

## ***Társadalombölcselet a hit szolgálatában?***

A középkorban érvényes volt a mondás: *philosophia est ancilla theologiae*, a bölcselet a teológia szolgálóleánya. A bölcselet alatt akkor mindazokat a tudományágakat értették, amelyeket ma német nyelvterületen *Geisteswissenschaft*-nak, az angol világban pedig *humanities*-nek nevezünk. Sőt még ezekhez járult a természettudományok egy része (sokszor még az orvostudomány is). Az egyetemi tanulmányok koronája azonban a hittudomány volt. Innen a fenti mondás. Erre a teológia történetéből többszörös példát lehetne hozni talán azzal a kritikus megjegyzéssel, hogy sokszor ezeket a filozófiai segéd munkásokat uralták teológus mestereik. Itt elég a platoni filozófia körére és Aristotelesre utalnunk.

Manapság a középkori filozófia épülete éppen úgy felbomlott szaktudományágakra, mint a modern teológia. Így pl. jogos a kérdés, szüksége van-e a teológiai teremtésnek a természettudományos kozmológiát segítségül hívnia. Vagy a teológiai *egyháztan* élhet-e a modern antropológiával? Az antropológiát itt gyűjtőfogalomként vezettük be, mert valójában ehhez tartozik az összehasonlító vallástudomány, a pszichológia és főleg a *társadalombölcselet*. Ezért fordítottuk át tanulmányunk alapkérdését a fenti mondás mintájára: *sociologia est ancilla theologiae*. Vagyis szolgálatába állhat-e az antropológia a mai teológiának, pontosabban ennek egyháztani részletének? Ez tanulmányunk alapkérdése.

### **AZ EGYHÁZ MINT „HITTITOK”**

Mivel a szerző itt otthonosabbnak érzi magát, induljunk ki először a teológiából. Loisy mondotta a múlt század végén, amikor kritikus szemmel újra olvasta szentírását: „Jézus Krisztus az Isten országát hirdette, és történelmünkben előállott az egyház.” Kijelentésének alaptónusa pesszimista. De ugyanakkor két alapkérdést rejt magában: egyenlő-e a Krisztus által hirdetett Isten országa az egyházzal? Másodsor: van-e valami kapocs a kettő között?

A teológia történelmében több vélemény kísérelte meg az egyház és az istenország közötti viszonyt meghatározni. Az ingadozás két elvetett véglet között mozog: az azonosítás és a teljes szétválasztás között. Ez utóbbi Loisy mondásából is kicseng, és valójában mindazoknak véleménye, akik előtt az egyház kizárólag csak egy ember alkotta egyesület. Ennek a felfogásnak egyik változatában két egyházat tételeznek fel. Az egyik a láthatatlan egyház. Már az idők előtt is megvolt, préexisztens, és a jelenben kiválasztottak szívében rejtezik (hiszen mi mást jelent az eklézsia szó, mint kihívni egyeseket szokott világi életkörülményei közül?), és ugyanakkor a nagyon is emberi gyülekezet a földön, amit szintén egyháznak nevezünk. Az elsőt lehetne azonosítani az Isten országával, a másodikat nem. Azonban mindkét véleménynek szinte kezdettől fogva hadat üzent az átlag keresztény meggyőződés. Ezt a kettősséget valahogy másképp kell egymáshoz viszonyítani.

Az Isten országa és az egyház között egy eseménysorozat van, amely e kettőt összeköti. Valójában Jézus az Isten országát hirdette: azt az országot, amelybe tartozni egyenlő az egyén üdvösségével, de főleg azzal az új világgal, ahol az ember társaival együtt részt vesz a háromarcú Isten, az atya, a Fiú és a Szentlélek életében, vagyis a megvalósult istenországban. Ha ez az eszkatológikus beteljesedés valamiként összefügg az egyházzal, akkor ez ennek jellege, „hittitok”, misztérium.

Loisy csalódott kijelentése volt, hogy ez nem egyenlő az egyházzal. Hogy miért nem, az is beletartozik az említett eseménysorozatba. Krisztus művének látszólagos sikertelensége és távozása ezt a beteljesedést látszólag a megígért jövőbe száműzte. Mivel ennek történelmi megvalósulása a jelenben nem lehetséges, Jézusnak kimutathatóan szándékában állt, hogy küldetése, életének műve folytatódjon. Ha nem is egyes szavaiból, egész tanításából, magatartásából arra lehet következtetni, hogy apostolai elé egy zsinagógaszerű közösség létrejöttét vetítette. Az evangélisták közül egyedül Máté beszél „Jézus egyházáról”, amelyben az apostolok mellé tömörült közösség tovább él. Valószínű azonban, hogy ezt az evangéliumot már ott és akkor írták, amikor már ez egy közösségben megvalósult. Viszont Pál korábbi feljegyzései már magyarázat nélkül egyházaknak nevezi azokat a közösségeket, amelyeket leveleivel felkeres. János evangéliumában pedig Jézus megígéri Isten szent Lelkének támogatását a távozta utáni és az istenország eljötté előtti időkre.

Joggal erre alapozza a mai teológia az egyház *létét*. Érdektelen hogy ez valóban Krisztus közvetlen alapítása vagy a Szentlélek pünkösdi utáni műve. *Van egy közösség*, amely mestere távozta után is művét, az Istenország eljöttét továbbviszi.

Ebből az eseménysorozatból azonban többet is kiolvashatunk. Jézusnak, úgy látszik, nemcsak ennek a közösségnek a léte lebegett szemei előtt, hanem ennek *mibenléte*, vagyis ennek megjelenési formája is. Három vonás visszavezethető szándékára: (a) halála előtt már megadta ennek a közösségnek *alapítását*, az eucharisziát, amelyben megemlékeznek Jézusról (anamnézis), megünneplik jelenlétét a kenyér és bor szimbóluma rejtekében, és elővételezik Isten országának eljöttét a világ végén (epiklézis). (b) Még a pünkösdi közösségi élménye előtt átadja „hatalmát” (exousia) a tizenkettőnek azt cselekedni, amit életében Ő is tett. Többek között a zsidók számára hallatlan hatalmat, a bűnök megbocsátását. (c) Harmadszor pedig Péter apostol (a közösséggel együtt) megbízást kap arra, hogy jövendő követőiről „jó pásztorként” gondoskodjon. A rítus a „hatalom”, és a gondoskodás gyakorlata már empirikus, kézzelfogható tény. És most ez is hozzátartozik az eljövendő közösséghez.

Ezzel azonban egyházfogalmunk továbbra is bonyolódik. Nemcsak az istenország és a létrejött közösség közti kapocs lesz egyháztanunk tárgya, hanem a hívő közösség léte és ennek ugyancsak tapasztalható *szerkezete* között is hídra van szükség.

Ha mindezt a hit meggyőződésétől eltekintve kívülről szemléljük, akkor könnyen jelentkezhethet az antropológus vagy szociológus, aki a maga szempontjából tudja értelmezni az eddig mondottakat. Mert valóban, az egyház eredete és lényege nem kizárólagosan a teológus tárgyköre. Mint egy tapasztalható jelenség más tudományágak számára is hozzáférhető. Itt merül fel a teológus kérdése: tudnak-e az említett tudományágak egyháztanunk további értelmezésében segítségünkre lenni? *Anthropologia ancillae theologiae?*

A felelet a teológia belterjes világában korántsem nyilvánvaló. Egy újabban kiadott, nagyméretű, szisztematikus teológia tartalomjegyzéke egyetlen címszóban sem emlékezik meg a társadalomtudományokról. Egy régibb felfogás szerint az egyháztan kizárólagosan teológiai téma, amelybe az említett részlettudományoknak semmi beleszólá-

si joga sincs. Valahogy úgy van, mint Golding híres regényében, a *Spire*-ben, ahol a középkori apát fel akarja építeni vidékének legmagasabb templomtornyát. Amikor (nem-teológus) szakemberek figyelmeztetik, hogy statikailag ezt a talaj nem bírja el, a buzgó apát inkább imahadjáratot indít ambiciózus művének sikeréért. A katasztrófa elkerülhetetlen. Éppen úgy, mint annál a jámbor plébánosnál, aki összekoldult pénzből ott akar templomot építeni, ahol a szociológus számítása szerint egy pár év múlva praktice senki sem fog lakni. Sőt az is előfordul klerikus körökben, hogy amikor a szociológus egyházzal kapcsolatos véleményét fejezi ki, visszautasításra talál, mondván, az egyház hitünk titka, és nem a társadalomtudomány tárgya. Viszont, egyes elégedetlenek az egyházon belül, amikor ennek túl-intézményesülését kifogásolják, a megdöbbentő felelet arra utal, hogy „hiszen az egyház is társadalom, és nem lehet intézmények nélkül”. Azonban ehhez azt is hozzáteszik, igen, társadalom, de *societas perfecta*, ami egészen más ...

Mindezek ellenére manapság vannak teológusok, akik különösebb szakértelem nélkül igénybe veszik ezeknek a részlettudományoknak legalább is gondolatmenetét.

### AZ EGYHÁZ MINT EMBERI CSOPORTOSULÁS

A fentiek szerint az egyház teljes fogalmának meghatározásához kettős hídverésre van szükség: először a hit meggyőződése az Isten országában és ennek közösségi megvallása között, ami már megadja az egyház létét. Másodsor a már meglévő egyház-tudat és ennek tapasztalt megjelenési formái között. A világi tudományok közül az elsöre inkább az antropológia tudna feleletet adni. Természetesen nem annyiban, hogy megvallja a Krisztus által hirdetett istenországot. Viszont megfigyelési tárgya az emberi csoportosulás, amelyben számára valami ismeretlen közös tényező, közös feladat egyeseket egységbe kovácsol.

Kívülről nézve, ez történt abban a pünkösdi órában. A tizenkettőt pünkösöd előtt Jézus személye, most pedig egy másik megrázó – de felemelő élmény – köti egységbe. Mindez az emberi természet társas jellegének ismeretében teljesen érthető. Az is világos, hogy ebből a társulásból nyílt csoport jön létre, amely mindig jobban kiegészíti önmagát, nő és szaporodik. Sőt az is érthető lesz, hogy ennek a növekvő csoportnak életbetartására szükséges lesz egy bizonyos szervezkedés, hogy a csoport együttélésében ismétlődő eseményeket, esetleg az itt előálló feszültségeket, a közös feladat ellátását megkönnyítsék. A kezdetleges *intézményesülés* az antropológus szemében elkerülhetetlen. Durva vonásokban így jellemezhetnénk az ősegyház létrejöttét, amely mind a teológia, mind pedig a szociológia szempontjából döntő jelentőséggel bír az egyház történelmi kibontakozására.

Ebben a csoportosulásban mintegy miniatűr kiadásban megtaláljuk a társadalmi funkciók jelenlétét: nem annyira az egyéni hívő, hanem mint csoport cselekszik. Még akkor is, ha egyesek vezető szerepbe jutnak, mint Péter és Jakab, intézkedéseiket a többiek nevében hajtják végbe. Ugyanakkor azonban az előállott primitív intézmények, mint például Mátyás apostol választása, a tizenkettő szimbolikus számának feltöltése a Júdás által üresen hagyott helyre, a közös pénzügyi alapok kezelése, valamint ennek szociális felhasználása a diakónusok által, a hellén misszió jóváhagyása egy kezdetleges zsinat határozatában, a misszionáriusok küldetése a hellén világba stb., közösségi cselekvés. Mint olyan, legitímációra szorul. Ezért a visszatérő mondat az apostolok cselekedeteiben: „Mi és a Szentlélek ...”

Innen, az ősegyházból indul a megdöbbentő siker-élmény, az egyház elterjedése az akkor ismert világban. Ennek igazi okát jobb, ha a történelem-, politikatudományok karöltve a szociológiával magyarázzák. A mi kérdésünk, hogyan értelmezhetjük ezt az Ősegyházat, amelynek jelentősége kihat a mai egyházra. Mai egyháztudatunk méhében hordja ennek az első keresztény csoportosulásnak a jellegét.

Először *Dietrich Bonhoefferre* szeretnék utalni, aki erre felhasználja egyháztanában, a *Sanctorum Communio*-ban a társadalombölcseletet. Könyvének alcíme: dogmatikai értekezés az egyház szociológiájához. Háttére a német idealizmus, amelyet az akkor dívó perszonalizmus antropológiájával igyekszik felülmúlni. Vagyis alapállása az emberi személyiség, amelyet csak az *Én és a Te* viszonyulása tesz lehetővé. Ebben a viszonyban tudjuk felfedezni az embert mint személyt, ami ugyan feltételezi egyediségét, de csak akkor nevezhető személynek, ha ezt eleve a másra való utaltság határozza meg. Másképp, a személy nem az öntudatra ébredt ember egyik tulajdonsága, aki szabadon társulhat másokkal vagy nem, hanem fordítva: az emberek közötti szocialitás teszi lehetővé személyiségét. Mindez azonban nem annyit jelent, hogy a személy a társainak függvénye. Mint személy ugyan nyílt a többiek felé, de nem szívódik fel a velük való egységben. Azzal, hogy a másikat akarja, egyszersmind önmagát is megalapozza. Nos, Bonhoeffer szerint a mások felé nyílt és ugyanakkor zárt, önmagába forduló akarat tükrözi vissza annak a társulásnak jellegét, amelynek tagja lesz.

Eddigi nehézkes argumentációjához, amelyhez hosszabb kommentárra lenne szükség, segítségül hív egy – immár elavult és romantikusnak bélyegzett – társadalombölcseleti elméletet. F. Tönnies írásaira, de főleg a *Gemeinschaft und Gesellschaft* című munkájára utal. Ahogy a cím is mutatja, Tönnies a már fennálló társulásban két szempontot különböztet meg. Nevezzük ezeket magyarul közösségi és társadalmi jellegnek. Mind a két szempontnak alapja az emberi alapakarat egymással lenni, és ugyanakkor (mondjuk Tönniestől eltérő terminológiával) önmaga egyediségének érdekeit követni. Ha visszatekintünk eddigi antropológiai érvelésére, az egyik az *Én és a Te* logikáját követve akaratával kinyílik a másik felé, hogy személyiség legyen, és ugyanakkor önmaga egyediségének céljait és érdekeit próbálja bebástyázni az így kialakult társulásban. Amíg a közösség típusú társulásnak értelme maga az együttlét, addig a társadalmi jellegűt a közös érdek vagy cél hozza egységbe. Egy sakk klub ilyen társulás, amely a tagok játékának tökéletesítését célozza. Ha viszont valaki tagságában a jó baráti kört keresi, akkor klubjától az emberi közösséget várja el. A közösséget úgy tekinthetjük, mint a személyek baráti vagy rokoni társulását, a társadalmi jellegű egyesülést pedig az egyedek közös érdeke és céljai határozzák meg. Fontos, ahogy előbbi példánk a sakk klubról mutatja, hogy egyik típus se fordul elő a maga tisztaságában. Nincs csak közösség anélkül, hogy ne lenne valamilyen formában társadalom jellegű. És fordítva (mert valóban ez Tönnies tétele): nincs csak társadalmi jellegű csoportosulás, amely valamely módon nem a barátság személyes viszonyán épül. Bár ez utóbbi feltételezés nagyon is kétségsbe vonható, mégis Tönnies két típusa alkalmas az egyház létrejöttének értelmezésére.

A tizenkettőt baráti körnek foghatjuk fel, amely az élő Jézus személyi varázsában társasodott. Viszonyuk valóban az *Én és a Te* égiszében játszódik le. Talán úgy is mondhatnánk, Jézus követése önmagában is értelmet ad életüknek, mintegy elővételezi Izrael tizenkét törzsének végső eszkatológikus beteljesedését az Isten országában. Hiszen azért gyűjtött Jézus maga köré pont tizenkettőt, mert ezt a végső eseményt akarta jelképezni. Talán azt is megértette a tizenkettő, hogy ez a végső esemény nem cél, amit emberi erővel el lehet érni, hanem ajándék, Jahwe eszkatológikus tette.

Jézus távozta után azonban megfordul a kocka. Ugyan egyelőre megmarad a tizenkettő közössége (gondoljunk a Júdás-pótló Mátyás apostolra), de ugyanakkor Jézus feljegyzett utolsó szavaiból evilági célt, feladatot kap: „ahogy az atya küldött engem, én is küldelek titeket”, menjete, és hirdessétek a jó hírt az egész világnak. Ennek a feladatnak jegyében megnyilvánul társulásukban egy újabb jelleg, amely a növekvő egyházban társadalmiasodást hoz létre. Ehhez a kibővült közösséghez, ami valamikor Jézus közvetlen társaságában Izrael beteljesedését jelképezte, csatlakoznak mindazok, akik valamilyen módon tanúskodnak a közöttük tovább élő Krisztusról, illetve ennek szent Lelkéről. Az új helyzet átértelmezi a hajdani társulás alapfogalmát, az apostolságot, anélkül, hogy ennek régebbi értelmét eltörölné. Jellegzetesek ennek a feladatnak megvalósítására a kezdetlegesen intézményesített rítusok, egy lassan kialakuló hierarchikus rend és az ennek megfelelő tekintély-elosztás, és így tovább.

Bonhoeffer egyháztanában egy szociológiai elmélet segítségével felhívta figyelmünket az egyház kettős arculatára. Az egyház jellege egyszerre mind közösségi és társadalmi. Érdekes módon a II. vatikáni zsinat (bizonyosan más utakon, mint Bonhoeffer) az egyháznak ezt a közösségi jellegét, az ún. *communio* egyházant emelte ki ennek társadalmi jellegével szemben. Ezt észlelhetjük a püspökök testületének mint az egyház alaptekintélyének kiemelésével, a helyi egyházaknak mintegy autonóm szerepével az egyetemessel szemben, a kis egyházi közösségek értékelésével stb., vagyis mindazt, amit a jelenlegi pápánk alatt gyakorlott centralizmus nehezen tud megemészteni. Bonhoeffer azonban egyháztanának végén lecsökkenti természetbölcseleti elkalandozásának értékét, mondván, ami lényeges az egyházban, azt igazán csak az evangéliumokból érthetjük meg.

A másik teológus, *M. Kehl* nagyobb jelentőséget ad szociológiai kalandozásának. Két munkáját emelném ki: a korai *Kirche als Institution* – az egyház intézményesült jellegének megalapozása az újabb német nyelvű katolikus egyháztanban. A második viszont egy kiérettebb katolikus egyháztan, amelyben antropológiai szempontok jelentős szerepet játszanak: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*. Amíg Bonhoeffer munkájában inkább az egyház hittitok és ennek tapasztalható közösségi vetülete közötti feszültség szintjén mozogtunk (végeredményben antropológiai eszmélődései leginkább az egyház létrejöttével foglalkoznak), Kehl egy másik szinten tárgyal az egyházzal: a már létrejött közösség, illetve egyházi társulás és ennek intézményes szerkezete közötti feszültség áll gondolatainak háttérben. Ezért gondoltuk helyesnek, hogy Bonhoeffer belátásait inkább az ősegyház kifejlődésében verifikáljuk. Kehl viszont mint a nyíltabbakhoz számító katolikus hívő, mindannyiunk közös problémáját feszegeti: hogyan tudunk egyházunknak a századok folyamán kialakult és látszólag megcsontosodott (azt is mondhatnánk szklerotizált) intézményeivel élni?

Szükséges ezt a másik szintet röviden jellemezni. Tomka F. szerint ez inkább a szociológia, mint az antropológia témaköre. A fent említett kérdés ugyanis az egyházi pionírok utáni generációknál merül fel. Vagyis azoknál, akik beleszülettek egy, a századok folyamán kialakult egyházi szerkezetbe. Számukra mindaz, ami ezt a „társulatót” létrehozta, élte, tagolta, nevelésében irányítja, magától érthetővé válik addig a pillanatig, amíg az egyén – visszahúzódva önmagába – tudatos viszonyba kerül a (látszólag) rajta kívül álló megtapasztalt egyházzal. A szociológus szemében a csoportosulás *objektíválódik* az előtt az egyed előtt, aki eddig ebben *szocializálódott*, és most szabad választás előtt áll: vagy *interiorizálja* csoporthoz tartozását, vagy erről lemond, és életútját más irányba fordítja. Megjegyzendő az is, hogy ebben a szituációban érdemes lenne megkülönböztetni a „hitet a hittől”. Vagyis más az a hit, amit szocializációnk

folyamán mintegy magától értetődő tény elfogadjuk (erre angolban azt mondanám: *belief*), és az a hit, amellyel tudatosan, egész lényünket bevetve, teljes bizalommal átadjuk magunkat a hit forrásának (ezt angolul *faith*-nek nevezném). Mind a kettő a maga módján lényegesen társulásra hajlamos. Az egyik kérdés nélkül elfogadja az egyházban kialakult intézményeket, és megpróbál velük élni, a másik ezen felül megkérdezi ezeknek eredetét és jelentőségét. M. Kehl ezt a feladatot tölti be, és ehhez hívja segítségül a mai társadalomtudomány elméleteit.

Így Kehl az első helyen említett művében egymás után elemzi a modern szociológia elméleteit a társadalomban kialakult intézményekről. Tárgyi skálája nagyjából megmarad a német nyelvterületen: A. Gehlen, H. Schelsky, N. Luhmann, J. Habermas, G. H. Mead, P. L. Berger, T. Luckmann (az utóbbiak német fordításban). Mielőtt ezeket összehasonlítaná a klasszikus és modern teológia hasonló elméleteivel, egy pár oldalas exkuzusban összefoglalja véleményét a teológia és szociológia összefüggéséről. Ennek feltétele a dialógus, amely elsősorban a két tudományág közötti kommunikáción épül. Ez viszont feltételezi, hogy a párbeszédben résztvevők világosan ismerjék saját és a másik alapszempontját (ezt a skolasztika nyelvén *obiectum formale*-nak nevezném), valamint azt a tárgyi egységet (*obiectum materiale*), amelyet mind a kettő a maguk szemszögéből vizsgálnak. Feltételezhetően mind a két félnél fontos, hogy a dialógus partnerének horizontjában felvetett kérdést és ennek a másik rendszerében érvényes megoldást saját alapszempontja szerint átértelmezze. Kehl ezt szellemesen „*Selbstfindung durch Selbstpreisgabe*”-nak nevezi, amit talán így fordíthatnánk: ideiglenesen feladjuk saját tudományágunk követelményeit, hogy ezt újfent megtaláljuk – valószínűleg meggazdagodva. Kehl ezt a módszert, amelynek szükségességét a teológia és szociológia viszonyában megalapozza, *vermittelte Rezeption*-nak, közvetett átvételnek nevezi. Ha visszapillantunk, végeredményben így járt el Bonhoeffer is egyháztanában, és valójában ez lett volna Kehlnek is feladata, amikor első könyvének főrészében H. Küng, K. Rahner és H. U. von Balthasar felfogását vitatja meg az intézményesülésről. Jóllehet részletesen kifejti módszerének szabályait, ezek azonban az említett teológusoknál Egyház és Intézmény című művében nem találnak világos alkalmazásra.

1976 és 1992 között, vagyis az Egyház és Intézményeitől a Katolikus Egyháztanig kikristályosodnak Kehl elsőben megemlített módszertani alapelvei. Amíg az elsőben általánosságban vitatja meg a két tudományág „eljegyezhetőségét”, a másik kiragadja ugyanazt a szempontot egyházképünkéből, amelyet Bonhoeffernél láttunk, és ünnepélyesen kiemelt a II. vatikáni zsinat: az egyház mint *communio*, mint közösség. Ez a teológiai oldal, amelyhez Kehl segítségül kéri a frankfurti iskola kommunikatív cselekvésének (*kommunikatives Handeln*) elméletét. Vagyis itt nem a romantikus Tönnies, hanem J. Habermas és társai állnak a háttérben. Hogy miért éppen a frankfurti iskola gondolatvilágát választja dialógusa partnerének, érthető teológiai kiindulópontjából, a *communio* egyháztanból. Ez már elárulja Kehl kissé megváltozott alapállását. Ha ugyanis a hasonlóságot, sőt (ahogy Kehl állítja) konvergenciát az egyház és a frankfurtiak között akarjuk felhasználni, már eleve belekeveredünk Habermas intézményellenes gondolkozásába. Ez, úgy látszik, nem zavarja Kehl, mert már teológiailag megoldotta az intézményesedés kérdését, amit hamarosan látni fogunk. Őt ebben a könyvében valójában a kommunió-egyház épületének szerkezete érdekli.

És valóban erre alkalmas a frankfurtiak kommunikatív cselekvésének elmélete. Ezt alkalmazva Kehl a következő egyházképet tárja elénk:

A hit élettére az egyház. Vagyis itt tapasztaljuk meg a közös hit által létrejött vallásos csoportosulást. Ennek tagja lenni már feltételez egy bizonyos egyetértést, *consensus*-t, amelyet a frankfurti iskola a tagok közötti kommunikációnak tud be. Ennek az egyetértésre vezető kommunikációnak feltétele a tagok közötti egyenlőség, jellemzője az erőszakmentes, semmiképp sem „uralkodó” (*herrschaftsfrei*) légkör. Ezen kívül van még ennek még egy jellegzetessége. A frankfurtiak annak tudatában, hogy ezt az egyetértést a tagok különböző érdekei megakadályozzák ennek teljes megvalósulásában, egy *utópisztikus* elemet követelnek az egységre törés tevékenységében. Ez az utópisztikus jelleg nem ad egy világos célt a közösség tagjai elé, hiszen a teljes egyetértés gyakorlati milétét még nem ismerve ezt csak elővételezhetjük. Ennek a belátásnak az analógiája világosan alkalmazható arra a *communio* egyházra, amelyet nem a közös cél, hanem az együttlét hoz össze abban a reményben, hogy közösségük egyszer beérik végső, eszkatológikus kiteljesedésébe. Mert az eszkaton nem ugyanaz, mint a cél. Az első egy még ismeretlen állapot, a másik mindig velünk lévő motiváció, amit a skolasztika *causa finalis*-nak nevezett. Természetesen az elővételezett kiteljesedés állapota *előtti* térben kialakulhatnak intézmények kölcsönös szereposztás révén (Mead, Parson), a közös tevékenység leegyszerűsítésére (Luhmann), a közös akcióban kialakult konvenciók szerint (Mary Douglas), a hagyományoknak mindig kritikus újra értelmezésével (Schelsky) stb. Ugyanígy, útban a teljes egyetértés felé, szükséges lesz egyes tagoknak olyan jellegű tekintélyét is elismerni, akik ezt nem annyira hivataluk alapján, hanem inkább kompetenciájuk szerint birtokolják. De még ebben az állapotban is érvényesek a csoportosulás alapfeltételei: egyenlőség, kommunikatív átláthatóság, erőszakmentes és nem-domináló viszonyok azok között, akik közösen tudják kimondani: *hiszünk*. Kehl ennek az általa megálmodott közösségi egyháznak a képét ugyan nem az *Én és a Te* logikájából vetítette elénk, mint Bonhoeffer próbálta *Sanctorum Communio*-jában, és mégis elérkezett az *Én és a Te* kicsúcsosodásához, a közös *Mi*-hez.

## A TÁRSADALOMBÖCSELET AZ EGYHÁZTAN SZOLGÁLATÁBAN?

Ezzel be is fejeztük hosszabb kontárkodásunkat az antropológia világában. Egy-két szó azonban mégis szükséges a két tudományág viszonylatáról. Az eddig mondottak alapján megkíséreljük saját véleményünket tétélesen összefoglalni.

1. *A teológiai egyháztannak szüksége van az antropológiai szaktudományok belátásaira.* Ezt a szükségét három ponttal tudjuk alátámasztani:

a.) A teológiának *alapszemponja (obiectum formale)* alapján világos, hogy ez a tudományág az egész megtapasztalt valóságnak végső értelmét az Istenbe vetett hit nézőpontjából reflektálja és rendszerezi. Talán így is mondhatnánk: mivel a teológus a *mindent* átfogó valóság ismeretére törekszik, tárgyihiányban szenved mindaddig, amíg ezeket a többi tudományágak neki fel nem ajánlják. Szükségképpen tehát a szaktudományok horizontjába, nyelvezetébe kell lépnie, és ezeknek általa *megértett* elméleteit és vívmányait saját meggyőződésével átfőrnálnia.

b.) A mai teológia ennek szinte minden ágában empirikus alapokat keres. Vagyis törekszik arra, hogy meggyőződéseit mindenki által átélhető tapasztalatokra építse. Az ún. misztagógia nem idegen a teológia egyik részétől sem. Az egyháztan esetében ez a tapasztalati alap bizonyos nem az öreg Hermas mennyei épülete vagy az apokalipszis égből földre szálló új Jeruzsálemé. Ha ebbe az egyházba beleszülettünk, elsősorban plébániánk liturgiáját, szervezeteit, vezetői egyéniségeit stb. tapasztaljuk meg vagy

szenvedjük el. Minél organizáltabb, minél inkább átgondolt lesz ez a tapasztalat, annál inkább alkalmas arra, hogy ez hitbeli meggyőződésünk szempontjából reflektáljuk. Ehhez pedig szükségünk van a józan észen felül egy szaktudományra is. Miért ne lehetne ez az antropológia?

c) Bár manapság egyeseknek nehezen megy a fejükbe a II. vatikáni zsinat által megszentelt mondat: *ecclesia est semper reformanda* – az egyház mindig megújulásra szorul, modern teológiánk mégiscsak a fejlődés jegyében áll. A lényeges keresztény meggyőzések felül a gyakorlati keresztény gondolkozást a választott nyelv lehetőségei is meghatározták. Közhely arra utalni, mi lett volna keresztény teológiánkból, ha nem a római birodalom görög műveltségével kapcsolja össze igehirdetésének választott nyelvzetet. Kétség kívül a hit mint kritérium ebben is megmaradt, mégis tagadhatatlan, hogy a nyelv titkos ajtaján beosont az egyház épületébe egy evilági kultúra. Mármost egész világos, hogy a társadalomtudományokban a nyelv állandó kihívás az újításra, társadalmi események szóbeli igazolására (Habermas-Luhmann). Amint a hit kritikája adhat új értelmet szavainknak, úgy a szociológia kritikus alkalmazása felhívja figyelmünket hit hirdetésünk elavult szavaira, szimbólumaira stb. Legalább mint teológiai önkritikánk mércéje, szükségünk van a szociológia korrektívájára.

2. *A teológia és az antropológiai tudományok viszonya a tárgyi (obiectum materiale) egyenlőségen felül (mint az egyházban) megfontolásainak analógiájára, hasonlatosságára épül.*

Már feltételeztük, hogy mind az egyházban, mind pedig a szociológia ugyanazzal a tárggyal foglalkozik. De ezen kívül tételünk kihangsúlyozza azt a hasonlóságot, analógiát, amellyel a kettő tárgyának analizisére vonatkozik. Ugyanez az analógia érvényes az egyház „hittitok” jellege és de facto léte között: az Isten országa és az egyházi közösség, bár nem azonosak egymással, összehasonlíthatók. Ugyanígy felvehetünk egy hasonlóságot az egyház közösségi és társadalmi formái között: ami az elsőtől szereposztásként jelentkezett az egyenlő tagok között, az itt egy bizonyos rendben *intézményesedik*. Emlékezzünk a fent említett „kettős hídra”: milyen a jellege annak az egyháznak, amely a Jézus Krisztus megváltásába vetett hitből hívei között kialakul? Milyen alapon társadalmisítja, intézményesíti önmagát az egyház a közösség evilági vándorútján? A válasz erre a kérdésre hasonló lesz a társadalombölcseleti megfontolásokkal.

A modern teológiában szinte újításnak tekinthető, hogy az egyházról szóló határozat, a *Lumen Gentium* tanítását a Szentháromság hittitkával vezeti be. Vagyis ez a hittitok egyszersmind analógiája annak a földi közösségnek, amely a Szentlélek erejéből és a hívek közreműködésével életre kel. Hogy itt tényleg hasonlóság áll fenn, azt csak a hit szemeivel és a majdnem 2000 éves trinitárius spekuláció segítségével tudjuk felfogni: a három-személyes Isten egysége a *communio ineffabilis*, a kimondhatatlan közösség, amelynek isteni kapcsa az atya és Fiú közötti szeretet, vagyis a Szentlélek. A hittitoknak ez a szavainkba öntött kifejezése hasonló, sőt szinte ábrázolja azt a *communio*-egyházant, amelyet a határozat ismételtlen hirdet. E mellett a rendelet éppen úgy tárgyal az egyház társadalmi jellegéről, ennek hierarchikus felépítéséről, a püspökök kollégiumáról, beleértve Róma püspökét is. A hasonlóság úgy látszik mind a két szinten megvan, a közösségi és valamiként a társadalmi jelleg is visszatükrözi az isteni Háromság életét.

Karl Rahner egy írásában a hierarchia értelméről megkísérli ezt az analógiát ábrázolni. Azonban cikkének első fele összehasonlítja az egyházat a már említett sakk klubbal, és kimutatja, hogy ebben is magától értetődően kialakul egy tekintélyi rendszer. (Itt Rahner siet megjegyezni, hogy az elnök valószínűleg nem a legjobb sakkjáté-



kos, viszont lehet, hogy jó szervező, jó koordinátor.) Fiatalokkal feljegyzett beszélgetéseiben is a csoportosulás ilyenmű természetes kifejlődésére utal, amikor a divatos „Jézus igen – egyház nem” szlogennal áll szemben. „Ha valamilyen alapon összeálltok, hamarosan észlelni fogjátok, hogy társulástok szerkezetében egy hierarchiához hasonló életrend állt elő.” Bár Rahner nem utal egyik szociológiai elméletre sem, megfontolásai alapján véve a kvázi-szociológia nyelvbe öltöznek.

Viszont fent említett cikkében nem marad meg a hierarchia kvázi-szociológiai levezetése mellett, hanem belevetíti a természetesen is érthető tagoltságot a Szentháromság misztériumába. Körülbelül így:

(SZENTHÁROMSÁG)	(EGYHÁZSZERKEZET)
<p>– <b>atya</b> önközlés (generatio)</p> <p><b>ISTEN</b> – <b>Fiú</b> önátadás (spiratio)</p> <p>– <b>Szentlélek</b> tanúságtétel</p>	<p>– <b>hit</b> – <b>küldetés</b> – <b>Magisterium</b> “hirdessétek a jó hírt”</p> <p>– <b>remény</b> – <b>szolgálat</b> – <b>vezetői jog</b> “legeltesd juhaimat”</p> <p>– <b>szerepet</b> – <b>Megszentelés</b> – <b>szentségek</b> „vegyétek a Lelket, akinek megbocsátotok ...”</p>

Minden az egy Istenből indul ki, de ez az egység csak úgy lehet analógiai alap, ha egyben a „többnek” közössége, amelyet a hagyományos viszonzszavakkal jelöl: generatio – „születés”, spiratio – (?) a Szentlélek „eredetére” alkalmazott latin ige. Ebben az isteni-közösségben minden személynek meg van a neki tulajdonított funkció. Az atya önközlésére (*Selbstmitteilung*, kinyilatkoztatás) az egyedi és kollektív hit felel, amelyben egyszersmind a társulás előfeltétele is megadatik. Ebből ered a közösség tanítói hatalma, amely menthetetlenül az intézményesített központi tanítóhivatal, a *magisztrériumot* fogja követelni.

A Fiú önátadása (*Selbstgabe* – megváltás) viszont az isteni közösségnek megfelelő emberi közösséget strukturálja, amelynek alapja egymás közös szolgálata. Megszervezett szolgálat viszont nincs vezetői tekintély nélkül. Ez utóbbi pedig a vezetői jog, a *jurisdictio* intézményesített forrása. Figyelemreméltó, hogy Rahner ezt a remény égisze alá hozza: egy közösség a soha-sem-teljes egyetértésen épül. Hogy ez tarthatóan fennmaradjon, csak az Istenbe vetett remény műve.

A Szentlélek műve nem hoz újat az egyházba, csak elmélyíti a Krisztus által mondottakat, tanúságot tesz, összeköt, mint a mindent átfogó szolidaritás és szeretet, amelyben az idő beleolvad az elővételezett örök beteljesedésbe. A Szentléleknek ezt az eszkatológikus jelentőségét az egyház a megszentelődés eszközeiben, a szentségekben, de különösen az eucharishtiában működteti. Mármint éppen ez a központi szentség, amely nemcsak jelenné teszi az örökkévalót (*consecratio* - átváltozás), hanem összefogja a múltat a jövővel (*anamnézis* – *epiklézis*: vagyis megemlékezünk Krisztus életéről és eljövételét várjuk), sőt a jelenlevő közösséget elhelyezi a világot összefogó egyházi társadalom szívében. Mivel mindez közösségi aktus, világos, hogy nem működhet egy megbízott nélkül, aki mind a közösséget Istennek, mind pedig Istent a közösségnek nem reprezentálná. Ezen alapszik a szentségek intézményes kiszolgáltatásának hatalma.

Rahner bonyolult analógiájából (amelyet cikkének szövegéből állítottunk össze) a teológus sok mindent ki tud olvasni. Itt elegendő az isteni hármasság közösség (ami hititok) és a konkrétan tapasztalt egyházi szerkezet között felvett hasonlóságra, analógiára

ra utalnunk. Ez a teológiai levezetés a Szentháromságtól az egyházi intézmények hierarchiájáig találkozik a cikk első részében egy természetes emberi társulásban kváziszociológiai megfontolással előálló tagoltsággal. Ha ez a két meggondolás valóban összehasonlítható, akkor azt is fel kell vetnünk, hogy ami a hit isteni közösségére érvényes, alkalmazható az ennek megfelelő emberi közösségre, valamint ennek tagoltságára is. Ha viszont ez az analógia a másik irányban is érvényes, vagyis reciprok, akkor szociológiai megfontolásaink is átvihetők abba az istenképbe, amit az egyházi közösség jelképez. Ez a közösség azonban alá van vetve a történelmi körülmények társadalom-felfogásának. Istenképünk ezek szerint alakul, és következésképpen az ebből „levezetett” egyházfelfogás is – ennek minden részletében.

Erre egy-két példa elengedhetetlen. Az ún. konstantinusi fordulat után az evangélium szerető Istene felölti a császárhoz hasonló mindenható hatalom képét, az isteni hármasság pedig – ugyancsak a szentírásra hivatkozva – isteni hierarchia lesz. A Szentlélek a Fiúnak és az Atyának, a Fiú pedig az Atyának van alávetve (Origenes 3. szd). Később ehhez az isteni hierarchiához hozzáképzelték az angyali karok hierarchiáját (Areopagosi Dénes 6. szd), és ennek mintájára gondolták az egyház hierarchikus felépítését is (a 6. szd-ig ez a terminus ismeretlen). Az isteni (minden) hatalom földi képviselője az egyház feje mellett a császár is. Az ő általuk kinevezett hivatalnokok vagy jóváhagyott intézmények lesznek az egyház látható megnyilvánulásai – a maguk hierarchikus sorrendjében. *Vagyis a társadalmi rend módosítja mind az istenképet, mind pedig az egyház szerkezetét.* Hasonlóképpen lehetne a középkori és újkori módosulást is értelmezni. Ma talán azzal érvelnénk, hogy mivel az isteni közösség a személységek egyenlősége alapján áll, és csak az egymás közti relációk teszik több oldalúvá (Ágoston), akkor az egyház szerkezetében is hasonló változás lenne várható. Mindezen változások mellett azonban egy megmarad a teológus hitében: az egyházi közösség isteni eredetű, és ennek társadalom jellegű szerkezete az egyház kibontakozása.

Mindezt összefoglalva a teológia és a társadalombölcselet viszonyának elengedhetetlen feltétele a közös tárgy mellett a két gondolatmenet analógiája. Azonban a reciprok összehasonlíthatóság a kettő különbségét is hangsúlyozza. Ha ez valóban fennáll, akkor nem szolgálatról, hanem a kettő viszonyában kölcsönös segítségről, *dialógusról* kell beszélnünk. Ezzel jutottunk harmadik és utolsó tételünkhöz.

3. *A teológiai egyháztan és a társadalombölcselet viszonya dialógikus, amelyben a két fél egymás közösség értelmezését saját szempontjából újraértelmezi.* A két szempont, azt hiszem, világos. A teológusé a hit, a társadalombölcseleté az emberiség jóléte. A közös kérdés is világos: ha van (egyelőre csak statikus) hasonlóság a két értelmezés között, mi a kettőnek dinamikus együtthatása?

Két példa elégséges saját álláspontunk alátámasztására. Mind a kettőben ismét csak analógiával állunk szemben, mindenesetre a hasonlósági alap a viszonyulásban van.

A múlt század tübingeni iskolájában divott, hogy az egyházat Krisztus megtestesülésének mintájára igyekeztek elképzelni. Amint az örök Igének (a Fiúnak) mennyei valósága testet ölt, úgy öltözik a közösségi életnek és ennek tapasztalható szerveinek testi valóságába az egyház. Ez a gondolat napjainkig él, és pl. Kehl könyvében ez is egy érv arra, hogy az egyház az antropológiai tudományokkal foglalkozzék! Rahner egyháztanát (legalább is egy ideig) ez az összehasonlítás mozgatta, sőt felhasználta a kalkédoni zsinat arany szabályát Krisztus két természetéről: ahogy az Istenemberben az emberi természet jelen van anélkül, hogy ez az istenivel keveredne vagy ettől elválasztható lenne, úgy a hittitok jelleg és a társadalmi jelenségek egyházunkban. Rahner hozta be, és Kehl is hűségesen idézi a két szélsőséget: az egyházatani

*monofizitizmust* (a hittitok jelleg lényegében átváltoztatja, magába szívja a tapasztalt társadalmi jelenségeket), melynek ellenkezője az egyháztani *nesztorianizmus* (előbbinek fordítottja: az egyház teljes egészében társadalmi jelenség, míg isteni rendeltetése a hit ködébe burkolódzik). Önmagában mind a két vélemény kizárja a dialógus lehetőségét.

Az inkarnáció és az egyház közti párhuzam alap gondolata helyes irányba mutat. A hit oldaláról nézve teljesen megfelel a Páltól megalapozott hagyománynak. Ezen az alapon nevezzük az egyházat Krisztus (titokzatos) testének, amelybe nemcsak a kiválasztottak, hanem az egész emberi társadalom is hivatott. A nehézség csak ott merül fel, ha elfeledkezünk ennek analógia-mivoltáról. A megtestesülés tana Kalkédonban, legalább is a szóhasználatban, megoldásra talált, és mint dogma, ma is érvényes. Az egyház mint Krisztus teste viszont szigorúan csak hasonlat maradt. Ugyanis a megtestesülésben Krisztus emberi mivolta, teste és vére a perszonális egység alapján imálandó, az egyházat (ennek még intézményesített oldalát is) ugyan tiszteljük, de nem imádjuk. A *Corpus Christi Mysticum*, mint minden hasonlat, sántít.

Ez nem annyit jelent, hogy csak a másik hozzáállás, az egyháztani nesztorianizmus, az egyedül járható út. A régi hagyományt megújítva a II. vatikáni zsinat az egyházzól, szintén a biblikus nyelv alapján, egy más képet is használ. Az egyház Isten vándorló népe. Ez a hasonlat talán jobban megfelel az egyház látható empirikus valóságának. Azonban helytelen lenne csak ebben a képben értelmezni egyházunkat. Valójában az egyház mint közösség és társulás útban van üdvössége felé. De éppen azért, mert a vándorlók *már most* a célnál vannak, hiszen közösségükben a megígért és elővételezett istenország hatatosan jelen van. Ezért a zsinat az egyházzól mind a két hasonlatot használja: a kettő együtt jobban kifejezi az egyház valóságát.

A másik felfogás közelebb visz álláspontunkhoz. E szerint az egyház társadalmilag tapasztalható arca jelképezi, szimbolizálja ennek hittitok jellegét. Amint a szentségeknél a látható jel rámutat a láthatatlan kegyelmi valóságra, úgy a látható egyház önnönmaga isteni rendeltetésére. A látható kenyér és bor rámutat, sőt magában rejt Krisztus titkos jelenlétét. Így a tapasztalható egyházi közösség és ennek társadalom jellegű szerkezete rámutat és *már is* szíve alatt hordja a még láthatatlan istenországot és beteljesedett lényünket a Szentháromság életében. Az egyház látható jele a világunkban jelenlevő isteni valóságnak – *protosacramentum*.

Mint az előbbi felfogás – ez is csak hasonlat, és mint olyan, statikus kép. Hogy ez valóban egy dinamikus viszonyulás legyen, feltételezhető az ezt hordozó egyedi vagy közösségi hit-aktus, amely a jelet mint jelet felismeri. Ez a hit értelmezi a különben érthető csoportosulást, amelyből a kétarcú Egyház bontakozik ki. Mint érthető emberi közösség a maga szükséges szerkezetével elemezhető az antropológiai tudományok eszközeivel. Vagyis a szociológia értelmezését *újraértelmezzük* a hit szemszögéből.

A szociológia társadalmi elméletei is végeredményben a jövő jobblétére utalnak. Valójában ez az értelme az antropológiai tudományoknak. De egy elmélet nemcsak megvalósíthatóságában érvényes, hanem gyakorlati alkalmazását az is eldönti, megfelel-e ennek a célnak. A marxizmus elmélete alkalmazást nyert századunk legnagyobb részében. Kérdés, hogy elérte-e mint társadalombölcseleti értelmezés ennek valódi célját, vagy valójában csödbe vezetett. Vajon nem járna el helyesen az a szociológus, aki az egyház kétezeréves társadalmiasodását venné figyelembe, hogy ezt az ő szakmájának szemszögéből újraértelmezze?

Mármost a dialógus két partnere ebben az egymáshoz hasonló értelmezésben állhat egymás szolgálatában. A hit szempontjából újraértelmezett egyházi szerkezet éppen úgy a társadalombölcselet segítségére és kritikájára szorul, mint a jelenlegi társadalmak

szerkezete az egyház szolgálatára és kritikájára. Rahner is egy-két cikkében, de főleg J. B. Metz, aki az egyházat kontraszt-társadalomként fogta fel, megkísérelte egyes kérdésekben ez utóbbi alkalmazását. És ahogy a legenda mondja, Lenin az orosz forradalom előtt tanulmányozta Loyolai Ignác alkotmányát, természetesen az ő alapmeggyőződésével.

Ilyen értelemben lehet mondani, hogy a társadalombölcselet az egyháztan szolgálatába állhat. Ugyanakkor ezt a szolgálói viszonyt megfordítva az egyháztannak is szolgálatába kellene állnia napjaink konkrét társadalmi életében. *Sociologia est ancilla theologiae*, de ugyanakkor ennek fordítottja is igaz: *theologia est ancilla sociologiae*. Bár így lenne ez a huszonegyedik évszázad valóságában!