

Kamarás
István
OJD

Keresztény paradigmaváltás?

A „keresztény társadalom” korszakának vége

Az elmúlt évtizedek társadalmi változásainak legfőbb tendenciái a racionalitás egyre erősebb érvényesülése és a funkcionális differenciálódás. A pluralitás világának szinte elsődleges jellemzője életvilágunk darabokra töredezettsége, a komoly energiákat lekötő, egészségünket és egész-ségünket károsító gyakori szerepváltás, a normák pluralizmusa, mely sokak számára a relativizmus káoszát vagy labirintusát jelenti, amelyben az állhatatosság és a hűség nagyon sokaktól erőn felüli erőfeszítést követel, ugyanakkor kellőképpen fel is értékelődik. Látnunk kell azonban azt is, hogy a pluralitás ugyanakkor felerősíti az egység vágyát és szükségletét, de új módokon, például a másként gondolkodó és viselkedő emberekkel való együttműködés formájában (TOMKA 2010). A funkcionális differenciálódás erősen csökkenti a vallás társadalmat összetartó szerepét, mindennek során a vallás a világ egyre több régiójában a társadalom mint rendszer egyik speciális igények kielégítését szolgáló alrendszerévé válik, miközben az egyes emberek életében is leértékelődik. Kérdés, mennyire feltartóztathatatlan folyamat ez. Mennyire igaz mindenféle vallásosságra? Vagy csupán a hagyományos, intézményes, egyházas vallásosságra?

Nem a vallásnak, még csak nem is az egyházas vallásosságnak van vége, hanem a „keresztény társadalom” korszakának. TOMKA Miklós (2010) szerint a „keresztény társadalom” átmeneti történelmi képződmény volt, helyhez és időhöz kötött, azaz esetleges társadalmi-kulturális formáció, amelyet a következők jellemeznek:

- a) a hitrendszerrel összefonódó és a kereszténységre támaszkodó plauzibilitási struktúra;
- b) a magát kereszténynek tartó népesség számbeli túlsúlya;
- c) a kereszténység meghatározó szerepe a kultúra (mind a tudásanyag, mind a világértelmezés, mind a magatartási kódex) elemeiben, szerves egységbe foglalásában és magától értetődővé tételében;
- d) az előbbi kultúrához igazodást megkövetelő társadalmi elvárás és az ezt intézményesítő erkölcsi és jogrend;
- e) e kultúra informális és formális reprodukciójának és továbbadásának rendszere;
- f) a vallási és a profán intézményrendszer, az állam és az egyház szoros kapcsolata.

A „keresztény társadalom” végleges és manifeszt felbomlása TOMKA (2010) szerint a 20. század hatvanas éveiben történik meg. Ekkor a hirtelen megnövekvő mobilitás, pluralizmus és kommunikáció hatására általános tapasztalattá válik a keresztény vonatkozási rendszer immár nem egyedülálló volta, ugyanis alternatívaként megjelenik a „tudományos világnézet”, s megjelennek egyéb vallások és ideológiák. Ennek következtében a történelmi egyházak a vallási dolgok meghatározásában játszott eddigi szerepüket nagyrészt elveszítik. Az egyház hagyományos, vagyis centralizált, klerikális, lakóhely-orientált, rítus- és tanításorientált, férfijogú, az ipari-városi társadalom mindennapjaitól eltvárolodott rendszere egyre inkább konfliktusokat okozó idegen test a plurális modern társadalom mechanikájában, ugyanakkor saját célkitűzései megvalósítása szempontjából is diszfunkcionális.

Lejárt mindkét *societas perfecta*, vagyis az állam és az egyház kora, figyelmeztet J. KERKHOF és P.-M. ZULEHNER (1995), és azt jósolják, hogy a hívő közösségek egyre inkább az önkéntes szervezetek formáját veszik föl majd egy pluralisztikus, sokvallású társadalomban. TOMKA (2010) szerint a „keresztény társadalom” önmagát is legitimáló ideológiája az az elképzelés volt, hogy Isten országa itt, a földön a politika, valamint az állam- és társadalomszerve-

zés eszközeivel valósítható meg. Az *orbis christianus* és a *sacrum imperium*, bármennyire is nagy horderejű utópiák voltak, mégis oda vezettek, hogy a vallás és az egyház – ha nem is feltétlenül az éppen adott politikai-hatalmi rendszer, de – a politikai és társadalmi rend függvényévé vált. A „vallásosság” pedig ebben a helyzetben gyakorta nem személyes döntés, hanem egy kultúrában, olykor egy másoknál magasabb rendűnek hirdetett kultúrában, olykor kultúrharcban való részvétel.

Kelet-Európa bipoláris rendszereinek vallási világában még nemigen veszik észre, hogy a világ megváltozott, hazánkban is még mindig igen sokan a „keresztény társadalomról” álmodnak, sőt nem kevesen (pártpolitikusok és egyházi vezető egyaránt) valósággal belehergelik magukat. Jó példa erre éppen Székely János katolikus püspök (egyébként kiváló teológus és a cigánypasztoráció jelese) nyilatkozata a hazánkat érő támadások okairól, aki abban látja összeesküvés-elméletében a Magyarország ellen megmutatkozó gyűlölet okát, hogy „...hazánk olyan alapvető emberi értékek mellé állt oda, melyeket ma sokan lerombolni szeretnének. A magyar parlament olyan alkotmányt adott az országnak, amely Isten nevével kezdődik, amely azt állítja, hogy a magzat életét védelem illeti meg a fogantatástól kezdve, hogy Magyarország védi a házasság intézményét mint férfi és nő között létrejött életszövetséget. Az alkotmány azt is kijelenti, hogy a család a nemzet fennmaradásának alapja, és hogy az adó mértékét a gyermeknevelés kiadásainak figyelembevételével kell megállapítani. [...] Mi több, a magyar kormány átmeneti különadót vetett ki a bankokra. Ez pedig természetesen aggodalommal tölti el a pénzvilág urait, nehogy a példa ragadós legyen. [...] Természetesen ezeket az okokat nem nevezik néven, helyette más, kisebb jelentőségű vádpontokat említenek. Az egyik ilyen vádpont az egyházakról szóló törvény. Ennek a törvénynek az a célja, hogy az úgynevezett business egyházaktól megvonja az egyházi státuszt. [...] Azok a közösségek, amelyek nem kapják meg az egyházi státuszt, nyugodtan folytathatják a működésüket, csak az intézményeik állami finanszírozását nem fogják megkapni. [...] A hazánkat érő támadás oka azonban nem ez, hanem azok az alapértékek, amelyeket Magyarország jelenleg képvisel. A jelen parlamentnek felelősen élnie kellett azzal a kétharmados többséggel, amellyel a választók a cselekvésre felhatalmazták. [...] Gyakran megtörténik a történelemben, hogy ha feltűnik a világosság, akkor megjelenik vele szemben a sötétség hatalma is.” (SZÉKELY 2012) Az oltár képviselőjében a trónt védelmezve a püspök sajnálatos módon megfélemedezik Isten országa jézusi programjának alapvető gondolatáról, a szegények védelméről, és említést sem tesz az Orbán-kormány szegényeket sújtó intézkedéseiről, az egykulcsos adóról, a tankötelezettség csökkentéséről, a szegényeknek a felsőoktatásban történő diszkriminációjáról. Amit pedig az egyházügyi törvénnyel kapcsolatban ír, merő cinizmus; elég csak arra gondolni, hogy a jogfosztott egyházak között olyanok is vannak, akik együtt imádkoztak a katolikusokkal a nyilatkozatot követő ökumenikus imahéten.

Néhány közép- és kelet-európai országban ma még a plurális társadalomról tudomást nem vevő túlhaladott vallási és egyházi modellek jelennek meg. Amikor TOMKA (2010) még a felekezeti iskolákat is ide sorolja, hasonlóképpen érvel, mint T. HALIK (1993) cseh püspök, aki nem igazán tartja katolikusnak azt az életformát, amely szerint a katolikus ember katolikus szülőosztályon születik, katolikus iskolába jár, katolikus cégnél dolgozik, katolikus kórházban kezelteti magát, katolikus klubban tölti el szabadidejét, és végül katolikus temetőben talál végső nyugalomra.



Prognózisok felülvizsgálata

Arra a kérdésre, hogy mi jöhet a „keresztény társadalom” végét követően, érdemes felülvizsgálni azokat a prognózisokat, amelyek húsz-huszonöt évvel ezelőtt születtek.

Csökkenőben van a szellemi, a lelki és a transzcendens értékek iránti érzékenység és igény

Kétségkívül sokféle jel mutat arra, hogy világunk egyre racionálisabb, haszonelvűbb, gyakorlatiasabb, anyagiasabb, templomai a bevásárlóközpontok, a magánajátosság pedig a képernyő előtt történik. Ugyanez az ember ugyanakkor továbbra is *homo religiosus*, ugyanis az ember antropológiailag vallásos mivolta csak ideig-óráig nyomható el, előbb-utóbb felszínre tör (SCHLUCHTER 1990). Másfelől mára erőteljes felfutása, divatja lett a spiritualitásnak, elég csak a Coelho-könyvek sikerére utalni. Mindemellett még ma is sokan húzzák alá a kérdőíveken a „vallásos vagyok a magam módján” választ, és ha egyre kevesebben is, de még mindig eléggé sokan a „vallásos vagyok egyházam tanítása szerint, és rendszeresen gyakorlom is” válaszlehetőséget.



A fogyasztói individualizmus kiszakítja az embert a vallási közösségből

Az individualizációs tendenciák vitathatatlanok, miként az individualista erkölcsi felfogások térhódítása is, ugyanakkor az individualizáció és a vallásosság korántsem zárja ki egymást, még akkor sem, ha a vallás egyik fontos dimenziója, a közösség sorvadozik. Ugyanakkor amiképpen *Csányi Vilmos* joggal beszél egyszemélyes csoportokról, úgy beszélhetnek a vallásszociológusok egyéni vallásosságról, egyének által barkácsolt, „maga módján” megélt vallásosságról. Bár ez a fajta vallásosság jóval kevésbé időálló, jóval labilisabb, mint a közösségi, ez is egyfajta vallásosság, s ha a jövő vallásosságában valószínűleg nem is lesz egyeduralkodó, kétségkívül fontos jellemzője lesz. Számolni lehet azzal, hogy az egyéni vallásos hitek nem integrálódnak vallásos világnézeté (SCHLUCHTER 1990), de azzal is, hogy a „privát vallásosság” alanyai előbb-utóbb ráéreznek a közösségre (WILSON 1982).

A vallásosság fogyasztási cikké válik

FARKAS Artilla Márton (1997) úgy látja, hogy miképpen a későantik szinkretizmusnak, a „poszthippi vallásosságnak” is fontos eleme a deviancia tompított formában történő kiélése, vagy oly módon, hogy szocializálja, konszolidálja a devianciát, vagy éppen ellenkezőleg: maga jelent veszélyt a társadalomra. Az előbbire jó példának tartja a mai vallási irányzatok „hippi” elemeit, például az eksztáziskultúrát, az utóbbira pedig a sátánizmus veszélyesebb fajtáit.

Mindazonáltal a pünkösdi gyülekezetek vagy a krisnások önfelelt énekének és táncának funkciója és hatása jóval összetettebb és gazdagabb, mint a drogé. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy az újabb szekták, kultuszok és mozgalmak között szép számmal vannak az extázist kerülő, puritán vallásossággal jellemezhető vallási képződmények.

Sok jel mutat arra, hogy az újfajta vallásosság minősége jóval felszínesebb a hagyományosnál: az érzések, ha erőteljesebbek is, de felszínesebbek, a szertartások sok esetben szegényesebbek, s ha látványosak is, eléggé üresek, a hitrendszereket ilyen-olyan hitek laza és sokszor kusza halmaza váltja föl, a hittudományt pedig fundamentalista kiskáték. Mindazonáltal a hagyományos vallásosságot nem csupán felszínes hókuszpókuszok váltják föl, hanem sok esetben komoly tudást, nagymértékű elmélyülést igénylő vallások.

A vallási értékek helyébe világi értékek kerülnek

Bármennyire is általánosnak tűnő tapasztalat, hogy a vallási és az erkölcsi értékek helyébe anyagi, pragmatikus, egoisztikus és fogyasztói értékek lépnek, az alaposabb vizsgálatok mást mutatnak. Az empirikus kutatások szerint Európa közös kulturális bázisa ma is a keresztény értékrend. Erre a bázisra Európa különböző országaiban persze más és más rétegek rakódtak, hol vastagabban, hol vékonyabban. Olyan országokban is mélyen gyökerezik a keresztény értékrend, ahol már nagyon alacsony a vallás gyakorlásának mértéke, és ma is szembetűnő az európai kultúrának a vallási hithez és hagyományhoz való ragaszkodása. Így aztán nem annyira a vallásosság csökken, hanem az egyháziasság, méghozzá nem elszigetelten, hanem az intézmények általános krízisének korában (TOMKA 1998).

A keresztény értékek, sőt értékrendek továbbélése nem jelenti azt, hogy ne lenne vége nem csupán a homogén keresztény kultúrának, hanem a „keresztény társadalomnak” is. Ezzel együtt azonban csökkenőben van a reflektálatlan, pusztán részt vevő, fogyasztó vallásosság is. Inkább lehet beszélni a kereszténység mint hatalmi, társadalmi és kulturális stílus hanyatlásáról, mint a Krisztus-hit és Krisztus-követés mértékének csökkenéséről.

A modernizációval fokozatosan háttérbe szorul a vallás

A tudomány előrenyomulása korántsem töretlen, s éppen Nyugaton akadnak sokan, akik csalódtak a tudomány „megváltó szerepében”. A leginkább modernizált társadalmak egyik részében (például Skandináviában) valóban erősen csökkent a vallásosság és a vallásgyakorlás, másik részében (például az Egyesült Államokban és a távol-keleti „kistigris”-országokban) viszont nem. Ha az ember lényege szerint *homo religiosus*, akkor lehetséges, hogy az Európában kétségtelenül tapasztalható elvallástalanodás kivételes és átmeneti jellegű, és a monopol-, majd hegemónhelyzetet felváltó vallási sokféleség kialakulása világnézeti versenyt, az pedig vallási föllendülést eredményezhet (TOMKA 1998). Ha vallásosságon az értelemadásra, egységre, azonosulásra irányuló igényt értjük, akkor ma a vallás – megkockáztathatjuk – még jelentősebb szerepet játszhat, mint valaha. Azt is figyelembe kell venni, hogy a modern világ sem minden ízében modern, és a posztmodern sem mindenestül posztmodern. Erre a horoszkópok, a neomisztika és egyéb régimódiságok mellett a modern és a posztmodern világban tovább élő vallás is bizonyíték (KAUFMANN 1996).

Megszűnik a vallás társadalmi és politikai legitimációs szerepe

Első hallásra igaznak tűnik B. WILSON (1982) megállapítása, amely szerint a mai társadalom a természetfelettire való hivatkozás nélkül működik, W. SCHLUCHTER (1990) azonban ezzel szemben azzal érvel, hogy a vallásnak továbbra is fontos szerepe lehet olyan politikai kérdésekben, mint a család, a szociálpolitika és a nevelés. Az



érdek- és értékképviselőket azonban egyre kevésbé a keresztény pártok látják el, mert ezek elsődlegesen nem vallási értékek szerint szerveződnek, hanem inkább a keresztények civil társadalmának szervezetei, csoportjai, intézményei és mozgalmi. Bár hazánkban a mai keresztények jelentős része hajlamos arra, hogy az állami egyházi hivatalos intézményekre ruházza át, amit a keresztény szeretet jegyében tenniük kellene, akadnak – még és már – szép számmal szívjóságból cselekvő, az összevert embert bekötöző és ápoló irgalmas szamaritánusok. A felebaráti szeretet társadalompolitikai jellemzővel is bír.

Univerzális egyházak helyett vallási pluralizmus alakul ki, és aláássa a vallás világát

A nagy vallási robbanás a hatvanas években történt, amikor a felfutó és a hetvenes évek elején csúcsvirágzását élő ellenkultúra újra felfedezte és egyben korszerűsítette a múlt század végén kialakult újokkultizmust. Ekkor alakult ki számos ma is dívó nem keresztény új vallási jelenség. Mindemellett megjelennek a hagyományos egyházak integrista, fundamentalista, „ellenszekularizációs” mozgalmi is. Az új vallási mozgalmak között is vannak olyanok, amelyek a vallások közötti egységet célozzák meg, másfelől a hagyományos vallásokra is hat a szinkretikus kultuszokra jellemző tolerancia, amely szerint minden vallás csak különböző síkja, fokozata, vetülete az egyetemes igazságnak (KÜNG 1994).

A keleti (nem keresztény) vallásosság előretörése a nyugati rovására

A nyugati nagyvárosok utcáin propagált vallási események jelentős része valamiféle keleti meditációt, gurut reklámoz, a szinkretikus új vallási mozgalmak többségének egyik fontos alkotóeleme a hinduizmus vagy a buddhizmus valamelyik irányzata. A fő irány mégsem egyszerűen a Kelet térhódítása. Legalább ennyire jellemző az oda-vissza mozgás. Nemcsak Indiából és egyéb keleti országokból utaznak Nyugatra mesterek, vallási tanítók, jógik, hanem a nyugati vallásosság is megjelenik Keleten. Bármennyire is erőteljes a Kelet és Nyugat közötti oda-vissza hatás, úgy tűnik, hogy a keresztény hagyománytól eltérő vallás eddig nem válhatott társadalmi alakító erővé a mi kultúránk körében, de ebből még nem következik, hogy a kereszténység lenne a posztmodern problematika megoldása (KAUFMANN 1996).

A hagyományos egyháziasság rohamos hanyatlása mint a vallás végjátéka

Az általános intézményellenesség az egyházat is érinti, tehát nem kifejezetten egyházellenes irányultságú a hagyományos intézményektől, tekintélyektől és személyektől felszabadult autentikus személyiség megtalálásának vágya. A vallási mezőben ezt a vágyat egyfelől a New Age-típusú individualizált és privatizált kvázivallásokban elégítik ki, másfelől védettséget és identitást adó vallási közösséghez csatlakozással, legyenek azok akár az új vallási mozgalmak (kultuszok, új szekták) vagy az éppen hagyományos vallásosok lelkiségi mozgalmainak közösségei.

A hatvanas-hetvenes évekre még sokan úgy látták, hogy előbb-utóbb az új vallási mozgalmak kerülnek az intézményes egyházak helyére, mindaddig, amíg az új vallási mozgalmak egy része nem kezdett el – némelyek igen gyorsan – intézményesülni és a társadalomba integrálódni (BARKER 1995).

A hagyományos intézményes egyház válsága azonban bizonyos vonatkozásokban egyben a megújulás kezdetét is jelenti, mert a kereszténység történetének éppen az a legfőbb tanulsága, hogy az intézmény és a karizma egyszerre van állandó ütközésben és szövetségben, hogy a válság egyben a megújulás folyamata is. A megmerevedő és elhaló intézményt újra és újra életre delejezik a karizmákat megtestesítő mozgalmak, ezeket pedig az intézményesülés teszi hatékonyabbá, s őrzi meg az utóknak. Előtérbe kerülnek a hívő közösségek, amelyek az önkéntes szervezetek formáját veszik fel egy pluralisztikus, sokvallású társadalomban (KERKHOFS–ZULEHNER 1995).

A klerikusok szerepét a laikusok veszik át a hagyományos keresztény egyházakban

Ez a tendencia eléggé egyértelműnek látszik, hiszen a legtöbb európai és amerikai országban a katolikus egyházban rohamosan csökken a papok száma, s ha nem lennének világi lelkipásztori asszisztensek, sok helyütt megszakadt volna a hitélet folyamatosága. Ez esetben azonban nem egyszerűen a klerikusok helyébe lépő laikusok uralomátvételéről van szó. Nemcsak azért, mert az egyre csökkenő számú klerikusok többsége erősen ragaszkodik hatalmához, hanem azért, mert a hívek papságra elhivatottsága (az úgynevezett „általános” vagy „királyi” papság) lép működésbe. Kerkhofs és Zulehner forgatókönyve szerint a hosszú idő óta pap nélkül élő közösségek saját maguk vállalják föl előbb a liturgia vezetését, a prédikálást, a karitásztevékenységet, majd a szentségek kiszolgáltatását is, és így a pap nélküli közösség világi vezetője lesz a közösség szimbolikus papi vezetője. Egyes közösségek türelmesen várnak, mások elkezdik az eukharisztia maguk megünnepelni, ahogy azt Jézus rendelte, és komoly esély van arra, hogy ez az engedetlenségi mozgalom jól is végződhet (KERKHOFS–ZULEHNER 1995).



Forgatókönyvek mérlegen

Húsz évvel négyféle forgatókönyvet készítettem a magyar katolikus egyház várható jövőjét illetően a világi hívők szerepének szemszögéből. Egyik esetben sem számoltam azzal, hogy a gazdasági, a társadalmi és a politikai helyzet a következő évtizedekben lényegesen változik akár hazánkban, akár környezetünkben. (Vagyis nem lesz háború, nem következik be nagymértékű szegénység vagy gazdagság, nem változnak a rendszerek, csak a kormányok.)

A változat: ha egyházunkban folytatódik az, ami van

Ha tovább folytatódik a Vatikánban a zsinati folyamat lassulása, a kezdeményezésekkel és a világiakkal szembeni óvatosság, Magyarországon is a papok számának csökkenése, a magyar katolikus egyház vezetésének bizonytalansága, a katolikus értelmiséggel szembeni gyanakvás, valamint a következő években is a politikai hatalom és az egyházi vezetés túlon túl is bizalmas kapcsolata, akkor tovább romlik az egyházszervezet mindennapi működése, a hitélet, a teológia, a hitoktatás, a katolikus felnőttoktatás, sajtó és tömegkommunikáció minősége, majd hamarosan egyes területeken a vallásukat gyakorlók, hitoktatásban részt vevők száma is csökkenni kezd. Az egyre kevesebb és egyre inkább csak szentségeket kiszolgáltató pap egyre kevésbé lehet pásztor, s egyre gyakrabban téved tilosba a nyáj. Leszakadhat az egyháztól nemcsak a nagy létszámú „maga módján vallásos” perem, hanem a mélyen vallásos, de függetlenségét és identitását megőrizni akaró értelmiség egy része is. Újból kialakul egy párhuzamos (részben földalatti) egyház, sok „aktív” visszahúzódik kisközösségeibe. A magukat másodosztályú egyháztagnak érző világiak egyik része passzívvá válik, másik része hűségesen, de váltakozó sikerrel, állandóan sérüléseket szenvedve szolgál, harmadik része féllegalitásba vagy illegálisba vonul, negyedik része elhagyja az egyházat. Az egyház számára visszaszerzett javak növekvő tömegével farkasszemet néző koncepció- és káderhiány egyre nagyobb feszültséget okoz az egyházon belül, ami kívülről látványos bukásokban mutatkozik meg, s ennek következtében az egyház vonzereje egyre csökken.

„Az egyház hagyományos, vagyis centralizált, klerikális, lakóhely-orientált, rítus- és tanítáSORientált, fér-fijogú, az ipari-városi társadalom mindennapjaitól elvtáVOLODOTT rendszere egyre inkább konfliktusokat okozó idegen test a plurális modern társadalom mechanikájában, ugyanakkor saját célkitűzései megvalósítása szempontjából is diszfunkcionális.

B változat: ha csak a politikai helyzet változik

Ha 1994-ben nem kerülnek újra hatalomra a „keresztény” pártok, és helyettük a „liberálisok” és/vagy a „balosok” kerülnek hatalomra, az egyház vezetése és tagjainak egy része a „keresztény” politikai ellenzékhez csatlakozik. Ebben az esetben az A változat némiképpen módosulhat. Tekintve, hogy ez az új „elnyomás” és „keresztényüldözés” lényegesen különbözni fog a pártállamtól, hiányozni fognak a megfelelő ellenzéki viselkedési sémák. A különböző stratégiák és taktikák képviselői igencsak megoszthatják mind a papságot, mind a híveket, s ez még inkább súlyosbítja az A változatban leírt helyzetet még akkor is, ha az egyház frissen megszerzett pozíciói nem (vagy nem különösebben) gyengülnek. Az újra harcoló egyház tagjaként egyesek katolikus identitása erősödni, másoké – akikben ez a keresztes háború súlyos szerepkonfliktusokat eredményez – gyengülni fog.

C változat: ha Esztergom egy kicsit nyit

Vatikáni „nyitás” nélkül egy hazai „nyitás” nemigen eredményezhet igazán komoly változásokat; például a papság létszámának alakulásában az alternatív cölibátus vatikáni engedélyezése nélkül. Elképzelhető azonban nagyobb létszámú állandó diakonátus működtetése és a világiak működési terének óvatos növelése. Ebben a „kicsi nyitásban” mind a diakónusok, mind a nagyobb szerepet kapó világiak még nem lehetnének miniszterek, inkább csak ministránsok, nem jutnának különösebb hatalomhoz, lényegi, koncepcionális döntésekbe nem lennének beavatva, és elsősorban kézi vezérléssel működnének. Ebből következően nem javulna jelentősen a katolikus értelmiség pozíciója, sőt ellentét alakulhat ki az engedelmességre kötelezett, a klerikusok holdudvarát jelentő, sok esetben klerikalizálódó „bevontak” és a „világi világiak” között.

Mindennek ellenére lelassulnának az A változat negatívnak ítéltető folyamatai, esetleg stabilizálna a helyzet. Mivel az egyre kevesebb s egyre inkább a szentélyhez és a gyóntatószékhez kötött pap mellett a lelkipásztorok között

a diakónusok és a világiak személyében új hangok, stílusok, módszerek és talán szemléletek is megjelenének, személyükben és gyakorlatukban meggyökerezhetne a hazai katolikus egyházban a változtatás reménye és lehetősége. Mivel ehhez azonban az esztergomi nyitás kevés, újabb feszültségek alakulhatnak ki az „íme, lehetne másképpen is, de mégsem lehet” jegyében.

D változat: vatikáni nyitás

Az 1995-ben trónra lépő I. Asztrik pápa padra cseréli a trónt, s ezután – miután lábukat megmosta –, maga mellé ülteti vendégeit. Felgyorsítja a második vatikáni zsinat jegyében történő megújulást, alternatívvá teszi a cölibátust, emancipálja a világiakat, a nőket, a kisközösségeket és az értelmiségieket, a Tanítóhivatalt Teológiai Konzultációs Irodával váltotta fel, sürgeti az ökumenikus interkommuniót.

A magyar katolikus egyház az XX és YY püspökök vezette, rövid ideig még nyíltan ellenálló, majd illegálisba vonuló Igazhű Katolikusok csoportjának kivételével megpróbálja magát megújítani ebben a szellemben, ez azonban korántsem alakul konfliktusoktól mentesen. A papság száma csak kétszeresére nő, miközben a diakónusoké harmadára csökken. Az új, az esetek 80 százalékában házas papok többsége egykori diakónusok, illetve a pályamódosító és az egyházi házasságban élő papok közül kerül ki. A férfi szerzetesek száma ugyan ötödével csökken, de tízszeresére nő a különböző szerzetes jellegű csoportosulások és mozgalmak tagságának létszáma. A másfélszeresére megnőtt papság 15 százaléka lesz cölebsz pap, akik azonban minden eddiginél nagyobb tiszteletnek örvendenek mind a klerikusok, mind a világiak körében. Megnő a lelkeségi mozgalmak, a bázisközösségek és a különböző szellemi műhelyek becsülete és szerepe, megtörténik a kiengesztelődés a Bokor és a püspöki kar között, visszavonattatnak a „bulányista”, a „liberális”, az „eretnek”, a „nem katolikus”, a „kommunista”, az „aposztata” és egyéb megbélyegző címkék.

A felső, közép- és alsó szintű egyházszervezésben és irányításban, a pasztorációban, a lelki vezetésben, a hitoktatásban, a teológia művelésében, a pap- és diakónusképzésben, a felnőttnevelésben, az egyházi sajtóban és tömegkommunikációban a klerikusokkal immár egyenlő esélyt kapó világiak mindazonáltal kevés számban jelentkeznek, a vállalkozók nagyobb része pedig alig-alig alkalmas a kínálkozó feladatra. Bár az államtól már valóban elváló, valóban pártok feletti és elsősorban az önszerveződő civil és helyi társadalom építésében segédkező s a többi egyházzal ebben együttműködni akaró katolikus egyház presztízse nagyságrenddel növekszik, az eszményeknek a felkészületlenségből és a káderhiányból következő gyenge színvonalú megvalósítása (az új bor és a régi tömlő összeegyeztethetlensége) megingatja az egyház újdonsült híveiben a bizalmat, és maguknak az egyház tagjainak (Mari nénitől a bíborosig) önbizalmát és reményét is. Hamarosan be kell látni: a kopernikuszi (vagyis a vatikáni) fordulat után is türelemjáték és hosszú menetelés következik.

A négy közül az A és B változat, valamint egy E változat (egy új keresztény kurzus) kombinációja következett be. Az E változatot jól érzékelteti *Székely János* körlevele. Miről is van akkor szó? A „keresztény társadalom” mesterséges életben tartása? Újralesztése? Utóvédharca? Talán leginkább a legutóbbi, ugyanis még a legnehezebben mozduló katolikus egyházban is látható, hogy püspökök, papok, szerzetesek, világiak, gyülekezetek, szerzetesrendek, mozgalmak, különböző keresztény közösségek, műhelyek a paradigmaváltás jegyében tevékenykednek. Hasonló a helyzet a református, jelentősen jobb az evangélikus egyházban, ezt bizonyítja számomra készülő stratégiája (KAMARÁS 2009), a Szélrózsa ifjúsági találkozók (KAMARÁS 2008), valamint az is, hogy 2011-ben a felügyelők országos konferenciáján *A „keresztény társadalom” vége, és ami utána következik egyházainkban* című előadásomat nagy egyetértéssel hallgatták.



Mi jöhet a „keresztény társadalom” után?

Többféle út kínálkozik. Vannak kifejezetten rossz válaszok a válsághelyzetre. Egyik sem új, egyik sem bevált, mert mindegyik a világ és e világ téves megítélésén alapul. Az egyik az integrizmus, másképpen a vallási totalizmus, vagyis a vallási hegemonia, amelynek fő jellemző jegyei a természetjog túlhangsúlyozása és a világi korlátozása. A másik zsákutca az Isten országának és az e világi országnak a radikális különválasztása az újgnoszticizmus és az újmanicheizmus jegyében. A harmadik az egyre divatosabb ezoterizmus, vagyis menekülés a világtól, amely megjelenik akár az „egyszerű, szegény élet”, akár a keleti típusú miszticizmus programjában.

ТОМКА (2010) úgy gondolja, hogy mindenekelőtt meg kell változnia az egyházrendszernek, létre kell jönnie a kereszténység új intézményi-szervezeti csíráinak. A „keresztény társadalom” kora utáni vallásosság többé már nem lehet egy társadalmi-kulturális rendszerhez való alkalmazkodás. Ezt a változó és plurális profán világ váltakozó kihívásaival történő szüntelen és az egyes ember szintjén is kikerülhetetlen viaskodás váltja föl, és ennek terhet csak nagyon kis részben tudja átvállalni a vallási intézmény. Az egyén felértékelődése és az intézmény (legalábbis relatív) strukturális leértékelődése kiinduló feltétele lehet a vallási megújulásnak.

A „keresztény társadalom” utáni időben világ és egyház már nem szembeállítható valóságok, az egyház az öntörvényű világból valósítja meg önmagát. Ebben a törekvésben, figyelmeztet ТОМКА (2007), a társadalomtudományok segítségére szorul, olyannyira, hogy a filozófiát mint a teológia segédtudományát a szociológiának kell felváltania. Még mielőtt megszólalnánk, meg kell hallani az emberek szavát, hogy önmagunkat az ő nyelvükön fogalmazhassuk meg. A „keresztény társadalomban” szokásos térítés helyett nyílt kimenetelű párbeszédre, őszinte egymásra hallgatásra van szükség.

METZ (2004, 2008) szerint a „keresztény társadalom” meglehetősen elhanyagolta a zsidó-keresztény vallás nagy találmányát, a történetiséget, valamint figyelmen kívül hagyta az emlékezés és a felejtés dialektikáját. Megállapítja, hogy a mai embert a tömegmédiá leszoktatja a szubjektumszerű nyelvről és a történelem önálló értelmezéséről, ezért a válságokat külső szemlélőként kezeljük, a privatizmus jegyében, és újra tárt karokkal fogadjuk a mítoszokat, főleg akkor, ha Isten nélküli vallást kínálnak. Szerinte a *compassio* meghatározta bibliai, monoteista misztika kifejezetten politikai természetű, ennek megfelelően a „keresztény társadalom” utáni kereszténység programja a *compassio* kell legyen, vagyis a mások szenvedésére való cselekvő emlékezés. Ebből az is következik, hogy a gazdag és szegény országok metszéspontján lévő egyháznak kötelessége lobbizni a szegények mellett.

A jövő egyházai METZ (2008) szerint nem lehetnek a kultúrához és a történelemhez képest preegzisztens egyházak, ugyanis az egyházak eleve inkulturáltak. Az inkulturáció folyamata pedig nem valósulhat meg a részegyházak egyre nagyobb önállósága, relatív autonómia nélkül. L. NEWBIGIN (2006) úgy látja, hogy a jövő missziójában az egyházaknak le kell mondaniuk arról, hogy a történelmet kényük-kedvük szerint irányítsák, mint a „keresztény társadalom” idején. Szerinte a mai missziói mozgalom eminens feladata az evangélizálás elsődlegességének és az igazságtalanság elleni fellépésnek a megfelelő összekapcsolása. A jövőbeli keresztény misszió döntő mozzanata, hogy miképpen tud az evangélium különböző kontextusokban életre kelni. Ma sokan megkérdezik: milyen alapon tekintitek a Bibliát egyedüli tekintélynek, amikor más vallásoknak is megvannak szent könyveik? NEWBIGIN (2006) azzal a kérdéssel válaszol: „Milyen magasabb igazságok birtokában vagytok képesek a Biblia és a Korán Jézusra vonatkozó ellentétes kijelentéseit összhangba hozni?”

A népegyházak vége, nő a helyi egyházak jelentősége, állapítja meg ТОМКА (2007). Ezek a helyi egyházak azonban nem lehetnek provinciálisak, nyitottaknak kell lenniük a bajban lévő világra. A jövő egyházának küldetése van a világivá vált világ bármiféle ügyeiben, de csak akkor felelhet meg feladatának, ha elfogadja a világ autonómiáját,

és lemond a hatalomgyakorlásról. Az egyház Schillebeeckx szerint a párbeszéd szentsége. Ebben a diskurzusban az egyház társadalmi utópiák mérlegelő képviselőjét kell hogy elássa. A népegyház utáni egyházaknak fel kell számolni anakronizmusaikat. R. De Roo kanadai püspök a katolikus egyházra vonatkozóan a következőket említi: nők, szegények, ökumené, újraraházasodottak, marginális helyzetűek, szolgálatot elhagyó papok, homoszexuálisok, az emberi személy szentsége, internacionális és interkulturális dialógus az emberről (in CREAL 1992).

Be kell látnunk, hogy a mai modern társadalmak nem homogének, hanem szubkultúrák konglomerátumai egy megbomlott integritás kontextusában. A vallásoknak, vallási szerveződéseknek és közösségeknek meg kell tudniuk szólni ezeknek a szubkultúráknak a nyelvén, ugyanakkor feladatuk van a tolmácsolásban és a közös nyelv kialakításában is. A vallásos ember participatív, de nem partikuláris. A megmondás helyett a partner igényeivel kalkuláló ajánlattételt képvisel. A II. vatikáni zsinat enciklikái hangsúlyozzák, hogy a) ugyanaz a keresztény hit eltérő elkötelezettségekhez vezethet, ezért senkinek sem szabad az egyház tekintélyét a maga véleményének támogatására lefoglalni; b) a gyakorlati politikában együtt lehet működni egyházellenes vagy keresztény alapértékeket el nem fogadó pártokkal, mozgalmakkal, ugyanis a katolicitás egység a sokféleségben; c) a katolikus egyház nagyra kell értékelje a demokratikus rendszert, ezért a jövő egyházainak segíteni kell az adott társadalmi képződményen belül elérhető szabadság maximalását, el kell fogadniuk, hogy a leghatékonyabb társadalomszervezeti forma az autonóm egységekből felépülő civil társadalom, ezért elengedhetetlen az egyéni és csoportszabadság és az egész társadalom szerves összetartozásának és közösségiségének segítése. Ebben a szellemben az egyházközségek a helyi társadalom legmaradandóbb alapstruktúráivá válhatnak.

A „keresztény társadalom” – H. BÜCHELE (1991) kifejezésével – „struktúrakonzerváló” rendszer volt. A „keresztény társadalom” végével megnyílik a lehetőség a struktúraváltoztatásra, a participatív egyházra, amely segítheti egyfelől a személyiséggé válást, másfelől egy igazságos, szabad és dinamikus társadalom feltételeinek megteremtését. BÜCHELE (1991) szerint az emberi lét minden területét átfogó társadalmi részrendszereket, úgynevezett kontrasztársadalmakat kell kiépíteni, amelyekre jó példák a bázisközösségek. A kisebbik rossz és az utópikus ellenmodell helyett alkotó etika révén kell befolyásolni a társadalmat. A kontrasztársadalom ebben az elképzelésben nem kontratársadalom, hanem a társadalomért való szolgálat. Hogy ez megvalósulhasson, ahhoz kétféle buktatót kell elkerülnünk: az e világi messianizmust (amely szerint mi vagyunk az igaziak) és az állam helyére lépő közösségi konstatinizmust (ha tetszik, khomeinizmust). A kontrasztársadalmak kiépítése kicsiben és alulról építkezés, nem a „holnapra megforgatjuk az egész világot” hebehurgya és/vagy öntelt radikalizmusa, hanem aprólékos munkálkodás a mindenkori terepviszonyok figyelembevételével és olyan utópiahorizont jegyében, amelynek orientáló értékei a szabadság, a béke, az öröm, az igazság és az igazságosság. Ez az egyház nem monarchikus, nem demokratikus, hanem krisztokratikus, és Jézus benne az értelmező középpont. Elégé hasonlít ez az elképzelés Karl RAHNER (1994) „deklerikalizált egyházzól” szóló koncepciójához. Ennek szerinte alulról, szabadon alakuló, személyes hit és saját elhatározás alapján szerveződő csoportokból kell felnőkednie.

A zsidó származású párizsi bíboros, Jean-Marie Lustiger meghökkenítő kijelentése szerint a kereszténység még gyermekcipőben jár Európában, virágzása csak most kezdődhet. Mit mondjunk erre? Hiszem, mert lehetetlen? Hiszem, mert lehetséges? És ha igen, talán éppen azért, mert már valóban benne vagyunk a paradigmaváltásban.

Felhasznált irodalom

BARKER, Eileen 1995. New Religious Movements. The Inherently Changing Scene. In: *The Future of Religion. East and West*. Szerk. Borowik, Irena – Jablonski, Przemysław. Jagellonian University, Kraków. 1–28. o.

- BÜCHELE, Herwig 1991. *Keresztény hit és politikai ész.* Egyházfórum, Budapest–Luzern.
 „Élő kövek egyháza”. *Az evangélikus megújulás stratégiája.* Budapest, 2008.
- FARKAS Attila Márton 1997. *Buddhizmus Magyarországon, avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája.* Kézirat. Budapest.
- HALIK, Tomás 1993. Gondolatok az egyházi élet megújításáról Csehszlovákiában. *Vigilia*, 8. sz. 575–581. o.
- CREAL, Michael (szerk.) 1992. *In the Eye of the Catholic Storm. The Church Since Vatican II.* Harper Collins Publishers, Toronto.
- KAMARÁS István 1989. Hogy íze lehessen a sónak. *Teológia*, 3. sz. 150–156. o.
- KAMARÁS István 1991. Gaudiopolis felé. *Egyházfórum*, 1. sz. 29–46. o. 2. sz. 106–125. o.
- KAMARÁS István 1995. Vágyak, remények, forgatókönyvek. *Távlatok*, 1. sz. 73–83. o.
- KAMARÁS István 2008. Szélrózsa a szomszéd rétjén. *Egyházfórum*, 5. sz. 21–30. o.
- KAMARÁS István 2009. Hogy még jobban röpjön a zászlóshajó. *Credo*, 2009. különszám, 36–39. o.
- KUFMANN, Franz-Xaver 1996. Vallás és modernitás. *Replika*, 21–22. sz. 249–274. o.
- KERKHOF, Jan – ZULEHNER, Paul-Michael 1995. Where now? Possible Scenarios. In: *Europe without Priests?* Szerk. Kerkhofs, Jan. SCM Press, London. 171–207. o.
- KÜNG, Hans 1992. Nincs világbéke a vallások közötti béke nélkül. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1–2. sz. 138–155. o.
- METZ, Johann Baptist 2004. *Az új politikai teológia alapkérdései.* L’Harmattan, Budapest.
- METZ, Johann Baptist 2008. *Memora passionis: veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban.* Vigilia Kiadó, Budapest.
- NEWBIGIN, Lesslie 2006. *Evangélium a pluralista társadalomban.* Harmat Kiadó, Budapest.
- RAHNER, Karl 1994. *Egyházreform.* Egyházfórum, Budapest.
- ROSTA Gergely 2011. Vallásosság a mai Magyarországon. *Vigilia*, 10. sz. 741–750. o.
- SCHLUCHTER, Wolfgang 1990. The Future of Religion. In: *Culture and Society.* Szerk. Alexander, Jeffrey C. – Seidman, Steven. Cambridge UP, Cambridge – New York – Oakleigh.
- Székely János püspök a hazánkat érő támadások okairól. *Magyar Kurír*, 2012. jan. 12.
- TOMKA Miklós 1998. A vallási tényező az Európai Unióban. *Európai Szemmel*, 3. sz. 13–28. o.
- TOMKA Miklós 2007. *Egyház a társadalomban.* PPKE BTK Szociológiai Intézet, Budapest–Piliscsaba.
- TOMKA Miklós 2010. *A „keresztény társadalom” vége, és ami utána következik. Tézisek.* Kézirat.
- WILSON, Bryan 1982. *Religion in Sociological Perspective.* Oxford UP, Oxford – New York.
- WUTHNOW, Robert 1986. Religious Movements and Counter-movements in North America. In: *New Religious Movement and Rapid Social Change.* Szerk. Beckford, James A. Sage Publications, London. 1–28. o.
- ZULEHNER, Paul M. 1993. Vallás és egyház Kelet- és Közép-Európában. In: *Megújuló egyház a megújuló társadalomban.* Szerk. Békés Gellért – Horváth Árpád. Katolikus Szemle, Pannonhalma. 137–160. o.



Kamarás István (1941) akadémiai doktor. Magyartanár és könyvtáros, majd szociológus diplomát szerzett. Előbb az Országos Széchényi könyvtár olvasáskutató osztagát vezette, a Művelődés-
 kutató Intézetben művészet- és vallásszociológusként dolgozott, az Országos Közoktatási Intézetben
 kezdett el foglalkozni az ember-, erkölcs- és vallásismeret oktatásával, majd a pécsi, azután a
 veszprémi egyetemen tanított művelődés-, művészet- és vallásszociológiát, vallástudományt és
 embertant. Emberismeret és erkölctan tankönyveket írt általános és középiskolásoknak, valamint
 egyetemi hallgatóknak. A veszprémi Pannon Egyetemen megalapította az Antropológia és Etika
 tanszéket, és megindította az ember- és erkölcsismeret szakos tanárok képzését. Tankönyvei és tu-
 dományos művei mellett írt még szociográfiákat, regényeket, meséket és utópiát, hangjátékokat.