

Miért válik érdekessé egy keresztyén teológusnak Philón gondolatainak kutatása? Alapvetően azért, mert Pál is ugyanazon alapvetések mentén közelített teológiájában az *ἐκὼν*-kérdéshez, mint Philón, mégis egészen más következtetésekre jut krisztológiai felismerései miatt, mint az ismert alexandriai. De ez már egy következő tanulmány témája kell legyen...

Felhasznált irodalom

- ALTMANN, A.: „Homo Imago Dei” in Jewish and Christian Theology, in *The Journal of Religion* 48 (1968/3), 235–259.
- COHEN, S. J. D.: *From the Maccabees to the Mishnah*, Louisville-London, Westminster John Knox Press, 2006.
- CROUCH, C. L.: Genesis 1:26–7 as a Statement of Humanity’s Divine Parentage, in *JThS* 61 (2010/1), 1–15.
- GOODENOUGH, E. R.: *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford, Basil Blackwell, 1962.
- GROSS, W.: Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes?, in Baldermann, I.–Dassmann E. ua. (Hrsg.): *Menschenwürde*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2001, 11–38.
- JANOWSKI, B.: *Anthropologie des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- KÓKAI NAGY V.: Szabadság Epiktétosznál és Pálnál, in *Vallástudományi Szemle XV* (2019/4), 9–32.
- KOOTEN, G. H. van: *Paul’s Anthropology in Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- LÉVY, C.: Philo’s Ethics, in Kamesar, A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 146–171.
- LITWA, D. M.: *We are Being Transformed*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2012.
- LORENZEN, S.: *Das paulinische Eikon-Konzept*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- PEPIATT, L.: Man as the Image and Glory of God, and Woman as the Glory of Man: Perspicuity or Ambiguity?, in *Priscilla Papers* 33 (2019/3), 12–18.
- PHILO műveihez: <http://www.earlyjewishwritings.com>, a görög szöveghez pedig <http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/> (utolsó megnézés: 2020. 11. 03.)
- RADICE, R.: Philo’s Theology and Theory of Creation, Kamesar, A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 124–145.
- SCHELLENBERG, A.: Humankind as the »Image of God«. On the Priestly Predication (Gen 1:26–27; 5:1, 9:6) and its Relationship to the Ancient Near Eastern Understanding of Images, in *ThZ* 65 (2009/2), 97–115.
- SCHENCK, K.: *Bevezetés Philón életéhez és írásaihoz* (A Brief Guide to Philo, 2005), Budapest, L Harmattan, 2010.
- TERMINI, C.: Philo’s Thought within the Context of Middle Judaism, in Kamesar, A. (Ed.): *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 95–123.
- WESTERMANN, C.: *Genesis (1–11)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974.
- WILLIAMSON, R.: *Jews in the Hellenistic World, Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 BC to 200 AD, I/2.*, Cambridge–New York–New Rochelle–Melburne–Sydney, Cambridge University Press, 1989.

ELŐADÁSOK

HANS PETER GROSSHANS

Protestáns egyház a modern korban – szociológiai és dogmatikai megközelítésben

ABSTRACT

Beim Thema »Kirche« können wir immer eine ganze Reihe von möglichen Perspektiven einnehmen, deren Zusammenfügung in ein einzelnes Bild stets einen besonderen Reiz hat. So kommen multiperspektivisch beim Thema »Kirche« dogmatische, soziologische und historische Perspektiven auf die evangelische Kirche zusammen.

Im Folgenden präsentiere ich zuerst einige Impulse aus der Soziologie (1), dann werde ich einige ekklesiologische Konsequenzen aus der Eigenart der Moderne bzw. Postmoderne thematisiert (2). Daran anschließend werde ich auf der Basis klassischer reformatorischer Ekklesiologie einige weitere dogmatische Überlegungen zum Verständnis der Kirche anknüpfen (3).

Protestáns egyház a modern korban – szociológiai és dogmatikai megközelítésben

Ha az egyházzal beszélünk, mindig több perspektívát vehetünk figyelembe, különös késztetést érezve arra, hogy azokat egyetlen képpé fűzzük össze. Így kapcsolódnak több szempontból egybe az egyház témájának tárgyalásánál dogmatikai, szociológiai és történelmi perspektívák a protestáns egyházra vonatkozóan.

A következőkben először a szociológia irányából mutatok be néhány impulzust (1), majd néhány ekklesiológiai konzekvenciát tematizálok a modern, illetve a posztmodern kor sajátosságából (2). Majd végezetül a klasszikus reformatori ekklesiológia alapján néhány további dogmatikai megfontolást kívánok fűzni az egyház értelmezéséhez (3).

1. A ma egyháza a szekularizáció, individualizáció és vallásos pluralitás feszültségében

Néhány évtizede a közegyházi és ekklesiológiai diskuszióban az egyházra nézve a szociológiai perspektíva került előtérbe. Ez az 1960-as évek vége óta megjelent szociológiai vizsgálatok általános népszerűségével, akár dominanciájával jár együtt az egyházteóriában. A címben említett „modern kor” kifejezés szociológiailag mindeneke előtt a modernizációs tematikára irányítja figyelmünket. A „modernizáció” kulcsszó központi szerepet játszik eltérő, különbözően értelmezett szekularizációs

elméletekben, amelyeket a modern korban legkésőbb a 19. század közepe folyamán állítottak fel, s amelyek nélkülözhetetlenek voltak az európai keresztyén egyházak fejlődésének szociológiai leírása számára az utóbbi 200 évben.¹ A kvantitatív módon dolgozó vallásszociológus a szekularizációval kapcsolatban töretlen trendről beszél, mindenekelőtt a nyugat Európában tapasztalható egeyháziatlanodás és elkeresztyénietlenedés értelmében – még akkor is, ha ez a trend az utóbbi években érezhetően alábbhagyott.²

Mindenesetre ebből ellentétes eredményt hozó megfigyelések is adódnak, amelyek a vallás reneszánszáról beszélnek. Azonban feltűnő, hogy a vallás mai reneszánszának tézisét gyakran nem európai, hanem világméretű fejlődésekkel próbálják meg elfogadhatóvá tenni. A világméretű vallásos szituációhoz való viszonyában némely megfigyelő számára kivételnek tűnik a szekularizáció európai útja, amit több speciális okkal magyaráznak. Egyrészt úgy jelenik meg mint „egy tekintélyelvű-hierarchikus államegyházi modell hosszú történelmi tradíciójának következménye”, másrészt „a jóléti állam kiépülésével magyarázza önmagát, mely sem a vallásos értelmezés igényét, sem pedig az egyházi-vallásos segítőállást nem támogatja”³ – olvasható a Bertelsmann-alapítvány vallási felméréshez készült tanulmány egyik megállapításában.

Európa is egyre többet kerül összeütközésekbe modern világméretű vallási fejlődésekkel. A világra kiterjedő áru-, szolgáltatás- és információcserének a globalizációja, de a globális utazások és migrációs mozgások az európaiak számára az egész világon gyakorolt vallásokkal újfajta és sokszínű találkozásokat eredményeznek, s ezek a vallásokról való diszkussziók intenzivitását hozzák létre Európában.

A toleráns, felvilágosult Európa a vallások sokszínűségével és a vallásos aktivitásokkal újonnan konfrontálódik, többek között a bevándorlók által, akik számára az európai öntertelmezés szerint az egyéni életsorok autenticitásának és más kultúrák méltóságának a respektálása érvényes. Olyan vallásos kötődések intenzitásával lehet találkozni, amely az Európai nyilvánosság számára a modern világban már alig tűnt lehetségesnek.

¹ Ebben az esetben a szekularizációnak legalább öt jelentését lehet megkülönböztetni. A szekularizáció lehet 1. a vallások hanyatlása; 2. a vallások világhoz való igazodása; 3. a világ deszakralizálása (így pl. Max Weber tézise – vö. A tudomány mint hivatás, München 1919 – A világ „varázstalanításáról”); 4. a társadalom megszabadítása a vallástól (ide tartozik a vallás növekvő mértékű privatizálásának tézise); 5. a hitformulák és viselkedésmódok „transzpozíciója” a vallási szférából a világi szférába. Vö. ezekhez a megkülönböztetésekhez: SHINER: The meanings of secularization, 51–62; MARRAMAIO: Säkularisierung, 1152. A szekularizáció jelentései közül az utolsó megtalálható pl. Ernst Troeltschnél és a Max Weber „protestáns etikájáról” való vitában; legújabban pedig a „láthatatlan vallás” koncepciójában Peter L. Bergernél (vö. BERGER: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft) és Thomas Luckmannnál (vö. LUCKMANN: Die unsichtbare Religion), vagy általánosságban a „civil vallás” fogalmában. Ezzel a koncepcióval különösen Hans Blumenberg fordult szembe kritikusan; vö. BLUMENBERG: Die Legitimität der Neuzeit.

² A münsteri vallásszociológus, Detlef Pollack csak nemrég állapította meg: „A második világháború óta valamennyi nyugat-európai országban megfigyelhető jóléti felmérések következményei a vallás és egyház integrációs készsége számára inkább negatívnak tűnnek. Mind ami a vallási és egyházi közösségekhez való odatartozást, mind pedig ami a vallási praxist, illetve az Istenbe vetett hit elfogadását illeti, az igenlő válaszok az utolsó évtizedekben összességében nézve csökkentek. [...] Összességében úgy tűnik, hogy az utóbbi 40 évben Nyugat-Európa modern társadalmában alábbhagyott a vallásos hívő.” (POLLACK: Rückkehr des Religiösen?, 100k.)

³ RIEGER: Säkularisierung, Privatisierung oder Resakralisierung?, 14.

Ehhez még hozzájárul az is, hogy csodálkozva veszik tudomásul Európában, hogy a világ Európán kívüli részében (s részben Európán belül is) léteznek erőteljes vallási kötődések, s akár keresztyén feltörekvési mozgalmak is létrejöhetnek – s ez nagy részben a protestáns keresztyéniség számlájára írható.⁴

Az Európán kívüli vallási helyzet komolyan vétele a szekularizációs tézis mellett alternatívaként szociológiai modelleket eredményezett, s az európai vitába ültette azokat, amelybe ezáltal a modellek a szekularizációs elméletek lényeges elemeit integrálják. Így például megfigyelhetők éppen az újabb protestáns mozgalmaknál a vallás individualizálódásának és privatizálódásának momentumai, amelyek semmi esetre sem vezetnek az individuális és közösségi élet szekularizációjához.

A globális helyzetre való tekintettel a szekularizációs tézis legfontosabb alternatívájaként a piac modellje kínálkozik arra nézve, hogy a ma vallási szituációját szociológiailag karakterizálja. Az európai egyházakra nézve azonban messzemenően a szekularizációs elmélet kínálkozik a legajánlatosabb szociológiai modellnek – a történelmi fejlődések alapján.

A szekularizációs elméletek modernizációs témával való összekötése magában foglalja annak az igényét, hogy az nem csupán az államegyháztól való elfordulás és a népi vallásosság jelentőségvesztése által válik elfogadhatóvá, hanem mindenekelőtt és túlnyomóan a modernizálás dinamikája miatt. Ez esetben a modern és a modern kor előtti társadalmak közötti különbségekre történik hivatkozás, amelyek a vallás mint téma számára mindig tartalmaznak olyan konzekvenciákat, amelyek semmi esetre sem a vallás jelentőségvesztéséhez, hanem a vallási témák és a vallások, és így az egyházak orientációs-teljesítményének újragondolásához vezetnek. Ha ez valóban így van, akkor ez azt eredményezné az egyházak számára, hogy a vallástémákat újra kell gondolniuk.

Az első, viszonylag nyilvánvaló különbség a modern kor előtti és modern társadalmak között a mindenkori gazdasági növekedés bázisán mért életszínvonal magasságában, a szociális biztosítórendszerek szintjében, valamint a technológiai és orvosi haladásban található.⁵

A magasabb általános jólétből és az élet kontingenciájának effektív legyőzéséből vallásilag az következik, hogy a vallás az alapvető életesemények (születés és halál), valamint a posztmaterális értékek és létkérdések irányába orientálódik.

A modern társadalmak másik ismertetőjegyét a funkcionális differenciálásban lehet meglátni. Az egyes társadalmi területek egyre inkább önállósulnak, és saját fejlődésükben csak a saját funkciós szempontjukat követik.⁶

⁴ A brit vallásszociológus David Martin már 1990-ben beszélt a protestantizmus latin-amerikai robbanásáról („Explosion of Protestantism in Latin America”). (MARTIN: Tongues of fire. The Explosion of Protestantism in Latin America.)

⁵ „Az életszínvonal nő, kiépítésre kerülnek a szociális biztonsági rendszerek, a technológiai haladás megelőzve, és javulnak az orvosi eljárások, a külső és belső fenyegetések elleni védekezés megerősítve.” Így növekszik az ember képessége, hogy kontrollt gyakoroljon a természeti és társadalmi környezetére, és csökken a függőség az olyan kontrollálatlan veszélyekkel szemben, mint éhezés, járványok, árvizek, szökőárak, tornádók” (POLLACK: Rückkehr des Religiösen?, 70.). Jóllehet a kifejlesztett technológiák és gyakorlatok újabb sajátos rizikót jelentenek, amelyek néha alapvető technológia- és társadalomkritikába torkollanak. Ám ezekbe az elkerülhetetlen rizikókba tudatosan bele kell törődni, mert így válik összességében lehetővé az élet javulása és egy jobb környezet feletti kontroll.

⁶ Ugyan a társadalmi területek befolyása csökken – pl. csökken a vallás befolyása a gazdaságra, politikára,

Az egyének vallására nézve ebből az következik, hogy egyre inkább kevésbé lehetséges egy egységes, vallásosan motivált életvezetés a különböző társadalmi területeken. A vallásosan motivált életvezetés így például a családi és a közösségi területre korlátozódik. Azon megfigyelők számára, akik a vallás állami és társadalmi szinten megvalósuló szerepére és relevanciájára koncentrálnak, ez a vallás jelentőség- és relevanciavesztéseként jelenhet meg, jóllehet egy társadalom más szociális összefüggéseiben esetleg éppen az eset ellenkezője lehet. Ezáltal egyúttal a vallás területe kevésbé válik kérdésessé – ha a vallás a maga funkciójára korlátozódik, és nyilvános képviselői például nem kommentálnak gazdasági kríziseket vagy külföldi katonai bevetéseket.

Mintegy harmadik ismertetőjegye a modern társadalmaknak az individualizáció: „Legalább a modern előtti társadalmak óta a származás és a környezet révén megállapítható, amit az egyén gondol, érez vagy hisz.”⁷ Vallásilag ebből például az következik, hogy egyének a maguk vallásos orientációjukban, cselekvésükben és hovatartozásukban kevesebb támogatást találnak, mint a premodern társadalmakban, amelyekben a vallási hovatartozást lényegében a család vagy a népcsoport és azok tradíciói határozták meg. A vallási meggyőződések és cselekvések tehát egyre gyengülnek és ritkulnak; valamint vallás- és felekezeti közleg színesednek.⁸

Mindazonáltal egyfajta vallásos virtuozitás válik lehetségessé, egyes vallásos virtuózok révén, akik a maguk individuális vallásosságával másokat inspirálnak, és megszabadítják őket a vallási intézmények kötöttségéből.

A modern társadalmak negyedik ismertetőjegyét a „kulturális orientációk és identitások pluralitásában”⁹ lehet meglátni. Ez mindenekelőtt azoknak a társadalmi elfogadottságára nézve érvényes. Ez konkrétan azt jelenti, hogy egy adott helyen a vallási- és felekezeti közösségeket elfogadják, és magától értetődőnek tartják.¹⁰ Alkalmassá ez lehet a legnagyobb kihívás a tradicionális vallások és felekezetek számára, amelyek egy adott földrajzi területen vallásos homogenitásra törekednek a békeség kedvéért. Mert pusztán a vallási kisebbség tolerálása nem lesz elegendő és akceptálható. A legtöbb vallási közösségben és felekezetben a más vallású

tudományra és kultúrára –, de ezzel egy időben nő az egymástól való függésük, mert rá vannak utalva a más területek teljesítményére.

7 Pollack: Rückkehr des Religiösen?, 72. „Egyre több egyén van abban a helyzetben, hogy életstílusát, társadalmi státuszát és meggyőződését maga állítsa elő, és függetlenítse magát a kontextuális feltételektől” (Uo.). Ez érvényes a vitathatatlan tény elleni tendenciára, hogy az egyes ember a modern társadalmakban úgy érzi, hogy követelmények sokaságának van kitéve., pl. a munkaerőpiacra és az általa megkívánt mobilitásra nézve, amely az individualizációt erőteljesen behatárolja. Mert összességében inkább csökken az életpályák önmeghatározása – különösen ott, ahol a szociális óvintézkedések, melyeket a másik oldalon jogi igényekkel kötnek össze, az össztársadalmi szociális rendszerek révén szabályozva vannak.

8 Sok évvel ezelőtt „Cafeteria-vallás”-ról beszéltek ezzel kapcsolatban (vö. DALFERTH: „Was Gott ist bestimme ich!”, 10–35): az egyén kiválogatja magának a megfelelő összetevőket a vallásos kínálatból és cselekményekből, mint egy kávézóban, ahogyan a latte macchiato helyett cappuccinót rendel, úgy választja ki az imaközösséget a buddhista meditációval szemben (vagy éppen fordítva).

9 POLLACK: Rückkehr des Religiösen?, 73.

10 Az, hogy ebben az esetben ténylegesen pluralitás jöjjön létre, természetesen már más kérdés. Mert ezzel együtt a modern kor fejlődéséhez éppúgy hozzátartozik a globalizáció és az ezzel összekapcsolt értékek és gyakorlatok szabványosodása.

kisebbségekkel szemben fellépő és gyakorolt toleranciát az elismerés elvével kell pótolni társadalmi szinten.¹¹

A modern társadalmak ötödik ismertetőjegyeként a premodern társadalmakhoz képest bekövetkezett horizontszélesedést lehet megnevezni: földrajzilag ez mindenekelőtt az emberek rendelkezésére álló tudás- és tapasztalat horizontjára érvényes. Ezáltal ismerkednek meg és konfrontálódnak az önmaguk megértéséből származó lehetőségek sokaságával, melyek által a saját mérték és érték erőteljesen relativizálódnak. Tradicionális meggyőződések kérdőjeleződnek így meg. A hagyományos vallásos bizonyosságok is cseppfolyóssá válhatnak: mert mint kontingens és mint bizonyos kontextuális feltételektől függőkként lehet ezeket megragadni.

Mindenesetre a horizontszélesedés által előálló fundamentális bizonyosságok veszteségével együtt növekszik az igény az utolsó igazságok, tehát újabb bizonyosságok iránt. Ez akár aztán megerősítheti a vallások fundamentális vagy akár realiztikus formáit is, amelyek vallásos bizonyosságokat nem tesznek képlekenyűvé, hanem ellenkezőleg, úgy megerősítenek, hogy sziklákként jelennek meg a korszellem hullámverési közepette.

Nyilvánvaló, hogy a vallás szociológiai modernitáselméleti analízisében annak vonatkozási területét mindenekelőtt a kontingenciában látják, amellyel minden emberi élet konfrontálódik. A vallás a véletlennel, a testi és lelki élet veszélyeztettségével és fenyegetettségével, valamint egy önrendelkező, autonóm egzisztencia különböző megkérdőjelezésének egy formája. Életről és halálról, boldogságról és boldogtalanságról, sikerről és kudarcról van itt tehát szó.

A modern világhoz sokféle módon hozzátartozik az élet kontingenciájával való foglalkozás és annak legyőzése. Jóllehet a technológiai, ökonómiai és szociális fejlődések révén redukálni lehet a kontingencia problematikáját, de nem lehet teljesen kikapcsolni. Minden ember továbbra is konfrontálódik és konfrontálódni fog a halál és élet – akár magára, akár az embertársára vonatkozó – alapkérdésével. De így is megmarad általában az élet és a mindenkori saját élet titka iránti alapkérdés.

A modern világ az élet kontingenciájára nézve ugyan redukálná a vallás hatáskörét, de ugyanakkor egy sereg maga által kitermelt probléma révén ismételtén kiszélesíti azt. Itt egyrészt az a kérdés nevezhető meg, amelyet az ember a saját életének értelme felől tesz fel egy racionalizált és funkcionalizált világban; másrészt pedig az, amelyet a saját életének orientációja kapcsán fogalmaz meg egy átláthatatlan és pluralizált világban.¹² A modern kor vallása a maga antropológiai és társadalmi vonatkozási területét egy alapvető életsegítés formájában tudhatja, amelyben a vallás az embereket a hit és az egyéni, valamint közösségi vallásgyakorlatai által – mint pl. az istentiszteletei – egy általános összefüggésbe állítja,

11 Vö. ehhez: GROSSHANS: Toleranz, 15–29.

12 Mindkettőt, a vallásos kérdést és az értelem és orientáció keresését egyaránt megfigyelik a vallásszociológusok. Peter Berger azt a nézetet képviseli, hogy a társadalom szekularizációjának és modernizációjának folyamata növekvő mértékben a határértéket mutatja: nem annyira a szekularizáció „külső” határát illetően, amely a más kultúrák nyugati modell világszerte való elterjedésével szembeni ellenállásból következik, hanem sokkal inkább a szekularizáció „belső” határára nézve, amely legfőképpen az egyének és szociális csoportok értelemkeresése iránti igényéből áll elő, amely közvetlenül a frusztrációs tapasztalatokból, a permanens identitáskrizisekből és a társadalmi integrációs deficitekből származik. Vö. BERGER: The homeless mind, 15kk; 60kk.

amely által orientációt nyerhetnek az életben, és tudatosan a mindenkori életük értelmé.

A kontingencia legyőzése, azaz az értelmezés és az életorientáció mellett a valásnak egy negyedik, éppen körvonalazott vonatkozási területe is látszik identifikálódni, amelyet vallásszociológiai szempontból ritkán veszünk figyelembe, de mégis a kérdést illetően a teológia középpontjában áll. Ez pedig a saját élet igazsága és titka, és általában az életre vonatkozó kérdés. A keresztyén teológia az élet igazsága utáni kérdésnél Istenre utal, aki nem lakozik benne az életben, hanem az élethez képest transzcendens – és ezáltal az abszolútot állítja a véges ételle szembe.¹³

2. Egyház a modern és a posztmodern korban

Németországban az egyházak és az egyházi közösségek többszörösen is felkészülnek a vallás területét érintő szociológiai változásokra, így a vallás témájának faszcinációjára is, és a különböző vallási életformák és gyakorlatok iránti érdeklődésre. A vallási és spirituális rendezvények terén gazdag programokat kínálnak, hogy az egyes ember vallásos igényét alapvető orientáció, értelem és a kontingenciával való foglalkozás alapján elégítsék ki. Ekkleziológiailag nézve e régi szerepük mentén úgy értelmezik magukat, mint üdvösségére vezető eszközök – mint *medium et instrumentum salutis*.

Az emberek üdvösségére nézve az egyháznak ez az üdvesszöz szerepe érthető módon a prominens kortárs teológiai felfogásban válik világossá, amely az egyházaknak a modern társadalomban betöltött feladatát abban látja, hogy segítsen biztosítani az egyének szabadságát.¹⁴ A keresztyén hit és szabadság reformatori összefüggéséhez kapcsolódóan az egyes ember szabadságának és szubjektivitásának vallásos kibontakoztatásban válik láthatóvá a keresztyén hit témája.¹⁵

A korábbi bécsi rendszeres teológus, Falk Wagner egyenesen abban látta a protestantizmus jelenlegi krízisének az okát, hogy a protestáns teológia a 20. században az Isten igéje teológiával (Wort-Gottes-Theologie) letért a modern kor fejlődésének az útjáról.¹⁶ Ugyanis az Isten igéje teológiában sajnos nem az ember szabadságának és szubjektivitásának vallásos kibontakoztatásáról van szó, hanem az „emberek mint keresztyének” – és nem „keresztyének mint emberek” megcélzásáról. Wagner szerint ezzel azonban az újkori autonómia gondolatának az ignorálása történik meg. Wagner szerint „ha az Isten igéjének autoritásigénye [...] a hozzá illeszkedő hit engedelmisségét önmagához” vonzza, akkor „ennek a feltétele alatt [...] önálló és individuális [...] vallásos-kegyes szubjektumok nem fognak

¹³ Vö. GROSSHANS: Geheimnis des Glaubens, 472–489.

¹⁴ „A keresztyénység szabadság: libertas est christianismus” – fogalmazta meg Philipp Melancton reformatori programként 1521-ben a „loci communes”-ban (MELANCHTHON: Loci communes 7,21, 294).

¹⁵ Így azáltal rajzolódik ki a „protestantizmus klasszikus-modern önértelmezése” a bázeli rendszeres teológus Georg Pfliederer szerint, hogy önmagát „autonóm-önkormányzó, értelmes-áttetsző, individuális szubjektív vallásként” értelmezi (PFLIEDERER: Karl Barths praktische Theologie, 3.). Pfliederer felfogása szerint a protestáns egyházak a modernitás társadalmi intézményei közé tartoznak, „amelyek elrendelik az individuális szabadság biztosítását” (uo. 4.).

¹⁶ Vö. WAGNER: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, 52k.

létrejönni”. Wagner szerint azonban „a megélt protestáns vallás tárgya [...] nem az igébe és szövegbe vetett élheterlen és önzetlen hit, hanem az ember mint önálló individuum”.¹⁷

Ha ezt a példaszzerűen körvonalazott látásmódot követjük, akkor az egyházak esetében csak arról lehet szó, hogy az embereket hozzásegítsék az igazi emberléthez, amely abban áll, hogy saját szabadságukban tudatosak lesznek, és ennek a szabadságnak megfelelően élnek. Az egyházaknak aztán autonómiaira kell segíteniük az embereket, mialatt az autonómia a keresztyén hitben a maga (meglévő, az embervolttal adatott) szabadságára nézve láthatóvá válik. Az egyház és az általa közvetített hit célja, hogy önálló és individuális vallásos-kegyes szubjektumokat képezzen.

Így nézve az egyházaknak a mai társadalomban arra kell koncentrálniuk, hogy kísérőként álljanak minden egyes ember fejlődési-képzési útján, hogy hozzásegítsék őket a vallási beszédképességhez, és így a vallási kérdésekben való mindenkori önállóságukat lehetővé tegyék és növeljék.

Az egyház mint társadalmi szervezet és mint a hívők közössége csak ekkor lesz eszköz a vallási szabadsághoz vezető mindig individuális úton. Az egyház önmagára nézve nem lehet öncél. Hiszen az egyház egy intézményesített eszköz arra nézve, hogy biztosítsa és lehetővé tegye az egyéni szabadságot a vallás területén, s így az egész egyéni életre nézve is.

Az egyházak természetesen szükséges eszközökké válnak a szabadságra vezető egyéni szellemi fejlődés útján, mert a vallásosság, amely minden emberhez tudatosan vagy tudat alatt hozzátartozik, meghatározatlan módon áll rendelkezésre, és ezért olyan formákra van szüksége, amelyekben ez tudatosan felismerhetővé és kifejezhetővé válik. Az a vallásos képzés, amelyről az egyházak gondoskodnak, alapjában véve nem más, mint alapjában véve az ember bármiféle képzése. Mert az ember minden „velejáróját” – az egész tudatát, minden testi és lelki potenciálját – elsőként a képzés alapján lehet feltárni és igénybe venni; így az ember vallásos „velejáróját” is. Az egyházak a sajátos tradíciójukban és vallásos kifejezőmódjukban rejtőző kincsükkel mindenki meg honosítják a vallásosságot, megtanítanak a saját vallásossággal bánni, azt gyakorolni és kifejezésre juttatni. Ezt nem azzal a céllal teszik az egyházak, hogy egy igaz tant közvetítve az embereket ahhoz vezessék, hogy egy egyházi közösséghez tartozónak mondják magukat, hanem egyedül azzal a céllal, hogy lehetővé tegyenek egy önálló, individuálisan felelős és kreatív vallásos önállóságot, és ezzel együtt szabadságot mindenki számára. Az egyházaknak vallásos önállóságra kellene vezetniük, hogy aztán szabadon bocsássonak mindenkit a maga individuális életének szabadságába. S ekkor az egyház ezeknek az embereknek vallásilag feleslegessé válik.¹⁸

¹⁷ I. m., 55.

¹⁸ Felettébb markánsan Schleiermacher fejtette ki ezt az egyházfelfogást a „Vallásról” című munkájában. Itt az igaz egyház „vallásos emberek társasága”, amely az intézményesített egyházzal „majdnem mindenben szemben áll”, leginkább azért, mert ez az egyház „csak olyanok egyesülete, akik a vallást még csak most keresik” (SCHLEIERMACHER: Über die Religion, 274.). Az intézményesített egyházaknak egyedül abban áll a pozitív jelentőségük, hogy lehetővé teszik a vallást az emberek számára, s a tőlük – mármint az intézményesített egyháztól – megkülönböztetett igazi egyházhöz vezetnek; ez azt jelenti, hogy a valóan vallásossá lett emberek elbocsátatnak a közösségükből a vallási önállóságba és az igazi vallásosak szabad kommunikációs közösségébe, amely az

Ez a teológiában és az egyházban ma elterjedt teológiai koncepció mindenekelőtt az egyházak képzési megbízatása körüli diszkusszióban artikulálódik. Jóllehet kifejezésre jut sokféle vallásos és spirituális aktivitásban is, melyeket az egyházak és gyülekezetek kínálnak fel. Az egyház ebben a koncepcióban szolgáltatóvá válik az emberek egyéniséggé formálódása és az egyéni autonómiájuk elnyerése során – természetesen gyakran csak mérsékelt szolgáltatási minőséggel. Mindenestre az egyházzal mint szolgáltatóról és segédeszközzel alkotott felfogás csak féligazság. Mert ezzel egyáltalán nem veszik figyelembe az egyházra nézve a dogmatikai perspektívát, hanem csak a vallásszociológiával kombinált valláselméleti nézőpontokat.

Ha az egyházra a dogmatikai perspektíva figyelembe vétele nélkül tekintünk, akkor kitakarjuk az ember üdvösségére vonatkozó szerepét és a feladatát, amire maga Isten választotta ki, és amit az Isten határozott meg számára. Dogmatikai szempontból a keresztyén hitben nem csupán egy individuális szabadságtörténet megalapozására kerül sor, hanem az Isten emberrel való megbékélésre, és ezzel együtt az emberek egymással és önmagával való megbékélésére is.

Ezért a keresztyén vallás csak úgy realizálódhat, mint emberek közössége. S ezért történik a keresztyénségben az Isten tisztelete első sorban közösségben. És ezért tartozik az egyház jelentősége a protestáns felfogás szerint a keresztyén hithez.

Dogmatikai szempontból az egyház maga is egy lényeges része a Szentháromság Isten által megígért üdvösség foganatosításának a földön. Az egyház a megígért üdvösség közösségi foganatosítása a földön, a megélt megbékélés földi szociális tere.

3. Az egyház a hívők közössége

A reformátori teológia – legalábbis a kezdetekor – erőteljesen hangsúlyozta az egyház eszkatologikus karakterét – az egyház azon tulajdonságával összefüggésben, mely szerint „nem ember által alkotott intézmény”, hanem „egy az Isten tettei és Igéje által elhívott gyülekezet”¹⁹ – ahogyan Rudolf Bultmann fejt ki 1929-ben az „Egyház és tan az Újszövetségben” című írásában.

Igy hagyományosan az egyházat a reformátorok következetesen az Isten ígéjének teremtményeként értelmezték, az Isten által összehívott és megépített üdvgyülekezetként, s Isten világtörténelemben úton lévő népeként.

A reformátori teológia az egyházat ismét eszkatologikailag értelmezte – tehát nem csupán társadalmi szervezetként –, mert az egyházat a keresztyén reménység felől láttatta: az emberek Istennel való zavartalan és megbékélt közössége felől, amelybe az egymással megbékélt hívők közössége is beletartozik. Ennek feltárására és előrelátó realizálására a reformáció kezdetekor került sor. Luther korának egyháza felett megfogalmazott kritikája az egyház teológiai, lelki erősítését tűzte ki célul

igazi egyházat jelenti. Schleiermacher ezen felfogása szerint „az egyház megerősíti a vallásban az embereket”. Ezért lépnek ki az egyházból „a büszkék és a hidegek, s nem pedig a kegyesek” (Uo. 275k.).

¹⁹ BULTMANN: Kirche und Lehre im Neuen Testament, 153k.

(éppen a látható egyház esetében) – s nem az egyház marginalizálására törekedett az individuális kegyesség javára.

Ezért is definiálta a reformátori teológia az Ágostai Hitvallás 7. cikkelyében az egyházat úgy, mint „a hívők közösségét”: „est autem ecclesia cogragatio sanctorum”. Az Ágostai Hitvallás párhuzamos német verziója továbbá megerősítette azt, amit a latin definíció amúgy is kifejezett, hogy az Apostoli Hitvallás egyházértelmezésének ezen megfogalmazásával nem egy szakramentális, kultikus értelmet vesz fel: így az egyházfogalom magyarázataként értelmezett „Sanctorum Communio” egyrészt nem „a szentek közösségként”, illetve „a szent dolgokként”, azaz a szentségként értelmezendő; másrészt a „Communio” fogalom a „congregatio” kifejezéssel egyértelműen az emberek összejövetelét egy közösségként határozza meg. És így fogalmazza meg az Ágostai Hitvallás mint evangélikus tan, hogy a „szent, keresztyén egyház [...] minden hívő összegyülekezése”.

És – mint ismeretes – ez még azzal a betoldással kerül pontosításra, hogy „amelyben az evangéliumot tisztán tanítják, és a szentségeket helyesen szolgáltadják ki” („in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta”). Az egyház e definíció szerint a hívők gyülekezete egy meghatározott praxisra, tudniillik az Istennek szánt gyülekezeti istentisztelet gyakorlatára, amelyben az Isten (vö. Mk 1,14), illetve Krisztus evangéliuma (Mk 1,1) – s így a Szentháromság Isten maga – áll a középpontban, és verbálisan, valamint szakramentálisan, azaz két módusban kerül kommunikálásra.

Így az egyház mindenekelőtt és elsősorban a hívők istentiszteletre való összegyülekezése – ahol a protestáns értelmezés szerint az istentisztelet lényege eltérően a legtöbb vallási tradíciótól abban van, hogy nem emberek szolgálnak Istennek, hanem hagyják, hogy Isten saját munkája rájuk hasson: „Istent pedig az szolgálja igazán, aki istennek ismeri el őt, és engedi, hogy ő munkálkodjék benne.”²⁰

Éppen abban jut kifejezésre ismételt az egyház eszkatologikus karaktere, hogy Isten az embereket szolgálja, és így effektív módon megbékíti őket az örök együttléte és együttélésre önmagával és egymással. Az Isten emberek iránti szolgálatát tekintve a protestáns istentisztelet különösen az Istenre és jelenlétére való várakozás és eszkatologikus reménység felől karakterizálódik.

A reformátori teológiában az egyház eszkatologikus karakterének visszanyerése mindenekelőtt a látható és rejtőzködő egyház megkülönböztetése mentén került tematizálására. Egyiket sem lehet ténylegesen elválasztani egymástól: az egyház mindig mint látható létezik. A definíciók alapján lehetetlen lenne a rejtőzködő egyház elválasztása a látható egyháztól. A rejtőzködő egyház mindig a maga láthatóságában rejtőzködő egyház. Hívők közösségeként az egyházat nem csak rejtőzködő,

²⁰ Luther így folytatja: „Manapság az istentisztelet kifejezést sajnos ettől eltérő értelmezéssel és jelentéssel használják. Aki hallja, annak a harangzúgás, a templomok kövei és gerendái, a füstölőedény vagy a gyertyafény jutnak eszébe. Az istentiszteletet összekapcsolják a templomi sírás-rívással, a miseruhák és süvegek aranyával, selymekkel és drágakövekkel, a kelyhekkel és szentségtartókkal, orgonákkal és szentképekkel, körmenekekkel és templomba járással, de legfőképpen az olvasó morzsolgatásával. Sajnos ez lett Isten tiszteletéből, pedig erről ő tudni sem akar, mi meg csak ezt tudjuk róla. (LUTHER: Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt, WA 7, 595,34–596,8 = BoA II, 180,10–18.) [Perceze Sándor és Takács János fordítása, in: Csepregi Zoltán: Luther válogatott művei 5. Budapest, Luther Kiadó, 2011, 254–255.]

illetve láthatatlan egyházként lehet elgondolni, mert így a hívők nem gyülekezé- nek össze közösséggé, és így nem tapasztalhatnák meg a megbékélést.

A látható és rejtőzködő egyház megkülönböztetésének éle kettős perspektíva, illetve szempont differenciájában található, amelyek közül az egyikben – ahogy mondtuk: a mindig látható – egyház úgy jön szóba „egyrészt mint a Szenthárom- ság Isten, illetve az evangélium teremtménye, másrészt mint intézmény, illetve a világ összefüggésében létrejövő emberek közössége”.²¹

Az egyház elrejtettsége mint Isten teremtménye s mint a Szentháromság Isten megszentelt üdvmunkája karakterizálja az egyháznak a maga eszkatologikus vo- násait. Az egyház nem merül ki mint tradíciótudatos, kultikus vallásközösség a maga sajátosságában, ami azoknak közvetít vallást, akik érdekeltek lennének egy vallásos egzisztenciában.

Az egyház eszkatológiailag és elrejtőzve mindig túlmutat önmagán, és megelőzi önmagát. Benne a Szentháromság Isten üdvterve realizálódik, hogy minden em- bert az Isten egymással élő megbékélt népéhez vezessen. Ez a program és ez az eszkatologikus cél dogmatikai szempontból szükségszerű, mert ez a hit egy kérdé- se, de sajnos az egyházakra gyakran nem így tekintenek.

Maguk a keresztyének között is meghiúsul a különböző népekből és kultúrákból érkező hívők összejövetele az egy közösségben való istenimádásra és istentiszte- letre éppen a nyelvi és kulturális határok miatt. Németországban – hasonlóan más európai országokhoz – például több száz olyan migránsgyülekezet található, ame- lyeknek nincs kapcsolatuk a helyi protestáns gyülekezetekkel. Eddig hazámban, Németországban a protestáns gyülekezetek és tartományi egyházak ez ügyben alig tettek valami érdemi lépést.

Még kevésbé válik láthatóvá a németországi protestáns egyházakban az egyház eszkatologikus dimenziója a migránsokhoz való viszonyában. Utóbbiaknak az egy- ház mindenekelőtt a maga diakóniai szolgálatát kínálja. Lelki közösségre, pl. isten- tisztetelekre azonban ritkán invitálják őket. A nagymértékben hiányzó missziói érdeklődés arra utal, hogy németországi protestáns egyházak elégedettek önma- gukkal, egyenesen önelégültek, és lelki életükben nem akarják magukat zavartatni más kultúrákból érkezőkkel és más nyelvű emberekkel.

Elviekben a protestáns egyházak akkor tudnák ezt a problémaként komolyan venni, ha önmagukat nem csak mint az üdvösség közvetítőjének és eszközének értelmeznék – ami kétségtelenül igaz –, hanem ha meglátnák az egyházban a re- mélt üdvösség foganatosítását is.

A leuenbergi közösség (GEKE) egyházzal szóló tanulmánya hangsúlyozta az egy- ház alapja és alakja közötti különbséget. Az ezzel együtt járó ekkleziológiai modell természetesen túl statikus, mert az egyház szociális mozgásának – a Szenthárom- ság Isten és evangéliumának – alapjából kiinduló dinamikája, amelyben a Szent- háromság Isten által megígért üdvösség a megvalósulásban található, nem kerül megfontolásra. Az egyház mint a hívők közössége sosem csupán egy közvetítő és eszköz az üdvösségre nézve, hanem magának az üdvösségnek a foganatosítása.

²¹ GROSSHANS: Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums, 108.

Ez egy olyan megélt reménység, amely az Istennel és egymással való megbékélt élet reménységét igyekszik megelőlegezve és megelőzve realizálni.

A reformátori teológia joggal tiltakozott az egyház Isten és ember kapcsolatá- ban való üdvkövetítő és intézményesített mediátor szerepe ellen. Teljesen félre- értenék az egyházat, ha a mediátor szerepére redukálnánk, még akkor is, ha ez a szabadság közvetítése is egyben. Az egyház sokkal inkább az Isten és az ember közösségének foganatosító formája, és így a hit lényeges része. Ezért az egyház joggal lehet témája a keresztyén hitvallásoknak. Az egyházat hinni (credo ecclesiam) a Szentlélek által eredményezett – tehát nem az értelemről származó – ama felismerés, miszerint az egyház a Szentháromság Isten különleges terem- ménye, a Krisztus teste, valamint az Istennel megbékélt Isten népe a földön. Az egyház ebben az értelemben a hit tartalma; innen nézve azonban nem a hit tárgya a hit alapjának értelmében véve – eltérően a Szentháromság Istentől.

Abból a jogos aggodalomból, hogy az egyházat ne azonosítsuk a Szentháromság Istennel, áll elő hagyományosan az a látszat, mely szerint az egyházat a hit alapja- ként kellene érteni, s ezt szigorúan vissza kell utasítani. Az egyház maga is éppen egy hittartalom, amelyhez a hitét megvalló keresztyén igenlően viszonyul. A hit alapjának és a „hittartalomnak” ezen differenciájával még nem lehet kellőképpen megragadni az egyház teológiai életét. Mert az egyház mint a hit tárgya nem csupán a hit tartalma, hanem a hit és üdvösség foganatosításának az alakja. Az egyház ugyanis nem áll szemben a hívővel, mint a Szentháromság Isten, akinek a hitét köszönheti, akiből él, s akire hagyatkozik. De az egyház nem tekinthető csupán a hit egy igenlő tartalmának sem, úgy mint pl. a halottak feltámadása. Az egyház sokkal inkább egy olyan szociális tér, amelyben a földön a hit és a vele együtt ada- tott üdvösség foganatosításra és megélésre kerül.

Ezért használta a 381-es Nícea-Konstantinápolyi ökumenikus hitvallás az egyház- ra egészen találóan a Πιστεύομεν εις [...] Ἐκκλησίαν – „Hiszünk az egyházban” formulát. Ebben az a tudatosság kerül megfogalmazásra, hogy az egyház nem csupán egy olyan hittartalom lehet, amely igenlést igényel, hanem az egyház ügye megköveteli, hogy a hívők az egyházzal részesedő kapcsolatba kerüljenek.

Luther és Kálvin olyan értelmezést tulajdonított ennek, miszerint többek között az egyházzal szóló tanításukban a hívők, illetve minden kegyesek anyjaként be- széltek róla. Egy anya sosem csupán egy eszköz az élethez. Így a hívők anyjaként értelmezett egyház nem egy külső eszköz vagy segédeszköz – még ha a legelő- kelőbb is (externa media vel adminicula) –, amellyel Isten Krisztus közösségébe hív, és ott megtart²² – ahogyan Kálvin fogalmaz. Az egyházzal alkotott anya képe sokkal inkább azt juttatja kifejezésre, hogy az egyház az egyes hívők egzisztenciája számára szükséges léttér, illetve életösszefüggés. S ahogyan a hívők anyjukként igénylik az egyházat, úgy van szüksége az egyháznak is a gyermekeire.

Annak a képnek, miszerint az egyház mindenki anyja, abban van a pozitív ér- telme, hogy az egyes hívők keresztyén egzisztenciáját az Isten egyházon véghez vitt üdvöttébe helyezi, és az egyház feltárja azt az életösszefüggést, amelyben

²² CALVIN: Institutio christianae religionis, IV (cím).

az üdvösség végbemegy, pontosabban: amelyben az Isten emberekkel való megbékélése és ebből kifolyólag az emberek egymással való megbékülése megelőzött módon megy végbe. Ha ez így van, akkor az a ma elterjedt felfogás, mely szerint a keresztyén hit mindenekelőtt az egyes emberekre vonatkozna: az ember megigazulására és megszentelődésére, az önmagává és teljessé válására – éppen az egyes ember üdvösségére nézve –, ahogyan mindig is értették, csupán egy fél igazság lenne. Az evangélium életet megújító hatásához éppen nem csak az tartozik, hogy az egyes ember önmagára találjon, s hogy egészen ép és szabad legyen. Éppen úgy hozzátartozik az evangélium életet megújító hatásához, hogy az Isten jelenlétében őket egyházzá egyesítse. Az egyház az Isten teremtő, megbékélő és megváltó üdvöselekedetéhez tartozik, amely magában foglalja az emberek egymás közötti megbékélését is. Az egyház közösségében eseményé lesz az emberek Istennel való megbékélése, s megbékélése mindazokkal, akik a társadalmunkban, a mi pluralisztikus és posztmodern világtársadalmunkban egymástól élesen és gondosan szétválasztva élnek.

Felhasznált irodalom

- BERGER, P. L. u.a.: *The homeless mind. Modernization and consciousness*, Harmondsworth, Penguin, 1973.
- BERGER, P. L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1980.
- BLUMENBERG, H.: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.
- BULTMANN, R.: Kirche und Lehre im Neuen Testament, in Ders.: *Glauben und Verstehen*, (Band I), Tübingen, Mohr Siebeck, 1972, 153–187.
- DALFERTH, I. U.: »Was Gott ist bestimme ich!« Theologie im Zeitalter der »Cafeteriareligion«, in Ders.: *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, 10–35.
- GROSSHANS, H.-P.: *Die Kirche – irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2003.
- GROSSHANS, H.-P.: Geheimnis des Glaubens. Zum Thema der Theologie, in ZThK 108 (2011), 472–489.
- GROSSHANS, H.-P.: Toleranz. Ein umstrittenes Konzept im Umgang mit religiöser Pluralität, in Ders. – Krüger, M. D. (Hrsg.): *Integration religiöser Pluralität. Philosophische und theologische Beiträge zum Religionsverständnis in der Moderne*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010, 15–29.
- LUCKMANN, T.: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- LUTHER, M.: Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt 1521, WA 7, 595,34–596,8 = BoA II, Berlin, de Gruyter, 1959, 180, 10–18.
- MARRAMAO, G.: Säkularisierung, in HWPh 8 (1992), 1133–1161.
- MARTIN, D.: *Tongues of fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1992.
- MELANCHTHON, Ph.: *Loci communes 1521*, (Lateinisch-Deutsch, übers. Pöhlmann, H. G.), Hannover, VELKD, 1993.

- PFLEIDERER, G.: *Karl Barths praktische Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000.
- POLLACK, D.: *Rückkehr des Religiösen?*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
- RIEGER, M.: Säkularisierung, Privatisierung oder Resakralisierung?, in Ahrens, P.-A. (Hrsg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Gütersloh Bertelsmann Stiftung, 2009, 11–16.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E.: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, (1. Aufl. 1799, Hrsg. von Meckenstock, G.) in Ders., *Kritische Gesamtausgabe*, (Hrsg. von Hans-Joachim Birkner u.a.) I. Abteilung Band 2, Berlin, de Gruyter, 1984, 185–326.
- SHINER, L.: The meanings of secularization, in *International Yearbook for the Sociology of Religion* 3 (1967), 51–62.
- WAGNER, F.: *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1995.

Fordította: Kovács Krisztián