezéssel általában nem önmagában semleges fogalmat jelöl, hanem olyan fogalmat, amely dilemmát hordoz magában.[5] A vallás intézményesülésén e szakralizálással párosuló intézményesülést kell érteni.

A szakralizálás talán legfontosabb eszköze és feltétele a történelem misztifikálása.

A történelem misztifikálása

„Egyetlen tudományt ismerünk -- írja Marx --, a történelemtudományt... Az ideológia majdnem teljes egészében a történelem hamis értelmezésére, vagy az attól való teljes elvonatkoztatásra vezethető vissza”. [6] Az intézmény tökéletessége, hibátlansága, tévedhetlensége csak akkor fogadható el, ha a történelem folyamán is tökéletes, hibátlan, tévedhetetlen volt. Ezért érthető, hogy -- amint a legitimitációval kapcsolatban láttuk -- minden hatalmi ideológia egyik legfontosabb feladatának tekintette történelmének misztifikálását. Aligha létezett olyan társadalom vagy állam, amely ne akarta volna megszépíteni -- ha kellett, nem kis

retusálások árán is -- saját történelmét. Példaként említhetjük az egyiptomi, majd a római történészeket, akik néha olyannyira a hatalmi érdekeknek megfelelően, azok igazolására formálták a „történelmet”, hogy a mai történelemtudománynak gyakran csak nagy nehézségek árán (vagy úgy sem) sikerült kikutatnia, hogy írásaik mely részét kell csupán ideológiai célzatú szépítésnek tekintenünk, és melyik részük az igazság.

Ezek után értjük meg annak a tapasztalatból ismert és felmérésekkel igazolt ténynek a súlyát, hogy a katolikusok többsége nagyon kevéssé ismeri az egyház történelmét, különösen pedig nem ismeri a történelem sötét korszakait, az egyház tagjainak, olykor vezetőinek bűneit, mulasztásait.[7] Ennek a ténynek a gyökere az egyházban is sajnálatosan ismeretes történelmi retusálásokra vagy legalábbis elhallgatásokra vezethető vissza, eredménye pedig az, hogy a keresztényekben hamis kép alakult ki az egyházzal. A misztifikálás pedig -- amint tudjuk -- a fejlődés leghatásosabb gátja.

A következő gondolatokban amellet, hogy utalni szeretnénk a misztifikáló szemlélet megmerevítő erejére, kitérünk annak -- a mai korban különösen súlyos -- egyéb következményeire is. Végül pedig megoldásként utalunk a helyes keresztény felfogásra.

1. A keresztények körében gyakran egyoldalúan isteni, pneumatikus egyházkép él. Mivel a történelmi egyház emberi gyengeségeiről nem tudnak, az egyház emberi valóságának dogmája sokszor feledésbe megy. Így érthető, hogy sokan napjainkban is gyanús szemmel néznek minden olyan kezdeményezésre, amely -- bár tud az egyház isteni lényegéről -- az egyházat, mint emberi közösséget is vizsgálja: akár a történelemnek, akár az emberi közösség tudományának, a szociológiának az eszközeivel. Ha valaki csak az egyház isteni arculatáról tud, az természetesen elutasítja az ilyen vizsgálódást.

2. Mivel a katolikusok kevéssé tudnak az egyháztörténelem óriási hullámzásáról és állandó fejlődéséről (vö: A keresztény egység-törekvésekről 4,6), a változatlan és változtathatatlan egyházkép él bennük. Ez magyarázza meg azt az átlagnál lényegesen erősebb ellenállást, amelyet az egyházon belüli változásokkal szemben tapasztalunk. Hogyan lehetséges, hogy ma minden megváltozik, szokták mondani, amikor mindez kétezer évig így volt az egyházban. A valóságban a „változatlan” merevedés legfeljebb a tridenti zsinat utáni kor (történetileg némiképp magyarázható) „eredménye”, és semmiképpen sem kétezer éves örökség. Az egyház változtathatóságának, az állandó megújulásnak -- természetesen a lényegi, krisztusi elemek változatlansága mellett -- legkézzelfoghatóbb tanúja éppen a történelem.

3. McNally neves amerikai teológus és történész panaszolja, hogy sokszor „a papok sem ismerik az egyház mint élő organizmus életét, s még kevésbé ismerik az egyház történelmében is működő Rossz problémáját”. [8] S ha valaki csak minden gyarlóságtól mentes, szent, sérthetetlen és diadalmas egyházzal tud, az hogyan érthetné meg a jelen problémáit? Az a kétségbeeső benyomása támad, hogy itt valami végzetes tragédia van kibontakozóban, hogy a jelen történelme kizárólag sátáni mű, mert az egyház krízisbe került, örvényekkel kell küszködnie. Az

ilyenek végig kellene tanulmányoznia a történelmet, el kellene olvasnia pl. az egyháztörténelem mélypontjának, a X. századnak a történetét, amikor a pápákat egy politikai hatalomra szert tett római nemesi család nevezte ki, vagy fosztotta meg trónjuktól körülbelül egy évszázadon át. Amikor méltatlan emberek sora követte egymást Szent Péter székében, akik közül -- jellemző a viszonyokra -- „kevesen haltak meg természetes halállal; többeket meggyilkoltak, vagy az Angyalvárban halálra éhezettek”. [9] Az egyháztörténelmet némileg ismerő tudja, hogy az egyház ereje és szentsége éppen abban nyilvánult meg, hogy a legsötétebb korokban is működtek benne az isteni kegyelem rejtett erői, s ezért ilyenkor is a szentség iskolája és a szentek termőföldje volt, és hogy a kegyelem erejéből minden korban meg tudott újulni.

4. Különösen olyan környezetben jelent rendkívüli veszélyt az egyháztörténelem nem ismerése vagy idealizálása, ahol sok szó esik az egyház hibáiról. Nemcsak a dialógus teljes megszűnését eredményezi ez - hiszen ha az egyházat hibátlannak tartja valaki, akkor eleve el kell utasítania minden ellenkező véleményt --, de a legsúlyosabb egyéni krízisekhez is vezethet. Ha a vádak gyakorisága következtében az ilyen ember előbb-utóbb mégis kénytelen szembenézni a tényekkel, s rájön arra, hogy az egyháztörténelem valóban telve van emberi mulasztásokkal, akkor e felismerése esetleg véglegesen összetöri az egyházba vetett „hitét”. S ez megtörténhet függetlenül attól, hogy „hite” alapvető tévedésre épült, hiszen a teológia mindig tanította az egyház emberi voltát is. A környezetünkben élő keresztények hit-krízisei nagyon gyakran összefüggnek ezzel a problémával.

S itt némileg új szemponthoz, a misztifikálás elleni küzdelem problémájához érünk.

A teológus kínja és feladata

„Nagyobb helyet kell biztosítani az egyház történelmiségi elvének” -- hangsúlyozza Cserhádi J. [10], de amikor a teológus, a kutató erre az ztra, a helyes történelem-szemlélethez segítség útjára lép, súlyos benső feszültségeket vállal, írja E. Poulat. Egyrészt mert tudja, hogy az egyháztörténelem bírálói gyakran hamisítással egyenértékű egyoldalúsággal csak az egyház hibáiról beszélnek, másrészt mert bár maga is egész lényével szereti az egyházat, mégis világosan látja, hogy az adott helyzetben az a feladata, hogy ő, a teológus is az egyház hibáiról, emberi gyengeségeiről szóljon, s ha kell, összetörje a hamis ideálokat. Csak így tud helyet teremteni az igazi ideáloknak, a helyes egyházképnek, és csak a helyes egyházkép birtokosa tudhatja reálisan megítélni az egyház múltját és jelenét. [11]

A könyv megírásának egyik lényeges indítóoka volt az, hogy sok olyan kereszténnyel -- világival és pappal -- találkoztam, akik nehezen vagy egyáltalán nem képesek feldolgozni magukban az egyház emberi intézményének fogyatékosait, nem tudják összeegyeztetni azokat az isteni eredettel illetve a krisztusi tanok tisztaságával. (Fejezetről-fejezetre végigéltem a Poulat által

említett és a Jákob éjszakába nyúló küzdelmeihez hasonlítható kint és felelősséget: vajon meg tudom-e úgy fogalmazni mondanivalómat, hogy az valóban közelebb segítse az olvasót a helyes egyházképhez.)

A megoldás, a helyes egyházkép az egyház isteni és emberi valóságának felismerése által alakul ki, az intézmény és karizma feszültségének és ugyanakkor belső egységének felismerése által. Ugyanezt hangsúlyozza az egyháztörténész, amikor arra figyelmeztet, hogy lényeges különbség van az „egyház történeti értékelése és a történelem egyházi értékelése, megértése között”. [12] Ami az utóbbit illeti, a hívő ember a történelemben üdvtörténetet lát: számára az egyháztörténelem gerincét minden emberi gyengeség ellenére is azok a kegyelmi erőkre visszavezethető megmozdulások alkotják, amelyek az egyháznak minden korban jellemzői voltak. Tud pl. a konstantini kor elvilágiasodásáról, de ezzel szemben az első remeték, szerzetesek, majd Szent Benedek megújító mozgalmáról, vagy később Clunyról. Tud a vagyon, pompa, kényelem fertőzéséről, de Assisi Szent Ferenc krisztusi forradalmáról és a missziósok hősiességéről is. Ismeri az egyházi vezetőség és az állami politika összefonódása példáit, de a másik oldalon nem felejtkezik el a kegyelem olyan karizmatikus küldötteiről, mint amilyen pl. Szienai Szent Katalin, aki a hatalmi érdekek közt szinte tehetetlenné vált pápával szemben képviselni tudta a küldetést, megfordítva a hamis egyházpolitika kormányrúdját. Végül tud XXIII. Jánosról és a II. vatikáni zsinatról, ami újra el tudta indítani a már-már véglegesen megkövültni látszó egyházat a megújulás útján. Igen, a hívő a hit szemével nézi a történelmet, a jelent és a jövőt. Óvakodnia kell azonban attól, hogy hívő szemlélete a hibák elfelejtéséhez, retusálásához vezessen. Az egyház „történeti értékelése” csak a pozitív történelemtudomány eszközeivel történhet, s a történelem egyházi értékelésének is csak ez lehet az alapja.

A következő öt fejezet az előző két fejezetben felvetett problémákra épül, azokat részletezi. Először a megmerevedés néhány jellegzetes megvalósulási formáját vizsgáljuk az egyházban, 1) a struktúra, 2) a formák, 3) a szerepek és 4) a tanok intézményesülését, majd végül összefoglalásként a struktúra-reform gondolatát elemezzük. Gyakran fogunk találkozni a személytelenedés, a korrallal való összefonódás és a szakralizálás által erősített dologiasodás, késés problémájával, de mint legátfogóbb szempont, különösen a vallás intézményesülésének a dilemmájára szeretnénk felhívni a figyelmet. [13] Aki megértette az előzőekben kifejtett gondolatokat, annak a dilemma ellenére is természetes lesz, hogy mind az intézmény, mind a karizma szükséges, és a vallási intézmény egyensúlyi helyzetét csak a kettő egyensúlya biztosíthatja. Amíg az intézményes elem természeténél fogva a status quo fenntartására törekszik, vagyis ki van téve az elidegenedés, a késés, a megmerevedés veszélyének, addig a karizma folytonosan reflektálva a fennálló helyzetre és az igényekre, az elidegenedés, a késés megszüntetését, a jelenlegi

viszonyok megújítását, korszerűsítését tűzi ki célul. A kettő dialógusa folytán végül is tudatosan az egész intézményrendszerre -- struktúrára, formákra, szerepekre vagy tanításra -- vonatkozó permanens megújulás szükségessége.

Ami a teológiai szempontot illeti: amikor -- a következők folyamán -- az egyház emberségéből vagy az intézmény megmerevedéséből következő hibákkal találkozunk, vizsgálódásunk közben fel kell elevenítenünk az egyház teljesen isteni és ugyanakkor teljesen emberi valóságáról szóló teológiai tanítást. A zsinat félreérthetetlenül utal az emberi hibák, az intézményesülés folyamán létrejövő eltorzulás lehetőségére és tényére, s ebből vezeti le a reform (amelynek még a tanítás megfogalmazását is érintenie kell) szükségességét: „A földi vándorútját járó egyházat Krisztus szüntelen újjáalakulásra hívja -- hangsúlyozza a keresztény egységtörekvésekről szóló határozat. Mint emberi földi intézmény, folytonosan rá is szorul. Idejében és becsületesen -- ahogy kell -- újítsuk meg tehát mindazt, amit a történelmi tényezők hatására kevésbé gondosan őriztünk meg akár erkölcsi életünkben, akár az egyházi fegyelemben, akár még a tanítás megfogalmazásában is, amely utóbbit azonban gondosan meg kell különböztetni a tulajdonképpeni hitletémenénytől” (6. pont).

Vizsgálódásunk eredményeképpen pedig -- többek között -- meg kell erősödni bennünk annak az ugyancsak zsinati-szentírási gondolatnak, amely szerint az egyház vándorló nép; nép, amelynek újra meg újra le kell bontania sátrait, el kell hagynia az otthonossá vált vidékeket, mert örök távlatok felé tart.[14]

Az egyházstruktúra intézményesülése (Üldözött egyházból hatalmi egyház)

„A hét szent alvó” legendája elmondja, hogy Decius keresztényüldözése korában Efezusban hét keresztény férfit élve befalaztak egy barlangba. Amikor mintegy kétszáz év múlva, a kereszténység államvallássá válása után kibontották a barlang szája elé emelt falat, őket hetüket alva találták bent.[1] A legenda témáját többen felhasználták szimbolikus mondanivalójuk szemléltetésére. Egy novella például leírja a „hét alvó” meglepetését és megbotránkozását, amikor visszatértek a kétszáz év alatt megváltozott világba, amikor eljutottak Efezus püspökéhez, aki egyúttal a város és a Birodalom jelentős egyénisége volt, akit fény, pompa és előkelőségek vettek körül. Nem értették a helyzetet, hiszen az ő idejükben a püspök egyszerű mesterember volt, akit mint a közösség fejét, nagy tisztelet és szeretet övezett, de aki mégis egészen a testvéri közösség tagjának számított. Sorozatos hasonló tapasztalataik közül legnagyobb megdöbbenést a főpapi mise váltotta ki bennük, ahol tömjéneztek a ragyogó oltárt és tömjéneztek magát a püspököt. „Mi azért vállaltuk a halált -- mondták --, mert nem voltunk hajlandók egy ember, a császár szobra előtt tömjéni égetni (hiszen ez az Istennek kijáró tisztelet jele), ezek meg tömjénezik a püspököt. Mi úgy tudjuk, hogy Jézus azt

tanította: aki legkisebb köztetek, az nagy igazán, meg azt: aki magát felmagasztalja, megaláztatik. Hogy lehetséges, hogy itt nem tudnak Jézus e tanításairól?" Anélkül, hogy az irodalmi feldolgozás további részleteit idéznénk, meg kell állapítanunk, hogy ez az elbeszélés is érzékelteti a problémát: az intézményesült egyház későbbi stádiuma, és az eredeti karizmatikus szellemű intézmény között valóban lényeges különbségek lehetnek. S e különbségek nagyságát bizonyára csak az intézményen kívül álló veheti észre.

A kérdés ismét így hangzik: milyen benső rugók működtek az egyház -- bizonyos eredeti értékektől elidegenítő -- intézményesülése létrejöttékor, hogy történt az átalakulás? Ha reálisan vizsgáljuk a fejleményeket, meg kell állapítanunk, hogy a változások követik az intézményesülés -- bár negatív, de nagyon ismert -- irányát, s ilyen értelemben érthetőkké válnak. (Amikor a következőkben megpróbáljuk közelebről megvilágítani e fejlődés állomásait a történelem folyamán, nem történelmi áttekintés a célunk. Az egyes eseményeket csupán a dologiasodás példáiként idézzük.)

A konstantini fordulat ambivalenciája

Bár hibákkal és megmerevedésre utaló intelmekkel már az apostoli levelekben és a Jelenések Könyvében is találkozunk, az első két század kereszténységének struktúrája inkább a karizmatikus vonásokat hordta magán.[2] Az üldözés „külső nyomása” egyrészt lehetetlenné tette a hatalommal való összefonódást, másrészt nagymértékben növelte a közösség benső egységét, felelősségét, elkötelezettség-tudatát.

Az első lényeges változást a III. század hozta. Az üldözések csökkentek, s a „kisedés nyáj”, különösen Keleten, a népesség jelentős részét felölelő tömeg-egyházzá kezdett alakulni. (Ehhez jelentősen hozzájárult Kallisztusz pápának (217-22) a bűnbánati, vezeklési fegyelmet enyhítő rendelkezése.)

Az egész egyháztörténelemre kiható „hatalmi fordulat” azonban Nagy Konstantin nevéhez fűződik. H. Marrou (a Sorbonne-on a kereszténység történelmének tanára) egy tanulmányában rámutat, hogy kevés példát ismerünk az egyháztörténelem folyamán, amelyben annyira nyilvánvaló volna egy esemény -- és az intézményesülés folyamatának -- ambivalenciája.[3] A konstantini fordulatot először is nem lehet kizárólag negatívumként elkönyvelni. A történelmi ítéletalkotás az egész kortörténeti kontextus figyelembevételét megkívánja. Próbáljuk beleélni magunkat a kor kereszténységének lelki világába. Közel három évszázados véres üldözés után (amely üldözés a harmadik században ugyan erősen lanyhult) egyszer csak jön egy császár, aki uralkodói hatalmával támogatja a keresztény tanok terjesztését. Nemcsak templomokat épít, adományoz, de az állami életben, a törvényhozásban is helyet ad az evangéliumi elveknek. Hogy mit jelentett ez egy keresztény számára? Ha az üldözések mellé felidézzük a korabeli vallási állapotokat, a primitív mítoszokat, a császár-istenítést vagy a kultikus erkölcstelenségeket, a széles körben elterjedt erkölcsi züllöttséget, a gladiatori játékok szórakoztató mészárlásait vagy a rabszolgák embertelen helyzetét -- hogy csak néhány példát említsünk --, akkor

megértjük, hogy a kereszténység, amely egyszerűen Antikrisztusnak, „Nagy Parázna Asszonynak” vagy sátáni, halálra ítélt vadállatnak (Jel 13; 17; 20) bélyegezte ezt a világot, amelytől (e vonatkozásban) távol kell tartania magát,[4] az isteni akarat s a végső idők (!) küldötteként fogadja és ünnepli a császárt. Caesariai Eusebiusnál olvassuk, hogy Konstantin a „kivülálló püspökének” nevezte magát, s hogy ezt az elnevezést sokan átvették, mondván, hogy valóban a császár juttatja el rendelkezéseivel a kereszténységet a pogányokhoz. Ugyanő számol be arról a mind ez ideig elképzelhetetlennek tartott eseményről, amely az üldözések után szinte értetlenkedő örömet váltott ki, hogy a niceai zsinat (325) bezárásakor Konstantin ünnepi vacsorára hívta meg a püspököket. „Kétségtelenül Jézus Krisztus Országának képe volt ez -- írja --, s azt hittük, hogy álmodunk.”[5]

Tudjuk, hogy a karizmatikus közösség, éppen mert lelkesen hisz tanainak igazságában, egyrészt mindenkinek el szeretné mondani azokat, másrészt biztosítani akarja tartósságukat, megközelíthetővé kívánja tenni azokat az utókor számára is.

A keresztény közösség 2-3 évszázadon át a szó szoros értelmében a föld alatt élt. Tudta, hogy küldetése az egész világnak szól, tudta, hogy minden ember számára van mondanivalója, de éreznie kellett, hogy a „sátáni, antikrisztusi erők” megakadályozzák küldetésének betöltésében. A karizma életében közismert és természetes fordulat, hogy amint módja nyílik tanai szabad hirdetésére, amint rendelkezésére állnak a szükségszerűnek tűnő anyagi eszközök, megragadja azokat, hogy általuk biztosítsa a karizma fennmaradását. A konstantini fordulat egyháza vitathatatlanul ilyen szellemben fogadta a „hatalom” támogatását, az ettől kezdve növekvő méretű birtokadományokat, a püspökök világi méltóságba való emelését stb. De az is alapvető szabály egy intézményesülő közösség életében, hogy amíg a pénz, az anyagi eszközök hiánya, s még inkább az üldöztetés megedzhet, összekovácsolhat egy erős küldetéstudattal rendelkező közösséget, addig a hatalmi eszközök, a nyugodt biztonság megszerzése ellenkező eredménnyel járhat. A karizmatikus küldetés-tudat helyébe lassan az anyagi és közigazgatási, azaz mindenestül materiális gondok tolakodnak „A karizma elvileg a mindennapon kívüli, s ezért szükségképpen gazdaságon kívüli hatalom -- írja Weber --, s így azonnal veszélybe kerül, mihelyt felülkerekednek a mindennap gazdasági érdekei... Az első lépés ehhez a javadalom”. [6] Weber nem a keresztény, hanem a szociológiai karizmáról beszél, de megállapítása megdöbbentően egyezik az evangélium szellemével. [7] Köteteket írtak a kereszténység és a vagyon viszonyáról pro és kontra; szentek és eretnekek megmozdulásait mozgatta a probléma megoldásának a vágya. Kétségtelen, hogy ismét a dilemmához értünk. De amilyen bizonyos, hogy az intézményes egyház fennállásához szükség van bizonyos anyagi eszközökre, ugyanolyan biztos az is, hogy nemcsak a vagyon mértéktelen felhalmozása nem egyeztethető össze az evangélium elveivel, de a vagyonba vagy bármilyen földi hatalmi eszközbe vetett bizalom sem. „Ne szerezzetek se arany, se ezüst, se rézpénzt az övetekbe” -- küldi útjukra Krisztus tanítványait (Mt 10,9).

Nem feledhetjük azt sem, hogy a kereszténység felszabadulása korában és az utána következő évszázadokban a vagyon jótékony célra való

felhasználásának számtalan példájával találkozunk. Az első „kórházak” alapítása éppúgy a keresztények nevéhez fűződik, mint a kultúra központjai, majd az iskolák, egyetemek létrehozása, fenntartása.[8] Az is tény azonban, hogy a vagyon és a hatalom kísértése e korban fészkelte be magát észrevétlenül az egyházba. S e fertőző mag olyan gyümölcsöket hozott, amelyek olykor a legélesebb ellentétben álltak a kereszténység szellemével.[9]

Az egyház és a világi hatalom

A karizmatikus közösség -- mondja M. Weber -- előbb-utóbb szerződést köt a hatalommal, hogy biztosítsa fennmaradását. Egy szerződés azonban nyilvánvalóan mindkét fél érdekeinek figyelembevételével jár. A karizmatikus közösség meg van győződve arról, hogy bár bizonyos mellékesnek tűnő kérdésekben ő is enged eredeti elképzeléséből, valójában ő a nyertes, hiszen megkapja a tanai fenntartásához, terjesztéséhez szükséges eszközöket. Eleinte ez gyakran így is van. De a hatalommal való kapcsolatba-lépés egy hosszú út első lépése csupán.

Valóban az egyház történelmében is megállapíthatjuk: minél nagyobb mértékben épített a hatalom támogatására, annál nagyobb mértékben vált attól függővé. S hogy milyen hamar kellett súlyos árat fizetnie az állami támogatásért, arra jellemző példa, hogy már Konstantin fia, Konstanciusz teljhatalommal kívánt fellépni egyházi ügyekben. Püspököket (pl. Szent Atanáz) vagy magát a pápát száműzte; tanításbeli kérdésekben döntéseket hozott (az ariánusok javára), zsinatokat hívott össze, sőt a Rimini-beli birodalmi zsinaton (359) nyíltan kifejtette alapelveit, amelyeket a cazaropapizmus első megfogalmazásának tekinthetünk. A küzdelem olyan súlyos volt, hogy a keresztények visszakívánták a 313 előtti keresztényüldözések korának szabadságát.

De ez az első csalódás nem volt elég ahhoz, hogy megváltoztassa a fejlődés irányát. Pedig a világi hatalommal kötött szövetség kettőssége a későbbiek folyamán is minden egyes esetben tapasztalható volt. Hogy csak még egy példára hivatkozzunk: amikor Kis Pippin, majd Nagy Károly létrehozta, s véglegesen megerősítette az egyházi államot, az eseményt legtöbbször a pápaság nagy sikerének könyvelték el. A látszat azonban csak rövid ideig tartott. Csakhamar nyilvánvalóvá vált, hogy a frank uralkodók is ki akarják használni előnyös helyzetüket, és természetesnek tartják, hogy beleszólnak a politikai vagy vallási kérdésekbe, tanácsokat osztogatva a pápának. Ezzel szemben az egyházfők, mivel tudatában voltak függőségüknek, nem egy esetben engedményekre kényszerültek. A helyzetre jellemző az is, hogy a kor főurai, akik felismerték az erőviszonyokat, a frank királyhoz fordultak -- mint a feljebbviteli fórumhoz -- a pápával szembeni vitás kérdéseikben.[10]

A karizmának a hatalommal való első szerződését az egyre gyorsuló hatalmi jellegű intézményesülés követi. Ennek oka az, hogy egyrészt ez időtől kezdve a karizma egyre inkább belekeveredik a hatalmi-szervezési problémákba, s így elveszíti eredeti karizmatikus jellegét, másrészt a hatalommal való szerződés következményeként a karizma átveszi a hatalom szemléletét és eszközeit, ezzel akarva fenntartani magát (ez kb. annyit

jelent, mint amikor tűzre „vizet raknak”, hogy ki ne aludjék), végül mivel a hatalom a szerződés után saját számára is hasznosnak ítéli a karizma ilyen jellegű intézményesülését, maga is mindent elkövet ezen állapot fenntartásáért, s ezzel az intézményes megmerevedés jelentős eszközévé válik.

A következőkben lássunk néhány szempontot arra vonatkozóan, hogyan vette át az egyház 1) a kor struktúráit, 2) hatalmi eszközeit és 3) miként járult hozzá a politikai hatalom az egyház intézményes megmerevedéséhez.

1. Az egyház átveszi a kor struktúráját

Az egyház és a hatalom összefonódásának első eredménye és leggyökeresebb következményekkel járó problémája a benső, eszkatológikus-karizmatikus feszültség ellanyhulása volt -- írja H.I. Marrou. [11] Az üldözések idején éberén élt a Krisztus utáni vágy, s bizonyos, a Szentírás felhívásának megfelelő, világtól való idegenség. („Úgy éljétek, mint idegenek és vándorok a földön.”) [12] A keresztényeknek -- bár tudatában voltak az egyház emberi valóságának -- nyilvánvalónak tűnt, hogy az egyház ügyét elsősorban természetfeletti erők mozdítják elő. A hatalom eszközeinek birtoklása azonban egyre nagyobb materiális biztonságot szolgáltatott: úgy látszott, hogy evilági eszközökkel meg lehet „szervezni” a kereszténységet, evangelizálni lehet az egész világot, diadalra lehet juttatni Krisztus ügyét. Természetesen az egyház természetfelettségéről szóló tanítás nem ment feledésbe, de a súlypont eltolódott. Az egyház életében a kereszt oktalanságával szemben egyre nagyobb helyet kapott a hatalom logikája. Az egyház-szerkezet megváltozásának első gyökere tehát e szemléletváltozás volt. A következő lépések ebből érthetőek.

Láttuk az előzőkben, hogy a karizmának a világi eszközök felhasználására irányuló törekvése a maga nemében természetes. Hasonlóan érthető az is, hogy a világi hatalom eszközeinek felhasználásával párhuzamosan, a karizmatikus közösség belső szerkezete is a világi hatalom struktúrájának megfelelően kezd alakulni. A hatalom gyakorlásának bizonyos módja van a társadalomban, s ez összefügg a társadalmi alá- és fölérendelési viszonyokkal. Amikor a karizma vezető képviselői helyet kaptak a társadalmi hierarchiában, s magukévá tették a hatalom látásmódját, megtörtént az első lépés afelé, hogy a karizmatikus közösség átvegye a pillanatnyilag uralkodó hatalmi rendszer struktúráját. Hiszen úgy látszott, hogy ez a struktúra felel meg a hatalom gyakorlásának, ezáltal tudja majd az intézmény (nemrég még karizma) diadalra juttatni céljait. Nem felejthetjük el, hogy a karizmatikus közösség tagjai meghatározott társadalmi rendszerbe születtek bele, és ez volt természetes számukra. (Jusson eszünkbe, amit a primér szocializációról, a szocializált világ magától értetődőségéről mondtunk.) A karizma világának logikája ugyan lényegileg eltérő, de amikor a közösség tagjai kilépnek e zárt karizmatikus világból -- hogy kompromisszumot kössenek a társadalommal --, nincs más vonatkoztatási pontjuk, rendszerük, mint éppen eredeti világuknak, azaz az ösztársadalomnak logikája. Különösen abban az esetben van az így, ha a

karizmatikus rendszerben nincs elegendő utalás bizonyos kérdésekre vonatkozóan. Ilyenkor a cselekvési modellek, normák kialakításában az intézményesülés folyamán a tagok számára alig van más lehetőség, mint az adott társadalom válaszáinak „kölcsonvétele”, felhasználása.

A hatalom gyakorlására vonatkozóan az evangéliumban csak ilyen utalásokat találunk: „Azok, akiket a világ urainak tartanak, zsarnokoskodnak a népeken, a hatalmasok pedig önkényüket éreztetik velük. Köztetek azonban ne így legyen! Hanem aki nagyobb akar lenni, legyen a szolgátok, és aki első akar lenni, legyen cselédetek” (Mt 20,25-27); vagy másutt: „Ti ne hívassátok magatokat Mesternek... A legnagyobb köztetek legyen a szolgátok” (Mt 23,8-11). Ezek a felhívások magyarázzák meg azt, hogy az ősegyház közösségei -- amint Schnackenburg a Szentírást elemezve megállapítja -- messzemenően kollegiális, „testvéri közösségek” voltak. A krisztusi alapítású papságot ismerték természetesen az első keresztény közösségekben is, de a papság és a „világiak” kapcsolatára a fenti krisztusi utasítások szelleme volt jellemző. A „világi” fogalom ismeretlen, sőt idegen volt e korban, hiszen a keresztények mindannyian „krisztusiaknak” tudták magukat -- christianus = krisztusi = keresztény --, tudták, hogy a megkereszteltek mindnyájan egyek Krisztusban (Ef 4,1-16).[13] A testvéri egyenlőség élményével és az ebből fakadó kollegiális gondolkodással még Nagy Konstantin után is hosszú ideig találkozhatunk. Az egyházi tisztségviselők pl. nem a közösségtől független, a felett álló hatalmasságok voltak, hanem krisztusi szolgálatra rendelt személyek.

Ezért érthető, hogy e hivatalviselőket a VI-VII. századig az egész közösség választotta. Püspökválasztásról beszél a Didaché vagy a Hippolyt-féle Traditio Apostolica (230 k), amely így ír: „Azt ordinálják püspökké, akit az egész nép megválasztott”. Ezt az eljárásmódot Szent Ciprián isteni jogúnak tartja.[14] Az V. században Celesztin pápa így utasít: „Nem lehet a népre rákényszeríteni olyan püspököt, aki nem tetsző számára”. [15] I. Leó pápa még határozottabban nyilatkozik: „Akinék mindenki előljárójává kell lennie, annak megválasztásához mindenkinek hozzászólási joga van... Senkit se szenteljenek püspökké a keresztények akarata ellenére és azok kifejezett megkérdezése nélkül”. [16] Az ősegyházban valóban elképzelhetetlennek tartották az ordinációt választás nélkül. Választották Szent Ambrust, Ágostont, Tours-i Szent Mártont, Nagy Szent Gergelyt, Szent Vazult stb. A választásnak -- Isten népe felelősségének -- súlyát, és a hivatal „szolgálati” jellegét hangsúlyozta az a tény is, hogy egyrészt a helyi egyház vizsgálta felül a jelölt hithűségét, másrészt a püspök a hívek közössége előtt tette le a hitvallást.

A választás gondolatával és tényével elszórtan a későbbiek folyamán is találkozunk. X. János pápa pl. (921-ben) szemére veti kölni Hermannak, hogy valakit szabálytalanul püspökké szentelt, „anélkül, hogy a klerikusok választottak, és a nép beleegyezett volna”. [17] Nicolaus Cusanus egy munkájában (1432) helyteleníti a pápa eljárását, aki más püspököt nevezett ki, mint akit megválasztottak. Hivatkozik az egyház hagyományára és az emberi természetre. Hangsúlyozza, hogy -- a teológiai érveken túl -- a közösségi felelősség és összetartás-tudat

csak akkor jöhet létre, ha a közösség maga is részt vesz vezetőjének választásában. Így majd sajátjának fogja tekinteni a törvényhozást, és elfogadja törvényeit.[18] Az ellenkező gyakorlattal szemben az egyházi jog 1917-ig megtartja a püspökválasztás eme jogát, és megkívánja, hogy ha egy ordinárius nem tetsző a nép számára, úgy hagyja el hivatalát. (Az új, 1917 utáni kódex ezt a korlátozást csak a plébánosra vonatkozóan tartja meg, C.2147.)[19]

E szemlélettel és gyakorlattal szemben a konstantini fordulat olyan új hatalmi adottságokat kínált fel az egyházi vezetőknek, amelyek nem maradhattak mélyreható következmények nélkül. Az egyre nagyobb mértékben világi hatalommá is váló főpapság mind szorosabb kapcsolatba került a világi uralkodási problémákkal, és egyre erősebbé vált a hatalmi struktúra, módszerek és magatartás átvételére csábító kísértés. A hatalmi helyzet elfogadását követte másrészt a hatalmat megokoló korabeli ideológiának, a római-jogi gondolkodás monarchikus szemléletének átvétele, majd ennek „egyházi” megfogalmazása. Pseudo-Dionisius szerint -- akinek a mennyei és az egyházi hierarchiáról szóló írásai jelentős hatással voltak a középkorra -- az egész világ hierarchikusan rendezett. A hierarchia -- a hatalmi alá- és fölérendeltségi piramis, a ranglétra -- csúcán a pápa áll, alatta vannak a királyok, majd lépcsőzetes alárendeltségi sorban az egyéb egyházi és világi méltóságok, végül legalul a köznép. E szemléletnek megfelelően nemcsak az egyház benső felépítése öltötte magára egyre inkább a feudális-hűbéri hierarchia vonásait -- amelyben tehát voltak főúr-főpapok, akik gyakran éppúgy teljhatalommal léptek fel az alárendelt papsággal szemben, mint azok a „köznéppel” szemben --, hanem az egyház vezetői részéről is csakhamar jelentkezett a világhatalmi igény. Ez igény egyik legcsattanóbb megfogalmazását VIII. Bonifác adta, aki felhasználva a világ hierarchikus rendjéről rajzolt sémát, Unam sanctam bullájában (1302) kifejtette, hogy Krisztus minden egyházi és világi hatalmat egyaránt a pápának adott, s az uralkodók így csupán a pápától kapják hatalmukat.

Bizonyára nem kell külön igazolnunk, hogy nem az egyház Krisztus által alapított hierarchikus felépítése ellen irányulnak gondolataink, hanem a feudális-monarchikus alá- és fölérendeltségi viszonyok átvétele ellen. A krisztusi hierarchia a testvéri közösség szolgálatára van rendelve; az egy Test szolgálatára, amelyben „Isten némelyeket apostolokká, másokat prófétákká, ismét másokat tanítókká tett” (1 Kor 12, 28), de amelyben a Test egyes részeinek egyformán fontos szerepük van (1 Kor 12,21-26), és ahol a krisztusi szeretet-törvény van érvényben, amely szerint „aki az első akar lenni, az legyen mindenkinek a szolgája” (Mk 9,36).

Mivel a monarchikus szemléletben a hatalom a monarchát és közvetlen környezetét illeti meg, érthető, hogy e társadalmi rendszer fejlődése során többnyire az abszolút monarchia, az egyre szorosabb centralizáció felé tart. Amint az egyetemes történelemben, úgy az egyház történelmében is megfigyelhető ez az irányulás, amelynek eredményeként már a XII-XVI. században kialakult az egyház centralizált jogi struktúrája, a XVII-XIX. század egyházát pedig az abszolút monarchia mintapéldájának tartják. (Mindezzel természetesen fokozatosan növekvő

bürokratizálódás is együtt járt.)[20]

A centralizáció különböző gyökerekre vezethető vissza, és különböző szinteken valósul meg. Voltak centralizációt siettető történelmi adottságok, de az egyházi centralizáció végső okának mégis a kereszténység struktúrájában és szemléletében beállt változást kell tekintenünk. Két példára hivatkozunk: amint a papság és a főpapság Konstantin korától kezdve különálló hatalommá változott, egyre inkább átment kezébe a döntés joga. A helyzet ilyen alakulása összefüggött a papság megváltozott társadalmi szerepével, a néphez viszonyítva összehasonlíthatatlanul magasabb fokú képzettségével stb., de bizonyára még inkább a szemléletbeli tényezőkkel. Ha az egyház nem vette volna át a feudális monarchikus szemléletet, amely bizonyos értelemben szöges ellentétben áll a teljes emberi -- és Isten előtti -- egyenlőség gondolatával, amelyből az ősegyház „testvéri struktúrái” sarjadtak, akkor aligha alakulhatott volna ki a papi „hatalom”, s a világiak kizárása az egyház ügyeiből.

A püspökségi vagy a plébániai irányítás központosításához hasonlóan a római centralizációnak is megvoltak a maga történelmi okai. Hogy egy tipikus példára hivatkozunk: a püspökválasztás megszüntetése és a püspök-kinevezés Rómának való fenntartása azáltal vált szükségsszerűvé, mert -- attól kezdve, hogy a püspökök világi hatalmasságok lettek -- az uralkodók maguknak kívánták a püspök-kinevezés jogát. Így alkalmatlan emberek, az uralkodók kedveltjei vagy rokonai lettek püspökké.[21] Ilyen körülmények között egyetlen megoldásnak látszott a „központi” kinevezés. Hasonlóan, más kérdések centralizálása is gyakran az egyház önvédelmének egyetlen lehetséges útja volt az uralkodók vagy államok önkényeskedésével szemben. De bizonyára az is igaz, hogy ha nem alakult volna ki az egyoldalúan monarchikus szemlélet az egyházban, akkor a kényszermegoldás nem válhatott volna törvénnyé; akkor a centralizált abszolutisztikus szemlélet nem válhatott volna évszázadokon át egyeduralkodóvá. A centralizáció problémájára, okaira még visszatérünk, az eddigiek is szemléltették azonban némileg azt, hogy az általános szabály, amely szerint a karizmának a hatalommal való összefonódása a karizma átalakulásához vezet, s hogy az utóbbi intézményesülése során felveszi a kor struktúráját, az egyház esetében is érvényesült (akkor is, ha itt csak az emberi arculat átalakulásáról van szó).

A kor hatalmi struktúrájához való hasonulással együtt jár a hatalom eszközeinek felhasználása.

2. A hatalom eszközei és az inkvizíció

Nagy Konstantin állami hatalommal lép fel az eretnekek ellen. Maximusz megégetteti Priscillianust és hat társát. A IV. és V. század császárai, így Gratianus vagy I. Theodozios, újabb törvényeket hoznak a különböző eretnekségek megszüntetésére. S bár az első keresztény századokban az egyházatyák többsége élesen elítéli az erőszak alkalmazását vallási kérdésekben -- így Tertullianus, Origenes, Karthágói Ciprián, Lactantius, Tours-i Szent Márton, Szent Ambrus, Siricius pápa vagy Aranyszájú Szent János --, de már az V. századtól kezdve kialakul az ellenkező vélemény is, amely a középkoron át lassan

elfogadottá válik, és különböző jogi megfogalmazásokat nyer (Gratianus Decretuma; IX. Gergely: De haereticis). Eszerint az eretnekeket akarunk ellenére is kényszeríteni kell -- saját érdekükben -- az üdvösségre.[22]

Amint a Szentírás szelleme elutasítja a pénzben, vagyonban, hatalomban való bizalmat, úgy még inkább a kereszténység erőszakos eszközökkel való terjesztését. Mindenfajta vallási kényszer nemcsak az újszövetségben szereplő „szabadság”-elvvel ellenkezik, amely Szent Pál egyik központi fogalma (pl. Róm 14,13), de lélektanilag is lehetlenné teszi a személyes odaadást -- amely a krisztusi vallásosság lényege -- alapuló vallásosság létrejöttét. Ugyanezt hangsúlyozza a zsinat vallásszabadságról szóló dekrétuma: a vallásszabadság „az isteni kinyilatkoztatásban gyökerezik... s a legteljesebb összhangban áll a keresztény hit aktusának szabadságával” (9. pont). Az igazság keresése minden ember kötelessége, „de e kötelességnek természetüknél fogva csak úgy tehetnek eleget, ha a lélektani szabadság mellett a külső kényszerítéstől való mentességet is élvezhetik” (2. pont). „Arra sem kényszeríthető senki, hogy lelkiismerete ellen cselekedjék” (3. pont, vö.: Róm 14,23). Majd ez alapelvek leszögezése után a rendelkezés megállapítja: „Isten népének az emberi történelem változásai közötti zarándokútján néha az evangélium szellemének kevésbé megfelelő, sőt azzal ellentétes cselekvésmód is előfordult” (12. pont).

A kínzó kérdés éppen az, hogyan alakulhatott ki az „evangélium szellemével ellenkező” felfogás és cselekvésmód olyan emberek között, akik többnyire jót akartak, Krisztust akarták követni. A válasz hivatkozhat arra a kétségtelenül figyelmen kívül nem hagyható tényre, hogy a vallás ellenségeinek üldözése megfelelt a római gondolkodásnak és a római jog szellemének, amely kimondta, hogy az istenség megsértői az állam érdekeit sértik meg. S ha halálbüntetés jár a felségsértésért, mennyivel inkább halált érdemel az Istent megsértő. Ez eszünkbe juttathatja, hogy a kereszténnyé lett római császárok, majd gyakran a későbbi uralkodók is birodalmuk egységének zálogát látták a kereszténységben, s ezért országukat védték, amikor felléptek a keresztény hit kétségbe vonóival szemben. Az is igaz, hogy voltak eretnekségek, amelyek maguk kezdeményezték az erőszak alkalmazását (pl. donatisták), vagy mások, amelyek valóban a közösségi, állami élet alapjait -- így a házasságot vagy az államot -- támadták meg, vonták kétségbe (pl. a katharok), s ezért érthető, hogy az állami hatalom fellépett ellenük.

Ezeknek a szempontoknak az ismerete valóban elengedhetetlen a kérdés megítéléséhez, problémánk azonban más irányú. Minket nem nyugtatna meg az a vélemény sem, hogy az inkvizíció egy bizonyos korban teljesen elfogadott eljárás volt, s a kereszténység csupán élt saját korának „módszerével”. Kérdésünk a kereszténység alapjain állva így hangzik: hogyan alakulhatott ki az evangélium szellemével lényegileg ellenkező magatartás a kereszténységben? A választ a karizma és az intézmény dialektikájából, és az előzőkben érintett gondolatokból értjük meg. (A teljes válaszadásra a 12. fejezetben kerül sor.) Láttuk, hogy amikor egy intézményesülő szervezet bizonyos értelemben szakítva eredeti

karizmatikus elveivel, elkezd felhasználni a hatalom eszközeit -- eszközöket, amelyek eddigi rendszerében ismeretlenek voltak --, rövidesen átveszi a hatalom egész logikáját. Ennek okai között azonban az előzőkben kifejtettekén túl még egy lényeges szempontra kell utalnunk: A karizma természete bizonyos értelemben a világtól való különállás. A karizmatikus csoport biztosítani tudja azt a légkört, amelyben az osztársadalom felfogásával ellentétes tanok is életképesek, és alakítóan hathatnak tagjaira s ezáltal a kívülállókra. Mi ennek az oka? Az átlagember csak a közösségi struktúrák által nyújtott biztonságban tud megélni, tudja valóságnak elfogadni a tant. A karizmatikus közösség struktúrájában megvalósulnak a karizmatikus elvek (a kereszténység esetében a testvériség, egyenlőség, szeretet stb.), igazolva tagjai számára azok megvalósíthatóságát, és erőt adva gyakorlásukra. Itt rejlik a karizma, a karizmatikus közösség prófétai, társadalom-alakító erejének titka. Olyan légkört tud teremteni, amely biztosítja az osztársadalmi kontroll alól való felszabadulás lehetőségét. Amint azonban a karizmatikus közösség benső egysége és világtól való különállása megbomlik; amint a közösség integrálódik az osztársadalomba, struktúrája, szemlélete menthetetlenül hasonul a társadalom szemléletéhez. (A legitimációval, a megsemmisítéssel valamint a közösségi kontrollal kapcsolatban utaltunk már a közösség zártságának és önálló szemléletének a viszonyára. Ott is láttuk, hogy minél személyesebb és zártabb a közösség, annál inkább ki tud fejleszteni és fenn tud tartani „önálló világképet”, és viszont.)

Figyeljük meg, hogy a fenti gondolatok mennyire megfelelnek a Szentírás utasításainak: Krisztus közössége a világban van, „de nem e világból való” (Jn 17, 14-19). Aki túl szoros kapcsolatba lép a világgal, annak „szívébe lopóznak a világi gondok, a csalóka gazdagság és egyéb vágyak, s elfojtják az Igét” (Mk 4, 19) stb. A kereszténység közösségi voltára, és a közösségi kereszténység prófétai küldetésére még visszatérünk. A mondottak ismét azt igazolják, hogy a prófétai szerep betöltése mindenképpen feltételezi a világ teljes elfogadása és a világgal való folytonos párbeszéd mellett vagy ellenére az attól bizonyos értelemben való különállást: „Ne a láthatóra, hanem a láthatatlanra szegezzük tekintetünket” (2 Kor 4,18).[23]

3. A politikai hatalom mint az egyház megmerevedésének eszköze

1972 decemberében súlyos feszültség robbant ki a spanyol kormány és a püspöki kar között. A püspöki kar, amely a korábbi évtizedekben szoros kapcsolatban állt az államrenddel, már évek óta új utakat keresett. Az útkeresés végállomását jelentette az az 1972 decemberében kiadott dokumentum, amit a világsajtó ilyen címszó alatt ismertetett: „Vége a spanyol nemzeti katolicizmusnak”. A dokumentum hangja óvatos ugyan, de leszögezi, hogy szét kell választani Spanyolországban az államot és az egyházat: az egyház nem azonosítja magát az állam törvényeivel, sőt kötelezve van az emberi szabadságot és a társadalom fejlődését szolgáló prófétai kritika gyakorlására. Az államnak viszont biztosítania kell minden ember és vallás szabadságát stb. A dokumentum tartózkodó hangja ellenére a legmagasabb spanyol állami körökben nagy volt a megdöbbenés.

Rádióbeszéd hangzott el; a püspökkari útmutatás kinyomtatását egy ideig nem engedélyezték; Lopez Bravo külügyminiszter pedig -- a püspöki kart megkerülve -- azonnal sürgős kihallgatást kért a pápától, tőle remélte, hogy nyomást gyakorolhat a püspökökre. (A Vatikáni Államtitkárság azonban közölte, hogy a pápa „könnyű náthában” megbetegedett, és most nem fogadhatja.)[24] Mi volt a felháborodás oka? Miért fájt Francónak és kormányának a püspöki kar kezdeményezése? Mert rendszerük ideológiai támaszát az egyháztól várták, és súlyos csapást jelentett számukra e támasz megszűnése.

Egy hatalmi rendszer számára a vallással való szövetség (amint a legitimitációról szóló fejezetben láttuk) pótolhatatlan jelentőségű. E kapcsolat egyes esetekben azonnal megtermi gyümölcsét: amikor az uralkodó rétegnek nyomban sikerült a vallást saját céljait igazoló eszközzé alacsonyítani. (Az idézett fejezetben láttunk ide vonatkozó példákat.) Más esetekben a szövetség jelentősége csak „hosszú távon” válik nyilvánvalóvá. Ez a fejezet az egyház példáján szemléltette azt a mechanizmust, amelynek révén a szövetségekötésnek az uralkodó rétegek számára lényeges eredményei „hosszú távon” megszületnek. Eszerint -- az említett folyamat során -- a vallási közösség struktúrája mindinkább hasonul a társadalmi struktúrákhoz. A következmény az, hogy amikor a vallás természetszerűen legitimálja és szakralizálja önmagát, egyúttal a társadalomnak is leghatékonyabb legitimitációjává válik. Mivel saját struktúrája részben azonos a társadaloméval, önmaga legitimálása egyúttal a társadalom legitimálása is (lásd a Pseudo-Dionysios által kidolgozott hierarchikus világnézet témánkba vágó mondanivalóját), másrészt a társadalom szerkezetét tükröző szakralizált struktúrája önmagában is a társadalmi struktúra legdöntőbb igazolását szolgálja.

Ilyen körülmények között nem természetes-e, hogy az érintett társadalmak, pontosabban az uralkodó osztályok mindent elkövetnek annak a szemléletnek a fenntartásáért, amely a leghatásosabb legitimitációt biztosítja számukra? Ha pl. a középkori egyház szerkezete önmagában is igazolt egy társadalmi rendszert, nem természetes-e, hogy az újkorban éppen annak képviselői tiltakoztak legelkeseredettebben az egyházban történő mindennemű változás, mindennemű kollegializálási, demokratizálási kísérlet ellen? Az egyház és állam szétválasztásának, az emberi, nemzeti és vallásszabadság gondolatának egyik úttörő kidolgozója a katolikus egyházban a francia Lamennais. Őt is legélesebben a korabeli abszolutista uralkodók támadták, akiknek „hatására” végül a pápa is elítélte tanait. De hogy ne menjünk ilyen messzire, hivatkozhatunk inkább néhány korunkbeli példára. Dél-Amerika sok feudális diktatórikus államában a katolikus egyház hagyományára hivatkozva (azt „védelmükbe véve”) intéztek durva támadásokat a II. vatikáni zsinat ellen -- annak különösen az egyház és állam szétválasztásáról, az emberi szabadságról, a kollegialitásról (!) stb. szóló tanításai ellen -- az „ördög műveként” jellemezve azt. A Latin-Amerikai Püspöki Konferencia, a CELAM medellini értekezletét (1968) -- amely hangsúlyozta, hogy a latin-amerikai államok jelentős részében társadalmi igazságtalanság uralkodik, s az egyháznak mindent el kell követnie ennek megszüntetéséért -- a kormánylapok „Krisztus testének lerombolására összeült gyülekezetnek” bélyegezték.[25] (A támadások

ismételten vallásos kifejezéseket használnak; a támadók a kereszténység -- „Krisztus teste” -- védelmezőinek szerepében tetszelegnek, ezáltal akarván megnyerni a tradicionális vallásos tömegek és esetlegesen a konzervatív vallásos vezetők tetszését.) A Populorum Progressio pápai körlevélre pedig, amely az elmaradott népek felemelésének kötelességéről és útjáról szólt, egyes latin-amerikai kormánylapok úgy reflektáltak, mint egy iratra, amely csak „rafinált marxista eszméket propagál”. [26] S hogy még egy dél-amerikai tünetre hivatkozzunk: nem kerülheti el figyelmünket az a tény, hogy az olyan viszonylag kis események is, amikor egy-egy püspök szétesztja földjét, vagyonát, elhagyja püspöki palotáját és a szegények közé költözik, az államrend szócsövei részéről haragos megbélyegzéseket („kommunista püspökök”), tiltakozásokat váltanak ki. Vajon nem nyilvánvaló a reakció magyarázata? Az egyház eddigi struktúrája igazolta rendszerüket, míg az evangéliumi szeretet és szegénység egyháza létében is prófétai kritikát gyakorol minden társadalmi igazságtalanságon.

A mondottak bizonyára eléggé szemléltették azt, hogy egy bármely vallással összefonódott politikai rendszer milyen nagy mértékben érdekelve van a vallás bizonyos -- az ő elképzelésének megfelelő -- állapotának fenntartásában. S bár utóbbi példáink többnyire arra vonatkoztak, hogy az egyház tagjai függetlenítették magukat a politikai hatalom igényeitől, tudnunk kell arról, hogy a történelem folyamán ezt a függetlenséget gyakran hosszú időközön át nem sikerült elérni, s hogy az uralkodó rendszerek gyakran nem csekély eredménnyel késleltették az egyház számukra veszélyes megújulását (amint ezt Lamennais példája is szemléltette).

Miután láttuk az egyházstruktúra intézményesülésének, illetve a korabeli társadalommal való összefonódásának főbb vonásait, ki kell térnünk e folyamat egyik jellegzetes következményére, a megmerevedésre és az igények iránti érzéketlenségre.

Az egyház struktúrájának megmerevedése

König bíboros így jellemezte az egyháznak a II. vatikáni zsinat előtti helyzetét: „Az egyház úgy állott a világgal szemben, hogy önmagát köszirtnek tekintette a zajló világ közepette. Bevehetetlen várnak gondolta magát, sziklán épült háznak, amely győzelmesen túlél minden támadást. A világ hullámai azonban tovább viharzottak és -- kissé kiélezetten fogalmazva -- a vár őrsege nem is került már kapcsolatba az ellenféllel. Ezzel elveszítette kapcsolatát a világgal.” [27] Hogyan alakulhatott ki ez a helyzet az evangélium hirdetésére, a világ szolgálatára küldött egyházban, ahol az ideál az lenne, amiről Szent Pál beszél: „Mindenkinek mindene lettem”.

A válasz több korábbi gondolat figyelembevételét követeli meg. Először is láttuk, hogy az egyház a történelem folyamán -- bizonyos szempontból -- magára öltötte kora társadalma, a feudális monarchia vonásait. Ez különösen abban a korban okozott súlyos feszültségeket, amikor a feudális világ már felbomlóban volt. (Az intézmény merevsége mindig a korfordulóknak vezet krízisekhez, ezért most mi is elsősorban korfordulót vizsgálunk.) Az újkor hajnalán az egyházban lévő

feszültségek nagyságának és belső logikájának megértéséhez újra fel kell idéznünk, amit a szakralizálásról mondtunk: a vallásos intézmények megmerevedési veszélye azért rendkívülien nagy, mert a vallás -- természetéből következően -- szakralizálja az egy bizonyos korban létrejött intézményeit. A szakrális világ pedig kapcsolatban van a Változtathatatlannal, úgy tűnik tehát, hogy a valójában esetleges formák örök érvényűek, s aki sérteni meri azokat, az az isteni akaratot támadja. Az abszolutizálás, a változtathatatlannak-elfogadás veszélye különösen olyankor nagy, ha bizonyos formák vagy intézmények egyrészt évszázadokon át életképesnek bizonyultak, másrészt éppen életképes voltuk miatt jelentős helyet foglaltak el a teológiai rendszerekben. Ezáltal olyannyira a vallásos tanítás lényegéhez látszottak tartozni, hogy a maga nemében érthető a megváltoztatásukkor kitörő felháborodás. Márpedig az egyház évszázadokon át összefonódott a monarchikus-feudális rendszerrel. Ez a rendszer nemcsak struktúrájára, de tanítására, szemléletére is rányomta bélyegét, és ezáltal többszörösen szakralizálódott.

Az egyház megmerevedésének s az egyház és világ közti szakadék létrejöttének a megértéséhez újra idéznünk kell az intézmény késéséről és érzéketlenségéről mondottakat. A monarchikus, autokratív rendszer egyik legsúlyosabb átka a hiányzó benső kommunikáció. Ennek következtében a vezetőség gyakran csak akkor szerez tudomást az igényekről, amikor a robbanás már a küszöbön áll. Az autokratív szemléletből következően pedig ahelyett, hogy ilyenkor az igények megoldását keresné, szigorító intézkedésekkel, fokozott centralizációval próbálja helyreállítani a kibillent egyensúlyt. Figyeljük meg e „szabályok” megvalósulását az egyház életében: az egyház egy letűnt kor struktúráinak fenntartásáért vívott küzdelmét is csak akkor értjük meg, ha tudunk egyrészt arról, hogy e struktúrákat maga is elsajátította és szakralizálta, másrészt arról, hogy a kommunikáció elégtelensége miatt nagy volt a szentesített intézményrendszer és az igények feszültsége.

A világtól való elszigetelődés pedig együtt jár a régihez való ragaszkodással. Az újkorban társadalmi és vallási téren egyaránt kezdték a középkori társadalmi és egyházi struktúrákat -- és a kettő szoros kapcsolatát -- kétségbe vonni. Az egyház belső struktúráját megkérdőjelező megmozdulásokra adott hivatalos egyházi válaszok azonban éppúgy az elutasító védekezés, a re-actio (visszahatás) szellemét tükrözték, mint azok a rendelkezések, amelyek az egyház külső struktúráját -- az egyháznak az államokkal, a világi hatalommal való kapcsolatait -- megújítani akaró kezdeményezésekre vonatkoztak.

A XV-XVI. században a kor szellemi irányzataival párhuzamosan megkezdődött a tiltakozás az egyházi centralizáció és a hatalmi struktúrák ellen. Erasmus „demokratikus szellemű monarchiát” kívánt, mások -- s egyre többen -- Szent Bernát egyházkormányzatról szóló traktátusát idézték, amely a krisztusi utasításra alapul: „Azok, akiket a világ urainak tartanak, zsarnokoskodnak a népeken... köztetek azonban ne így legyen, hanem aki nagyobb akar lenni, legyen a szolgátok...” (Mt 20,25). Szent Bellarmin bíboros is hangsúlyozta, hogy az egyház természetével összeegyeztethetetlen az abszolút

monarchikus jelleg.[28]

A másik oldalról a reformáció emelt vádat a centralizált, klerikális egyház ellen, hangsúlyozva a közösségnek, a keresztény felelősségnek, s a hívek általános papságának (1 Pét 2,9) elveit.

A „világ”, a reformátorok és az egyházon belüli újtók olykor bizonyára élesen, vagy egyoldalúan megfogalmazott igényeivel szemben ellenkező folyamat indult meg: egy eddigieknél erősebb centralizáció (amit a későbbiekben olykor a kor ziláltsága megokolttá tett, illetve fokozott). A pápa előjogai egyre nőttek, ezzel szemben pl. a bíborosi kollégium lassan elveszítette a kormányzásba való beleszólás jogát. Nem véletlen, hogy a tridenti zsinat (1545-63) után nem került sor egyetemes zsinatra egészen 1869-ig. Ilyen hosszú idő soha nem telt el két zsinat közt az egyháztörténelem folyamán, még a legnehezebb időben sem, amikor a IV. konstantinápolyi és a II. lateráni zsinatot másfél évszázad választotta el egymástól. Az egész egyházi élet -- fegyelem, liturgia és jámborsági formák -- az eddigiekben ismeretlen mértékű központi irányítás alá került. Az egyház struktúrájában és megnyilatkozásaiban -- politikai téren is -- mind nagyobb mértékben az abszolút monarchia jegyeit öltötte magára, s ennek megfelelően, a katolikus erkölcsstanban és az egyéni lelkiéletben az előljárónak való engedelmesség erénye került a központi helyre.[29]

Ami pedig az egyház és a hatalom, az egyház és az állam kapcsolatát illeti, az ide vonatkozó újtási javaslatokkal szemben a pápaság válasza közül bizonyára legjellemzőbb a Syllabus volt (1864), amely többek között elítélte azt a tételt, hogy az egyháznak nem volna joga a kényszer alkalmazásához és a világi hatalomhoz, és elítélte, hogy az egyház és az állam szétválasztása vagy a pápaság világi hatalmának megszűnése az egyház javára szolgálna stb.

A nagy megújulást, a szegénység, a „világ” önállósága, a keresztény szabadság, a kollegialitás újbóli hangsúlyozását csak a II. vatikáni zsinat hozta meg.[30]

Az igények iránti érzéketlenség

O'Dea neves katolikus vallásszociológus utal arra könyvében, hogy a herezisek vagy egyházzakadások minden túlzásuk ellenére is az egyház életében többnyire létező problémák vészjelző csengői lehetnek volna, eszközök az igények felismerésére. Ehelyett a „válasz” gyakran az óhajok elhallgattatása volt.[31] A történész McNally már idézett művében a reformáció korát dolgozza fel. Kiemel néhányat azok közül a kérdések közül, -- így pl. az egyház struktúrája, a liturgia, a Szentírás és a kinyilatkoztatás kérdéseit --, amelyekre a II. vatikáni zsinat adott korszakalkotónak tartott választ, és rámutat, hogy a most megválaszolt igények ott éltek már a Tridentinum korában, nemcsak a reformátorok, de a katolikus teológusok között is. Az intézmény azonban a fent elemzett okok következtében érzéketlenné vált irántuk, és így az egyházban a fejlődéssel ellentétes folyamat indult meg.[32]

Az intézmény késéséről, érzéketlenségéről szólva láttuk már, hogy egyrészt minél kollegiálisabb az intézmény struktúrája, annál hamarabb meg tud felelni az elvárásoknak, másrészt -- mivel a krisztusi reform

és a helyes igények legtöményebb megfogalmazásai az egyház történelmében a karizmatikusoktól származtak -- az egyház megújulási készsége arányos az intézmény és karizma párbeszédével.

A történelem folyamán éppoly gyakran hallottunk az egyházi hivatalviselőknek a nagy karizmatikusokhoz való zarándoklásairól -- írja Rahner --, mint amilyen ismerős volt a „fordított” zarándoklat. Hiszen a karizmatikus nagy egyéniségek, akik nem az intézmény, hanem a kegyelem szülöttei, lényegileg hozzátartoznak az egyház életéhez. Ezért önmagát tagadná meg az egyházi intézmény, ha nem tisztelné az ilyen embereket, az ilyen megmozdulásokat.[33] „A Lelket el ne fojtsátok... Vizsgáljatok meg mindent, a jót tartsátok meg” -- figyelmeztet a Szentírás (1 Tessz 5,19-21). A kollegiális szellemben természetes az intézmény és a karizma dialógusa, „összedolgozása”. Szent Pál szembeszállt Péterrel, amikor úgy látta, hogy az első pápa nem cselekszik helyesen (Gal 2,11-14).[34] Szent Antal, a szerzetesség atyja -- jellegzetes karizmatikus típus -- segítségére volt az intézmény nagy védőjének, szent Atanáznak. Az utóbbi viszont híres könyvével (Vita Antonii) a szerzetes ideál legragyogóbb oltalmazójává lett. XI. Gergely pápa Sziennai Katalin biztatására hagyta el Avignont, és tért vissza Rómába (1377) stb.

Az abszolutisztikus struktúra meghonosodásával, az egyházi szervezet központosításával arányosan nőni kezdett a feszültség a normák és az igények között, az intézmény és a karizma képviselői között. Így érthető, hogy Assisi Szent Ferencet éppúgy gyanakvó, sőt elítélő szemmel nézte kora egyházi vezetőségének egyik része, ahogy egyházi bíróság elé állította Aquinói Szent Tamást, vagy Loyolai Szent Ignácot (kilencszer); és elhallgattatta Teilhard-t, Congart, de Lubac-ot vagy Rahnert.[35]

Természetesen ezekről az „elítélésekről” nem lehet könnyen ítéletet mondani. Hiszen az egyházban lévő új kezdeményezések, mozgalmak áramlatok elindulásakor gyakran még nem lehet világosan látni, hogy azoknak alapelvei valóban teljes egységben vannak-e a katolikus tanítással. S az egyházi tanítóhivatal feladata, hogy örködjék a katolikus tanítás tisztaságán. (Melyik közösség nem utasítaná el a tagjai számára káros tanításokat?) De példánk utalnak arra is, hogy az abszolutisztikus struktúrák és szemlélet akadályozhatják vagy lassíthatják az egyházban feltámadó jogos evangéliumi igények kibontakozását. Ugyanakkor mindig újra csodálattal kell látnunk -- amint az idézettek esete is mutatja --, hogy ha ezek a megnemértett újtók megmaradnak a teljes egységben az egyházzal, akkor Isten Lelke diadalra viszi ezt az evangéliumi igazságot, amelyet képviselnek.)

Korunkban pedig örömmel kell üdvözölnünk a tényt, hogy az egyházban megindult új dialógus, a zsinat által minden szinten javasolt kollegiális szervek, az igények meghallgatását, az intézmény rugalmassá tételét is szolgálni kívánják.

Továbbá a zsinat aláhúzza a „hívők minden fokozata között” kiosztott karizmák fontosságát és szerepét az egyház megújítása és továbbépítése szempontjából. (Az egyházzal 12.)

=====

A formák intézményesülése az egyházban (Hogyan váltak botránnyá az utolsó vacsora formái?)

A „Spiegel” a 70-es években világszenzációként röpítette világgá a hírt -- fényképek is igazolták --, hogy Hollandiában egy pap civilben misézett egy ifjúsági csoport társaságában. Egyszerű asztalt ültek körül, s mindnyájan ittak a „kehelyből”, amelyet azonban üveg pohár helyettesített. Akkor még mindenfelé hihetetlen újságnak vagy botránnyak számított e bejelentés. Azóta azonban már nemcsak egyes országok püspöki karai (pl. Európában a francia, mindkét német, osztrák, holland, svájci, belga püspöki karok, illetve azok egyes tagjai) javasolták hivatalosan is a papságnak a házi misék vagy csoport misék[1] rendszeres (hétköznapi) tartását, ha a körülmények megengedik, hanem egy nagy jelentőségű hivatalos római rendelkezés is. Amint az utasítások általában, a római rendelkezés pedig a gyermekekkel tartott misékre vonatkozóan hangsúlyozza: e misék formái vagy egyes szövegrészei a jelenlevők összetételétől, igényeitől függjenek; azoknak megfelelően választandók ki. (Bár bizonyos szélsőséges formákat a rendelkezések elutasítanak!) Ma tehát egyes teológusok már egyre gyakrabban fordítva teszik fel a kérdést, mint néhány éve. Ma azt kérdezik, hogyan vált lehetségessé, hogy Krisztus utolsó vacsora közösségének jogutóda, a szentmise azzal keltett feltűnést, hogy eredeti, közvetlen, közösségi formájában jelent meg?

Természetesen az egyháznak joga és feladata -- a szélsőségek és tévedések elkerülése végett -- liturgikus irányelveket adni. S ezek megsértése alkalmasint súlyosan sértheti az egyházzal való egységet. Ez az eset és visszhangja azonban -- túl az egyházfegyelmi szemponton -- arra is utal, amire a II. vatikáni zsinat liturgikus vitái is, hogy sokan teljességgel megváltoztathatatlannak tartják az egyház éppen érvényben lévő formáit, s elfelejtkeznek azok eredetéről és történelmi fejlődéséről.

A vallási formák is magukban hordozzák az intézményesülés dilemmáját. Az egyéni misztikus megtapasztalásokat vagy közösségi kifejezhetetlen vallási élményeket az ember, a közösség megfoghatatlanságuk ellenére is megfoghatóvá kívánja tenni, tartósítani szeretné az utókor számára, s ezért a jelképek világának felhasználásával próbálja szemléltetni, formába önteni azokat. Amíg azonban az intézmény első generációi számára e formák telve voltak konkrét tartalommal, jelentőséggel, személyességgel és természetfeletti mondanivalóval, addig az évszázadokkal későbbi új korosztályok már csak átvették azokat -- mert így illik --, de egyre kevésbé élték át eredeti jelentésüket. A formák jelentésvesztésében közrejátszanak mindazok a szempontok, amelyeket a tárgyasodással, az elidegenedéssel, illetve az intézmény megmerevedésével és késésével kapcsolatban említettünk.[2] A formák saját korukban legalábbis érthetőek, ha az új generációkat nem is köti hozzájuk annyi egyéni élmény, mint az alapítókat. A tulajdonképpeni elidegenedés akkor jön létre, amikor a kor szellemének megváltozásával párhuzamban a jelek elveszítik eredeti jelentőségüket. Ilyen esetben a jeleknek át kellene alakulniuk, hogy az új kor új formáival

szemléltethessék eredeti mondanivalójukat. Mivel azonban változtatásukat szakralizált voltuk gyakran megakadályozza, végérvényesen kiüresedhetnek. E kiüresedésnek egyik következménye a mágikus szemlélet kialakulása: Akinek számára a forma nem az Istennel való kapcsolat jele (a szentségek esetében jele és megvalósulása), hanem a személyességtől független önálló erejű dolog, az máris a mágia világába lépett át.[3] A zsinatnak külön óvnia kellett a „világ mágikus felfogásától és a még mindig megmutatkozó babonás csökevényektől” (Egyház a mai világban 7.).

Az alábbiakban elsősorban a liturgikus formákkal, mint az egyház „par excellence” formáival fogunk foglalkozni, bár a mondottak némi változtatással alkalmazhatók az egyház egész formavilágára, és sok vonatkozásban a vallási nyelvre is. A formák megmerevedését és elidegenedését két szempontból próbáljuk megközelíteni: a korhoz és környezethez kötöttségük, valamint az intézmény struktúrájához kötött voltuk szempontjából.[4]

A formák mint a kor és a környezet függvényei

A karizmatikus közösség is környezetének formáit veszi át vallási mondanivalójának kifejezésére. De mivel tudatában van annak, hogy a formák csupán a természetfeletti valóság távoli megközelítései, ezért bármikor kész megváltoztatni azokat tagjai igényeinek megfelelően. Jusztinusz keresztény író és később mártír 150-ben írt Apológiájában beszámol az első keresztények eukharisztikus összejövetelének családi légköréről, a formák rugalmasságáról és igényekhez való alkalmazkodásáról.[5] Természetesen vannak már e korban is bizonyos egységesítő irányelvek -- első lépések a kánonok létrejötte felé --, de ezek nem állnak ellentétben az említett szellemmel. Hippolyt például *Traditio Apostolica*jában, miután megadott egy modellt a kánonra vonatkozóan, így buzdít: „Egyáltalán nem fontos, hogy a püspök éppen ezeket a szavakat használja, amelyeket mi itt megadtunk. Semmiképpen sem kell kívülről megtanulnia ezeket... Ellenkezőleg, mindenki saját tehetsége szerint imádkozzék! Csak legyen imádsága az igaz hitnek megfelelő”. [6]

A formák azonban azért, hogy szakrálissá lesznek a változtathatlanság látszatát öltik magukra. Egyre inkább azt a benyomást keltik a vallási közösség tagjaiban, hogy a forma ilyen voltában jelentős. Ezzel egyidőben természetesen elhal a forma valódi, szimbolikus jelentősége. Az eszköz céllá válik, s az igazi cél feledésbe megy. Gondoljunk példaként a papi talárra (reverendára). A papság és a szerzetesek eredetileg az egyszerű nép ruháját felvéve akarták kifejezni azt, hogy ők nem különálló csoportot, kasztot akarnak alkotni. A nép viselete azután megváltozott, de a „megszentelt” papi ruhán nem volt szabad változtatni, s így az éppen eredeti céljától, a szolgálat, az egyenlőség szellemétől idegenedett el. Tudvalevően hasonló a története több liturgikus ruhának, és ugyanilyen okokra vezethető vissza az eredetileg mindenki számára érthető liturgikus nyelv elidegenedése is.

Az eredeti jelentésüket elveszített, de szakralizált voltuk miatt

változtathatatlanak tekintett formák további fejlődésében két lehetőséget ismerünk.

Az első de ritkább eset az, hogy e formák minden különösebb magyarázat nélkül -- élesen fogalmazva -- bizonyos értelmetlenségükben élnek tovább. Jellemző példa a papszentelés szertartása, amely a legutóbbi időkig megőrizte a nép megkérdezésének szokását a jelölt alkalmassága felől. E gyakorlat, amely olyan korban alakult ki, amikor a keresztény közösségnek volt szava nemcsak a papok, de a püspökök szentelésében is, mára üres szokássá vált. Ezt mi sem igazolja jobban, mint az a tény, hogy -- azonkívül, hogy egyébként sem tulajdonítottak jelentőséget neki -- a kérdés latinul hangzott el, tehát a „megkérdezett nép” aligha érthette volna meg. Jusztinusz és Hippolyt -- hogy egy másik példára utaljunk -- tanúsítják, hogy az „úgy legyen” (ámen) vagy a „méltó és igazságos” (dignum et justum est) felkiáltások az ősegyház liturgiájában lényeges jelentőséggel bírtak: a nép hozzájárulását, átgondolt bekapcsolódását fejezték ki. És mi lett ebből is? A zsinat előtti évszázadok latin liturgiájában a ministráns - - vagy „jobb helyeken” a nép -- tudta, hogy a „per omnia saecula saeculorum”-ra „ámen” a válasz. Van is egy német mondás: „Olyan biztos, mint az ámen a templomban” (Es ist so sicher wie das Amen in der Kirche).[8]

A formák önálló életének másik -- gyakoribb és szociológiailag érdekesebb -- módja az, amikor a szakralizált, de eredeti jelentésüket elvesztett intézményes jeleket a közösség ahelyett, hogy megszüntetné vagy új formákra cserélné, újra legitimálja: új megokolást keres számukra. A középkorban, még inkább a zsinat liturgikus megújulása előtt számtalan példát ismerünk erre. Így a szentmise nem egy része az első századok egészen más felépítésű (!) miséjéből származik. A kézmosás például eredetileg valódi tisztálkodás volt: miután a pap átvette a szegények, az egyház és az áldozat céljaira felajánlott élelmiszereket, ajándékokat, kezet mosott. Az „átvonulási ének” valóságosan az egyik templomból a másikba való átvonulás közben hangzott el. Amikor a szentmisének az élettel való kapcsolata megváltozott, s eredeti formái -- sőt egész nyelve -- mindinkább jelentését veszítették, új magyarázatot kellett kidolgozni, így is történt: az érthetlenné vált liturgikus latin nyelv az új megokolás értelmében „szépen kifejezi” a misztérium megközelíthetlenségét. A kézmosás a lelki megtisztulás jele stb. Hasonlóan új „jelentést”, igazolást nyert a többi megváltozott értelmű forma, például a papi ruha (reverenda) igazolása az lett, hogy ez „Jézusra emlékeztet”, vagy „Jézus is ilyenben járt”.

A zárt tradíciójú közösségekben -- pl. a múlt homogén vallási társadalmában -- az átértékelések ugyan nem okoztak különösebb összeütközést, törést, hiszen a tradícióban nevelkedett személy a formákat egyrészt adotttnak, s ezért kétségbevonhatatlannak találta, másrészt végeredményben „új magyarázatuk” is valóságos vallási mondanivalót tartalmazott. A törés akkor következett be, amikor a vallásos tanítást, formákat a tradíción kívül álló személyeknek kellett volna továbbadni. Erre két vonatkozásban is sor került: egyrészt az újkor hithirdetése folyamán, amikor egyre nagyobb tömegek kerültek a

tradíció „kívülre”, másrészt a missziókban. (A tradícióról szóló fejezetben említett problémára -- a formák kiüresedésére -- itt az ismétlés elkerülése végett nem térünk vissza.)

1. A megváltozott kor és az egyházi formák

A kívülállót nem elégíti ki az a válasz, hogy „ez nálunk így szokás”, hanem a formák oka és jelentése után kutat. Ha az újkor nem vallásos neveltetésű embere az evangéliummal megismerkedve elfogadja, hogy a kereszténység lényege az Istennel való személyes találkozás Krisztusban, s hogy az egyházi közösség feladata az, hogy egész életével -- és liturgiájával -- jelezze, tanúsítsa a világ számára a találkozás valóságát, akkor menthetetlenül feltámad benne a kérdés: nem küldetését véti-e el a kereszténység, amikor gyakran idejétmúlt, a mai ember számára érthetetlen jeleket, nyelvet használ? A liturgikus jelek terén a zsinat óriási megújulást hozott, de -- amint Jungmann mondja -- valójában csak az első lépéseket tehette meg. A további lépéseket a helyi egyházaknak, közösségeknek kell megtenniük.[10] Ezzel szemben ugyanakkor, amikor egyes helyeken elindultak a zsinat által kijelölt irányba, vannak olyan keresztény közösségek, amelyekben ma is fenyeget a veszély, hogy nem képesek megérteni, miért kellene az ő megszentelt formáikat megváltoztatni, ha azok eddig jók voltak. Számukra hiába hangsúlyozta a zsinat újra meg újra, hogy az egyház életének lényegéhez tartozik az, hogy jel legyen (Az egyházzól 1), s hogy a liturgiának is az a feladata, hogy nyilvánvalóvá tegye Krisztus misztériumát (Lit.Konst. 1). A tradicionalizmus félelmetes „eredménye” az, hogy az emberek vagy közösségek elfelejtik, hogy a kereszténység nem múzeum, hogy jelei elsősorban nem megszentelt szokások, még kevésbé szakrális varázslatok, hanem a kifejezhetetlen isteni világ megközelítésének eszközei. A jeleknek szükségképpen a kor igényeihez kell alakulniuk. Egyes korok vagy társadalmi rétegek, legutóbb a középosztály stílusához való alakulás talán túlságosan is jól sikerült az egyházban -- mondja talán kissé sarkítva F. Houtart [11] --, de korunkban csak akkor fogjuk ismét fölfedezni az evangélium értékeit, ha képesek leszünk felismerni, milyen mondanivalója van számunkra akár a hippik tiltakozásának és formáinak is.

2. Idegen kultúrák és az egyházi formák

Az egyházi formák megmerevedésének, pontosabban a megmerevedett formák elégtelenségének legjellegzetesebb példáit évszázadokon át a missziók története szolgáltatta. A zsinat utáni korban lelkendező újságcikkeket olvashattunk arról, hogy az egyes népek saját kultúrájuknak megfelelő formákat, kifejezéseket alkalmazhatnak egyházi életükben, liturgiájukban. Hogy Afrikában ősi hangszerekkel, dobokkal kísérhetik a szentmisét, vagy hogy a bérnialást igyekeznek összekötni a hagyományos férfivá-avatás szertartásával. Hogy Laoszban vagy Kambodzsában a halottak napját a szokásos november 2. helyett áttették az ősök tiszteletére szentelt nemzeti ünnep napjára. Hogy mivel Japánban a gyász színe a fehér, a gyász-miseruha is fehér lett, s hogy

ugyanítt az egész mise felépítését, formáit éppúgy igyekeznek alkalmazni a helyi közösségi összefüggések hagyományaihoz, amint templomaikat a helyi építészeti tradícióknak megfelelően építik. Hogy Indiában ősi szokásoknak megfelelően helyt adnak a liturgikus táncnak, vagy Alaszkában az „Isten Báránya” kifejezés helyett csak „Isten Fiát” mondanak, lévén, hogy ott nem ismerik a bárányt.[12] Mindezek a hírek örömmel töltik el az olvasót, de ismét meg kell kérdeznünk, hogyan alakulhatott ki az előzőleg uralkodó ellenkező irányzat. A választ az imént megadtuk: mert az intézményesült és szakralizált formák önálló életet élő valóságokká váltak. Szent Pál vagy Szent János apostol számára természetes volt, hogy koruk kultúrájának formáival, kifejezéseivel szemléltessék hallgatóik számára a Megfoghatatlant. („A zsidók között zsidóvá lettem... A Törvényen kívül állók közt, mint aki törvényen kívül áll, csak hogy megnyerjem a Törvényen kívül állókat... Mindenkinek mindene lettem, hogy mindenkit megmentsek” -- mondja Szent Pál (1 Kor 9,20-23). A középkor keresztényeinek a többsége ezzel szemben elképzelhetetlennek tartotta, hogy az általuk elfogadott és szentesített formákon, nyelven stb. kívül mást is használni lehessen az egyház életében, a liturgiában. (A középkor zárt világa és részletekig kidolgozott tradíció-rendszere szociológiailag nagymértékben magyarázza a szemlélet kialakulását.)

A formák terén a hittérítés történetének legélesebb küzdelme az indiai és a kínai misszióban robbant ki. A híres M. Ricci (Kínában) és R. Nobili (Indiában) S.J. atyák és társaik missziós elve Szent Pálra, Nagy Szent Gergelyre és az ősegyház hagyományára hivatkozva az volt, hogy mindent el kell fogadni a megtérő népek kultúrájából, ami összeegyeztethető a kereszténységgel. Nemcsak kínai illetve indiai ruhákat vettek fel, de elsajátították a nép nyelvét, szokásait, s így lassan valóban egészen az „ő nyelvükön” tudtak szólni, az „ő szemüvegükön át” tudták nézni a világot. Óriási eredményeket értek el a kereszténység hirdetésében. Végül -- bár erről álmodni is alig mertek volna -- Kínában beléphetek a misztikus távlatokban élő császár udvarába, ahová pedig a kínaiak közül is csak a választottak juthattak el. Ugyanezek a területeken dolgoztak a „tradicionális irányzat” hittérítői is. Ők pogánynak és rossznak bélyegezték a bennszülött hagyományokat; szerzetesi ruhában, keresztel a kezükben prédikáltak; elmondták, hogy a kínai császárok, s velük együtt Konfuciusz (Kung Fuce) az örök kárhozatban szenvednek, mert pogányok voltak. Ha tudunk a kínaiak vallásos öskultuszáról, szentnek tartott hagyományvilágáról, akkor megértjük a nép és az előjárók felháborodását. A „tradicionális” hittérítőket elűzték az országból vagy kivégezték. (Hősiesen vállalták a vértanú-halált, de ez nem igazolja módszerüket.)

Ezzel megkezdődött a belső küzdelem. A tradicionalisták szinte ostromolták a római inkvizíciót feljelentéseikkel. Ilyen vádak szerepeltek: Nobili és Ricci atyák valamint társaik ugyanazt a nevet használják Isten jelölésére, mint a kínaiak (Tien Csu, Sangti: „Mennyek Ura”, „Legfőbb Úr”). Szentmise alatt kínai sapkát viselnek, és nem a római egyházban szokásos birétumot. Nem latin, hanem kínai nyelven olvassák a mise szövegeit. A keresztelés alkalmával nem kenik megszentelt olajjal a nők vállát, orrát, azzal a megokolással,

hogya a kínaiak nem túrik, hogy a nők testét idegen férfi érintse stb. (A vita egyik teológiai gyökere az a kérdés volt: szabad-e pogány szertartások formáit a keresztény liturgiában alkalmazni? Egyes pápák - így V. Pál, XV. Gergely (Bellarmin biztatására) és VII. Sándor -- elfogadták ugyan az újító missziós magatartást, de évtizedes huzavona után végül XI. Kelemen olyan vizitátort küldött ki a kérdés eldöntésére, aki a nyelvet nem ismerte, a szokásokat pedig még kevésbé. Elítélte az „alkalmazkodó módszert”, s ilyen értelemben döntött végül a pápa is (1715). A pápai bulla a missziológusok szerint megadta a kegyelemdőfést a távol-keleti misszióknak.

Amikor Tournon pápai követ kijelentette a kínai császárnak, hogy a pápa elítéli az ősök tiszteletét és a bennszülött szokásokat, ő csodálkozva megkérdezte: „Hogyan mondhat a pápa véleményt olyan dolgokról, amelyeket nem ismer és nem látott soha? Ez éppen olyan volna, mintha én döntenék akarnék európai kérdésekben, amelyekről fogalmam sincs.”[13] Az intézmény képviselője azonban, amint többszörösen láttuk, annál inkább csak saját világát képes látni, minél biztosabban áll az intézményes rendszer, minél sikeresebb és szakrálisabb a legitimitáció. A helyzet szociológiai magyarázata az, hogy a középkor mindezt elmondhatta magáról.

A formák mint az intézmény struktúrájának függvényei

A liturgikus megújulás az előzőekben említetteken kívül egy másik vonásával is feltűnést keltett: a liturgikus szertartások „demokratizálásával”. A liturgikus tér átrendezése -- a pap elkülönített helyének megszüntetése vagy a szembe-oltár --, a nemzeti nyelven mondott közös imák s még inkább a világiaknak -- férfiaknak, nőknek és gyermekeknek -- a liturgikus cselekményekben való szereplő részvétele mind hallatlannak tűnő eseménynek számítottak (vö.: Lit.Konst. 14,19).[14] Pedig ismét csak azt kell mondanunk, hogy az apostolok korában, sőt, az utánuk következő hosszú évszázadok folyamán mindez egyáltalán nem volt újság. A szentmise egyrészt a keresztény közösség találkozási pontja volt, amelyben -- másrészt -- a keresztségben elnyert papi-prófétai küldetésénél fogva minden megkeresztelt felnőtt szerepet kaphatott éppúgy, ahogy mindnyájan -- férfiak és nők -- szerepet kaptak az egyház életében is. „Amikor egybegyűltök -- istentiszteletra -- legyen mindegyiteknek dicsérő éneke vagy tanítása” -- utasít Szent Pál (1 Kor 14,26).[15]

A liturgia testvéri közösségének felbomlását nem annyira az egyház létszámbeli növekedése siettette, mint sokkal nagyobb mértékben az -- előző fejezetben említett -- hatalmi kor-struktúrák átvétele, a különálló papi „rend” kialakulása. Amint ez okozta az egyház ősi kollegiális struktúrájának megszűnését, úgy természetesen magával hozta a kollegiális struktúrájú liturgia átalakulását is. A kor struktúrájának a liturgiában való lecsapódása az előző fejezetben mondottak alapján természetes. Ugyanakkor jellegzetes példát szolgáltat a kor esetleges formáinak, s a fennálló uralmi viszonyoknak (a monarchikus struktúrájának) szakralizálására. Mondanivalónkat szemlélteti a püspöki székesegyház belső terének és a püspöki jelvényeknek

kialakulása.

A püspökök világi hatalma azzal a következménnyel járt, hogy püspöki székesegyház belső tere lassan a királyi vagy fejedelmi trónterem nem egy vonását magára öltötte -- írja Klausner. A kiemelt, különválasztott szentély, azon belül a püspöki trónus -- s vele szemben a „köznép” számára kijelölt alacsonyabban fekvő templomhajó -- létrejötté félreérthetetlenül ilyen eredetre vezethető vissza.[16]

A püspöki jelvények pedig többnyire magasrangú állami tisztviselők rangjelző díszreiből alakultak ki. (E jelvények szimbolikus jelentése és olykor formája is megváltozott a századok folyamán, ezért az alábbi gondolatok nem hivatottak a jelen helyzet bírálatára. Példánk mondanivalóját fejezetünk egészének összefüggésében érthetjük meg).

A pásztorbot „elődje” minden bizonnyal a marsallbot -- mondják a liturgia-történészek. Hatalmi jel ez, amelyről Honorius Augustodunensis így ír: „A főpápnak a pásztorbot azt jelenti, amit a császárnak a jogar.”[17] Első történelmi forrásunk, ami említést tesz róla, a VII. századból származik, de liturgikus használatban csak a XIII. századtól kezdve szerepel. (Mai mondanivalója természetesen egészen más: a püspök „pásztor” voltára utal.) A püspöksüveg, a mitra „a jelek szerint a legmagasabb római tisztviselők ünnepi ruhájához tartozó sapkára vezethető vissza”. A püspökök akkor nyerték el a jogot viselésére, amikor Nagy Konstantin világi hatalomra emelte őket. A pápai korona, a tiara (amit a pápa ma már nem használ) is a császári koronával van közvetlen rokonságban, története azzal kapcsolatos.[18] És bár a püspöki és pápai trónszéknek, katedrának ősi hagyománya van -- a bírók, tanítók, uralkodók „hivatali” széke volt --, mai pompás formája ugyancsak a negyedik században kezdett kialakulni, s fejlődése a hatalom fejlődésével párhuzamos. A püspök eredetileg egyszerű vászonkendővel borított széken, katedrán ült a papság között középen, velük egy szinten. A IV. században -- a csak előkelő tisztviselőknél szokásos módon -- a katedra emelvényre került, majd rövidesen a császári trón mintájára kivitelében is egyre pompásabb, gazdagabb formát öltött. Később a pódium három lépcsős lett, fölötte selyem baldachinnal, amely szintén járt az előkelőségeknek. [19]

Az előző fejezetben láttuk az intézményes közösség struktúrájának különböző alakulásait, amelyek -- amint példáink szemléltették -- többé-kevésbé rányomták bélyegüket a liturgiára és az egyház egész formavilágára. Ugyanilyen módon a Tridentinum -- utolsóként említett -- nagy centralizációja a liturgiát is véglegesen centralizált irányítás alá vonta. Ezért hatott oly váratlan meglepetésként a Liturgikus Konstitúció új szelleme, amely korunk, és az ezzel összefüggő, átalakuló egyházstruktúra vonásait hordozza magán.

E gondolatkörben kell megemlítenünk, hogy amint a formáknak egy korhoz vagy egy világrész kultúrájához való kötődése súlyos konfliktusokat okozott, úgy azoknak egy társadalmi rendszer struktúrájához, szelleméhez és kifejezési formáihoz való kapcsolódása sem volt problémamentes a történelem folyamán. Központi jelentőségű példára hivatkozunk: az újkor vallásszociológiai kutatásai különböző vonatkozásokban igazolták azt a megállapítást, hogy a katolikus egyház struktúráját s az azt tükröző vagy legalábbis azzal szorosan összefüggő

kultúráját, formáit a polgárság és a középosztály könnyen el tudta fogadni, hiszen az ő formáik és a feudális világ formái között sok rokonság volt, de áthatolhatatlan falat jelentettek a munkásság számára. Így amíg a polgári világ érintkezési vagy kifejezési formái meghonosodtak, sőt rövidesen uralkodóvá váltak az egyház és a liturgia életében, addig a munkásosztály egyháztól való eltávolodásában lényeges szerepet játszott az a tény is, hogy idegen volt tőlük az egyház kultúrája.[20] (A most említett szempont csak egy a sok tényező közül, amely a munkásság és az egyház közti szakadék létrejöttében szerepet játszott.)

E. Pin egy híressé vált felmérésében kimutatta, hogy az egyházi élet és a liturgia mennyiben felel meg a polgárság formáinak, és mennyiben ellenkezik a munkásság kultúrájával. A két kultúra közti leglényegesebb különbséget abban látta, hogy amíg a polgári kultúra individualista, addig a munkásságé kollektivista jellegű. A polgár biztosítani akarja saját nyugalmát és szabadságát, anyagi és személyes előrehaladását, a rangjának járó tekintélyt. Az egyházi, plébániai és liturgikus élet megfelelt elvárásainak. Az egyházi életben megvolt az elképzelésének megfelelő ranglétra, s tisztelték az ő rangját is; a liturgia címszó alatt élhette a „maga kis lelki életét” anélkül, hogy túlságosan törődnie kellett volna embertársaival stb. (Ha a közösségi felelősség tanítása nem is szűnt meg soha az egyházban, de pl. a zsinat előtt a szentmisén jelenlévő „közönség” gyakran minden volt, csak közösség nem. Sajnos a helyzet sok helyen ma sem változott.) A munkás ezzel szemben -- a tőkés világban elfoglalt helyzetéből következően -- közösséget, meleget, személyes támogatást várt volna az egyháztól, a plébániától, a liturgiától. A pap és hívő közti kapcsolat ehelyett többnyire az előljáró és az alárendeltek kapcsolatára emlékeztette őt, amelyből pedig elege volt. A liturgiában, vagy a plébániai életben résztvevők egymástól való idegensége pedig mindent nyújtott számára, csak közösséget, egymás gondjában osztozó, egymás küzdelmeit vállaló testvéri kapcsolatot nem. Pedig Krisztus utasításai alapján nyilvánvalóan inkább az általa elvárt közösségnek kellett volna létrejönnie -- egyenlőségben és testvéri felelősségben. („Arról ismerjenek meg benneteket, hogy szeretitek egymást.”) [21]

A pluralista kor emberének elvárásai hasonlóan közösségi jellegűek. Például a Jézus-mozgalom fiataljai jelentős részben azért nem tudtak otthonra találni az egyházban, mert nem találták meg a Krisztus által annyira sürgetett közösségi magatartásformákat, szellemet.

És ugyancsak hasonló okokra is vezethető vissza, hogy újabban egész Európában és hazánkban is olyannyira szaporodhatnak a szekták vagy "kis egyházak", és a nagy egyházak tagjai közül is sokakat magukhoz tudnak vonzani.

=====

=====

A szerepek intézményesülése (Miért szenzáció, ha egy pap szolgál?)

„M. Larrain, a chilei Talca püspöke a Dél-Amerikái Püspöki Konferencia jóváhagyásával szétosztotta püspökségének földjeit,

vagyonát a szegények között, palotáját nyilvános múzeummá alakította, átadva azt a lakosságnak, s maga egyszerű lakásba költözött." Innen is, onnan is hallunk hasonló híreket -- Istennek hála, egyre nagyobb számban --, s a világ mindig újra elcsodálkozik. Leger bíboros elhagyta érseki székét, és elment a leprások közé, hogy tanúságot tegyen az egyház szegénységéről és a szolgálat szelleméről. Kevés országa volt a világnak, ahol ne írtak volna a hallatlan hírről. XXIII. János pápa a Vatikán kertjeiben sétálva elbeszélgetett a kertészekkel, s ha Róma városában járt, nem egyszer szóba elegyedett a járókelőkkel. Az olasz nép előtti népszerűsége, közkedveltsége nem kis mértékben e közvetlen kedvességére vezethető vissza. Tévedés volna azt hinnünk, hogy csak korunkban ismerünk hasonló példákat. XXIII. János emberközelsége élt pl. X. Piusban, s a szegénység és szolgálat hősiek példáit ugyancsak minden korban megtaláljuk az egyháztörténelemben a főpapok soraiban is. De ha nem is volt ismeretlen a Lorrainek, a Legerek és a XXIII. Jánosok szelleme és magatartása, tettük mégis szenzációnak számított, mert átlagosnak semmiképpen sem volt mondható.

De -- mondhatná valaki --, uralkodók vagy államelnökök, miniszterek vagy vezető egyéniségek sem osztogatják szét pénzüket, és nem mennek el nyomornegyedekbe lakni vagy lepratelepekre betegek közé. Vajon az egyháznak nincs szüksége éppolyan súllyal rendelkező vezető egyéniségekre, mint amilyenek az említett államférfiak? S vajon nem érthető-e a világ meglepődése, ha ezek -- a világi vezetőknél ismeretlen módon -- elhagyva hatalmi beosztásukat, leereszkednek a legegyszerűbbek közé? Kétségtelen, hogy ez az okfejtés sok szempontból jogos. Ugyanakkor az is igaz, hogy Krisztus többször beszélt arról, hogy „bár a világi hatalmasságok” így és így cselekszenek, „köztetek azonban ne így legyen” (Mt 20,25). Igaz ugyan, hogy egy olyan hatalmas intézmény, mint az egyház irányítói többnyire szükségszerűen -- elfoglaltságuk következtében is -- eltávolodnak a „tömegektől”. Ennek az eltávolodásnak azonban semmiképp sem lenne szabad valamiféle arisztokratikus mentalitásban lecsapódnia a papság körében.

Az előző fejezetekhez hasonlóan ismét meg kell tehát kérdeznünk: hogyan alakult ki olyan állapot az egyházban, amelyben szenzációként hatnak a fenti események vagy amelyben szenzációsnak és a II. vatikáni zsinat egyik legnagyobb horderejű gondolatának számított az Isten népe egyenlőségéről, vagy a világot szolgálni akaró egyházzól szóló tanítás?

Szociológiai szempontból mind az intézmény, mind a karizma oldaláról feltehetjük a kérdést: A zsinat a papság küldetését prófétai küldetésként jellemzi (A papi szolgálatról 2). Vallásszociológusok -- M. Weber, G. Mensching, J. Wach stb. -- ugyancsak arról beszélnek, hogy a papság eredeti szelleme a legtöbb vallásban karizmatikus, prófétai.[1] Hogyan térhet el olykor mégis eredeti szellemétől, formájától? A választ a társadalmi szerepek alakulására vonatkozó általános szabályok alkalmazásával nyerjük. A társadalmi szerepeknek s a társadalom rétegződésének kialakulásáról a korábbiakban szoltunk. A mondottakat azonban ki kell egészítenünk néhány -- speciálisan a „szerephordozókra” vonatkozó -- gondolattal. (A vallásszociológia a vallási szervezetekben a „szerephordozók” címszón elsősorban a papság tagjait szokta érteni. Olyan szervezetben, ahol csak a közösség egyes

tagjai kapnak jelentős feladatokat, a szerep-öntudat, a szerep-magatartás stb. is csak ezeknél alakul ki, s így a szociális „szerepek” kategóriáját elsősorban rájuk alkalmazhatjuk.)

Az egyházi szerepek kialakulásával kapcsolatban több szempontról szeretnénk beszélni: Ezek: 1. a papi „szaktudomány” létrejötte, 2. az egyház és a hatalom összefonódásával kapcsolatosan a klérus különálló társadalmi réteggé alakulása, 3. a szerepbe való belenövés problémája, s végül 4. a karizma és a szerepek viszonya. Az első három gondolatkör dilemmát rejt magában, a szerepek szinte már törvényszerűnek tűnő elidegenedésének folyamatát ismerteti.

A papi szaktudomány kialakulása

A társadalmi szerepek történetében jellegzetes állomás a hasonló szerepek hordozóinak csoportosulása, a saját szubkultúra, szaknyelv létrejötte. A papságnak -- a vallás szakembereinek -- kialakulása is törvényszerű tehát minden vallás életében, ők biztosítják a gondolkodó emberrel, a korral való párbeszédet, a problémák és válaszok rendszerezését. Weber mutat rá, hogy az antik kínai vagy buddhista vallásban hiányzott az intézményesült papság, s ennek következtében a vallások racionalitása meglehetősen hiányos volt.[2] A legtöbb vallás -- nevezetesen a kereszténység -- történetében azonban a fejlődés megfelel az általános szabálynak.

A vallásos szaktudomány és szakember-réteg kialakulását az okolja meg, hogy az idő múlásával egyre több vallási kérdés merül fel, és a vallás részletkérdéseiben való eligazodás egyre több ismeretet igényel. A szakemberek az első fejlődési fokon általában a gyakorlati vagy az alkalmanként felmerülő kérdésekkel foglalkoznak. Ilyen jellegűek a kereszténység történetében a II. század apologetáinak, pl. Justinusnak és Ireneusnak az írásai. Később a „tananyag” növekedése átfogó rendszerezést kíván. Ilyen rendszerezőnek tekinthetjük Alexandriai Szent Kelemt (+215) vagy Origenest (+253). A harmadik fejlődési állomás általában hosszabb idő után szokott bekövetkezni: amikor az égető kérdések megoldódtak, s az organizációban külső és belső nyugalom (vagy tunyaság) uralkodik. A szakemberek nagyszámúvá vált csoportjának ilyenkor -- a problémamentesnek látszó korban -- is kell csinálnia valamit. Kialakulnak tehát az élettől gyakran eltávolodott, szőrszálhasogató kérdéseket tárgyaló teológiai iskolák, amint ezt a Szent Tamás utáni korban -- a középkor e viszonylag nyugodt korszakában -- megfigyelhetjük. A szaktudományba természetesen a „laikusoknak” semmiféle beleszólásuk nem lehet.

A fejlődés ilyen -- egyébként minden intézménynél ismerős -- iránya egyrészt növelte a klérus különállását, másrészt előkészítette a „papi” és „laikus kultúra” szétválását. O. Brunner arra mutat rá, hogy ez a szétválás már a XII. században megindult, s a felvilágosodás korában érte el első csúcspontját. Amíg a „világi” kultúra a racionális gondolkodás és a hatalommal való szembefordulás által a szekularizációt készítette elő, addig a papi kultúra egyre jobban bezárkózott saját elefántcsonttoronyába, és mind jobban összefonódott a társadalmi intézménnyel, eltávolodva az előbbitől. (Gondoljunk ismét a

felvilágosodás korabeli éles ellentétre a „két kultúra” között nemcsak társadalmi, hanem tudományos téren is.)[3]

A papság és a társadalmi rétegződés

A papság különálló társadalmi réteggé való alakulásában az előzőeknél is nagyobb szerepe volt a hatalommal való összefonódásnak. Minden karizma dilemmája, hogy amíg a karizmatikus korban az egyes feladatokat a rátermettség alapján osztják meg -- különösen vonatkozik ez a „vezető beosztásokra”, amelyek kifejezetten a karizmához vannak kötve --, addig a későbbi generációk számára a „vezető állások” mindinkább kívánatos magasrangú pozíciókká válnak, amelyek hatalmi kielégülést, tekintélyt stb. nyújtanak. Vagyis a „feladat-szerep” helyébe a „kitüntetett-szerep” lép. A Nagy Konstantin korát követő évszázadokban -- lévén hogy a püspökök valóságos világi hatalmasságokká lettek -- az említett probléma érthetően különösen gyakran szerepelt az egyház életében. Nemcsak olyan példákat ismerünk a történelemből, hogy valaki csupán a hatalom kedvéért kívánta a püspökséget, de ennél sokkal gyakrabban történt meg, hogy császárok vagy uralkodók hasonló indítókok alapján saját kedveltjeiket erőltették a püspöki székekbe. Így, bár a középkorban az egyházi tisztségek nyitva álltak a szegény származásúak előtt -- s így az egyházban egyedülálló módon jelent meg az egyenlőség szelleme --, a főpapok nagy többsége a kor jelentős részében mégis az uralkodó osztályok tagjai közül került ki. Nem kis részben az események ilyen irányú kimenetele magyarázza azt, hogy a főpapság felvette az arisztokrácia mentalitását. Ha ezenkívül eszünkbe idézzük, amit az egyház és a monarchikus társadalmi struktúra összefonódásáról mondtunk, akkor megértjük, hogy a klérus és a nép közötti különbség évszázadról évszázadra nőtt. A hűbéri társadalom világszemlélete azután szélsőséges egyházi és társadalmi kodifikálást is nyert: egyházi vonatkozásban a XII. sz. nagy egyházjogásza, Gratianus a keresztények két fajtájáról ír (duo genere christianorum): első helyen a papokról és szerzetesekről, majd mint alacsonyabbrendűekről, a világiakról (laikusok).[4] Világi téren a fejlődés a „három rend” teóriáig (és valóságig) fajult: a papságot és a nemességet együtt említették, szemben a köznéppel (bár az alsópapságot inkább az utóbbiakhoz közelállónak tartották).

Belenövés a szerepbe

A szerepek legsúlyosabb dilemmája az, hogy a karizmatikus korban körülírják a szerephordozók feladatait, hatáskörét, viselkedési szabályait -- ezzel akarván biztosítani a karizmatikus szerep tartósságát. Az ilyen jellegű körülírás -- amint már láttuk -- elengedhetetlen követelmény a közösségi életben, az intézmény struktúrája vagy a formák megmerevedéséhez hasonlóan mégis ez vezethet az elidegenedéshez. Hiszen ettől kezdve minél erősebb a kontroll, annál inkább fennáll a kísértés, hogy az intézményben élő ne a feladatokba „nőjön bele”, amikor egy vezető szerep átvételére készül, hanem az előre meghatározott, s így mindjobban megmerevedő szerepbe. Ha a

feladatra készülne, úgy felfedezné, hogy az ő megváltozott korában a közösség vezetéséhez új módszerekre, új formákra volna szükség. De mivel többszörösen tapasztalta, hogy azok, akik fiatal korukban elhamarkodottan újító gondolatokat hangoztattak, nem jutottak el a vezető állásig -- a szerephordozók megakadályozták, hogy ilyen „felforgatók” kövessék őket a vezetésben --, elhessegeti majától a korszerűsítés gondolatának kísértését, s úgy viselkedik, „ahogy egy vezetőnek viselkednie illik”. Így biztosítani reméli, hogy egyszer majd ő is alkalmasnak találják az irányításra.

Ez, az általában az intézményekre vonatkozó séma lehet csak a magyarázata a fejezet bevezetésében felvetett kérdésnek, ez okolja meg, hogy hogyan maradhatott fenn oly sokáig egy magatartásforma, amely a Szentírás vagy az utóbbi zsinat tanítása szerint sokban eltért a krisztusi ideáltól. A feudális korban kialakult „szerep” oly tartósnak bizonyult, hogy a papság főúri magatartásának példáival még a legutóbbi korokban is találkoztunk. Cardijn kanonok a munkásfiatalság és a munkásság nagy barátja (a J.O.C. alapítója, később kardinális), aki röviddel a világháború előtt, jugoszláviai látogatása alkalmával meghívást kapott egy püspöki ebédre, később szinte borzadva számolt be ottani benyomásairól: az ebéd alatt minden vendég mögött egy-egy lakáj állt... a pompa, a formák, a viselkedés miatt úgy érezte magát, mint egy reneszánsz-korabeli herceg kastélyában.[5] Allyn példák láttán nem csoda, ha az ellenkező viselkedés feltűnést és örömet vált ki.

Karizma és szerepek

Bár az egyház kegyelmi valóságáról szoltunk már, és azt is hangsúlyoztuk, hogy ha a szociológiai törvényszerűségek jelentőségéről beszélünk, azáltal nem csorbítjuk a kegyelmi erőkbe vetett hitet, most -- szorosán témánkhöz tartozása miatt -- mégis vissza kell térnünk egy „kegyelmi” --szociológiai törvényekkel aligha megfogható -- szempontra, jelenségre.

A 6. fejezetben megismertük az intézménynek azt a tulajdonságát, hogy a közösségi normákkal való azonosulás mértéke a magasabb tisztségviselők irányában nő (Homans). Az intézmény fennmaradását elsősorban éppen ezeknek a „magasabb” tisztségviselőknek a normákkal való nagyfokú azonosulása biztosítja. Önkéntelenül is felmerül azonban a kérdés: ha az egyház történetében voltak olyan korszakok, amelyekben sok vonatkozásban éppen a vezetőség életét nem hatotta át az evangélium eredeti krisztusi szelleme, akkor miként maradhatott fenn a kereszténység? A szociológus O'Dea egy írásban erős egyházkritikát gyakorol, de végül megállapítja: mindazonáltal, ami az egyéni lelkiséget illeti „az egyház megőrizte benső autenticitását és a szentség iskolája maradt”. [6] Hogyan lehetséges ez a szociológiai törvények értelmében?

Bizonyára itt érintjük az egyház kegyelmi voltát. Egyházzsociológiai szempontból az intézményesülés útját járó közösség, s ebből következően a vezetőség romlása, bomlást okozó következményekkel járhat, és járt is a történelem folyamán. Az egyház azonban kegyelmi lényegét tekintve mégsem különböző rangú tisztségviselőkből áll, hanem a keresztység által

Krisztus életében egyenlően részesülő személyekből. A zsinat Isten népéről szóló tanításának ez a lényege.[7] Az egyház nem a papság -- bármennyire is úgy tűnt néha a történelem folyamán --, hanem Isten egész népe, papok és világiak együtt. Az egyház szentségére vonatkozó garancia is az egész krisztusi közösségre vonatkozik. Az egyháztörténelem valóban igazolja, hogy a szent, karizmatikus megújulások nem egy esetben kifejezetten a világiaktól indultak ki. Gondoljuk ismét Assisi Szent Ferencre, aki világiként indult történelmi jelentőségű útjára; és nem egy szerzetes-mozgalomra, amelyet hasonlóan világiak alapítottak. Tudunk olyan esetekről is, amikor a világiak vsszefogtak, hogy rendet csináljanak a papság körében. VII. Gergely, a nagy megújulást hozó pápa pl. nem bírt az erkölcsileg szétesett lombard klérussal, mert a földesurak védelme alatt álltak, illetve maguk a földesurak voltak egyidejűleg a püspökök. A keresztény nép azonban a pápa reformtervein felbuzdulva elűzte az alkalmatlanokat, vagy lehetlenné tette működésüket.[8]

Összefoglalva azt kell mondanunk, hogy a kegyelem és a karizma nincs az intézmény szabályaihoz kötve. „A szél ott fúj, ahol akar” (Jn 3,8) -- a kegyelmi megújulás sokszor onnan jön, ahonnan a mérlegelő ember legkevésbé várná. Mindez nem csökkenti a vezető szerephordozók felelősségét, hiszen példájuk pozitív és negatív hatása egyaránt óriási lehet („jaj a botránnyal okozóknak”), de utal az egyház krisztusi erőforrásaira, és az egyház tagjainak Krisztusban való egységére, felelősségére.

Az előző fejezetekben az egyházstruktúra, a formák, a szerepek intézményesüléséről beszéltünk. Láthattuk, hogy az intézményesülés egységes folyamat: az egyes szempontok kölcsönösen befolyásolják, meghatározzák egymást. Vonatkozik ez a következő fejezetben kifejtendő témára, a tan intézményesülésére is. A struktúra változása magával hozza a szerepek, a formák s a tan alakulását, de az egyes tényezők -- a tan, a szerepek alakulása -- ismét hatnak a struktúrára vagy egymásra. Ez magyarázza meg, hogy az előző fejezetek anyaga sok szempontot tartalmazott a tan institucionalizálódásáról: szó volt pl. arról, hogyan fejeződik ki a struktúraváltozás -- vagy sokszor a szerepek, formák változása is -- a tanításban, és hogyan válik olykor a tanítás a struktúra, a szerepek, a formák intézményesülésének eszközévé vagy legitimálójává. A következőkben még néhány sajátos szempontra utalunk.

=====

=====

A tan intézményesülése (Isten nagyobb fogalmainknál)

Bizonyára nem túlzás, ha azt mondjuk, hogy XXIII. János pápa halála az egész emberiséget érintette. Katolikusok vagy nem katolikusok, istenhívők vagy ateisták egyaránt érezték és kifejezték, hogy korszakalkotó egyéniség hunyt el, aki néhány éves pápasága alatt nemcsak a keresztények vagy a vallások dialógusának volt szinte

páratlan jelentőségű munkása, de nem kisebb mértékben az igazabb jövő felé törekvő emberiség vezéregyéniségei közé számított. Egyik kuriális bíboros, célozva „modern” rendelkezéseire, a pápa halála után így nyilatkozott: „Legalább ötven évre lesz szükségünk, amíg rendet csinálunk az utóbbi években kialakult zűrzavarban”. Egy másik magasrangú kuriális személyiség a zsinat markáns kibontakozásának idejében tette az előző szemlélettel azonos gyökerekből fakadó kijelentést: „Csináljanak csak, amit jónak látnak... a püspökök hazamennek a zsinat után, mi pedig itt maradunk.” (E példák nem olcsó kúria-kritikául szolgálnak, csupán utalni szeretnének az intézményre jellemző problémákra.)

Amint a struktúra, a szerepek vagy a formák, úgy a tan is elidegenedhet, „önálló hatalommá” válhat. Az intézményben élő szerephordozónak, az intézmény képviselőjének nagy kísértése, hogy elfeledkezik a tan eredeti rendeltetéséről, hogy képtelen észrevenni a kor megváltozott igényeit. Az intézmény dimenzióiban él, s minden elképzelést aszerint ítél meg, hogy az mennyiben felel meg vagy tér el az intézményes tanítástól. Dosztojevszkij főinkvizítora is oly „intézményes biztonsággal” áll saját rendszerének talaján, hogy ezen az alapon Krisztust is meg meri ítélni.

Hogyan lesz a karizmatikus tanból merev jogrendszer?[1] Hogyan lesznek Isten törvényei értelmezőiből farizeusok? Hogyan keverednek a krisztusi tanításba az elidegenedés elemei? A választ két oldalról, a tan elidegenedésének, és a korral, a társadalommal való összefonódásának szempontjából próbáljuk megközelíteni.

A tan elidegenedése

„A karizmatikus híradás elkerülhetetlenül tételes tanná, elméletté, szabályzattá illetve jogrendszerre vagy megkövesedett hagyomány tartalmává változik” -- írja Weber.[2]Az intézményesülés dilemmája, amely szerint az emberi élmények veszítenek erejükből, lendületükből, amikor átadják azokat az új generációknak, különösen is nyilvánvaló a vallási tanítás területén. A karizmatikusokban elemi vágy él, hogy elmondják élményüket. De a misztikus élmény valójában kifejezhetetlen: amint kimondták, máris veszített eredeti valójából. A karizmatikus éppen ezért dadogva, akadozva beszél: tudja Szent Pállal, hogy „kimondhatatlan szavakat hallott, amelyeket ember el nem mondhat” (2 Kor 12,4). Tudja, hogy „szem nem látta, fül nem hallotta” Isten Országának valóságát (1 Kor 2,9). Ezért folytonosan arra figyelmeztet, hogy ha beszélünk is Istenről, tudnunk kell, hogy „ma még mintegy tükörben, homályosan látunk” (1 Kor 13,12), és csak az örökkévalóságban találkozunk majd Vele „színről színre”.

A karizmát követő korokat azonban nem elégíti ki a karizmatikusoknak „homályos és bizonytalan” tanítása. Jellegzetes példa a farizeusoké. A zsidó vallás e képviselői is eleinte Isten törvényét magyarázták. Mivel azonban az ember fogható biztonságot igényel, a természetfölötti igazságok pedig mindig tartalmaznak valami lényegi megfoghatatlanságot, a magyarázók mindinkább saját emberi „bölcességük” (vö.: 1 Kor 1,18-31) kategóriáiba próbálták azokat kényszeríteni. Évszázadok ilyen

irányú fejlődése eredményeképpen oly „biztos” teológiai ízű eszmerendszert sikerült létrehozniuk, amelynek stabilitásában lassan érthetlenné vált az isteni üzenet valósága és transzcendens volta. „Jaj nektek, farizeusok, ti képmutatók -- kiált feljűk Krisztus --, Isten parancsát nem tartjátok meg, de saját emberi hagyományaitokhoz ragaszkodtok” (Mk 7,8). Az intézménnyel összenőtt szerephordozó lényegi tulajdonsága, hogy körömszakadtáig ragaszkodik az intézményes rendszerhez, hogy nem képes semmiféle más logika szerint gondolkodni.

A keresztény tan fejlődése sem mentes a veszélyektől. A kereszténység tanai Krisztus személye körül rendeződnek, akiben az emberiség találkozott a Megfoghatatlannal. De e találkozást Krisztus személyén kívül semmiféle tanrendszer nem képes teljesen kifejezni. A teológia mindig tanította, hogy Isten nagyobb fogalmainknál (Deus semper maior), hogy a fogalmak csak távolról próbálhatják megközelíteni őt, a teljes valóságot azonban nem tartalmazhatják.[3]

A történelemben a különböző teológiai iskolák különböző oldalokról próbálták megközelíteni a Megközelíthetlent, különböző látószögekből szemlélték az Egyetlent. De amíg az egyház tudatában volt e megközelítések és az egész teológia Istenhez viszonyított relatív voltának, addig az iskolákban -- különösen azok kifejlődésének korában -- nem egyszer felmerült a kísértés, hogy saját véleményüket abszolutizálják, állítsák be egyedül tévedhetetlenek. Minél jobban sikerült ezt elérniük, annál súlyosabbá vált az elidegenedés fenyegetése. Mert minél inkább egyeduralkodóvá vált egy teológiai iskola, annál jobban feledésbe ment az, hogy „Isten mindig nagyobb”: a helyzet annál inkább azt a benyomást keltette, hogy ez a rendszer megtalálta az Isten megközelítéséhez vezető utat. A „hatalomra jutott” tanrendszer követői azután természetesen legitimálják elképzelésüket, igyekeznek „megsemmisíteni” az ellenkező véleményeket. Az így egyre erősödő irányzattal szemben az új szemléletek különösen nehéz helyzetben vannak, mert nemcsak mindazokkal a problémákkal kell megküzdeniük, amelyekkel az újítók találkoznak a tradíció oldaláról, hanem esetleg igazhitűségük kétségbevonására is fel kell készülniük. Láttuk, hogy Aquinói Szent Tamást, aki az utóbbi évszázadok folyamán az egyház „hivatalos” teológiai irányzatának mestere volt, a maga korában éppűgy az inkvizíció elé állították a korabeli szemlélet képviselői, amint a zsinat ma már elfogadott nagy teológusainak is hithűségét vonták kétségbe a zsinat előtti teológia követői, s ilyen alapon kényszerítették őket hallgatásra, visszavonulásra.

Mindebből az is következik, hogy a tan intézményes megmerevedése, illetve egy szemléletmód hatalomra jutása -- az intézmény általános szabályaihoz hűen -- különösen korfordulók idején vezet válságba, amikor az emberek új látószögből kezdik szemlélni, megítélni a világot és a vallási kérdéseket. A zsinat utáni teológia nagysága abban áll, hogy megértette és magáévá tette a mai ember szemléletmódját, és a kor által adott új kiindulási pontról próbálta megközelíteni a Krisztus-misztériumot. Minél inkább tudatában volt valaki annak, hogy Isten nagyobb fogalmainknál, és minél szorosabb kapcsolatban állt korával, annál kevésbé döbentette meg az új teológiai szemlélet kialakulása.

Aki azonban bezárkózott az intézmény által felkínált elefántcsonttoronyba, azaz aki kevésbé volt hajlandó tudomásul venni a világ változását, s ráadásul egy rendszer „tökéletességének” biztonság-tudatában élt, az csak megdöbbenve vagy elkeseredetten tiltakozva fogadhatta az új irányzatokat. (Ez nem jelenti azt, hogy ez utóbbiak között ne lettek volna vagy ne lennének olyanok, amelyeket a krisztusi tanítás értelmében el kell utasítani!) Pl. az utóbbi évek „tévedhetetlenségi” vitái -- amint Cserhádi J. rámutat -- a szélsőséges nézetektől eltekintve azt is szemléltették, hogy a közfelfogás számtalan teológiai véleményt tévedhetetlen tanításnak, tabunak, érinthetetlennek tartott, s ezért megrendült, ha valaki kétségbevonta azokat.[4]

Ha az egyház tagjaiban jobban élt volna a zsinat által újra hangsúlyozott ősi tanítás, hogy az egyháznak állandóan fejlődnie kell, hogy „az egyház a századok folyamán állandóan az isteni igazság felé tart... s egyre fokozódik az áthagyományozott tények és igék felfogása” (Az isteni kinyilatkoztatásról 8), akkor a jelen kor megújulása sem okozott volna ekkora feszültségeket. Az is igaz azonban, hogy a tan szükségszerű intézményesülése minden korváltáskor feszültséget hoz létre. Egy olyan kor végén, amelyben egy tanrendszer hosszú ideig szuverén helyet foglalhatott el, a feszültség különösen nagy, mert az intézményes megmerevedés egyik fontos tényezője és feltétele az idő. A „gyorsuló idő” következtében a megmerevedés kevésbé valószínű, mert még a megmerevedés előtt az intézménynek az új igényeknek megfelelően át kell alakulnia.

A tan és a társadalmi környezet

A vallási tanítás intézményesülésének, s az ebből fakadó nehézségeknek a másik gyökere a társadalmi környezettel való összefonódás. A tan különböző okok miatt függhet a kortól. Először is mert a helyes értelemben vett korszerűség megköveteli a korral való kapcsolatot. Másodsorú mert a kor ideológiai és (harmadsorú) mert a vallással ellenkező áramlatok befolyásolják a tanok alakulását. Mindhárom tényező tanbeli lecsapódásai intézményesülhetnek, s így létrejönnek a megmerevedés ismert problémái.

1. A szentírástudomány az összes szent irattal, de különösen Szent János és Szent Pál írásaival kapcsolatban mutatott rá arra, hogy ezek szoros összefüggésben álltak koruk szellemi áramlataival, szemléletével (Sitz im Leben). A vallás tanítói csak úgy tudják érthetővé tenni magukat, ha hallgatóik világképének, kultúrájának megfelelő kifejezéseket, jelképeket használnak. Krisztus is hallgatósága életéből vette példáit. A Szentírás vagy az első századok teológiája nem félt a pogány vallások elemeinek kölcsönvételétől (nem is szólva az Ószövetségről), hiszen új tartalommal töltötték meg azokat, ugyanakkor a szemléltetés céljára közismert voltuk miatt jól megfelelték. Ugyanígy a későbbi korok teológiája is mindig kapcsolatban volt saját korával. Évszázadok elmúltával vagy más környezetben e korhoz és helyhez kötött szemléltetések természetesen nem mindig töltötték be eredeti rendeltetésüket. Mivel pedig az intézmény képviselői ezt gyakran nem

vették észre, az eredetileg helyes környezethez kötöttség később a fejlődés gátjává vált. Gondoljunk vissza a formák megmerevedésével kapcsolatban emlegetett példákra: a misszióknak népek vagy a munkásosztály kultúrájához való nem kielégítő alkalmazkodásra. Az ilyen és hasonló esetekben az alkalmazkodás-képtelenség okai között legalább annyi tanbeli, mint formai elem szerepelt, illetve a kettő összefüggött. Hivatkozhatunk a platóni, majd az arisztotelészi filozófiával megkezdett párbeszédnek egy ideig erősen pozitív jelentőségére is, amely kapcsolat azonban -- e filozófiák egyeduralkodóvá válásával -- a későbbiekben mind a megváltozott korrallal, mind a más kultúrákkal folytatott dialógus gátjává vált.

2. A kor ideológiai és a velük kapcsolatos társadalmi struktúrák is nyomot hagynak a tanrendszerben. Az egyházi vezetőség és a hatalom összefonódásával kapcsolatban láttuk, miként eredményezte ez a feudális-monarchikus ideológiai jellegű tan kialakulását, majd a „keresztények két fajtájáról” alkotott felfogást, és hogy hogyan szakralizálódott ez a szemlélet.

3. A tan végül -- érthetően -- kapcsolatban áll az intézményes közösség számára károsnak tartott áramlatokkal. Legitimálja magát velük szemben, próbálja megsemmisíteni azokat. A teológia fejlődésének jelentős szereplői, mozgatói voltak pl. a vallási tévtanok, a herezisek. Azáltal ugyanis, hogy tévesen értelmeztek egy tételt, megadták az ösztönzést az addig nem eléggé tisztázott tanítás egyházi kidolgozására. Ez a folyamat azonban veszélyt is rejthet magában. Ha egy tanrendszerben túlsúlyba jutnak a védekezés folyamán kialakult tanítások, úgy ezt az arányosság fogja megsínyleni. Congar példaként említi a zsinat előtti ekkleziológiát, amely „viták hatására, bizonyos tévedésekre és tagadásokra való reakcióként alakult ki”, reakcióként a gallikanizmusra, a konciliarizmusra, a spiritualizmusra, a reformációra, a laicizmusra, a modernizmusra stb.,[5] s ennek következtében lényeges hitigazságok -- így elsősorban éppen az egyház misztérium-jellegére vonatkozó vonások -- kimaradtak a képből. Az így létrejött torzítások mellett a helyzetet még súlyosbította, hogy egy vitában kialakult apologetikus tannak egészen más a mondanivalója, jelentősége, ha tudjuk, hogy milyen problémára akart választ adni, mintha e háttértől elvonatkoztatva szemléljük. Az intézményes fejlődéssel pedig éppen ez utóbbi hiba -- a történelmi kontextustól függetlenítő abszolutizálás -- járt együtt.[6]

Az utolsó hat fejezetben az intézményesülés problematikájával, annak különböző szinteken való megnyilvánulásaival találkoztunk. Láttuk azt, hogy az intézményes közösség szerves egész, amelyben a struktúra alakulása magával hozza a formák, szerepek, tanok változását. Következő fejezetünkben mintegy az egész eddigi problémakör összefoglalásaként a struktúrával általában fogunk foglalkozni, mint amely az egész intézményre döntő hatással van. Rá szeretnénk mutatni arra, hogy a megújulás bizonyos esetekben elkerülhetetlenül összefügg a strukturális reform megvalósításával.

=====

Miért van szükség az egyházstruktúra reformjára? (Nem elég a lelkület megújítása?)

Gyakran halljuk -- írja Y. Congar --, hogy az egyház megújulásának egyetlen feltétele a lelkiség reformja. Kétségtelen, hogy minden egyházi megújulás feltételezi a lelkület krisztusibbá tételét, de vannak esetek az egyház történelmében, amikor a reform csak az egyes szerkezeti elemek, struktúrák átalakítása által valósítható meg.[1]

Sokat beszélnek ma e fogalomról, de ritkán esik szó arról, hogy lényegében mit is jelent a struktúra-reform. Katolikusok körében gyakran bizonyos gyanakvással fogadják a gondolatot. Úgy érzik, hogy itt ismét valami racionalista elképzeléssel állnak szemben, amely az emberi bölcsesség törvényei szerint akarja megszervezni az egyházat; hasonlóan Rousseau-hoz vagy Montesquieu-höz, aki a társas élet szerkezetének átrendezése alapján tökéletesen kiküszöbölhetőnek vélte a társadalmi élet problémáit.

A bizonytalankodások ellenére a struktúra-reform ma jelen van az egyházban. A II. vatikáni zsinat -- miután hangsúlyozta az egyház egészen isteni és egészen emberi voltát -- lényegi feladatának tartotta, hogy megújítsa az egyház szerkezetét, hogy ezáltal struktúráját tekintve is jobban megfeleljen a krisztusi előírásoknak, és hogy megfeleljen az emberi társadalomnak, amely „korunkban új elrendeződés felé halad.”[2] A zsinat a struktúra-reform két nyilvánvaló okára mutat rá: 1. az egyház a mai világban című rendelkezés ír arról, hogy az egyháznak mindenestül -- közösségi struktúrája által is -- jelnek kell lennie (44. pont). Ha az egyház a történelem folyamán olyan struktúrát vett fel, amely kevésbé felel meg a krisztusi elveknek, akkor természetes, hogy meg kell változtatnia szerkezetét. Ezt követeli a Krisztushoz való hűség és a tanúságtevő küldetés. Krisztus közössége csak az evangéliumi elveket a lehető legnagyobb mértékben tükröző közösségi struktúrák által lehet Isten jele a világban. (A zsinati rendelkezések ismételten hangsúlyozzák, hogy a zsinat által megkezdett reform a kinyilatkoztatás mélyebb megértésének következménye.) AII. vatikáni zsinat nagyszabású szerkezeti reformja az egyház misztériumának, Isten népe egyenlőségének újrafelfedezésén alapszik. 2. Ugyancsak elsősorban az idézett konstitúció -- de szinte az összes zsinati dokumentum -- foglalkozik az egyház szerkezeti megújulásának másik okával. Megállapítják, hogy a társadalom szerkezetének változásai közepette az egyház is csak akkor lesz képes a világban élni és a világhoz szólni, ha saját struktúráját is átalakítja a kor igényeinek megfelelően.[3] Az emberi szabadság alapján álló demokratikus szemléletű világban mindenféle autokratikus rendszer életképtelen, s ha ideig-óráig biztosítani is tudja fennmaradását, az emberi személyhez semmiképpen sem tud közel férkőzni. A gyorsuló világban -- amelyben nemcsak a tudományos információk mennyisége növekszik szédületes ütemben, de ezzel arányos gyorsaságban változnak az emberi igények is -- csak az olyan intézmények maradhatnak

fenn, amelyek megfelelő belső kommunikációs rendszerrel rendelkeznek, s ezáltal időben választ tudnak adni az igényekre.

E két gondolat mellett a strukturális reform szükségességét még egy harmadik szempontból is meg kell világítanunk, s ez lesz ennek a fejezetnek a célja. Amíg a fentiek némileg „kívülről” szemlélik az egyház struktúráját, a változás fontosságát, addig a következőkben megpróbálunk a probléma belsejébe hatolni. Az intézmény illetve a struktúra benső problémája az, hogy bizonyos értelemben determinálóan hat tagjaira. (Természetesen nem abszolút determinációról van szó.) „Létezik bizonyos szociális tér -- írja K. Lewin, amely rendelkezik a reális, empirikus tér valamennyi lényeges tulajdonságával, s ugyanolyan figyelmet érdemel... Némely szociológus egyenesen azt mondja, hogy az egyedi személyt leghelyesebb az őt magába foglaló csoport keresztmetszeteként meghatározni”: az őt magában foglaló csoport „vetületeként”. [4] Így a struktúra elemzésében nemcsak magából a struktúrából, hanem az egyesek viselkedéséből is kiindulhatunk. Amikor tehát a következőkben az egyház-struktúrának az egyház tagjaira gyakorolt hatásával foglalkozunk, nemcsak a struktúra-reform szükségességére vonatkozóan kívánunk újabb érveket szolgáltatni, hanem a kérdés lényegét is meg akarjuk ragadni, s ezáltal több súlyos problémára remélünk rávilágíthatni. Mondanivalónkat két oldalról próbáljuk megközelíteni: először hogy miként határozza meg az egyház szerkezete a vezető egyházi szerephordozók látásmódját és ezáltal milyen hatással van magára a tanításra, másodszor hogy mennyiben tükröződik a struktúra a katolikusok egyéniségében.

Struktúra, szerepek, tanítás

A Német Püspöki Kar 1967. szept. 22-én nyilatkozatot adott ki, amelyben az egyház mindenkor tanításának megfelelően hangsúlyozza: minden kereszténynek tudnia kell arról, hogy az egyházi tanítóhivatal nagyon ritkán nyilatkozik „tévedhetetlen” jelleggel; döntéseinek nagy része éppen ezért tévedhet. A dokumentum megírására az a felismerés adott okot, hogy sok katolikus nincs tisztában a „tévedhető” és „tévedhetetlen” tanok közti különbséggel. Tudatlanságuk hitüket és az egyház iránti bizalmukat veszélyezteti, mert ha megbizonyosodnak afelől, hogy az egyházi tanítóhivatal a történelem során ismételten hozott téves döntéseket, hitük egyik lényeges igazságát érzik összeomolni. [5]

Az egyház botlásainak és tévedéseinek gyökerére már többször utaltunk. Most a teológiai megoldást feltételezve kizárólag emberi, szociológiai szempontból arra az előző fejezeteinkből szükségképpen következő kérdésre keresünk végső választ: hogyan lehetséges az, hogy az egyházi vezetőség olykor évszázadokon át nemcsak megtúrt és gyakorolt olyan formákat, szokásokat, amelyek mai szemléletünk szerint kevéssé egyeztethetők össze az evangéliummal, hanem az eltorzulások a hivatalos egyházi tanításokban is kifejezésre jutottak. (Természetesen itt nem a „tévedhetetlen” tanokról van szó.) [6] E probléma felvetésének szükségességét ugyanazzal a szemponttal véljük igazolhatónak, amelyre a Német Püspöki Kar hivatkozott, és megnyugtat

bennünket a zsinat, amely megnyitotta az alábbiakban érintett problémák megoldása felé vezető utat.

Az intézményes struktúra meghatározza a szerephordozók látásmódját

A szerephordozók általában csak az intézmény dimenzióiban képesek látni. Így az egyház vezetőinek egyes nyilatkozatai a történelem folyamán jobban tükrözték a kor társadalmi szerkezetével szoros kapcsolatban álló intézményesült közösségi struktúrát, mint az evangéliumot. Annak, aki az előző részeket figyelmesen olvasta, ez az állítás nem mond újat. Példákkal bőségesen szemléltettük, hogy az intézmény, illetve az intézményes struktúra meghatározza a szerepeket, azok magatartását, látásmódját. Mivel pedig a tanítás megfogalmazása a szerephordozók egy rétegének feladata, a szerephordozók pedig saját struktúrájuk „szemüvegén” át nézik a világot, a tanítás is tükrözni és igazolni fogja a struktúrát. Vallási intézményekben, ahol a szerepek, formák, tanok stb. szakralizálódnak, a struktúra még inkább a változtathatatlanság és szentség jegyeit ölti magára. A szerephordozó dilemmája tehát az, hogy nem lát „ki” a struktúrából; amint Einstein kétdimenziós lény sem képes érzékelni a harmadik dimenziót. Nem láthat ki a struktúrából egyrészt, mert ebbe a világba született bele, másrészt azért sem, mert a szekundér szocializáció során, s egész élete folyamán olyan emberek között él, akik mind ugyancsak ennek az intézménynek a szemüvegén át szemlélik a világot, s eszerint cselekszenek. S az ember számára egy „világ” akkor válik nyilvánvalóvá, igazolttá, vitathatatlanná, ha környezete -- a számára „jelentős mások” -- annak törvényei szerint élnek. Ezek után természetes, hogy ő is hasonló módon lát, cselekszik, ő is az intézmény normáinak, előírásainak megfelelően azonosul szerepével: a szereppel, amely ugyancsak a struktúra „kreatúrája” és tükröződése. Ez a lépés a szerephordozó lezáródása: az intézmény nem csupán „külső világát”, környezetét uralja, hanem egész létét, cselekedeteit, azaz „belső világát” is. Egész lényével, magatartásával összeforrott világától pedig ritkán tud megszabadulni az ember. (Lásd a szocializációról és a társadalmi szerepről szóló részeket.) Dosztojevszkij inkvizítorának „titka” éppúgy a most vázolt és a korábbiakban kifejtett mechanizmus, amint ez magyarázza meg a XXIII. János pápa halálakor elhangzott kúriai véleményt, de ugyanez okolja meg a középkor főpapjainak vagy pápáinak - mai szemmel nézve olykor érthetetlen -- magatartását vagy nyilatkozatait is.

Lássunk most néhány példát arra, hogy az egyházi vezetők is néha mennyire képtelenek szabadulni „szerepüktől”, azaz tanbeli megnyilatkozásaikban is mennyire meghatározza őket az intézményes közösségi struktúra és a struktúrával összefüggő szemléletmód.

Amint a korábbiakban ismételtén tapasztaltuk, úgy a következőkben is azt fogjuk látni, hogy a struktúra az egyházi élet és tanítás szinte minden területén éreztette hatását. A középkorban kialakult felfogás, amely szerint például a liturgia a klérus számára fenntartott dolog, s a liturgia iránti tiszteletlenség volna, ha a „köznép” is megértené, nyilvánvalóan tükrözi a feudális kor szemléletét, amely -- itt ismét

szembeötlően látszik -- ilyen értelemben szemben áll a Szentírás utasításaival.[7] S ha a Liturgikus Konstitúció korában arról hallunk, hogy VII. Sándor pápa „Ad aures nostras” brévéjében (1661) megtiltotta a miseszövegek akár csak magánhasználatra szolgáló nemzeti nyelvre való lefordítását, vagy hogy később IX. Kelemen az „Unigenitus” bullában (Quesnel ellen), majd VI. Pius a pistojai zsinat ellen érvénybe léptetett ítéletekben ugyanilyen értelmű döntést hozott, aligha érthetjük meg tettüket másként, mint csak a korral és a struktúrával való összefüggésben.[8]

A részletekbe menő példák helyett (ilyeneket láthattunk az előző fejezetekben) idézzünk fel most inkább egyetlen összefüggő eseménysort az utóbbi századokból: az egyházi vezetőségnek az „ancienne regime” fenntartásáért vívott küzdelmét, és emeljünk ki néhány jellegzetes allomást e küzdelemből. Példánk akkor érthető, ha tudjuk, hogy a pápák ebben a korban maguk is az abszolút uralkodók világi hatalmával rendelkeztek, s a főpapság -- általánosságban -- világszerte a legfelső társadalmi rétegek szintjén élt, azok hatalmát, gazdagságát élvezte. Ezért az abszolutizmus elleni támadásokat szükségszerűen saját személyük elleni támadásoknak is tartották. De éppen itt érzékeljük, hogy társadalmi helyzetük -- illetve az egyház ilyen struktúrája -- tette lehetetlenné, hogy helyesen ítéljenek egyes kérdésekben.

Ma, amikor a zsinat ismételten hangsúlyozta, hogy „az egyház nem kötődik semmiféle politikai rendszerhez”, hogy az egyház nem akar a földi hatalom eszközeire vagy az államok által nyújtott kiváltságokra támaszkodni (Egyház a mai világban 76), amikor 1972-ben -- utolsók közt -- a Spanyol Püspöki Kar is visszautasította a kiváltságokat, amelyek az eddigiekben a klérus tagjait megillették, érthetetlen kontrasztként hat, ha pl. a XVIII. század konkordátumait -- a spanyol, szardíniai, nápolyi stb. királysággal kötött megegyezéseket -- tanulmányozzuk, amelyek szövegének felét az „egyháziak” előjogainak körülbástyázása teszi ki. A történelemmel ismerkedőnek megdöbbenve kell hallania, hogy A. Rosmini gondolatait, aki híres művében (1833) végzetesnek és krisztusiatlannak bélyegezte azt a helyzetet, amelyben a papság privilegizált, arisztokratikus kasztként külön világban él és így elszakad a néptől, cenzúrázták.[9] (N.g. Rosmini tanainak elítélését az egyház a zsinat utáni korban hivatalosan visszavonta.) Meglepődve kell tudomásul vennie azt is, hogy a XVIII-XIX. században diadalra jutó egyenlőségi elvvel szemben az egyházi vezetők ismételten kifejezték nemtetszésüket: attól féltek, hogy az egyház elveszti tekintélyét, ha a klérus a néppel egy szintre „süllyed”. [10] Ha a struktúra meghatározó erejére és a szerephordozóknak a struktúrával való akaratlan azonosulására gondolunk, mindez az adott helyzetben egészen érthetővé válik.

Ugyancsak az egyház korabeli struktúrája magyarázza meg a világi hatalomhoz való -- az evangélium vagy a zsinat szelleme alapján alig magyarázható -- olyan mértékű ragaszkodást, amely hivatalosan elutasította az ellenkező magatartást és véleményeket. Ide vonatkozóan idéztük már a Syllabust, mint e szemlélet legmarkánsabb megfogalmazását, amely elképzelhetetlennek tartotta az egyházat világi hatalom -- értsd: egyházi állam, fenytő eszközök, állami támogatás

stb. -- nélkül, s amely elítélte kora tévedéseit, elsőként a demokráciát.

A kor hatalmi struktúrájához való hasonulás oly erős volt, hogy a korabeli egyházi tanítóhivatali megnyilatkozások nemcsak az egyházi hatalom elleni közvetlen támadásokat „verték vissza”, hanem általában elutasították mindazon eszméket, amelyek a monarchikus abszolutista szemlélettel nem voltak összeegyeztethetőek. XVI. Gergely például 1832-ben a „Mirari vos”-ban a lelkiismereti és egyéb szabadságeszméket az indifferentizmusból fakadó örültségnek bélyegezte, s amint láttuk, Lamennaist többek között éppen nemzeti, vallás--, gyülekezési stb. szabadság-követeléseiért ítélte el.

Amíg a zsinat s VI. Pál pápa „Populorum progressio” enciklikája az egyház tradíciójára és az ember természet adta jogaira hivatkozva részletesen kifejtette, hogy a „magántulajdon nem képez feltétel nélküli jogot”, és „hogy a föld nemcsak a gazdagoké, hanem mindenkié”, [11] addig az egyház tanítása e kérdésben is hosszú időn át a hatalmi viszonyokat tükrözte. A spoletói tartományi zsinat, a Syllabus gondolatainak egyik előkészítője (1849), a kor legveszélyesebb tévedései között az indifferentizmust, az anarchista törekvéseket és a magántulajdon tagadását nevezte meg. IX. Pius hasonló hangsúllyal írta Habsburg Maximiliánnak 1863-ban: „A forradalmárok mindenütt egyformán támadják az egyházat és a magántulajdont”. [12] A mai szemlélő számára a kontrasztot csak növeli -- írja G. Martina --, hogy a hierarchia tagjai ugyan nagymértékű pénzadományokkal támogatták a szegényeket, de természetesen tartották, hogy vannak szegények, akiknek ők vagyonukból alamizsnát adnak. Ilyen értelemben tiltakoztak az egyházi vagyonszekularizálása ellen is, mert -- úgymond -- ezáltal az egyház elveszíti lehetőségét, hogy a rászorulóknak segítségéhez való „természet adta jogát” gyakorolhassa. [13]

Az egyházstruktúra összefoglaló tanbeli tükröződését fedezhetjük fel -- amint erre már utaltunk -- az egyháztanban. Bár az egyház kegyelmi valóságának tanítása -- a Krisztus misztikus testéről szóló tan -- mindig ismerős volt az egyháziak előtt, mégis XII. Pius pápáig és részben a II. vatikáni zsinatig az egyház egyoldalúan jogi, monarchikus meghatározása volt egyeduralgoló a hivatalos nyilatkozatokban, noha ezáltal az egyház titkának (a II. vatikáni zsinat által újra helyükre tett) központi gondolatai feledésbe mentek. [14]

A példákat tovább is sorakoztathatnánk, de az előzőek alapján is láthatjuk, hogy a szerephordozó -- saját hibáján kívül -- nem lát ki a struktúrából, s ennek megfelelően nyilatkozatai is a struktúrát tükrözik. Ha gondolatunkat végig akarjuk vezetni, akkor (bármily váratlanul is hangzik) meg kell állapítanunk még egy -- az előzőekkel szükségszerűen összefüggő -- tényt, azt, hogy az életszentség sem mentesít a közösség szerkezetének determináló hatása alól.

Az életszentség nem mentesít

Hangsúlyoznunk kell, hogy a karizma és az életszentség nem azonos. A karizma lényegéhez tartozik, hogy intuitív, hogy túllát a struktúrán, mint Assisi Szent Ferenc vagy XXIII. János; míg a szent az egyházi

meghatározás szerint az, aki hősiességben gyakorolja az erényeket. A karizmatikus tehát lehet szent, de a szent (szociológiai értelemben) nem szükségképpen karizmatikus. A különbségtétel fontos, hiszen csak ezáltal értjük meg igazán Congar mondását, hogy a lelkiesség reformja sokszor nem elégséges az egyház megújulásához, hanem strukturális reformra is szükség van. (Mostani gondolatmenetünk új szemponttal egészíti ki a „szent” és „emberi” egyház kettősségének problémáját. Az egyháztörténelmet, ezen belül pl. az egyház nagy egyéniségeinek, a szenteknek az életét ismerő igenis tud a szent egyházzal, tud az egyház benső kegyelmi erejéről, mert találkozott a kegyelem e bizonyára páratlanul nagy alakjaival, megmozdulásaival. De mindezek mellett tudnia kell a kérdés most megvilágítandó másik oldaláról is, az egyház emberi természetéből következő hibalehetőségekről.)

Hivatkozhatnánk korunkbeli példára, a római kúria esetére XXIII. János reformja idején. A sajtó gyakran egyszerűen reakciókról és haladókról beszélt a zsinat alatt. A reakciók -- szimbólumuk a kúria volt -- olykor ostobának vagy gonosznak tűnhettek az olvasó előtt. Mindez súlyos torzítás. Ottaviani bíboros mély emberi egyéniségéhez, buzgóságához és egyházat féltő szeretetéhez éppúgy nem férhet kétség, mint az akkori kúria alkalmazottainak hitéhez és egyházhűségéhez. Mindez akkor is igaz, ha többen közülük élesen elleneztek nem egy -- a zsinat és a pápa által jóváhagyott -- „újító” rendelkezést. Másrészt viszont emberi feddhetetlenségük vagy mély lelkiességük sem mentesítette őket a struktúra s benne elfoglalt szerepük meghatározó erejétől. Anélkül azonban, hogy e példába részletesebben belemélyednénk, térjünk vissza előző gondolatmenetünkhöz. Ha példaként kiragadunk tetszőlegesen négy egymást követő pápát azok közül, akiknek tetemes részük volt az előzőekben említett -- az abszolutista szellem fenntartásáért vívott -- küzdelemben, akkor ugyancsak igazolva látjuk: hogy életszentségük ellenére sem voltak mentesek az intézményes struktúra szemléletétől.

XVI. Gergelyt (1831-46) „személyes jámborság, buzgóság, igénytelenség jellemezte, s ez nyilatkozott meg kormányzásában is. Ugyanakkor úgy gondolkozott, mint az „ancienne regime” legitimista politikus, aki nem ismer más törvényes rendszert, mint az abszolutista királyokét”. Ezért ítélte el Lamennaist és a szabadságeszmét.[15]

IX. Pius (1846-78) irányítása alatt egyrészt felvirágzott az egész egyházban a jámborság, a papi lelkiesség, erősödtek a missziók, másrészt véglegesen megszakadt a korrallal való kapcsolat. A Syllabus és a Quanta cura minden újkori kezdeményezést veszélyes tévtannak bélyegzett, változatlanul kitartva az abszolutista szemlélet mellett. Ennek megfelelően az egyház belső kormányzatát is az egyre növekvő centralizáció jellemezte.

XIII. Leó (1878-1903) a század legmodernebb és legtudósabb pápája volt. Szellemóriás, aki részben felismerte a kor problémáit, és kereste azok orvoslását. De az abszolút uralkodók tekintélyének isteni eredetét ő is épp úgy kétségbevonhatatlannak tartotta, amint nem tudta elképzelni az egyházat világi hatalom és állami támogatás nélkül.[16]

Szent X. Pius (1903-14) életszentségéről bizonyára nem kell külön szólnunk. Lelkipásztori pápaságának jelentősége, a papi és világi lelkiesség további mélyítése, liturgikus reformja, az áldozásra vonatkozó

dekrétuma stb. ugyancsak közismert. De ugyanakkor „egyházpolitikai téren visszatért IX. Pius merevségéhez”. Mind a világgal folytatott kapcsolatok terén, mind az egyház belső életében kifejezetten konzervatív szellemben uralkodott. „Kifelé” a modernizmus s általában az új kezdeményezések globális elítélése, „befelé” általános centralizáció, a teológusok tanainak szigorú ellenőrzése, s a gyanúsak indexre tétele jellemzik pápaságát.[17]

A hagyományos egyháztörténelem-írás vagy az apologetika mindegyikre azt válaszolja: ha ismerjük a kor összetevőit és az egyház korabeli adottságait, akkor egyáltalán nem szabad pálcát törnünk pl. az említett pápák fölött, mert az adott helyzetben nem is cselekedhettek volna másként. Ezt a megállapítást talán annyiban kell helyesbíteni, hogy nem annyira a „történelmi háttér” befolyásolta magatartásukat, a tanítóhivatal nyilatkozatait, mint az egyház bizonyos történelmi szituációban kialakult struktúrája, s ezt tükröző szemlélete. Valójában e fejezet eddigi első része éppen azt bizonyítja, hogy a struktúra nagymértékben meghatározza tagjait. De éppen ebből következik, hogy a megújuláshoz szerkezeti reformra is szükség van.

A közösség szerepe az egyház prófétai küldetésében

Az ősegyház „lélektani titka” az volt, hogy az őskeresztény közösségek struktúrája teljes egészében az evangélium szellemének megfelelően épült fel -- testvéri szellemben, vagyonszövetségben stb. -- , és hogy ezeket a közösségeket valóban személyes szeretet hatotta át, s így természetesen tagjaik számára elsődleges, primér közösségekké váltak. Az ilyen közösség alakítóan hat tagjaira, és erőt ad nekik arra, hogy ha kell, egészen más struktúrájú világban is saját közösségük szellemének és struktúrájának megfelelően legyenek képesek látni, ítélni, cselekedni.

Egy példával megvilágítva: az ősegyház idejében a rabszolgatartó, majd később a feudális társadalmat úgy képzelhetjük el, mint egy mágneses erőteret (Lewin szociális térnek nevezi). Ha valaki vagy valakik belekerülnek ebbe az erőterbe, szükségképpen ennek „erővonalai” szerint alakulnak, átveszik a társadalom normáit, magatartási szabályait, struktúráit. -- Mi tehet szabaddá, ellenállóvá egy embercsoportot -- adott esetben a keresztényeket -- a társadalom „erőterével” szemben? -- Ha e hatalmas mágneses erőterén belül egy kisebb, de erősebb erőteret hozunk létre. -- A társadalom erőterével szemben az azon belül létrejövő személyes közösségek képesek ilyen „ellen-erőteret” alkotni. E közösségek ui. éppen kicsinységük és személyességük következtében sokkal közelebb állnak az egyénhez, jobban ki tudják elégíteni személyes és aktív igényeit, s így nagyobb hatást gyakorolnak rá (amint minderről a társadalmi kontrollal kapcsolatban is szóltunk).

Ily módon voltak képesek a legkülönbözőbb korok kisközösségei (az ősegyház, az egyházi megújulások vagy éppenséggel a kis egyházak vagy a szekták közösségei arra, hogy egy olyan életet éljenek, s egy olyan életvitelre képesítsék tagjaikat, amely eltér a „külső világ” normáitól.

Általánosságban azt mondhatjuk, hogy a történelem minden jelentős karizmatikus megmozdulása közösséget hozott létre. (A „karizma” kifejezést a 7. fejezetben kifejtett értelemben használjuk.) E közösségek szelleme, struktúrái a karizmatikus tanokat tükrözték, s így lehetőséget és támaszt nyújtottak tagjaiknak és az újonnan belépőknek, hogy kitartsanak e tanok mellett. Amilyen mértékben csökkent a közösség belső összetartó ereje -- elsősorban a személyes kapcsolatok gyengülése következtében --, olyan mértékben veszítette el a csoport a külső világgal szembeni ellenálló erejét. Többé nem volt képes arra, hogy olyan szellemet biztosítson, mint korábban, hanem egyre inkább a társadalmi légkör vonzókörébe került, átvette normáit, s rövidesen már az határozta meg egész szemlélet-világát.

Problémánk gyökere 1. a közösségi szellem csökkenése az egyházban, amelyet 2. a hatalommal, s egy kor nem evangéliumi alapon felépült társadalmával való szoros összefonódás követett. A strukturális reformnak tehát mindenekelőtt e két szempontot kell figyelembe vennie.

A közösségi szellem újjáélesztésének fontosságát nemcsak a II. vatikáni zsinat hangsúlyozta, [19] hanem korunk lelkipásztori megújulásának is világszerte központi célja a valódi személyes kapcsolatokon alapuló keresztény közösségek létrehozása. Az utóbbi évek „eredményei” e téren minden várakozást felülmúltak. [20] A második szemponttal kapcsolatban a zsinat ismételten utalt arra, hogy az egyház csak akkor maradhat hű Krisztus elveihez, ha struktúráját nem egy kor társadalmi rendje határozza meg, hanem az evangélium. Akkor töltheti be prófétai -- ha kell, társadalomkritikai -- küldetését a világban, ha nem fonódott össze egyetlen hatalmi-politikai rendszerrel sem, ha nincs lekötözve semmilyen vonatkozásban. „Az egyház nem kötődik az emberi kultúrájának semmilyen különleges formájához -- írja Az egyház a mai világban című rendelkezés --, semmilyen politikai, gazdasági vagy társadalmi rendszerhez. Reményét nem a világi tekintély nyújtotta kiváltságokba veti” (42,76 pont).

Amikor a Dél-Amerikai Püspöki Kar medellini konferenciája vagy az idézett spanyol püspökkari nyilatkozat az egyház és az állam teljes szétválasztása mellett foglalt állást, és elhatározta a kiváltságos politikai és anyagi hatalomról való lemondást, ugyancsak arra hivatkozott, hogy az evangélium szelleme, a minden emberhez, különösen a szegényekhez szóló küldetés, és az egyház prófétai funkciója megkívánja és feltételezi a szegénységet, és a politikai hatalomtól való teljes függetlenséget.

A következő pontban, amikor az egyházstruktúrájának a keresztényekre való hatását elemezzük, a struktúra determináló erejének már felvetett problémáját világítjuk meg másik oldalról. Az iménti -- elsősorban a testvéri közösségek jelentőségére utaló -- megoldás tehát vonatkozik a mondandókra is.

„A katolikusok jellemvonásai”

Katolikus emberben első hallásra bizonyára ösztönös tiltakozást váltanak ki a vallásszociológiai felmérések olyan állításai, amelyek

szerint a katolikus egyház tagjai konzervatívabbak, kevésbé önállóak, kevésbé kezdeményezésképesek, mint más egyházak tagjai. Érdemes a kérdést közelebbről megvizsgálnunk. A vallási tannak és az ezzel összefüggő egyházstruktúrának az egyéni magatartásra gyakorolt hatása a vallásszociológia klasszikus témái közé tartozik. M. Weber vagy E. Troeltsch-t követően számos kutató foglalkozott a problémával.[21] A felmérések a katolikusok tulajdonságaira vonatkozóan egész sor érdekes adatot szolgáltatottak, de mivel azoknak nem kis része -- pl. az átlagosnál lényegesen magasabb gyermekszám, alacsonyabb válási arány, kiegyensúlyozottabb családi légkör, az intellektuális foglalkozási ágakban való kisebb részesedés stb.[22] -- alaposabb elemzést igényelne, minden kérdésre most nem térhetünk ki. A következőkben csupán azokat az eredményeket idézzük, amelyekben kézenfekvőnek látszik a közösségi struktúra és az egyéni magatartás kapcsolata.

Bevezetőben hangsúlyoznunk kell, hogy könnyebben beszélhetünk már erről az ugyancsak „kényes” témáról, mert azt az egyházstruktúrát, amely a következőkben részletezendő magatartásformákat létrehozta, a II. vatikáni zsinat -- legalábbis elméletben -- megváltoztatta: az autokratikus szellem helyébe a kollegiális-testvéri szellemet és a személyes szabadság ideálját hozta.[23] A szociológiai felmérések tehát a zsinat előtti egyházra, nem egy esetben a népegyházra vonatkoznak, míg a mai kutatások már utalnak a helyzet változására.[24] A kérdés részletes taglalására azért van szükség, mert egyrészt sok helyen ma is halogatják a zsinat által megkívánt kollegiális struktúrák (tanácsok stb.) létrehozását -- nem értékelve azok jelentőségét --, másrészt mert ezáltal jobban megértjük az egyház korunkbeli problémáit, s végül mert amint fejezetünk bevezetőjében említettük, e téma kiválóan megvilágítja a struktúrák és a strukturális reform kérdésének egyik lényeges szempontját.

A felmérések eredményeinek ismertetése előtt megkísérlünk egy sémát nyújtani, amely rávilágít a közösségi struktúra és az egyéni magatartás kapcsolatára. Ennek alapján azután -- ismerve az okokat és összefüggéseket -- megérthetjük a vizsgálatok állításait.

A közösségi struktúra és az egyéni magatartás összefüggése

R. White és R. Lippitt felmérést végzett annak felderítésére, hogy milyen hatással van a „társadalmi légkör” és annak változása a közösség tagjainak magatartására.[25] A kísérlet előkészítéseként felnőtt vezetőket képeztek ki a különböző csoportvezetési stílusokra. A vizsgálat folyamán a vezetők „hathetenként cseréltek csoportot, s az új csoport átvételekor mindannyiszor megváltoztatták magatartásukat. Így mindegyik csoport más-más vezetővel ismerkedett meg a különböző vezetési stílusokkal.” A csoportok tagjai 10 éves fiúk voltak. Az egyes csoportok összeállításánál gondosan ügyeltek arra, hogy azok a legkülönbözőbb szempontokból egyformák legyenek; egymáshoz hasonlóan, mindegyik csoport ugyanazt a tevékenységet folytatta.

Az autokratikus vezetési stílus esetén a vezető minden közérdekű döntést magának tartott fenn. Ő jelölte ki az egyes tagok feladatát, és ő írta elő a tevékenységek lépéseit, mégpedig mindig csak egyet, úgy

hogya a következő tennivaló bizonytalan volt. Ő maga nem vett részt a csoport munkájában, hanem „felülről” -- saját tekintélyének hangsúlyozásával -- irányította azt.

A demokratikus vezetési stílus esetében -- bár a vezető támogató irányítása mellett, de -- maga a csoport vitatta meg és döntötte el a közérdekű kérdéseket. Közösén osztották el a munkát, s a csoporttevékenységekben ugyancsak a közösén megvitatott megoldást választották, előre megtervezve a célhoz vezető lépéseket. A vezető -- irányító-támogató szerepe mellett -- maga is folyamatosan részt vett a csoport munkájában.[26]

A tudományos eszközökkel gondosan ellenőrzött kísérlet mind a vezetőkre mind a vezetettekre vonatkozóan érdekes eredményeket hozott.

A vezetőkre vonatkozó megfigyelések „felfedezés-számba mentek”, a kísérletet kívülről ellenőrző megfigyelők és a vezetők számára egyaránt. A vezető „azáltal, hogy a gyerekcsoportok vezetésénél minduntalan változó problémákkal került szembe, azon vette észre magát, hogy olyasmiket tesz, amit eddig nem is tételezett volna fel magáról. Azok a teljesen váratlan eljárások, amelyekre a vezető a megszabott autokratikus magatartás alapján szánta el magát, merőben különböztek azoktól a cselekedetektől, amelyekre ugyanilyen helyzetekben (ugyanő) a demokratikus szerepben bizonyult képesnek”. A vezetőkre vonatkozó megfigyelések eredménye tehát az, hogy -- szinte akaratlanul is -- következetesen alkalmazták az autokrácia vagy a demokrácia különböző vezetési stílusát. Ez a következetesség oly erős, hogy „egy-egy szerepen belül mindegyik vezető jobban hasonlít a többiekre, mint saját magának valamely más szerepére.” [27]

A csoporttagokra vonatkozó megfigyelések többrétűek. Az autokratikus vezetés alatt álló csoport tulajdonságait a következőkben foglaljuk össze. (Az autokráciában kétféle magatartásmód alakult ki. A csoport vagy behódolt, vagy szembeszegült a diktatúrával. Mivel a hagyományos vallásosság társadalmi légköre lélektanilag a „behódolókéhoz” hasonlít, elsősorban az ide vonatkozó eredményeket ismertetjük.)

1. A csoport tagjai individualistákká váltak: a közös munka alapja az engedelmség volt, így az egyes csoporttagok között nem alakultak ki kapcsolatok, csak a tagok és a vezetők között. (A csoport szociometriai ábrázolása egy csillag.) Ennek következményeképpen egyrészt ismételt feszültségek, ellenségeskedések, rivalizálások merültek fel, másrészt a csoportért érzett felelősség, összetartozás-tudat hiányzott. A csoporttagok átvették a vezető irányítási stílusból illetve a csoportstruktúrából következő magatartást: gyakori volt köztük az egymásnak való parancsolgatás, a fölényeskedő hangnemben folyó beszélgetés.

2. A csoportban szigorú fegyelem uralkodott, s ez jelentős teljesítményre képesítette a tagokat, de amint a vezető elhagyta a termet, abbahagyták a munkát: az egyáltalán nem érdekelte őket.

3. A kizárólag engedelmségből végzett munka eredményeként munkájukban semmi eredetiség nem volt. Mivel tudták, hogy a parancs a döntő, nem gondolkodtak a lehetőségeken, hanem választás esetében várták az új parancsot.

4. A csoportban nyílt vagy látens elégedetlenség uralkodott; ez

utóbbi különösen olyankor nyilvánult meg, amikor az új vezetési stílus alatt felszabadultak az elnyomott indulatok. Az elégedetlenséget igazolja az is, hogy miután mindkét vezetési stílust megismerték, és a kísérlet végén az összes csoporttagnak válaszolnia kellett, hogy melyiket részesíti előnyben, egy személy kivételével mind a „demokratikus rendszer” mellett foglalt állást.

A demokráciában a fenti négy szempont pontosan ellenkezően alakult. (Vessük össze a két felsorolást!)

1. A csoport tagjai között a közös megbeszélések és munka által kialakult a közösségi felelősség- és összetartozás-tudat. A csoportvezető magatartását követően a tagok között egyenlőségi, baráti légkör uralkodott, és az egymás közötti kapcsolat is élénk volt. (A csoport szociometriai ábrázolása sokszög, amelynek minden csúcsát minden csúcscsal összeköti egy vonal.)

2. A csoport tagjai érdeklődéssel végezték munkájukat. Teljesítményük lassabban bontakozott ugyan ki, mint az előző rendszerben -- maguknak kellett kigondolniuk az egyes tennivalókat --, de ha a vezető elhagyta a termet, szinte változatlan érdeklődéssel folytatták munkájukat. Magukénak érezték a feladatot.

3. A csoporttagok megtanultak maguk gondolkozni, munkájukban sok volt az eredetiség.

4. A közösségben derűs, elégedett légkör uralkodott. A tagok kiélhették alkotási és közösségi igényüket egyaránt.

Összefoglalva: „az autokrácia az egyéniség bizonyos fokú elvesztésével járt”, míg a demokrácia annak megerősödésével.

E kísérlet eredményei megegyeznek sok más felmérés eredményével, ma mindez már lassan közhellyé válik. Próbáljuk értelmezni a mondottak segítségével tulajdonképpen problémánkat, „a katolikusok jellemvonásait” vizsgáló felmérések eredményeit.

Az egyházstruktúra és a katolikusok magatartásának összefüggése

Általános szabályként ismételt meg kell állapítanunk, hogy a közösség struktúrája „tükröződik” a közösség légkörében, s ezáltal a tagok magatartásában, egyéniségében. Ezt az állítást igazolta több, a korábbiakban kifejtett szempont. Ezekben láttuk, hogy az egyén belenő az intézmény által meghatározott közösség szerkezetébe, átveszi a számára adott szerepet, a szerep magatartás- és látásmódját. Homans gondolatmenetét követve azt is láttuk, hogy a struktúrában elfoglalt hely meghatározza a közösség ügyei iránt érzett felelősség mértékét. Most idézett kísérletünk ugyancsak a struktúrának az egyénre gyakorolt hatását világította meg. E vizsgálatban ismét azt tapasztaltuk, hogy mind a közösség vezetői, mind annak tagjai átveszik a struktúrára jellemző alapmagatartást. Az autokratikus csoportban pl. a vezető és a tagok egyaránt átveszik a parancsuralmi szellemet: a vezető azáltal, hogy már akaratlanul is „felülről” beszél, hatalmát hangsúlyozza, parancsol; a csoporttag azáltal, hogy aláveti magát felettesének, de ha alkalmasint módja van rá, akkor ő is parancsolgat.

A vallásszociológiai felmérések eredménye azt mutatta, hogy a katolikus egyház tagjainak magatartása általánosságban tükrözte az

egyház monarchikus és tekintélyelvi struktúráját. Lássuk ezt először is a „vezetők”, a papság esetében.

A felmérések minden egyházra vonatkozóan kimutatták, hogy a papság stílusa az átlagembernél nagyobb mértékben autoritatív. Ez a magatartás annál erősebb, minél hangsúlyozottabban tekintélyelvi az egyházstruktúra, legerősebb a katolikus papság körében.[28] Ez a stílus korunkban súlyos konfliktusokhoz vezethet. Ma, amikor a pap már régóta nem az egyedüli tanult ember még egy kis faluban sem, elviselhetetlenül hat, ha mégis döntő súllyal akar nyilatkozni pl. olyan tudományos problémákról, amelyek nem tartoznak szakterületéhez, vagy ha nem képes meghallgatni a szakemberek véleményét olyan egyházi kérdésekben, amelyekhez azok speciális képzettségük következtében jobban hozzá tudnak szólni. A mai ember pl. joggal nem tudja elviselni, ha egy plébános minden döntést önmagának tart fenn az egyháztanácsban, bár a tanácsstagok között egyesek nála lényegesen jobban értenek ehhez vagy ahhoz a gyakorlati problémához. A prédikációkra vonatkozó felmérésekre adott válaszok között is ismételten szerepel a kifogás, hogy a prédikáló gyakran olyan kérdésekben nyilatkozik, amelyekhez nem ért eléggé.[29] Ugyancsak az említett felmérésekből derült ki, hogy sok „hallgató” úgy érzi, hogy a szentbeszéd távol van az ő problémáitól s az élettől; úgy érzi, hogy a beszélő papnak nincs elég kapcsolata a világgal és az emberekkel. A kommunikáció-hiány az autokratikus struktúra sajátja. Az ilyen rendszer szerephordozója természetesnek tartja, hogy ő parancsol alárendeltjeinek anélkül, hogy bármiben is kikérné véleményüket.[30] A szociológus Hoekendijk szimbolikus képen próbálja szemléltetni a helyzetet: „A pap ott áll a szószéken és prédikál -- írja. Nem értjük. Valami üvegburát boríthattak a szószékre, amelyen nem hatol át a hang... S a szószék körül ott állnak kortársaink, ők is beszélnek és kérdéseket tesznek fel, de -- mivel az üvegburán nem hatol át hang -- őket meg a „bentlevő” nem érti. Így látjuk ugyan beszélni egymást, de egymás mondanivalóját már nem fogjuk fel.”[31]

A papság sokat emlegetett krízisének -- a felmérések szerint -- két vonatkozásban is lényeges gyökere az autokratikus magatartás. Egyrészt, mert a legtöbb pap maga is érzi, hogy ilyen stílussal nem tud hangot találni a mai emberrel, s ez belső töréseket hoz létre, másrészt, mert egyházi feletteseik, elöljáróik gyakran autokratív magatartása oly nehezen viselhető el a demokratikusabb szellemben felnevelkedett fiatal papság számára, hogy az így keletkezett feszültségeknek többnyire jelentős szerepük van e fiatal papok hivatás-elhagyásában.

Amint a papság, úgy a világiak körében is kimutathatók az abszolút-monarchikus struktúra következményei, magatartásbeli lecsapódásai. A felmérések hasonló vonásokat fedeztek fel a katolikusokban, mint amilyenekkel kísérletünkben az autokratikus vezetés alatt álló csoport tagjainál találkoztunk.[32] (A következő négy ponthoz lásd az imént idézett kísérlet eredményeit összefoglaló négy pontot.)

1. A plébániai felmérések azt mutatták, hogy közös ügyekben pl. közös egyházközségi munkák esetében a pap dönt, s a klérus megítélése szerint a hívek akkor „buzgók”, ha végrehajtják a lelkipásztor utasításait. A közös munka, a közös felelősség hiánya okolja meg azt a felmérési

eredményt, amely szerint a katolikusok közt nem alakul ki közösségi szellem. A híveknek legfeljebb a pappal van kapcsolatuk, de egymással kevés. (A közösség szociometriai ábrája tehát csillaghoz hasonlít.) Az egész léggör az „individualista vallásosság” kialakulásának kedvez.

2. A döntésekből való kizártság eredménye az a másik közismert tény, hogy a katolikusok általában kevés felelősséget éreznek az egyház ügyeiért. (Ennek okaira Homans piramisát elemezve kitértünk már.)

3. A felmérések szerint a katolikusok egyrészt messze tútesznek a más vallások tagjain az egyházi utasítások gondolkodás nélküli elfogadásában, másrészt kezdeményező készségük, kritikai érzékük, önállóságuk és „eredetiségük” kisebb, mint más egyházak tagjaié.[33] A helyzetet nem lehet kizárólag azzal megindokolni, hogy a katolikus egyház eszmerendszere tisztább, egységesebb, meghatározottabb, mint más egyházaké. A felmérések félreérthetetlenül utalnak arra, hogy itt az autokratikus struktúra magatartásbeli kikristályosodásával állunk szemben. Amint kísérletünkben is láttuk, az autoritatív csoportszerkezet, az egyoldalú engedelmség-elv egyik következménye a kezdeményező készség elsorvadása.

(Meg kell jegyeznünk, hogy az intézmény különböző módon -- per excessum et per defectum -- véthet. Hogy témánkhoz tartozó példával világítsuk meg mondanivalónkat: a protestantizmus problémája az „önállóság” terén ellenkező, mint a katolicizmusé. Az egységes irányítás, a közös alapelvek olykor teljes hiányában érthető a protestantizmus különböző ágakra való szakadása, e téren jellegzetes az amerikai helyzet, és érthető az egyházak tagjainak bizonyos esetekben tapasztalható, ugyancsak felmérések által kimutatott benső bizonytalansága és határozatlansága. Amint a nevelésnek nehéz megtalálnia a szabadság és fegyelem között a helyes középutat, úgy az intézmény esetében még inkább fennáll az egy oldalra tolódás veszélye.)

Visszatérve problémánkra: a világiak mentalitását vizsgáló felmérések mellett jellegzetesek pl. a papnövendékek között végzett kutatások. Még egy legújabb kori vizsgálat is azt mutatta, hogy amíg a kispapokat egyrészt arra buzdítják, hogy úgy kell majd fellépniük, mint „akiknek hatalma van”, addig másrészt az a szemináriumi nevelés, amely egyoldalúan az engedelmséget, a tekintélyt próbálja ideálnak állítani, gyakran megsemmisítő hatással van a teológusok egyéni gondolkodására, kezdeményező készségére. Ezt igazolja, hogy a vizsgálatban az önállósági mutatók kétszer olyan erősek, illetve gyakoriak a papnövendékeknél, mint a velük egykorú egyetemisták körében.[34] E felismerés azért is jellegzetes, mert rávilágít az autokratikus struktúrában élő egyén „kétoldalúságának” problémájára. Egyrészt autokrata: „hatalommal lép fel”; másrészt maga is önálló: felettesétől várja a döntést. A katolikus világiak között végzett vizsgálatok az önállóság mellett bizonyos autoritatív fellépésmódról és csökkent dialógus-készségről tanúskodtak.[35]

4. A közösség léggörére, a tagok „jó lélektani közérzetére” vonatkozóan két látszólag ellentétes szempontot kell említenünk. Minél nagyobb felelősséggel, illetve döntési szabadsággal rendelkezik valaki egy közösségben, annál inkább sajátjának érzi a közösséget, annál nagyobb örömmel végzi munkáját. A vallásszociológiai felmérések

rámutatnak, hogy a katolikus egyház átlagos tagjainak az egyházért illetve az egyházközségért érzett hiányos felelősségérzete és ki nem elégítő közösségtudata az autokratikus közösségvezetésnek és az ezzel összefüggő rossz „lélektani közérzetnek” a következménye. Széleskörű reprezentatív felmérés legutóbb ismét rámutatott, hogy a mai ember mennyire autokratikusnak érzi az egyház stílusát, és hogy e stílus mennyire nem tudja kielégíteni szabadság- és felelősség-igényét. A felmérésből kiderült, hogy amíg a megkérdezettek nagy többsége az emberi szabadságot és a felelős cselekvést az ember legfontosabb értékei közt tartja számon, addig csupán 17%-uk van azon a véleményen, hogy az egyház hozzájárul az emberi szabadság kibontakoztatásához.[36]

A korábbi megfigyelések alapján azonban valaki kételyét fejezhetné ki a mondottak iránt. A tradicionális társadalomban a felmérések arról beszéltek, hogy a katolikus vidékeken az önállóság, a kezdeményezőkézség kisebb, s ezt követően a fejlődés üteme lassúbb, mint pl. a protestáns lakosság körében, de a katolikus nép körében illetve a „katolikus személyiségben” nagyfokú benső biztonság, derű uralkodik. Ennek kifejezője volt pl. az átlagosnál lényegesen alacsonyabb öngyilkossági arány. Valóban ez a biztonság megvolt, de ez az „autokrácia biztonsága” volt. E biztonság okát már Durkheim is abban látta, hogy a katolikus egyház egész életet szabályozó előírásai által nagyfokú intézményes védettséget biztosított tagjainak.[37] A katolikus ember abban a meggyőződésben élt, hogy létének, életének kérdéseire az egyház „tévedhetetlen” választ adott neki, tehát nincs más feladata, mint alávetni magát az egyházi előírásoknak. Napjaink katolikus és nem katolikus szociológusai azonban éppen ezért inkább arra mutatnak rá, hogy az említett biztonság együtt járt a kritika-nélküliséggel, illetve ebből fakadóan az egyéniség bizonyos fokú fejletlenségével.[38] Mivel a tradicionális társadalom egész struktúrája autokratikus, az egyház hasonló szerkezete és stílusa nem vált összeütközések és rossz lélektani közérzet forrásává. Az újkor demokratikus, az emberi szabadságot hangsúlyozó légkörében azonban az autokratikus stílus maradványai bosszantó, rossz közérzetet kiváltó kontrasztként hatnak.

Az autokratikus szellem két súlyos, tipikus konfliktushoz vezetett az egyház életében. Az első krízis oka az újkor tudományos fejlődése, amelynek következtében sok hagyományos -- az egyház által is átvett -- tan megdőlt. Mivel az egyházi tanítóhivatal gyakran csak nagy késéssel állapította meg, hogy e tanoknak semmi közük sincs a kereszténység lényegéhez s ezért nem kell ragaszkodnia hozzájuk, az engedelmességhez szokott katolikus ember dilemma elé került: a tudományos vagy az egyházi tanítást fogadja-e el? (Ez a probléma ma már többé-kevésbé a múlté.) A másik konfliktus gyökerei még mélyebbre nyúlnak. A tekintélyi rendszer benső látens feszültségei különösen a zsinati „ablaknyitás” után váltak nyilvánvalóvá. Közismert a szabály, hogy minél erősebben autokratikus egy rendszer, annál nagyobb feszültségek halmozódnak fel benne, s annál erősebb robbanások várhatók, ha az autokrácia gyengül, vagy ha a demokratikus szellem uralkodóvá válik. Ezért az utóbbi évek egyházában jelentkező olykor szinte anarchikus elképzelések sem lepik meg a szociológusokat, mert tudják hogy ezen a krízisen szükségképpen

át kell mennie az egyháznak, ha el akar jutni az egyensúly állapotába.

Ebben a fejezetben a struktúra-reform szükségességére szeretnénk volna rámutatni. Miután a bevezetőben szóltunk arról, hogy a reformot bizonyos esetekben az egyház krisztusi természete s a kor különleges adottságai követelik meg, megpróbáltunk a kérdés szociológiai, társadalomlélektani gyökeréig hatolni. Láttuk a probléma lényegét: hogy a struktúra éppúgy meghatározza az intézményben élő vezetők szemléletét, nyilatkozatait, mint a tagok látás- vagy magatartásmódját. A dilemma abban rejlik, hogy mivel megmerevedett intézményben élnek, ritkán képesek reflektálni saját látásmódjuk hibáira, s nem tudnak átalakulni sem. Így az intézmény újratermeli önmagát, a közösség struktúráit: a szerephordozók mindig újra belenőnek az intézményes szerepekbe. A szociológusok szerint éppen ezért egyes esetekben a megújulás a régi struktúrák teljes átalakulását tételezi fel.

Most értjük meg igazán az isteni kegyelem működését a történelemben, amely olykor nagy karizmatikus megmozdulások által újíttotta meg a kereszténységet, máskor -- ha az előzőkre nem hallgattak -- a történelmi, társadalmi erők által rombolt le olyan struktúrákat, amelyek annyira deformálták az egyházat, hogy emberileg alig volt remény a megújulásra. Így vette ki az egyház kezéből a vagyont és hatalmat, ezáltal lehetővé tette, hogy rálépjen a hatalmi struktúrák megszüntetésének útjára. És hogy korunkbeli példára hivatkozzunk, ilyen értelemben -- bármilyen különösen hangzik is -- alig félreérthető az isteni kegyelem vezetése a mai paphiány jelenségében. E nélkül bizonyára lehetetlen lett volna a klerikális szemlélet megszüntetése, a hívek általános papságának és felelősségének valamint az Isten népe gondolat számtalan más evangéliumi következményének hangsúlyozása; vagy a diakonátus bevezetése és a világiak lelkipásztorkodásban való alkalmazásának a megvalósítása. „Az egyház tudatában van, hogy mennyi mindent köszönhet az emberiség történelmének... Mi több, vallja, hogy sok hasznot merített és meríthet még ellenségeinek támadásaiból is” -- írja az Egyház a mai világban című rendelkezés (44 pont). A keresztény ember ezzel a hittel és optimizmussal nézi a fejlődést. És ha ma sokan rémülten tapasztalják, hogy egyes hagyományos egyházi struktúrák napjainkban is a megsemmisülés felé haladnak, nem szabad elfeledniük, hogy ugyanilyen nagy volt a rémület pl. az egyházi állam megsemmisülésének korában. Isten nem engedi ki kezéből a történelmet, de néha „kemény eszközökhöz kell nyúlnia”, hogy az egyház -- az emberi szűklátókörűség ellenére -- minden korban megújulhasson, s így valóban Isten szeretetének, az „Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének jele és eszköze lehessen a világ számára” (Az egyházzól 1).

=====

=====

A marxi egyházkritika (Mikor végződik a valláskritika?)

„A kereszténységgel gyakran visszaéltek -- mondja Rahner --, többnyire konzervatív, reakciós módon, hogy vele igazoljanak egy-egy társadalmi, gazdasági, politikai, kulturális, tudományos nézetet. Ahol így eltorzították Krisztus tanait -- s ez egyébként olykor nehezen kerülhető el és többnyire csak lassú történelmi folyamat által győzhető le --, ott a kereszténység ideológiává vált; s ott a kereszténység ellen joggal mint ideológia ellen küzdenek. Ha a harcban a valódi kereszténységnek is szenvednie kell, úgy ezért az ideologizált kereszténység a felelős..., amely alkalmat adott arra, hogy a kereszténységet (a külső szemlélők) legyőzendő ideológiának tarthassák, azaz lényegileg félreértsék.”[1]

A kereszténység küldetése prófétai küldetés -- hangsúlyozza F. Houtart, a neves belga pap-szociológus. De a múltat szemlélve el kell ismernünk, hogy küldetésével ellentétben nemegyszer bizonyos értelemben a társadalmi fejlődés gátja volt. Azáltal, hogy szakralizálta saját, a korról szorosan összefonódott intézményeit, magát a kort szakralizálta. Ennek eredményeképpen az újkorban a „vallásos világkép majdnem teljes egészében összeköttetésben állt a már évszázadokkal ezelőtt megkezdődött változási folyamatok elutasításával”. Ezért érthető, ha „a kor legtöbb forradalmi mozgalma -- kezdve a francia forradalomtól a marxizmusig -- a vallásban a mindenkor uralkodó állapotok megváltoztatásának fő akadályát látta”. [2]

Ma, amikor újra központi helyre kerülnek az egyház prófétai küldetésének, politikai függetlenségének, szegénységének gondolatai, egyre gyakrabban halljuk katolikus teológusoktól azt a fentiekhez hasonló megállapítást, amely szerint a marxi egyházkritika és minden egyházkritika lényegi oka az, hogy a kereszténység egyes korokban a társadalommal való szoros kapcsolata és szövetsége következtében a külső szemlélő számára valóban konzervatív ideológiának tűnhetett.

Amikor a következőkben Marx egyházkritikájának néhány szempontját kiemeljük, egyrészt természetesen nem nyújthatjuk a probléma teljes összefoglalását, másrészt nem feladatunk Marx egyes -- elsősorban vallásfilozófiai jellegű -- kevésbé elfogadhatónak tűnő állításaival foglalkozni. Célunk az, hogy a zsinat által megkezdett dialógus jegyében megkíséreljük megérteni vagy megközelíteni a marxi egyházkritikát és általában az egyházkritikát (amennyiben ez szoros kapcsolatban áll könyvünk témájával), és hogy megtaláljuk azoknak egyházhoz szóló mondanivalóját (Az egyház a mai világban 44). A probléma kifejtésére most térünk rá, mert könyvünk előző fejezetei elméleti szempontjaik vagy történelmi példáik által hozzájárulhattak jelen gondolatmenetünk

jobb megértéséhez.

A marxi egyház- és valláskritikával kapcsolatban először is azt kell tudnunk, hogy Marxot, mindenekelőtt a társadalom érdekelte. A társadalom megújulásáért, átalakulásáért, forradalmasításáért küzdött, és sok esetben itt találta szembe magát az egyházak képviselőivel, akik -- éppen ebben a korban -- éles harcot folytattak a letűnt társadalmi rend fenntartása érdekében (A katolikus egyházban lásd: XVI. Gergely és IX. Pius). S ha Marx úgy érezte, hogy forradalmi elveinek legnagyobb

ellenségei az egyházak, úgy érthető, hogy vallás- és egyházzemlélete ezzel az alapvető egzisztenciális feszültséggel van összefüggésben. De hogy itt -- amint Rahner hangsúlyozta -- mennyire ideológiai-kritikáról van szó, azt mi sem igazolja jobban, mint az a meglepőnek hangzó tény, hogy Marx szociológiai vallás- és egyházkritikájának gyökerében nemegyszer ugyanazokat a szempontokat fedezhetjük fel, amelyeket a zsinaton illetve korunk teológusainál is megtalálunk, és amelyekre könyvünk második részében utaltunk.

Ha felidézzük azokat a gondolatokat, amelyeket a legitimációról mint a tárgyiasodás második fokáról, a legitimáció és a vallás kapcsolatáról valamint a szakralizálás és a misztifikálás különleges legitimáló erejéről mondtunk (4. és 8. fejezet), akkor megértjük, hogy Marx számára -- aki tapasztalta, hogy kora egyházai antagonisztikus, idejétmúlt, elidegenedett társadalmat legitimálnak -- a vallás az elidegenedés végső eszköze, „az ember önmagától való elidegenedésének szent formája”. [3] Marx vallás- és egyházkritikája erre a lényegileg szociológiai eredetű megállapításra épül.

Kritikájának további szempontjaiban elemzi a társadalom és a vallás közötti szövetség létrejöttének rugóit és eredményeit. (Egyes tételei egyébként az anglikán és a porosz protestáns államegyházzal állnak kifejezett kapcsolatban.)

Különösen a legitimációról szóló fejezetben kifejtettek jutnak eszünkbe, ha Marxnak azzal a megállapításával találkozunk, hogy a vallást az államok, az uralkodó osztályok saját tökéletlenségük megszentelésére, saját céljaik igazolására használják. [4] Nem mondhatjuk, hogy nincs igazság abban a megállapításban, hogy mind a feudális uralkodó osztályok vagy királyok, mind a burzsoázia kihasználta az „Istentől eredő hatalom” tanításának eszközét saját világi, hatalmi céljaikra. [5]

Az egyház és a hatalom összefonódása eredményeit vizsgálva Marx említi mindazokat a szempontokat, amelyekre mi is utaltunk (lásd különösen a 9. fejezetet).

1. A „Zsidó kérdéshez” című cikkében részletesen kifejti, hogy az összefonódás eredményeként a kereszténység egyes tanításai és módszerei módosultak. A tanokat illetően -- bár a kereszténység választotta szét először az egyházat és az államot [6] -- mégis szövetségre lépett a politikai hatalommal. [7] Ennek eredménye a továbbiakban az lett, hogy szembekerült olyan elvekkel, mint pl. a demokrácia vagy az emberi és vallásszabadság, amelyek pedig -- hangsúlyozza Marx -- természetesen következnek az eredeti keresztény szemléletből. [8] A módszereket illetően átvette a hatalom magatartásmódját: eredeti szemléletétől eltérően maga is a politikai hatalom eszközeinek felhasználásával igyekszik fenntartani befolyását. [9]

2. Mivel a politikai hatalom az egyházban saját érdekeit védi, szívesen fegyveres segítséget is nyújt neki. Így „az állam az egyház poroszlójává lesz”. [10] (Gondoljunk arra, hogy már Nagy Konstantin nyíltan vallotta, hogy a kereszténység a birodalom összetartó erejét is jelenti. Utódai ezért léptek fel az eretnekségek ellen annak ellenére, hogy egyesek ismételten tanújelét adták: lelkükben, magatartásukban nem keresztények.)

3. Az egyház és a hatalom összefonódásának végső állomása vagy eredménye az, hogy az egyház, amely átvette a kor, illetve a társadalom struktúráit, saját létében szakralizálta azokat, a változtathatlanság bélyegét nyomva rájuk. Ettől kezdve mindazokat, akik a struktúrák ellen felemelték szavukat, úgy ítélték el, mint az Isten világát, a természet rendjét megsértőt. E helyzetben „valamennyi forradalmi irányú társadalmi és politikai tannak egyszersmind és túlnyomórészt vallási eretnekségnek is kellett lennie” -- írja Engels.[11] (Katolikus részről ismét eszünkbe juthat Lamennais vagy Rosmini cenzúrázása; IX. Pius minden forradalommal vagy szabadságmozgalommal szemben való állásfoglalása, vagy a Syllabus „modern eszméket” elítélő szemlélete.)

Ezek után sokkal érthetőbbé válnak Marxnak azok az ismételt visszatekintések, olykor csak odavetett megjegyzései, amelyekben az uralkodó osztályokat és a főpapságot azonosítja (az általunk is említett franciaországi helyzet, a klérusnak és az uralkodó rétegeknek a „harmadik renddel” szemben álló egységfrontja,[12] vagy a Kommunista Kiáltvány felfogása, amely a pápát az abszolút hatalmak -- a cár, Metternich, Guizot stb. -- szövetségeseinek tartja).[13] (A korábbiakban szoltunk arról, hogy XVI. Gergely nem egy az abszolutizmust védő nyilatkozata -- Mirari vos, Singulari nos -- Metternich és az abszolút uralkodók nyomására jött létre, vagy IX. Pius egyes állásfoglalásaiban is hasonló eredetre mutatnak rá az egyháztörténészek.)

S ha még egyszer felidézzük azt a megállapítást, hogy a legitimitás a társadalom igazolása, s hogy a vallásos legitimitás a társadalom változtathatlanságának leghatékonyabb eszköze lehet, akkor nem lepődhetünk meg azon, hogy Marxnak minden társadalmi változás és „minden kritika előfeltétele a vallás kritikája”[14], és hogy Engels így jellemzi a helyzetet és a tennivalókat: „A hűbéri rendszer nagy nemzetközi központja a római katolikus egyház volt. Ez egyesítette az egész hűbéri Európát egy nagy politikai egésszé... A hűbéri intézményeket az isteni felkérés dicsőségével övezte. Saját hierarchiáját hűbéri mintára szervezte meg, s végül ő volt a legeslegnagyobb hűbériúr... Nem lehetett addig az egyes országokban és egyenként a világi hűbériséget megtámadni, amíg ezt a központi, megszentelt szervezetet le nem rombolták”.[15] „Ahhoz, hogy a fennálló társadalmi viszonyokhoz hozzányúlhassanak, előbb meg kellett őket fosztani dicsőségüktől”.[16]

Mondanivalónkat összefoglalva két megjegyzést szeretnék tenni. Először is ismételt hangsúlyoznunk kell, hogy -- amint J. Levada megfogalmazta -- Marx szemléletében „a vallás a filozófiai tagadás tárgyából a szociológiai elemzés tárgyává változik”.[17] Ez véleményünk szerint azt is jelenti, hogy amint minden szociológiai elemzés, úgy Marx valláskritikája is sokkal inkább a konkrét helyzettel -- az egyházak korabeli állapotával -- kapcsolatos, mintsem elvont filozófiai problémákkal. Marx elítéli a Feuerbach- vagy a Bruno Bauer-féle „elméleti valláskritikát, s az „ég kritikája” helyett a „föld kritikáját” sürgeti.[18]

Valóban, Marxnak a vallásra vonatkozó elméleti következtetései is -- úgy tűnik -- félre nem ismerhető kapcsolatban állnak a konkrét

szociológiai megfigyelésekkel, a korabeli egyházi ideológiák kritikájával. Az az állítása, hogy a vallás egy önmagában meghasonlott világnak a fellegek birodalmába vetített öngazolása.[19] egészen más jelentést nyer, ha tudjuk, hogy Marx egész életét irányító harcban állt egy antagonisztikus társadalommal, s azt tapasztalta, hogy ennek fő igazolását az egyházak nyújtják. Ha „A hegeli jogfilozófia kritikájához” írt műve sokat idézett bevezetésében azt olvassuk, hogy „a vallás ennek a világnak általános elmélete, enciklopédikus összefoglalása... szentesítése... általános vigasztaló és igazoló alapja”, ismét eszünkbe jutnak a legitimációról, az integrált világrépről s a társadalom és egyház összefonódásáról mondottak.

S ha levezetésében eljut addig a megállapításig, hogy „a vallás a nép ópiuma”, akkor egyrészt azt kell mondanunk, hogy a történelem folyamán valóban nem egy esetben azzá vált, másrészt a szociológus-látású ember, a forradalmár feszültségét kell megéreznünk szavai mögött, aki elsősorban nem a vallással mint olyannal, hanem annak az őt konkrétan érintő- és munkájában gátló -- szociológiai szerepével foglalkozik.[20]

A keresztény ember -- mindezek után megismételjük -- egyrészt tudatában van annak, hogy az egyházba beférkőzött ideológiai elemek nemcsak nem tartoznak az egyház lényegéhez, de az ellenük való küzdelem minden kor kereszténységének a feladata, másrészt a marxista-keresztény dialógus vonatkozásában örömmel állapíthatja meg, hogy -- ami a katolikus egyházat illeti -- a II. vatikáni zsinat alapelvei elméletileg lényegében megszüntették azokat a kritikus tanokat, amelyekre Marx egyházkritikája alapult, amelyek alapján a társadalmi haladás gátjának tartotta az egyházat.

J.M. Domenach az „Esprit” főszerkesztője korunk új szemléletére és magatartására vonatkozóan a francia helyzetet jellemezve így ír: „Franciaországban jelenleg mind több és több keresztény küzd az igazságért és a szabadságért. Élen járnak a gyarmatosítás elleni harcban; ott látjuk őket a szakszervezetek első soraiban, valamint az emigráns munkások, a foglyok stb. iránti embertelen bánásmód elleni számtalan megmozdulásban. Ha azt kérdeznék tőlem, mi az, ami legjobban megváltozott Franciaországban 25 év óta, azt mondanám: az egyház. Annyira, hogy magatartása már-már nyugtalanítja a hatóságokat, akik már nem látják benne a fennálló rend hűséges támogatóját”. [21] A korábbiakban több példával szemléltettük, hogy bár az ellenkező erők még jelentősek, Domenach mégsem elszigetelt jelenségről számol be; hasonló jellemzést egyre több országról adhatnánk.[22]

E megváltozott helyzetben az egyházkritikus környezetben élő kereszténynek -- miközben a zsinat által javasolt útra lép -- ismét eszébe jut Marx mondása: „A vallás kritikája azzal a tanítással végződik... hogy fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény”. [23]

=====

=====

Egység és engedelmesség az egyházban

A mondottak elolvasása után bizonyára nyilvánvalóbbá vált, hogy az egyház tagjaiban, vezetőiben, struktúráiban folytonos megújulásra szorul -- ahogyan ezt a II. vatikáni zsinat hangsúlyozta. De feltámadhat az olvasóban a kérdés. Ha a katolikus egyház és annak vezetői sem mentesek a tévedésektől; ha az egyházi formák, szerepek, tanok, struktúrák sem mentesek az intézményesüléstől, az elidegenedéstől; ha a katolikus egyházban évszázadokon át élhettek formák, tanítások, amelyek nem tökéletesen feleltek meg az evangéliumnak, akkor nevezhető ez az egyház Krisztus egyházának, szentnek? Akkor milyen értelemben van értelme „engedelmességről” beszélni az egyházban? Akkor nem logikus-e, hogy a történelem folyamán újra és újra akadtak embercsoportok, amelyek elszakadtak ettől az egyháztól? És nem logikus-e, hogy ma a katolikus egyházon belül is oly sokan szembeszegülnek az egyházi formákkal és hagyományokkal, a pápával, püspökökkel?

Noha e kérdésekre az elmélyült olvasó bizonyára már az előzők során is nagyobb részben választ kapott, s noha e kérdések már nem annyira a szociológia, mint a teológia területéhez tartoznak, nem szükségtelen befejezésként foglalkoznunk velük.

Ami az egyház szentségének és hibáinak összeegyeztethetőségét illeti, hadd kérjük meg az olvasót, lapozza fel újra a könyv első fejezetében a „bűnösök egyháza” című részt. Ott, és a könyv különböző fejezeteiben újra és újra szoltunk erről a problémáról: Az egyház nemcsak isteni, hanem emberi közösség is. És bármennyire a krisztusi ideálokra kell folyton és minden korban újra és újra törekednie, mivel emberi közösség, mindig is hordozni fogja az eredeti bűn sebeit, a hiányosságokat, tagjaiban és vezetőiben egyaránt. Ha Isten emberekből hozta létre egyházát, akkor ez nem is lehetne másként. Ezt a tényt leginkább akkor értjük meg, ha magunkba nézünk! Mert ha látjuk, hogy minden jószándékunk mellett mennyi a gyengeségünk, hogy folyton újra elbotlunk, akkor nem lesz oly érthetetlen számunkra, hogy a hozzánk hasonló emberekből álló egyház tagjai és egésze is hordoz hibákat.

Ami az egyház egységét, illetve az egyházi eljárások iránti „engedelmességet” illeti... -- Az egyház legbenső lényegét tekintve nem emberi társaság. Akkor sem, ha előző szociológiai elemzésünkben elsősorban mint emberi társaságot, intézményt vizsgáltuk. -- Amennyire tudatában kell lennie az egyház tagjainak és vezetőinek, hogy az egyház ki van téve az emberi (szociológiailag elemezhető) lehúzó erőknek, ugyanúgy tudatában kell lennie minden kereszténynek, hogy mindeme erőknél erősebbek a benne működő isteni energiák, amelyek nem engednek, hogy az egyház visszafordíthatatlanul letérjen az evangélium útjáról.

Jézus vállalta a kockázatot, hogy emberekre alapította egyházát, de isteni garanciákat adott neki, hogy betölthesse isteni hivatását. S az egyház hivatása, hogy -- minden emberi gyengesége ellenére -- Isten szeretetéről, a Szentháromság egységéről tegyen tanúságot (Jn 17,21-23). És hogy valóban az egység jele és megvalósulása lehessen a világban, Jézus megígérte vezetőinek, hogy Ő maga fog működni bennük, hogy velük lesz a világvégeig. (Vö. „Aki titeket hallgat, engem hallgat”... Lk 10,16; „Amint engem küldött az Atya, úgy küldelek én is titeket...” Jn 20,21; „Te Péter vagy, s én erre a sziklára építem

egyházamat..." Mt 16,18-20 vö. Lk 22,31-33)

Vajon tényleg adott ilyen isteni megbízatást Jézus az egyházi vezetőknek? -- kérdik egyesek. Ez hosszabb teológiai, biblikus kérdés. Mégis szükséges itt néhány szóban foglalkoznunk vele. -- Vajon az kétséges-e, hogy Jézus az egységről való tanúságtételre küldte az egyházat? Bizonyára nem, hiszen erről Ő maga sokat beszél: „Legyenek mindnyájan egy... ebből ismerje meg a világ, hogy te küldtél engem, Atyám" (Vö. Jn 17,21-23; Jn 13,35). S ha az egység megélését kívánta közösségétől, akkor nem kellett-e szükségképp vezetőket adnia egyháznak? Ezt kérdi ma sok teológus a reformáció egyházaiból is! S ha vezetőket adott, akkor nem tudta-e, hogy azok is tévedni fognak? S ha tévedhetnek? Tévedhető vezetőkkel létrejöhet az egység? Vajon nem csak akkor, ha Jézus valamiféle garanciákat adott nekik, hogy -- minden emberi korlátunk ellenére -- vezetni fogja őket, velük lesz... És azokkal lesz, akik velük egységben maradnak?

De fordítsuk meg a kérdést. Mi történik akkor, ha nem fogadjuk el az apostolutódok kegyelmét, a velük való egység fontosságát? Vajon lesz-e valaha olyan egyházi közösség, amelyben nem lenne kritizálni való? Lesz-e olyan vezető, akiben -- emberi szempontból -- nem lehetne kifogást találni? -- S vajon létrejöhet-e az egység, ha mindenki a maga igazát tartja legigazabbnak? (Ez általában még két házaspár között sem vezet az egységhez, csak a váláshoz..., nemhogy egy csoportban.) Elsősorban a reformáció egyházairól több kis egyház, szekta szakadt le; s az idők folyamán szinte mind (amelyik valameddig fennmaradt) további új szektákra bomlott, mert mindenki egyéni inspirációkra hivatkozott, s így csakhamar nem tudtak egyetérteni.

S vajon helyes és evangéliumi-e az a magatartás, amely a vélemény szabadságára vagy a Szentlélekre hivatkozva abszolút bizonyossággal ítélkezik egyház és pápa és püspök és mindenki felett, aki máshogy gondolkozik, mint ő? (Jézus folytonosan alázatra hív, s arra, hogy ne ítélkezzünk. S az Újszövetség újra és újra arról ír, hogy maradjon meg köztünk az egyetértés és a kölcsönös szeretet, még akkor is, ha ennek áráként az igazságtalanságot kellene elviselnünk! Vö. 1 Kor 6,7; 1,10-14; Ef 5,21; Fil 2,2-7; Kol 3,14-15; 1 Pt 4,8 stb.) Az egyház nagy szentjei és megújítói, akik igazán küzdöttek az egyházi elidegenedések ellen, tudatában voltak, hogy ha az egyházi vezetőkkel egyetértésben maradnak, akkor kíséri Isten kegyelme munkájukat. Szent Benedek, Szienai Sz. Katalin, Loyolai Sz. Ignác, Avilai Teréz, Ward Mária, Teilhard de Chardin, a zsinati teológusok stb. szavukkal, írásaikkal vagy egyházat megújító munkásságukkal gyakran a leghatározottabb kritikát gyakorolták a megmerevedett egyházi intézményeken, tanokon, formákon, szerepeken, struktúrákon, de nem szakadtak el az egyháztól, annak vezetőitől, noha többnyire ők éltek mélyebb istenkapcsolatban, mint az egyházi vezetők, s ők látták jobban az „igazságot". Mert bizonyosak voltak benne, hogy Isten kegyelme az egyházban, annak egységében működik. Bizonyosak voltak, hogy ha ők a szeretet egységében maradnak a Jézus által alapított egyházzal, az apostolok utódaival, akkor -- még ha le is kell mondaniuk pillanatnyilag igaznak vélt véleményükről -- Isten majd diadalra viszi az Ő igazságát. Mert hitték, hogy ahol szeretet van, ahol egység van, ott van Isten (vö. 1 Jn 4,16),

s ott működik Isten Lelke. És magatartásuk hatékonyságát az egyház történelme igazolta.

A szerző reméli, hogy aki gondolkozva végigtanulmányozta e könyvet, az ezentúl nagyobb megértéssel fog közeledni az egyházi (és egyéb) intézmények múltbeli, jelenbeli és jövőbeli megmerevedéseire, elidegenedéseire; hogy még jobban fogja tudni csodálni a Szentlélek megújító működését az Egyházban; hogy talán maga is érzi majd a hívást, hogy adja át magát a Szentléleknek, -- és az egyház megújulásáért való munkálkodásnak.

Jegyzetek

1. fejezet

- 1 Vámos L.: A katolikus egyház válsága. Világosság, 1972, 630 k.
- 2 F. Houtart: Explosion der Kirche? Salzburg 1969, H. Cox bevezetője.
- 3 Wort und Wahrheit, 1972/III-IV: Der Zustand der römisch-katholischen Kirche -- Tenhumberg püspök válaszát lásd: 212-13. A témához lásd még: Nyíri T.: A keresztény ember küldetése a világban, Bp. 1968; ugyanő: Az idők jelei, Bp. 1971, 111, 139, 175 k; Szennay A.: Teológia és élet, Bp. 1966, 261 k.
- 4 Az egyházzól 8.
- 5 Vö.: Zsinati rendelkezések a Világiak apostolkodásáról 32; A papképzésről 2,20; A püspökök lelkipásztori feladatairól 16,17; Az egyház a mai világban 62. stb.
- 6 Mivel könyvünk népszerűsítő céllal íródott, egyrészt el kellett kerülnünk a szakkifejezések halmozását, másrészt szükségesnek látszott egyes -- az átlagos olvasó számára kevésbé ismert -- szempontok ismételt kifejtése, illetve az egyszer már kifejtett gondolatok alkalmankénti rövid megismétlése. Itt meg kell jegyeznünk, hogy a szociológia kifejezésen nem társadalomelméletet kell értenünk, ahogy azt a magyar katolikus teológiai irodalom rendszeresen tévesen alkalmazza. A társadalomtudomány fogalomköre lényegesen tágabb, mint a szociológiáé. Beletartoznak a közgazdaságtantól a társadalomfilozófiáig, és a demográfiától a szociológiáig vagy kultúr-antropológiáig mindazok a tudományok, amelyek a társadalommal foglalkoznak; akár empirikus, akár nem empirikus eszközökkel dolgoznak. Ezzel szemben tehát tévedés, hogy a zsinati dokumentumok magyar fordítása ismételten hibásan adja vissza e kifejezést -- a szociológia szó helyett egyszerűen „társadalomtudományt” ír. (Pl. A világiak apostolkodásáról 32; Egyház a mai világban 62).
A szociológia fogalmának kifejtéséhez ill. tisztázásához magyar nyelven vö.: pl. J. Szczeplanski: A szociológia alapjai, Bp. 1968; Kulcsár K.: A Szociológiai gondolkodás fejlődése, Bp. 1966; ugyanő: Az ember és társadalmi környezete, Bp. 1969; ugyanő: A társadalom és a szociológia, Bp. 1972. J. Levada: A vallás társadalmi természete, Bp. 1969; Sigmond R.: A szociológia szerepe

- az egyház belső dialógusában, Teológia, 1972, 147-152. Morei Gy: Szociológia, Bécs (OMC) 1989
- 7 Az egyház a mai világban 44.
 - 8 K. Rahner: Kirche der Sünder, lásd: Schriften für Theologie, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1968. VI. 301.
 - 9 K. Rahner: i.m.: J. Ratzinger: Einführung in das Christentum, München, 1968[3], 281-87; ugyanó: Das neue Volk Gottes, Düsseldorf, 1970 2. 249; H. de Lubac: Die Kirche, Einsiedeln 1968, 251-282; H.U. von Balthasar: Casta meretrix, in: Sponsa Verbi, Einsiedeln, 1961, 203-305; H. Küng: Was ist die Kirche? Freiburg-Basel-Wien, 1970, 136-43. A téma pozitív szempontjaihoz lásd még: Cserhádi J.: Az egyház és szentségei, Bp. 1972, 108-146; ugyanó: Az egyház, Bp. 1972, 74 k.; A.R. Sigmond: Soziologische Aspekte der gegenwärtigen Glaubenskrisis, lásd: N.A. Luyten (Hg): Krise im heutigen Denken?, München, 1972, 198-212; Gál F.: Idő az örökkévalóságban, Bp. 1964, 275, 289; ugyanó: Zsinat és korforduló, Bp. 1968, 19 k.; Nyíri T.: Az idők jelei, Bp. 1971, 175 k.
 - 10 H. Rahner: Az egyház -- Isten ereje emberi gyöngességben, lásd: Szolgálat: „Az egyház mindig fiatal”, Eisenstadt, 1972/17.
 - 11 Lásd még: A keresztény egységtörekvésekről 4, 6, 7.
 - 12 Az egyházzól: 8, 9, 14, 15; Az egyház a mai világban 43; A keresztény egységtörekvésekről 4, 6, 7; A papképzésről 13-18; A papi szolgálat és életről 1, 12 stb. Vö.: K. Rahner: Sündige Kirche nach den Dekreten des zweiten Vatikanischen Konzils, i.h. 321-347.
 - 13 Az egyházzól 8, 9; A keresztény egységtörekvésekről 4.
 - 14 Vö.: Az egyház a mai világban 43; Az egyházzól 8, 9.
 - 15 Az egyházzól 1; vö.: Az egyház a mai világban 42.
 - 16 Részletes kifejtést lásd: Cserhádi J.: i.m.; Gál E: Idő az örökkévalóságban 275, 289 k.; K. Rahner: Kirche der Sünder i.h.; H. Rahner: i.m.
 - 17 Aug. Enarr. in Ps. 30; 99; id.: H. Rahner: i.m. 18.
 - 18 Vö.: Nyíri T.: Valláskritika és ideológia-kritika, Vigilia 1970, 651-658.
 - 19 Ha a következőkben nem is fogunk minden egyes esetben hivatkozni Marx szavaira, Marxnak különösen tudásszociológiai jellegű gondolatait gyakran felismerheti majd az olvasó; lásd elsősorban K. Marx: Gazdaságfilozófiai kéziratok (1844), Bp. 1962.
 - 20 E könyv egyrészt „oknyomozó”, másrészt bizonyos értelemben kritikai céllal is íródott. Az olvasónak azonban nem szabad elfelejtenie, hogy amikor az egyház intézményének egyes merevségeit észrevesszük, olyan jelenséggel állunk szemben, amely bizonyos formában minden intézmény-organizációt érint illetve fenyeget. Könyvünk első részében éppen arra fogunk rámutatni, hogy a megmerevedés az intézmény-organizáció ismert veszélye.
 - 21 Ilyen jellegű -- a helyes önkritikát követő -- őszinte párbeszéd megindulásának a legutóbbi időben nem egyszer tanúi lehettünk. Vö.: pl. Kósa E.: Születésszabályozás, szexualitás, család (A Vigilia márciusi számának margójára), Világosság, 1972, 407-13;

Hegy B.-Görgényi F.-Pákozdy L.M. párbeszéde ugyancsak a Világosság 1971/11, 1972/1, 1972/4 számában; Juhász R.: A cselekvés síkján, Világosság, 1972/10, 593-96 írása stb.

I. rész

- 1 S. Freud: Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt a. M. 1971[6], 118.
- 2 Különbséget kell tennünk a „társadalmi kereszténység” és az úgynevezett „népegyház” (Volkskirche) között. A népegyház -- amelynek mai közismert maradványai a vallásos hagyományt és népi tradíciót összeolvasztó zárt falusi közösségek -- bizonyos formalizmusa, tradicionalizmusa mellett vagy ellenére hiteles keresztény elemeket is tartalmaz, illetve nem egy esetben kifejezetten ez utóbbiak hatása alatt áll. A „társadalmi kereszténységben ezzel szemben azt az állapotot értjük, amelyben a vallási előírások illemszabállyá, a vallási gyakorlatok külsőséggé, személyes jellegű, vallásos átéléstől megfosztott társadalmi szokássá üresedtek. A valóságban azonban a társadalmi kereszténység és a népegyház közötti határ gyakran nehezen húzható meg.
- 3 Az intézményesülés-problematika klasszikus kidolgozója M. Weber; legújabb korban a témával foglalkozó művek közül kiemelkedő P. Berger és Th. Luckmann tudásszociológiai műve. Különösen az utóbbiak gondolataiból sokat merítettünk elsősorban az I. rész megírásánál. Lásd még: M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Grundrisse der verstehenden Soziologie, Köln-Berlin, 1964, egyes részleteit lásd: M. Weber: Állam, politika, tudomány, Bp. 1970; P. Berger-Th. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Eine Theorie der Wissenssoziologie, Stuttgart, 1971[2]; Marx idevágó gondolataiból sok szempontot találhatunk Márkus Gy.: Marxizmus és antropológia, Bp. 1971 című könyvében. Vö. még: Kulcsár K.: Az ember és társadalmi környezete, Bp. 1969; Nyíri T.: Antropológiai vázlatok 143-230.

2. fejezet

- 1 D. Cartwright -- A. Zander (ed): Origins of Group Dynamics, New York, 1960[2], lásd: Pataki E: Csoportlélektan, Bp. 1969, 47 k.
- 2 S. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse, Frankfurt a. M. 1971[6], 57; Egyébként már Szent Ágoston is ebből az ösztönös igényből kiindulva okolja meg a „város” létrejöttét és a tekintély jogosságát (De civitate Dei).
- 3 M. Sherif: The Psychology of Social Norms, New York, 1936. Lásd: P.F. Secord -- C.W. Backman: Szociálpszichológia, Bp. 1972, 291 k, és Cartwright -- Zander idézett tanulmányát i.h. 65 k.
- 4 Vö.: pl. S.E. Asch: A csoportnyomás hatása az ítéletek módosulására és eltorzulására, in: D. Cartwright -- A. Zander: Group Dynamics. Lásd: Pataki F.: i.m. 180-192; G.C. Homans: The Human Group, New York, 1950, németül Theorie der sozialen Gruppe, Opladen, 1972[6], 134 k. stb.
- 5 A kísérletet leíró illetve értékelő idézetek: Secord -- Backman

i.m. 291-293. és Cartwright -- Zander: i.h. 65.

6 P. Berger -- Th. Luckmann: i.m. 56.

7 A „szigetlakó” példát némi átalakítással P. Berger -- Th. Luckmann idézett művéből vettük át.

3. fejezet

1 W. Eichhorn, E. Hahn stb.: Wörterbuch der marxistisch-leninischen Soziologie, Berlin, 1969, 223.

2 Pl. P. Berger -- Th. Luckmann: i.m. 52-57; Matthes: Religionssoziologie I, Reinbek bei Hamburg, 1967, 177, 178; A. Gehlen: Urmensch und Spätkultur, Bonn, 1956; H.u.W. Goddijn: Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral (Einleitung in die Religionssoziologie), Wien -- Freiburg -- Basel, 1967; W Eichhorn, E. Hahn stb.: i.m. 223; Kulcsár K.: A társadalom és a szociológia, 212-215.

3 P. Berger -- Th. Luckmann: i.m. 62.

4 I.h. 58

5 R. Benedict Patterns of Culture, New York, 1934.

6 T. Tentori: Antropologia Culturale, Roma, 1971[4], 54 k.

7 K. Lewin: A mezőelmélet a társadalomtudományban, Bp, 1972, 542.

8 Lásd G.H. Mead gondolatmenetét a szocializációról: G.H. Mead: A pszichikum, az én, és a társadalom, Budapest, 1973; vö.: Berger -- Luckmann: i.m. 140 k.

9 Vö.: Nyíri T.: Antropológiai vázlatok 60 k, 152 k; Gál F.: Idő az örökkévalóságban 77 k.

10 Idevágó szempontokat ad pl.: Nyíri T: Antropológiai vázlatok 157 k; Mérei F. -- Binét Á.: A gyermeklélektan, Bp. 1972; Berger -- Luckmann: i.m. 139-74; K. Lewin: i.m. 413-- , 529-; (L.A. Vaskovics: Familie und religiöse Sozialisation, Wien, 1970.) Vö.: S. Freud gondolatait az „Identifizierung”-ról és az „Obiektwahl”-ról.

11 S bár a befogadókészség megvan az anya nélkül felnövekedett gyermeknél is, az anyával való kapcsolat hiánya egy életen át érezteti káros hatását. Azonkívül valójában ott is az érzelmi kapcsolat volt a tanulás „eszköze”, de a hiányos érzelmi kapcsolat által csak hiányos „érzelmi tanulás” valósulhatott meg.

12 A. Gehlen: Urmensch und Spätkultur, Bonn, 1956, I. rész; vö.: A.R. Radcliffe -- Brown: Struttura e funzione nella societe primitiva, ed. Jaca Book, 1968.

13 Durkheim anómia elméletében olyan személyekről beszél, akik éppen az intézményes biztonságot nélkülözik, s ez létbizonytalanságba, krízisbe, gyakran öngyilkosságba sodorja őket. Vö.: E. Durkheim: Az öngyilkosságról, Bp. 1967. A témába vág Mertonnak a deviáns magatartást megokoló elmélete is: R.K. Merton: Social Theory and Social Structure, Chicago, 1957[2]; lásd még: L.J. Lutzbetak: Un solo Vangelo nelle diverse culture (Antropologia applicata alla pastorale), Torino, 1971, 217.

14 Ezért naiv dolog pl. jog vagy intézmény nélküli egyházat festeni meg ideálképnek, még akkor is, ha bizonyos túlintézményesülési

- folyamatok ellenhatásaként meg lehet magyarázni ennek az álláspontnak a kialakulását.
- 15 Itt nem térhetünk ki sem a kinyilatkoztatott vallások eredetére, sem az egyes „természetes” vallások „természetfeletti” vonásaira. E témákhoz vö.: Gál F.: *Idő az örökkévalóságban* 31 k., 42 k. stb.; ugyanő: *Istenről beszélünk*: I. rész; Szennay A.: *A rejtőző Istenség*, Bp. 1970; Nyíri T.: *Az idők jelei*, 125 k.
 - 16 Marx a kapitalista társadalmat elemezte és bírálta, ezért érthető, hogy nála a dologiasodás-elidegenedés forrása az antagonisztikus munkamegosztás, és ez összefügg a magántulajdonnal. Hiszen a kapitalista társadalomban az emberi munka terméke -- a tőke -- éppúgy idegen hatalomként áll szemben az emberrel, amint az embertől elidegenedett hatalommá vált maga a társadalmi intézmény is, amely ahelyett, hogy az emberi egyenlőséget védelmezné, szentesíti és megváltoztathatatlanak tünteti fel az emberek közötti különbségeket, illetve az ember ember általi kizsákmányolását (vö.: Marx K.: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, Budapest, 1970, 46, 48, 51. stb.)
 - 17 Vö.: P. Berger -- Th. Luckmann: i.m. 95.
 - 18 Marx K., Engels F. *Művei*, Budapest, 1957-71, III. 34.
 - 19 P. Berger -- Th. Luckmann: i.m. 64, 94.
 - 20 Kulcsár K.: i.m. 81.
 - 21 H.P. Fairchild: *Dictionary of Sociology*, Totowa, 1967, lásd a „társadalmi struktúra” címszót. Id.: Kulcsár K.: i.m. 81.
 - 22 W. Eichhorn, E. Hahn stb.: i.m. 427-431; Kulcsár K.: i.m. 83-91.
 - 23 Weber klasszikus, úttörő művének -- amely a protestáns szellemnek a kapitalizmusra való hatását vizsgálja -- éppen abban van a jelentősége, hogy rámutat a „visszahatásra”. Vö.: M. Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, in: *Gesammelte Schriften zur Religions-soziologie*, Tübingen, 1963, I, 17.
 - 24 Itt nem áll módunkban kitérni a társadalmi struktúrával kapcsolatos szociológiai vitákra, illetve a fogalomnak elsősorban R.I. Merton, T. Parsons, majd G. Gurvich általi továbbfejlesztésére. Az utóbbiak az M. Comte-tól származó társadalmi „statika” helyett a társadalmi folyamatok dinamizmusát, ill. a társadalmi változást és a folytonos átstrukturálódás gondolatát (Gurvich) hangsúlyozzák. Vö.: T. Parsons: *The Social System*, Glencoe, III. 1951; R.K. Merton: i.m.; R. König: *Struktur*, in: *Soziologie (Fischer Lexikon)* Frankfurt a. M. 1958.
4. fejezet
- 1 Vö.: Kovács K.: *Hellenizmus, Róma, Zsidóság*, Köln-Bécs, 1969, 9.
 - 2 Vö.: Félegyházy J.: *Az egyház a korai középkorban*, Bp. 1967, 376 k.
 - 3 Berger -- Luckmann: i.m. 98. k.
 - 4 Az indiai vallások szociológiai vonatkozásairól lásd bővebben: M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II. (Hinduismus und Buddhismus)* Tübingen 1966[4].

- 5 Lásd Marx idevágó gondolatait a vallásról: A hegeli jogfilozófia kritikájához, Bevezetés, in: K. Marx: Frühschriften, Stuttgart, 1971, 208 k.
- 6 N. Machiavelli: Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio (1513). Vö.: R. Pizzorni: Storia delle dottrine politiche, Roma, 1970-71. Kézirat; egyetemi jegyzet a római Szent Tamás Egyetemen.
- 7 Filozófiai Kislexikon, Bp. (Kossuth) 1970, 133; K Marx: A német ideológia és nemzetgazdaság és filozófia, in: Die Frühschriften 344 k., 225 k. Lásd még: Nyíri T.: Antropológiai vázlatok 143 k, Sándor P.: Az ideológiáról, Bp. 1972. 197 k.
- 8 Nyíri T.: Valláskritika és ideológia-kritika, Vigilia 1970, 656.
- 9 Fr. Engels: Anti-Dühring, lásd: Marx-Engels Művei: 20. kötet, Bp. 1965, 27.
- 10 Vö.: pl. Móz III. 27, 29; V. 2,32; 3,6; Józs 6,13; 8,2. A kérdés szentírástudományi magyarázata nem tartozik témánkhoz. Az utóbbival kapcsolatban vö.: Gyürki L.: Mit kell vallanunk az Ószövetségről, Teológia 1972, 17 k; Lexikon für Theologie und Kirche, (Herder 1957-67) I, 1224-1227. „Bann“.
- 11 B.E. Olson: Faith and Prejudice. Intergroup Problems in Protestant Curricula, New Have -- London, 1963; A problémához lásd még: H. und W. Goddijn: Sichtbare Kirche, Ökumene und Pastoral, Wien -- Freiburg -- Basel, 1967, 188-225.
- 12 Secord -- Backman: i.m. 80. k.; vö.: Heller Á.: A társadalmi szerep és előítélet, Bp. 1966.
- 13 G.W. Allport -- B.M. Kramer: Some Roots of Prejudice, J. Psych. 1946, 22; J.F. Rosenblith: A Replication of „Some Roots of Prejudice“, Uo. 1949, 44.
- 14 Secord -- Backman: i.m. 79.

5. fejezet

- 1 S. Burgalassi: L'Italie e ancora un paese cattolico? In: Meridiano, 1970. máj. 12.; lásd bővebben ugyanó: Le christianita nascoste -dove va la christianita italiana? Bologna, 1970.
- 2 Tomka F.: Isten jele a világban (Kik az egyház tagjai?) Szolgálat, 1971/10. 17-25.
- 3 S. Burgalassi: L'Italia e ancora un paese cattolico? i.h.
- 4 Lásd részletesebben: Secord -- Backman: i.m. 290-321, 396 k.
- 5 Uo. 308 k.
- 6 Lásd Jeannings-nek a psziché-csoport és a szocio-csoport közti különbségtételét. Uo. 242 k.
- 7 Itt kénytelenek vagyunk némileg leegyszerűsíteni a kérdést. A válasz egyébként csak a legkülönbözőbb szempontok figyelembevételével volna teljes.
- 8 Vö.: K. Merton deviációs teóriáját, K. Merton: i.m.
- 9 Vö.: ApCsel 2, 44-47; 4,32-34; 5,12-14.
- 10 Vö.: I. rész 2) jegyzet.
- 11 O. Schreuder: Kirche im Vorort, Freiburg, 1962, 195 k. Religion und Familie, I. Forschungsarbeit 78 a/6 des IKS, Wien, 1966. H.O. Wölber: Religion ohne Entscheidung, Göttingen, 1960, 156 k.; W. Harenburg (Hg.): Was glauben die Deutschen? München -- Mainz,

1968.

- 12 Vö.: Tomka F.: Modernség vagy modernkedés? Teológia, 1970, 75 k.
- 13 G.le Bras: La pratique religieuse dans les villes et les campagnes, in: Etudes de sociologie religieuse II, Paris, 1956, 480.
- 14 S. Burgalassi: La chiesa italiana tra passato e futuro, Róma, 1971[2], 21.

6. fejezet

- 1 J.P. Sartre: L'Être et le Néant, Paris, 1943.
- 2 P.R. Hofstätter: Einführung in die Sozialpsychologie, Stuttgart, 1963[3], 324.
- 3 Secord -- Backman: i.m. 392.
- 4 Az ember „szerephordozó” volta nem ellenkezik az emberi szabadság tényével, bár a „szabadságot” sok tényező, így a társadalom is korlátozza. Vö.: Nyíri T.: Antropológiai vázlatok, 157 k., 197 k.
- 5 Vö.: C.G. Jung: Psychologische Typen, Zürich, 1950.
- 6 B. Shaw: Ember és felsőbbrendű ember, Bp. 1919, 259, 229.
- 7 Riesman „kívülről irányított” embere a pluralista kor szerephordozója. Vö.: D. Riesman: A magányos tömeg, Bp. 1968.
- 8 A részletes kifejtést lásd: R. Hofstatter: i.m. 309-400; G.C. Homans: i.m. 37, 137 k.; Secord -- Backman: i.m. 387-400.
- 9 G.C. Homans: i.m. 143, 179 k.
- 10 H.R. Niebuhr: The Social Sources of Denominationalism, New York, 1929; J. Matthe: Kirche und Gesellschaft, Hamburg, 1968, 118 k.

7. fejezet

- 1 M. Weber: Die charismatische Herrschaft und ihre Umbildung; lásd: M. Weber: Állam, politika, tudomány 165 k.
- 2 Vö.: B. Marechaux: Les charismes du Saint Esprit, Paris, 1921. J. Brosch: Charismen und Ämter in der Uhrkirche, Bonn, 1951. K. Rahner: Das Charismatische in der Kirche, Stimmen der Zeit, 1957, 161-86. J. Gewirs: Charisma, in: Lexikon für Theologie und Kirche, II/1025-1027.
- 3 M. Weber: i.h. 169.
- 4 E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, 1965[2], 360 k. (Meg kell jegyeznünk, hogy Troeltsch felfogásában gyakran elsősorban a korabeli protestáns egyházak illetve szekták problémái tükröződnek.) Vö.: M. Weber: i.m. 169-204; H.R. Niebuhr: i.m.
- 5 Vö.: K. Rahner: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Herder 1972[2], 66 k.
- 6 E. Troeltsch: i.m. 370, 372 k.
- 7 Vö.: Mystici Corporis, AAS 1943, 200 k; D.2288; Az egyházzól 4,30; A világiak apostolkodásáról 3; lásd még: K. Rahner: Das Charismatische in der Kirche i.h.
- 8 Nisszai Szent Gergely: Bp. 17,10 Jaeger VIII/2.
- 9 Id.: Y. Congar: Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche, in: J.M. Todd: Problemen der Autorität, Düsseldorf, 1967,

170 k.

- 10 Y. Congar: Erneuerung des Geistes und Reform der Institution, Concilium, 1972, 173.
- 11 A keresztény egységtörekvésekről 4,6; Az egyház a mai világban 19; Az egyházzól 8; vö.: Ecclesiam Suam 88.

8. fejezet

- 1 Y. Congar: i.h. Concilium, 1972, 172; vö.: K. Rahner: Ideologie und Christentum, in: Schriften zur Theologie VI. 63 k.
- 2 M. Houtart: Die Religion als soziale Realität in der Welt von heute, in: H. Vorgrimmler -- R.V. Gucht: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Freiburg -- Basel -- Wien, 1970[2], 75 k. Vö.: H. Bartsch: Probleme der Entsakralisierung, München -- Mainz, 1970, 16.
- 3 Th. O'Dea: Cinque dilemmi nell'istituzionalizzazione della religione, in: D. Zadra: Sociologia della Religione (testi e documenti), Milano, 1969, 285-295.
- 4 A témához vö.: H. Schelsky: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? in: H. Schelsky: Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf -- Köln, 1965, 250-275.
- 5 Vö.: M. Weber: A karizmatikus uralom és átalakulása, lásd: M. Weber: Állam, politika, tudomány, Budapest, 1970, 157-213; Th. O'Dea: i.m.; D. Zadra: i.m. 201-19.
- 6 K. Marx: A német ideológia, in: Die Frühschriften 346.
- 7 Vö.: Ch.Y. Glock: On the Study of Religions Commitment, in: Religious Education 1962. Juli -- Aug. Lásd: J. Matthes: Kirche und Gesellschaft: 163-4; McNally: Die vorsäumte Reform, Würzburg, 1969, Bevezetés stb.
- 8 McNally: i.m. Bevezetés.
- 9 Vö. Félegyházy J.: i.m. 409 k.
- 10 Cserhádi J.: A tévedhetlenség kérdése az egyház belső dialógusában, Teológia 1972, 147 k.
- 11 E. Pulat: Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte, Concilium, 1971, 466.
- 12 Uo. 463-71.
- 13 Vö.: Th. O'Dea: Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion, in: Journal for the Scientific Study of Religion, 1961, 30-39; ugyanő: Sociologia della religione, Bologna, 1971[2], 145-56.
- 14 Az egyházzól 8,15; A papi szolgálatról és életről 1,12; A keresztény egységtörekvésekről 4; Az egyház a mai világban 88. stb.

9. fejezet

- 1 A legenda pogány eredetű elbeszélésekre megy vissza. Vö.: V. Saxer: Sette santi dormienti, in: Bibliotheca Sanctorum, Roma, 1968, XI. 900 k.
- 2 A. Hamman: La vie quotidienne des premiers chretiens, Paris, 1972, 139 k.
- 3 H. Marrou: Die Kirche innerhalb der hellenistischen und römischen

- Kultur, Concilium, 1971, 479-86.
- 4 ApCsel 2,40; Róm 1,25-32; 2 Kor 6,14-18 stb.
 - 5 Caesariaei Eusebius: Vita Constantini IV.24; III. 15 -- id.: H. Marrou: i.h. 484, 485.
 - 6 M. Weber Die charismatische Herrschaft, i.h. 168.
 - 7 Mt 5,3; 10,8-11; 19,21. stb.
 - 8 Vö.: Félegyházy J.: i.m. A magyarországi viszonyokról, az egyház és a kultúra kapcsolatáról sok érdekes adatot tartalmaz Mályusz E.: Egyház és társadalom a középkori Magyarországon című kötete, Bp. 1971.
 - 9 Vö.: H. Rahner: Kirche und Staat im frühen Christentum, München, 1961.
 - 10 Vö.: Félegyházy J.: i.m. 374-80.
 - 11 H.I. Marrou: i.h. 485 k.
 - 12 Vö.: 1 Pét 2,11; 2 Kor 5,1-10; 1 Kor 7,29. Természetesen a világ helyes értelmű elfogadása ugyancsak megtalálható már a Szentírásban, majd -- minden ellenkező irányzat ellenére -- az első századok keresztény filozófusainál is. A gondolat ismert megfogalmazója Justinus, aki minden emberi értékben ott látja az isteni igazság csíráit („Logos spermaticos"-tan).
 - 13 Vö.: R. Schnackenburg: Die Mitwirkung der Gemeinde durch Konsens und Wahl im Neuen Testament, Concilium, 1972, 484-89; F. Klostermann: Demokratie und Hierarchie in der Kirche, Wort und Wahrheit 1972, 323-36; H. Freiherr v. Compenhausen: Kirchliches Amt und gesittliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen, 1963[2]; J. McKenzie: Amtstrukturen im Neuen Testament, Concilium, 1972, 239-45.
 - 14 Szent Ciprián: Epist. 67,4.
 - 15 Epist. 4,5 in: PL 50,434.
 - 16 Ad Anast, in: PL 54,634.
 - 17 Vö.: L. Santifaller: Zur Geschichte der ottonisch-salischen Reichskirchensystem Wien, 1964, 118 k. Megjegyzendő, hogy ekkor már a világi investitúra korában járunk, amelyet X. János tudomásul vesz.
 - 18 Nicolai de Cusa Opera Omnia (Hrsg: Gé Kallen), Hamburg, 1955-65, De Concordia Catholica (XIV,2). Vö.: Nicolaus von Kues über Wahl, Zustimmung und Annahme als Forderung für die Kirchenreform, Concilium, 1972, 528 k.
 - 19 Vö.: L. Mortari: Consecrazione episcopale e collegialita, Firenze, 1969; H.M. Legrand: Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche, Concilium, 1972, 494-500; R. Kottje: Die Wahl der kirchlichen Amtsträger, Concilium 1971, 196-200.
 - 20 Vö.: J. Blanck: Monarchy and Community, Cambridge, 1970; ugyanő: Der Einfluss der Idee der absoluten Monarchie auf Verständnis und praktische Handhabung der päpstlichen Autorität, Concilium, 1972, 532-37.
 - 21 W. Kölmel: Wie haben die Bischofswahlen den politischen Mächten die Gelegenheit zu Manipulation geboten? Concilium, 1972, 515 k.
 - 22 Decretum Gratiani c.38, c.23, q.4; Weinzierl: Systemzwang und

- Freiheitsraum in der Kirche, Wort und Wahrheit, 1972, 6 k. Az inkvizíció történetére nem áll módunkban kitérni. A kérdés rövid és alapos összefoglalását lásd: P. Mikat: Inquisition, in: Lexikon für Theologie und Kirche V, 698-702.
- 23 J.B. Metz: Zur Theologie der Welt, Mainz -- München, 1969[2].
- 24 Részletesebben lásd: I vescovi spagnoli contro il regime franchista, in: Chiesa nel mondo, 1973, I,3,55-; Spannungen zwischen Kirche und Staat in Spanien (P. Abad), in: Orientierung, 1973, II, 15.
- 25 Vö.: La XIV. assamblea del CELAM, Chiesa nel mondo, 1973, II, 14,44.
- 26 Lásd uo.
- 27 F. König: A zsinat mérlege, Bécs, 1968, 23-24. A témához vö.: F. Leist: Der Gefangene des Vatikans, München, 1971. A könyv az egyház újkori strukturális merevségének problémájával foglalkozik, bár olykor túl éles hangnemben.
- 28 R. Bellarmin: Opera Omnia, Paris, 1870. I, 461 k.; Vö.: J. Blanck: i.h.
- 29 Az egyházi központosítás és a pápai tévedhetetlenség problémájának értelmezésével kapcsolatban vö.: Cserháti J.: i.m. Teológia, 1972, 142 k.
- 30 Vö.: G. Barauna: De ecclesia, Frankfurt a. M. 1966; G. Philips: L'Eglise et son mystere au Iie concile du Vatican, Paris, 1967.
- 31 Th. O'Dea: Sociologia della Religione 125 k; hasonlóan vélekednek általában a vallásszociológusok.
- 32 McNally: i.m.
- 33 K. Rahner: Zur Struktur des Kirchenvolkes heute, in: Konfrontationen, Zürich -- Einsiedeln -- Köln, 1970, 561 k.
- 34 Vö.: B. Reicke: Der geschichtliche Hintergrund des Apostolkonzils und die Antiochia-Episode, Gal 2,1-14, in: Studia Paulina in honorem J. de Zwaan, Haarlem, 1953, 172-187; G. Schneider: Kontestation im Neuen Testament? Concilium, 1971, 572-75.
- 35 Tomka F.: Az egyházban levő változásokról, Vigilia, 1972, 509 k. A téma legújabbkori vonatkozásainak részletes kifejtését vö.: Szabó F.: H. de Lubac az egyházzól, Róma, 1972. című kötetének bevezető részében: „A katolikus teológia a XX. század első felében”, 20-40; H. Vorgrimmler -- R. Vander Gucht: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, I-IV; Freiburg -- Basel -- Wien, 1970[2].

10. fejezet

- 1 Directorium de Missis cum pueris, Roma, 1973. XII.20. Rövid összefoglalását lásd: Szolgálat 1974/21, 50-53.
- 2 Vö.: E. Villanova: Liturgiekrise und Religionskritik, Concilium, 1969, 77 k.
- 3 Vö.: Szentségek vagy mágikus ceremóniák? Teológia, 1970, 27 k.
- 4 A témába vág a Concilium 1972/2 és 1973/2 száma. Lásd pl. C. Vogel és G. Lukken cikkeit az idézett számokban.
- 5 Justinus Apol. 167; lásd részletesebben: F. Klostermann: A keresztény közösség teológiája, Teológia, 1971, 260 k, A. Kleinheyer: Konsens im Gottesdienst, Concilium, 1972, 489 k; B.

- Wawter -- E. Villanova: Die Entwicklung des Glaubensausdrucks in der Kultgemeinde, Concilium, 1973, 93-103; Radó P.: A megújuló istentisztelet, Bp. 1973, 7-78.
- 6 Traditio Apostolica 9 -- Botte 28.
 - 7 C. Vogel: Das liturgische Amt im Leben der Kirche, Concilium, 1972, 76-77.
 - 8 Vö.: Kleinheyer: i.h. 493.
 - 9 Id. Szabó F.: Isten barátai, Róma, 1969, 36.
 - 10 J.A. Jungmann: Wesen und Würde des christlichen Gottesdienstes, in: A. Hänggi (Hg): Gottesdienst nach dem Konzil, Mainz, 1964, 52.
 - 11 F. Houtart: Explosion der Kirche? Salzburg, 1969, 37.
 - 12 Tomka F.: Jel vagy rejtjel? Teológia, 1971, 235 k; Új Ember, 1970, XI.22; lásd még: Concilium: Dokumentation über die liturgische Gesetzgebung seit dem Konzil im England, in Frankreich, im deutschen Sprachraum, in Italien, in den Vereinigten Staaten, in den Niederlanden, 1972, 142-54.
 - 13 Vö.: Lévy M.: A hittérítés története, Bp. 1937, II, 207-71; F. Bortone: P. Matteo Ricci il saggio d'Occidente, Roma, 1965; J. Beckmann: Ritenstreit in: Lexikon für Theologie und Kirche VIII, 1322-24.
 - 14 Vö.: G. Fontaine: Creativie dans la liturgique d'aujourd'hui, in: Notitiae, 1972, 151-6; ab: Sacralita del luogo di culto, Notitiae, 1972, 182-4.
 - 15 P. Tena: Die liturgische Versammlung und Ihre Vorsteher, Concilium, 1972, 93-99.
 - 16 Vö.: Th. Klausner: Kleine Liturgiegeschichte, Bonn, 1965.
 - 17 „Pontifex cum baculo quasi imperator cum sceptro, PL 172,566. Vö.: Th. Klausner: Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, Krefeld, 1953[2], 39 k.
 - 18 Vö.: Th. Klausner: Mitra, in: Lexikon für Theologie und Kirche VII, 490-91.
 - 19 A „Ceremoniale episcoporum" (1660) ezt írja elő. Vö.: Th. Klausner: Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte; Lexikon für Theologie und Kirche: „Katedra" VI, 66-7.
 - 20 H. Swoboda: Grosstadtseelsorge, Regensburg, 1909. Ch. Booth: Life and Labour of the People of London, London 1902/3.
 - 21 Vö.: E. Pin: Pratique religieuse et classes sociales, Lyon, 1956. Érdekes továbbvezető szempontokat találunk M. Halbwegs: La classe ouvriere et les mieaux de vie című művében, Paris 1913. Magyarul lásd „A francia szociológia" című kötet, Bp. 1971, 110-123 oldalait; továbbá: G. Friedmann -- P. Naville: Traité de sociologie du travail, Paris, 1964.
11. fejezet
- 1 M. Weber: Állam, politika, tudomány, 157 k; G. Mensching: Soziologie der Religion, Bonn, 1947, 232 k.: J. Wach: Sociology of Religion, New York, 1958, 330 k. 360 k.
 - 2 M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Köln 1964, I/2,5. fejezet
 - 3 O. Brunner: Neue Wege der Sozialgeschichte, Göttingen, 1956, VIII-

- IX; ugyanó: Adeliges Landleben und europäischer Geist, Salzburg, 1949, 60-75 k.
- 4 Y. Congar: Lay People in the Church, Westminster, 1957.
 - 5 Idézve F. Houtart: Explosion der Kirche? 37.
 - 6 Th. O'Dea: Kirchenreform und Gesellschaft entwicklungsgeschichtlich betrachtet, Concilium, 1972, 156; H. Daniel-Rops: The Catholic Reform, New York, 1964, II, 163.
 - 7 Az egyházzól 2.: vö.: Cserháti J.: Az egyház és szentségei, 116 k. Rosta F.: Isten népe, Teológia, 1969, 31-43; F. Klostermann: Pap és laikus a holnap egyházában, Teológia, 1967, 107-117.
 - 8 Vö.: E. Troeltsch: i.m. 384 k; „Pataria" in: Lexikon für Theologie und Kirche VIII, 166.

12. fejezet

- 1 Ismét hangsúlyoznunk kell, hogy nem minden jogrendszer szükségképpen merev -- a szó elmarasztaló értelmében.
- 2 M. Weber: Die charismatische Herrschaft, i.h. 170.
- 3 J. Döpfner: A hit jövője, Mérleg, 1969, 322 k. Vö.: M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, 112 k.
- 4 Cserháti J.: i.m. Teológia, 1972, 145 k.
- 5 Idézve: J. Frisque: Die Ecclesiologie im 20. Jahrhundert, in: Bilanz der Theologie im 20. Jh. II, 198-199.
- 6 A dogmák értelmezésében keletkezett -- ma részben már lezártnak tekintett viták lényege is -- eltekintve a szélsőséges nézetektől -- az volt, hogy amíg a teológia rámutatott arra, hogy a dogmák -- amint maga a Szentírás is -- csak történeti háttérükkel együtt értelmezhetők, addig voltak, akik ezt nem akarták elfogadni. (A szélsőséges nézetekkel most nem foglalkozhatunk.)

13. fejezet

- 1 Y. Congar: Die Erneuerung des Geistes und Reform der Institution, Concilium, 1972, 172 k.
- 2 A püspökök lelkipásztori feladatairól 3; vö.: Az egyház a mai világban 7,86,44; Az egyházzól 8.
- 3 Az egyház a mai világban 40,41,42,44. és általában az egész rendelkezés; A püspökök lelkipásztori feladatairól 3; A papi szolgálatról és életről 1,10,22; A papnevelésről 1,22 stb.
- 4 K. Lewin: A mezőelmélet a társadalomtudományban, 531-32, lásd a „Kísérletek a szociális térben" című fejezetet.
- 5 Az anyag és problémakör ismertetését lásd: nr: Vita az egyházi tanítóhivatalról, Teológia, 1970, 181 k.
- 6 A témához vö.: Cserháti J.: i.m. Teológia, 1972, 145 k.
- 7 Pl. 1 Kor 14,19; 14,28; vö.: Lit. Konst.; ill.: Mk 9,35 és Az egyházzól szóló zsinati rendelkezés 2. fejezete.
- 8 Vö.: C. Vogel: i.h. 76 k.
- 9 A. Rosmini: Delle cinque piaghe della Santa Chiesa, Lugano, 1848.
- 10 A témához lásd: G. Martina: Der Beitrag des Liberalismus und des Sozialismus zu einem besseren Selbstverständnis der Kirche, Concilium 1971, 505 k.
- 11 Lásd Populorum Progressio 23; Az egyház a mai világban 71.

- 12 Id.: G. Martina: i.h. 508, vö.: ugyanó: La chiesa nell'eta dell'assolutismo, del liberalisme, del totalitarismo, Brescia, 1970.
- 13 G. Martina: i.h. Concilium, 1971, 507-508.
- 14 A. Weiler: Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche, Concilium, 1971, 460.
- 15 R. Moya: Chiesa e communita politiche, Roma, 1970, 20 k. (Kézirat: egyetemi jegyzet a római Szent Tamás Egyetemen).
- 16 Lásd XIII. Leo: „Libertas praestantissimum”, „Graves de communi”, „Diuturnum illud” című enciklikáit, vö.: Bihlmeyer -- Tüchle: Kirchengeschichte, Paderborn, 1956, III, 397-401.
- 17 Vö.: X. Pius: „Lamentabili”, „Pascendi”. Általánosságban lásd: R. Aubert: Pius X, in: Lexikon für Theologie und Kirche VIII, 538-40; Bihlmeyer -- Tüchle: III, 401 k.
- 18 Vö.: P.F. Secord -- C.W. Backman: i.m. 196.
- 19 A püspökök lelkipásztori feladatairól 30; A papi szolgálatról és életről 6,9; A világiak apostolkodásáról 18.
- 20 A. Greeley: Der Frotbestand von Gemeinschaft, Concilium, 1973, 9-15. A. Godin: La vita di grupe nella Chiesa, Trento, 1971. Tomka F.: Szeretközösségek és kereszténység, Szolgálat, 1972, karácsony, 10-18; L. Debarge: Psychologie und Seelsorge, Luzern -- München, 1969, 137-229.
- 21 A témához lásd: M. Weber: Gesammelte Schriften zur RS I-III, Tübingen, 1963. A. Burger: Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten, Göttingen 1964; W. Menges -- N. Greinacher (Hg): Die Zugehörigkeit zur Kirche, Mainz, 1964, különösen E. Pin: Religiöse Zugehörigkeit und Strukturen, 123 k. J.P. Krujtit: Mentalität und Religiosität, in: J. Matthes (Hg): Soziologie und Gesellschaft in den Niederlanden. Soziologische Texte, Bd.25, Berlin -- Neuwid, 1965; E. Troeltsch i.m.; G. Schmidtchen: Religionssoziologische Analyse gesellschaftlicher Leistungsantriebe, Zürich, 1966. G. Lenski: The Religious Factor, New York, 1963[2] (Religion und Realität, Köln, 1967). J. Matthes: Kirche und Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg, 1969, 34 k.
- 22 Az imént idézett műveken kívül lásd F. Thoma: Wo bleibt der akademische Nachwuchs der Katholiken? Rosenheim, 1960; Sind die Katholiken kulturell unterlegen? Herder Correspondenz 1959/3.
- 23 Pl.: Az egyház a mai világban 58; A vallásszabadságról 1,2,7. stb.
- 24 A legújabb kutatások szerint az egyes vallások tagjainak társadalmi magatartása közötti -- a korábbiakban világosan kimutatható -- különbségek ma egyre csökkennek. Ez részben a társadalom átstrukturálódására, a zárt vallási közösségek megszüntetésére, a társadalmi pluralizmusra vezethető vissza, s arra a tényre, hogy a megváltozott helyzetben a vallások veszítettek a széles tömegekre gyakorolt hatásukból. A „katolikusok jellemvonásainak” változása félreérthetetlenül kapcsolatba hozható az egyházban lezajlott strukturális átalakulásokkal. Vö.: J. Matthes: Kirche und Gesellschaft 55 k.
- 25 R. Withe -- R. Lipitt: Leader Behavior and Member Reaction in Three „Social Climates”, in: D. Cartwright -- A. Zander (ed):

- Group Dynamics, New York, 1960[2]. Lásd: Pataki F.:
Csoportlélektan, 315-344; lásd még K. Lewin: i.m. 535 k. Bár az
idézett felmérés más kérdésekre is kiterjed, ismertetésünkben csak
a bennünket érdeklő demokratikus és autokratikus irányítási mód
különböző eredményeire térünk ki.
- 26 Vö.: Pataki F.: in. 316-17.
27 Uo. 318, 328.
28 L.v. Deschwanden: Die Rolle des Gemeindepfarrers zwischen Kirche
und Gesellschaften, in: J. Wössner: (Hg) R. Religion im Umbruch,
Stuttgart, 1960. D. Moberg: The Church as a Social Institution,
New York, 1962, 495 k; R. Howe: Theological Education After
Ordination, in: H. Hofmann: Making the Ministry Relevant, New
York, 1960, 130-139; J. Delleport -- F. Jachym (Hg): Die
europäische Priesterfrage, Wien, 1959; L.v. Deschwanden: Eine
Rollenanalyse des katholischen Pfarrpriesters, in: Internationales
Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd.4, Köln -- Opladen, 1968.
29 Vö.: pl. H. und W. Goddijn: i.m. 263 k.
30 Vö.: G. Bormann: Kommunikationsprobleme in der Kirche, in:
Matthes: Kirche und Gesellschaft, 169-206.
31 J.C. Hoekendijk: De kerk binnenste buiten Amsterdam, 1964, 61-62,
vö.: H. u. W. Goddijn: i.m. 263 k.
32 A. Görres: Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch
der Pastoraltheologie (K. Rahner -- F.X. Arnold) II/1, Freiburg,
1966, 277-343; L. Debarge: i.m. 148 k.
33 Vö.: J. Matthes: Kirche und Gesellschaft 36 k; A. Görres: i.m.; A.
Burger: i.m. 211 k. stb.
34 W. Suk: Erwartung und Erfolg, Seelsorger, 1967, 77 k. A. Görres:
i.h. 289 k.
35 M. Argyle: Religious Behavior, London, 1958; Matthes: Religion und
Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg, 1967, 71 k.
36 Lásd az NSZK nemzeti zsinatát előkészítő széleskörű felmérés egyik
eredményét: E. Noelle -- Neumann: Lebensfreude -- kein Thema für
die Kirche? Herder Korrespondenz, 1974, 47.
37 E. Durkheim: Az öngyilkosság, Bp. 1967. Id.: Der Selbstmord,
Berlin, 1969, 181, 229.
38 A témához lásd: Lugosfalvi E.: A hit kibernetikája, Világosság,
1969. 601. Bár véleményünk szerint egyoldalúan veti fel a kérdést,
mondanivalója elgondolkasztató és sok névleges keresztény esetében
érvényes.
14. fejezet
- 1 K. Rahner: Ideologie und Christentum, in: Schriften zur Theologie
VI, 62.
 - 2 Fr. Houtart: Die Religion als soziale Realität in der Welt von
heute i.m. 72-8.
 - 3 K. Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához, 1.: K Marx -- Fr.
Engels: A vallásról Bp. (Kossuth) 1961, 30.
 - 4 K. Marx: A zsidókérdéshez, in: Frühschriften 185, 187.
 - 5 K. Marx: A „Kölnische Zeitung” 179. számának vezércikke, 1.:
Marx -- Engels: A vallásról 27 k.; A „Rheinische Beobachter”

- kommunizmusa, uo. 65 k.
- 6 Valóban a kereszténység egyik nagy újdonsága volt, hogy megszüntette az „Államvallást”, a népi, törzsi stb. isteneket, és egyetemes, de ebből következően az egyes politikai hatalmaktól független és azok „felett” álló vallást hirdetett.
 - 7 K. Marx: A „Kölnische Zeitung” 179. számának vezércikke, i.h. 25 k.
 - 8 K. Marx: A zsidókérdéshez, i.h. 188, 189.
 - 9 K. Marx: i.m. 187; a „Kölnische Zeitung” 179. sz. vezércikke, i.h. 17.
 - 10 K. Marx: A zsidókérdéshez, i.h. 187.
 - 11 Fr. Engels: A német parasztháború, 1.: Marx -- Engels: A vallásról 78-79.
 - 12 Pl.: K. Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés, i.h. 41.
 - 13 Vö.: Kommunista Kiáltvány, 1.: Marx -- Engels: Válogatott művek, Bp. 1949. I, 32.
 - 14 K. Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés, i.h. 30.
 - 15 Fr. Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. L.: Marx -- Engels: A vallásról, 99.
 - 16 Engels: A német parasztháború, i.h. 79.
 - 17 J. Levada: A vallás társadalmi természete, Bp. 1969, 43.
 - 18 K. Marx: A zsidókérdéshez; A „Szent Család”; A német ideológia (Tézisek Feuerbachról) stb.
 - 19 K. Marx: Tézisek Feuerbachról, 1.: Marx -- Engels: A vallásról 54.
 - 20 K. Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés, i.m. 30, 31.
 - 21 J.M. Domenach válasza a Vigiliának „A kereszténység jövője a szocialista társadalmakban” c. körkérdésére, Vigilia, 1972, 837.
 - 22 Vö.: pl.: Fr. Jéjan: Le Vatican contre la Francé d'Outre-Mere? Paris, 1957; F. Houtart -- E. Pin: L'Eglise de l'Amerique Latin, Paris, 1965; F. Houtart: Die Religion als Realität in der Welt von heute, in: i.m. 78-8.; Germán Guzmán C. Camillo Torrez, a forradalmár pap, Budapest, 1972.
 - 23 K. Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés, i.m. 37.

=====

=====

Fülszöveg

Tomka Ferenc: Intézmény és karizma az Egyházban c. könyvét mintegy kétezer példányban gépelték le vagy sokszorosították a kommunizmus éveiben, mert megjelenését az állami cenzúra megakadályozta. Most immár harmadik nyomtatott kiadását tartja kezében az olvasó.

Sok hitében -- vagy egyház-hitében -- elbizonytalanodott fiatal és felnőtt nyilatkozott úgy az elmúlt évek során, hogy e könyv segítségével újra el tudták fogadni a katolikus Egyházat, megtanulták megérteni annak merevségeit, korszerűtlenségeit, megtanulták felfedezni az emberi vonások hátterében az istenieket.

A könyv közérthető nyelven írt egyház-szociológia. Mint ilyet tankönyvként használja több katolikus felsőoktatási intézmény -

egyetem, főiskola, levelező tagozat.

Érdekelheti mindazokat, akik egy keresztény közösségben vagy megújulási mozgalomban vagy szerzetesrendben élnek, s szembekerültek a kezdeti tűz -- vagy a karizma -- lohadásának, a megmerevedésnek (= az intézményesedésnek) gondjával.

Érdekelheti azokat, akik fájoan tapasztalják, hogy a „szent” Egyházban is bőségesen voltak, vannak torzulások, elidegenedések, kiüresedett formák, s akik keresik, hogy miképpen lehetséges ilyen körülmények között az Egyház megújulása.

Érdekelheti azokat is, akik válaszolni szeretnének a nem hívőknek vagy más egyházak tagjainak a katolikus Egyház elleni vádjaira, kérdéseire.

„Végre egy könyv -- írta egy olvasó --, amely mer beszélni a katolikus Egyház mulasztásairól, hiányosságairól, s ezt úgy teszi, hogy az ember nem eltávolodik az Egyháztól, hanem közelebb kerül hozzá.”

Dr. Tomka Ferenc teológus, szociológus, Káposztásmegyeren (negyven-ezres lélekszámú lakótelepen) élő katolikus közösség lelkipásztora, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem magántanára számos tanulmány és nyolc teológiai, szociológiai, kateketikai és lelkipásztorkodás témakörébe tartozó könyv szerzője.