

AZ EGYÉN ÉS KÖZÖSSÉG SZEREPÉNEK VÁLTOZÁSA A BIBLIAI IDŐKTŐL NAPJAINKIG

A nyugati világ jelenkori működését az egyén, a szubjektum túlsúlya jellemzi. A kereszténységnek, mint alapvetően közösségi létformának ugyanakkor ma is szerepe, hogy ellensúlyozza az egyén központba kerülésének anomáliáit. Ahogy Pannenberg fogalmaz: az ember exocentrikus lény. Nyitott a transzcendens felé, ezért önmaga középpontba kerülését csak az a tény korlátozhatja, hogy Istenre van utalva.¹ Ezt közvetítheti a kereszténység. Figyelemreméltó azonban, hogy magán a keresztény tradíción belül sem egységes az egyén és közösség viszonyának megítélése, ezért azt sem állíthatjuk biztosan, hogy az egyház bizonyos teológiai felvetései nem segítették-e a jelenkori helyzet kialakulását.

1. AZ EGYÉN ÉS A KÖZÖSSÉG BIBLIAI ÉRTELMEZÉSE

Az egyén, mint alapvető kategória mindenkor meghatározó szerepet játszott az emberi társadalmak életében. Mind az ókori bölcselet, mind a Biblia jelentős szerepet tulajdonít neki és természetesen az európai civilizációban sem véletlenül került kitüntetett helyzetbe. Hasonló a helyzet a közösség kérdésével is. Látni lehet azonban, hogy míg például a hellenizmusban az egyén kapott különös hangsúlyt, addig a héber gondolkodást továbbörökítő Bibliában a közösség szerepe maradt középpontban.

1.1. Az Ószövetség egyén és közösségképe

Amikor azt a kérdést tesszük fel, hogy az Ószövetségben mennyire hangsúlyos a közösség vagy az egyén szerepe, akkor azzal kell szembesülnünk, hogy a Biblia sehol sem beszél kiemelten a közösség kitüntetett szerepéről. Ennek oka az, hogy a Szentírás természetesnek tartja a közösségi kategóriában való gondolkodást.

Legtisztább példaként az egész Ószövetség alapját képező kegyelmi kiválasztást lehet felhozni, amelynek tárgya egy közösség: Izrael. Az egyik ide vonatkozó bibliai hely tanúsága szerint a kiválasztás semmiképp sem az egyes emberekre vonatkozik, hanem Ábrahám utódaira, azaz egy közösségre: „Hiszen te Istenednek, az ÚRnak szent népe vagy. Téged választott ki Istened, az ÚR, hogy tulajdon népe légy valamennyi nép közül, amelyek a föld színén vannak.” (Deut 7,6).²

A kiválasztás ténye nem csak azért fontos, mert aláhúzza a közösség fontosságát, hanem azért is, mert eleve szentként definiálja azt. Ez adja meg minden későbbi közösségi

1 Pannenberg, 1998. 45.

2 Powell, 2005. 37.

spiritualitás alapját. Emiatt Izrael – és ezt követően az egyház is – különleges viszonyban áll Istennel, ami megkülönbözteti őt a népektől, ugyanakkor speciális kötelezettségeket is ró rá.

Powell szerint a kiválasztottság három legfontosabb jellemzője az elkülönültség, a tisztaság és az igazságosság. Az ószövetségi értelmezés szerint mindhárom jellemző Izrael közösségére vonatkozik.³

Az elkülönültség, amely Izrael szentségét hozta, önmagában is meghatározó teológiai téma. Már a tereméstartörténetben megjelenik, ahol Isten hasonlóan különíti el a fényt a sötétségtől, illetve a szárazföldet a tengertől, mint később Izraelt a népektől. Ez a különállás megjelent a papok életmódjában is, de a Szentírás azt is világossá tette, hogy Isten szemében az egész nép szent, így elkülönül a többiektől. „*Legyetek előttem szentek, mert én, az ÚR, szent vagyok, és elkülönítetek benneteket a népektől, hogy az enyéim legyetek*” (Lev 20,26).⁴

A tisztaság szintén kiemelkedő jellemzője a kiválasztott közösségnek. Bár az egyénnek kell megtartania azokat a rendelkezéseket, amelyeket az Úr hozott, mégis Isten szemében az egész nép tisztasága fontos, amelynek egyéni megsértése a közösségből, illetve az életből való kizárást vonja magával.⁵

Az igazságosság, mint a kiválasztottság harmadik jellemzője részint az Istenhez fűződő kapcsolatra van kiemelkedő hatással, hiszen a nép szent voltát az Úrral szemben gyakorolt tiszta élete határozhatja meg, ugyanakkor nagyon erős etikai vonatkozása is van, mert ez az, ami Izrael mindennapi cselekedeteit, következképp társadalmi életét is meghatározza.⁶

Ahogy Wall fogalmaz, Izrael kiválasztottsága az Istentől jövő szabadító kegyelem megtapasztalásából következik, ami történelmi tapasztalat, következképp szintén kollektív jellegű. Erre a történelmi tapasztalatra válaszul Izrael népe létrehozta az istentiszteleti közösséget, amely az ember Isten szabadítására adott reakciójának legtisztább kifejezése. Az így választ adó Izrael megint csak közösségi formában áll előttünk.⁷

Az egyedi jellegzetességek a királyság intézményének megjelenésével tűntek fel, ahol azonban a király személye – akárcsak korábban a pátriárkák vagy más karizmatikus vezetők – Izrael egészének hitét fejezték ki. A király személye nem az önálló vallásgyakorlat mintaképének tekinthető, hanem jóval inkább Izrael közösségének szimbolikus megtestesítőjeként jellemezhető. Ez abban is világosan megmutatkozik, hogy a király Istenbe vetett hite nagyban befolyásolta az egész közösség életét, sorsát.⁸

Az Ószövetség végső szerkesztését tekintve azonban mégsem a királyban megszemélyesített közösség képe dominál, hanem az a tradíció, amely a prófétaág nyomán

3 i.h., 38.

4 i.h., 38-39.

5 i.h., 39.

6 i.h., 40.

7 Wall, 1992. 1103.

8 i.h., 1104.

formálta az ószövetségi hagyományt. Így bontakozik ki a „prófétai közösség” jellegzetes képe, amelyben már nem csak az Istenbe vetett hit a mérvadó, hanem annak etikai konzekvenciái is. A közösség hitközösség, amely egyúttal feladatot is kap az Istentől, azaz cselekednie kell azt, ami az Úr akarata. A közösséget ily módon a gyakorlati tettek hozzák létre és formálják tovább.⁹

Az Ószövetségben az ember hitvilága, vallási gyakorlata vagy épp saját tetteire vonatkozó felelőssége kezdetben tehát jórészt kollektív keretekben volt értelmezhető.

Ezeknek szép példáját láthatjuk a fogság előtti prófétáknál Ám 9,11-15-ben, Hos 2,16-25-ben, valamint az Iz 2,2-5; 4,3-6; ill. 9,1-6 verseiben. E szakaszok jól mutatják, hogy az Úr miként szabadítja meg Izraelt – mint szétválaszthatatlan egészet – a szerencsétlenségből.¹⁰ A korai Izrael tehát úgy gondolkodott az Úrról, mint aki az egész közösséget menti meg.

A fogság időszakában és azután működő prófétáknál azonban már sok tekintetben más a helyzet. *Jeremiás* egy lépéssel továbbmegy és eszkatológiájában néhány ponton már a személyességet is érinti. Az úgynevezett „új szövetség” jövendölésben (Jer 31,31-34) a közösség újjáépítésében az Úr tette már az egyes személyek saját életére is kihatással van. „*Törvényemet a belsejükhöz helyezem, szívükhöz írom be*” (Jer 31,33).¹¹

Kaminsky szerint a Kr.e. 6. századtól kezdve a biblikus irodalmon belül kimutatható egy individualisztikus tendencia, amelynek megléte azonban nagyon vitatott. Jóval inkább tényszerű az, hogy az egészen kései ószövetségi irodalom létrejöttéig a zsidóság keveset foglalkozott az egyéni vallásosság kérdésével. A kivételeket a legkésőbbi ószövetségi művekben, az *Iratok* gyűjteményében találhatjuk meg, ott is elsősorban a bölcsességi irodalomként jellemezhető könyvekben, ahol nem egyszer az egyén világról alkotott képe áll a középpontban.¹²

Különösen is jó példát jelentenek erre azok a zsoltárok, amelyek – legyenek bár panasz- vagy hálaénekek – egyértelműen egyes szám első személyben fogalmazzak. Ezeknek a költeményeknek valódi individuális jellege van, a személyes hitet fejezik ki és hátterüket nem kizárólag a kultusz szolgáltathatja. Ezek a zsoltárok a szentélytől távol, liturgikus cselekményektől függetlenül is imádkozhatók.¹³

Mindent összevetve azonban mégis azt láthatjuk, hogy az egyéniesség az Ószövetség írói számára csak valamely kollektív kategória fényében volt értelmezhető. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az Ószövetség ne foglalkozott volna az egyéni vallásosság kérdésével. Azt azonban látni kell, hogy a fő témák a kivételek esetében is ugyanúgy az egyén és a közösség viszonyához kapcsolódnak.¹⁴

9 uo.

10 Holder, 1994. 73.

11 uo.

12 Kaminsky, 2000. 286.

13 Rózsa, 1996. 336.

14 Kaminsky, 2000. 287.

Ez megfelel a kultúrák egymásra hatását kutató *Jan Assmann* felismerésének, akinek esettanulmányában az ókori Izrael írásos hagyományának kollektív vallásossága az idegen kultúrák individuális befolyásának ellenhatásaként jelenik meg. Ez egyformán igaz lehet az egyiptomi, a babiloni vagy épp a görög kultúrára.¹⁵

1.2. Az Újszövetség tanítása az egyén és a közösség szerepéről

Az Újszövetség, hasonlóan az Ószövetséghez, világossá teszi, hogy Isten kiválasztása a közösségre vonatkozik (például Ef 1,4-5 vagy Kol 3,12). Az egyházat, a közösséget a Biblia úgy írja le, mint Krisztus testét és a 1Kor vagy a Gal fényében abszurdnak tartja, hogy valaki ezen a spirituális egységen kívül létezzen.¹⁶

Számtalan példát hozhatunk arra nézve, hogy miként valósul meg az Újszövetségben a közösségközpontúság. Kézenfekvő példa a tizenkettes tanítványi kör. Jézus közösséget hívott el és nem egyszerűen tanítványokat fogadott. A 12-es szám ugyan Izrael egységére utal, de Jézus küldetése egy tágabb értelemben vett közösség megalkotására is irányult. A Messiás azért jött, hogy „*Isten szétszóródott gyermekeit egybegyűjtse*” (Ján 11,52). Jézus eljött ebbe a világba, hogy összegyűjtse ezeket a gyermekeit egyetlen lelki közösségbe. Az elhívottak, akik vele voltak, lettek az egyház, akiket azután visszaküldött a világba, hogy tanúi legyenek. Így lehet Isten népe egyszerre elhívott és elküldött. Az egyház ez által egy „új ontológiai realitás a történelemben”, amely részesedik az életben, az együttérzésben és a szenvedésben, ami gyakorlatilag nem más, mint Jézus küldetése maga.¹⁷

Ám ez a megvalósult közösség nem csak Jézus földi küldetéséhez kapcsolódott. Tanítványainak megígérte, hogy ahol ketten vagy hárman egy akarattal összejönnek az ő nevében, ő is jelen lesz (Mt 18,20). Ez azt jelenti, hogy közösség kell Krisztus eljöveteléhez, de azt is jelenti, hogy mindenképp eljön, ha nevében összegyűlnek. Így teremődik meg a *koinonia*, amelynek az emberi közösség jelentésén túl mélyebb értelme is van. *Pál* akkor használta ezt a szót, amikor Jeruzsálem számára gyűjtött adományt, tehát amikor a közösséget valami szent cél kötötte össze (2Kor 9,13). Ilyen módon a *koinonia* a hívők Krisztussal való közösségét jelenti (1Kor 10,16), ami egyúttal az Atyával is egységet teremt (1Ján 1,6).¹⁸

Ez a titokzatos egység Isten és ember, valamint ember és ember között átszövi az egész Újszövetséget. Az Ef 4,4-6-ban nagyon szép megfogalmazását találjuk ennek: „*Egy a test, és egy a Lélek, aminthogy egy reménységre kaptatok elhívást is: egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség, egy az Istene és Atyja mindeneknek: ő van mindenek felett, és mindenek által, és mindenekben.*” Ez a rövid szakasz, amely eredetileg a pogány- és zsidókeresztények békés együttélésére szólított fel, nagyon elevenen fejezi ki a gyülekezet lényegét. A közösség tagja bárhonnan is jön, a gyülekezet részeként már egy egységhez tartozik, így mindent az Istenhez való kötődése határoz meg. Szükséges, hogy mindenki beletegye a közösbe

15 Assmann, 1999. 207.

16 Powell, 2005. 41.

17 Newbigan, 1989. 136.

18 Gutiérrez, 2001. 150.

azt, ami képessége szerint lehetséges, ám az isteni áldás hordozója nem az egyén, hanem a közösség lesz. Így közelíthetünk az egyén szerepének megértéséhez, amely különösen *Pál apostol* teológiájában bontakozik ki.

A fent említett áldás vagy másképpen kegyelem (*charis*) a lelki ajándékokban (*charismata*) nyilvánul meg, amelyről Pál a 1Kor 12-14. fejezeteiben ír. Ezeket Pál nem egyszerűen a Szentlélek birtoklásának tekinti, hanem sokkal inkább képességként írja le, amelyek összességét sohasem birtokolhatja egy személy.

Az egyes ajándékok azonban külön-külön személyeknek adatnak, amelyek különböző élethelyzetekben hasznosíthatók az Isten országa építésének érdekében. Az egyes keresztények ezzel fejezhetik ki hálaadásukat Istennek (*eucharistia*). Látható, hogy a három görög szó, a kegyelem (*charis*), a kegyelmi ajándékok (*charismata*) és a hálaadás (*eucharistia*) ugyanarra a gyökerre megy vissza, amely a *charein* ige.¹⁹

A fenti, szorosan összekapcsolódó gondolatok logikája a közösség és egyén kapcsolatát is jól illusztrálja. Bár az Isten áldásait az egyes ember kapja meg, amire egyénileg felel, de az áldások teljessége mégis a közösségben bontakozik ki. Ezzel az egyén magát a közösséget építi.

A Krisztus üzenetére adott egyéni válasz emellett önmagában is hangsúlyos. Ezt a kérdést megint csak Pál bontja ki, amikor a megigazulás kérdéskörét érinti. Luther, illetve az egész reformáció is ezt a páli tételt helyezte a középpontba, amikor hangsúlyozta, hogy az ember a Krisztusba vetett egyéni hite által igazul meg az Isten előtt.²⁰

Pálnak ez a sarkalatos tanítása a jeruzsálemi, zsidó hagyományokra építő közösséggel való építő párbeszédéből származik, és arra helyezi a hangsúlyt, hogy a régi, ószövetségi tétel – miszerint az embert, a szövetséghez való tartozás menti meg – már nem működik. Ez azt jelenti, hogy Pál módosított az eredeti tanításon, hogy mit is jelent az Isten közösségéhez tartozni. A hitgyakorlatot azonban ő is gyülekezeti közösségben képzelte el. Ami új, az az egyéni válasz, amivel a hívő Krisztus mellett dönt.²¹

Nehéz eldönteni, hogy az egyén hangsúlyosabb szerepe mennyiben tekinthető a hellenizmus hatásának. Ha Pál görög kultúrához való viszonyát megvizsgáljuk, azt láthatjuk, hogy az apostol egyrészt egyértelműen ellene volt mindenféle pogány kultusznak és istentiszteletnek. Ugyanakkor az is igaz, hogy használta korának kultúráját üzeneteinek tolmácsolására. Egyértelműen kiállt a pogány-keresztények mellett és – retorikájára nézve – maga is birtokolta a görög műveltséget. Az is világos, hogy az Újszövetség más irataiba is beszűrődött a görög kultúra és így válhatott a későbbi kereszténység a zsidó, valamint hellén kultúra egyfajta szintézisévé. Azt azonban túlzás lenne állítani, hogy Pál apostol hellenista tanokat vett át és ezzel módosította a jézusi üzenetet. Sokkal inkább indirekt befolyásról beszélhetünk, amely más esetben is tetten érhető.²²

19 Käsemann, 1964. 64-65.

20 Stanton, 2003. 179.

21 uo.

22 Betz, 1992. 132-133.

Ha a Biblia egészét vizsgáljuk, láthatjuk, hogy amikor a szentírók az Istenbe vetett hitről, és az Isten kegyelmi kiválasztására adott válaszról írtak, a legtöbb esetben közösségekben gondolkodtak. A Szentírás tehát egy olyan közösségi modellt örökölt ránk, amelyben az egyénnek nagyon különleges szerepe van, de semmiképp sem önálló hordozója a vallásos tapasztalatnak. A Biblia megfelelő alapot nyújt számunkra, amikor amellel érvelünk, hogy a mindennapokban, a társadalom működésében vagy a vallási életben nem szabad túlhangsúlyozni az egyén szerepét. Az a forma, ahogyan az individuum szerepét a mai korban láthatjuk, a bibliai modellhez képest torzulást jelent, így a biblikus teológia ezen a ponton kritikával kell, hogy illesse a korszellemet.

2. AZ EGYÉNI ÉS A KÖZÖSSÉGI VALLÁSOSSÁG NÉHÁNY JELLEMZŐ VONÁSA A KORAI KERESZTÉNYSÉG IDŐSZAKÁTÓL A KÖZÉPKORIG

A kereszténységet kezdeti időszakában jelentősen befolyásolta, hogy a római birodalom számtalan, egyéni hitet hangsúlyozó vallása között kellett megtalálnia jövőjét. A misztériumvallásokkal és a gnoszticizmussal szemben az egyház világosan hangsúlyozta a biblikus tradíciót, amely a közösséget tekintette alapnak. Amíg a misztériumvallások az egyéni beavatásra épültek, és amíg a gnózis egyik fő tanítása a teremtett világtól idegen emberi lélek testből való kiszabadítása volt, addig a keresztények a világban élő közösségre tették a hangsúlyt.²³

Ennek ellenére azt is láthatjuk, hogy az egyházon belül is kialakultak olyan irányzatok, amelyeknek erősen gnosztikus vagy neoplatonikus inspirációik voltak. Ezek a mozgalmak sokszor helyezték a középpontba azt, hogy ez a világ csak szenvedést nyújt, és az igazi cél az aszkézis, a lelki tökéletesedés. Azt, hogy ez a forma a különböző hellenisztikus tradíciókkal való együttélésből származik, az is bizonyítja, hogy hasonló aszkétákat a gnózion és a manicheizmuson belül is találhatunk. A kereszténységen belül a nem egyszer szélsőségekbe hajló mozgalmakat csak a különböző monasztikus közösségek kialakulása szorította vissza, bár a kolostorok bizonyos mértékben az egész középkor során megőrizték a neoplatonikus szellemiséget.²⁴

A szerzetesi közösségek egyesítették magukban a közösségi és az egyéni vallási életet. Bár egyértelműen az együttélés került hangsúlyos helyzetbe, de a korai monasztikusoknál az egyéni vallásosság különösen szerepet kapott a szigorú önvizsgálat vagy a jellegzetes személyes imák formájában. A közösség megélésének új formája mégis tisztán kifejezte azt a modellt, amiről Jézus tanítványainak beszélt. A szerzetesek együtt imádkoztak, dolgoztak és ettek egy aszketikus, de mégiscsak modellértékű „kis társadalmat” hozva létre.²⁵

A középkor vallásossága általánosságban is jóval inkább közösségi, mint individuális volt. A kollektív kötődés a Szenthöz sokkal hangsúlyosabb volt, mint az egyéni megkö-

23 Steward, 2005. 73-74.

24 i.h., 84-85.

25 i.h., 87.

zelítés. Még a remeték is a közösség tudtával és felhatalmazásával éltek elvonult életüket. A természetfeletti dolgok mindig közösségi formában kerültek leírásra, legyen szó bár mennyről, purgatóriumról vagy a pokolról. A szentek életét is közösségi formában jegyezték fel, körülvéve őket angyalokkal vagy éppen kísértő ördögökkel. A közösségi formájú monaszticizmus szilárd háttérrel biztosított a lelki életnek, de a laikusok is közösségben végezték zarándoklataikat vagy tisztelték az ereklyéket.²⁶

A kései középkor időszakában – XIII. század közepétől XV. század elejéig – azonban több olyan népszerű lelkeségi mozgalom kialakulásának és virágzásának is tanúi lehetünk, amelyek már nem teljesen illettek bele ebbe a modellbe. E mozgalmak – amelyek vezetői legtöbbször karizmatikus képességű férfiak és nők voltak – nyílt kritikával illették az intézményesedett vallást, amire az egyház egyre növekvő türelmetlenséggel és szembeállással válaszolt.

Ezekben a konfliktusokban tűnt fel először az egyéni kezdeményezés és a stabil közösségi rendszer közötti szembenállás, amely jóval később a társadalom átfarmálódásához vezetett.²⁷

Az ezt megelőző időszakban legfeljebb kitüntetett személyek munkásságán keresztül láthatjuk meg az egyén szerepét. *Clairvaux-i Bernárd* – aki az eredeti Benedek-rendi ideálhoz való visszatérést hangsúlyozta és ezzel megreformálta a középkori szerzetesi mozgalmat – különösen is kiemelte az egyén valamint az Isten közötti szoros kapcsolat fontosságát.²⁸

Az egyéni értékek kihangsúlyozása csak a reneszánsz vallásosságban vált mozgalommá. Előkészítő áramlatai azonban ennek is voltak. A kolduló rendek kialakulása bizonyos tekintetben ennek tekinthető. Akár a domonkos, akár a ferences rendet nézzük, világosan látható az a szemléletbeli váltás, ami a korábbi monasztikus tradíciókhoz képest az ember felé való nagyobb nyitást jelenti. E rendek nem a világtól elzárkózva, hanem a világ felé fordulva rendezték be életüket, ezzel a közösséget áthelyezve egy másik dimenzióba. Ez mindenképp váltásként értelmezhető a középkor világgal szembeni – neoplatonikus – pesszimizmusához képest.²⁹

A domonkosok voltak azok – elsősorban *Albertus Magnus* és *Aquinói Tamás* – akik az egyéni intellektusára tett hangsúllyal különösen is eltávolodtak a korábbi, monasztikus lelkeségtől. Több mint egy évszázaddal később a *Devotio Moderna* eszméi habár nem az intellektus, hanem a lélek szerepét emelték ki, ugyanúgy az egyént állították a középpontba. E jelenségek a megszokott közösségi kereteket azonban még nem törték össze. A döntő változás e téren csak az újkor második felében történt meg.³⁰

26 Wiethaus, 2005. 108.

27 i.h., 110.

28 Holt, 2005. 86.

29 i.h., 87.

30 uo.

3. A VALLÁS FÓKUSZPONTJÁNAK MEGVÁLTOZÁSA AZ ÚJKORBAN

3.1. Az egyéni vallásos tapasztalat előtérbe kerülése

A fent vázolt közösségi vallásgyakorlat szerepét a modern időszakban egyre inkább az egyéni hittapasztalat vette át. A közösségi hitgyakorlat formái ennek ellenére továbbra is megmaradtak.³¹

A két korszak – középkor és modern – között nem lehet éles különbséget tenni. Ugyanazok a teológiai modellek uralkodtak, hasonló – főként neoplatonikus – hatások jelentkeznek és az inspirációk is megegyeznek a korábbi korszakéval. Annak ellenére igaz ez, hogy a reformációval a nyugati egyház megosztottá vált. Például a *Theologia Germanica*-t olvasva jól láthatjuk, hogy *Luther* a korábbi tradíció folytatója, azaz a reformáció nem hozott minden téren teljes változást.³²

A reformáció egészét vizsgálva azonban állíthatjuk, hogy az egyéni hitélet szempontjából fontos változások következtek be. Uralkodóvá vált a nézet, hogy a megváltás az egyéni hiten keresztül hat az ember életére és nem személytelen rituálék vagy más vallási gyakorlatok közvetítik azt.³³

Luther a bibliai kort követő egyháztörténelem során először tette teljesen világossá, hogy az ember üdvössége nem saját tettein, hanem Isten kegyelmén alapul. Bár ez még önmagában nem erősíti az egyéni vallásosságot, sőt csökkenteni látszik az ember szerepét. Mégis a tény, hogy a kegyelemre az embernek saját elhatározásából kell igent mondanania, már mindenképp az egyéni hitre teszi a hangsúlyt. A kegyelemből, hit által való üdvösség tétele ezért nagyon személyes vallásos tapasztalathoz vezet.³⁴

A helvét reformáció két klasszikus alakja különböző módon közelítette meg e kérdést. Amíg *Zwingli* a humanista hagyományokat folytatva a Biblia racionális, egyéni értelmezésen alapuló szemléletére tette a hangsúlyt, addig *Kálvinnál* a lelki dimenzió és a közösségi hittapasztalat is teret nyert. Figyelemreméltó azonban az, hogy amíg a reformáció második nemzedéke számtalan elemet továbbvitt *Kálvin* tanításából, addig a hitgyakorlat tekintetében inkább a zwingliánus nézetek váltak uralkodóvá. Ez egyaránt jellemző volt a református ortodoxiára és az Észak-Amerikába települő puritánokra. Ezekben a gyakorlati kérdésekben *Kálvin* hatása jóval kevésbé érvényesült.³⁵

Pat Collins mutatja ki, hogy a protestantizmusban nem csak középpontba került az egyéni hittapasztalat, hanem nyomában más területekre is ható teológiai reflexió történt. Így válhatott a teológiai felismerés kultúraformáló erővé.³⁶

31 Taylor, 2003. 9.

32 Dupré, 1997. 13.

33 i.h., 9-10.

34 Holt, 2005. 100.

35 i.h., 103-104.

36 Collins, 1999. 39.

A személyes és bensőséges vallásosság azonban nem csak a protestantizmus köreit jellemezte. Az ellenreformációban, a különböző katolikus lelkiségi mozgalmak elterjedését, a papság jobb és átgondoltabb képzését vagy a hívek soraiban jelentkező nagyobb odaszánás jelenségét vizsgálva, egy a protestantizmus kibontakozásával párhuzamos eseménysort fedezhetünk fel.³⁷

3.2. A világgép megváltozása a modern időkben

A fent vázolt tendencia egy másik jelenséggel is kiegészült. A vallásosság egyéni szférába kerülésével párhuzamosan a profán és a szent kategóriáinak elmosódását is láthatjuk. A középkori világgépben az Isten és az ember szférája között határozott választóvonal volt. A XVI. századtól kezdődően azonban ez a korábban megdönthetetlennek tartott kép töredezni kezdett. Ez ekkor még nem a vallástól való eltávolodás jellegzetes jegyeit öltötte magára, hanem sokkal inkább a szent és profán kategóriáinak relativizálódásában mutatkozott meg.³⁸

A középkori és az azt megelőző világot ugyanis a szent és profán szilárd különállása jellemezte. A szent alatt egyrészt különleges helyeket, például templomokat, kitüntetett időpontokat, nagy ünnepeket vagy bizonyos cselekedeteket kell érteni, ahol az Isten kitüntetett szerepet kapott. Ezekkel szemben más helyek, időszakok vagy események inkább a profán jellegzetességeivel voltak körülírhatók. Az Isten a szent közvetítése által jelen volt a társadalomban, mégpedig szoros összefüggésben a politikai élettel. Itt egyaránt lehet gondolni az egyház politikai erejére vagy épp a királyéra, akinek hatalma szimbolikus módon kötötte össze az eget és a földet.³⁹

Ez a modell a XVII. századtól a legtöbb protestáns államban megváltozott. Az Isten jelenlétét egyre kevésbé kitüntetett helyekhez, időpontokhoz vagy személyekhez kötötték. A szent valamint profán közötti különbség feloldódott és a szent kategóriája egyre inkább elvesztette jelentéstartalmát.⁴⁰

A kozmoszban egyre kevésbé keresték az Isten tevékeny jelenlétét, bár – mint az a newtoni és a *Newton* utáni tudományra általában jellemző – a világ egészét továbbra is a Teremtő munkájának tartották, amely szépségével és rendjével Alkotójáról tesz tanúbizonyságot. Ezzel a teremtett világ egyfajta rangot kapott – szemben a középkor platonista örökséget hordozó pesszimizmusával – és benne az ember is egyre inkább abban a fényben tűnt fel, mint aki önmagában hordozza az istenképűséget.⁴¹

Mindezt úgy is meg lehet fogalmazni, mint a nyugati civilizáción belüli két pólus hatalomváltását. Ebben az időszakban Európa déli részének stabil birodalmi és országai sorra elbuktak vagy jelentőségük lecsökkent. Ezek a kultúrák, amelyekben a római katolicizmus illetve az ortodoxia befolyása alatt jóval inkább az érzelmekre és az érzetre

37 Taylor, 2003. 10.

38 i.h., 64.

39 i.h., 65.

40 i.h., 66.

41 uo.

helyezték a hangsúlyt, lassan átadták a helyüket az északi országoknak, ahol inkább az objektív gondolkodásnak, a megfontolt tervezések volt hagyománya.

Collins mindezt egyenesen a férfi princípium női jellegzetességek feletti győzelmeként értékeli. Ezek fényében Isten akaratát többé nem az úgynevezett nőies jellegzetességek, mint a természet, az álmok vagy épp a szentségi szimbólumok közvetítették, hanem helyettük az Isten igéje, a *Logos* objektív módon szólt az emberekhez, amely a filozófiai megközelítés értelmében „férfias” módon hat az elmére és a döntésekre.⁴²

A természet, amely a korábbi korok értékelése szerint élő egység volt, olyan tudósok meglátása szerint, mint *Bacon*, *Galilei* vagy épp *Newton*, gyakorlatilag lélektelen tárggyá vált. Ezzel felborult az addigi egyensúly ember és környezete között, az embert téve meg a természet urává.⁴³

A társadalom tekintetében – amely nagyban követte a természet szemléletét – ugyanaz a folyamat zajlott le. Itt is azt látjuk, hogy Istent egyre kevésbé a hatalom hordozói, hanem jóval inkább a társadalom egésze képviselte. Nem véletlen, hogy például az Amerikai Függetlenségi Nyilatkozat úgy beszél az emberekről, mint akiket az Isten egyforma jogokat birtokolva, egyenlőnek teremtett. Ezért az emberekre többé nem lehet úgy tekinteni, mint akik kitüntetett szerepekben, hierarchikus rendben hordozzák magukban Istentől kapott feladataikat, hanem úgy, mint akik együtt alkotják a társadalmat.⁴⁴

Ez törvényszerűen hozta magával a munkaetika fejlődését, hiszen a munka eszközzé vált, amivel az ember alkothatott. Bár a forrásul szolgáló protestáns etika még az Isten tiszteletének részeként határozta meg a munkát, a felvilágosodás filozófiai rendszerében ez már egyfajta önkifejezési, önmegvalósítási eszközzé vált.⁴⁵

3.3. A szekularizáció születése és térnyerése az egyházban

A XIX. században kibontakozó szekularizáció két fő gyökerét, az individualizmus térnyerését és a világgép megváltozását az előző szakaszokban megvizsgáltuk. A következőkben azt elemezzük, hogy miként hatott ez a változás az egyházi életre és hogyan segítette elő a kereszténység háttérbe szorulását.

A XVII., de főként a XVIII. században egész Európára jellemző volt, hogy egyes államok bizonyos felekezeteket kitüntetett szerepbe emeltek és azokat nyíltan támogatták. E támogatásért cserébe az államhatalom az egyes egyházaktól szintén támogatást kapott. A XIX. századtól kezdve viszont ez a helyzet gyökeresen megváltozott, mert az egyház valamint az állam fokozatosan elvált egymástól. A XIX. század második felében Nyugat-Európa nagyobb részén már világosan meg lehetett különböztetni a világi és az egyházi hatalmat. A politikusok egye inkább abban voltak érdekelték, hogy növeljék sza-

42 Collins, 1999. 117.

43 i.h., 117-118.

44 Taylor, 2003. 67.

45 Collins, 1999. 118-119.

vazóbázisukat, így a korábban kisebbségi egyházként kezelt közösségeket is egyre inkább egyenlőnek tekintették a hagyományos, nagy felekezetekkel.⁴⁶

Franciaországban például olyan mérvű volt az állam és az egyház összefonódása, hogy a kitörő forradalom sok esetben az államhatalom helyett az egyházat támadta meg. A Köztársaság időszaka alatt az egyház és az állam szétválasztása robbanásszerűen történt meg és bár a forradalom leverése utáni restaurációs kísérlet ezt a folyamatot mesterségesen akarata megszüntetni, hosszú távon újra a szekularizáció került előtérbe. Legálizálták a válást, a hivatalos találkozókra megtiltották az imádságot, a papokat valamint apácákat kitiltották az oktatási intézményekből és eltávolították a vallási szimbólumokat.

Hasonló folyamat játszódott le Európa más országaiban is, azzal a különbséggel, hogy sok helyen elejét vették a forradalomnak azzal, hogy az emberi és nemzetiségi jogokat biztosító, de ugyanakkor a szekularizációt is megkönnyítő törvényeket vezettek be.⁴⁷

A felvilágosodás egyik legközvetlenebb hatása az egyházak mindennapjaira a tudományos eredmények elterjedése és a tudományos világkép térnyerése volt. Ez hihetetlen mód hozzájárult a szekularizáció terjedéséhez. Az új tudományos eredmények, mint például *Darwin* a „Fajok eredete” című könyve megosztotta a keresztény közvéleményt is. Volt, aki teljesen elutasította, míg mások összeegyeztethetőnek tartották a biblikus és dogmatikus alapelvekkel. Kezdetben ez még nem vezetett nyílt szakadásokhoz. A XIX. század második és a XX. század első felében azonban a tudományos szubjektivizmus már nem egy-egy professzor egyedi elmélete, hanem tömeges jelenség volt. Nem véletlen, hogy ebben a korban olyan konzervatív irányzatok erősödtek meg vagy jelentek meg, mint a fundamentalizmus illetve a pünkösdizmus, amelyek teljességgel nemet mondtak a felvilágosodásra.⁴⁸

A századforduló mindennapjait már nem a vallási nézetek uralták. Olyan fogalmak, mint a szocializmus, a népszerű tudomány, a haladás, a hit a mindent uraló intellektuális erőben, a kulturális esztétika megnyilvánulása az operában, a festészetben és az irodalomban vagy épp a pszichoanalízis iránti érdeklődés, mind-mind jól mutatják a szekularizált világ jellegzetességeit, amelyek az 1800-as évek végétől kezdve döntővé váltak.⁴⁹

Témánk szempontjából a modern kor legfontosabb fejleménye a kollektív szemlélettől való határozott elfordulás és az individualista megközelítés előtérbe kerülése. Egész ívet húzhatunk a vallásos tapasztalathoz kötődő szemléletmód formálódásától a tudományos világkép megváltozásán át egészen a társadalmi berendezkedés átalakulásáig, benne az egyház helyzetének folyamatos visszaszorulásával és a szekularizáció előretörésével. Látható az is, hogy a reformáció kiterjedése része volt ennek a folyamatnak, ugyanakkor a protestáns egyházak később elszenvedőjévé is váltak a felvilágosodás és a szekularizáció negatív tendenciáinak.

46 Knight, 2008. 150-151.

47 uo.

48 i.h., 159.

49 i.h., 167.

4. A KÉSEI MODERN ÉS A POSZTMODERN KOR EMBER ILLETVE TÁRSADALOMKÉPE, VALAMINT A KORTÁRS KERESZTÉNYSÉG MEGKÖZELÍTÉSE

4.1. Az egyéni és a közösségi vallásosság néhány jellegzetessége a posztmodern korban

Az előző két alfejezetben tárgyalt helyzethez képest a jelenkori világkép még inkább megváltozott. Amíg a protestantizmus által meghatározott modern korszakban azt láthatjuk, hogy a világképet az Isten által teremtett világban élő, egyenrangú emberek társadalmának ideálja határozta meg, addig a kései modern és a mai világ öndefiníciója már más. Egyrészt az egyén szerepének differenciálódását, másrészt a társadalom deszakralizációjának kiterjedését érzékelhetjük.⁵⁰

Ez az úgynevezett katolikus társadalmakban robbanásszerűen, a protestáns hagyományú országokban lassabb átalakulásként ment végbe. A folyamat lényege, hogy a társadalom már semmiképp sem olyan külső tekintélyekhez köti magát, mint például a hierarchia vagy az intézmények. Az a tétel sem igaz, hogy a társadalom át van itatva azzal a természeti jogból eredeztethető eszmével, mely szerint minden valóság Isten teremtményeként értelmezhető. Amíg a klasszikus modernben a világ egésze még hordozott egyfajta szentséget, addig a XVIII. századtól kibontakozó kései modern világ elveszítette ezeket a jellemzőket.⁵¹

Ennek kihatása a kereszténység életére például az a jellegzetesség, hogy a társadalomban egyre kevesebb lehetőség nyílik a vallásgyakorlást felülről kezdeményezni vagy irányítani. A hangsúly egyértelműen az egyéni döntéseken alapuló önkéntességre került. Sem a középkori modell nem működik már, amiben a szent intézmény kényszerítette ki a valláshoz tartozást, sem pedig a modern változat, ahol a társadalomban való részvételtől egyenesen következett egyfajta valláshoz kötődés. A mai világban azok a formák terjednek leginkább, amelyeknek egyik legkorábbi előképét a metodista mozgalomban láthatjuk. Ebben a hangsúly a közösség alulról való felépítésén, az egyéni részvételen és a társadalmi elvárásokkal való szembehelyezkedésen volt. Amíg a hierarchikus berendezkedésű katolikus egyház mind a mai napig tükrözi a szent és profán elválasztásának logikáját, addig a hagyományos protestáns egyházak leginkább a modern eszmeiségét hordozzák magukon, amelyben a társadalom egésze van átítatva az istenképűséggel.

Ezzel szemben az újabb vallási mozgalmak már nem igénylik ezt a fajta társadalmi beágyazottságot és magukat jóval inkább kívülállóként definiálják. Ezek a *Troeltsch*-i értelemben vett „szekták” vagy másként megnevezve a kiségyházak (*denominations*). Velük szemben a hagyományos közösségeket „egyházként” (*churches*) jelölhetjük meg.⁵²

50 Taylor, 2013. 64.

51 i.h., 70-71.

52 i.h., 72-73.

A modern, felvilágosult világ teljes bázisa megdőlt. A második világháború után számtalan szerző realizálta, hogy a tudományos világ, abban a formában, ahogy a „felvilágosodás paradigmájában” működött, alapjaiban kérdőjeleződött meg.⁵³

Az ember ráébredt arra, hogy a technológia rabszolgájává vált. Először a gép került az emberi rabszolgaság helyébe, később az ember vált a gép rabszolgájává. A tudomány alapstruktúrája a modern korban még dualisztikus volt, azonban az első posztmodern gondolkodók diagnózisában az elme és a test, valamint a szubjektum illetve az objektum dualizmusa összetört, ezért egyre inkább a „szimbiózis” elmélete kezdte uralni a tudományos gondolkodást.⁵⁴

Ez a szimbiózis a vallási életben is jelentkezni látszik. A világot többé nem lehet „keresztény” és „nem-keresztény” területekre felosztani, mivel a Nyugat „dekrisztianizációja” és a nem-európaiak sokrétű migrációja miatt immáron egy vallásilag pluralista világban élünk.⁵⁵ Azonban ez a pluralista, poszt-modern és keresztény szempontból szekularizált világ nagymértékű spirituális éhségben szenved. Egyrészt a nem-keresztény vallások erős terjedését láthatjuk, másrészt a nyugati kereszténység üres helyére a *New Age* hatolt be, a maga mítoszokból, mágiából és keleti vallásokból kevert „koktéjával”. Ez a szinkretista egyveleg maga is ráfelel a posztmodernekre arra a jellegzetességére, amely feloldja a határokat a korábban szigorúan elkülönített kategóriák között.⁵⁶

A hit hagyományos formái sem veszítették el teljességgel befolyásukat. Amerikai statisztikák bizonyítják, hogy az emberek nagyobb része hisz Istenben és a túlvilágban. Sokan járnak templomba, sőt a fundamentalizmus, valamint a karizmatikus mozgalom közösségei kifejezetten növekedő tendenciát mutatnak. A változás sokkal inkább abban mérhető, hogy a keresztény közösségeknek immár jóval kisebb a befolyása, a társadalmi súlya, mint korábban.⁵⁷

Mindez fokozottan igaz azokra a „fővonalbeli” egyházakra, amelyek a 1960-as évekig meghatározói voltak a kereszténységnek. Ezek az egyházak folyamatos létszám és tekintélyvesztést könyvelhetnek el, mégpedig olyan közösségekkel vagy új vallási mozgalmakkal szemben, akik tagságuktól nem a hagyományok betartását, hanem élő hitet és egyéni döntést várnak. *Powell* kifejti, hogy amíg a XVIII. században az Egyesült Államokban a hagyományos keresztény felekezetek, a judaizmus és a deizmus bizonyos formái közül lehetett választani, addigra ma egy igazi vallási piac tárul az amerikai lakosság elé, ahol a vallásosság legkülönbözőbb formáiból választhatnak. Ez a jelenség nem melleleg szoros összefüggésben van a kapitalizmus ma uralkodó formájával, amely a korlátlan fogyasztást és a szabad választás jogát kínálja minden piaci fogyasztónak.⁵⁸

53 Bosch, 2004. 351.

54 i.h., 355.

55 i.h., 3.

56 i.h., 476.

57 Powell, 2005. 17.

58 i.h., 17-18.

Ugyanezeket a jellegzetességeket Európára tekintve is le tudjuk írni, sőt a világ globalizált voltából következően lassanként mindenütt jellemzővé válnak. Éppen ezért hazánkban is hasonló jellegzetességeket kell látnunk, még akkor is, ha sajátos történelmi örökségünk miatt a szekularizáció előrehaladottabb is, mint például a tengerentúlon.

4.2. Az egyén a posztmodernben

A modernhez képest, amely az egyént helyezte a középpontba, a posztmodern másként fogalmaz az egyes emberrel kapcsolatban. Bár a jelenkori kulturális paradigma is az egyén felelősségvállalására helyezi a hangsúlyt, a társadalmat individuumokból álló egységként írja le. Ez azt jelenti, hogy bár nem a közös felelősségvállalásra alapul a társadalom, de mégsem a felvilágosodás klasszikus individualizmusa uralkodik. Azt is mondhatjuk, hogy a közösség a posztmodernben visszakerült az érdeklődés középpontjába, bár a társadalom ki van téve individualizálódás veszélyének.

„Ez teljes mértékben megfelel a gazdasági racionalitásnak, mely a fogyasztói kultúra kialakítására törekszik. A közösségeitől elszakított egyén, akinek szociokulturális azonoságtudata – közösségi, kulturális gyökér hiányában – veszélyeztetve van, könnyebben válik manipulálható fogyasztóvá. A piaci szereplők, saját törvényszerűségeiknek megfelelően működnek, mikor arra törekszenek, hogy minél több árut adhassanak el a magányos, szorongó embernek, aki a hagyományos értékek elvesztése miatt könnyebben eshet abba a csapdába, hogy saját önértékelését a tárgyiasult világban lelje meg.” – írja Harkai Nóra.⁵⁹

Ez az egyénkép komolyan akadályozza a posztmodern egy másik sokat hangoztatott értékének, a szabadságnak kibontakozását, hiszen a közösség nélkül maradt egyének élete, tudata egyre inkább korlátozottá válik.⁶⁰

A posztmodernben az egyén, az én központba kerülése más módon is relatívvá lett. A közösség fogalma már a modernben is paradoxnak számított, hiszen megszűnt a csoport igazsága és helyette csak az „én” igazsága maradt meg. Ugyanakkor, amíg a modernben az „én” igazsága döntő jelentőségű volt, addig a posztmodernben ez is viszonylagossá vált, hiszen a nagy összefüggések, a rendszerek megszűnésével a viszonyítási pontok is megszűntek, így tulajdonképp minden relatív lett.⁶¹

Figyelembe kell venni azt is, hogy a posztmodernben az egyén csak látszólag áll a középpontban. A közösségi értékek a szolidaritás kihangsúlyozásával tulajdonképp előtérbe kerültek. Ennek kapcsán azonban világossá vált az is, hogy a szolidaritás alapja nem valami „egyen belsejébe helyezett lényegi mag”, amely emberségünk alapját képezné. A szolidaritás mindig helyzetfüggő, amelynek gyökere nem a lényünkhöz tartozó, igazságba vetett hit, hanem a szenvedésben és megaláztatásban felismert, hasonlóságon alapuló közösségteremtő azonosságtudat.⁶²

59 Harkai, 2006. 98.

60 i.h., 99.

61 i.h., 8.

62 i.h., 17.

Amíg a modern individuális társadalmakban a szolidaritás megteremtéséhez a tudatos belátás, a közös kiszolgáltatottság felismerése, a racionalitás vezetett, addig a *Durkheim* nevével jelzett posztmodern elméletben a kollektív tudat hozza működésbe a szolidaritást és nem az egyén döntése, választása a meghatározó. Nem véletlen tehát, hogy a posztmodern korban a közösségek kérdése helyett a szolidaritás fogalma került előtérbe.⁶³

4.3. A közösség a posztmodernben, az egyház alternatívái

Mint az előző gondolatsorból látható volt, a posztmodern mint a modern egyik ellenhatása jelent meg. Az egyén ugyan a középpontban maradt, de szerepe viszonylagossá vált. Láthattuk, hogy a közösség a felvilágosodás paradigmájának hozzáállásához képest előtérbe került, de az is világossá válhatott, hogy nem a hagyományos értelemben vett közösségek, hanem egyfajta etikai közösség iránti vágy erősödött meg.

Ez a fajta közösség azonban megint csak meglehetősen relatív, hiszen így minden érték – beleértve a közösség értékeit is – viszonylagosnak, a körülményektől függően állandóan változónak tekinthető. Olyan ez, mint egy árucikk vagy egy szolgáltatás megvétele és használata. Amíg szükség van rá, addig használjuk, ha már nincs, akkor eldobjuk.⁶⁴

A posztmodern korszakban a virtuális létezés is meghatározó jellegzetesség. A mai kor embere a televízió és az internet által mesterségesen kreált helyzetekben él, azok félelmét féli, azok sikerét irigyli, gondolatain gondolkodik, felszólításainak engedelmeskedik. Bár a médiának kétségtelenül van jótékony hatása is, mégis súlyos probléma a „*neurotizált, időnként hipnotizált, s igen gyakran általa deformált*” tömegek jelenléte. Ezek soraiban egyértelműen tetten érhető a mentális elszegényedés vagy a beszédkultúra hanyatlása. Ezzel párhuzamosan virtuális közösségek ezrei léteznek és jönnek létre, kiemelve az embereket a realitásból.⁶⁵

A posztmodern ember az istentisztelettel kapcsolatban is új típusú elvárásokat fogalmaz meg. Ezek a következőkben foglalhatók össze:

1. Kerüli mindazt, ami a törvényként jelenik meg.
2. Szívesen hallgat a személyes tapasztalatokra, ha azok nem a megváltásról szóló elvontabb beszámoló, hanem arról szóló bizonyágtételek, hogy Isten miként változtatta meg valakinek az életét. Isten hangját egy barát hangján keresztül akarja hallani.
3. A posztmodern ember szívesen kommunikál példázatokon és metaforákon keresztül. Nem érti, és nem kedveli az egyházas beszédet, az érthetetlen szakkifejezéseket.
4. A posztmodern emberrel szemben kerülendő minden olyan nyelvezet, amely valamilyen világi erő vagy fogalom hatalmáról beszél, legyen az bár a nemzet vagy egy intézmény. Hasonlóképp nem fogadja el azt a beszédet, amely bármely embercsoportot elnyomna vagy lekicsinyítene.

63 i.h., 18.

64 Garaczi, 2003. 187.

65 Harkai, 2006. 35.

5. A szimbólumokat az igazság erőteljes közvetítőinek tartja. A posztmodern ember ezért igényli a szimbólumokat. Ezért az istentiszteleti térnek Isten jelenlétébe kell őt bevonnia, és Isten történetéről kell beszélnie a szimbólumok nyelvén.

6. A posztmodern ember megajándékozottnak érzi magát. Ennél fogva szívesen használja adottságait egy olyan ügy érdekében, amiben fantáziát lát, de nem fogadja el a kötelezően előírt feladatokat.

7. Örömmel követ lelki vezetőket és kalauzokat, amennyiben érzi a velük való elmélyült, személyes kapcsolatot. Az akaratán kívül kijelölt vezetőkre nem hallgat.

8. A posztmodern keresztény szívesen használja a szentségeket, így nyitott az úrvacsora iránt is, amennyiben abban feltárulnak a Biblia mélyebb, közösségre vonatkozó üzenetei.⁶⁶

Az egyházak sokféle módon válaszoltak a posztmodern kihívására. Bizonyos tekintetben alkalmazkodtak az új szellemi háttérhez, de sok tekintetben ellenpólusként határozták meg magukat. Ez utóbbira jó példák a konzervatív, fundamentalista közösségek, akik – akár a modern időszakában – a hagyományos üzenettel felvértezve hangsúlyozzák a bibliai értékeket.⁶⁷

Egy másik jellegzetes irányzat az ökumenikus lelkiség nevével jellemezhető. Célja nem csak az, hogy minél inkább összefogja a szétszakadt egyházakat, hanem az is, hogy minél többet megőrizzen a közös keresztény hagyományból. Az ökumenikus mozgalom tehát úgy válaszol a posztmodern kihívására, hogy közösségépítése során tudatosan merít a hagyományokból, nem engedve, hogy a korszellem relativizmusa háttérbe szorítsa a közösség tradicionális, kulturális alapjait.⁶⁸

A karizmatikus mozgalom szintén a hagyományos, bibliai gondolatokra teszi a hangsúlyt, de formavilágában már inkább posztmodern. Abban a tekintetben különösen igaz ez, hogy a karizmatikus istentiszteleti formák középpontjában a vallásos tapasztalat és érzület áll, legtöbbször nélkülözve a racionális érvrendszert.⁶⁹

Visszatekintve az eddig elmondottakra, kijelenthető, hogy bár a posztmodern abban a tekintetben nem tekinthető új korszaknak, ahogyan az ókorhoz képest a középkor és a középkorhoz képest az újkor az volt. Mégis, mint a modern ellenhatása, és mint a korszakban uralkodó paradigma külön figyelmet érdemel.

A posztmodern az egyén központba állításával szemben látszólag a közösség előtérbe helyeződését hozta, ám a tapasztalatok azt mutatják, hogy a posztmodern közösség csak virtuálisan létezik és ez által az egyén, akinek emiatt elvesznek a viszonyítási pontjai, magára marad, elvész a világban. Ezért hallatlanul fontos a kereszténység kísérlete, amellyel élő közösségeket kíván létrehozni.

66 Segler, 2006. 101.

67 Holt, 2001. 313.

68 uo.

69 uo.

ÖSSZEFOGLALÁS

Amíg a biblikus időkben a Szentírás szemlélete szerint egyértelműen a közösség állt a középpontban, addig a későbbi korokban ez alapvetően megváltozott. A Bibliában azonban az egyén is fontos helyet kap, hiszen a közösség híd-szerű, közvetítő pozícióján keresztül, tulajdonképp az ember kerül kapcsolatba Istennel.

Bár a görög civilizáció, különösképp a neoplatonizmus, komoly hatással bírt a bibliai örökségre és ezzel sok tekintetben átalakította a kereszténység arculatát, mégis az ókeresztény egyházban, valamint a középkor nagyobb részében továbbra is a közösségi szemlélet uralta a világképet. Változás csak a középkor végén, illetve a reneszánszban történt azáltal, hogy az egyén egyre több lehetőséget kapott mind a vallási, mind pedig a világi életben. A modern időszakát már ennek az egyénközpontúságnak a kiteljesedése jellemezte. Ebben kitüntetett szerepe van a protestantizmusnak, amely az Istennek adott egyéni válasza tett hangsúllyal egyensúlyozta ki az individuum és a közösség közötti hangsúlykülönbségeket.

Figyelemreméltó azonban, hogy e biblikus ihletettséggű egyensúly az egyén illetve közösség között a protestantizmusban sem maradt fenn és a hangsúly egyre inkább az individuumra került. Így először a reformált egyházakon belül, majd később a mindennapi életben is egyre inkább az egyén döntése került a középpontba. A felvilágosodás korszakához az individuum azon felismerése vezetett, hogy szabadságával mindent megtehet. Ez a felismerés készítette elő a szekularizációt és ezzel a korábbi világkép teljes megváltozását is.

A racionalizmus kora után, a posztmodern ugyan nemet mondott a ráció-központúságára, ám ezzel együtt nem történt meg a közösségi szemlélet rehabilitációja. A posztmodernben ugyanúgy hiányzik a biblikus közösségi szemlélet és az egyházaknak így továbbra is kitüntetett feladata a Szentírásban leírt közösségi modell őszinte és lelkiismeretes propagálása.

*Dr. Czagány Gábor
főiskolai docens
Gál Ferenc Főiskola Gazdasági Kar
Társadalomtudományi Intézet*

BIBLIOGRÁFIA

- Assmann, Jan. *A kulturális emlékezet*. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 1999.
- Betz, Hans Dieter. „Hellenism,” in *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 3. H-J. szerk. David Noel Freedman. New York, NY: Doubleday, 1992.
- Bosch, David. *Transforming Mission*. Maryknoll, NY: Orbis, 2004.
- Collins, Pat. *Spirituality for the 21st Century*. Dublin: Columba Press, 1999.
- Dupré, Louis. „Einführung,” in *Geschichte der christlichen Spiritualität*. Dritter Band. szerk. Louis Dupré és Don Saliers. Würzburg: Echter, 1997.
- Garaczi Imre. „Az erkölcsi szocializáció és a személyiség esetlegessége,” *Világosság* 80. évf. (2003/5-6)
- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis, 2001.
- Harkai Nóra. *Közösség és közösségi munka*. Budapest: Közösségfejlesztők Egyesülete, 2006.
- Holder, John. *The Intertestamental Period*. London: PPCK, 1994.
- Holt, Bradley P. „Spiritualities of the Twentieth Century,” in *The Story of Christian Spirituality*. szerk. Gordon Mursell. Oxford: Lion Book, 2001.
- Holt, Bradley P. *Thirsty for God*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.
- Kaminsky, Joel S. „Corporate Personality,” in *Eerdmans Dictionary of the Bible*. szerk. David Noel Freedmann. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- Käsemann, Ernst. *Essays in New Testament Themes*. London: SCM, 1964.
- Knight, Frances. *The Church in the Nineteenth Century*. London, Tauris, 2008.
- Newbigin, Lesslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.
- Pannenberg, Wolfhart. *Mi az ember?* Budapest: Egyházforum, 1998.
- Powell, Samuel M. *A Theology of Christian Spirituality* Nashville, TN: Abingdon Press, 2005.
- Rózsa Huba. *Az Ószövetség keletkezése II*. Budapest: Szent István Társulat, 1996.
- Segler Franklin M. és Bradley, Randall Christian. *Worship: Its Theology and Practice*. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2006.
- Stanton, Graham N. „Paul’s Gospel,” in *The Cambridge Companion to St Paul*. szerk. James D. G. Dunn. Cambridge: University Press, 2003.
- Stewart, Columba. „Christian Spirituality during the Roman Empire (100-600),” in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. szerk. Arthur Holder. Oxford: Blackwell Publishers, 2005.
- Taylor, Charles. *Varieties of Religion Today*. Cambridge, ME: Harvard University Press, 2003.
- Wall, Robert W. „Community,” in *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 1. A-C. szerk. David Noel Freedman. New York, NY: Doubleday, 1992.
- Wiethaus, Ulrike. „Christian Spirituality in the Medieval West (600-1450),” in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. szerk. Arthur Holder. Oxford: Blackwell Publishers, 2005.