

DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM
SZOCIÁLETIKAI ÉS EGYHÁZSZOCIOLÓGIAI TANSZÉK

HATÁRMEZSGYÉN

A REFORMÁTUS EGYHÁZ A TÖRTÉNELMI ÖRÖKSÉG ÉS A MEGÚJULÁS ESÉLYEI KÖZÖTT
AZ 1989–90-ES RENDSZERVÁLTÁST KÖVETŐEN

HITTUDOMÁNYI DOKTORI ÉRTEKEZÉS
A RENDSZERES TEOLÓGIA TÁRGYKÖRÉBEN

Készítette:
KOVÁCS KRISZTIÁN
Református lelkipásztor

Témavezető:
DR. FAZAKAS SÁNDOR
Egyetemi tanár

DEBRECEN, 2014.

TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS – HATÁRMEZSGYÉRŐL TOVÁBBINDULVA	3
1. RENDSZERVÁLTÁS – RENDSZERVÁLTOZÁS – ÁTALAKULÁS	6
1.1. 1989 – A határkő	6
1.2. A rendszerváltás definiálása	7
1.3. Spirituális rendszerváltás	8
1.4. Mikortól meddig? – A rendszerváltás datálása	10
1.5. Régi elit és új pozíciók	13
1.6. Összegzés	14
2. „PROTESTÁNS FORRADALOM?” AVAGY AZ EGYHÁZAK SZEREPE A RENDSZERVÁLTÁSBAN. NEMZETKÖZI KITEKINTÉS	16
2.1. Németország (NDK)	16
2.2. Lengyelország	19
2.3. „Csehszlovákia”	21
2.3.1. Csehország	21
2.3.2. Szlovákia	21
2.4. Szovjetunió	21
2.5. Összegzés	23
3. A RENDSZERVÁLTÁS „TEOLÓGIAI” TÉMAI	24
3.1. A változás keresztyén olvasata – A történelemszemlélet kritikája	24
3.1.1. A változás ténye	24
3.1.2. A történelemszemlélet kritikája – történelmi analógia modellek	25
3.1.3. A rendszerek és változások mitológiátlanítása	27
3.1.4. A „kairosz” fogalmának félreértelmezése	28
3.1.5. Változó államrendek között	30
3.1.6. Isten és/vagy történelem?	30
3.1.7. Eufória és apátia között	33
3.1.8. Megújulás és megújítás	35
3.2. Visszatekintés az elmúlt rendszerre: a teológia kritikája	36
3.3. Visszatekintés az elmúlt rendszerre: a múlt kritikája	41
3.4. Egyház a múlt és a jövő határán – szociológiai helyzetjelentés	44
3.5. A szabadság teológiai interpretálásának lehetősége politikai kontextusban	47
3.5.1. Szabadságról 1989 előtt és azután?	47
3.5.2. Egyházi hozzájárulás a szabadság megvalósulásához	48
3.5.3. Reformatori elgondolás a szabadságról	50
3.5.4. Történelmi örökségek	52
3.5.6. XX. századi ökumenikus alternatívák	55
3.5.7. 1956 és emlékezete	57
3.5.8. A Keresztyén Békekonferencia (szocialista) szabadságértelmezése	63
3.5.9. Páneurópai piknik – út a szabadságba	64
3.5.10. A hitben konkretizálódó szabadság – a szabadság spiritualitása	66
3.5.11. A szabadság egyháza – ekkleziológiai konzekvenciák	68
4. IDENTITÁSKERESÉS ÉS TÁJÉKOZÓDÁS	71
4.1. Szocialista identitás	71
4.2. Poszt-szocialista identitásválság?	72
4.3. Egyház és identitás	75
4.3.1. Nemzeti identitás	75
4.3.2. Visszatérés a családi gyökerekhez	81
4.3.3. A protestáns identitás újrafelfedezése	84
4.4. Az identitás kifejezésének megújuló lehetőségei	86
4.4.1. A kériigmatikus tisztség mint a lelkipásztori identitás alapja	86
4.4.2. Az oktatás, mint az identitásformálás eszköze és helye	88
4.4.3. A segítségnyújtás kultúrája mint a keresztyén identitás kifejeződése	91
4.4.4. A protestáns kulturális identitás és az egyház egyháziasságának a felvállalása – egy közéleti teológia felé	93
4.5. A kelet-közép-európai identitás megerősítése	94

5. NÉPEGYHÁZ: TEGNAP – MA – HOLNAP	97
5.1. Népegyház – fogalmi tisztázás	98
5.2. Népegyház és/vagy hitvalló egyház? – Dogmatikai, ekkleziológiai megkülönböztetés	102
5.3. A népegyházi automatizmus meghatározói – Történelmi örökség vagy teherterhelés?	105
5.3.1. Kulturális-etnikai meghatározottság	105
5.3.2. Családi meghatározottság	106
5.3.3. Politikai meghatározottság	107
5.4. Klasszikus és átalakuló népegyház	111
5.4.1. Reakciólehetőségek	111
5.4.2. A klasszikus és az átalakuló népegyház összehasonlítása	113
5.5. Összegzés	127
6. ÖSSZEĞZÉS ÉS KONZEKVENCIÁK	129
6.1. A politikai kontextus elemzése és a politikum fogalmának korrekt definiálása	129
6.2. Tudatos teológiai reflexiók kialakítása	130
6.3. A szociológiai tények akceptálása	131
6.4. A tapasztalatok ekkleziológiai reflektálása	132
ÖSSZEFOGLALÁS	135
SUMMARY	138
FELHASZNÁLT ÉS FIGYELEMBE VETT IRODALOM	141

„Társadalmunk az utóbbi időben mozgásba lendült, vele együtt az egyház is. A megnyílt lehetőségek közt újra keresi helyét, hivatását, kérdésesnek tűnő identitását. Egy ilyen megújulási folyamatnak megvannak a kísértései, kiéleződő kérdései. ... Terhes, de nem reménytelen teológiai örökség folytatói vagyunk valamennyien.” Török István 1989-ben írja ezeket a sorokat,¹ amelyek autentikus kiindulópontjai lehetnek a rendszerváltást követő magyar református egyházi és teológiai, ekkleziológiai eszmélkedés, közéleti helykeresés és egyház-szociológiai változások vizsgálatának és értékelésének. Egy olyan határpontra érkezett a Magyarországi Református Egyház (MRE) 1989-ben a politikai változásoknak köszönhetően, amelynél több szempontból is meg kellett határozni és értelmezni az irányokat: temporálisan, lokálisan, valamint mentálisan és spirituálisan. Azaz el kellett dönten, hogy milyen úton indul tovább egy megváltozott politikai, társadalmi rendszerben, hogyan tekint vissza a múltra, hol értelmezi magát egy átalakuló politikai térben, és milyen lelki örökséggel vagy éppen megújulással indul neki az új útnak erről a történelmi határpontról?

Temporálisan érzékeltetni kell, hogy 1989 határmezsgye – még akkor is, ha ezt a rendszerváltás eredményességét megkérdőjelező kritikai hangok vitatni próbálják. A múlt és a jövő közötti átmenet nem történhet meg, vagy nem történhetett volna meg sikeresen a múlthoz való valamilyen viszonyulás nélkül. Egy politikai rendszerváltást átélő egyház² számára, amely a múltban bizonyítottan és dokumentáltan állt egy politikailag-történelmileg kérdésesnek bizonyuló ügy mellé – akár félelemből, politikai-taktikai megalkuvásból, vagy téves helyzetértékelésből, illetve elhibázott teológiai érvelésen tájékozódó meggyőződésből – nem lett volna kérdés, hogy milyen módszert választ a fordulat után arra nézve, hogy miként bizonyítja hitelességét, és miként tisztázza múltbeli szerepét? Mégis elmaradt az a katartikus megújulás, amely a múltbeli szerepek egyértelmű tisztázásában, az egyéni és kollektív bűnvallásban, a megbékélés-kiengesztelődés szellemiségének közegyházi megélésében realizálódhatott volna.

Pedig politikai síkon éppúgy kérdés az egyház számára, mint az ekkleziológiai szempontok megformálásánál, hogy miként tekint múltbeli örökségére, miként akarja azt beépíteni jövőképebe, mi az, amit megtart, amit büszkén felvállal, s mi az, amit a történelmi helyzetelemzés konzekvenciáiból levonva tehetetlenként aposztrofál, és inkább megszabadul tőle? Nos, úgy tűnik, hogy nincs olyan témája a rendszerváltozást követő teológiai értékelésnek, amelyben ne találkoznánk az egyház pozitív vagy akár negatív történelmi örökségével. Ez egyben a MRE gazdagságát is jelenti. Egy közéletileg elkötelezett (bár még értékelésre váró), a kultúra alakításában aktívan résztvevő, a felebarát ügyét strukturáltan felvállaló, a politikai véleményformálásban aktív egyház képe tűnhet fel az 1945 előtti egyháztörténelmi panorámán. Majd az 1948 és 1989 közötti időszak megterhelte történelmi örökségével, vagy éppen történelmi terheivel találjuk szemben magunkat, amelyek aztán sajnos az egyházi élet, és a közegyházi gondolkodás elválaszthatatlan elemeivé váltak, és az azokkal való szakítás sok esetben problémákba ütközik, mert nem a megújulás és a fordulat intenciójával, hanem a konzerválás kényszerével közelítenek hozzájuk. Ahogyan a korábbi nagy határmezsgyén, 1945 után is látták az akkori egyházi vezetők, teológiai gondolkodók, és ki is merték mondani felismeréseiket – még akkor is, ha később egy más irányú politikai elköteleződés csapdájába estek: „Megmarad a múltunk. Az a történelemmé vált és mégis élő örökség, amit Isten kegyelme a magyar nép-

¹ TÖRÖK: Tovább lépésünk közös gondja, in: Határkérdések szolgálatunkban, (Továbbiakban: HSz) 172.

² Itt alapvetően az egyházi gondolkodás, közélet és hivatalos teológia ama rétegére kell gondolni, amely az 1945 és 1989 közötti időszakban teológiaiilag legitimizálva együttműködött a kommunista államvezetéssel, s nem kívánt oppozícióba kerülni az államhatalommal. A továbbiakban, ahol nem jelzem külön, az „egyház” kifejezés alatt a Magyarországi Református Egyházat (MRE) értem, kivéve, amikor eleve a szövegkörnyezetből adódóan a teológiai (dogmatikai stb.) értelemben vett egyházzal van szó.

nek a magyar reformáció által adott. Megmarad a múlt megszügyenítésünkre tükör gyanánt. De megmarad a forráshoz vezető élő útmutatás gyanánt is”³ – írja Bereczky Albert 1944-ben. Ugyanakkor egy erőltetett megújulási szándék sokszor éppen a történelmi örökség értékeit hagyja maga mögött, mint a múlt álmosnak gondolt formáit, avítnak hitt szokásait. De éppen a szemléletváltás szükségessége és a történelmi (politikai, társadalmi, gazdasági, szociológiai) helyzet felismerésének képessége, és az azokból levont konzekvenciák alapján megformált cselekvési metodika lehetne egy olyan történelmi örökség, amely az igazi fordulat lényegi megértéséhez vezetne el. Vagy talán ez lenne az egyház történelmi identitása, hogy a történelmi örökségeket szelektálatlanul megőrzi és viszi magával? De akkor nem esne abba a hibába, amit már 1945 előtt is veszélyesnek láttak, miszerint: „aki a mát meg akarja tartani, az a holnapot elveszíti?”⁴

Másrészt *lokálisan* is fel kellett tenni a kérdést, hogy mennyire akar kilépni az egyház abból a földrajzi-politikai meghatározottságból, amely egyértelműen keleten pozícionálta az egyházat.⁵ S itt többről van szó, mint a kommunista-szocialista kelet és a kapitalista nyugat 1945 és 1989 közötti kétpólusú világképéről, s az egyikhez vagy másikhoz való integrációról. A kulturális örökség ennél sokkal mélyebb gyökerekre vezethető vissza, akár a nyugati és ortodox keresztyénség határvonalára, vagy az egykori Török Hódoltság európai ütközőpontjára gondolva. Így a továbblépés alternatívája nem feltétlenül a keleten maradás, vagy a nyugatra tartás lenne, hanem egy speciálisan kelet-közép-európai identitás kialakítása, amely éppúgy magával hozza a nyugati keresztyénséget, a „hős” történelmi korszakokat, amikor Európa bástyájaként megállította az iszlám hódítást, de egyben egy megítélt és elbukott politikai rendszer veszteségeit is, illetve azok mentális feldolgozásait. Másrészt a politikai és történelmi kontextus éppen egyfajta erőltetett határok elé állította a kelet-közép-európai szocialista társadalmat, s ezeken a határmezsgyéken való túllépés sok esetben éppen egyházi segítséggel történt fizikailag, s teológiai ösztönzésekkel lelkileg. Mindez azt érzékelteti, hogy az egyház és teológia számára a határok valódi meghúzója nem az aktuális politikai hatalom történelmi szereplői, hanem a történelem Ura. Így az egyház és a teológia számára nem lehet kérdés, hogy a politikai, földrajzi horizontális lokalizáláson túl a vertikális pozícionálás sokkal szükségesebb, s ez az eszkatológiai dimenzió⁶ számára a politikum és politikai élet relativizálódását jelenti.

A *mentális-spirituális* változások, vagy éppen változatlanságok határmezsgyéi a legnagyobb kiterjedésűek. Hiszen még 25 évvel a rendszerváltás után sem mindenki számára egyértelműek a rendszerváltás pozitív eredményei, illetve még mindig lehet találkozni az elmúlt rendszer okozta mentális sérülésekkel a társadalomban, nem is szólva azokról a mechanizmusokról, amelyek egy régi rendszerrel való együttműködésből vagy éppen a rendszertől és a megtorlástól való félelemből adódnak. Jóllehet éppen mentálisan a legnehezebb túllépni a kritikus határmezsgyén, s egy teljesen új életvitelt, életszemléletet kialakítani, de egy új utakat kereső egyház számára nem lehet kérdés, hogy egy társadalmi, lelki megújulásban mekkora szerepe és felelőssége van, és őt terheli a felelősség hogy, bibliai analógiával élve, egy új tömlőbe

³ BERECKZI: A jövő egyháza?, in: Két ítélet közt, 241.

⁴ BERECKZI: A jövő egyháza?, in: Két ítélet közt, 239.

⁵ Lásd többek között: TÖRÖK: A Szolgálat teológiája és a keskeny út, [HSz] 98–106, itt 103–104; BERECKZY: Az idők jelei, 3; BARTH: Die Kirche zwischen Ost und West.

⁶ Lásd: FAZAKAS: Új „egyház felé?”, 189–194, [Az egyház eszkatológiai identitása]. Illetve ahogyan Révész Imre fogalmazza meg ezt a kettősséget „Igehirdetés és politika” című tanulmányában, Pál apostol máltai hajójának analógiájával: „Krisztus egyháza abban a tudatban kell hogy bekapcsolódjék akármely földi sorsközösségbe, hogy az Ő célja annak céljain túlvezet, sőt hogy Isten rendeléséből az egyház célja: a Krisztusról való bizonyoságtevés és ezáltal Isten dicsőségének szolgálata a tulajdonképpen örök cél; a földi sorsközösségnek minden egyéb célja csak ettől feltételezeten, ettől körülhatároltan érvényesülhet Isten akarata szerint. A hajó földi célok felé tart, de Isten országa felé megy: ez az alapmeghatározása a keresztyén ember és a világ viszonyának; ami egyúttal ezt is jelenti: az egyház és a politika viszonyának.” (RÉVÉSZ: Igehirdetés és politika, 335.)

valóban új bor kerüljön. Mindez azonban csak úgy képzelhető el és úgy valósítható meg, ha maga az egyház is képes a megújulásra, s ezt nem csupán a vallásosság általános szintjén hangoztatja, hanem konkrét cselekedetekben, reformokban, szemléletváltásban realizálja.

Az egyház olyan határmezsgyéhez érkezett 1989-ben, amelyet követően ismét rá kellett kérdeznie a politikához, államhoz, közülethez, saját prófétai tisztségéhez fűződő viszonyára, kapcsolataira és a továbblépés lehetőségeire. Ebben a tájékozódásban, mérlegelésben, értékelésben, valamint intenzív és konstruktív diszkusszióban kíván segítségül lenni ez a dolgozat, amely a következő módon segíti az eligazodást: a helyzetelemzés, a politikai, társadalmi események ismertetése, a rendszerváltás fogalmának értelmezése és a politikai folyamatokban való (külföldi) egyházi részvétel felvázolása képezik az első két fejezetet, a rendszerváltást követő teológiai gondolkodás strukturális, politikai és történelmi kontextusának megvilágítása érdekében. A rendszerváltást követő teológia témáinak áttekintésére, köztük a szabadság teológiai alapvetésének, értelmezésének és egyházi-politikai realizálódásának részletesebb interpretálására teszek kísérletet a harmadik fejezetben. Ez a fejezet akár egy (p)rekonstrukciós kísérletnek is nevezhető; hiszen (egyelőre) még korai lenne egy rendszerváltást követő teológiai toposzról, vagy összefüggő teológiai rendszerről beszélni, mint ahogyan az 1945–1989 közötti időszak hasonló megjelölése esetében („Keskeny Út”; „Szolgálat teológiája” vagy az egykori NDK-ban „Kirche im Sozialismus” [Egyház a szocializmusban]) – bár ezek is inkább teológiai kísérleteknek tekinthetők, s nem rendszereknek. A negyedik rész az identitás kérdéskörén keresztül tárgyalja az egyház és teológia viszonyát olyan kurrens közéleti témákhoz, mint nemzet, család, oktatás, diakónia. Azokat a teológiai érveket igyekeztem megszólaltatni, amelyek a későbbiekben a közélet és nyilvánosság teológiájának megkerülhetetlen elemei lesznek – ha nem egyáltalán már most is azok. S végül egy hosszabb ekkleziológiai, egyházszociológiai leírás és értékelés zárja a munkát, amely a népegyház relevanciáján keresztül keresi az empirikus egyház strukturálásának lehetőségét egy megváltozott politikai-történelmi kontextusban. Látszólag talán messze áll egymástól a rendszerváltás politikai, társadalmi, teológiai értelmezése és értékelése egy lehetséges egyházkép vizionálásától, mégis a kutatás során újra és újra az események összefüggéseire bukkantam és ezt az összefüggést igyekeztem is feltárni.

Ezen a helyen szeretnék *köszönetet* mondani kutatásom témavezetőjének és a lelkeszi szolgálatban is útmutató professzoromnak, *Dr. Fazakas Sándornak*, hogy nem csupán egy elvi és akadémiai metódusra, teológiai tudományművelésre irányította a figyelmemet, hanem azoknak egyházi, közéleti relevanciáira is. Valamint köszönettel tartozom *Dr. Michael Beintker* professzor úrnak, a Westfälische Wilhelms Universität tanárának, aki nagymértékben segítségemre volt külföldi kutatásom során, a téma speciálisan német vonatkozásainak és irodalmának megismerésében. Köszönöm a közös gondolkodást és gondolkodtatást! Hiszen a továbblépés valóban a közös gondunk – ahogyan Török István fogalmaz rövid írásának címében. Bízom benne, hogy ez a dolgozat ennek a közös gondolkodásnak a részét képezi.

1. RENDSZERVÁLTÁS – RENDSZERVÁLTOZÁS – ÁTALAKULÁS

1.1. 1989 – A HATÁRKÖ

Az 1989-es év határkőnek számít a közelmúlt kelet-közép-európai történelmében. Az akkori történések, illetve változások egyaránt hatással voltak a régió egyes országainak belpolitikájára és a világpolitikára egyaránt, hiszen egyrészt sorra dőltek meg a kommunista kormányok a térségben és elkezdődött a demokratikus átalakulás, másrészt az itt végbement változások újrarajzolták a nemzetközi erőviszonyok és geopolitika térképét, s ezzel sokak szerint megszűnt a kétpólusú világrend.⁷ Az azóta eltelt több mint húsz év során számos értékelés született a rendszerváltásként aposztrofált folyamatról, annak előzményeiről, mechanizmusáról, technikájáról és máig is érezhető, vagy éppen még ma sem érezhető következményeiről. Természetesen nem célja ennek a fejezetnek a változásokat, főleg azoknak technikáját mélyreható kritikai vizsgálat alá vetni – ezt megtették, és megteszik továbbra is a történészek, politológusok és közgazdászok. Csupán annyira foglalkozik a kérdéssel, amennyi elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy korrekt módon pozicionálja és szituálja az egyházat egy megváltozott társadalmi, történelmi kontextusban, illetve a későbbiek során hivatkozási alapul szolgálhasanak a politikai események, illetve annak reflexiói, olykor az egyházi eseményekre, folyamatokra adaptálva.

A szakirodalom nagyobb része egyetért abban, hogy 1989 a változások éve volt, hisz köztudott, hogy egyrészt az 1989-es események generálták a későbbi változásokat, vagy éppen korábbi politikai-gazdasági események idézték elő a „végső” 89-es eseményeket. Ettől eltekintve mégsem lehet homogén rendszerváltás-teóriáról, illetve értékelésről beszélni. Minden ma létező, és időnként a hatalom kormányába kapaszkodó politikai „oldal” megírja, vagy megírhatja az ő saját szemszögéből az értékelést, amely olykor mérsékelt méltatás (időnként e régi rezsim utolsó harcosainak és teljesítményeinek az elismerése) vagy radikális kritika (a hatalmát átmentett régi elit távozásának követelése) formájában lát napvilágot. Az értékelések intenciói is sokszor e szempontok köré koncipiálódnak. Szinte alig van történész, politológus és közgazdász, aki objektivitással közelítené meg a témát, ha ez a téma iránti elfogulatlanság és semlegesség lehetséges egyáltalán.⁸ Valójában nem is lehet, s talán nem is szabad objektív képet adni – főleg a teológiának nem – az 1989 előtti negyven esztendőről, az egyik rendszerből a másikba való átmenetről, mert az egyik oldalon ott vannak a sértettek, a kárvallottak, akik elszenvettek a rendszert, s a másik oldalon a sértések okozói, akik kiszolgálták azt. S éppen ebből kifolyólag nem létezik alapmű a rendszerváltás feltárását, értékelését, leírását illetően sem (talán az események közelsége miatt is van ez így). A jövő történész, közgazdász és politológus, (ugyanakkor teológus és egyháztörténész) nemzedékére várna ez a feladat,

⁷ MAGYARICS: A kétpólusú világpolitika összeomlása, világpolitikai háttér, 1989–1991, 15.

⁸ Érdekes párhuzamot lehet vonni a rendszerváltás megítélése és a bibliai Királyok könyvének teológiai-történeti intenciója között. A Királyok könyvének szerzője számára elsődleges szempont az volt, hogy egy adott uralkodó miként viszonyult Jahve akaratához, mennyiben felelt meg cselekedetei Jahve szándékának. Így egy-egy külpolitikai bravúr, gazdasági spekuláció, katonai manőver (lásd pl. Omri uralkodásának politikai jelentőségét, és a Királyok könyvének teológiai kritikáját: 1Kir 16,15–28) sem avanszálódott pozitív uralkodói intézkedéssé, ha a király eltért Jahve akaratától. Egyértelmű tehát az értékelés teológiai, kultikus intenciója, amely mellőzi a történeti szempontokat, s ezzel együtt ignorálja a politikai, gazdasági, militarista koncepciókat, illetve sikereket. (Lásd ehhez: RAD: Az Ószövetség teológiája I., 266–275, különösen: 267–270.) Így a rendszerváltás értékelésénél is megfigyelhető ez a kettős normarendszer: míg egyes értékelések elismeréssel nyilatkoznak a régi rezsim politikai manőverezéseiről és akcióiról, addig az ellenzéki kritikái hangok csak egyszerűen elítélték mindent (és mindenkit) a régi rendszerből. Ebben az esetben is világos az 1989 előtti rendszer kizárólagosan teóriai kritikája, amely szerint – leegyszerűsítve – az rossz volt, függetlenül az esetleges pozitív politikai, gazdasági, katonai stb. kezdeményezésektől, illetve lépésektől. A deuteronomista történetiszemlélet megjelenésére a magyar teológiában még vissza kell térni a következő fejezetekben (lásd: A történelemszemlélet kritikája 3.1.2.)

hogy pártállástól, világnézeti orientáltságtól függetlenül objektív, s egyben normatív-kritikai képet adjon az 1980–90-es évek fordulóján történt kelet-közép-európai események, történéseiről, változásairól (már amennyire ez a fent említettek értelmében lehetséges egyáltalán), amit egyszerűen rendszerváltásnak hívunk.⁹

1.2. A RENDSZERVÁLTÁS¹⁰ DEFINIÁLÁSA

Köznapi, akadémikus és politikai beszélgetések, előadások és publikációk rondótémaként visszatérő motívuma, hogy volt-e egyáltalán rendszerváltás, rendszerváltozás? Ez az éles kritikán (időnként cinizmuson és szkeptícizmuson) túl egyfajta elnagyolt definícióhasználatot sejtet. Hiszen sokak számára vagy nem teljesültek a kritériumok, vagy fogalomzavar miatt kérdőjelezi meg a rendszerváltás megtörténtét, mert olyan elvárásokkal terhelik meg, amelyek nem tartoznak a rendszerváltás karakterisztikumai közé. Ezért érdemesnek tartok néhány lexikon szócikket, vagy értelmezést ezen a helyen megemlíteni, illetve felvázolni.

A Magyar Értelmező Kéziszótár szerint a rendszerváltozás a politikai, társadalmi rendszer gyökeres megváltozását jelenti.¹¹ Cizelláltabban fogalmaz Révai Új Lexikona, amely „valamely politikai-gazdasági rendszer bukásával és egy új rendszer kialakulásával járó történelmi folyamat”-ként aposztrofálja a rendszerváltozás fogalmát, konkretizálva azt az 1980–1990-es évek eseményeire, amikor a Szovjetunió érdekszférájába tartozó kelet-európai országokban megbukott az államszocialista rendszer, és megtörtént az átállás a kapitalista szisztémára.¹² Kifejezetten a magyar átalakulásra a „rendszerváltás forгатókönyve” szerkesztői a következő definíciót adják: „rendszerváltás alatt itt azt az intézményes politikai átalakulást értjük, amelynek révén a diktatórikus rendszer demokráciává alakul át. Ebbe beletartozik a régi rendszertől való megszabadulás és az új rendszer intézményes rendjének megalapozása, de nem feltétlenül tartozik bele a gazdasági átmenet hosszú folyamata. ... A rendszerváltás mint politikai átmenet akkor tekinthető befejezettnek, ha a születőben lévő új rendszer tartalmazza azt a demokratikus minimumot, amelynek elemei a következők: az állampolgárság elismerése teljeskörű; a jogállamiság rendje alkotmányos alapelvvé válik; megvalósul a bírói függetlenség; a hatalom birtokosai választás útján jutnak pozíciójukba; a választások szabadok és tiszták; mindenkit megillet a szabad véleménynyilvánítás joga, valamint az egyesülési szabadság, beleértve a politikai szervezetalkítás jogát; és végül civil ellenőrzés érvényesül a fegyveres testületek felett. ... A rendszerváltás Magyarországon – történelmileg igen rövid idő alatt – megvalósult.”¹³

Szimplifikálva a definiálást, vállalható a rövid tézis, miszerint „a rendszerváltás: egyik gazdasági és politikai rendszer felváltása egy másikkal.”¹⁴ Illetve bővebben kifejtve: „a rendszerváltozás és az ezzel rokon értelmű fogalmak (rendszerváltás, rendszerváltoztatás és rendszerátalakítás) azt a folyamatot jelölik, amelynek során a második világháború után szov-

⁹ A rendszerváltást megelőző közvetlen időszakról írt teológiai értékelésekhez lásd többek között: BOGÁRDI SZABÓ: Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között; COLJIN: „Kicsoda ellenünk?”, Törésvonalak a második világháború utáni magyar református egyház- és teológiatörténetben; BÖLCSKEI: A legújabb kori egyháztörténetünk áttekintése (1948–1990), in: Dienes (szerk.): A Magyarországi Református Egyház története 1918–1990; Katolikus érintettséggel: BOZSÓKY-LUKÁCS (szerk.): Az elnyomásból a szabadságba.

¹⁰ A rendszerváltás és rendszerváltozás szavakat általában mindenféle megkülönböztetés nélkül, egymás szinonimájaként használják. Annak érzékelése vagy érzékeltetése, hogy a rendszerváltás aktív, a rendszerváltozás pedig passzív kifejezés nem igazán fordul elő. (A rendszerváltás és rendszerváltozás fogalmi különbségére Ripp Zoltán tér ki könyvében. Lásd: RIPP: Eltékozolt esélyek?, 113–115.)

¹¹ JUHÁSZ-SZÖKE–O. NAGY–KOVALOVSKY (szerk.): Magyar Értelmező Kéziszótár, 1160.

¹² Révai Új Lexikona, XVI., 187.

¹³ BOZÓKI – RIPP: Bevezetés, in: BOZÓKI–ELBERT–KALMÁR – RÉVÉSZ – RIPP – RIPP: A rendszerváltás forгатókönyve, 11–33, itt: 11. Hivatkoznak a demokrácia minimális procedurális követelményeinek felsorolásánál: ROBERT A. DAHL: Dilemmas of Pluralist Democracy, New Haven, Yale University Press, 1982, 11.

¹⁴ GLATZ: „Rendszerváltás”, „átalakulás” Magyarországon, 3.

jet ellenőrzés alá került államokban és a felbomlott Szovjetunió utódállamaiban az egypárti diktatúrákat többpárti demokráciák, az állami és társadalmi tulajdonra épülő tervgazdálkodásokat pedig döntően magántulajdonra épülő piacgazdaságok váltották fel, illetve váltják fel” – definiálja a fogalmat Romsics Ignác.¹⁵ A történész számára három „technikai” faktora van tehát a rendszerváltásnak. Egyrészt a szovjet ellenőrzés, radikálisabb megfogalmazásban, a szovjet megszállás vége; másrészt egy adott párt (Magyarországon az MSZMP, másutt, például az egykori NDK-ban a SED) hatalmi, gazdasági, közéleti stb. monopóliumának megszűnése rivális és legális (kezdetben ellenzéki) pártok megjelenése által; és harmadrészt fontos faktora a változásnak a gazdaság átalakítása, az állami befolyás minimalizálása a gazdaságban és a termelői szektorban, vagy más szóval a privatizáció.

Kornai János (aki egyébként a „történelemben egyedülálló sikertörténet”-tént aposztrofálja a magyar rendszerváltást¹⁶) meglátása szerint akkor lehet rendszerváltásról beszélni, ha a szocialista rendszer következő három karakterisztikuma már nem létezik: a köztulajdon dominanciája, a centralizált bürokratikus koordináció, a marxista-leninista párt politikai monopóliuma.¹⁷ S véleménye szerint e három kritérium alapján Magyarországon végbement a rendszerváltozás. De ugyancsak ő foglalja össze azokat a különböző hangok által megszólaltatott normatív tényezőket, amelyek feltételként hangzottak el a közelmúltban a rendszerváltást illetően, s amelyek abszolválása feltétlenül szükséges a rendszerváltozáshoz a normákat támasztók véleménye szerint. Ezek a normák tehát a következők: a régi rezsim elitjének lecserélése, a régi rendszerben elkövetett bűnök megbüntetése – igazságtétel, új alkotmány és elfogadásához alkotmányozó nemzetgyűlés, az új rendszer megerősítése népszavazás által, a nemzeti követelések kielégítése (trianoni határok revíziója, rasszista rendszabályok stb.), a Szent Korona tanon alapuló államforma megalkotása.¹⁸ Ezek a hangok már az első szabad választáskor, 1990-ben is megszólaltak, s olyan jelszavakkal skandáltak együtt, mint „tavaszi nagytakarítás” vagy „politikai leszámolás sürgetése”, amely sokakban egyenesen félelmet is keltett;¹⁹ ezt a félelmet valószínűleg megalapozta Grósz Károly 1988-as kijelentése, amelyben a rendszer megdöntése esetére egy lehetséges „fehérterror” jósolt.²⁰ Az adott társadalmi, világnézeti, ideológiai, vagy éppen szélsőjobb-dali-nemzeti meggyőződés körüli csoportosulások érthető módon szeretnék a maguk elképzelései alapján definiálni és egyben alakítani a rendszerváltást – s mivel a felvázolt elképzelések szélsőségesek, így értelemszerűen sor kerül a megtörtént események, a valóban pozitív változások negligálására és ignorálására is. A későbbi fogalmi zavarok elkerülése végett a rendszerváltást annak a történelmileg behatárolható, 1989–1990-ben lezajlott eseménynek tekintem, amely révén megszűnt az állampárt monopóliuma, kialakult a többpártrendszer, véget ért a szovjet megszállás, s elviekben, jogilag létrejött a szabad Magyar Köztársaság, kialakultak és megteremtődtek a demokratikus intézményrendszer strukturális elemei.

1.3. SPIRITUÁLIS RENDSZERVÁLTÁS

Kétségtelen és evidens, hogy vannak valóban pozitív hozadéka is a rendszerváltozásnak, amelyek a többpártrendszeren és a demokratikus választásokon túl a központi cenzúra eltörlésében, a szólás-, lelkiismereti- és vallásszabadság deklarálásában konkretizálódtak,²¹ vagy a külföldre való utazás és valutavásárlás limitálásának megszüntetésében, a nyilvánosság kiter-

¹⁵ ROMSICS: Magyarország története a XX. században, 539.

¹⁶ KORNAI: Közép-Kelet-Európa nagy átalakulása – siker és csalódás, in: Uő: Szocializmus, kapitalizmus, demokrácia és rendszerváltás [Továbbiakban: Szocializmus...], 79–111, itt: 96.

¹⁷ KORNAI: Mit jelent a „rendszerváltás”? [Szocializmus...] 115–117.

¹⁸ KORNAI: Mit jelent a „rendszerváltás”? [Szocializmus...] 125–126.

¹⁹ Rendszerváltozás – a parlamenti demokrácia kialakulásához vezető út, in: KULCSÁR–BAYER: Társadalom, politika, jogrend, 304–325. Itt: 320.

²⁰ RIPP: Eltékoztult esélyek?, 40.

²¹ Lásd többek között: GLATZ: Rendszerváltás, história, 2–3.

jesztésében, az állami ellenőrzés feladásában (többek között az ÁEH felosztatásában), a politikai bűncselekményeket szankcionáló törvények hatályon kívül helyezésében, az orosz nyelv kötelező oktatásának illetve tanulásának eltörlésében stb. mérhetőek le.²² Vagy ahogyan Szabad György summázza: „a rendszerváltást megnyerte az ország, a társadalom, a magyarság, hiszen a diktatúrát igenis felváltotta a korszerű alkotmányosság.”²³

De a korrekt definíciókeresés fonalát továbbhúzva feltétlenül szólni kell a változás belső, lelki-spirituális oldaláról, arról, ami magában a társadalomban és az egyes emberekben ment végbe, vagy éppen nem történt meg. Hankiss Ágnes szerint a rendszerváltás egyben kultúraváltás is, ami azonban még tényleg nem történt meg teljes mértékben, hiszen „a kommunizmus lelkiségének és lelki örökségének a feltárása még várat magára, és a „lelki rendszerváltás” feltérképezése ma a kultúrakutatás egyik legfontosabb feladata” – írja.²⁴ A szocializmus társadalmi, politikai és gazdasági struktúrája mentálisan befolyásolta (mondhatni: károsította) a magyar társadalmat, s ezért még ma is erőteljes hangsúllyal lehet (és sajnos kell is) posztszocialista társadalomról, vagy világról beszélni – tehát továbbra is kérdés marad, hogy lehet-e egyáltalán beszélni a kétpólusú világrend felbomlásáról? – ami ugyancsak annak a véleménynek ad igazat, amely a rendszerváltás spirituális, mentális, vagy lelki folyamatainak feldolgozatlanágáról, befejezetlenségéről beszél.²⁵ Pedig fontos e belső, lelki vagy spirituális rendszer- illetve szemléletváltozás sürgetése, mert ameddig ez nem történik meg, addig az elmúlt rendszer eszméi és módszerei még tovább élhetnek közöttünk.²⁶ Azonban nem csak a múlt és a múlt rendszer tisztázásának (később még tárgyalásra kerülő) kérdése indokolja a lelki, belső változások elősegítését, hanem az egyéni és közösségi identitáskeresés is. Hiszen a rendszerváltás az identitásunk részét kellene, hogy képezze, Ugró Miklós szavaival élve: „a rendszerváltást ... nem tanultuk meg használni, kezelni, nem vagyunk képesek átélni, nem építettük be nemzeti identitásunkba, nem tettük történelmi tudatunk szerves részévé.”²⁷ Ezt mi sem bizonyítja jobban, hogy Magyarországon nem igazán lehet „rendszerváltás-kultuszról” beszélni, sőt inkább lehet hallani a régi rendszert visszasíró lamentációt, „az egyiptomi húsfazekak” dallamára, mint a szabadság és felszabadulás himnuszát, egyfajta kelet-közép-európai Marseillaise-t. A rendszerváltás-kultusz helyett sajnos sokkal inkább „Kádár-korszak”, „Gulyás-kommunizmus” vagy „legvidámabb barakk” kultuszról lehet beszélni, amelyeknek alapját mindenekelőtt a könnyebb egzisztenciális helyzet és megélhetés szolgáltatta, még a korlátozott szabadság árán is. Az, hogy 1989-ben tízezrek rótták le kegyeletüket Kádár János ravatalánál inkább jelentette a távozó rendszer könnyekkel teli elbúcsúztatását, mintsem halála utáni „megkönnyebbült” temetését.

Talán ennek a spirituális-lelki változás elmaradásának az lehet a legfőbb oka, hogy 1989-ben (főleg Magyarországon) elmaradt a belső, lelki megtisztulás, katarzis. Az 1989-es események (a „Pán-Európai piknik”, a Berlini Fal leomlása, a határnyitás, és a szabad Nyugattal való közvetlen kapcsolat, a kommunista rezsim bukása és a „nemzeti érzelmű” kormány(ok) hatalomra kerülése) jöllehet kezdeti eufóriát eredményeztek,²⁸ s ezeknek a gyors változások-

²² Ehhez érdemes még figyelembe venni azokat a törvényeket, amelyek 1986-tól kezdődően újabb és újabb lehetőségeket biztosítottak a lakosság számára, illetve kitérítették a szabadság körét. Ilyenek volt többek között az új lakástörvény, útleveletörvény, adótörvény, oktatási törvény, társasági törvény. Lásd: HANKISS: Kelet-európai alternatívák, 315–318.

²³ SZABAD GYÖRGY: A kiút keresés gyötrelmei, In: STEFKA: Rendszerváltók, 177–183, itt: 178.

²⁴ HANKISS: Bevezető, in: Kísértő múlt, A kommunizmus utóélete Közép-Kelet Európában, 9–18, itt: 9–10.

²⁵ Lásd: PIKÓ: A demokrácia, a diktatúra és a posztszocializmus társadalom-lélektana, 18–19. A szerző szerint számos olyan cselekvési mechanizmus rögzült be, amelyek az elmúlt rendszer jellemzői voltak, s amiket „feudálszocialista viselkedési formák”-nak nevez. Uo. 19.

²⁶ HANKISS: Bevezető, 15. és 17.

²⁷ UGRÓ MIKÓS: Elszabotált rendszerváltás, in: STEFKA: Rendszerváltók, 9.

²⁸ VÁRDY: A rendszerváltás és az amerikai magyarság, Csodák és csalódások éve, 1989–1990, 15.

nak következtében 1989, mint *annus mirabilis* (csodák éve) került a köztudatba.²⁹ Ennek ellenére Magyarországon nem váltott ki akkora hatást, mint pl. Németországban³⁰ vagy Romániában, ahol hirtelen és forradalmi előzmények következtében omlott össze a rendszer, s amely események a média nyilvánossága előtt játszódtak, kivívva ezzel a világ elismerését, vagy éppen félelmét. Itthon inkább egyfajta megkönnyebbülést eredményezett a békés átmenet,³¹ hiányzott a váltás közösségi, katartikus élménye, még a köztársaság kikiáltásának aktusából is.³² Jóllehet Nagy Imre és társainak újratemetését lehet katartikus eseményként aposztrofálni, amely „a történelmi amnézia több évtizedes uralmának vetett véget”.³³ Az alapvető csalódást – talán mindenki számára – az okozta, hogy a rendszerváltás, a politikai intézményrendszer átalakítása nem változtatta meg a társadalmat, továbbra is megmaradt az éles választóvonal a korábbi diktatúra működtetői és áldozatai, illetve elszenvetők között.³⁴ Az átlagpolgár számára ezen túl sok mindenben (főleg anyagi és egzisztenciális tekintetben) a vártnál alulteljesített a politikai átalakulás – mint arról később még szó lesz, s amit első között Csurka István mondott ki, miszerint „a társadalom többsége számára a rendszerváltás sem szabadságot, sem jólétet nem hozott és nem is hozhat.”³⁵ Egy várt jóléti állam érezhető hiányát fogalmazza meg ez a vélemény. Ugyanakkor nem változtatott a szocializmus erőszakos tulajdon elvételének gyakorlatán az úgynevezett „spontán privatizáció” sem, hiszen (Hamvas Béla terminusával élve) a létrontást még jobban mélyítette, illetve stabilizálta,³⁶ ami nem javított az átlagpolgár egzisztenciális és anyagi helyzetén. Így a rendszerváltás lelki-spirituális aspektusának vizsgálata magában rejti a kérdést: mikor lesz vége, meddig tart?

1.4. MIKORTÓL MEDDIG? – A RENDSZERVÁLTÁS DATÁLÁSA

A rendszerváltás minden kétséget kizáróan folyamat, mindenekelőtt politikai folyamat³⁷ – ráadásul hosszú folyamat, amely több platformon érlelődött, több oldalról kap(ott) impulzusokat,³⁸ több szintén játszódik, s így több szempontból is kell értékelni – ráadásul a legtöbb megközelítés szerint még be sem fejeződött.³⁹ Így a folyamat kezdetének és végének megha-

²⁹ Lásd többek között: ROMSICS: Magyarország története a XX. században, 539.

³⁰ Egy német (akkor még NSZK) újságíró egyenesen 1789-hez hasonlítja az akkori kelet-közép-európai történeteket. Lásd: JAUER: Urbi et Gori, Christen als Wegbereiter der Wende, 8.

³¹ SZABÓ: Rendszerváltás és nemzeti tematika, 94–95.

³² RIPP: Eltékozolt esélyek?, 53. 103.

³³ Rendszerváltozás – a parlamenti demokrácia kialakulásához vezető út, 315.

³⁴ „A múlt tehát stratégiai kérdés. ..., mert a politikai intézményrendszer átalakítása nem változtatta meg a társadalmat. Az éles választóvonal, amely a kommunista diktatúra fenntartói, működtetői, hasznélvezői és a társadalom túrni kénytelen oldala között húzódott meg, nem tűnt el. Ma is megvan.” SCHMIDT: A múlttal való szembenézés – bizonytalan időre elnapolva, 87. Schmidt súlyos megállapításának érvelése a továbbiakban az előző rendszer politikai elit hatalomátmentésével folytatódik, s ez magában foglalja azt, hogy gyakorlatilag a kommunizmus bizonyos demokratizálódáson átmenve ugyan, de mégis tovább él. Lásd még: TÓTH: A kádárizmus örökösei és a polgári Magyarország, 66, 72; PÁLOS: Kettős hatalom szorításában, in: STEFKA: Rendszerváltók, 285. Illetve egyházi vonalon a múltfeltárás szükségességének intenciói között megjelenik ez említett kettősség: „Az egyházak mai reprezentánsainak feszengő magyarázkodása azok miatt, akik érintettek a titkosszolgálatokkal való együttműködésben, illetve az érintettek sértett pózolója és értetlenkedése amiatt, hogy nem akar feledésbe merülni életük nyomasztó korszaka, csak egyetlen jelzés, s talán nem is a legfontosabb – arról, hogy mennyi gyógyítanivalót, mennyi bizalmatlanságot, hány nemzedékre való tisztáznivalót hagyott maga mögött az egyházüldözés.” (BOGÁRDI SZABÓ: Múltfeltárás, in: SOÓS-SZABÓ-SZIGETI (szerk.): Egyházüldözés és egyházüldözők a Kádár-korszakban, 9–10.) Vö: BÖLCSKEI: Ajánlás, in: Megújulás, visszarendeződés (1956–1957), 15–16.

³⁵ BOGÁR: Magyarország és a globalizáció, 372.

³⁶ HANKISS: Bevezető, in: Kísértő múlt, 12.

³⁷ KORNAI: Mit tanulhatnak a posztoszocialista átalakulás útjára lépő országok az átmenet eddigi tapasztalataiból?, [Szocializmus...] 140.

³⁸ Lásd: GLATZ: Rendszerváltás, história, 2–3. „A rendszerváltás hosszú történelmi folyamat. Évtized óta érlelődik különböző műhelyekben, nemcsak értelmiségi összejöveteleken, hanem szerkesztőségi szobákban, falusi mindennapokban, munkahelyeken, a pörköltös hétvégeken, piaci tereferéken.” Uo. 2.

³⁹ STEFKA: Kétezer hét, in: STEFKA (szerk.): Rendszerváltók, 13.

tározása meglehetősen problematikus. A változás kezdetét mindenképpen nemzetközi kontextusban kell keresni. Ilyen lehet az 1975-ös helsinki egyezmény, vagy a csernobili tragédia;⁴⁰ néhányan Mihail Gorbacsov SZKP főtitkárrá választásával, azaz 1985. március 11-ével indítják a rendszerváltás krónikáját,⁴¹ akinek politikai koncepciója a „glasznosztj és peresztrojka” valóban nagymértékben meggyorsította az akkori kelet-közép-európai reformfolyamatokat, többek között azért, hogy a Szovjetunió lemondott szuperhatalmi igényeiről. De ennél már jóval korábban, 1982 októberében elkezdődtek az egykori NDK-ban, a lipcsei Nikolaikirche-ben, a „hétfő esti békeimák” az úgynevezett „Montagsgebet”-ek, amik a későbbi békés forradalomhoz (Friedliche Revolution), illetve a berlini fal leomlásához vezettek. Kornai szerint a magyarországi rendszerváltás origója a reformszocialisták gazdasági nyitásban keresendő.⁴² Más vélemények szerint sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy Magyarország a hatvanas évek végén rálépett a politikai liberalizáció és a piacgazdasággal való kísérletezés útjára,⁴³ és 1968-ban a gazdasági mechanizmus beindításával megkezdődött a tőkés átmenetre való felkészülés,⁴⁴ továbbá Magyarország IMF tagságával 1982-ben elkezdődött a „szuverenitásgazda cseréje és az impériumváltás”,⁴⁵ vagy más vélemény Kádár János 1988-as félreállításában látja a kommunista rendszer „haláltusájának” kezdetét.⁴⁶ De az sem elhallgatható tény, hogy az 1956-os magyar, az 1968-as prágai események már anticipálják a kommunista-szocialista rendszer tarthatatlanságát, diagnosztizálják erodálását és prognosztizálják későbbi felbomlását. De létezik olyan megközelítés is, miszerint az egykori pártelitben már a hatvanas évek derekán felvetődött a demokratizálódás, illetve a többpártrendszer gondolata – még akkor is, ha ezekből nem valósult meg akkor semmi.⁴⁷

Érdemes arra is figyelni, hogy voltak olyan meglátások és elképzelések is, amelyek nem látták olyan súlyosnak és akutnak a politikai, gazdasági helyzetet, hogy az 1989-ben a rendszer változásához vezessen. Így látta a helyzetet például Kulcsár Kálmán, aki úgy emlékszik vissza az akkori politikai hangulatra, hogy a változás ugyan benne volt a politikai hangulat levegőjében, de a rendszerváltozás esélye nem merült fel az akkori politikai szereplők többségében.⁴⁸ 1988–89-ben Hankiss Elemér is biztos pozícióban tudja a politikai elitet, s nem lát esélyt arra, hogy az ellenzék megdöntse és átvegye a hatalmat,⁴⁹ illetve nem tartja realitásnak, hogy pl. Csehszlovákiában, Romániában vagy az NDK-ban a következő években változás álljon be.⁵⁰ Ezekkel összhangban van olyan visszaemlékezés is, amely szerint az akkori hivatalos rezsim társadalomtudósait is teljesen váratlanul érte a változás, hiszen ők az „utolsó pillanatokig marxi kategóriákban gondolkodtak, és valamiféle emberarcú, igazi vagy demokratikusnak nevezett szocializmusról ábrándoztak, melyet – elképzelésük szerint – lelkes tömegmozgal-

⁴⁰ Rendszerváltozás – a parlamenti demokrácia kialakulásához vezető út, 307–308.

⁴¹ Eseménynaptár, in: BODZABÁN–SZALAY (szerk.): A puha diktatúrától a kemény demokráciáig, 7. Ugyancsak ezzel a dátummal indítja a rendszerváltás krónikáját a História 2001/9–10 szerkesztője is, lásd: História 2001/9–10, itt 5.

⁴² KORNAI: A reformszocializmus belső ellentmondásai, [Szocializmus...] 33.

⁴³ JOHNSON: Forradalom után, Közép-Európa, 1989–1994, itt 7.

⁴⁴ SZOBOSZLAI: A rendszerváltás modelljének kudarca és az elitek felelőssége, 148. Ugyanakkor mai „jobbboldali” hangok felhívják a figyelmet arra, hogy a posztkommunisták előszeretettel tüntetik fel önmagukat úgy, mint akik bábáskodtak a rendszerváltás születésének megindításában a 70-es években, pedig e vélemény szerint ők, mint az állampárt tagjai nem a rendszer megreformálásán, hanem saját hatalmuk átmentésén buzgólkodtak. Lásd: SCHMIDT: A múlttal való szembenézés – bizonytalan időre elnapolva, 87, 94.

⁴⁵ BOGÁR: Magyarország és a globalizáció, 353.

⁴⁶ KENDE: Hova lettek a politikai elitek?, 123.

⁴⁷ HANKISS: Kelet-európai alternatívák, 107.

⁴⁸ KULCSÁR: Két világ között, Rendszerváltás Magyarországon 1989–1990, 74–75.

⁴⁹ HANKISS: Kelet-európai alternatívák, 146.

⁵⁰ HANKISS: Kelet-európai alternatívák, 363.

mak támogattak volna, felsorakoztatva a szociáldemokrácia eszméje mögé.”⁵¹ Maga az akkori ellenzék számára sem volt evidencia a „gyors” és nagyon közeli rendszerváltás,⁵² sőt, a nyolcvanas évek vége felé is „csak” utópiának tűnt a szovjet blokk felbomlása, és a szocialista rendszerek bukása,⁵³ jóllehet azért voltak olyan megérzések is, amelyek sejteni vélték a változásokat.⁵⁴

A végső impulzusokat az 1989-es, vagy az addigra kulminálódó időnként forradalmi események jelentették, amelyeknek közös üzenete a kommunizmus egyértelmű elutasítása volt.⁵⁵ A magyarországi polgári erők számára viszont 1990 volt a fordulat éve az első szabad választások miatt (1989 „csak” a tárgyalások évét jelentette számukra),⁵⁶ ugyanakkor nem szabad ignorálni azt a tényt sem, hogy Magyarország a páneurópai piknikkel, azzal, hogy segítséget nyújtott az NDK állampolgároknak Nyugatra kijutni, egyértelműen rést vágott a kommunista blokk pajzsán és „feladta a blokkon belüli kötelező szolidaritást az NDK-val”⁵⁷, kiérdemelve ezzel az NDK, Csehszlovákia és Románia részéről elhangzott árulás vádját,⁵⁸ de ez egyúttal külpolitikai orientációváltást is jelentett Magyarország számára.⁵⁹

Jóllehet léteznek szélsőséges vélemények, amelyek szerint mivel a rendszerváltás még el sem kezdődött, így a szerint véget sem érhetett, de esetünkben nem szabad a radikalizmus eme útjára lépni, így érdemes a történész Romsics Ignác meglehetősen higgadt és relatív objektív datálását figyelembe venni. Ő négy időpontban határozza meg a rendszerváltás végét. Elsőként a politikai intézményrendszer átalakításának végét datálja, amely az 1990-es szabad választásokban és a demokratikus köztársaság intézményeinek megalapításában konkretizálódott. Második lépésként az 1991-ben bekövetkezett Varsói Szerződés felbomlását és a szovjet csapatkivonás befejezését nevesíti. Harmadsorban a privatizáció 1990-es évek legvégéig elnyúló folyamatát tartja a rendszerváltás végének. S végül a máig is tartó erkölcsi, magatartásbeli, mentális, spirituális átalakulásukat említi.⁶⁰ Ez utóbbit támasztja alá Dahrendorf megállapítása, miszerint „az alkotmányos-politikai változásokhoz elegendő hat hónap, a gazdaság átalakulásához pedig hat év, addig a mentalitás és a civil társadalom modern transzformációjához hatvan esztendőre lesz szükség.”⁶¹

⁵¹ TÓTH: Láttuk-e, hogy jön? A társadalomtudomány sikerei és kudarcai a kelet-európai politikai átalakulásában. Az ELTE Bölcsészettudományi Karának Társadalomfilozófia és Etika Tanszéke és a BUKSZ (Budapesti Könyvszemle) rendezésében 1990. december 7-én tartott szimpózium anyaga. in: TÓTH: A kádárizmus örökösei és a polgári Magyarország, 139–141. itt: 139.

⁵² POZSGAY IMRE: „A népemet követném”, in: STEFKA: Rendszerváltók, 80–87. itt: 84.

⁵³ RIPP: Eltékozolt esélyek?, 23.

⁵⁴ Pl. Csurka István így emlékezik vissza: már 1983-ban leírta, hogy változás fog Európa és a világ életében bekövetkezni, és a szétszakított európai helyzetnek tárgyalások fognak véget vetni. CSURKA: A célszemély: Zsoké, in: STEFKA: Rendszerváltók, 137–143, itt 138.

⁵⁵ JOHNSON: Forradalom után, 5. Ugyancsak ő foglalja össze tömören és lényegre törően az kelet-közép-európai rendszerváltás forradalmi modelljeit. Eszerint legalább négy különböző típusát lehet megkülönböztetni a forradalmaknak: 1. Alulról kezdeményezett felfelé ható tárgyalásos átmenet, amely mindenekelőtt Lengyelországot jellemezte; 2. Felülről generált átmenet: amikor a hatalmi pozícióban lévő reformkommunisták kezdeményezik a tárgyalásokat – ez történt Magyarországon. 3. A csehszlovák és az NDK modell. Itt a szocializmus teljes átalakítását követelő tömeges tiltakozások álltak az események középpontjában, amelyek a régi rezsim vezetőinek elmozdítását eredményezték. (A csehszlovák események „Bársonyos”, az NDK-beliak „Békés” forradalomként való aposztrofálása jól karakterizálják azokat.) 4. A Romániai modell, ahol radikálisan, forradalmi eszközökkel mozdították el a vezetőket, akiket reformerek váltottak fel. Uo. 5–7.

⁵⁶ SCHMIDT: A múlttal való szembenézés – bizonytalan időre elnapolva, 90.

⁵⁷ RIPP: Eltékozolt esélyek?, 34.

⁵⁸ SZÜRÖS MÁTYÁS: A harmadik köztársaság, in: STEFKA: Rendszerváltók, 263–269, itt 264.

⁵⁹ RIPP: Eltékozolt esélyek?, 51.

⁶⁰ ROMSICS: Magyarország története a XX. században, 539–540.

⁶¹ PIKÓ: A demokrácia, a diktatúra és a poszt szocializmus társadalom-lélektana, 12. Idézi: DAHRENDORF: Betrachtungen über die Revolution in Europa.

Rendszeresen lehet Magyarországon (főleg parlamenti választások előhangjaként) olyan kritikát hallani, amelyek új rendszerváltásról szólnak – például Orbán Viktor 1998-as megjegyzése: „több mint kormányváltás, kevesebb, mint rendszerváltás”,⁶² vagy a közelmúlt radikális eseményeinek hangadói nem nélkülözték, hogy egy „új rendszerváltás” iránti követelésüknek adjanak hangot.⁶³ Az olcsó populizmus és demagógia határát súrolná az az elképzelés, amely az átalakulások rapid voltát szorgalmazná és sürgetné (ráadásul minden téren – gazdaság, politika, társadalom stb. – egyszerre). Hankiss utal többek között arra, és ezt érdemes ezen a ponton figyelembe venni, hogy például Angliában háromszáz évig tartott egy igazán demokratikus parlamenti rendszer kiépítése.⁶⁴ Ez utóbbi tézis, még ha ijesztőn hat, akkor is inspiráló a magyar társadalom és az egyház számára, hogy segítsük és támogassuk a belső, lelki, mentális megújulást.

1.5. RÉGI ELIT ÉS ÚJ POZÍCIÓK

A rendszerváltás folyamatának értékelésénél egyértelműek a kritikai hangok, amelyeket mind a rendszerváltástól sokat remélő polgárok, mind pedig a rendszert-váltó, vagy a rendszerváltást számon kérő, főként jobboldali politikai erők és a hozzá tartozó szellemi elit fogalmaznak meg, és sokszor néhány könyv vagy tanulmány címe is árulkodik az újra és újra előbukkanó negatív, illetve elmarasztaló megítélésről,⁶⁵ s amelyek megkérdőjelezzik a rendszerváltást, de legalábbis annak eredményességét.

A politikai és társadalmi (ezen belül a már sokat említett spirituális) megújulásának egyik előfeltétele (lett volna) a régi elitek közéleti exodusa, ami azonban nem történt meg Magyarországon sem.⁶⁶ A régi politikai elit hatalmának gazdaságba, illetve magántulajdonba való átmentését többek között Hankiss Elemér a magyar átmenet békés megoldása zálogának látja.⁶⁷ Ez a jelenség – mármint a hatalom átmentésének gyakorlata – leginkább Magyarországra jellemző az egykori szocialista országok közül. De nem csak a gazdasági, hanem magában a politikai és a kulturális szférában is találkozni lehetett a hatalmát átmentett régi rendszerből is jól ismert elittel.⁶⁸ Sokan a régi elit tagjai közül maguk is kiábrándultak a kommunista-szociális ideológiából, de a hatalomból már kevésbé, így egészen egyszerűen „átvedlettek” üzletemberré, vagy az új rendszer képviselőivé,⁶⁹ nem egyszer azonban minden morális önkritika nélkül a demokrácia harcosainak tüntették fel magukat. Ami többek között etikai ítéletet mond a régi elit hatalomátmentése felett az az, hogy éppen ők lettek a rendszerváltás nagy nyertesei és haszonélvezői. Ennek okai a korábban (1989 előtt) megteremtett anyagi stabilitásban, megszerzett szellemi tőkében (egyetemi végzettség stb.) keresendők, s mivel nem volt „tisztogatás”, mindezeket a javakat továbbra is megtarthatták.⁷⁰

⁶² Rendszerváltozás – a parlamenti demokrácia kialakulásához vezető út, 306.

⁶³ Lásd: pl. KORNAI: Mit jelent a rendszerváltás?, 112. Lásd: 1. hivatkozását a 2006-os sajtóra.

⁶⁴ HANKISS: Kelet-európai alternatívák, 166.

⁶⁵ Lásd: BOGÁR: A rendszerváltás bukása; vagy RIPP: Eltékozolt esélyek?, UGRÓ: Elszabotált rendszerváltás, in: STEFKA: Rendszerváltók, 9–12. BALLA (szerk.): Sztálinizmus és desztalinizáció Magyarországon.

⁶⁶ A probléma kelet-európai elterjedéséhez lásd: VEEN: Alte Eliten in jungen Demokratien? 2003 októberében Weimarban szimpóziumot tartottak „Régi elitek új [fiatal] demokráciákban. A kötet az ott elhangzott tanulmányokat tartalmazza, előszavában a szerkesztő, H-J. Veen, négy kérdést tesz fel, ami segít a probléma diszkusziójában: 1. Milyen szerepet játszottak a régi elitek a transzformációs (rendszerváltó) folyamatokban? 2. Hogyan kezelték őket a rezsimváltás után, menesztették vagy integrálták? 3. Milyen szerepet játszanak ma az új demokráciák politikai, gazdasági, nemzetbiztonsági, kulturális és média életében? 4. Milyen új elitek tudtak kifejlődni a transzformációs folyamatok során, milyen szerepet játszottak akkor és ma az új demokráciákban? (VEEN: Eliten und Regimewechsel, 7.)

⁶⁷ TÖLGYESI: Értelmiség és rendszerváltás, 157.

⁶⁸ FRICZ: Régi elit az új demokráciában Magyarországon, 87.

⁶⁹ KORNAI: Közép-Európa nagy átalakulása – siker és csalódás, 94–95.

⁷⁰ JOHNSON: Forradalom után, 14.

Jóllehet elvileg meg lett volna annak a lehetősége, hogy a rendszerváltó ellenzék számon kérje a régi elitet, illetve menessze őket a gazdasági, politikai, kulturális élet pozícióiból, mint ahogyan azt Németországban, Csehországban és részben Lengyelországban tették. Magyarországon azonban erre nem került sor. Az idézett cikk szerzője (Fricz Tamás) két okot lát arra, hogy a régi elit megőrizte pozícióját és hatalmi befolyását. Egyrészt az Antall kormány mérsekelt konzervatív szemléletmódja a felelős, amely a történelem ítéletére bízta a múlt rendszer bűnöseit.⁷¹ Másrészt a kezdetben még rendszerváltó, antikommunista és balliberális SZDSZ politikai pálfordulása, amikor 1994-ben koalícióra lép az MSZMP (értelemszerűen a régi elitet magába, vagy legalábbis annak egy részét magába foglaló) utódpártjával, az MSZP-vel.⁷² Az elmaradt „nagytakarításnak” létezett egy másik lehetséges oka is, méghozzá a félelem. Szabad György visszaemlékezésében utal arra, hogy 1990-ben az üzemi választások után az üzemek legtöbbszörében helyén maradt az igazgató, a szakszervezetis és a politikai vezető, egyszerűen azért, mert félelem volt a népben, s „az emberek közül sokan nem mertek szabad akaratukból dönteni, csak négy szemközt kérdezték: mi lesz, ha visszavágnak?”⁷³

Az elit maradásának van azonban egy másik, nem morális, hanem technokrata olvasata is. Eszerint az elit egyéni életútja nem befolyásolja a politikai rendszerek lényegét, főleg nem egy jól működő demokráciában. Ugyanakkor az új, tiszta lappal, vagy meg nem terhelt múlttal rendelkező új elit is tanúsíthat olyan szociológiai, politikai viselkedést, ami a régi elitet jellemezte.⁷⁴ Ennek a tézisnek kissé radikális ellenpólusát látják egyes elemzők abban, hogy a rendszerváltás megkérdőjelezését hangoztatják a jobboldali politikai erők akkor, amikor régi elit-csoportok hatalomra jutását „posztkommunisták országolásaként” vonják kritika alá.⁷⁵

Az elit-kérdésnek van egy harmadik problémája is, nevezetesen az, hogy mennyire koherens, és mennyire mutat belső konszenzust az új elit. Itt tézisértékű az a megállapítás, hogy a konszolidált demokrácia alapfeltétele a konszenzuálisan kialakult elit.⁷⁶ Ez a magyar rendszerváltó, ellenzéki elit esetében semmi esetre sem állapítható meg, így a politikai destabilizáció részben az ellenzéki tábor szétaprózódásának is köszönhető.

Másrészt a régi elit-csoportok távozásának és annak sürgetésének, valamint morális számonkérésének lehetősége elmúlt. Így ezt a mulasztást egyértelműen a magyar rendszerváltás számlájára kell írni, annak következményeivel még sokáig (évekig, évtizedekig?) együtt kell élni. Sok esetben nem is a személyek, hanem a berögzült mechanizmusok hozzák vissza a régi rendszer szeleit, éppen ezért a régi elit közszereplésének és el nem távolításának problematikáját nem lehet kizárólag személyi kérdésnek tekinteni, hanem elvi és ideológiai problémának, amelynek megoldása sürgető feladat lenne, ha a rendszerváltást a közélet minden területén szeretné érvényesíteni a társadalom.

1.6. ÖSSZEGZÉS

A rendszerváltás tehát egy összetett, elsősorban politikai, gazdasági folyamat, amely Kelet-Közép-Európában 1989–1990-ben kulminálódott, sokak számára váratlanul, de bizonyos szempontból (többek között a múlttal való szembesülés és a lelki, társadalom tényleges szem-

⁷¹ Ezt a mentalitást jól érzékelteti Antall József klasszikussá vált mondása: „Tetsztettek volna forradalmat csinálni!” Idézi többek között: KORNAI: Mit jelent a „rendszerváltás”? 131. De gyakorlatilag a forradalom és a radikális számonkérés hiányára utal Pozsgay Imre is, amikor így fogalmaz: „A magyarországi nyűglődésnek, az örökség további kezelésének egyik legnagyobb gondját az okozza, hogy a rendszerváltás úgy ment végbe 1989–90 fordulóján, hogy magában az országban nem volt forradalmi helyzet.” POZSGAY: Milyen örökséggel birkózunk?, in: Kísértő múlt, 223–234, itt: 227.

⁷² FRICZ: Régi elit az új demokráciában Magyarországon, 95–96.

⁷³ SZABAD: A kiűtkeresés gyötrelmei, 179.

⁷⁴ ILONSZKI: Számít-e az elit folytonossága?, 110.

⁷⁵ RIPP: Eltékozolt esélyek?, 193.

⁷⁶ ILONSZKI: Számít-e az elit folytonossága?, 111–112.

léletváltozása szempontjából) még nem ért véget. Jóllehet sok mindenben gyökeres változást eredményezett, azonban a régi rendszer képviselői (elitje) még ma is aktívan részt vesznek a társadalomban; illetve a régi rendszer és a régi elitek cselekvési mechanizmusai újra és újra felbukkannak a közéletben. Ezzel összefüggésben is elmondható, hogy a társadalom egészét illetően és átfogóan mentálisan és lelkileg nem történt meg a rendszerváltás, sem az átállás egy új társadalmi, politikai, gazdasági struktúrára. Ezért ez a folyamat még hosszú évekig, évtizedekig meghatározza a társadalom krízisjelenségeinek diagnózisát.

A rendszerváltás megítélése, befejezettségének, sőt megtörténtének abszolút elfogadása a kritikai hangok témáját képezi, főként két csapáson. Egyrészt a régi elit jelenléte a mai gazdasági és politikai életben, másrészt pedig abban, hogy a régi gazdasági rendszert nem egy nemzeti és szociális piacgazdaság váltotta fel, hanem egy multinacionális, globalizált piac, amely ép-púgy saját érdekeinek érvényesítésére törekszik, mint a szocialista piacgazdálkodás, bár ez utóbbi nagyon sokszor egy nemzeti elkötelezettségű gazdaságpolitika mezében jelentkezik.

2. „PROTESTÁNS FORRADALOM?” AVAGY AZ EGYHÁZAK SZEREPE A RENDSZERVÁLTÁSBAN. NEMZETKÖZI KITEKINTÉS

A rendszerváltás politikai értelmezése és a politikai események teológiai értékelése között érdemes figyelmet szentelni annak a szempontnak is, hogy az adott kelet-közép-európai országokban milyen szerepet játszottak az egyházak a politikai események folyamatában. Nyilvánvaló, hogy ez a történészeknek és egyháztörténészeknek fenntartott feladat nem rizikómentes. Hiszen nagyon sokszor lehet azzal a megállapítással találkozni, hogy az egyházak szerepe, amelyet a közvélemény, vagy talán éppen maga az adott felekezet előszeretettel túldimensionál, nem más, mint politikai alkuk következménye, amelyekben a politikai kényszernek éppoly nagy szerep volt, mint az egyház nyitottságának, vagy éppen kezdeményező-készségének. Az egyházak szerepvállalása tehát nem csupán egy belső intenció és szándék mentén alakult ki, hanem sokkal inkább a külső politikai erők (s itt egyaránt kell a még hatalmon lévőkre és az ellenzékiekre gondolni) viszonyának függvényében. Hiszen ahol létezett más fórum az ellenzéki programok megszólaltatásának (mint pl. Magyarországon az „Ellenzéki kerekasztal”) ott jóval kisebb szükség volt az egyház belső terének ilyen célú igénybevételeire. (Ugyanakkor érdemes arra is kitérni, hogy az egyház belső struktúrája, alkalmi, a politikai rendszer mellett, vagy attól függetlenül is meglévő kapcsolatrendszere, a diktatúra idején még megmaradt, bár behatárolt módon működő intézményi rendszere egy olyan infrastruktúrát jelentett, amelyet az ellenzéki kezdeményezések jól kihasználhattak.) Másrészt viszont ahol az aktuális politikai hatalom engedékenyebb volt, és az átmenet békésebb és zökkenőmentesebb megoldását kereste az ellenzékkel közösen, ott már kevésbé volt szükség alternatív fórumokra. Ez az áttekintés nem törekszik a teljességre – hiszen mint említésre került, ez a történészek feladata –, azonban mégis érzékeltetni akarja, hogy a politikai cselekvések és változások sok konkrét történelmi szituációban nem hatottak idegenül az egyházak kérügmaticus üzenete és a teológiai narratívái számára.⁷⁷

2.1. NÉMETORSZÁG (NDK)

Teológia- és egyháztörténeti tényként ismert, hogy az (evangélikus) egyháznak Németországban jelentős ellenálló múltja volt, amely alatt mindenekelőtt a „Hitvalló Egyház”, Karl Barth vagy éppen Dietrich Bonhoeffer teológiai örökségét kell érteni. A második világháborút követően sem szűnt meg az egyháznak ez az opciója, és a háború utáni megrázkódtatások, nélkülözések, de különösen a kommunizmussal szembeni ellenállás vezetett sokakat az egyházba ebben a korszakban.⁷⁸ Az egyház azonban nem tudta sokáig tartani ezt az oppozíció-opciót, mivel a hivatalos egyházvezetés egyre inkább meghajolt az állam követelései előtt. Gyülekezeti tagjainak nagy részét is elveszítette, ennek okai többek között a konfirmáció rítusának megszüntetésében, illetve a keresztyéneket ért külső, állami elnyomásban keresendőek.⁷⁹ Tehát eléggé hamar nyilvánvalóvá vált, hogy az egyházvezetés nem akar „ellentársadalomként” funkcionálni, hanem „szavakban és tettekben az emberek, és így az ateisták számára is nyitottnak lenni.”⁸⁰ A „Kommunique” néven ismertté vált egyházi sajtónyilatkozat 1958-ban már úgy fogalmazott, hogy respektálja az egyház a szocializmus fejlődését.⁸¹ Ezt több hasonló

⁷⁷ Gyakorlatilag a politikai események teológiai interpretálását lehet felfedezni az ún. politikai teológiákban is, amelyek a politikai események teológiai, kérügmaticus reflexiói. (Erre a későbbiekben még vissza kell térni.) Lásd: HONCKER: Grundriß der Sozialethik, §4. Politische Theologie, 42–52.

⁷⁸ FALCKE: Die Kirche im Sozialismus, 264.

⁷⁹ POLLACK: Der Umbruch in der DDR, 50–51.

⁸⁰ FALCKE: Die Kirche im Sozialismus, 264.

⁸¹ Lásd: Kirchliches Jahrbuch 85, 144. Idézi: POLLACK: Der Umbruch in der DDR, 51.; BEINTKER: Nachdenkliche Rückblenden auf das Verhältnis von Kirche und Staat in der DDR, 306.

nyilatkozat követte, amelyben az egyház kereste saját helyét és identitását a szocializmusban.⁸²

Az egyház „népszerűsége” a 80-as években indult újra növekedésnek. Ennek oka, hogy a gyülekezetek egyfajta szabad, politikailag neutrális teret jelentettek az NDK-ban. Detlef Pollack definíciója szerint ily módon az egyház „az államvezetés és a lakosság közötti törésvonalon” állt, illetve krisztallizációs pontként működött.⁸³ A gyülekezetek és a templomok teret biztosítottak a szabad beszédnek, a közszerepléstől eltiltott művészek fellépésének,⁸⁴ vagy Trutz Rendtorff definíciójával élve: az egyház „a szabadság menedékhelye” volt.⁸⁵ Ez vezetett aztán a lipcsei „Friedensgebet”⁸⁶-hez, amely fontos részét képezi az 1989-es őszi eseményeknek.

A kelet-német evangélikus egyház vitathatatlanul fontos szerepet játszott a '89-es eseményekben.⁸⁷ A „békés forradalom”⁸⁸ és az NDK felemelkedése némelyek számára elképzelhetetlennek tűnt a keresztyének nélkül.⁸⁹ Berlinben, Lipcsében és Drezdában százezrek gyülekeznek a templomok körül, a „Friedensgebet” általános jelenséggé válik, de a békéért, igazságosságért és a teremtés megőrzéséért való imádság⁹⁰ mellett megjelenik az erőszakmentességre való felhívás is.⁹¹ Talán éppen ennek a mentalitásnak köszönhető az a megközelítés, amely a '89 novemberi eseményeket „az evangélium szellemében befolyásolt népfelkelés”-ként aposztrofálja.⁹² „A templomok az egész országban központokként funkcionálnak, ahol megfogalmazzák a Szocialista Egységpárt (SED) elleni politikai ellenállást. A teológusok számítanak a legkérdőzetesebb riportalanyoknak a tömegtájékoztatóban. Becsületességet és tiszteséget tulajdonítanak nekik, s ezért választanak lelkészeket, lelkésznőket és egyházi munkatársakat országszerte a kerekasztalok vezetőinek. Maga az egyház és az egyes keresztyének is meglepődtek azon, hogy a társadalmi és politikai élet csúcsára kerültek ezekben az eseményekben. Ennek okai abban keresendőek, hogy az egyház volt az egyetlen olyan szervezet az országban, amelyet nem uralt az államhatalom” – írja visszaemlékezésében Wolf Krötke.⁹³ Az egyház az NDK-ban más kelet-európai egyházakkal ellentétben nem volt sem „katakomba-egyház”, sem kultuszegyház. Jogi és szervezeti önállósággal bírt, és a személyi döntések-

⁸² Lásd: Zehn Artikeln über Freiheit und Dienst der Kirche, in: KJ (1963) 181–185; Von der Freiheit der Kirche zum Dienen, in: KJ (1963) 194–198. Idézi: BEINTKER: Nachdenkliche Rückblenden, 306.; FALCKE: Die Kirche im Sozialismus, 265–267.

⁸³ POLLACK: Der Umbruch in der DDR, 48. ill. 64.

⁸⁴ NOACK: Die Rolle der evangelische Kirche, 141.

⁸⁵ RENDTORFF: Revolution der kleinen Leute, 23.

⁸⁶ Lipcsében városszerte köztudott volt, hogy 1982-től kezdve, minden hétfőn a Nikolaikirche-ben 17 órakor béke-imaórát (Friedensgebet) tartanak, amely az egyéni politikai alternatívák demonstrációnak, a társadalomkritikai vélemények megismerésének, és a szocializmus vélt ellenségei bemutatkozásához szolgált egyben helyszínnül. Lásd: POLLACK: Kirche in der Organisationsgesellschaft, 449. A lipcsei jelenségről később regény (ERICH LOEST: Nikolaikirche, München, 1997), majd egy kétrészes TV-film is készült. (Idézi: KUNTER: Ostdeutscher Protestantismus nach 1989: Erinnerungskultur, Identität und Geschichtspolitik, 111.)

⁸⁷ Az egyház szerepének megítélése a társadalmi és politikai változásokban – természetesen – nem minden esetben egyértelmű. Egyrészt ott van az elismerés és méltatás a „Köszönjük neked Egyház!” felkiáltás alatt, másrészt az ellenkező pólus is megjelenik az értékelésben, miszerint a kommunizmus vége a keresztyének és az egyház ellenére is bekövetkezett volna. Lásd: NOACK: Die Rolle der evangelischen Kirche im gesellschaftlichen und politischen Umbruch in der DDR, 138.

⁸⁸ Lásd: KRÖTKE: Die Kirche und die „friedliche Revolution” in der DDR, 521–544.

⁸⁹ LANGER: Der Aufbruch in der DDR ist ohne Christen undenkbar, 4.

⁹⁰ Recht auf Selbstbestimmung, 29. Illetve: utalás az FGS Ökumenikus Nagygyűlésre, lásd: Igazságos béke, 321–384.; Igazságos béke az egész teremtett világnak, 1–17.; Szövetségkötés Istennel az igazságért, békéért és a teremtés megőrzéséért, 213–215.

⁹¹ LANGER: Der Aufbruch in der DDR ist ohne Christen undenkbar, 3–4. Minden *Friedensgebet* azzal a felszólítással ért véget, hogy mindenki, elkerülve az utcai konfliktusokat, térjen haza otthonába. (Lásd bővebben: SIEVERS: Stundenbuch einer deutschen Revolution.)

⁹² ROEPKE: Chance und Herausforderung zugleich, 3.

⁹³ KRÖTKE: Die Kirche und die friedliche Revolution, 523–527.

nél nem kellett figyelembe vennie semmilyen politikai elvárást. Anyagi és intézményi apparátussal, kifejtett diakóniai és egyéni kommunikációs rendszerrel rendelkezett. A csehszlovák és magyar egyházakhoz képest tehát igen nagy szabadsággal bírt.⁹⁴ Ez a relatív függetlenség annak köszönhető, hogy az állam az egyházak ellen intézett támadását az 50-es években eredményesnek vélte, s ezek után nem látott rizikófaktort az egyházakban. S talán éppen ebből kifolyólag az egyház elveszítette tagjainak közel felét, tehát nem számított az államhatárolom szemében a fennálló rendet veszélyeztető tényezőnek.⁹⁵ Az egyház „népszerűségének” oka tehát nem vallási identitású volt, hanem mindenekelőtt infrastrukturális. Az evangélikus egyház aktív részvételét azonban nem csak jó infrastrukturális frekvenciája indokolta. Az NDK-ban kisebbségben lévő Katolikus Egyházzal szemben voltak már tapasztalatai abban, hogy politikai és társadalmi kérdésekben állást foglaljon, amit már évek óta gyakorolt a városi gyülekezetekben. A katolikus egyház passzivitása többek között azzal magyarázható, hogy számára nem volt egyértelmű, hogy nem keresztyén embereknek helyszínt biztosítson a politikai ellenállás számára.⁹⁶

Ugyanakkor érdemes ezen a ponton kitérni arra, hogy az Evangélikus Egyház az NDK-ban teljesen más intenciók alapján biztosított platformot az átmenet ideje alatt az opposíció számára, mint pl. Magyarországon, vagy Lengyelországban. Ennek oka leginkább abban fedezhető fel, hogy amint arról e fejezet bevezetőjében már szó volt, az NDK-ban nem létezett olyan civil fórum, ahol az ellenzéki hangok megszólalhattak volna, a magyarországi „Ellenzéki kerekasztal”-hoz hasonlóan. Így érthető egyrészt az, hogy az NDK Evangélikus Egyházának egyfajta kényszerű szerep jutott a rendszerváltásban, hiszen nem létezett nagyobb egyéb szabad tér az opposícióra, másrészt viszont ezt a kívülről jövő igényt az NDK Evangélikus Egyháza egyfajta politikai diakóniaként értelmezte és vállalta fel.⁹⁷

Azonban a kezdeti, eufórikus hangok, amelyek akár a politikai változásokat, akár az egyház segítségét méltatták, nem tartottak örökké. Kérdések és kétségek mindkét oldalon adódtak: Kelet és Nyugat földrajzi viszonylatában éppen úgy, mint az NDK régi és az új rezsimje számára. Az NSZK akkori köztársasági elnöke, von Weizsäcker a berlini Gedächtniskirche-ben éppen ezt a hezitálást szólaltatta meg, amikor ezt mondta: „Senki sem láthatta előre, hogy mi történik ezekben a napokban. És senki sem tudhatja, hogy lesz majd tovább.”⁹⁸ A korabeli Nyugat-Német egyházi sajtóban is inkább az óvatos mérlegelés kap markánsabb hangot, mint a „keleti” testvérek üdvözlése. „A szegény NDK-nak még nehezebb dolga lesz a fal leomlása után, mint azelőtt volt. És a gazdag Szövetségi Köztársaság”-nak szintén. A fal árnyékában megtapasztalt évtizedes relatív nyugalom után, leomlása nyugtalanságot eredményezett, amely irritálja Európát.” – írja a „Lutherische Monatshefte” egy cikke.⁹⁹ Szinte ezzel egy időben a Berlinben megjelenő „Die Zeichen der Zeit” egyik szerzője pedig rezignáltan elmélkedik az NDK alkonyáról: „Hogyan lehetséges, hogy egy rezsim, amely negyven éven át ki tudta építeni védőbástyáit az ország utolsó szögletéig, néhány hét alatt összeomlik? Mire jó ez a nagy áldozat és veszteség? Az újságok híradása szerint 3,4 millióan hagyják el a büszke köztársaságot. November 9. óta olyan érzésem van, mint aki megtapasztalta a halált.”¹⁰⁰ Az események megítélése tehát korántsem tűnik egyértelműnek – az egyházon belül sem. Míg a fordulat éveiben (89–90-ben) elismerőleg tekintettek az egyház(ak)ra, mint az opposíció bázisára az egyik oldalon, addig a 91–92-es években megjelennek a kritikai hangok az „ellenál-

⁹⁴ BEINTKER: Nachdenkliche Rückblenden auf das Verhältnis von Kirche und Staat in der DDR, 304.

⁹⁵ NOWAK: Der Protestantismus in der DDR, 165.

⁹⁶ KRÖTKE: Die Kirche und die friedliche Revolution, 523–527.

⁹⁷ ZACHHUBER: Zur Freiheit befreit, 99–102.

⁹⁸ RENDTORFF: Revolution der kleinen Leute, 22.

⁹⁹ ROEPKE: Chance und Herausforderung zugleich, 1.

¹⁰⁰ UHLE-WETTLER: Was ist mit uns geschehen?, 33.

lókkal” szemben a másik oldalon az egyházi sajtóban, így a teológiai irodalomban is.¹⁰¹ Az egyházon belül sokan talán nem azonnal ismerték fel a 80-as években, hogy az egyházba érkezett „ellenálló-hullám” elsősorban a politikamentes teret és a szólásszabadság lehetőségét keresi, s csak „ráadásként” tekint az evangéliumra.¹⁰² Így később már nehezen vált megmondhatóvá, hogy akik a változás éveiben érkeztek az egyház „védelme” alá, többek között szólásszabadságot, közönséget remélve, azok közül hányan vállalták fel a későbbiekben egyháztagságukat.¹⁰³

A Kelet-Német Evangélikus Egyház valóban fontos szerepet töltött be akkor, amikor közvetítői, illetve kritikai-tiltakozó funkcióját komolyan vette, de végső soron az egyház hozzájárulása a politikai fordulathoz csak másodlagosnak tekinthető. Így téves elképzelés a 89-es eseményeket, s annak következményeit kizárólag az egyház érdemeiként aposztrofálni. Detlef Pollack, német vallásszociológus, az NDK-ban bekövetkezett változásoknak öt megelőző okot tulajdonít: „Először: a magyar-osztrák határ megnyitása révén az NDK állampolgárok tömeges nyugatra távozása, s ezzel az NDK krízisének a rendszeren kívülre juttatása. Másodszor: a Brezsnyev-doktrína feladása, valamint lemondás a Szovjetunió katonai segítségnyújtásáról a krízisbejutott NDK-ban. Harmadszor: az NDK vezetésének és hatalmi apparátusának meggyengülése. Negyedszer: az NDK minden társadalmi intézményében (a SED-ben is) végbe menő differenciálódó folyamatok. Valamint ötödször: a hatalmi viszonyok megosztása, és az abból adódó erős társadalmi törések, amelyek tömegtiltakozásokhoz vezettek.”¹⁰⁴ Az NDK-ban lezajló és a Berlini Fal leomlását eredményező folyamatok nem egyházi identitásúak, azonban ez korántsem jelenti az egyház érdemeinek elvitatását. Ahogyan az idézett Zacchuber tanulmány összefoglalójában olvasható: „A rendszerváltás nem egy „protestáns forradalom” volt, de különösen a kezdeti időkben jelentős szerepet játszottak az egyházak a politikai fejlődésben.”¹⁰⁵

2.2. LENGYELORSZÁG

Míg az NDK-ban az Evangélikus Egyház uralta a politikai szereplés színpadát a rendszerváltás eseménysorában, s a Katolikus Egyház kisebbségiként asszisztált ahhoz, addig Lengyelországban éppen fordítva történt mindez. Legalábbis a számbeli erőviszonyokat tekintve. Kétségtelen az a tény, hogy Lengyelországot „katolikus” országgént tartják számon, és ez a katolikus egyház erőteljes népegyházi jelleggel rendelkezett már a rendszerváltás előtt is. Ezt a tézist mi sem igazolja jobban, mint hogy Krakkó egykori érsekét, Karol Wojtylát 1978-ban pápává választották. Ennek az eseménynek több szempontból is nagy jelentőséget tulajdonítanak az európai kommunista-szocialista éra bukásának szempontjából. Egy francia vallásszociológus, Patrick Michel megállapítása szerint az európai eseménysorok kezdetei, amelyek később, 1989–90-ben a demokratikus átalakulásokhoz vezettek, a 70-es évekre nyúlnak vissza, s ennek egyik fontos eseménye volt Wojtyła pápává választása.¹⁰⁶ A katolikus egyház primátusa Lengyelországban mind a rendszerváltás előtt, mind pedig közvetlen azután, a demokratikus berendezkedés első fázisában is érezhető volt. Ez azonban a protestáns kisebbség háttérbe szorítását eredményezte. A konfesszionális ellentét annyira elmélyült, hogy 1979/80-ban az evangélikus egyház tiltakozását fejezte ki a katolikus egyház egyre inkább növekvő

¹⁰¹ Lásd: pl. FORCK: Rückblick, 43

¹⁰² NOACK: Die Rolle der evangelische Kirche, 141.

¹⁰³ KRÖTKE: Die Kirche und die friedliche Revolution in der DDR, 527.

¹⁰⁴ POLLACK: Kirche in der Organisationsgesellschaft, 454. lásd még: POLLACK: Der Umbruch in der DDR – eine protestantische Revolution?, 60–62.

¹⁰⁵ ZACHUBER: Zur Freiheit befreit, 96.

¹⁰⁶ Másik két esemény az idézett szerző szerint, amely a változás kezdetét jelentette az európai biztonsági és együttműködési konferencia (KSZE), valamint az iráni iszlám forradalom volt. Lásd: KIEC: Protestantische Kirchen in Polen in der Phase des Zusammenbruchs..., 117. (Kiec idézi: MICHEL: Polityka i religia. Wielka przemiana [Politique et religion. La grande mutation, 1994.] Kraków 2000, 28–33.)

hatalmával és befolyásával szemben.¹⁰⁷ Ehhez a katolikus hatalmi pozícióhoz hozzájárult az is, hogy II. János Pál pontifikátusának első periódusában reneszánszát élte a mariológia, és – talán éppen ebből kifolyólag – az ökumené területén regresszió vált megtapasztalhatóvá, amely együtt járt a nem katolikusokkal szemben tanúsított intoleranciával. Egy külföldi megfigyelő talán jogosan látta úgy, hogy a kisebbségben lévő lengyel protestáns egyházak visszaemlékezésében kettős elnyomás víziója jelenik meg: egyrészt a kommunista államhatalom repressziója, másrészt a katolikus többség diszkriminációja vetít sötét árnyat a múltra.¹⁰⁸ Ugyanakkor nem lehet elhallgatni, hogy éppen a „katolicizmus” és II. János Pál első pásztori látogatása szülőföldjén 1979-ben, vitathatatlan impulzusokat szolgáltatott az ellenálló hangulathoz, és az 1980-ban megkezdődő sztrájkhullám felütéseként értelmezhető.¹⁰⁹ A második látogatás tovább erősítette a lengyelországi katolicizmust, amikor az egyházfő lengyel állami vezetőkkel tárgyalt, s ezzel egy időben szimpátiáját fejezte ki az ellenállás iránt.¹¹⁰

Az a tény, hogy a katolikus egyház markáns szerepet játszott a „Szolidaritás” mozgalomban, s hogy az 1989-es választáskor a „Szolidaritás” polgári párt nyert a katolikus egyházi infrastruktúra segítségével,¹¹¹ a protestáns felekezetek további marginalizálódásához vezetett. Éppen ezért a változás után a protestáns egyházak vezetői tiltakoztak az egyre növekvő katolikus befolyás ellen, amely mind a közéletben, mind pedig a politikában tapasztalható volt. Ez leginkább abban nyilvánult meg, hogy a katolikus egyház érvényesíteni akarta etikai és morális elképzeléseit a közéletben, többek között az abortusz törvényen kívül helyezésével, és a kötelező hitoktatás bevezetésével, s mindezeket a kommunizmus elleni harcban nyújtott szerepének elismeréseként várta el az új, demokratikus államhatalomtól.¹¹² A protestáns tiltakozás éppen ezért szólaltatott meg olyan hangokat, mely szerint „a katolikus egyház az államot eszközként használja”,¹¹³ illetve „a nemzetiség identifikálása bármely vallással hazug propagandának számít”,¹¹⁴ valamint „a katolikus egyház átvette azt a szerepet, amelyet a párt (KP) a kommunizmus ideje alatt töltött be.”¹¹⁵ Az evangélikus és református felekezetek negligálása 1994-ben vált talán legszignifikánsabbá, amikor annak vezetői nem kaptak semmiféle hivatalos meghívót a Varsói Gettőlázadás 50. évfordulójára. Ennek a relatív szegregációnak az 1997-es év vetett véget, amikor az evangélikus Jerzy Buzek-et választották meg miniszterelnöknek. Ettől kezdve a hivatalos állami ünnepeket ökumenikus szellemiségű istentiszteletek kísérték, a korábbi csak katolikus misékkal ellentétben.¹¹⁶

A lengyel demokratikus átalakulásban tehát egyértelmű a markáns katolikus jelenlét, talán éppen a protestánsok hátrányára. Azonban ez nem változtat azon a tényen, hogy az egyház Lengyelországban is a változás és a fordulat pártján állt, elősegítve azt.¹¹⁷

¹⁰⁷ Ez a tendencia – miszerint a lengyel protestánsokkal szemben éreztették a kisebbségi létet – nem szűnt meg a rendszerváltást követően sem, amint az egy evangélikus lelkész Lech Wałęsa államelnöknek írt leveléből is kiderül. Lásd: Nicht jeder Pole ist katholisch! Offener Brief eines evangelischen Pfarrers an Lech Wałęsa, 19–20.

¹⁰⁸ VELDHUIZEN: Identitätssuche oder theologische Orientierung?, 246.

¹⁰⁹ KIEC: Protestantische Kirchen in Polen nach 1989, 43.

¹¹⁰ KIEC: Protestantische Kirchen in Polen in der Phase des Zusammenbruchs..., 122.

¹¹¹ MEHLHORN: Kirche in Polen, 218.

¹¹² KIEC: Protestantische Kirchen in Polen nach 1989, 45.

¹¹³ MEHLHORN: Kirche in Polen, 216.

¹¹⁴ KIEC: Protestantische Kirchen in Polen in der Phase des Zusammenbruchs..., 119.

¹¹⁵ KIEC: Protestantische Kirchen in Polen nach 1989, 47.

¹¹⁶ KIEC: Protestantische Kirchen in Polen nach 1989, 50–52.

¹¹⁷ „Lengyelország római katolikus egyháza pedig most, utólag büszkélkedik azzal, milyen nagy mértékben volt a bekövetkezett változások előkészítője, a nyugati gondolatvilág 1989 előtti bástyája.” NÉMETH: A „keresztény békekonferencia” a mérlegen, 105.

2.3. „CSEHSZLOVÁKIA”

A csehszlovák egyházak részvételét az 1989-es politikai eseményekben nem lehet homogén egyháztörténeti anyagként kezelni, mivel a visszaemlékezésekben, s az azóta megjelent tanulmányokban a diszkussziók tárgyát nem az egységes kommunista népköztársaság, hanem az 1993-óta egymástól függetlenül létező utódállamok képezik.

2.3.1. Csehország

A cseh protestáns egyháztörténet olyan személyiségeket tudhat magáénak, mint Husz János, Jan Amos Comenius, Josef Hromádka¹¹⁸ vagy Jan Palach.¹¹⁹ Éppen ezért lehet egyfajta „cseh rajongásról” beszélni.¹²⁰ Mégis, a nagy elődök ellenére Csehországot Európa egyik legelvallástalanodottabb országaként tartják számon,¹²¹ de ez nem jelenti feltétlenül azt, hogy az egyházaknak nem lenne befolyásuk a közéletre, vagy a politikai eseményekre. A cseh lakosság egy része már a 89-es események előtt az egyházakban látta az erkölcs és a spirituális fejlődés forrását és garanciáját.¹²² A Václav Havel által összetoborozott, az ellenállásnak helyt adó Civil Fórum mögé felsorakozott a katolikus egyház is. Ebben az ellenállási mozgalomban olyan hangok is megszólaltak, amelyek egyértelművé tették, hogy a politikai törekvések mellett a vallásszabadság is kockáztatva van: „Ebben a hazánk számára döntő órában egyikőtök sem vonulhat félre [...] a vallásszabadság elválaszthatatlan a többi emberi jogtól. A szabadság egy és oszthatatlan” – buzdította a katolikus egyház híveit Tomášek bíboros.¹²³ A protestáns egyházak kisebbségben voltak nem csak a katolikus, hanem a lakosság vallástalan többségével szemben is.¹²⁴

2.3.2. Szlovákia

Egy szlovák visszaemlékezés szerint a cseh ellenállással szemben a szlovák opposíció aktív szerepet játszott a 89-es eseményekben. Jóllehet a diszkrimináció is erőteljesebben érezhető volt a déli országrészben a diktatúra éve alatt, s ez a tendencia csak a 80-as évek második felében csökkent.

A politikai változásokat mindkét országrészben üdvözlte az evangélikus egyház. Az egyházak passzivitását az magyarázhatja, hogy túl nagy volt az állami elnyomás, és míg a katolikus többség a Vatikán támogatását élvezte, addig az evangélikus egyház magára maradt ebben a küzdelemben. A 89-es események azonban meglepetést hoztak az egyházak vezetőinek.¹²⁵ A szlovák egyházak (római katolikus és evangélikus) szerepének megítélése azért sem könnyű, mert a rendszerváltás és az ország függetlenné válása után megjelenő nacionalizmust illetően nem tapasztalható egyértelmű elhatárolódás a részükről.¹²⁶

2.4. SZOVJETUNIO¹²⁷

Míg a „Nagy Októberi Szocialista Forradalmat” követően 1917-től az ortodox egyházaknak kíméletlen üldöztetésben volt részük, s a mártírok száma elérte a tízezreket, s az egyház az

¹¹⁸ Nem lehet figyelmen kívül hagyni Hromádka egyház- illetve teológiatörténeti szerepét, amely némiképp a magyar teológiatörténetre is rányomta bélyegét. Barth „hírhedt” vált levele, illetve annak későbbi magyar interpretációja, illetve a levél írójával folytatott vitája érdekes és egyben értékes részét képezi a XX. századi teológia politikai aspektusának. Lásd ehhez: FERENCZ: Világok vándorai, 124–138.

¹¹⁹ Jan Palach személyisége egyévé vált az önfeláldozás és a kommunista rendszer, valamint annak hazugsága elleni tiltakozással, miután 1969-ben a prágai Vencel-téren felgyújtotta magát. (Lásd többek közt: LOCHMAN: A szabadság útjelzői, 95–96.)

¹²⁰ ŠTEFAN: Prager Notizen, 240.

¹²¹ BÁRDOS-FÉLTORONYI: Egyházak és államok Köztes-Európában, 116.

¹²² MIŠOVIČ: Religion und Kirche in der Tschechischen Republik, 271.

¹²³ O’SULLIVAN: Az elnök, a pápa és a miniszterelnök, 293.

¹²⁴ ŠTEFAN: Prager Notizen, 242.

¹²⁵ ŠVORC: Die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei nach dem Jahr 1989, 83–89.

¹²⁶ BÁRDOS-FÉLTORONYI: Egyházak és államok Köztes-Európában, 117–118.

¹²⁷ STRICKER: Die gesellschaftliche Rolle der Kirchen in der Sowjetunion..., 77–105.

államhatalom és a kommunista ideológia ellenségének számított, addig a 80-as évekre ez a helyzet az ellenkezőjére fordult. Jóllehet az ortodox egyház vezetői között is akadtak olyanok, akik teológiai legitimitást adtak a kommunista ideológiának, s egy-egy állami vezetőnek,¹²⁸ azonban kétségtelen, hogy az ortodox egyház számára ezek az évek már valóban az enyhülés idejének számítottak. A nagy fordulópont 1988 volt, amikor Vladimir herceg és Kijev népe megkeresztelésének millenniumát ünnepelték. Az orosz ortodox egyház ekkor tért vissza a nyilvánosságba azáltal, hogy Gorbacsov fogadta Pimen patriarchát a televízió kamerái előtt. Gorbacsov számára az egyház(ak)nak tett kedvezmény külpolitikai lépés volt, amely azt a célt szolgálta, hogy Nyugaton „kedvező klímát” alakítson ki ez a lépés a Szovjetunió számára. Az orosz ortodox egyház egyre nagyobb teret nyert, s ezt mi sem bizonyítja jobban, hogy a kommunista ideológia összeomlása idején, az ortodox értékekre tekintettek normaként, s az egyház közéleti, valamint társadalmi helykeresésének és új szerepének alakításában jelentős szerepet játszott az egyház és állam kapcsolatának ortodox felfogása. Az ateizmus „összeomlása” után növekvő vallásosság tapasztalható az országban, s ez mindennek előtt a fiatalok körében figyelhető meg.¹²⁹

Az ortodox egyházak mellett a késői kommunizmus enyhülő egyházpolitikájából más felekezetek is profitáltak. Amikor Gorbacsov 1989. december 1-jén a Vatikánban találkozott II. János Pállal, akkor „ajándékként” egy dekrétumot vitt magával, amelyben szavatolta és garantálta a görög-katolikus vallásszabadságot.¹³⁰ Azonban nem csak a görög-katolikus egyház volt ennek a folyamatnak a nyertese, hanem a balti államok lutheránus egyházai is. A főként protestáns Észtországban¹³¹ 1980 és 1987 között passzív állami támogatás mellett ugyan, de növekedett az egyház aktivitása, amelyet többek között az 1980. szeptember 6–13. között Tallinban megrendezett Lutheránus Világszövetség X. Európai Konferenciája mutat. Az 1989–90-es években Észtországban elismerik a vallásszabadságot annak ellenére, hogy az állam szuverenitását csak 1991-ben ratifikálják. A „vegyes” felekezeti arányokkal rendelkező Lettországon kívül viharosabb volt az átmenet ideje, mint Észtországban. A Lett Evangélikus Egyház Teológiai Szemináriumának oktatói 1987-ben mozgalmat hoztak létre „Újjászületés és megújulás” névvel, amelynek az egyház államtól való függetlensége és belső egyházi megújulás volt a célja. A mozgalom elérte a célját, amikor a 14. Generális Zsinat 1989-ben leváltotta akkori vezetőit. Jóllehet a szervezet önmagát is feloszlatta, de ez a dátum jelenti a lett egyház függetlenségének kezdetét. A főként katolikus Litvániában a rendszerváltás után a protestáns kisebbség körében növekedés tapasztalható, ami a politikai fordulat kedvező hatását bizonyítja.¹³² Egyébként a katolikus egyház is jó strukturális feltételekkel bír, és bírt a múltban is, különösen 1970-től kezdve, ezt az bizonyítja a legjobban, hogy sikerült kiadniuk a litván katolikus egyház krónikáját s százezer aláírást összegyűjteniük a vilniusi székesegyház visszaszerzése érdekében, illetve tiltakozniuk az elnyomás ellen.¹³³

A volt Szovjetunió területén tehát éppen a politikai fordulat segítette elő az egyházak egyre nagyobb térnyerését. Tekintve, hogy nem beszélhetünk ebben a földrajzi összefüggésben protestáns többségről, a „protestáns forradalom” amúgy is vitatott elmélete itt – természetesen – nem igazolható.

¹²⁸ „Országunk egy bölcs államférfit veszített el, a szent béke egy fáradhatatlan harcosát, egy olyan ember képe marad meg bennünk, akit eltöltött a másik iránti igaz és cselekvő szeretet...” – Pimen patriarcha gyászbeszéde Brezsnyev fölött (1982.11.10), in: STRICKER: Die gesellschaftliche Rolle der Kirchen in der Sowjetunion..., 85.

¹²⁹ FURMAN: Religion und Politik im postkommunistischen Rußland, 501–504.

¹³⁰ STRICKER: Die gesellschaftliche Rolle der Kirchen in der Sowjetunion..., 96.

¹³¹ Erősen becsült adatok szerint 1990-ben Litvánia 86%-a katolikus, Lettország 20%-a katolikus, 24%-a protestáns, míg Észtország 70%-a protestáns. (in: BÁRDOS-FÉLTORONYI: Egyházak és államok a Köztes-Európában, 113.)

¹³² ALTNURME: Die Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft in Estland..., 63–75.

¹³³ BÁRDOS-FÉLTORONYI: Egyházak és államok a Köztes-Európában, 114.

2.5. ÖSSZEGZÉS

A fentiekből világossá vált, hogy nagyon nehéz általánosságban a kelet-közép-európai egyházak politikai szerepvállalásáról beszélni a rendszerváltással kapcsolatban. Hiszen minden egyháznak megvolt a maga történelmi-politikai öröksége, amely különbözőképpen illeszkedett az adott ország politikai struktúrájába, s a kooperációtól az oppozícióig szinte minden árnyalattal találkozni lehet, ha elmélyültebb vizsgálat alá kerül a téma.¹³⁴ Azonban két dolgot, illetve konzekvenciát mindenképpen szükséges megállapítani: egyrészt azt, hogy az egyház számára nem feltétlenül jelent egyet a forradalmi, vagy éppen békés (és megalkuvásos) átmenetből való kimaradás a prófétai és kritikai megbízatásának feladásával, másrészt a politikai és a közelmúlt történelmi példái abban lehetnek megerősítő faktumok, hogy az egyház(ak) felvállalhatják a közvetítő szerepet a vallás és a civil társadalom között. Ha nem is kell minden esetben a politikai diszkusszió iniciátorának szerepét magára vállalnia az egyházaknak, a moderátor és a keresztyén kérügma alapján igazolható normaadó szerepét fel lehet vállalniuk.

¹³⁴ Kiváló példa az egyházak politikai eseményekben való különböző mértékű részvételére a volt NDK szerepvállalásának részletesebb ismertetése, hiszen ott egyfajta egyháztörténeti és teológiai örökséggel találkozhatunk, ráadásul a többi kelet-közép-európai országgal szemben ezen felül még bővebb teológiai reflexióval és irodalommal is rendelkezik.

3. A RENDSZERVÁLTÁS „TEOLÓGIAI” TÉMAI

Mivel a rendszerváltást nem lehet egy és homogén politikai-társadalmi eseményként definiálni, mert az időben máskor – még ha szűk időkorláton belül is – és módjában máshogyan jelentkezett Európában, más-más nemzeti specifikumokat hozva magával, nem lehet egységes és teológiai módszerében kidolgozott „rendszerváltás” vagy „fordulat” teológiáról sem beszélni. Jóllehet léteznek kiemelt és markáns témái a teológiai diszkusszióknak, mégsem lehet azonban ezt a teológiai irányt – Gerhard Sautert idézve – „a (berlini) fal leomlása utáni teológiának” nevezni, mint ahogyan a II. világháborút követően „Auschwitz utáni teológiáról” beszéltek.¹³⁵ Az idézett szerző szerint ez azért nem indokolt, mert egy ilyen teológia mindig csak a megrázó eseményekre reagál, s azokat idézi újra és újra az ember emlékezetébe.¹³⁶ Másrészt éppen a különböző nemzeti specifikumok más-más problematikát hordoznak magunkban, amelynek a közös név erőltetettsége és uniformizálása bizonyára élét venné. De mégsem lehet megkerülni azt, hogy ne beszéljünk a „rendszerváltást” vagy a „fordulatot” követő teológiai reflexiókról. Ezek javarészt országoktól függetlenül megtalálhatók a vizsgált időszak teológiai gondolkodásában, tehát az 1989-et követő egynéhány évben. 1994. márciusában Berlinben konferenciát tartottak Kelet-Közép-Európa protestáns teológusai részvételével, „Die Aufgaben theologischer Neuorientierung in den evangelischen Kirchen Mittel- und Osteuropas” [A teológiai újorientáció feladatai a kelet-közép-európai evangélikus egyházakban] címmel.¹³⁷ Michael Beintker bevezető előadásában öt kérdést fogalmazott meg, amelyek megválaszolása nagymértékben segíti a témáról való helyes gondolkodást. Ezek a kérdések a következők voltak: „Az egyházi döntések teológiailag megvitatásra kerülnek-e? Másodszor: Hogyan kerül feldolgozásra a közelmúlt történelme? Milyen teológiai felismerések játszanak ebben szerepet? Harmadszor: Az egyházi bizonyágtételnek és szolgálatnak milyen formái kerülnek megfogalmazásra a világnézeti állam összeomlása után? Negyedszer: Hogyan alakul a protestáns egyházak viszonya a társadalmi intézményekhez? Végül pedig: Feldolgozásra kerül-e teológiailag a nacionalizmus problémája?”¹³⁸ Ezeken a kérdéseken kívül még számos téma megvitatása, illetve az öt alapkérdés továbbgondolása szükséges a korabeli teológiai irodalom és a későbbi visszaemlékezések figyelembe vételével. Illetve szükséges olyan témák felvetése, amelyek a 90-es években nem jelentek meg kellő súllyal és kellő mértékben a közegyházi, illetve a teológiai gondolkodásban sem Magyarországon, sem nyugaton.

3.1. A VÁLTOZÁS KERESZTYÉN OLVASATA – A TÖRTÉNELEMSZEMLÉLET KRITIKÁJA

3.1.1. A változás ténye

Elsőként egy elvi, teológiai témát érdemes megvilágítani, amely nem kifejezetten a szocialista berendezkedésből a demokratikusba való átmenetet segít megérteni, hanem a történelem és a történelmi korok teológiai értékeléséből és értelmezéséből kiindulva az állandóság és a változás sokszor ambivalens kapcsolatát is. A változás(ok) keresztyén olvasata olyan teológiai toposz lehet, amely nem a teológiatörténet része, hanem a jelenvalóság teológiai kritikájának a segítője is egyben.

„A történelem lényege a változás”, írja Jacob Burckhardt, vagy „a változhatatlannak tűnő irányultságok változása” és jellegzetessége „az új létrehozása,”¹³⁹ de nem csupán a történelem attribútuma a változás, hanem a keresztyénségé is. Adolf von Harnack klasszikussá vált művében arra tesz kísérletet, hogy kimutassa: maga a keresztyénség nem csak kívülről tapasztalja

¹³⁵ Lásd ehhez SZABÓ: Auschwitz, Katarzis a teológiában.

¹³⁶ SAUTER: Theologische Kriterien für kirchliches Handeln nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes, 264.

¹³⁷ A konferencia szinte teljes anyaga megjelent az Evangelische Theologie 55 (1995/3) számában.

¹³⁸ BEINTKER: Theologische Neuorientierung, 211–217. Lásd még: uő: Die Neuorientierung nach der Wende des Jahres 1989, 83.

¹³⁹ TILLICH: Rendszeres teológia, 602. 585.

meg a világ részéről a változást, hanem a teológia és az egyház intézménye is állandó mozgásban és változásban van.¹⁴⁰ A rendszerváltás teológiai kritikájánál elkerülhetetlen tehát annak vizsgálata, hogy a teológia és a közegyházi gondolkodás miként tekintett a változásra, mint politikai eseményre, s miként tett kísérletet arra nézve, hogy ezt a politikai változást teológiailag interpretálja.

Általánosságban – azaz a konkrét 1989-es eseményektől függetlenül – két kísértésről, és egyben két szélsőséges megközelítésről lehet beszélni: az egyik lényegében túldimenzionálja a politikai változásokat, történéseket és folyamatokat, valamint annak eredményeit messianisztikus köntösbe öltözteti, bibliai és teológiai fogalmakkal aposztrofálja.¹⁴¹ A másik nézőpont negligálja a megtörtént eseményeket, azoknak jelentőségét elvitatja, pozitív eredményeit pedig ignorálja.¹⁴²

3.1.2. A történelemszemlélet kritikája – történelmi analógia modellek

A változás keresztyén interpretálása előtt érdemes a történelemszemlélet kritikáját is figyelembe venni,¹⁴³ legfőképpen azért, mert a kommunista rezsim, illetve egyházvezetés legalizálása, valamint a kritikai ellenállás leginkább ebben érhető tetten.¹⁴⁴ A történelem ilyen szemlélete nem csak a magyar református és evangélikus,¹⁴⁵ hanem az egykori kelet-német, sőt a Hromádka által fémjelezett cseh¹⁴⁶ teológiában is jelen volt. Két markáns értelmezés létezett. Az egyik, a Zsidókhöz írt levél terminusait használva, úgy tekintett vissza a kommunista érára, mint Isten időben és történelemben vándorló népének egy korszakára, amely átmeneti, és amely nem végső tere az egyháznak. A második szemlélet a babiloni fogság teológiai gondolatát adoptálja a korszakra, s többek között az NDK-t, mint társadalmi berendezkedést és életstílust, fogságként aposztrofálja. Míg az előbbi értelmezés szerint az egyház az adott államha-

¹⁴⁰ RENDTORFF: „Örök érvényű tartalmak történetileg változó formában”, 8.

¹⁴¹ Ilyenek voltak lényegében a marxista világnézetben és filozófiában orientálódó szocialista forradalmak és azok vívmányai a „Nagy Októberi Szocialista Forradalom”-tól kezdve egészen addig, amíg egy meglévő demokráciát, illetve monarchiát váltott fel a szocialista államberendezés. A szocializmus és kommunizmus hátterében az a marxi gondolat áll, hogy a világforradalom a proletariátus segítségével az „egész történelem eszkatológiai célját beteljesíti.” (LÖWITH: Világtörténelem és üdvtörténet, 77.) Azonban a demokrácia apoteózisa is jelen van az emberiség tudatában, amint arra Tillich utal: „sok ember körében a demokrácia eszménye közvetlen szimbólummá magasztosult, és egyszerűen felváltotta az „Isten Országá” szimbólumot.” (TILICH: Rendszeres teológia, 643.)

¹⁴² A korábbiakból világossá válik, hogy Magyarországon megszólaltak olyan hangok – melyeket egészen máig hallani lehet – s amelyek szerint a rendszerváltás meg sem történt, azaz nem is lehet beszélni változásról. Jóllehet ez a vélemény sokkal inkább a politikai és gazdasági szférában kerül megfogalmazásra, mégis jelzéssel van annak irányába, hogy óvatosan közelítsük meg a rendszerváltozás témáját. Léteznek olyan „radikálisan pesszimista vélemények, amelyek szerint a rendszerváltás meg sem történt, amit ezen a néven beadagoltak nekünk, az nem egyéb, mint a régi ... rendszer átcímkezése, kulisszáinak kifényezése, csak éppen az alapját és tartópilléreit érintetlenül hagyták.” (Elszabotált rendszerváltás – Ugró Miklós előszava, in: STEFKA: Rendszerváltók, 9.) Vagy uo. Makovecz Imre válasza arra a kérdésre, hogy volt-e rendszerváltás: „Nem volt. Pozsgay Imre azt mondta, hogy 1949-ben hozták azt a rendelkezést, amely alapján a társadalomból bejövő minden pénzt a kormány alá kell rendelni, hogy újra elossza. Ehhez nem nyúltak hozzá a rendszerváltás idején, 1990-ben sem. Ameddig ezt meg nem változtatják, addig minden politikai erő azt hiszi, hogy ő lophet és osztogathat. Addig nincs önálló, belső társadalmi mozgás.” (MAKOVECZ: Még nehezebb idők, in: STEFKA: Rendszerváltók, 214.)

¹⁴³ Ennek a fontosságát bizonyítja talán a már említett kölkedi konferencia, ahol a résztvevők a történelem teológiai értelmét kutatták. (BOLYKI: Teológiai Akadémiai évnemű, 244.)

¹⁴⁴ A kommunizmusnak is volt saját történelemszemlélete, ami úgy tekintett önmagára, mint egy üdvtörténeli korra, amely megépíti az örök, kommunista béke birodalmát, ahonnan minden egyenlőtlenséget és jogtalanságot száműznek, s ezzel megvalósul az emberiség ősi álma. Ezzel az utópiával igazolták az erőszakot, amely a kommunista diktatúra alapvető eszköze volt. Így a kommunizmus egy „szekuláris messianizmus” képében tetszelgett, s az 1989-es események ennek a „világi parúziának” a végét jelentették – fogalmazza meg a jelenséget Beintker. (BEINTKER: Das Erbe des Kommunismus und die Kirchen, 389–390.)

¹⁴⁵ Lásd többek között: NAGY: Ungarn – Verkündigung und Theologie heute, 214.

¹⁴⁶ Hromádka a kommunista hatalomátvételt és a szocialista forradalmat Isten ítéleteként interpretálta, amely azért következett be, mert az egyház csődöt mondott a szociális szférában. (ŠTEFAN: Prager Notizen, 241.)

talmat lényegében kollaboráns módon elfogadja és legitimálja, addig az utóbbiban ellenálló szerepet tölt be, és elvitatja az állam jogállam voltát. Az egyházfelfogásban is más képet rejt magában a két nézet: az első ún. „bázisgyülekezeteket” preferálja, amelyek elhatárolódnak a külvilágtól, s az ősgyülekezet módjára léteznek, a második pedig a népegyházi kereteket tartja szem előtt, s aktívan részt kíván venni a társadalmi élet, a nép életének és kultúrájának alakításában.¹⁴⁷

Az 1989–90-es évek eseményeinek magyar teológiai interpretálásánál markánsan jelent meg a negyven éves pusztai vándorlás bibliai gondolata.¹⁴⁸ S a rendszerváltást, pontosabban a demokratikus társadalmi-politikai berendezkedésbe való átmenetelt az „Ígéret földjére” való megérkezésként aposztrofálja.¹⁴⁹ De megjelenik a babiloni fogság bibliai adaptációja is a magyar teológiai gondolkodásban, de mint csak második alternatíva, a 40 éves vándorlás gondolatának preferálása mögött.¹⁵⁰ Az ószövetségi zsidó (választott) néppel való párhuzam máshol is megtalálható, amely mindenekelőtt a negatív élettapasztalatokban mérhető le. A 40 évet azonban ez utóbbi elgondolás nem az útkeresés fázisaként értelmezi, hanem egy olyan kornak, amelyben egy feladat létezett: megmaradni a diktatúrában.¹⁵¹ A negatívan értékelt, és expressis verbis fogságként aposztrofált múlt jelenik meg Hegedűs Lóránt harmadik püspöki jelentésében a 137. Zsoltár terminusait alkalmazva. Hazavesztés, Istenvesztés, és Istencsúfolás ennek a múltbéli állapotnak a következménye.¹⁵² Hegedűs nem csak a diktatúra idejét tekintti úgy, mint amelyen tetten érhetőek a választott nép életének egyes motívumai, hanem az egész magyar történelmet, amint az a Himnuszban megjelenik, bibliai (főként ószövetségi és deuteronomikus) analógiaként látja.¹⁵³ Ez az elgondolás nem új keletű, Kiss Endre József „Történelmi meditáció a magyar keresztyénség küldetéséről” című rövid írásában utal arra, hogy már a magyar honfoglalás is úgy jelenik meg a történetírásban, mint a választott nép megérkezése Kánaán földjére, illetve reformatori örökségnek látja azt, hogy a magyar népet – éppen a történelmi megpróbáltatások analógiái miatt – Isten választott népével identifikálta.¹⁵⁴ Jóllehet tetszetős, és sokak számára reprezentatív az ószövetségi választott nép történetével való párhuzam alkalmazása a politikai, illetve egyházpolitikai változásokra, de voltak figyel-

¹⁴⁷ HERTZSCH: Die Aufgabe der Kirche in der Krise der Gegenwart, 44. Az egyház állammal való ilyen kooperálása jóllehet egy erőteljes egyházi kritikát hozott magával, mégis éppen az egyház relatív szabad tere a már említett ellentársadalmi platformmá nőtte ki magát, amely paradox módon az ellenállás és a békés forradalom születési helyévé vált. (Lásd többek között: JÜNGEL: Kirche im Sozialismus, Kirche im Pluralismus, 11.)

¹⁴⁸ KOC SIS: Lelkészi elnöki jelentés a IX. Budapesti Zsinat 1989. december 8-i ülészakán, 2–3. Azonban nem csak az egyházkormányzói elit teológiai látásmódja von analógiát a pusztai vándorlás és az 1948 és 1989 közötti korszak közé. A németországi Nürnbergben 1990 nyarán igehirdetés sorozatot tartottak, amelyen a poszt-szocialista országok lelkészei prédikáltak, figyelembe véve az 1989–90-es évek politikai változásait. Magyarországot Merétey Sándor képviselte, aki az 5Móz 8,2 alapján elmondott igehirdetésében a következőket mondta: „Ígénk helyzetünknek Isten előtti koordinátáit húzza meg: a 40 évi pusztai vándorlás után és az ígéret földje előtt. ... Az Ige azt mondja: emlékezz, vess és adj számot, gondolkozz az úton, a történelmen, a 40 éven, hogy milyen tanítómestere lett az egyháznak. ... Mert aki a jelenét megérteni és a jövőjét megragadni akarja, annak a maga múltjában otthon kell lennie.” MERÉTEY: „Hogy sanyargasson és megpróbáljon téged...”, 195–196.

¹⁴⁹ KOC SIS: Van kinek és van miért megújulni, 148. illetve: TÖRÖK: A pusztai vándorlás után, az ígéret földje előtt, 1. 4.

¹⁵⁰ „Luther Márton az egyház babiloni fogságának nevezi azt a helyzetet, amikor be van szorítva a templom falai közé. Az elmúlt negyven évben átéljük ezt az állapotot is. De inkább hasonlítanám ezt az időt a 40 éves pusztai vándorláshoz, amelyben voltak nagy nehéz esztendők, de amelyben megtapasztalhattuk Isten megtartó kegyelmének és hatalmának a nagyságát is.” KOC SIS: Lelkészi elnöki jelentés a IX. Budapesti Zsinat 1989. december 8-i ülészakán, 2.

¹⁵¹ HEGEDŰS: A Magyarországi Református Egyház múltja, jelene és jövője, 68. 70.

¹⁵² HEGEDŰS: Harmadik püspöki jelentés, 65–73.

¹⁵³ „... Kölcsény Himnusz a második verstől az utolsó versig terjedő történelmi képsorban az isteni kegyelem, az emberi bűn és az újra irgalomért folyamodó imádság szívdobogásainak a lüktető ritmusaiban van előttünk.” HEGEDŰS: A Magyarországi Református Egyház múltja, jelene és jövője, 69.

¹⁵⁴ KISS: Történelmi meditáció a magyar keresztyénség küldetéséről, 36–38.

meztető kritikai hangok ezzel szemben, amelyek „téves helyzetmegítélés”-ként értékelték ezeket az analógiákat.¹⁵⁵

Nem lehet figyelmen kívül hagyni a biblia-teológiai – főként ószövetségi – történelemértelmezést sem. Eszerint a történelemben maga Isten cselekszik, s ha egy adott nép történelmi mélyponton van, akkor abban Isten jogos büntetése fedezhető fel, amelyet bűnvallás és bűnhődés követ. Tehát a történelem nem kijelentés, de mögötte áll a Kijelentés Ura: „a történelemben Isten cselekszik, még azzal is, ha olykor hagyja, hogy az emberek által rosszul kormányzott történelem szekere robogjon, netán a veszedelem felé. Isten a saját népét olykor azzal tanítja, hogy bemutatja, milyen végzetes lehet, a róla való elfeledkezés” – írja Tóth Kálmán.¹⁵⁶ Az ószövetségi történelemszemlélet figyelembe vétele azért is lehet fontos, mert kellő és megfelelő impulzusokat adhat a mai, kortárs egyháztörténet-írás teológiai implikációihoz. Erre nézve Kozma Zsolt közelmúltban megjelent „Az Ószövetség történelemszemlélete” című tanulmánya lehet az irányadó. Kozma öt pontban adja meg Izrael történetírásának jellemzőit, amely tehát „[először] minősített történelem, ez azt is jelenti, hogy [másodszor] JHVV-központú, [harmadszor] hitben megírt, [negyedszer] időszerűsítő, és [ötödször] valóságos történelem.”¹⁵⁷ Három ponton lehet mérvadó a tanulmány a rendszerváltás utáni teológia számára: egyrészt Isten történelemformáló akarátát felfedezni a múltban, másrészt az elmúlt politikai és egyben egyháztörténeti korszak bűnbánattal és így egyben önkritikával való szemlélése, végül a pozitív változások doxológikus értékelése.¹⁵⁸

3.1.3. A rendszerek és változások mitológiátlanítása

Az 1989-es események, változások teológiai megítélésének húsz év távlatából való vizsgálatánál, illetve értékelésénél ismételten az a kiindulópont, hogy a (református) egyház nem volt felkészülve a változásra sem általános elvi, illetve teológiai szempontból (nevezetesen, hogy az immanens kategóriák az eszkatológia felől relativizálódnak – bonhoefferi terminussal az utolsó előtti kategóriába tartoznak), sem pedig konkrét-kontextuális síkon (azaz nem látták, vagy nem akarták diagnosztizálni az akkori politikai rendszer erodálódását). Úgy tűnt, hogy az akkori teológiai gondolkodás és egyházvezetés valóban figyelmen kívül hagyta a bibliai tanításokat, miszerint: „e világ ábrázata elmúlik” (1Kor 7,30); „a világ pedig elmúlik, és annak kívánsága is” (1Jn 2,17).¹⁵⁹ Akár történelemfilozófiai, akár bibliai-teológiai, de akár csak világtörténelmi aspektusból közelítjük meg a kérdést, tény, hogy a változás a történelem genuin karakterisztikuma.¹⁶⁰ Nem létezik olyan politikai rendszer, és olyan világhatalmi törekvés, amely örökké megmarad. Pedig nem volt ismeretlen a magyar református teológia számára egy adott politikai rendszer ideigvalóságának a ténye, s ugyanazon rendszer utólagos megítélése. 1945 után jól kivehető és markáns kritika hangzott el egyházi részről a náciizmus irányába, amelyet mindenekelőtt Ravasz László 1945-ös igehirdetéseiből lehet kihallani.¹⁶¹

¹⁵⁵ SZÜCS: Az elmúlt tíz év teológiai értékelése, 36–37. Szűcs az idézett Török cikkekre utal (A pusztai vándorlás után...).

¹⁵⁶ TÓTH: A történelemben Isten cselekszik, 121–122.

¹⁵⁷ KOZMA: Az Ószövetség történelemszemlélete, [MVM] 24.

¹⁵⁸ KOZMA: Az Ószövetség történelemszemlélete, [MVM] 28. 32.

¹⁵⁹ Többek között Vályi Nagy hivatkozik ezekre a bibliai igehelyekre, lásd: VÁLYI NAGY: Ami elmúlik, 32.

¹⁶⁰ A történelem e karakterisztikumát a már idézett „szállóigén” túl így fogalmazza meg Jacob Burckhardt: „Íme, a történelem egészen végigvonuló legfőbb jelensége: Új történelmi hatalom támad, amelynek aktuális létjogosultsága mindent felülmúl; mindenféle világi életforma bontakozik ki belőle vagy kapcsolódik hozzá... A kialakult életformák persze minden változásnak ellenszegülnek; ám a forradalmak és a fokozatos bomlás mégiscsak töresek, szakadásokat váltanak ki, s bekövetkezik az erkölcsi normák és vallások bukása, a vélt pusztulás, sőt a világvége is. Közben azonban a szellem valami újat épít – amelynek külső burka idővel ugyanarra a sorsra jut.”

¹⁶¹ Ravasz 1945. február 11-én, a Kálvin téren a Gal 6,1–10 alapján prédikál. Ez volt az első istentisztelet, miután „feljöttek a pincékből” – amint erről a kézzel írt megjegyzése tanúskodik. „Amit vet az ember, azt aratja” – hangzik az igehirdetés címe. A prófétai hangvételű prédikációban Ravasz mindenek előtt a háború okait nevesíti, s mint ilyent nevezi meg a kapitalizmust, a termelt javak igazságtalan elosztását, a náci antiszemitizmust. (RA-

Ezt a kritikai funkciót azonban az 1945 utáni egyházvezetés és hivatalos teológiai gondolkodás szinte teljes mértékben kiiktatta, vagy hagyta kiiktatni. Lényegében ezen a ponton nem a szocializmus, vagy kommunizmus kritikájáról kell beszélni (ez egy következő fejezet témája), hanem arról a történelmi faktumról, hogy nem lehet egy adott társadalmi rendet konzerválni, és a változás valóban kódolva van minden rendszerben.

3.1.4. A „kairosz” fogalmának félreértelmezése

Az 1989-es változások teológiai-kritikai értékelésénél elsőként annak mitológiátlanítását szükséges hangsúlyozni, még akkor is, ha a korábbiakból világossá vált, hogy a magyar társadalom egészének tudatában nem zajlott teljes mértékben a rendszerváltás, és nem lett az identitásának a része. A kritikai megközelítés azonban azért rendkívül szükséges, mert óhatatlanul fennáll a veszélye annak, hogy a történelem egyes fordulópontjait üdvtörténeti eseményként láttassa és szemlélje akár a kortárs politikai, teológiai, vagy egyházkormányzati elit, illetve az utókor ilyen előjellel ellátva értékelje. Mindenképpen tévedés és teológiailag inkorrekt az 1989-es kelet-közép-európai eseményeket a bibliai „kairosz” szóval és a mögötte meghúzódó teológiai jelentéstartalommal identifikálni. A „kairosz”-nak létezik profán értelmezése is, amely „különösen kedvező időt jelent, illetve jó alkalmat egy-egy vállalkozás elvégzésére” – írja Oscar Cullmann.¹⁶² A „kairosz” teológiai jelentése alapján Istentől kapott lehetőség, és a szinoptikusok eszkatológiai értelemben is használják,¹⁶³ amikor is Isten Országa behatolt ebbe a világba. Újszövetségi értelemben ez az idők teljessége. A „kairosz” tehát egy olyan fogalom és olyan tartalmat hordoz magában, amely csak és kizárólag Istennek van fenntartva és az ember megváltása folyamatának temporális jelzője, tehát szoteriológiai és krisztológiai kategória. Tény azonban, hogy akár teológiai tájékozatlanságból, de sokkal inkább a politikai rendszerek, változások és események tudatos ideologizálásának intenciójával megpróbálták a történelem során többször is alkalmazni a fogalmat. Többek között Paul Tillich kritikájából válik ez egyértelművé:

„Amikor a kairosz fogalmát az első világháború után Közép-Európa krízisében és teremtő szituációjában bevezettük, nemcsak a vallásos szocialista mozgalom használta, engedelmességedve a nagy kairosznak (legalábbis szándékában), hanem a nacionalista mozgalom is felhasználta, mely a nemzetszocializmus szócsövén keresztül támadást intézett a nagy kairosz és mindaz ellen, ami a kritériuma alatt áll. Ez az utóbbi a kairosz megtapasztalásának démoni elcsavarása volt, és elkerülhetetlenül vitt az önpusztítás felé. Az a Lélek, amire a nácik hivatkoztak, a hamis prófétaság lelke volt, azoknak a prófétáknak a lelke, akik a nacionalista és rasszista bálványimádást támogatták. Velük szemben a Krisztus Keresztje volt az abszolút kritérium, és az is marad.”¹⁶⁴

Ugyancsak a teológia politikai alkalmazását látja a keresztyénség tévedésének Karl Löwith: „A keresztyén korszakban a politikai történelemnek is a teológia szolgált végzetes hátterével. A népek sorsa isteni elhivatottságról látszott tanúskodni.”¹⁶⁵ Tillich és Löwith kritikája egyrészt azért is jelentős, mert a kommunista diktatúra tulajdonképpen pontosan a náciizmus

VASZ: Válogatott írások, 23–27.) Egy hónappal későbbi – 1945. március 11-én – a Jer 2,11–13 alapján elmondott „A borzalmas istencsere” című igehirdetésében egészen nyíltan vonja kritika alá a magyar háborús-politikát: „Hányszor látjuk, hogy egy nemzet meghal azért, mert rosszul választott szövetségest vagy hamis tanítások zászlói után indult. Aki az igazságot felcseréli a hazugsággal, életet adott a halálért.” (Uo. 28–34.) Azonban az igehirdetésen túl püspöki előterjesztésében is hangot ad a korábbi egyház-politikát érintő kritikájának: „Ránk most az tartozik, hogy Isten megítélt minket. Bűneink az égig értek s alattunk megindult a föld s felettünk reánk szakadt az ég. Sem nem vádolunk, sem mentegetőzünk; vezeklünk, felelünk és engedelmeskedünk.” (RAVASZ: Az 1947. évi Zsinat 350. sz. határozatához készített elnökségi előterjesztés, in: Emlékezéseim, 401–402, itt: 401.)

¹⁶² CULLMANN: Krisztus és az idő, 36.

¹⁶³ CULLMANN: Krisztus és az idő, 36–37.

¹⁶⁴ TILlich: Rendszeres teológia, 633.

¹⁶⁵ LÖWITH: Világtörténelem és üdvtörténet, 43.

teológizálásának technikáját sajátította el, és folytatta ugyanazt a politikát, csak más előjellel. Másrészt bizonyítja a „kairosz” (akár egy nép „kairoszának”) teológiai fogalmának politizálódását, s harmadrészt preventív figyelmeztetés lehet arra nézve, hogy (világ)politikai események és egy-egy nép vagy eszme feljebbvalóságának hirdetése ne váljanak teológiai legitimáció tárgyává.¹⁶⁶ A keresztyén idő- és történelemszemlélet tehát nem hagyhatja figyelmen kívül azt, hogy a világpolitikai események nem önálló faktorok, hanem az üdvtörténet felől relativizálódnak. A teológiának, és az egyház ígehirdetésének nem az a feladata, hogy a pozitív politikai fordulatokat (de legalábbis az egyház és társadalom számára jó irányú változásokat ígérő eseményeket) misztifikálja, hanem az, hogy azokat az üdvtörténeti folyamaton a maguk helyén értelmezze. Ahogyan az ősegyház kerygmatisztikus funkciója is az volt, „hogy az egyházban történő minden egyes esemény a maga helyére kerüljön az üdvtörténet egészén belül” – írja Cullmann,¹⁶⁷ s az egyháznak az a feladata, hogy az evangélium missziói szándékú hirdetésével az eszkatológikus végcél felé mutasson.¹⁶⁸

Az őskeresztyén kerygmára való utalás két ponton is kritikát jelent: az 1989 előtti hivatalos teológiára és annak szemében fogant ígehirdetésekre nézve azért, mert konzerválni igyekezett a fennálló rendszert, az 1989 utáni közegyházi és teológiai gondolkodásra pedig azért, mert gyakran fennállt (és a jövőben is fennáll) annak a veszélye, hogy az aktuálpolitikai eseményeket teológiai intenciókkal negligálja, vagy éppen preferálja ahelyett, hogy általában a politika immanens, s ezzel „ab ovo” változásra és elmúlásra való abszolút predestináltságát hirdesse. Ez már csak azért is lenne szükségszerű, mert a keresztyén lét folyamatos úton lét, nem statikus, hanem dinamikus és Bultmann szavaival élve „a testhez való kötődés állandó legyőzése a lélek erejével.”¹⁶⁹ A változás ilyen bibliai-teológiai szemlélésénél óhatatlanul felmerül az egyház és teológia államról alkotott felfogásának a felülvizsgálata, akkor, amikor az államot teremtési rendként és mandátumként megkérdőjelezhetetlen immanens faktorként interpretálják. Így érdemes ismét Cullmann újszövetségi argumentációját figyelembe venni:

„Az állammal szemben végső soron soha nem szűnhet meg a keresztyéni bírálat gyakorlása, s az állam-kritikának még akkor is helye van, ha az állam teljesen megmarad a saját korlátain és határain belül, mert eredeti lényege szerint nem isteni rendelés és soha nem szabad végső tekintélyként tisztelni.”¹⁷⁰

Cullmann állam-kritikája egyenes következménye annak, hogy a politikai események üdvtörténetileg nem interpretálhatók, ugyanakkor kiindulópont is egyben: ha bibliai-teológiai alapon kívánnánk megközelíteni és értékelni a politikai változást, csak adiaforon módon lehet – mivel minden állami, illetve politikai berendezkedés negatív kritika alatt áll a keresztyén ember, egyház és teológia számára, így az átmenet és változás legfeljebb is csak neutrális lehet. Tehát ha a politikai változásokat az Újszövetség felől nézzük, nem lehet helyet adni sem egy politikai rendszer korlátlan igenlésének (a legtöbb etikai olvasat szerint a demokrácia is csak a relatív legjobb államforma!), sem a változás szoteriológikus vagy krisztológiai értelmezésének. Mivel Krisztus a történelem középpontja¹⁷¹ a világtörténelem további eseményei innen nézve csak viszonylagosak. A Róm 12,2 locus classicus – Kozma Zsolt olvasatában – azt a figyelmeztetést is magában hordozza, hogy „ne változzatok meg együtt a világkorszakokkal”. Innen nézve a keresztyén ember számára nem a politikai rend a mérvadó, hanem „a világ változó

¹⁶⁶ Kurrens a kritika akkor, amikor az egyházak olykor-olykor határtalan lelkesedéssel üdvözlik az Európai Uniót, s mindeközben a világgazdasági szakemberek az euró-zóna alkonyáról beszélnek.

¹⁶⁷ CULLMANN: Krisztus és az idő, 104.

¹⁶⁸ CULLMANN: Krisztus és az idő, 148.

¹⁶⁹ BULTMANN: Történelem és eszkatológia, 59.

¹⁷⁰ CULLMANN: Krisztus és az idő, 90.

¹⁷¹ Lásd többek között BULTMANN: Történelem és eszkatológia, 70–71.

struktúráival szemben az egyháznak egy másik modellje van: Isten országa, amely mindkét aióban ugyanaz.”¹⁷²

3.1.5. Változó államrendek között

A politikai változás ilyen kritikai olvasatára volt teológiai támpont a Magyarországi Református Egyház és egyházi közgondolkodás számára konkrét történelmi-politikai időben Karl Barth magyarországi látogatása. Az 1948 márciusában Sárospatakon és Budapesten tartott előadása („Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen”) valóban tájékoztató alap lehet a politikai változások teológiai megítélésénél. Ebben az előadásában Barth józanságra inti minden kor keresztyén gyülekezetét, hogy az állami-politikai rendeket a maguk helyén értelmezzék. Nem vitatja el a politikai keret szükségességét, nem kérdőjelezi meg a politikai hatalom relevanciáját, nem is kényszeríti a keresztyén közösséget politikai passzivitásra és nem hirdet közéleti visszavonulást. Azonban a politikai változásokat és egyáltalán a politikumot egy krisztológiai keretbe helyezi. Hiszen „a keresztyén gyülekezet tudja, hogy nem csak ő maga, hanem az egész világ e két esemény közötti időben él: Isten az ember számára az ő egyetlen és egyedüli Fia által már megtörtént és még eljövendő tettei között. S ebbe az időbe beletartoznak a változások, az állami rendeknek a változásai is.”¹⁷³ Mivel a keresztyén ember számára a világ nagy változásai Jézus Krisztus megváltói munkájában konkretizálódnak, így a politikai változásokat, a maguk helyén való értelmezés és helyes látás végett távolságtartással kell fogadni és szemlélni,¹⁷⁴ hiszen – mint már említésre került – az államformák egyike sem tekinthető teljes és tökéletes politikai berendezkedésnek, hanem eleve csak „jobb vagy rosszabb” államformáról lehet beszélni teológiailag.¹⁷⁵ A barthi értelmezés gyakorlatilag preventív teológiai megalapozás lehetett volna arra nézve, hogy az 1948 utáni magyar teológia és egyházvezetés ne bocsátkozzon az állam és a politikai rend abszolutizálásának legalizálásába, ami azonban sajnos mégis megtörtént. De ez a gondolat igazolja a későbbi teológiai megállapításokat is, miszerint a változás a legbiztosabb tulajdonsága a politikai rendszereknek.¹⁷⁶

3.1.6. Isten és/vagy történelem?

Az újszövetségi általános elvi kritikának magyar adaptációja, és a magyar református történelemkritika¹⁷⁷ Vályi Nagy Ervin teológiájában körvonalazódik legmarkánsabban. Vályi Nagy a XX. századi magyar teológiai gondolkodásban klasszikusként is aposztrofálható történelemértelmezési kritikájának a témánk szempontjából három pontját látom fontosnak és az értelmezés, értékelés szempontjából kiemelendőnek. Először is Vályi Nagy kíméletlenül küzd a történelem apoteózis ellen. Már az 1955-ben megírt, azonban csak 1993-ban napvilágot látott „Isten vagy történelem” című írásában elveti az akkor kurrens egyházvezetés részéről megfo-

¹⁷² KOZMA: Az egyház megújulásának teológiai alapjai, 7.

¹⁷³ BARTH: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, 31.

¹⁷⁴ BARTH: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, 32.

¹⁷⁵ BARTH: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, 33.

¹⁷⁶ BARTH: Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, 36.

¹⁷⁷ Érdemes a történelemszemlélet terén visszatekinteni a magyar teológiatörténetben Révész Imre 1941-ben megjelent írására, amely preventív kritikaként is alkalmazható az 1948-at követő korszakra. Révész szerint nagy veszéllyel jár, ha a történelmet egy „bizonyos szellemi irányzat propagandája érdekében” interpretálják. Mivel Isten a történelemnek az ura, elutasítja a panteisztikus és hegeli szemléletet, amely utóbbi szerint az emberi történelemből lassan „kibomlik” az Isten. Ugyanakkor Révész Istent, mint a történelem generátorát látja, aki Gondviselőként belenyúl az emberi történelembe, tehát a marxista történelmi materializmust is kizárja ez a szemlélet. A keresztyén történelemszemlélet krisztocentrikus történelemszemlélet, amely nem önmagát isteníti, s nem önmagában – vagy bármely más emberileg generált eseményben – látja a telosát (mivel az emberi történelemnek nem is lehet immanens végcélja, mert a végső cél csak Isten dicsősége lehet, mint abszolút érték), hanem magában Krisztusban, akiben „minden kultúra, sőt minden nép és faj számára is adva van a megifjodás lehetősége, a megagulás még oly végzetesnek látszó tünetei közt is.” (RÉVÉSZ: Református történelemszemlélet, 207–219.)

galmazott premisszát, miszerint Isten és a történelem azonosítható,¹⁷⁸ továbbá a megistenített és abszolutizált történelmet az „ösi ellenség” és a hazugság atyjaként láttatja,¹⁷⁹ s óvva int a történelem, illetve a történelmi idő a „közvetlenül nem-tapasztalható Isten” helyetti bálványozásától,¹⁸⁰ és attól, hogy nemzeti bálvány legyen a történelmi eseményekből „desztillált Istentől.”¹⁸¹ Legnagyobb veszélynek azt tartja, hogy az egyház úgy tekint Istenre, mint aki a történelemben manifesztálódik. Így az adott társadalmi-politikai rendet, még ha az diktatúra is, igen könnyű teológiailag legitimálni, vagyis Isten útjait a nép, illetve az államvezetés útjával identifikálni.¹⁸² Ez a nézet odáig vezethet, hogy a történelem Kijelentéssé válik, – s ennek negatív történelmi, illetve teológiatörténeti vonatkozását láttuk a hitleri rezsim, illetve hitleri politika teológiai legitimálásában.¹⁸³ A Barmeni Teológiai Nyilatkozat első cikkelye,¹⁸⁴ és Barth nyomán azt a következtetést vonja le Vályi Nagy, hogy nem lehet a történelemre úgy tekinteni, mint a kijelentés forrására.¹⁸⁵ Sőt: úgy látja, hogy „az ösi ellenség, a hazugság atyja századunkban a megistenített, abszolutizált történelem formáját öltötte fel.”¹⁸⁶ A kérdést mintegy lezárva azt írja, hogy „Isten a történelemben bibliai alapon nem jelenthet mást, mint ezt: Isten a Krisztusban.”¹⁸⁷ Jóllehet 1955-ben még nem látta Vályi Nagy az 1989–90-es változásokat, de éppen annak a veszélye állt fenn, hogy a politikai eseményeket messianisztikus történésekként értelmezzék.¹⁸⁸

Bibliai alapokra és bibliai eseményekre hivatkozva tartja elfogadhatatlannak, hogy történelmi eseményeket Isten akaratával, vagy a gondviseléssel azonosítsanak.¹⁸⁹ S éppen a gondviselés kapcsán írja, hogy annak krisztológiai gyökerei vannak, s nem pedig „az élet vagy világesemények értelmezése” felől nyer értelmet.¹⁹⁰ A keresztyén hit számára két út járható: az egyik – szintén Otto Weber alapján megfogalmazva – hogy elviselje az események megmagyarázhatatlanságát,¹⁹¹ illetve a második a kritikai funkció, mely szerint a hit generálja az irány- és értékváltást, azaz a megújulást.¹⁹²

Vályi Nagy kritikájának második markáns pontját abban lehet felfedezni, hogy kiemelten hangsúlyozza a világ elmúlását, múlandóságát. Ez a szintén bibliai alapokon nyugvó felismerés arra figyelmeztet, hogy a keresztyén ember ne asszimilálódjon a világ „szkémájához” (Róm 12,2). A világ és rendszereinek kódolt múlandósága egyaránt kritika magával a rend-

¹⁷⁸ VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, (in: Minden idők peremén, a továbbiakban: MIP) 43.

¹⁷⁹ VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, [MIP] 47.

¹⁸⁰ VÁLYI NAGY: A történelem kérdése, [MIP] 58.

¹⁸¹ VÁLYI NAGY: A változás keresztyén olvasata, [MIP] 105.

¹⁸² VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, [MIP] 44.

¹⁸³ VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, [MIP] 47.

¹⁸⁴ „Jézus Krisztus, ahogyan róla a Szentírásban bizonyosságot tesznek, Isten egyetlen Igéje, akire hallgatunk, akiben életünkben és halálunkban bízni kell és akinek engedelmességgel tartozunk. Elvetjük azt a hamis tanítást, miszerint az egyháznak az igehirdetése forrásaként Isten kijelentéseként el kellene fogadnia ezen az egy Igén kívül vagy mellette más eseményt, hatalmat, alakot, igazságot.” (Barmen I.) A Barmeni Teológiai Nyilatkozat első cikkelye többek között az Isten és a történelem közötti különbségtételt hangsúlyozza, amelyet akkor szegnek meg, ha a történelmi eseményeket Isten igényeként aposztrofálták – írja Sauter. (SAUTER: Theologische Kriterien, 272.)

¹⁸⁵ VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, [MIP] 47.

¹⁸⁶ VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, [MIP] 48.

¹⁸⁷ VÁLYI NAGY: Isten vagy történelem, [MIP] 48.

¹⁸⁸ Lásd: FAZAKAS: A „nyilvánosság” mint rendszeres teológia témája, 111. Vö: VÁLYI NAGY: Ami elmúlik és ami megmarad, [MIP] 108–117.

¹⁸⁹ VÁLYI NAGY: Isten mindenhatósága és erőtlensége, [MIP] 71. Valamint „Gondviselés-hit – contra és pro”, [MIP] 95, 97–98.

¹⁹⁰ VÁLYI NAGY: Isten mindenhatósága és erőtlensége, [MIP] 77. Ez a gondolatmenet Otto Weber dogmatikájának nyomvonalán halad, lásd: WEBER: Grundfragen der Dogmatik, 560–564.

¹⁹¹ VÁLYI NAGY: Isten mindenhatósága és erőtlensége, [MIP] 80. Vályi Nagy hivatkozik: WEBER: Grundfragen der Dogmatik, 564.

¹⁹² VÁLYI NAGY: A megújulás ereje, [MIP] 173.

szerez, de egyben annak éltetőivel szemben is. A kommunizmust és szocializmust „éltető” teológiai gondolkodás éppen ebben hibázott nagyot, hogy úgy tett, mintha nem tudná ezt az alapvető bibliai igazságot. A világ múlandóságának komolyan vétele és pozitív keresztyén olvasata¹⁹³ a keresztyénség, illetve az egyház (teológia) részéről magával hozza a politikai rendszerek iránti kritikai távolságtartást is. „Nem akarunk, de nem is szabad a politikával mindenáron lépést tartanunk, sem utánfutókként, sem pedig forradalmi előfutárokként. Nekünk keresztyéni feladatunkat kell betöltenünk...”¹⁹⁴ Ugyanezt a távolságtartást hangsúlyozza másutt is, amikor az egyházak közéleti igényét vonja kritika alá.¹⁹⁵ A világ elmúlásának teológiai sémája tehát Vályi Nagy gondolkodásában az egyház világi, illetve politikai, közéleti mandátumának újragondolását hozza magával, szerinte a helynélküliség, az „atopia” a hit vallásának velejárója.¹⁹⁶

A harmadik pont, ahol jól kivehetően körvonalazódik Vályi Nagy Ervin gondolkodásmódja, az a változás megítélése. A változást alapvetően az élet tulajdonságaként látja,¹⁹⁷ ugyanakkor öszövétségi hivatkozások alapján magát Istent is egy dinamikus valósággént értelmezi: „a bibliai vallás Istene sokkal inkább rebellis eszme, negáció és dinamit volt, mint szent baldachin a mindenkori valóság fölött.”¹⁹⁸ A jelen konzerválásának szándékával a „vagyok, aki leszek” Istenét állítja szembe.¹⁹⁹ 1988-ban Bonnban és Bázelen tartott előadásában az akkori magyar társadalom neuralgikus pontjának tartja azt, hogy „hozzászokott” a halálhoz. Ennek a diagnózisnak politikai vetülete éppen az lehet, hogy a társadalom (illetve az előadás címéből kiindulva a keresztyének) nem generálja a változásokat.²⁰⁰ Ugyanakkor más írásában pozitívan értékeli azt, hogy a keresztyén etikai gondolkodás nem az „úgynevezett örök normák és értékek rendszere. A Szentírás szerint egyedül Isten örök” – írja.²⁰¹ Az idézett cikkben Ernst Troeltschre hivatkozva legitimálja az etika változását: „Nincsen abszolút keresztyén etika, hanem csupán az az igyekezet, hogy megtaláljuk helyünket a változó helyzetben.”²⁰² Sőt, gyakorlatilag elveti az egyházon belüli quietizmust is, Vályi Nagy Barthot idézve írja: „Nem kell, hogy az egyházban mindig és szükségszerűen minden a régiben maradjon. Az egyház vándorló Isten-nép, nomád exodus-gyülekezet.”²⁰³ De nem csak bibliai alapokon nyugszik kritikája az immanens kategóriák konzerválása iránt, hanem arra is ráirányítja a figyelmet, hogy maga „Európa nem bírja el a pangást.”²⁰⁴ Alapvetően azonban két oldalról közelíti meg a változás kérdését: az egyik szerint a változás nem rossz, de a másik olvasat szerint pedig nem üdvöztető.²⁰⁵ Vályi Nagy Ervin javarészt pozitív előjelű „változás-interpretációja” után

¹⁹³ „A bibliai szemlélet szerint az elmúlás tehát nem rossz, nem maga a metafizikai *malum*! Az Írás szerint az elmúlás ennek az aiónnak, a kozmosznak, világidőnek, a *bios*nak, vagyis a teljes valóságnak a lényege. ... a keresztyén hit perspektívájában a múlás nem rossz!” – írja Vályi Nagy az „Ami elmúlik és ami megmarad” című előadásában. Lásd: VÁLYI NAGY: Ami elmúlik és ami megmarad, [MIP] 110.

¹⁹⁴ VÁLYI NAGY: Tisztázások, [MIP] 209.

¹⁹⁵ „Az egyházaknak ma nagyobb az a félelmük, hogy kimaradnak a közéletből, a sarokba szorulnak, mint az, hogy lelkükben kárt vallanak, azonosságukat elveszítik”. VÁLYI NAGY: Vallás a teológiában – vallás a közéletben, [MIP] 217.

¹⁹⁶ VÁLYI NAGY: Vallás a teológiában – vallás a közéletben, [MIP] 218.

¹⁹⁷ VÁLYI NAGY: A történelem kérdése, [MIP] 67.

¹⁹⁸ VÁLYI NAGY: „Gondviselэшit – contra és pro”, [MIP] 95.

¹⁹⁹ VÁLYI NAGY: A változás keresztyén olvasata, [MIP] 101.

²⁰⁰ VÁLYI NAGY: Hogyan ölt ma alakot a hit? Időszerűtlen perspektívák a keresztyének világhoz való viszonyáról, [MIP] 201.

²⁰¹ VÁLYI NAGY: Etikánk ma: érték- és normarendszerünk, [MIP] 192.

²⁰² VÁLYI NAGY: Etikánk ma: érték- és normarendszerünk, [MIP] 194. Hivatkozik: E. TROELTSCH: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen, 1912, 986.

²⁰³ VÁLYI NAGY: Egyház a világ peremén, [MIP] 267.

²⁰⁴ VÁLYI NAGY: A változás keresztyén olvasata, [MIP] 103.

²⁰⁵ VÁLYI NAGY: A változás keresztyén olvasata, [MIP] 104.

adott a gondolatmenet következő állomása, nevesen az, hogy kritika alá kerüljön az a megközelítés, amely lényegében negligálta, de legalábbis alulértékelt az 1989-es változásokat.

3.1.7. Eufória és apátia között

„Az egyik szituációból a másikba való átmenetet részben az ember központosult válasza, az ember szabadsága határozza meg” – írja Tillich.²⁰⁶ Ha tehát az 1989-es eseményeknek és azok hatásainak csupán azon következményeit vesszük figyelembe, amelyek a szabadságot garantálták (világútlevél, Pán-Európai Piknik, határnyitás, vasfüggöny felszedése, szabad parlamenti választások, sajtószabadság, vallás- és lelkiismereti szabadság, véleménynyilvánítás joga), akkor egyértelmű a változás pozitív megítélése. Mégis az lehet az ember érzése, hogy a nagy eufória az egyház részéről elmaradt – inkább óvatos és csendes öröm volt tapasztalható. 1989-ben és az azt követő években nem született olyan egyházi állásfoglalás, amely karakterizálta volna az egyháznak azon véleményét, amely üdvözli és köszönti a változást, s ezzel együtt az újra beköszöntött szabadságot. Jóllehet nem maradt el a hivatalos egyházkormányzati reakció a változást illetően, de ezekre is az óvatos jelző illeszthető, mint sem az, hogy kitörő lelkesedéssel üdvözöljék a változást.²⁰⁷ Valójában egy kettősséggel állunk szemben. Egyrészt teológiai valóban nem lehet a politikai eseményeket üdvtörténeti előjellel ellátni vagy eszkatológikus felhangokkal „lejátszani”; ugyanakkor azonban a keresztyén hitnek és teológiának a dinamizmusa állandó változásra és változtatásra készítet, tehát valóban adva van a változás szükségességének teológiai alapja. A rendszerváltás egyházi üdvözlésének egyik legérzékenyebb pontjának talán azt lehetne megnevezni, hogy míg 1989 előtt olyan lelkesedéssel éltette a szocializmust, addig ezt a funkcióját a demokráciával szemben már nem alkalmazta. S leginkább arról van itt szó, hogy nem hangsúlyozta azokat a valóban pozitív változásokat, amelyek a rendszerváltásnak voltak köszönhetőek. Így a változás sokak számára élet veszítette, s a lényegi különbségek éppen ezért nem tapasztalhatóak ezek számára – innen már csak egy lépés a rezignáció és a nosztalgia az elmúlt rendszer relatív jóléte iránt.

A változás teológiai és bibliai értelemben leginkább a „megújulás” terminusával adható vissza. S amíg a változás 1989 után kevésbé jelent meg a teológiai gondolkodásban, addig a megújulásnak számos előadásban, cikkben hangot adtak. Ennek a teológiai fogalomnak a jegyében tartották 1990-ben Budapesten az újonnan alakult Coetus Theologorum-ot, „Az egyház megújulásának teológiai alapjai” címen. A konferencián elhangzott előadások írásos változatai alapján²⁰⁸ két fontos kritérium állapítható meg: egyrészt az egyház külső, strukturális, másrészt a keresztyén ember belső, individuális megváltozása, megújulása.

A külső, strukturális változás és megújulás szükségessége evidenciának tűnik húsz év távlatából, abból a szempontból, hogy kívánatos lett volna azok távozása az egyházkormányzatból, akik valamilyen szinten felelősek voltak az állammal való korrumpált együttműködésért. Ám ez a személyi változás a rendszerváltás éveiben mégis nehezen valósult meg, ha megvalósult egyáltalán – hiszen nem egy esetben a régi vezetőket meghagyták az egyházkormányzati po-

²⁰⁶ TILICH: Rendszeres teológia, 585.

²⁰⁷ „Olyan események történtek, amelyekre gondolni sem mertünk. Nem túlzás hát azt állítanunk, hogy korszakos változás tanúi vagyunk. ... Látnunk kell azonban azt is, hogy egy bizonyos eufória jelentkezik a korábbi monolitikus pártállam és központi irányítású tervezgátlkodás ellenpólusaként fellépő többpártrendszer és piacgazdaság vonatkozásában. Nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy sem a többpártrendszer, sem pedig a piacgazdaság nem garantálja a fejlődést önmagában...” (TÓTH: Az egyház mai feladatai, 38.) Kocsis Elemér lelkészi elnöki jelentésében, 1989. december 8-án többek között így kommentálja a változásokat: „Újra a szabadság, egyenlőség, testvériség, a közös Európai Otthon reménye tölti el a népeket. ... Kívánjuk, hogy a második világháború utáni második Magyar Köztársaság legyen maradandóbb, mint az első. Dolgozzunk és imádkozzunk érte, Isten áldását kérve... Javaslom, hogy határozatban köszöntse zsinatunk az új Magyar Köztársaságot.” (KOCIS: Lelkészi elnöki jelentés, 1.)

²⁰⁸ KOZMA: Az egyház megújulásának teológiai alapjai; BOLYKI: Az egyház megújulásának teológiai alapjai; BÖLCSKEI: Az egyházkép változása a Magyarországi Református Egyház utóbbi negyvenöt esztendejében.

ziciókban. Azonban az elhangzott vélemények szerint az egyházi struktúra megújulása nem merülhet ki csupán az egyházi vezetők leváltásában és újak választásában, hanem meg kell teremteni annak a lehetőségét, hogy megvalósuljon az alulról felfelé építkező egyházszervezet, és a gyülekezetek megkapják, illetve visszakapják az őket megillető autonómiát.²⁰⁹ Az egyház struktúrájának változása automatikusan magával hozta azt a kérdést, hogy tud-e továbbra is népegyházi keretben élni, hiszen ez a keret jócskán megrendült. Mivel megnőtt az egyház „nyilvánosság-karaktere” nem volt más út, mint az, hogy a népegyházi keretet valamilyen módon felélesszék.²¹⁰ (Lásd a népegyházról az 5. fejezetet.)

Azonban a strukturális megújulás és változás nem garantálja és nem is garantálta az individuum belső változását. A konferencián²¹¹ előadók éppen ezért hangsúlyozták a belső megújulások szükségességét több fronton is. Az egyházi vezetők megújulásától kezdve, a teológiai tanárok felelősségén át, egészen addig, hogy az egyes embernek meg kell változtatnia felfogását a hatalomról, és helyet kell teremteni a belső embert uraló krisztokrácia számára.²¹² A lelki, individuális megújulás kiindulópontjának Bolyki János egy új spiritualitás kialakítását tartotta, azonban arra a kérdésre, hogy ez pontosan milyen formát is öltjön, akkor még ő sem tudta a választ,²¹³ ugyancsak ő az, aki a megújulás teológiai aspektusát is hangsúlyozza, eszerint „az egyház megújulása lehetetlen a teológiai alapok, szempontok figyelembevétele nélkül; illetve az egyház megújulásának egyik gyümölcse a teológia megújulása lesz.”²¹⁴ A strukturális és individuális változás közötti feszültség nem csupán teológiai diszkusszió formájában kapott hangot, hanem egy évvel korábban ígehirdetés formájában is. Tislér Géza a szárszói konferencia 45 éves évfordulóján, 1988-ban, Balatonszárszón a Jón 3,1–10 alapján elhangzott ígehirdetésében nagyon világosan látja és láttatja a változás lényegét H. G. Pöhlmann alapján:

„A következő a fontos: Jézus szerint először az embernek kell megváltoznia, ha a struktúrákat meg akarjuk változtatni, nem pedig fordítva, mint némely filozófia állítja: az emberek csak akkor változnak meg, ha előbb a struktúrák mások lesznek. A rossz rend nem erőszakkal rombolható szét, hanem belülről kell legyőzni, a szívben, szeretettel. A struktúrák forradalma sem maradhat a régi, ha a szív valóban megváltozott! A forradalmak azt mutatják, hogy az ember sohasem teremtett egy jobb világot, csak legfeljebb egy kevésbé rosszat, amely nem távolítja el az igazságtalanságot, legfeljebb korlátozni tudja azt. A jobb világot az Újszövetség szerint egyedül Isten hozta el.”²¹⁵

Innen érthető, hogy miért nem alakult ki sokakban a rendszerváltás-tudat, s miért nem vált az valamiképpen az identitásuk részévé: azért, mert egy szinte mindent felülről generáló, diktatórikus rendszer után nehéz volt hirtelen átállni egy olyan szisztémára, ahol az egyén tettei generálják a társadalmi eseményeket; s ez épp így volt az egyházban is.

Azonban kérdés marad, hogy lehet-e egyáltalán a strukturális, politikai külső változásokat az ember belső, lelki, spirituális teológiai értelemben vett megújulásával összefüggésbe hozni? Továbbá: teológiailag korrekt és legitim-e, ha a politikai változásokat teológiai aspektusból szemléljük? Két bibliai történet adhatja meg erre a választ. Az első éppen Jónás, akinek ítéletet hirdető narratívája kifejezetten teológiai intenciójú, mert a próféta kérésmájából Isten szavát hallják ki a niniveiek („Ninive lakosai azonban hittek Istennek, böjtöt hirdettek, és zsákru-

²⁰⁹ BOLYKI: Az egyház megújulásának teológiai alapjai, 19.

²¹⁰ BÖLCSKEI: Az egyházkép változása a Magyarországi Református Egyház utóbbi negyvenöt esztendejében, 22–24.

²¹¹ Coetus Theologorum.

²¹² KOZMA: Az egyház megújulásának teológiai alapjai, 9.

²¹³ BOLYKI: Az egyház megújulásának teológiai alapjai, 20.

²¹⁴ BOLYKI: Az egyház megújulásának teológiai alapjai, 22.

²¹⁵ TISLÉR: Az ember változzék meg előbb avagy a struktúra?, 50.

hát öltött a város apraja-nagyja” – Jón 3,5). Reakciójuk egyértelműen kultikus és feltételezi a vallási, lelki belső megújulást. Ennek következtében az ítélet elmaradása viszont politikai, strukturális „változást” hoz: nem pusztul el Ninive, a „polisz” minden immanens struktúrájával tovább élhet, létezhet.²¹⁶

A másik prófétai példa Keresztelő János igehirdetése, (lásd többek között Lk 3,1–20) aki viszont szociális és hivatás-etikai felhanggal teleszőtt prédikációjával transzcendens távlatokat nyit meg. Míg Jónásnál a vallási korrektség (böjt, zsákruha) politikai stabilitást eredményezett, addig Jánosnál a szakmai (katonák és vámszedő cselekvési kompetenciáinak behatárolása), szociális korrektség üdvhozó faktorként szerepel. A két klasszikus bibliai próféta és kérigmájuk a bizonyíték arra, hogy nem lehet teljes mértékben az egyén - teológiai értelemben vett - lelki és a társadalom - politikai értelemben vett - strukturális változását és megújulását különválasztani.²¹⁷ A kollektív megújulás, amint az Jónás könyvében olvasható, nem feltételezi azt, hogy az egyén elhárítja az individuális felelősséget. Sőt, a közösség megújulása, akár pusztán szekuláris és politikai értelemben is, csak akkor történhet meg, ha az egyes egyének kellőképpen elszántak a változáshoz.

A végkövetkeztetés levonása előtt azonban újra hangsúlyozni kell, hogy az egyháznak és a keresztyén teológiának elsősorban nem az a feladata, hogy történészként történelemfilozófiai igazságokat hangoztasson, s ezzel mutasson rá az egyes történelmi érák végességére, hanem éppen az Örökkévalóra kell mutatnia. Ez ráadásul nem csupán teológiai kompetenciája az egyháznak, hanem gyakran megfogalmazott elvárás az egyháztagok részéről éppen úgy, mint a társadalom irányából. Az egyházra úgy tekintenek az egyházon belülről éppúgy, mint a társadalomból, mint a keresztyén értékek stabilizáló faktorára, amely egy szüntelenül változó és meg-megújuló világban, az értékek és normák váltakozásai közepette olyan abszolút normát és értéket képvisel és közvetít, amely valóban öröknek és elmúlhatatlannak mondható. Ez nem csak megvédi az egyházat attól, aminek hibájába gyakran beleesett története során - hogy kitörő lelkesedéssel támogat egy politikai eszmét vagy törekvést - hanem garantálja számára azt, ami rábízott: az evangélium hirdetése és bizonyágtétel az örökkévaló Istenről.

3.1.8. Megújulás és megújítás

A politikai struktúrák lényegéhez tartozik a változás, s ezzel a ténnyel mind a teológia, mind pedig maga a politika is tisztában van. Teológiai alapon csak kritikával lehet megközelíteni bármilyen politikai rendszert, hiszen Isten országa örökkévalóságának fényében minden világi kategória az ideigvaló ítéletében részesül. A Biblia birodalom-ábrázolásai jól tükrözik ezt a fenntartással átszőtt kritikát.²¹⁸ A változás olvasatakor a keresztyén teológia azonban nem állhat meg ennél a történelemfilozófiai és teológiai klisénél. Hiszen a teológia tud a végső változásról és a végső megújításról, megújulásról is. Bonhoeffer szerint: „csak isteni megújítás által, amely az egyházat a feltámadott és élő Jézus Krisztus közösségébe vezet el, következhetik be a napnyugat megújulása.”²¹⁹ A mártír teológus gondolata mindenképpen arra mu-

²¹⁶ 1989 után létezett egyfajta burkolt elvárás az egyházzal szemben, hogy a nyilvánosságban ismételten olyan súllyal és aktivitással vegyen részt, mellyel segíti a társadalom rehabilitását és regenerálódását. Bölcskei Gusztáv szabadon idézi a korabeli megfogalmazásokat: „40 év alatt a kommunisták mindent elrontottak, most majd jönnek az egyházak, és mindent rendbe tesznek, és akkor majd lesznek újra szép családok, békés közösségek, jól nevelt gyermekek, a munkaerkölcs nemesedik, az emberek az értelmes szórakozást keresik...” (BÖLCSKEI: Változó társadalom és a református egyház, 166.)

²¹⁷ Maga a reformáció és annak hatástörténete is ebbe az irányba mutat, hogy egy eredetileg lelki megújulási mozgalom, milyen mértékben tudta befolyásolni az akkori világ politikai struktúráit, és mennyiben generálta a nyugati típusú demokrácia kifejlődését. Lásd többek között: MCGRATH: Kálvin, 234–278. A szerző mindeneke-lőtt Max Weber tételéből kiindulva fejti ki azt, hogy a kálvinizmus mennyire generálta pszichikailag a nyugati „modern” kapitalizmus létrejöttét, de kiter politikai síkra is, többek között az amerikai polgárvallás létrejöttére.

²¹⁸ TILLICH: Rendszeres teológia, 610.

²¹⁹ BONHOEFFER: Etika, 144.

tat rá, hogy az igazi megújulás független az embertől, annál maga Isten a kezdeményező. Amennyiben figyelembe vesszük azt a biblia-teológiai és dogmatikai tételt, hogy csak Isten tud és képes igazán újat, és igazán jót alkotni,²²⁰ és azt a politikai rendszerekkel szemben kritikaként alkalmazzuk, akkor nem lehet más a konklúzió, mint hogy teológiai megközelítésben nem létezik abszolút jó rendszer, tehát a váltás és változás két rendszer között csak relatív lehet. Az, hogy „célba érkezett” volna a magyar társadalom 1989 után és a demokráciával elérte volna a kitűzött célt, pusztán politikailag, gazdaságilag és társadalmilag is inkorrekt lenne kijelenteni, teológiailag a „nincsen itt maradandó városunk” Zsidókhöz írt levél megálapítása pedig végképp felülírja.

A változás keresztyén olvasata így tehát valóban nem csupán a múlt, a változások, a fordulatok, az elmúlt rendszerek és új az politikai struktúrák megítélésének kritikai funkcióját erősíti, hanem segít tájékozódni a jelenvalóság etikai értékelésének megformálásában, és a továbblépés metodikájának kialakításában. Azonban a továbblépéshez elengedhetetlenül szükséges az elmúlt időszak kritikája: egyéni, társadalmi, politikai, teológiai és ekkleziológiai szinten egyaránt.

3.2. VISSZATEKINTÉS AZ ELMÚLT RENDSZERRE: A TEOLÓGIA KRITIKÁJA

A múlt megítélése, illetve a visszatekintés a rendszerváltás után (még ha csak kis mértékben is) több szinten történt – nem csupán a teológiai diszciplínák terén tapasztalható ez a többpólusúság (pl. egyháztörténet, szociáletika, egyházszociológia), hanem az elmúlt korszak pozitív, illetve negatív megítélésében is. Így tehát a hangok, amelyek ezt a témát közvetlenül a változás után megszólaltatják még nem mindig egyszólamúak. Amint az már egy korábbi fejezetből (1.2.) világossá vált, a politikai változás nem hozta el mindenki számára a nagy megkönnyebbülés és eufória hosszantartó érzetét. Néhány 1989 után keletkezett, vagy közreadott német „memoár” éppen az elmúlt politikai rend, vagy berendezkedés felett tartott érzélgős „búcsúbeszédet”, illetve idilli korként értékelte azt. „Az NDK-ban még mindig a világ gazdagabb emberei közé tartoztunk. Országunkban nem éhezett, nem fagyott meg, nem halt meg tízfuszban senki. Mert még minden percben meghal egy ember valahol Indiában vagy Brazíliában...” – írja egy korabeli beszámoló 1989 novemberében (megjelent 1990 februárjában).²²¹ De még 1990 kora tavaszán is lehetett hallani olyan prédikációt Lipcsében, amely arra figyelmeztette a gyülekezetet, hogy ne hagyják magukat elvakítani a „szabadság fényétől”.²²²

A magyar egyházvezetés²²³ üdvözli a politikai változásokat, „forradalmi erjedés”-ként aposztrofálva a kelet-európai eseményeket. (Bár egy évvel korábban – 1988. december 14. – a Zsinat akkori lelkészi elnöke még a szocialista jogállam megalkotását látta a kibontakozó események céljaként, illetve kritikátlanul éltette az állam és egyház között 1948-ban kötött – a MRE számára akkor súlyos veszteséget okozó – egyezményt.²²⁴) Köszönti az új Magyar Köztársas-

²²⁰ Lásd többek között: KRAUS: Reich Gottes: Reich der Freiheit, 15–17. Kraus alaptétele, miszerint Isten országa hozza el a világ számára a nagy változást, egybecseng Bonhoeffer meglátásával is, és témánk szempontjából megerősíti a konklúziót.

²²¹ SCHUPPAN: Christsein bewahren, 34.

²²² NOWAK: Der Protestantismus in der DDR, 168.

²²³ A Zsinat ülését megelőzte a TTRE a politikai eseményekre való tekintettel összehívott rendkívüli közgyűlése 1989. november 21-én, ahol Kocsis Elemér püspök bizalmi szavazást kért, az ellene felhozott vádak miatt – a szavazás helyén hagyta a püspököt – majd tömören értékelte az elmúlt időszakot: a sztálinista jellegű diktatúra rendkívüli veszteséget jelentett az egyház számára – mondta – amely elsősorban a gyülekezeti tagok megfogakozásában és az ifjúság elvesztésében konkretizálódott leginkább. Kocsis nem ír mindent a kommunista rezsim számlájára, hanem az egyházi vezetést, és a gyülekezeti lelkészek illetve tagok passzivitását is hibáztatja az egyházi demográfia csökkenéséért. (Lásd: Övjuk megújulásunk tisztaságát!, 3.)

²²⁴ „Tisztában kell lennünk ugyanakkor azzal, hogy az országunkban zajló reformfolyamatnak a célja a szocialista jogállam megalkotása. ... Világosan kell látni, hogy a cél a szocializmus fejlesztése és nem a szocializmus elvetése.” (TÓTH: Lelki ébredés Isten Szentlelkének ajándéka, lelkészi elnöki előterjesztés, 25–29. itt: 27–28.; illetve lásd: uő: Az Egyezmény 40. évfordulójára, 33–38.)

ságot, és biztosítja az új politikai elitet, hogy részt kíván venni az új Magyarország felépítésében. Örömmel veszi, hogy részt vehet az egyház – még ha korrekciót sürgetve is – „A lelkiismereti és vallásszabadságról szóló törvény” előkészítésében, hogy sor kerül az egyházi ingatlanok visszaszolgáltatására, s az Állami Egyházügyi Hivatal megszüntetésére. A politikai változások – úgy tűnik – belső egyházi reformokat hoztak magukkal, ez mindenekelőtt az egyházalkotmány- és a lelkészképzés reformjának szándékát jelentette.²²⁵ Az elsők között szerepelt a múlt feltárásának szükségessége – s erre a Zsinati Tanács határozatot is hozott,²²⁶ még ha messzemenő következményei nem lettek (legalább is rövidtávon nem) a kezdeményezésnek²²⁷ – valamint a rehabilitáció fontossága. A 89-es események után az egyházkormányzat és a Zsinat azt látta a legszükségesebbnek, hogy rehabilitálja azokat a lelkészeket és egyházi tisztségviselőket, akik ellen 1989 előtt egyházi fegyelmi eljárás folyt, akiket lemondattak, áthelyeztek, kényszernyugdíjaztattak. A Zsinat megkövette a sértetteket és nyilatkozatban bűnbánattal ismerte el hibáit.²²⁸ Míg a múlt feltárására, a rehabilitációra és az új lehetőségek, feladatok illetve kihívásokra koncentráltak a „változás” első pillanataiban, addig – nagyon helyesen – kevésbé fordítottak figyelmet arra, hogy az elmúlt rendszer teológiai ideológiáját vessék kritika alá. De miről is lett volna szó?

Arról, hogy amikor a demokratikus átalakulást követően az egyháznak már nem kellett volna kényszeresen az államhatalom és szocializmus teológiai ideológiáját megfogalmaznia (bár ez sokkal inkább önkéntesség volt az egyház részéről, mintsem egy politikai elvárásának való megfelelés),²²⁹ és nyilvánvalóvá vált többek között a „szolgáló egyház”, illetve a „keskeny út”

²²⁵ KOCSIS: Lelkeszi elnöki jelentés a IX. Budapesti Zsinat 1989. december 8-i ülészakán, 1–4. Illetve: A lelkeszi elnöki előterjesztéshez fűződő határozatok, Zsinat, 1989. december 8.

²²⁶ A lelkeszi elnöki megnyilatkozáshoz fűződő határozatok, Zsinati Tanács, 1989. december 5. 19.

²²⁷ A következő zsinati ülészakon a Zsinat elnöke arról számol be, hogy jóllehet az utóbbi 45 évvel foglalkozó bizottság megalakult, de az idő rövidsége miatt még nem prezentálhatnak érdemlegeset kutatásukról. Lásd: KOCSIS: Van kinek és van miért megújulni, Elnöki előterjesztés a IX. Budapesti Zsinat III. ülészakán, 1990. június 11., 149.

²²⁸ „A Zsinat bűnbánattal ismeri el, hogy olykor egyházi hatóságok és tisztségviselők is okozói voltak olyan szenvedéseknek, melyek azokat a szolgáltatásokat sújtották, akik Isten Igéjéhez, annak hirdetéséhez és az aszerinti élethez ragaszkodtak. ... A Zsinat elhatárolja magát azoknak a vezetőknél a törvénysértő tetteitől, akiket ezért felelősség terhel, a sértettektől pedig bocsánatot kér.” (A Zsinat nyilatkozata Krisztus hű bizonyágairól, akik jogtalanságot, hátrátételt és kárt szenvedtek, 21–22.)

²²⁹ A szocializmus teológiai legitimálása az egykori NDK evangélikus teológiájában is megjelent „Die Kirche im Sozialismus” [Egyház a szocializmusban] névvel, az EKD-vel való szakítás után 1969-et követően. Az akkori német egyházvezetés ars poétikája így hangzott: „nem a szocializmus ellen, sem a szocializmus mellett, hanem a szocializmusban akar az egyház egyház lenni.” (Lásd: Kirchliche Jahrbuch 98, 354. Idézi többek között: POL-LACK: Der Umbruch in der DDR, 53.; FORCK: Rückblick auf den Weg der evangelischen Kirchen in der DDR, 41.) Az „egyház a szocializmusban” megmutatta, hogy egy posztkonstantinuszi kisebbségi egyház hogyan veheti komolyan társadalmilag hatékony politikai felelősségét, s hogy nem kell az egyháznak népegyháznak lennie a társadalomban, annak intézményeiben, vagy bármely területén. De fontos volt a jelenléte a társadalmi konfliktusok fókuszában, amikor környezetpusztításról, a külföldre való utazás megkönnyítéséről vagy disszidens művészekről volt szó” – írja Falcke. (FALCKE: Die Kirche im Sozialismus, 280–281.) Ennek a teológiai ideológiának van egy rendszerváltás utáni krisztológiai kritikája, miszerint az egyház Krisztusban, és nem a szocializmusban él. (KRÖTKE: Die Kirche und die friedliche Revolution in der DDR, 531.) Jóllehet az akkori teológiai gondolkodás és az egyházvezetés nem akarta krisztológiai tulajdonsággal felruházni az államot, hanem a szocializmust egy olyan társadalmi-politikai kontextusként értelmezték, ahol minden keresztyén megélhette szavakban és tettekben a keresztyéniséget, s mindezek mellett „hittek” és hitet tettek a szocializmus javíthatóságában és fejlődésében. (FORCK: Rückblick, 43.; FALCKE: Die Kirche im Sozialismus, 257–281. Itt: 280–281.) Az „Egyház a szocializmusban” nem pusztán társadalmi-politikai kontextusként értelmezték, hanem szituációként és megbízatás-ként is. Tömör definícióját találhatjuk a három meghatározásnak Wolfgang Thumser „Kirche im Sozialismus” című, átfogó és részletes – kritikai – monográfiájában. E szerint az „egyház a szocializmusban, mint helymeghatározás azt jelenti, hogy az evangélikus egyház az NDK államot mint felsőbbiséget, és ezzel a valóságosan létező szocializmust, mint a hatalom gyakorlásának és a társadalom alakításának legális formáját elismeri. Ezzel együtt lemond a keresztyén hit és a marxista-leninista ideológia viszonyának meghatározásáról.” A szituációként való értelmezés szerint azt jelenti, „hogy az egyház az NDK magát szocialistának nevező társadalmát üdvözli és igen-

teológiai kísérletezésének diszfunkcionalitása, nem született egységes és mindenki számára érthető és világos állásfoglalás²³⁰ arról, hogy ezek a teológiai próbálkozások a félígazságok útján jártak, s az Isten nevével való visszaélés etikai kategóriájába tartoztak. Lokális nyilatkozatok több szinten is születtek, melynek egyik legjelentősebb példája a dunamelléki lelkészek munkaközössége által 1990. június 6-án elfogadott, Hegedűs Lóránt által megfogalmazott „Teológiai alapvető hitvallás”, amely a múlt bűneinek rendezését, s a jövő egyházának megtisztulását, megújulását tűzte ki célul.²³¹ Talán kevésbé dinamikus és radikális az 1991. januári Tiszántúli Egyházkerületi Közgyűlés püspöki előterjesztése, amely egy bekezdés erejéig fogalmazta meg, hogy a „szolgáló egyház” teológiája, amely az értékelés szerint „periférikus szerepet” játszott a közelmúltban,²³² elveszítette szerepét és terét, ám annak korrekt és nem zsurnalisztikus megítélése várat még magára – szól a jelentés. Azonban a teológiai tévedések és félígazságok preferálását annyiban intézi el, hogy „túlzottan a túlélésre és gyülekezeteink megtartására rendezkedtünk be, és nem kértük el a prófétai kritika kegyelmi ajándékát.”²³³ A jelentés jóllehet „hatályon kívül helyezi” ezt a hivatalos egyház felől generált teológiát, mindezenáltal nem nevezhető sem korrekciónak, sem bűnbánatnak, sem pedig kritikának.

Az elmúlt rendszer egyházvezetésének és teológiájának kritikáját elsőként a kor szamizdat-irodalma fogalmazta meg, amely érthető módon csak a rendszerváltás után láthatott napvilágot. Ezek közül az egyik legjelentősebb Török István – már idézett – kisebb írásait tartalmazó gyűjteménye, amelyet 1990-ben adtak ki.²³⁴ Török István kritikáját három fő gondolat köré lehet csoportosítani. Az első az egyházkerület hatalomösszpontosítása²³⁵ és totalitárius volta. Török kendőzetlenül leírja, hogy az egyházkerület igényelte, de legalábbis eltúrta a „kritikátlan ajnározást,”²³⁶ önhatalmúlag és jogtalanul, bábuként rángatta a lelkészeket²³⁷, a püspöki jogkört példátlanul kiterjesztette és a törvényes rendet számtalanszor átlépte az egyházkerületi gyakorlatában,²³⁸ a hitvallással (II. HH) ellentétben gyámkodott a hit felett,²³⁹ az egyházkerületi döntésekkel szembeni oppozíciót az engedetlenség bűnével, az egy-

li, az számára lehetővé teszi, hogy valójában egyház lehessen, nevezetesen nem népegyház, hanem egyház egy diaszpóra helyzetben.” S végül a megbízatásként való meghatározás szerint „az egyház a szocializmusban azt jelenti, hogy az egyház az NDK-ban az ő történelmi környezetében és az azzal adódó szituációjában azt a feladatot és esélyt kapja, hogy felelősen gondolkodjon, cselekedjen együtt, és tanuljon, hogy így vegyen részt a szocialista társadalom problémáiban és vívmányaiban, s fejlődéséhez hozzájáruljon, anélkül, hogy identitását és gyökerező önállóságát feladja.” (in: THUMSER: Kirche im Sozialismus, 74. 101. 169.) Magyar nyelvű összefoglalóját a témának lásd: KERTÉSZ: „Egyház a szocializmusban”, 195–228.

²³⁰ A Budapesti és Debreceni Református Teológia Akadémia 35 hallgatója Szűcs Ferenc professzor vezetésével 1989 nyarán Kölkeden konferencián vett részt, melynek végén nyílt levelet fogalmaztak meg az egyházkerületek vezetőségeinek, kérve: „az elmúlt évtizedek mulasztásainak és bűneinek megvallását, az egyház egyetemes tanfegyelmének gyakorlását, amely a megmutatkozó zűrzavar és tekintély csoportérdekeknek kisajátítása ellen kell, hogy irányuljon, etikai kérdésekben az egyház állásfoglalását, az állam és egyház viszonyának teológiai kidolgozását, új törvény megalkotását a Szentírás zsinórmértéke szerint, az anyagi gazdálkodás etikai normák alá helyezését.” (Nyílt levél a négy egyházkerület főtiszteletű elnökségének, 5.; idézi: BOLYKI: Teológiai Akadémiai évnvtő, 246.)

²³¹ HEGEDŰS: „Míg tart a ma”, (in: Testvérek menjünk bátran, továbbiakban: TMB) 5–8.

²³² A „szolgáló egyház teológiájának” 1985-ös megítélésekor – természetesen – más előjelet kapott: „A szolgáló egyház teológiája nem tekinti magát partikuláris jelenségnek. Meggyőződésünk, hogy jóllehet mint új, az evangéliumi kálvinizmus a Magyarországi Református Egyház felismerésén alapul, mégis a világ egyházai számára sincs más út a jövőben, mint a szolgáló Krisztus küldetésében való részvétel.” (KOC SIS: A magyar református teológia 40 éve – 1945–1985, 170–171.)

²³³ KOC SIS: Püspöki előterjesztés az 1991. január 17-i rendkívüli tisztújító közgyűlés alkalmából, 239.

²³⁴ TÖRÖK: Határkérdések szolgálatunkban, 1972–1989.

²³⁵ TÖRÖK: A tanú, [HSz] 140.

²³⁶ TÖRÖK: Zörgető kérdések, [HSz] 16.

²³⁷ TÖRÖK: Elmélkedés a feltétlen szeretetről, [HSz] 19.

²³⁸ TÖRÖK: A szolgálat teológiája és a keskeny út, [HSz] 99.

²³⁹ TÖRÖK: Egyház és teológia, [HSz] 39.

házipolitikát így kvázi az Igével,²⁴⁰ az egyházvezetéssel szembeni ellenállást pedig az Istennel szembeni ellenállással identifikálta,²⁴¹ az egyházi sajtót cenzúrázta és saját politikai és ideológiai céljaira használta,²⁴² a gyülekezetek és a teológiai akadémiák autonómiáját negligálta, éppúgy, mint a szabad véleménynyilvánítást, és a teológiai kritika lehetőségét,²⁴³ az egyházkerületi és egyházmegyei tanulmányi munkák témáit meghatározta.²⁴⁴ (Török István kritikája nem új keletű. Az 1955-ös „Hitvalló nyilatkozat” lényegében ugyanezen ponton fogalmazza meg észrevételeit.²⁴⁵)

A másik nagy témája Török korszak-bírálatának az Ige, és a teológia kritikai funkciójának az elvetése, illetve elvesztése. Ez abban nyilvánult meg, hogy egyházkormányzati, illetve házipolitikai döntések kikerültek „az Ige állandó ellenőrzése alól”,²⁴⁶ sőt, maga az egyházvezetés gyakorolt kritikát a teológián, illetve „pórázon tartotta” azt. Ezzel elvette a teológia egyik alapvető rendeltetését, hogy „éberségre nevelő kritikai tudomány” legyen.²⁴⁷ Ez annak a teológiai gondolkodási iránynak volt köszönhető, amely révén a szolgáló egyház teológiája „mono-teológiaként” érvényesült, így sem annak kritikai oppozíciója, sem pedig más irányú kritikai teológia nem kaphatott hivatalos nyilvánosságot.²⁴⁸

A harmadik gondolatkör, amely kiolvasható Török írásaiból, a szocializmus kritikai értékelésének hiánya. A kiinduló problémát abban látja, hogy a kezdetben „Isten kegyelmes ítélete”-ként aposztrofált szocializmust az egyházvezetés túlértékelte és túldimenzionálta,²⁴⁹ majd a teológiát nem csak az egyházvezetés, hanem a keleti politika és a politikai propaganda szolgálatába állította.²⁵⁰ További – gyakorlatilag megvalósult – kísértése a „szolgálat teológiájának”, hogy „kiszolgálás teológiájává vált.”²⁵¹ Török jól látja a „szolgálat teológiájának” buktatóit, amikor arra hívja fel a figyelmet, hogy a Krisztus főközpont helyébe más, emberi, politikai, ideológiai központ kerül, amely igényli az egyháznak, illetve a teológiának a „szolgálatát”, pontosabban: kiszolgálását.²⁵²

A kritikai hangok másik platformjaként a korabeli református egyházi sajtót, illetve folyóiratokat kell tekinteni. Itt is megjelennek Török István kritikai szempontjai,²⁵³ amelyek számon

²⁴⁰ TÖRÖK: Egyház és teológia, [HSz] 40.

²⁴¹ TÖRÖK: Milyen értelemben Krisztus teste az egyház?, [HSz] 86.

²⁴² TÖRÖK: Változások az egyházfogalomban, [HSz] 47. Milyen értelemben Krisztus teste az egyház?, [HSz] 92.

²⁴³ TÖRÖK: Az új reformáció meg a régi, [HSz] 53. Milyen értelemben Krisztus teste az egyház?, [HSz] 92.

²⁴⁴ TÖRÖK: Leszűkített látókör, [HSz] 27.

²⁴⁵ „Hamisnak kell tehát bélyegeznünk az egyházon belül minden diktatórikus klikkuralmat, amely Krisztus uraságának megrablását jelenti. Mikor pedig jelenlegi egyházkormányzatunk a világban használatos megfélemlítő módszerekkel igyekszik döntéseit az egyházban érvényesíteni, valamint a gyülekezetek nyílt ellenállása ellenére, minden reformátori örökséget megcsúfolva, egyeseket hatalmi úton erőszakolnak rá a gyülekezetekre, másokat pedig, mivel az egyházkormányzat által hirdetetteket nem helyeslik, vagy azt kritikával illetik, erőszakkal és koholt vádak alapján eltávolítanak, áthelyeznek, állásukból megfosztanak, mindezzel csak azt bizonyítják napoként, hogy a hamis utat választották.” (Hitvalló Nyilatkozat, 1955, in: Adalékok, 104.)

²⁴⁶ TÖRÖK: Leszűkített látókör, [HSz] 26–29.

²⁴⁷ TÖRÖK: Az új reformáció meg a régi, [HSz] 53. Milyen értelemben Krisztus teste az egyház?, [HSz] 92. 96.

²⁴⁸ BOGÁRDI SZABÓ: Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között, 66–67.

²⁴⁹ TÖRÖK: Leszűkített látókör, [HSz] 26. Lásd Török ez irányú kritikájához a „Szolgáló egyház” teológiai alapvetésének szociáletikai, illetve társadalmi vetületét, amely többek között ilyen s ehhez hasonló téziseket fogalmazott meg: „A szolgáló egyház teológiájának első és talán legfontosabb szociáletikai döntése volt, amely egyben társadalmi, politikai állásfoglalást is jelentett, a szocialista forradalom jogosultságának elismerésére Magyarországon.” (KOCIS: A szolgáló egyház útján való járás megtanulása, in: Studia et acta V., 580.)

²⁵⁰ TÖRÖK: Az ateista felebarát megtéréséről, [HSz] 67.

²⁵¹ TÖRÖK: Egyház és teológia, [HSz] 40–41.

²⁵² TÖRÖK: A szolgálat teológiája és a keskeny út, [HSz] 98–106.

²⁵³ Itt kell megemlíteni, hogy a „Református Egyház” 1991. januári számában közölte az 1956-os Megújulási Mozgalom hitvallási programját „A Magyar Református Egyház útja” címmel. Ebben a nyilatkozatban a kortárs,

kérik a korábbi egyházvezetés kormányzati és teológiai tévedéseit. A Zsinat új, tisztújító választásokat ír ki, azt remélve, hogy ezzel lezárul az egyházkormányzók múltját boncolgató közegyházi vita, s talán így megspórolható lesz a múlt rendszer teológiájának a kritikája is.²⁵⁴ Ez azonban mégsem jelentette az elmúlt rendszer teológiai kritikájának a végét, amely mindekelőtt a „szolgáló egyház teológiájának” bírálatában koncentrált, (van, aki a társadalmi felelősség köpenyébe bújtatott, a hatalom iránti lojalitás dogmatikájaként interpretálja az elmúlt időszak teológiáját²⁵⁵). Másrészt a kommunista-szocialista ideológiához való kötöttséget, a Török Istvánnál markánsan megjelenő, kritikai funkció negligálását, illetve a részigazságok felnagyítását nevezték meg a „szolgáló egyház teológiájának” hibájaként.²⁵⁶

Maga az egyházvezetés is elhatárolódott részben a múlt terhes örökségétől. Így értelmezhető a Zsinat részéről a Keresztyén Békekonferenciától (KBK) való eltávolodása, illetve az abból való kilépése 1992-ben, amely már a IX. Budapesti Zsinaton, 1991-ben határozatként elfogadott másfél éves moratóriummal kezdetét vette.²⁵⁷ A nyilatkozatban kijelentik, hogy a Magyarországi Református Egyház hitelvesztésének egyik fő oka a politikai identitású, erőltetett „békemunka” volt, amely nem keresztyén, hanem marxista-atesita ideológián nyugodott, s amely a KBK főprofiljának számított, s amellyel az egyház többsége soha sem identifikálódott, ezért nem kíván az MRE továbbra a KBK tagjának maradni.²⁵⁸

A teológiai megtisztulás szükségességét nem csak a teológus (lelkészi), hanem a világi (presbiteri) oldalon is megfogalmazták: a rendszerváltást ki kell terjeszteni a teológiára is, és „nevéen kell nevezni az elmúlt időszak teológiai tévedéseit” – mondja egy interjúban Balla Tibor, a Presbiteri Szövetség főtitkára.²⁵⁹

Nem a „szolgálat teológiáját”, de annál érthetőbben a kommunizmust, mint ideológiát vonja kritika alá Kozma Zsolt, amely azért érdemel külön figyelmet, mert egyrészt nem igen lehet

és az akkori egyházi és világi kormányzat szemében rebellisnek számító, ellenálló teológus grémium fogalmazza meg korrektív-kritikai bírálatát a következő témakörökben: teológia, az egyház, ébredés, igehirdetés, tanítás, iskola, pásztori és szeretetszolgálat, egyházalkotmány, pénzügyek, sajtó, az ökumené, egyházi és világi felsőbb-ség, a megújult egyház. (Lásd: „A Magyar Református Egyház útja”, Az 1956-os Megújulási Mozgalom hitvallás-programja, 4–10.) Jóllehet a nyilatkozat az 56-os események és az akkori egyházi helyzet szellemében fogant, kordokumentum voltán túl autentikus kritikája az elmúlt rendszer teológiájának és egyházi életének. A kortárs teológiai értékelés nem csak Magyarországon, hanem külföldön (elsősorban az újraegyesített Németországban) is hallható volt, még ha (érthetően) néhány éves csúszással is. (Lásd ehhez az idézett konferencia nyomtatásban megjelent referátumait: BALOG: Beobachtungen zur theologischen Neuorientierung in der Reformierten Kirche Ungarns seit 1989; SZABÓ: Die Kirche – sündig und gerecht zugleich? Einige Bemerkungen zur Problematik der Übertragung einer Form der Rechtfertigungslehre auf die Ekklesiologie, valamint SZABÓ: Einige Informationen zum Verständnis der Lage des ungarischen Protestantismus im 20. Jahrhundert; uő, Ungarischer Protestantismus – heute.)

²⁵⁴ „Mindezzel véget érhet egyházunkban a vezetés hitelessége körül kialakult vita, bizonytalanság, amelynek elhúzódása káros hatású az egyház, a gyülekezetek életén túl a társadalomra nézve is.” (A IX. Budapesti Zsinat határozata, 74.)

²⁵⁵ KÁDÁR: A Református Egyház társadalmi felelősségének teológiai alapjai, 105–106.

²⁵⁶ BÖLCSKEI: Dékáni székfoglaló beszéd, 1991. szeptember 26, 35. Illetve mind a kritikai funkció elvesztése (amely a lelkészi habitusból is eltűnt), mind a részigazságok felnagyításának kritikája – „nem szabad egy-egy részigazságot a Krisztusról szóló tan és a Krisztussal való közösség fontosságával egyenértékűvé tenni” – olvasható Pásztor János tanulmányában is. Lásd: PÁSZTOR: A teológus felelőssége az egyház megújulásáért, 7–8. Szintén a „szolgálat teológiájának” részigazsága ellen emel szót Hegedűs Lóránt: „A szolgálat teológiája kétségtelenül tartalmaz igei igazságmozzanatot... A kiszolgálás diktatórikus szempontja viszont a múlthoz kapcsolja e teológiai irányt, mely Isten szolgálatának transzcendenciájával szemben az ember szolgálatának immanenciáját túlhangsúlyozta, s ezt a hangsúlyt politikailag érvényesítette.” HEGEDŰS: „Míg tart a ma”, [TMB] 7.

²⁵⁷ Előterjesztés a KBK helyzetéről és javaslat egyházunk KBK-tagságáról, valamint: Határozat a Magyarországi Református Egyház KBK tagsága tárgyában, 150–151.

²⁵⁸ A Magyarországi Református Egyház Zsinatának nyilatkozata a prágai Keresztyén Békekonferencia ügyében, 182–183. A KBK teológiai kritikái értékelésére még visszatérünk a későbbiekben.

²⁵⁹ PÁPAI: Új utakon az egyház, 140.

hasonló kritikai írással találkozni, másrészt azért, mert a kommunizmus sajátította ki a teológiát - illetve hagyta kisajátítani. Az idézett szerző szerint a református értelmiség - így akár a teológiát művelők is - a kommunista ideológiának engedve elfelejtett „só és kovász” lenni a társadalomban - éppen úgy, ahogy a teológia elveszítette kritikai funkcióját - mert vagy kooperált az őt ellenőrző „hatalmakkal”, vagy csak „íróasztalfiókjának” dolgozott.²⁶⁰

3.3. VISSZATEKINTÉS AZ ELMÚLT RENDSZERRE: A MÚLT KRITIKÁJA

A politikai változásokat követően egyértelművé vált, hogy nem lehet a múltat meg nem törtéنتté tenni, s a múltban történt egyházi döntéseket (vagy éppen ezek hiányát) elhallgatni. Ez az „új korszak” első pillanataiban mindenki számára köztudott volt, egyházi közegben éppen úgy, mint világi szinten.²⁶¹ Nem véletlenül tartja fontosnak M. Beintker a már említett konferencia felvezetőjében, hogy a teológia a közelmúlt eseményeinek feldolgozása felé fogalmazza meg kérdéseit.²⁶² Míg az egykori Németországban, az NDK és kommunista kormányzatának összeomlása után megtörtént az elmúlt időszak nyilvános feltárása,²⁶³ addig ez magyar vonatkozásban sem egyházi, sem világi szinten, sajnos nem mondható el, annak ellenére, hogy több fronton is megjelent ennek az igénye. Egyrészt az egyházi vezetés tűzte ki célul önmagának és a közegháznak, hogy a múltat fel kell tární,²⁶⁴ s erre felkérte a DC egyháztörténeti szekcióját. Másrészt a teológiai és a közegházi „civil” elit sürgette ennek a bekövetkeztét, kezdve az általános tisztújítással,²⁶⁵ hogy csak „tisztá” emberek kerülhessenek az egyházi vezetésbe,²⁶⁶ illetve megjelenik ez az igény a MRE Alkotmányreformjának előkészítésében is,²⁶⁷ illetve a „nemzetközi szimpóziumon”.²⁶⁸ A Zsinat újjáalakult, s ezzel úgy tűnt, hogy megoldódott a múlt, s az egyházi vezetők hitelessége körüli vita.²⁶⁹ Azonban az egy évvel későbbi lelkeszi elnöki beszámolóiból kitűnik, hogy ez nem történt meg oly mértékben, hogy

²⁶⁰ KOZMA: A református értelmiség megújulása, 210.

²⁶¹ Lásd többek között: HANKISS: Bevezető, in: Kísértő múlt 10kk. (a múlt megjelenése a kollektív tudattalamban); SZABÓ: Rendszerváltás és nemzeti tematika, 97–98, (a múlthoz való viszony tisztázásának szükségessége a kollektív emlékezet szempontjából); RIPP: Eltékozolt esélyek, 120–121, (a múlt, mint a nemzeti traumák hordozója, de egyben az új konszenzuson alapuló elit kialakulásának gátja – hiszen a rendszerváltást követően első sorban a jobboldal sürgette a múlt bűneinek feltárását); GYÁNI: Az elveszített múlt, (A múlt mint az identitás formálóját: „... abban mindenki egyetért, hogy a múlt sokféle emlékezeti gyakorlata egyaránt képes betölteni a kollektív emlékezet funkcióját, az identitás megteremtését és biztosítását.” i.m. 104.) KORNAI: Mit jelent a „rendszerváltás”? [Szocializmus...] (a személyes érintettség megszólaltatása a múlt igazságtalanságaival kapcsolatban: „... magam is felháborodtam, amikor a hangversenyteremben egyszer csak szembetalálkoztam azzal a vérbíróval, aki barátaimat 1956 után börtönre ítélte. Kis tolvajokat és kocsmai garázdálkodókat börtönbe csuknak, miközben szabadon járnak-kelnek azok, akik aktívan és lelkesen közreműködtek az elnyomásban. ...” i. m. 129.)

²⁶² „Hogyan dolgozzák fel a közelmúlt eseményeit? Milyen teológiai felismerések játszanak ebben szerepet?”

²⁶³ Lásd: FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 120–129. ill. KÜHN: Zum Weg der Kirche in Ostdeutschland seit 1989, 251–252. A német teológiai folyóiratokban számos cikk, illetve tanulmány foglalkozik nyíltan ezzel a kérdéssel. Lásd: KISTENBRÜGGE: Wahrnehmungsfelder der Situation von Kirche und Theologie in den neuen Ländern der Bundesrepublik Deutschland, 45–51. illetve ennek további hivatkozásait!

²⁶⁴ KOC SIS: Lelkeszi elnöki jelentés, IX. Budapesti Zsinat 1989. december 8-i ülészakán, 2. Határozatot lásd: u.o. 19. 20. Bár Kocsis óvatosan közelít a témához, gyakran figyelmeztet a „múltbarévedés veszélyire” lásd: Óvjuk megújulásunk tisztaságát!, 3.

²⁶⁵ Az egyházi tisztújítást sürgeti többek közt Hegedűs is: lásd uő: Tisztulás és újulás Krisztus igazságában és szeretetében, [TMB] 14.

²⁶⁶ Lásd: KOC SIS: Van kinek és van miért megújulni, 148–149.

²⁶⁷ RISKÓ: Tervezet a MRE Alkotmányának reformációjáról, 3. A múltat és jövőt kutató felelősségről (Számadás a történeti-statisztikai adatok vizsgálatának tisztaságáról és a lelkipásztori szakszerűségről), 242.

²⁶⁸ „Magyar református voltunk épp ezért a magyar nemzeti bűnök őszinte megvallásával kezdődik.” (Az Első Magyar Református Világgyűlés hitvallásos deklarációja, 57.) „A múlt velünk él és jelenné, majd jövővé válik. ... minden önámítás nélkül vessünk számot a tényekkel...” MAK KAI: Krisztus magyar református családja, 97–98.

²⁶⁹ A IX. Budapesti Zsinat határozatai, 74.

azt lezártak lehessen tekinteni.²⁷⁰ A kritikai visszatekintés azonban nem lehet öncélú (tehát: nem pusztán bűnbakkeresés és zurnalisztikus szenzációkeresés a lényege), hanem jelen és jövőorientált, bűnbánatot sürgető és optimális esetben megtisztulást eredményező.²⁷¹ A bűnbánattartás szükségessége szinte teológiai közhelynek számított²⁷² még az egyházkormányzat számára is – jóllehet csak a rehabilitáció kapcsán hangoztatta.²⁷³ Ez egyrészt a megújulás és az újrakezdés előfeltétele lenne,²⁷⁴ másrészt kihatással volna az identitás meghatározására, illetve elősegítené a széttört, megszakadt közösségek megújítását.²⁷⁵ A bűnbánattartás előfeltételezi azt a teológiai módszert, amely különbséget tesz az (elkövető) személy és az (elkövetetett) bűne között,²⁷⁶ illetve számol Isten megbocsátásával, könyörületével, a bűnös ember iránti szolidaritásával.²⁷⁷ Éppen ezért a „bűnössé lett embertársainktól” való bűnbánat sürgetése feltételezi a bűnbánatot követelőktől a megbocsátás és szolidaritás aktusát, illetve kifejezését.²⁷⁸ A bűnbánattartás és megbocsátás általános (teológiai etikai) megközelítése mellett létezett egy aktuális (szociáletikai) horizont. Ez érhető tetten az elmúlt rendszer konkrét egyházkormányzói bűneinek számonkérésében, a már tárgyalt teológiai kritikában, illetve az 1949 és 1989 közötti íghirdetések kritikai vizsgálatában is,²⁷⁹ amely utóbbi még várat magára.

Ugyanakkor közel negyed évszázad távlatából egyértelműen látszik a múltfeltárás elodázódásának negatív következménye. Egyrészt e téren egyfajta diszkrepancia érhető tetten, amely az elvi argumentációk gyakorlati alkalmazásának hiányában konkretizálódik, azaz bizonyos etikai felismeréseknek nem történt meg a közéleti, társadalmi fogantatása; s ez igaz mind a politikai mind pedig az egyházi közéletre. Az, hogy az elvi olvasatnak nincsenek gyakorlati konzekvenciái és cselekvésben konkretizálódó következményei, frusztrációhoz vezethet az egyik oldalon, amely egyben a múltfeltárás, bűnvallás, társadalmi megbékélés és újrakezdés

²⁷⁰ „Elvileg ne eltöröljük, hanem lezárjuk a múltat...” HEGEDÜS: A Zsinat lelkészi elnökének megnyilatkozása 181. „Merjünk az annyszor tanúsított kegyelem és bocsánat jegyében leszámolni saját múltunkkal...” Uő: Második püspöki jelentés, 65–66.

²⁷¹ A már idézett püspöki jelentés folytatása: „Merjünk az annyszor tanúsított kegyelem és bocsánat jegyében leszámolni saját múltunkkal, áldozni a jelenben, együttmunkálkodva bízni a jövőben, merjünk nemet mondani az intézményes hazugságokra, tudjunk szeretetben szólni igazságot, képviseljük a hitetlenség helyett a hitet...” HEGEDÜS: Második püspöki jelentés, 65–66.

²⁷² „Isten egyházában nyilvánvaló a bűnbánat és bűnbocsánat együttesének nélkülözhetetlensége: a bűnt nem eltakarni kell a vallásosság köpenyével, hanem el kell törölni a Megváltó vérével.” HEGEDÜS: Isten seregszemléjének hajnala, [TMB] 62. Lásd még: Uo. „egyéni és korszakos bűnöket egyaránt meg kell bánnunk” (6.) „A bűnöket akarjuk eltisztítani.” (25.) „A diktatúrában az abszolút alkalmazkodás, a gyávaság és egymás elárulása volt a korszakos bűn. Ezeket egy új korszakot megkezdve Isten előtt kell úgy megbánnunk, hogy aki hajlandó kiengedni saját sorsának irányítását a maga kezéből, az nélkülözhetetlen lesz.” (73.)

²⁷³ Lásd korábban: A Zsinat nyilatkozata Krisztus hű bizonyosságairól, akik jogtalanságot, hátrátételt és kárt szenvedtek, 21–22.

²⁷⁴ PÁSZTOR: A teológus felelőssége az egyház megújulásáért, 7. ill. BEINTKER: Der gesellschaftliche Neuaufbau, 251.

²⁷⁵ HÜTTENHOFF: Identität und Neuanfang, 283.

²⁷⁶ Uo.

²⁷⁷ „A „múlt feldolgozása ethoszának” alapvető eleme, hogy számol Isten a bűnössé lett ember iránti könyörületével.” (BEINTKER: Schuld und Vergangenheitsbearbeitung im Horizont des christlichen Glaubens, 203.

²⁷⁸ Sauter a „Mi Atyánk” kérése kapcsán hívja fel a figyelmet, hogy Isten előtt a tettes és az áldozat együtt áll meg, de nincsenek egyedül, mert közöttük áll Jézus Krisztus. (SAUTER: Bekannte Schuld, 509. „Isten megbocsátásának horizontján a hívők megbékélésre köteleztetnek, tovább kell adniuk azt, amit maguk is megkaptak, és meg kell bocsátaniuk a velük szemben bűnt elkövetőknek.” (BEINTKER: Schuld und Vergangenheitsbearbeitung, 203.)

²⁷⁹ „Valóban nagy szellemi erőfeszítés kell a Szentlélek uralma alatt az elmúlt 40 esztendő egyházi dolgainak elemzéséhez. Ehhez nem elég a hivatalos sajtóban megjelent írásokat figyelembe venni. Az Ige tiszta hirdetése az egyház életének alapvető ismertetőjele. Meg kell vizsgálni, mint prédikáltak (prédikáltunk) 1949 és 1989 között.” PÁSZTOR: A teológus felelőssége az egyház megújulásáért, 8. Az egyház íghirdetésének prófétai dimenziójára, illetve annak elhallgatására utal: FAZAKAS: Emlékezés és megbékélés, 2.4.3. „Az egyház bűne”, 47.

alternatívájának kudarcát jelentheti. A másik oldalon pedig ugyanez egyfajta önigazolássá válhat egykönnyen, hiszen a következménynélküliség hamis képzetét kelti azok számára, akik a múlt rendszer cinkosai, vagy éppen együttműködői voltak. S a harmadik oldalon, az egykori sértettek nem érzik rehabilitálva önmagukat, amíg az egykori sértőkkel és bántalmazókkal, árulóikkal kell egy erkölcsi szinten állniuk. Jóllehet létezik egyéni megbocsátás és megbékélés, azonban társadalmi és kollektív szinten is sort kellene erre keríteni. Továbbá kérdés az is, hogy nem késett-e el ezzel mind az egyház, mind a társadalom, hiszen 25 évvel a rendszerváltás után nem csak az elévülés olcsó argumentációjával kell egyre inkább szembesülni, hanem az érintettek halálával is. Ez esetben félő, hogy a keresztyén szociáletikán tájékozódó múltfeltárás továbbra is csak elvi narratíva marad.

Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy a múlt feltárása nem szorítkozhat kizárólag az elmúlt rendszerben ilyen-olyan módon szerepet vállalt személyek nevesítésére, pellengérre állítására – a megbocsátás és megbékélés lehetőségének össztársadalmi, vagy éppen közegyházi felajánlását elfeledve. Hiszen az érintettek egy adott rendszer apparátusához tartoztak, így magának a rendszernek, s mechanizmusainak a feldolgozása is szükséges a tisztán látáshoz, és a következmények korrekt levonásához. Az elmúlt rendszer tisztázásának abszolválása viszont nem merülhet ki csupán konferenciák rendezésében és tanulmánykötetek²⁸⁰ kiadásában, még akkor sem, ha ezek elengedhetetlenül szükségesek a folyamat eredményességét tekintve, mert a múltból örökölt cselekvési formák, az erkölcsi normák következmények nélküli megszegése olyan tendenciává válhat, amely akár etikai maximává konvertálódhat, s így a múltban elkövetett bűnök, sérelmek, mulasztások együtt élnek a társadalommal, - olykor a közegyházszal, - vagy bármikor újjászülethetnek. Mindezen túl nem lenne szabad kritikátlanul elmenni azon gyakorlat mellett sem, amely a múltban betöltött szerepek tisztázását egy rosszszul értelmezett felebaráti szeretet perszifikációjával igyekszik elkerülni. Ezekben az esetekben egyfajta etikai értékrend-változtatással próbálják meg a múltban elkövetett hibákat, mulasztásokat rehabilitálni, úgy, hogy más – amúgy valóságos és el nem vitatható – érdemek preferálásával neutralizálják azokat. Ez aztán nagyon könnyen túlnő a politikai síkon és egy általános etikai gyakorlattá válik, még a magánélet és a politikai, vagy a politika és egyházi közélet találkozási pontján is.

Másrészt a múlt, a múltbéli szerepek elodázott tisztázásából kifolyólag, búvópatakként él tovább mind a társadalomban, mind pedig a közegyházban, s nagyon gyakran a zsurnalizmus forrásánál tör a felszínre, mellőzve az érintettség szakszerű, történészi interpretálását, az etikai, teológiai értékelés árnyaltságát, a megbékélés és megbocsátás társadalmi feszültséget enyhítő lehetőségét.²⁸¹ Az elmúlt rendszerben való szerepvállalások tisztázása éppen ezért magát a szerepvállalókat is védené, mert így teológiailag, etikailag előkészített és megalapozott síkon élhetnének a bűnvallás és bocsánatkérés lehetőségével, még akkor is, ha ennek társadalmi, közegyházi fogadtatása, azaz a megbékélés és megbocsátás kultúrájának kialakítá-

²⁸⁰ A teljesség igénye nélkül néhány tanulmánykötet a témából: GABRIEL-BYSTRICKY: Kommunismus im Rückblick; SOÓS-SZABÓ-SZIGETI: Egyházüldözés és egyházüldözők a Kádár-korszakban; MIRÁK: Háló, Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról, 1945–1990; FABINY: Hálóba kerítve, Konferencia az evangélikus lelkészek és az állambiztonság kapcsolatáról.

²⁸¹ Lásd pl. többek között: FILEP: A politikai rendőrség 1957–1989, III/III; II. A nevezett kötetekben több egyházi, köztük még napjainkban is szolgáló lelkipásztor aktáit, jelentéseit hozta nyilvánosságra a szerző. A múltfeltárást és a személyes érintettség felvállalását elodázni akaró gondolkodás társadalom, politikai és egyházi közvéleményt megosztó jelenségével állunk szemben. Mert míg az egyik oldalon a tények birtokában konstatálják az elmúlt rendszerben szerepet vállalók múltját, és azonosítják a fedőnevek mögötti személyeket, addig a másik oldalon a tények (el)ismer(tet)ése, a következmények levonása, a felelősségre vonás éppúgy elmarad, mint a megbékélés és megbocsátás közegyházi (teológiai, liturgiai) előkészítése. Hasonló hatással bírt – jóllehet a személyes érintettség tisztázását illető nyilatkozatokkal kísérve – a THÉMA egyesület konferenciája, s annak anyaga. (Lásd: KÓSA: Az állambiztonsági szervezet hálózata a református egyházban a diktatúra idején; illetve az ehhez fűződő nyilatkozatokat, 48–75.)

sa²⁸² éppoly problematikus, mint maga a múlt feltárása. A technikai és metodikai lehetőségek elmulasztásán túl, a múltfeltárás szükségességének elvetése azt a végzetes teológiai tévedést is magával hozza, amely a feledést, a krisztológia felől értelmezett megbékéléssel és megbocsátással identifikálja. Társadalmi és közegyházi következménye pedig a már említett mechanizmusok továbbélésének veszélyében van. Így egy demokratikus, szabad és felelősségteljes cselekvés és döntés áruházában a kommunizmus és szocializmus jól begyakorolt cselekvési mechanizmusai köszönnek vissza. Ennek megakadályozása pedig mind a társadalom, mind pedig a közegyház számára elvi kérdés kellene, hogy legyen.

3.4. EGYHÁZ A MÚLT ÉS A JÖVŐ HATÁRÁN – SZOCIOLÓGIAI HELYZETJELENTÉS

A rendszerváltást követően megváltozott az egyház jogi, közéleti státusza. Míg 1989 előtt korlátozva volt az oktatási, diakóniai munkája, a média által a közéletben való szereplése, addig a változásokat követően újabb lehetőségek nyíltak meg előtte; pontosabban a régi csatornák nyíltak meg ismét az egyház számára. Köztudott, hogy a rendszerváltás előtt az egyházak a társadalom, illetve a közélet periferiáján vesztegeltek,²⁸³ s csak marginális funkciót töltöttek be, ám az 1990-es években a közélet új „szereplőjeként” jelentek meg.²⁸⁴ Az egyház helyzetének pozitív változása egyrészt a kormányzati elnyomás enyhülésének köszönhető. A kommunista rezsim a nyugati hitelek folyósítása fejében arra kényszerült, hogy teret engedjen egyfajta liberalizálódásnak, amelynek következtében engedményeket kellett tenni az egyházaknak is.²⁸⁵ Jóllehet a végső változás, amely már 1989 előtt évekkel érezhető volt, nem csak az egyházak számára jelentett kedvezőbb szeleket, hanem az élet szinte minden területén megtapasztalhatóvá vált.²⁸⁶ Az egyház számára megnyíló új lehetőségek – egyesületek alapítása,²⁸⁷ a cserkészmozgalom megindulása, iskolák újraindítása, illetve alapítása, egyházi épületek visszaszerzése, valamint újak építése²⁸⁸ – magukkal hozták az iránta való bizalom növekedését. Magyarországon 1990-ben 18 %-kal nagyobb volt egyház iránti bizalom, mint 1981-ben,²⁸⁹ s ezzel együtt nőtt a magukat vallásosnak mondók, valamint az egyház tanítása szerint vallásosak és a templomba járók aránya is,²⁹⁰ s egy 1995-ös felmérés szerint egyre növekszik az egyházak bizalmi tőkéje, mivel a megkérdezettek egyre inkább számítanak valamely egyházi közösség segítségére nehéz élethelyzetben.²⁹¹ A bizalmi indexen kívül természetesen számbeli emelkedés is tapasztalható volt, amely elsősorban a gyermek és ifjúsági munkában

²⁸² Lásd: KLEIN: Bosszú helyett megbocsátás, Az emlékezés kultúrájának teológiai alapvetése.

²⁸³ Ennek okai a kommunista rezsim egyház- és vallásellenes politikája volt, amely mindenekelőtt az egyházi iskolák államosításában, a vallásoktatás megszüntetésében, az egyházi egyesületek, később szerzetesrendek feloszlásában, az egyházi tulajdonok elkobzásában nyilvánult meg. Míg a kommunista kultúrmonopólium egyre szélesebb körben fejtette ki „misszióját”, addig az egyházaknak számolniuk kellett megváltozott pozíciójukkal, amely az anyagi veszteségek mellett, radikális számbeli csökkenéshez vezetett. (Lásd többek között: TOMKA: „Kommunistische Modernisierung” und religiöser Wandel in Ungarn, 289–290.) Az egyház „ember-vesztesége” azonban nem írható kizárólag a politikai represszió számlájára. Török István 1973-ban a pásztori szolgálat új módjainak megkeresésében látja az aggasztó csökkenő tendenciák megállíthatóságát, (TÖRÖK: Zörgető kérdések, [HSz] 16.) illetve 1979-ben a hiányzó szakirodalom pótlását sürgeti (uő: Milyen értelemben Krisztus teste az egyház?, [HSz] 94.). A csökkenő mutatókat az egyház igehirdetésének meggyengülésével és a kommunista-szocialista ideológiával való kooperációjával és asszimilációjával magyarázza. (uő: A szolgálat teológiája és a keskeny út, [HSz] 105–106.) A már idézett püspöki jelentésben Kocsis Elemér sem vitatja el az egyház és gyülekezetvezetés felelősségét ebben a problémában. Lásd: Óvjuk megújulásunk tisztaságát!, 3.

²⁸⁴ TOMKA: Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta, 4.

²⁸⁵ TOMKA: Vallási változások Kelet-Közép-Európában különös tekintettel Magyarországra.

²⁸⁶ TOMKA: „Kommunistische Modernisierung” und religiöser Wandel in Ungarn, 297.

²⁸⁷ TÓTH: Lelki ébredés Isten Szentlelkének ajándéka, 27.

²⁸⁸ KOCSIS: Lelkészi elnöki jelentés, 4.

²⁸⁹ PICKEL: Religiosität und kirchlichkeit nach dem Umbruch in Osteuropa, 67–68.

²⁹⁰ ANDORKA: Merre tart a magyar társadalom?, 36.

²⁹¹ KOPP-SKRABSKI: A magyarság társadalmi és erkölcsi tőkéje, 18.

volt számottevő,²⁹² ezzel egy időben megnöttek az egyházzal szembeni elvárások is.²⁹³ Ez azonban nem csak a kedvező jogi helyzetnek volt köszönhető. Ezeknek az elvárásoknak a megnövekedése annak is betudható, hogy a kommunizmusba vetett evilági hit és remények – mivel Magyarországon, mint Kelet-Európában mindenütt, generációk nőttek fel abban a tévhitben, hogy életüket és sorsukat nem önmaguk határozzák meg, hanem egy felsőbb hatalom, amit a párttal, vagy magával a Szovjetunióval identifikáltak²⁹⁴ – a rendszer összeomlását érzékelve és látva szertefoszlottak, s az emberek a bizalmukat az egyházba vetették.²⁹⁵ Ez a társadalmi-politikai változás szülte céltalanság és értékválság,²⁹⁶ világnézeti csalódás, vagy éppen világnézeti vákuum a vallási közösségek orientációs funkciójának a kialakulásához kínált lehetőséget, amely körülmény azonban – sokszor a „történelmi egyházak” kárára – inkább a szektáknak kedvezett.²⁹⁷ Valóban: az egyházzal szemben létezett egyfajta általános elvárás a társadalom és az egyháztagok részéről, hogy adjon orientációs segítséget, tájékoztatást, erkölcsi útmutatást a rendszerváltozás után, mert már nem létezett a felülről jövő, „központi irányítás”, amely a kommunista moráljával eligazodást adott volna.²⁹⁸

Ugyanakkor a politikai változást követően megszűnt az állami represszió az egyházakkal szemben, ami az egyházak iránti megnövekedett keresletet hozta magával, hiszen már nem kellett attól tartani, hogy a vallásos, hívő, és az egyháztagságát felvállaló embert diszkrimináció érheti munkahelyén vagy karrierjében²⁹⁹ (a rendszerváltás előtt némely állások megkövetelték a párttagságot, amely vallási distanciára kötelezte a tagot).³⁰⁰ S talán ugyanennek a változásnak köszönhető az, hogy a szociológiai felmérések szerint a megkérdezettek többsége a vallás nyilvános és közéleti jelenlétét igényelte.³⁰¹ Ugyancsak jellemzője ennek a mentalitásnak, hogy többen gondolják úgy, hogy Kelet-Közép-Európában a lakosság többsége rokonszenvet mutat a vallás iránt, jobban, mint Nyugat-Európában.³⁰²

Látszólag tehát kedvező helyzetben találta magát az egyház ebben a szituációban. De csak látszólag. A változások miatti eufória hamar elmúlt, mert világossá vált, hogy a relatív jólét, amely a kommunista rezsim „gulyáskommunizmusát” jellemezte, s amely Magyarországot a „legvidámabb barakká” tette, és a szocialista konzumtársadalom áldásai³⁰³ olyan külföldi hiteleknek voltak köszönhetőek, amelyek révén az ország a 80-as évekre a csőd szélére jutott, s ennek a gazdasági látszat-jólétnek az árát a változások után kell megfizetni. Természetesen

²⁹² A Zsinat 1988-as missziói jelentése szerint a gyülekezeti és iskolai hitoktatásnak köszönhetően, két-három, illetve hét-nyolcszoros a növekedés az ifjúsági alkalmakon. (lásd BÓNA: Hitelt adó missziói magatartás kell, 33. Az istentiszteletek látogatottságának, a keresztelek és házasságkötések megáldásának emelkedéséről számol be az 1991-es Tiszántúli püspöki elterjesztés, valamint a Református Világtalálkozó tudományos szimpóziuma is. (Lásd: KOCSIS: Püspöki előterjesztés, 1991. január 17., 237.; valamint: HEGEDŰS: Az MRE múltja, jelene és jövője, [TMB] 70.)

²⁹³ TÓTH: Mit kínál az egyház – mit vár el a társadalom, 133.

²⁹⁴ TOMKA: „Kommunistische Modernisierung” und religiöser Wandel in Ungarn, 287.

²⁹⁵ TOMKA: Vallási változások Kelet-Közép-Európában különös tekintettel Magyarországra, 27.

²⁹⁶ TOMKA: Vallási változások Kelet-Közép-Európában különös tekintettel Magyarországra, 25.

²⁹⁷ POLLACK: Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa, 42–43; SZIGETI: A szabad egyházak indulása, 17–18.

²⁹⁸ Andorka szerint az anómia és az elidegenedésválság kapcsán felértékelődik a vallás szerepe. (ANDORKA: Merre tart a magyar társadalom?, 35.

²⁹⁹ TOMKA: Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta, 5.

³⁰⁰ TOMKA: Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta, 16.

³⁰¹ TOMKA: Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta, 10.

³⁰² TOMKA: Vallási változások Kelet-Közép-Európában különös tekintettel Magyarországra, 26. Kozma Zsolt meglátása lényegében ennek a szociológiai felismerésnek a mentén halad, miszerint a világ lényegében három indokból kifolyólag értékeli a keresztyéniséget. Elsőként humanista értékteremtő és értékmegőrző volta miatt, másodsor a változó világban stabilitást mutat és ad, s harmadszor segítség bizonyos politikai, etnikai vagy gazdasági célok elérésében. (KOZMA: A keresztyén szellemiség a világban, in: Másképpen van megírva, a továbbiakban: MVM 152.)

³⁰³ TOMKA: „Kommunistische Modernisierung” und religiöser Wandel in Ungarn, 294.

ebből az adósságtörlesztésből a lakosságnak, tehát az átlagszavazónak is ki kellett vennie a részét, amely többek között az 1994-es választások baloldali győzelméhez is vezetett, hangot adva az elmúlt rendszer látszat-jóléte visszatérése iránti reménynek. Másrészt a gazdasági problémák mellett számolni kellett a mentális válsággal, amely még az elmúlt rendszer hozadékaként a politikai változások után sem múlt el azonnal. Az alkoholisták, az idegrendszeri megbetegedések, az öngyilkosságok és a terhesség megszakítások, valamint a válások magas száma jellemzi az országot (nem egy kategóriában európai, sőt világélvonalba tartozik).³⁰⁴ Ez jóllehet egyrészt missziói és diakóniai lehetőség az egyház számára, hogy szolgálatának egy részét a társadalom fogyatékkal, hátrányos helyzettel, szenvedélybetegséggel és különböző devianciákkal küszködő rétegében kell elvégeznie – s immáron a nyilvánosság színterén. Továbbá az egyházaknak szembe kellett nézni, a (poszt)kommunista blokkon kívül is tapasztalható, általános elvilágiasodással és elvallástalanodással, amely Nyugat-Európában már előrehaladott állapotokat mutat. (Így többszörösen sem helytálló az a kritika, amely az egyház jelenlegi krízisét a 40 éves kommunista ideológia és kormányzat számlájára írja, lásd a korábbi Török István kritikát!³⁰⁵) Az egyházaknak tehát hamar rá kellett döbbsenniük, hogy a rendszerváltás nem hozta el automatikusan számukra a megújulást, amelyet elsősorban az egyháztagok számának radikális megnövekedésében reméltek. Sőt, a történelemi egyházak elvesztették egykori, történelmi monopóliumukat, és konkurenciaként tekintettek a szaporodó kisegyházakra, szektákra, vagy vallásos közösségekre, amelyeknek létrejöttét és megalapítását a 1990-es vallásszabadságról szóló törvény nagyban elősegítette. Másrészt az egyházi intézmények és az állami iskolákban való hitoktatás állami finanszírozásának állandóan felmerülő kérdése és gyakori problematikája újabb csalódásokhoz vezetett, s csalódást okozott az is, hogy az állam nem tartott igényt oly mértékben az egyházak szolgálatára a közéletben (többek között az oktatásban, médiában), amire a rendszerváltáskor számítottak (ez utóbbi többek között a szocialista-liberális pártkoalíciónak és a kisegyházaknak köszönhető),³⁰⁶ s az a tény, hogy az egyház elveszíti a titkon remélt politikai funkcióját, és egy lesz a társadalmi intézmények közül.³⁰⁷ További problémát hordoz magában a kommunizmusnak az az öröksége, amely egy erőszakos urbanizáció révén szétzúzta a klasszikus magyar agrárgazdaságot, a falusi miliót, ami oly sokáig biztosította a magyar reformátusság legfőbb társadalmi bázisát, s amelynek közösségformáló ereje kihatással volt a vallási életre is,³⁰⁸ így a hagyományos és népegyházi mentalitáson alapuló gyülekezetvezetést és gyülekezetépítést is újra kellett gondolni, sokszor azonban ehhez semmilyen koncepció nem párosult, így ez újabb embervesztéssel járt. Hamar világossá vált tehát, hogy a rendszerváltás nem a tejfel-mézzel folyó Kánán földjére való megérkezés volt, hanem sokkal inkább egy sokszínű, pluralista társadalmi, gazdasági, vallási milióban találta magát, amelyben az egyháznak feladata lett volna az „új” identitás megtalálását elősegíteni.

³⁰⁴ TOMKA: Vallási változások Kelet-Közép-Európában különös tekintettel Magyarországra, 37. ill. TOMKA: „Kommunistische Modernisierung” und religiöser Wandel in Ungarn, 294–295. Vö: ANDORKA: Merre tart a magyar társadalom?, 30–34; PIKÓ: A demokrácia, a diktatúra és a posztiszocializmus társadalom-lélektana, 17. GÁTI: A Kádár-korszak mai szemmel, 18.

³⁰⁵ Lásd 3.2. fejezet, illetve TÖRÖK: Egyházkormányzás és ébredés, [HSz] 6–12.

³⁰⁶ TOMKA: Vallási változások Kelet-Közép-Európában különös tekintettel Magyarországra, 44.

³⁰⁷ POLLACK: Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa, 44.

³⁰⁸ POLLACK: Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa, 24.; TOMKA: Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta, 12–13.

3.5. A SZABADSÁG TEOLÓGIAI INTERPRETÁLÁSÁNAK LEHETŐSÉGE POLITIKAI KONTEXTUSBAN

3.5.1. Szabadságról 1989 előtt és azután?

Az előzőekből világossá vált, hogy korántsem lehet egyértelműen, és mindenki számára ugyanúgy elfogadhatóan applikálni a rendszerváltás vívmányait. Így az a kérdés sem eredményez egyértelmű válaszokat, hogy mennyire lett az ország szabadabb politikailag, szellemileg, spirituálisan 1989 után, mint azelőtt, vagy éppen mennyire lehet szembeállítani az 1989 előtti behatárolt szabadságot egy esetlegesen korlátlannak nevezett vagy gondolt szabadsággal, melyet a rendszerváltás után lehetett (volna) megtapasztalni. Tény, hogy több vonatkozásban történtek olyan politikai, gazdasági változások, amelyek egy felszabadult társadalmi berendezkedés és a nyugati demokrácia politikai kultúrája irányába mutatattak, de mégsem eredményeztek ezek olyan reakciókat, amelyek 1989-et az újra beköszöntött szabadság egyértelmű újjászületésének látták volna. Pedig a már több ízben említett KGST piac felosztása, a Varsói Szerződésből való kilépés, a szovjet katonai csapatok kivonulása, a vasfüggöny felszedése, a szabad választások, és már a korábban is megszerezhető világútlevél és az azzal együtt feltárolt nyugati világ elérésének lehetősége egyértelművé tette, hogy Magyarország kikerült a Szovjetunió érdekszférájából, felszabadult az idegen katonai jelenlét terhe alól, elindult a kapitalista piacgazdaság útján, a politikai határok és a szellemi behatároltság veszítettek élükből, a fizikai határok pedig könnyebben átjárhatók lettek. Ráadásul a lelkiismereti- és vallásszabadságról alkotott, a szólásszabadságot garantáló, s a szabad választásokat szavatoló törvények³⁰⁹ olyan mérföldkövei a demokratizálódásnak és egy szabad ország létrejöttének, amelyek kétségtől azt mutatják: van relevanciája annak, hogy a rendszerváltás összefüggésében nyomatékosabban kapjon hangot a szabadságról való gondolkodás, illetve beszéd – politikai síkon éppen úgy, mint a teológiai gondolkodás horizontján.

Ugyanakkor vissza is kell tekinteni, hogy mit jelentett a szabadság hiánya 1989 előtt. A szovjet katonai jelenlétet 1945 és 1956 után felszabadító erőként értelmezték, így a hivatalos állami, illetve pártideológia szerint Magyarország szabad országgént lett aposztrofálva. Azonban a nyugati, szabad világtól való politikai és fizikai izoláltság – mely utóbbit a vasfüggöny és helyenként betonfal (Berlin, Mödlareuth³¹⁰) biztosította – hamar érezhetővé vált. Ez egyfajta demoralizáló erőként lépett fel a kelet-európai emberekkel szemben, akik a szabadság, a reménység, a méltóság és az élet világát vélték felfedezni a vasfüggöny vagy a fal másik oldalán.³¹¹ Az ilyen áhított, vagy remélt szabadságról való lemondás, vagy a Hankiss Elemér által „ironikus szabadság”-nak³¹² nevezett szabadságon túl számolni kellett a kelet-európai, s ezen belül a magyar társadalomnak az elnyomás kényszerével. Azzal, hogy számos dolgot a társadalomra erőltetett a rendszer, amelyet kénytelen volt elviselni, még akkor is, ha szemben állt lelkiismereti vagy vallási meggyőződésével. Ma már köztudott tény, hogy az 1949-ben létrehozott új alkotmány 54. §-a, amely biztosította a polgárok lelkiismereti szabadságát és a vallás szabad gyakorlását, s amelyet a hivatalos egyházi olvasat még sokáig oly hálásan éltetett,³¹³

³⁰⁹ A lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvény; A Magyar Köztársaság Alkotmányáról szóló 1949. évi XX. törvény módosítása (a szólásszabadság biztosítása); Az országgyűlési képviselők választásáról szóló 1989. évi XXXIV. törvény (szabad választás).

³¹⁰ A bajor és thüringiai határon fekvő falut szintén betonfallal választották ketté 1966-ban; korábban szögesdrót vágta egy NSZK és egy NDK részre.

³¹¹ HANKISS: Kelet-európai alternatívák, 15.

³¹² „Megvan az a szabadságuk, hogy kívül állnak azon a világon, amelyben élnek; hogy nem azonosulhatnak és azonosulnak azzal a világgal, amelyben élnek, hanem mintegy kívülről szemlélik azt. Ez a kényszerű kívülállás, ez a kényszerű függetlenség felbecsülhetetlen értékű emberi kiváltság.” in: HANKISS: Kelet-európai alternatívák, 20. Ez a megállapítás akár a keresztyén belső szabadság-értelmezés szekuláris olvasata is lehetne, de mindenképpen negatív és cinikus előjellel!

³¹³ Lásd: SZABÓ: Az „egyezményes szellem kibontakozása” – párbeszéd a társadalomépítésben való együttműködés érdekében, in: Studia et Acta V., 519.

gyakorlatilag formalitás volt. A rendszer mechanizmusának a lényege abban állt, hogy szinte az egész emberi egzisztenciát (külsőt és belsőt egyaránt) ellenőrzése és befolyása alá akarta vonni. S ebben sokkal erőteljesebb volt a pszichikai nyomás, mint bizonyos fizikai vagy politikai (demokratikus) szabadságjogok negligálása. Bibó István szerint a kényszer mindeneke-lőtt egy olyan lelki jelenség, amely a kényszerítettség élményét hozza magával.³¹⁴ Ez egyfajta lelki, pszichikai zsarolást jelentett az önkéntesség köntösébe öltöztetve, ahogyan egy kortárs svájci filozófus, Peter Bieri megfogalmazza: „Mintha a zsaroló a kényszerhelyzet instrumen-tumával belenyúlna a bensőmbé, hogy ott létrehozza az általa kívánt akaratot. ... A zsaroló számára ugyanis fontos, hogy áldozata birtokában maradjon döntési szabadságának, és így a szó teljes értelmében szubjektum legyen, ellentétben a sodróval vagy kényszeressel.”³¹⁵ Az önkéntesség köntöse mellett megjelenik egyfajta ideológiai álarc is, amely a színlelés és ha-zugság eszközeivel minden negatívumot pozitívumként láttat: „a pártállamot például néphata-lomnak, a megaláztatást felszabadításnak, a szabad véleménynyilvánítás lehetőségének hiá-nyát a legteljesebb szabadságnak” – írja Václav Havel.³¹⁶

Tehát az 1989 előtti szabadság-értelmezés kettős fronton történt. Egyrészt egy államilag és ideológiailag interpretált hivatalos szinten, amelynek következtében lehetett Magyarországról úgy beszélni, mint a legvidámabb barakkról és a gulyáskommunizmus országáról, s ebben a hivatalos értelmezésben a hivatalos egyházi teológiai is partner volt;³¹⁷ másrészt pedig létezett egy objektív olvasat, amelyet a szabadságukban korlátozottak fogalmaztak meg. Jóllehet a kettő kategorikus kettéválasztása nem tükrözi a valóságot, hiszen létezett középút, illetve átjá-rás egyik értelmezésből a másikba, olyan esetekben például, amikor egy adott szabadságjogért (pl. nyugatra való utazás lehetőségéért) feladtak egy másikat (pl. a szabad véleményformálás szabadságát). Az 1989 előtti korlátozott szabadság és kényszeresség azonban a rendszerváltás után mintha megszépült volna, mivel a fordulat nem hozta el azt a vágyott szabadságot, ame-lyet a nyugatra való nyitástól várt volna a társadalom. Így a rendszerváltás miatti csalódáso-kon tájékozódó emlékezet számára leértékelődtek olyan szabadságjogok, amelyek biztosítot-ták a szólás, a gyülekezés, az utazás, az eszmék vagy a protestálás szabadságát.³¹⁸ A szabad-ság kortárs, rendszerváltás utáni értelmezése pedig veszít objektivitásából, de érthető ez egy olyan társadalmi és politikai színtéren, ahol a rendszerváltás vívmányai és egyáltalán sikeres-sége egyaránt megkérdőjeleződik.

3.5.2. Egyházi hozzájárulás a szabadság megvalósulásához

Ebben az összefüggésben kell tehát feltenni a kérdést, hogy milyen pontokon járult, vagy járulhatott volna hozzá az egyház és a teológia ahhoz, hogy a rendszerváltás örökségeként az

³¹⁴ BIBÓ: Kényszer, jog, szabadság, in: Válogatott tanulmányok I., 18.

³¹⁵ BIERI: A szabadság keze munkája, 122.

³¹⁶ HAVEL: A kiszolgáltatottak hatalma, in: Uő: A szabadság igézete, 123.

³¹⁷ Péter János 1949-es püspöki székfoglalójában így értékeli a háború utáni helyzetet: „... úgy állt talpra az ország, hogy közben csecsemők és aggok, gyermekek és asszonyok, munkások és betegek megkapták a szüksé-ges táplálékot, otthont és ruhát. Az olyan egyháznak, amely komolyan veszi a mindennapi kenyeret és mindazt, amit e fogalom alatt értenünk kell, ezt a jótéteményt is hálaadásban kell hordoznia.” Illetve az egyház szabadsá-gáról ugyanott így vélekedik: „Az igazi egyháznak pedig a maga békességéért, szabadságáért nemcsak könyö-rögni kell, hanem ha megkapja, hálát is kell adnia. Vajon megbecsültük-e kellő mértékben azt a vallásszabadsá-got, amelyet az új államéletben kaptunk, s amelyet a Magyar Népköztársaság alkotmánya is biztosít számunkra! (PÉTER: Eligazodásunk, 16; 22–23.) A „Felszabadulás” huszadik évfordulóján – értelemszerűen – megerősödtek azok a hangok, amelyek az álammal kötött egyezmény és az új állam és egyház modelljének relevanciáját éltet-ték. (Lásd: A Felszabadulás huszadik évfordulója a debreceni oratóriumban.) De még a ’80-as években is tartotta magát ez a rendszerigazoló egyházi narratíva, amint az Bartha Tibor 1981-es áprilisi Zsinati Tanácson elhangzott elnöki jelentéséből kiderül: „Társadalmunk hívó, vallásos tagjai a szocialista társadalom továbbfejlesztésének a célkitűzésével egyetértenek, mert felismerték, hogy a fejlett szocialista társadalmi rend a magyar nép, a szocialis-ta világrendszer és az emberiség érdeke.” (BARTHA: Szolgálatunk időszzerűsége és távlatai, 100.)

³¹⁸ KORNAI: Kelet-közép-Európa nagy átalakulása – siker és csalódás, [Szocializmus...] 105.

identitás részévé legyen az újra megérezhető és megélhető szabadság, még akkor is, ha nem egyértelmű ez mindenki számára. A kérdés természetesen itt sem adhat adekvát válaszokat. Mivel a MRE 1948 és 1989 között nem őrizte meg az állammal szembeni autonómiáját, önálló véleményét és függetlenségét, sőt, időnként ígéhirdetésének kritikai dimenzióját sem, nehezen lett vagy lehetett volna a szabadság szószólója „gyámjával” ellentétben, sőt a gyülekezetek belső szabadsága is sok esetben korlátozva volt, akár az egyházkormányzat, akár az állami vezetés részéről. Ez esetben a kérdésre adott válaszok legtöbb esetben elvi síkon maradnak, s a teológiai szempontok mentén lehet megfogalmazni, hogy mi a protestáns teológiai mondánivalója a szabadságról konkrét politikai kontextusban, s így a szabadság teológiai vizsgálata a rendszerváltás előtti és utáni MRE egyház esetében egy utólagos kritikai faktorrá lesz. Másrészt viszont, amikor az állami vezetés a politikai helyzet enyhülése következtében szélesítette a szabadság felé vezető utat, ez a nyitás érezte hatását az egyházon belül éppúgy (külföldi – nyugati – ösztöndíj lehetőségek és szélesedő, szabadabban ápolható kapcsolatok), mint a kifelé irányuló diakóniájában, amit többek között, de példaértékűen a nyugatra menekülő NDK állampolgárok, később pedig a Romániából érkező határon túli magyarok irányában tanúsított.³¹⁹

Példaként lehet tekinteni az NDK menekültek között végzett egyházi szolgálatra. Az említett emigráltak az otthonról való elmenekülés és a nyugatra (NSZK) való kijutás között tartózkodtak átmenetileg Magyarországon: többek között Zugligetben, Csillebércen és Zánkán. Az ökumenikus lelkeszi jelenlét nem csupán a menekültek között végzett lelkigondozás szempontjából volt lényeges, hanem a személyes visszaemlékezések fontos adalékként szolgálnak az események teológiai reflexiójához. Hiszen egyértelművé válik, hogy nem csupán egy kelet-közép-európai emigrációs folyamat egy állomását látták az emigránsok és magyar segítők az eseményekben, hanem azt is, hogy miként válik a szabadság kultúrája „a közösségek egymásra találásának elemévé,”³²⁰ vagy, hogy hogyan élték meg az NDK menekültek a nyugatra való igyekezetük közben a szabadság hívását, s miként látták a menekültek szabadság iránti vágyát úgy, ahogy Békefy Lajos írja visszaemlékezésében: az „Istentől teremtetten emberlét alapfeltételének és alapélményének.”³²¹ Ugyanakkor a szabadságra való segítség magával hozta a befogadást,³²² illetve az ószövetségi Exodus³²³ teológiai gondolatát is.³²⁴

Azonban az 1989 után a poszt-szocialista országokban többé-kevésbé beköszöntött szabadság nem értelmezhető egysíkúan úgy, mint amely csupán a nyugatra való szabad utazásokban konkretizálódott. (Ráadásul az NDK és NSZK korrelációjában nem is minden szinten lehet emigrációról beszélni, hiszen sokszor az NSZK-ban úgy fogadták az NDK-ból érkezőket, mint akik hazatértek!). S az egyház szerepe sem korlátozódhat kizárólag arra, hogy milyen pontokon volt, vagy lehetett volna a rendszerváltás idején bizonyos szabadságmozgalmak kezdeményezője, úttörője, vagy miként végezte diakóniai szolgálatát a menekültek között, illetve mennyiben volt segítője a nyugatra menekülőknek. A kérdést elsősorban teológiai szempontokból szükséges megvilágítani, hogy világossá váljon, mennyiben hordozója az

³¹⁹ JAUER: Urbi et Gorbí, 139–190.

³²⁰ KOZMA IMRE visszaemlékezése, in: Határáttörés Sopronnál, 146–151, itt 148.

³²¹ BÉKEFY: NDK-menekültek lelkesze voltam.

³²² „Mi Máltaiak pedig a szeretet mindenhatóságára utaló egyetlen lehetséges emberi magatartást, a befogadást mutattuk fel. A befogadás a megváltás szinonimája. Jézus Krisztusban, a Megváltóban az Isten elfogadott bennünket, befogadott és háza népévé tett. Jézus a mi világunkban bontotta le az embereket elválasztó falakat és szüntette meg minden különbséget.” KOZMA IMRE visszaemlékezése, in: Határáttörés Sopronnál, 149.

³²³ Az ószövetségi szabadság-értelmezés mindenek előtt az Egyiptomból való szabadításhoz, azaz az Exodus-tradícióhoz köthető. Itt bár érezhető a nyilvánvaló fizikai-politikai szabadság, de mégsem emberi aktivitáshoz, hanem a szabadító Jahvehhoz köthető, s ez a szabadítás Izráel számára hitvallássá lett. Lásd többek között: BARTSCH: Freiheit I., 497. Illetve: RAD: Az Ószövetség teológiája I., 145–147.

³²⁴ BALOG ZOLTÁN visszaemlékezése, in: Határáttörés Sopronnál, 154–156, itt: 152; BÉKEFY: NDK-menekültek lelkesze voltam.

egyház a politikai szabadságot elősegítő témáknak, vagyis hogyan lehetne a reformáció örökségéből a rendszerváltás öröksége? Milyen pontokon segítette az egyház a szabadság konkrét megvalósulását, vagy éppen mikor hallgatott, amikor éppen szólnia kellett volna. Pedig a következőkből világossá lesz, hogy a keresztyén, s ezen belül is a protestáns egyháznak nem csak múltbeli öröksége, de egyben identitásának is része a szabadság, és az arról való bizonyítgatás.

3.5.3. Reformátori elgondolás a szabadságról

„A reformáció összességében nem jelent mást, mint a keresztyén szabadság újrafelfedezését” – írja többek között Wolfgang Huber,³²⁵ s a téma szempontjából kiindulási tézis lehet ez a megállapítás. Ugyanis éppen a reformátori teológiának köszönhető az, hogy a belső szabadságot összekötötte a külső szabadsággal, a lelkiismereti szabadságot annak politikai következményeivel. Így egyértelmű a protestáns szabadságértelmezés politikai olvasata, ahogy a teológiai etika számára is, hogy a szabadságról csak konkrét megvalósulás esetén lehet beszélni, amennyiben az cselekedetekben manifesztálódik.³²⁶ A reformáció számára a kiindulási pont, hogy a szabadság nem emberi cselekvés következménye, hanem Isten kegyelméből származik,³²⁷ s forrása az Evangélium:³²⁸ „egyetlen egy szükséges a keresztyén élethez, igazságsághoz és szabadsághoz. Ez pedig Isten szent ígéje, Krisztus evangéliuma.”³²⁹ Luther „A keresztyén ember szabadságáról” írt értekezésében kettős definícióval írja le a keresztyén szabadság lényegét: „A keresztyén ember szabad ura mindennek, és nincs alávetve senkinek. A keresztyén ember készséges szolgája mindennek, és alá van vetve mindenkinek.”³³⁰ Az elmentmondásos tézist a reformátor a belső és a külső ember közti disztinkcióval oldja fel. Számára a belső, a lelki szabadság fontos, amelyet a külső körülmények sem veszélyeztetnek: „Viszont mit árthatnak a léleknek a betegség, a fogság, az éhezés, a szomjazás vagy bármiféle külső hátrány, mikor mindezekről szenvednek a legkegyesebbek és legszabadabb lelkiismeretűek? Ezeknek a dolgoknak egyike sem érinti a léleknek sem szabadságát, sem szolgásgát.”³³¹ A külső ember cselekedetei nem tesznek szabaddá, ellenben a belső szabadság eléréséhez a hit erősítésére van szükség.³³² Luther számára a megigazulás és az üdvösség volt cél (tehát nem immanens kategóriák!), amelynek nem előfeltétele a törvény vagy a megigazulás, de nem is eredményezhet egyfajta quietizmust vagy gonosz életvitelt.³³³ A keresztyén ember hite által nyeri el azt a képességet, amely révén lelkileg – és semmiképpen sem politikailag – mindenek felé emelkedik, és minden a szolgájává és lelki javára lesz,³³⁴ így a lelki szabadság az üdvösség irányába vezeti az embert.³³⁵ Jóllehet Luthernek a belső ember lelki szabadsága a fontos, mégis tud arról, hogy ezt a belső szabadságot is ezen a földön kell megélni, s éppen ezért a másik emberrel való kapcsolatokra is kihat,³³⁶ így a keresztyén ember cselekedeteinek intenciójában erőteljesen jelenik meg a másik ember haszna és érdeke, s mindez szeretetből fakadva, önzetlenül.³³⁷ A keresztyén hit számára tehát a szabadság és a szeretet összetarto-

³²⁵ HUBER: Theologie der Befreiung – ein Anstoß Martin Luthers, [Von der Freiheit] 16. Lényegében minden szabadsággal foglalkozó munka a reformáció és reformátori egyházak ilyen interpretációjából indul ki.

³²⁶ MEHL: Freiheit V. Ethisch, itt: 511.

³²⁷ HUBER: Theologie der Befreiung – ein Anstoß Martin Luthers, 17–18.

³²⁸ Das christliche Zeugnis von der Freiheit, 48.

³²⁹ LUTHER: A keresztyén ember szabadságáról, 35.

³³⁰ LUTHER: A keresztyén ember szabadságáról, 33.

³³¹ LUTHER: A keresztyén ember szabadságáról, 35.

³³² LUTHER: A keresztyén ember szabadságáról, 37.

³³³ LUTHER: A keresztyén ember szabadságáról, 40.

³³⁴ LUTHER: A keresztyén ember szabadságáról, 45.

³³⁵ LUTHER: A keresztyén ember szabadságáról, 46.

³³⁶ LUTHER: A keresztyén ember szabadságáról, 50.

³³⁷ LUTHER: A keresztyén ember szabadságáról, 58–59.

zik.³³⁸ A reformátor gondolkodásában a belső szabadság szociális kontextusban is tetten érhető kell, hogy legyen, hiszen nem individualizálja a szabadságot, hanem mindig a másik ember irányába, a másikkal való viszonyban konkretizálódik,³³⁹ a másik iránti szolidaritásban,³⁴⁰ vagy a másik iránt érzett felelősségben.³⁴¹

A felebarát iránti szeretetből végzett szolgálat szabadsága mellett Luther világossá teszi a külső rendek – felsőbbség, egyházi rendek – iránti engedelmesség szükségességét, ez előbbi a Róm 13-ra hivatkozva, s elítéli azokat, akik egy rosszul értelmezett keresztyén szabadság égisze alatt megvetik akár az egyházi szertartásokat,³⁴² akár az emberi törvényeket.³⁴³ Ez azonban nem jelenti a külső törvények kritikátlan legalizálását és abszolutizálását, „Az úrvacsoráról s egyéb újításokról” című 1522-ben keletkezett traktátusában hangot ad annak a felismerésnek, hogy a külső, emberi törvényeknek, rendeleteknek van határa a keresztyén ember számára. A Mk 3,1kk. és a Mt 12,8 alapján („az Emberfia ura a szombatnak”) úgy vonja le a hívő ember számára a gyakorlati következtetést, hogy a keresztyén ember „ura még inkább minden emberi parancsolatnak, tanításnak és tételnek”,³⁴⁴ illetve a lelkiismeretre tartozó kérdésekben ura ezeknek a parancsolatoknak, és kötelessége arra életét is feltenni, s ettől a szabadságtól nem tágtani.³⁴⁵ Így a keresztyén ember szabadsága politikai cselekvéssé, vagy jobban mondva passzivitássá és ellenállássá válik akkor, amikor a külső törvények a belső ember életét akarják megkötni. A lelkiismeret szabadsága szavatolja a lelki szabadságot: „Az pedig a lelki szabadság, ha a lelkiismeret szabad.”³⁴⁶ Luther szabadságértelmezése ezen a ponton kerül igazán közel a jelen témához, hiszen éppen a lelkiismereti- és vallásszabadság szenvedett csorbát az 1989-et megelőző időszakban. Ez mindenekelőtt egy olyan behatárolt szabadság volt, amely éppen a belső embert érintette érzékenyen. Az agymosás, a félelemkeltés és a megfélemlítés olyan eszközei voltak a kommunista/szocialista ideológiának, amelyek jóval mélyebb sebeket ejtettek, mint a külső szabadság (pl. utazás lehetősége) korlátozása.³⁴⁷

Sok ponton Luther elgondolásával összhangban látjuk Kálvin teológiai szabadságértelmezését, amelyet joggal lehet etikai értelmezésnek nevezni,³⁴⁸ így nem lesz erőltetett a gyakorlati konzekvenciák levonása. Kiindulópontja az a lelkiismereti szabadság, amely önként engedelmeskedik Isten akaratának, s nem lesz rabjává külső és közömbös vallásos parancsolatoknak.³⁴⁹ A keresztyén szabadságot ő is egyértelműen lelki síkon értelmezi, s hangsúlyossá válik benne egy evilági aszkézis, amely kontrollt gyakorol az immanens lehetőségekkel szemben: „ez a szabadság éppúgy áll valamely dologtól való megtartóztatásban, mint az azzal való életsben.”³⁵⁰ A szabadság Kálvinnál sem öncél, főként nem szabadosság, hanem az egymásnak való szolgálat lehetősége.³⁵¹ A szabadságnak a páli értelmezés nyomán haladva (1Kor 10,23) létezik egyfajta utilitarista olvasata Kálvin számára is, miszerint nem minden válik hasznára az embernek, ami lehetőségként megadatott. Kálvin teológiai szabadság-interpretációjának

³³⁸ HUBER: Theologie der Befreiung – ein Anstoß Martin Luthers, 27.

³³⁹ HUBER: Theologie der Befreiung – ein Anstoß Martin Luthers, 26.

³⁴⁰ HUBER: Theologie der Befreiung – ein Anstoß Martin Luthers, 28.

³⁴¹ HUBER: Evangelisch im 21. Jahrhundert, in: Uő: Von der Freiheit, 51.

³⁴² LUTHER: A keresztyén ember szabadságáról, 63–64.

³⁴³ LUTHER: A keresztyén ember szabadságáról, 67.

³⁴⁴ LUTHER: Az úrvacsoráról s egyéb újításokról, 238–239.

³⁴⁵ LUTHER: Az úrvacsoráról s egyéb újításokról, 242.

³⁴⁶ LUTHER: Az úrvacsoráról s egyéb újításokról, 239. Vö: EBELING: Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába, 162–163.

³⁴⁷ A behatárolt, leszűkített szabadsághoz lásd: HUBER: Theologie der Befreiung – ein Anstoß Martin Luthers, 76. Illetve Das christliche Zeugnis von der Freiheit, 76–81.

³⁴⁸ NIESEL: Kálvin teológiája, 111.

³⁴⁹ Inst. III. 19. 2. (114); 4. (116); 7. (118).

³⁵⁰ Intsit. III. 19. 10. (121).

³⁵¹ Inst. III. 19. 11. (123).

legnagyobb politikai következménye az, hogy az ember a Krisztustól kapott szabadsága következtében „felszabadult minden emberi hatalom alól.”³⁵² Ugyancsak ennek a gondolatsornak a mentén jut el Kálvin arra a kijelentésére, hogy megkülönböztesse az ember belső és külső erkölceit,³⁵³ s levonja a következtetést: „az evangéliumnak a lelki szabadságra vonatkozó tanítását ne vonjuk helytelenül a politikai rendre, mintha a keresztyének a külső kormányzást illetőleg kevésbé volnának alávetve az emberi törvényeknek azért, mert az ő lelkiismeretük Isten előtt fel lett oldozva.”³⁵⁴ S ennek a reformátori meglátásnak van egy további nagyon jelentős politikai következménye, miszerint az állami törvények sem kötelezhetik a lelkiismeretet, mert „a jó lelkiismeret ... az Isten tiszteletének élő kívánsága... és egyedül csak Istenre vonatkozik.”³⁵⁵ Kálvin szabadság értelmezése tehát eljut az Isten előtti Krisztustól kapott szabadságtól, az evilági aszkézisen át, a politikától való függetlenségig. Eszerint a keresztyén ember tudja magát függetleníteni a politikumtól, de egyben a politikai hatalom sem tarthat igényt az ember lelkiismeretére, így a lelkiismereti szabadságára sem – éppen úgy, mint Luthernél.

Kálvin is – Lutherrel összhangban – óv attól, hogy a lelki szabadság egy olyan eszköz legyen, amely negligálja a politikai hatalmat, hiszen a szabadság nem akkor nyeri el értelmét, amikor megszűnik az ember feletti politikai hatalom, tehát a krisztusi szabadságot nem lehet a polgári rendnek való megfelelés ellenében kijátszani.³⁵⁶ Kálvin számára fontos, hogy a külső szabadságot garantálja és védje a többség,³⁵⁷ így egy lelkiismereti megkötözöttségen és pszichikai elnyomáson nyugvó, többség iránti vak engedelmesség ismeretlen a kálvini teológia számára.

Kálvin szabadságértelmezése a későbbi Kálvin-interpretációban válik pragmatikussá és konkrétá a politikai cselekvés terén, nevezetesen Abraham Kuyper értelmezésében. Kuyper szerint azokban az országokban erősödött meg a politikai szabadság, ahol nem „irtották ki” a reformációt.³⁵⁸ Érvelése szerint a kálvini, illetve a reformátori eszmék nagymértékben lehetővé és sérthetlenné tették mindenekelőtt az angol-szász országokban a lelkiismereti szabadságot, s ez vezetett a politikai szabadság kifejlődéséhez.³⁵⁹ Tekintettel, hogy a kálvini egyházfelfogás az egyház belső szuverenitását tartotta elfogadhatónak az állam és az egyház viszonyában – szemben a lutheri teológián tájékozódó „cuius regio – eius religio” elvével, Kuyper meglátása szerint is a „kálvinisták mindig is oly büszkén és bátran küzdöttek a szabadságért.”³⁶⁰ Az egyháznak ez a belső szuverenitása és az államtól való mindenféle függetlensége valóban egyértelműen mutat a demokrácia irányába, ráadásul egy olyan demokrácia felé, amelyben megtagadható a lelkiismereti-, a szólás, és a vallásszabadság.³⁶¹

3.5.4. Történelmi örökségek

Innen eredeztethető továbbá az is, hogy a magyar protestantizmus történelme során maga is érdekelt volt a politikai szabadság és függetlenség megteremtésében – s fordítva is igaz: a protestáns fejedelmek a lelkiismereti- és vallásszabadságot mindig a politikai szabadság részeként értelmezték, s ez a teológiai és politikai elgondolás sosem identifikálta a fennálló rendszert Isten akaratával. A protestáns (református) szabadság-tradíció Bocskaitól kezdve

³⁵² Inst. III. 19. 14. (126).

³⁵³ Lásd: BUSCH: Istenismeret és emberség, 149.

³⁵⁴ Inst. III. 19. 15. (126–127) idézet: 127.

³⁵⁵ Inst. III. 19. 16–15. (127–128) idézet: 128.

³⁵⁶ Inst. IV. 20. 1. (747).

³⁵⁷ Inst. IV. 20. 8. (754–755).

³⁵⁸ KUYPER: A kálvinizmus politikai jelentősége, 13–14.

³⁵⁹ KUYPER: A kálvinizmus politikai jelentősége, 30. 44. Ugyanerre utal: KUYPER: A kálvinizmus és a politika, in: Kálvinizmus és modernizmus, 95.

³⁶⁰ KUYPER: A kálvinizmus és a politika, in: Kálvinizmus és modernizmus, 107.

³⁶¹ KUYPER: A kálvinizmus és a politika, in: Kálvinizmus és modernizmus, 110–111.

egészen Kossuthig jóllehet elsősorban a nemzeti függetlenség tövéről fakadt, s elsősorban politikai indíttatású volt, mégsem látta szükségesnek, hogy a katolikus elnyomó hatalom (Habsburg-ház) uralmának Istentől származó legitimálásától megriadva, Isten akaratának fogadja el Magyarország és a protestáns (valamint ortodox) felekezetek korlátozott autonómiáját, vagy a megnyirbált szabadságjogokat.³⁶² Az 1848–49-es forradalomban és szabadságharcban való liberális egyházi (katolikus és protestáns egyaránt) részvétel, illetve a szabadságtörekvés teológiai támogatása – amely leginkább ígéhirdetésekből konkretizálódott – pedig egyértelműen elősegítette a politikai változásokat, a polgári átalakulást, és az önvédelmi harcokat.³⁶³

A magyar protestantizmus tehát nagy múlttal rendelkezett a szabadság teológiai értelmezése és politikai megvalósulása terén. Sőt, a protestantizmus és a szabadság különböző ideológiai értelmezésének³⁶⁴ összefonódása és annak teológiai értelmezése is megtalálható a század első felében éppen úgy, mint a rendszerváltást követően. Azonban a következőket szükséges tisztázni, hogy az összefonódás ne olcsó megalkuvás és ne összemosódás legyen. Egyrészt azt fontos világosan látni, hogy a protestantizmus számára – Révész Imre terminusával élve – a szabadság nem cél, hanem eszköz.³⁶⁵ Azaz, a protestantizmus nem értelmezheti magát csupán egy olyan társadalmi, eszmei vagy ideológiai jelenségnek, amely bizonyos más ideológiákkal – Révész és az idézett szerzők a liberalizmusra gondolnak – összefonódva vallási támasztékot nyújt azoknak. Másrészt pedig azt, hogy a protestantizmus nem adhatja fel teológiai meggyőződését semmilyen politikai ideológia kedvéért, némi pozitív haszon reményében.³⁶⁶

Így jogos a kritikai élű kérdés, amelyre legitim teológiai válasz nem adható csak kontextuális politikai, hogy miért hallgatta agyon ezt a témát a hivatalos egyházi vezetés 1956 forradalmi nemzedékét és a szabadságharcra szimpatizáló átmeneti egyházi vezetését leszámítva 1948 és 1989 között. Egy olyan egyházi döntés áll itt előttünk, amely az egyháztörténelem során többször megismétlődött, akkor, amikor az egyházi vezetés valamilyen oknál fogva lemond a lehetséges ellenállásról az elnyomó államhatalommal szemben, s beéri a relatív részszabadsággal a teljes szabadságért való küzdelemmel szemben.³⁶⁷ Azaz, újra és újra megismétlődik az, ami így összegezzük: a protestantizmus saját profilja elerőtlenedett és „a lényeglátást felváltotta az érdekszövetségek utáni tájékozódás.”³⁶⁸ Ugyanakkor ez nem csak konkrét politikai történések és események törésvonala mentén jön létre, mint pl. Hitler fellépése Németország-

³⁶² Így a katolikus II. Rákóczi Ferenc által vezetett szabadságharcnak is voltak a magyar protestánsokra nézve kedvező következményei, mindenekelőtt az 1705-ös szécsényi országgyűlésen megalkotott törvény garantálja a három bevett vallás (katolikus, református, evangélikus) szabad vallásgyakorlatát. Lásd többek között: LADÁNYI: A Rákóczi-szabadságharc valláspolitikája, 130. A Habsburg dinasztia protestánsokat háttérbe szorító politikáját Révész Imre is megfogalmazza. „[a] Habsburg-ház Rómával összefogva a magyar református egyházat erőszakos eszközökkel többségből kisebbségbe szorította, tagjait kétszáz esztendőre másodrendű állampolgárokká tette, templomait elvetette és lerombolta, gyülekezeteit bujdosásba kergette, lelkipásztorait, tanítóit gályákra küldte.” RÉVÉSZ: Húsvéti üzenet Debrecenből. in: Az Út 16/1 (1949), Idézet: Studia et acta V., 516.

³⁶³ ZAKAR: Isten és a szabadság 1848–49 Magyarországon. A forradalom és szabadságharc liberális egyházi megközelítései, 69–84.

³⁶⁴ Ez lehet egyaránt liberális, konzervatív, vagy éppen a két említett végpont között, a kommunizmus ideje alatt szocialista is.

³⁶⁵ Lásd: RÉVÉSZ: A magyar protestantizmus útjai (1928), in: Uő: „Tegnap és ma és örökké, 269. Idézi: FAZAKAS: Protestantizmus és/vagy liberalizmus, 60; KÓSA: A magyar protestantizmus útjai, 419.

³⁶⁶ FAZAKAS: Protestantizmus és/vagy liberalizmus, 56.

³⁶⁷ Gyakorlatilag ez volt a metódusa a német keresztyéneknek (Deutsche Christen) a náci Németországban, szemben a Hitvalló Egyház (Bekennende Kirche) – legalábbis kezdeti – törekvéseivel. De létezett a második világháborúban egy másfajta egyházi viszonyulás a náci hatalommal szemben, amint azt a norvég egyházi harc mutatja, mikor az ideológiai küzdelemben a norvég evangélikus egyház a norvég ellenállás egyik legmeghatározóbb szereplője lett. Lásd: KORÁNYI–OROSZ–REUSS (szerk.): A norvég egyházi harc.

³⁶⁸ FAZAKAS: Protestantizmus és/vagy liberalizmus, 57. Vö: KÓSA: A magyar protestantizmus útjai, 423. A szerző a magyar protestantizmus helyes történelmi szerepének a hitbeli megújulást tartja.

ban, vagy a kommunizmus hatalomra jutása 1945 után Magyarországon, hanem társadalmi, gazdasági, etnikai feszültségek mentén is.

Az 1945 utáni egyházi opposíció vagy éppen kooperáció kérdéséhez érdemes Karl Barth 1948-as magyarországi látogatásakor megfogalmazott és későbbi, – levelezéséből kibontakozó – a magyar eligazodást segítő teológiai útmutatását felvázolni.³⁶⁹ Barthnak Svájcban és Magyarországon pályatársak és ellenfelek egyaránt a szemére vetették, hogy 1945-öt követően nem tiltakozott olyan erőteljesen, mint a '30-as években Németországban a hitleri rezsim ellen.³⁷⁰ A magyar református egyházban élő „barátainak” írt leveléből világossá válik, hogy Barth a „keskeny út” lehetőségét a quasi államegyházi hatalmi pozícióról való lemondásként látta, miközben az egyház parallel módon alakítja ki a szocialista állammal.³⁷¹ Ugyanakkor a második világháború magyar, mindenek előtt Bereczky Alberttől származó,³⁷² egyházi és teológiai interpretációját figyelembe véve – miszerint a múltban az egyház eljátszotta szabadságát az állammal szemben, s most már nem hivatkozhat prófétai tisztségére az új államrenddel kapcsolatban – mond „igen” a keskeny út próbálkozására.³⁷³ Ez azonban nem a végleges mondanivalója Barthnak a magyar egyházi és politikai helyzetre. Már az 1948-as magyarországi előadásai során figyelmeztet, hogy az egyháznak józanságra van szüksége az államrendek változásainak közepette, s legyen az új vagy régi politikai berendezkedés, abban csupán egy „tökéletlen, veszélyeztetett és átmeneti emberi próbálkozást” lásson.³⁷⁴ Később pedig az 1951-ben Bereczky Albertnek írt levelében többek között arra figyelmeztet, hogy a történelmi események Isten kijelentéseként való interpretálása tévedés, amint az a nemzetszocializmus esetében is az volt.³⁷⁵ A magyar hivatalos teológiai és egyházi gondolkodás részéről csak félig meghallgatott és megértett barthi álláspont jól tükrözi, hogy a protestáns teológia milyen könnyen eshet az opportunizmus és az ideológiákkal való kooperáció csapdájába, és hogy milyen könnyen lehet – igaz részigazságok megszólaltatásával és teljes igazság elhallgatásával – kompromisszumképesnek feltüntetni. Így nem túlzás ezt is egyfajta negatív törté-

³⁶⁹ Barth véleményének részletes teológiai előzményeit (többek között a Hromádkanak írt levél politikai és teológiai értelmezését) részletesen fejti ki Fazakas: Barth a kelet és a nyugat feszültségében c. írásában. ³⁷⁰ FAZAKAS: Barth a kelet és a nyugat feszültségében, 101.

³⁷⁰ FAZAKAS: Barth a kelet és a nyugat feszültségében, 101.

³⁷¹ FAZAKAS: Barth a kelet és a nyugat feszültségében, 106. Vö: BARTH: Offene Briefe, 1945–1968, 143: „A református egyház nem akarja és nem is támadhatja meg az új magyar államot. S nem is látja annak a szükségét, hogy vele szemben magát megvédje. De nem is gondol egy pillanatig sem arra, hogy kapituláljon vele szemben. Vagy békésebben fogalmazva: a református egyház eltökélt abban, hogy egy olyan úton járjon, amely az új magyar állam útjával párhuzamosan halad. De számára ugyanígy világos, hogy az a saját útja, azaz az Isten ígéje által kijelölt útja lehet.” Ugyanakkor azt is fontos megemlíteni, hogy Barth nem a politikai balanszírozást látta a református egyház háború utáni pozicionálásában, hanem a spirituális, lelki és belső egyházi (gyülekezeti) megújulás lehetőségét: „Önök az evangelizációs és a gyülekezetek újjáépítésének sürgető feladata előtt állnak, melyet a Szentírás jobb ismerete, és a Jézus Krisztusban mint az egyházuk egyetlen főjében való megújult hit alapján kell megtenniük. Szabadságuk ebben a gyakorlásában éppoly kevésbé tud önöknek segíteni az új állam, mint ahogyan a régi, de semmi esetre sem szabad és nem lehet hagyni, hogy zavarja és megakadályozza önöket [az állam]” – írja Barth a Magyarországi Református Egyházban élő barátainak 1948-ban. BARTH: Offene Briefe, 1945–1968, 139–147, itt: 142.

³⁷² Bereczky teológiai látása a háborút követő közvetlen években főként a bűnbánat, a hamis prófétizmus, egy hamis (olykor erőteljesen krisztológikus felhangú) jelszavakat skandáló nacionalizmus köré koncipiálódik. Példaként álljon itt egy idézet 1946-ból: „Annyi hamis hang rontotta fülünket és lelkiismeretünket éppen a leg-szentebb napokkal kapcsolatosan („magyar nagypéntek”, „magyar feltámadás”), hogy valósággal félve szólal meg az ember éppen ilyenkor magyar kérdésekben. Nagyon mély és gyökeres bajnak kellett lenni a keresztyén-ségünkben is, a magyarságunkban is, hogy úgy össze tudtuk zagyválni a dolgokat, hogy a végén a keresztyén hit nagy kijelentései is hazafias frázisokká torzultak át.” BERCZKY: Két ítélet közt I., 135.

³⁷³ FAZAKAS: Barth a kelet és a nyugat feszültségében, 107. Vö: BARTH: Offene Briefe, 1945–1968, 141–142.

³⁷⁴ BARTH: Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, 37.

³⁷⁵ BARTH: Offene Briefe, 1945–1968, 279–280: „Önöknek az a szándéka, hogy abba az ideológiai-keresztyén gondolkodási formába kerüljenek, amelyet egykor – más előjellel – a Német Keresztyének vallottak.” (279.)

nelmi örökségnek tekinteni, s a mára és jövőre nézve a pozitív cselekvést elősegítő konzekvenciákat levonni. S ebben éppen úgy segíthet Barth teológiai meglátása, mint a szabadság teológiai és egyházi igenlésében, s amely szerint az egyház akkor marad igazán egyház, ha megőrzi szabadságát Kelet és Nyugat között, ha egy szabad, nem Keletre és nem Nyugat felé orientálódó Európáért van, s így „ez a szabad egyház talán ma az utolsó esély egy ilyen szabad Európa számára.”³⁷⁶

3.5.6. XX. századi ökumenikus alternatívák

A szabadság és a felszabadítás XX. századi teológiai értelmezésének eredményeképpen létrejött politikai teológiákban a konkrét szociális szabadság és igazságosság, illetve az elnyomással szembeni felszabadulás és felszabadítás kaptak hangot. Az új politikai teológia alapjait lefektető Johann Baptist Metz³⁷⁷ által képviselt irány új impulzusokat adott egy olyan teológia számára, amely „a világ felé fordul és az adott korban beszél Istenről.”³⁷⁸ Kritikai ellensúlyként értelmezi a teológia politikai funkcióját, amely arra törekszik, hogy „új módon határozza meg a vallás és a társadalom, az egyház és társadalmi nyilvánosság, az eszkatológikus hit és a társadalmi gyakorlat viszonyát.”³⁷⁹ Metz a bibliai szabadságot, békét, igazságosságot, kien-gesztelődést mint eszkatológikus ígéreteket úgy értelmezi, mint amelyek társadalmi felelő-ségvállalásra kényszerítenek.³⁸⁰ Ekkleziológiai következménye ennek a teológiai értelmezés-nek az, hogy az egyháznak újra a kritikai szabadság intézményeként kell szolgálnia, ez egy-ben társadalomkritikai, valláskritikai és egyházkritikai funkciót is hordoz magában,³⁸¹ illetve az egyháznak a szabadság intézményesült védelmezőjévé kell lenni.³⁸² A teológiai előfeltéte-leken és következményeken túl Metz politikai programja kiterjed a keresztyén szeretetértel-mezésre, amely nem zárható „az én és te közötti interperszonális térre”³⁸³ hanem társadalmi dimenziót kell neki tulajdonítani, s így „a szeretetet a Másiknak juttatott igazságosság, sza-badság és béke feltétlen akarásaként kell felfognunk.”³⁸⁴ Az Isten uralmáról szóló politikai teológia következménye Metz szerint egyrészt az, hogy egyfajta kritikai funkcióval rendelke-zik a hatalmon lévők iránt, másrészt pedig az, hogy az emancipációt figyelembe véve az em-beri szabadságtörténetet tartja a politikai struktúrák alapjának.³⁸⁵ Metz olyan Isten-képet vesz teológiai elgondolásának alapjául, melynek értelmezéséhez, illetve fogalmához hozzátartoz-nak „a radikálisan új kezdetről, a megtérésről és felszabadulásról szóló bibliai történetek.”³⁸⁶ Az Európában kialakult új politikai teológia és a latin-amerikai felszabadítási teológia kapcso-lópontját a közös gyökerekben látja, amely ez esetben az a felismerés, hogy az érintettek nem veszik tudomásul, hogy az Istenről való beszédhez hozzátartozik az ember szenvedéstörténe-te. Ezért a teológiának el kell szakadnia a társadalmi, a vélt történelmi és a vélt etnikai-kulturális véletlenségtől.³⁸⁷

³⁷⁶ BARTH: Die Kirche zwischen Ost und West, 142. (Az egész írás egyébként jól tükrözi a nyugat- és kelet eu-rópai egyházi, teológiai álláspontokat, azokat a kritikákat, amelyeket aztán igyekeztek az egyház mondanivalójá-val azonosítani, legitimizálni ezzel a teológiai köntösbe bújtatott politikai ítéletet és elképzelést.)

³⁷⁷ Lásd: METZ: Zur Theologie der Welt.

³⁷⁸ METZ: Az új politikai teológia alapkérdései, 7.

³⁷⁹ METZ: A „politikai teológia” problémája, in: uő: Az új politikai teológia alapkérdései, 9–12.

³⁸⁰ METZ: A „politikai teológia” problémája, 13.

³⁸¹ METZ: A „politikai teológia” problémája, 16. 18.

³⁸² METZ: Mire törekszik a „politikai teológia”? in: Uő: Az új politikai teológia alapkérdései, 69.

³⁸³ METZ: A „politikai teológia” problémája, 17.

³⁸⁴ METZ: A „politikai teológia” problémája, 17.

³⁸⁵ METZ: A „politikai teológia” a viták keresztútjában, in: Uő: Az új politikai teológia alapkérdései, 35.

³⁸⁶ METZ: A kereszténység transzcendentális és politikai misztikája, in: Uő: Az új politikai teológia alapkérdései, 93.

³⁸⁷ METZ: A politikai teológia: a társadalmi, etnikai-kulturális és történelmi véletlenségtől elszakadó teológia, in: Uő: Az új politikai teológia alapkérdései, 119–124.

Kétségtől, hogy Metz teológiájának alapelvei megfigyelhetők a Gustavo Guitierrez és Leonardo Boff³⁸⁸ által képviselt latin-amerikai felszabadítás-teológiákban, amelyekben a hitbeli meggyőződés, a vallásos elköteleződés és elmélyülés a szociális érzékenységgel, társadalmi reformmal és az elnyomottakkal való szolidaritással jár együtt. A latin-amerikai felszabadítási teológiák kiindulási pontja egy olyan Krisztusnak a követése, aki vállalta a szegénységet az emberért, s ez a követés a társadalom politikai horizontján valósul meg, s éppen ezért a hangsúly a teológiai elgondolásról a cselekvésre kerül.³⁸⁹

Mindezek a politikai teológiák, legyen az a forradalom teológiája, felszabadítás teológiája, fekete teológia stb. krízis-teológiákként értelmezendők, hiszen a világban tapasztalható igazságtalanságokra, kizsákmányolásra, korlátozott és beszűkített szabadságra, társadalmi, gazdasági ellentétekre reflektálnak.³⁹⁰ De nem csak arról van szó, hogy a társadalmi, gazdasági, politikai krízisek generálták az ilyen krízis-teológiákat, s az egyház tanítása ily módon kívánt reflektálni az eseményekre, vagy társadalmi jelenségekre. Hanem ezek a társadalmi krízisek az egyházat és a teológiát is számadásra készítették, Ravasz László szavaival élve: „a szociális forradalmak, osztályharcok azért támadtak, mert az emberek nem hajtották végre Krisztus urunk isteni programját. Az egyházon éppen ez a legnagyobb felelősség és ítélet.”³⁹¹ Így ezek egyben (egyház)kritikai teológiákként is értelmezhetők.

A XX. századi politikai teológiák dél-kelet európai alternatíváját olvashatjuk ki Miroslav Volf az 1990-es évek balkáni konfliktusaiban gyökerező teológiájában. A nyugati és a szocialista gondolkodók szabadságértelmezése, mely utóbbi az ember saját érdekeinek érvényesítését egzisztenciális kontextusba helyezi, („Mit ér az a szabadság, hogy a magam ura lehetek és érvényesíthetem a magam érdekeit, kérdezi ez a hagyomány, ha nincs állásom, és a családdal együtt éhezem?”) egyfajta elnyomás-felszabadítás bipolaritást eredményez Volf szerint. S az elnyomás-felszabadítás egyfajta fegyverré válik, s a társadalmon belüli kettőssége további kérdéseket generál, mint például: „a felszabadított elnyomottak hogyan fognak együtt élni legyőzött elnyomóikkal?” A megoldást Volf a moltmanni vonalon látja, miszerint nem a szabadság az emberi cselekedetek végcélja, hanem az Isten országában megvalósuló szeretetet.³⁹²

Már ez az érintőleges és rövid felsorolás is azt mutatja, hogy a XX. század második felében egyértelmű volt, hogy a keresztyén szabadság-értelmezés nem koncentrálna a belső ember lelki szabadságára, hanem valóban politikai kontextusban kell konkretizálnia, még akkor is, ha nem mindig létezik immanens megoldás egy adott politikai/társadalmi krízisre. Jóllehet mindegyik teológiai irányzatnak létezik kritikai olvasata, mint az Volf értelmezéséből is már kitűnik, de mégis egyértelműen jelzik: mind az egyháznak, mind pedig a teológiának konkrét politikai kontextusban létezik a szabadsággal kapcsolatban releváns üzenete. A „szabadság posztmodern teológiáját” szintén krízis-teológiaként kellene értelmezni. Azonban az 1956-os és 1989-es vonatkozásban nem lehet normatív funkcióról beszélni, hiszen nem az események előtt, azokat segítve, generálva szólaltak meg ennek a laza kontúrokkal rendelkező teológiának³⁹³ a hangjai, hanem az események utólagos reflexiójaként.

³⁸⁸ Lásd többek között: HONECKER: Grundriß der Sozialethik, 53–57.

³⁸⁹ STRUNK: A szegény Krisztus követése Latin-Amerikában, in: Uő: Krisztus követése, 198–219.

³⁹⁰ HUBER: Die Kirche als Anwalt der Freiheit, [Von der Freiheit] 143–144.

³⁹¹ RAVASZ: A megújult egyház, in: Emlékezéseim, 406–411, itt: 409.

³⁹² VOLF: Ölelés és kirekesztés, 113–118, itt: 114. és 117. Lásd: MOLTMANN: Trinität und Reich Gottes, 68–72; 230–239.

³⁹³ Kérdés, hogy lehet-e egyáltalán beszélni az említett történelmi-politikai események kapcsán egyfajta magyar szabadság-teológiáról?

3.5.7. 1956 és emlékezete

„A szabadság nem relatív fogalom, s nem egyik vagy másik csoportnak a szabadsága valamely másik rovására, hanem abszolút érték” – írja Bibó István 1956 kapcsán.³⁹⁴ Az 1956-os forradalom és szabadságharc mérföldkő nem csak a magyar történelemben – kiváltképp az 1945 és 1989 közötti időszakban –, és nem csupán a szovjet érdekszférába tartozó kommunista-szocialista kelet-közép-európai államok autonómiáért folytatott küzdelmeiben, hanem a magyar demokrácia- és szabadságértelmezés szempontjából olyan politikai irányokat és konkrét cselekvési tervet vázolt fel és generált, amelyek a rendszerváltáskor sem veszítettek aktualitásukból. Sőt, egyáltalán a téma szempontjából kérdéses, hogy nem éppen a „sima” és forradalommentes rendszerváltás miatt pervertálódott-e néhány szabadságjog és vívmány „csupán” azért, mert nem kísérte kivívásukat és létrejöttüket ágyúdörgés és puskalövés, mint ahogyan arra 1956-ban tettek kísérletet. Az 1956-os események és a forradalom a kortárs Bibó István szemével egy olyan „a szabadság ügyéért indított forradalom” volt, amelynek „egyetlen értelme az, hogy jobb híján pillanatnyi erőszakkal megdönt egy önmagát túlélte hatalmi szervezetet, amely a tömegekben annyira alá van ásva, hogy a forradalmi erőszak megszűnése után már helyreállítani nem tud.”³⁹⁵ Olyan alapvető demokratikus- és szabadságjogok jelentek meg valós igényként, mint a politikai szabadság, amely magában foglalta a gazdasági szabadságot és a magántulajdon szabadságát, a Varsói Szerződéstől való függetlenséget, a többpártrendszert, szabad választásokat, valamint a sajtó- vélemény- és szólásszabadságot. Ezeken túl hangot kapott az egyház és állam viszonyának rendezése – szekuláris részről –, amely a vallásszabadságban, az egyházi oktatási intézmények újraindításában, a „szabad egyház a szabad államban” elv jegyében megvalósulandó állam-egyház kapcsolatban, s az ebből következő finanszírozásban konkretizálódtak volna, illetve abban, hogy a vallásos világnézet nem jelenthet hátrátételt a civil életben.³⁹⁶ Az 1956-os forradalom nem csupán egy konkrét politikai nyomással szemben fogalmazta meg szabadságigényét, miszerint elutasította a megélt és megtapasztalt, de elfajult kommunizmust, és felkelt az „utópikus zsarnoksággal” szemben, tehát „nyíltan antikommunista” volt,³⁹⁷ hanem megszólaltatta a minden népben megtalálható szabadság-igényt.³⁹⁸ Az igények tehát egy ponton rendszerkritikává lettek. 1956 egyik legnagyobb érdeme jelen téma szempontjából, s amint az a következőkből világossá lesz, hogy egyházi kontextusban is lehetőséget biztosított arra, hogy nyíltan kimondja az igazságot, és megfogalmazza jogos igényét és elvárásait a rendszerrel szemben.

Így érthető, hogy különleges helyet foglal el a református szabadság-értelmezésben és szabadság-szemléletben az 1956-os forradalom és szabadságharc, s annak egyházi és teológiai megítélése. Jelentőségét két ponton lehet igazán megragadni. Egyrészt maga a forradalom olyan kedvező egyházi fogadtatásra talált itthon és külföldön³⁹⁹ egyaránt, amelyet joggal lehet pél-

³⁹⁴ BIBÓ: [Fogalmazvány], in: Uő: 1956, 15.

³⁹⁵ BIBÓ: [Fogalmazvány], in: Uő: 1956, 11.

³⁹⁶ A vallásszabadságot helyre kell állítani és az egyházak életébe való ostoba beavatkozást megszüntetni; elvi alap az állam és egyház elválasztása és szabad egyház a szabad államban; a vallásos hovatartozás nem része a polgári állapotnak, és feltüntetése tilos; azonban a történelmi magyar adottságokra való tekintettel az egyházak állami támogatásának ma is meglevő rendszere az egyházakkal való megegyezés szerint fenntartható.” BIBÓ: A politikai és alkotmányjogi kibontakozás útja, in: BIBÓ: 1956, 26. Illetve: „A szabadságjogok között különös nyomatékkal nyer biztosítékot a teljes vallásszabadság: az állam az egyházak életébe semmi vonatkozásban bele nem avatkozik; az egyházak helyzetét az egyház és az állam elválasztásának elve alapján kell szabályozni; az állam az egyházak közérdekű tevékenységét, beleértve az iskoláztatási tevékenységet is, tiszteletben tartja, és megállapodás szerint segítyezi.” BIBÓ: Tervezet a magyar kérdés kompromisszumos megoldására – 1956. november 6. in: Bibó: 1956, 46.

³⁹⁷ KOLNAI: Gondolatok a magyar felkelésről egy év távlatából, in: Uő: Politikai emlékiratok, 537–565. Itt: 537.

³⁹⁸ BIBÓ: Emlékirat. Magyarország helyzete és a világhelyzet, in: BIBÓ: 1956, 84.

³⁹⁹ Lásd többek között: Walter Lüthi 1956. november 6-án a berni székesegyházban elmondott prédikációját a magyarországi forradalom emlékére tartott istentiszteleten. Bár nem egyházi kontextusból származik, de mégis érdemes ezen a ponton megemlíteni – a kedvező nyugati fogadtatást szemléltetve – HANS-GERT PÖTTERING

daértékűnek nevezni, s ebből fakadóan egyházon belüli változásokat is generált. Másrészt az 1956-os eseményekről való rendszerváltás utáni reflexió a szabadságról való gondolkodás desztillátuma lett szekuláris erkölcsi és filozófiai szinten éppen úgy, mint a teológiai gondolkodásban. A XX. század legőszintébb református szabadság-felfogása olvasható ki az akkori események kortárs kommentárjaiból. Olyan kifejezések mint „a magyar csoda”,⁴⁰⁰ „erkölcsi felszabadulás”,⁴⁰¹ „győzedelmes magyar szabadságharc”⁴⁰² s az egykori szemtanú által megfogalmazott visszaemlékezés – „akkor úgy éreztem, hogy itt valami nagy, ünnepélyes, szent dolog történik, egy nagy fogadalomtétel: a szabadság, az igazság a függetlenség felé”⁴⁰³ – azt mutatják, hogy valóban kézzelfogható távolságba került a szabadság. S ez a szabadság-élmény érezhetővé vált az egyházon belül is.

Mindenekelőtt „A Magyar Református Egyház útja (a Református Megújulási Mozgalom Programja)”⁴⁰⁴ foglalja össze azokat a teológiai kritériumokat, amelyeket a forradalom generált, de amelyek már jó ideje a nem hivatalos egyházi kritika tárgyát képezték.⁴⁰⁵ A kommunista államérdekeket kiszolgáló teológia hamis történelemszemlélete, a megfélemlítések következtében kialakult alacsony istentiszteleti látogatottság, az igehirdetés idegen és politikai célokkal való megterhelése, az egyházi iskolák és a szeretetszolgálati intézmények meggon-dolatlan eltékozlása a korábbi egyházkormányzat részéről, azok erőszakos államosítása és az ezekkel járó lelki és fizikai veszteségek, az életfogytiglan tartó egyházi és egyházkormányzati tisztségek, a gyülekezetek szabad lelkészválasztási jogának megnyirbálása, az egyház-finanszírozás rendezetlensége, az egyházi sajtószabadság negligálása, az egyházi vezetők internacionális nagygyűléseken való szereplése, az Állami Egyházügyi Hivatal egyházi ügyekben való beavatkozása, és az egyház bűneként értelmezett elvilágiasodás képezik a dokumentum kritikai tárgyait.⁴⁰⁶ Mindezek felsorolása világossá teszi, hogy nem csupán a belső, lelki szabadság teológiai értelmezése generálhat politikai változásokat, vagy segítheti elő többek között a demokrácia létrejöttét, hanem a politikai változások (a politikai szabadság hiánya vagy ennek hirtelen visszanyerése) is áttörhetik az egyház burkát, és segíthetnek abban, hogy az egyház újragondolja teológiai-etikai szabadságértelmezését, szolgálatát, igehirdetését, és az állammal való vitatott kapcsolatát, amint éppen 1956-ban is megtörtént. Az idézett nyilatkozat összefoglalása messze a jövőbe mutat. Jóllehet a forradalom és a szabadságharc leverése, a politikai regresszió, az egyház további állami gyámsága és az államot kiszolgáló egyházvezetés egyházpolitikája nem tette lehetővé, hogy a benne foglaltak (a református teológia megtisztítása a politikai propagandától; a missziói tevékenységek aktivizálása; a hitvallások szerinti ébredés preferálása; az egyházi iskolák és a diakóniai intézmények visszaszerzése, valamint a konfirmációi oktatás meghosszabbítása; az egyházi diktatúra megszüntetése és a jogsérelmet szenvedett egyházi személyek rehabilitációja, s az ebből következő általános tisztújí-

visszaemlékezését: „Gimnazista voltam ... Osnabrückben, és '56 októberében, amikor kirakodóvásár volt a városban ... a némettanárunk így szólt: ... kérek benneteket, hogy ne menjetek el a kirakodóvásárba, mert Magyarországon az emberek a szabadságukért harcolnak. Nem tehettek sokat, de vállalatok az emberekkel egyszerűen azáltal szolidaritást, hogy most hazamentek...” In: Határáttörés Sopronnál, 50.

⁴⁰⁰ RAVASZ: Krisztussal a viharban, 5. Ravasz így ír a forradalomról: „Az 1956. évi forradalmat a magyar nemzet legszentebb szabadságharcának tartom. ... ez a forradalom mentett meg attól, hogy magyarságunk nem szégyen, hanem dicsőség.” (RAVASZ: Emlékezéseim, 392.)

⁴⁰¹ A magyar reformátusok szava, Ravasz László november 1-jei rádiószózata, in: Adalékok, 193. Illetve: Fel-számolás és újrakezdés. Dr. Török István előadása a debreceni egyházmegye értekezletén, 1956. december 12. in: Adalékok, 258.

⁴⁰² A gyöngyösi egyházközség presbitériumának levele (1956. november 2.) – Az 1956. november 1-jei rádióbe-szédek egyházi visszhangjai, in: Megújulás, visszarendeződés, 23.

⁴⁰³ BOROSS: Református teológus voltam 1956-ban, 234.

⁴⁰⁴ A Magyar Református Egyház útja, in: Adalékok, 297–313.

⁴⁰⁵ Lásd: pl. Hitvalló Nyilatkozat (1955), in: Adalékok, 101–105.

⁴⁰⁶ A Magyar Református Egyház útja, in: Adalékok, 299–309.

tás; a lelkészi fizetések normalizálása; a független és szakmaiságon nyugvó egyházi sajtó; az ökumenikus és nemzetközi érintkezés kiterjesztése; az egyház és állam kapcsolatának a lelkiismereti szabadság alapjára való helyezése)⁴⁰⁷ létrejöhessenek, s azok csak a rendszerváltáshoz közeledve, illetve 1989 után valósultak meg, s néhány pont még a ma egyháza számára is kurrens, de olyan kritikus helyzetfelismeréssel és megoldási javaslatokkal találkozhatunk, amelyek nem csak hogy példaértékűek, de relevánsak is az utókor számára.

Az 1956-os forradalom kapcsán a szabadság egyházi és teológiai üdvözlése egyértelművé tette az 1956 előtti állapotokat, azaz konkrétan elítélte, amelyeket mind az államhatalom, mind a hivatalos egyházi vezetés megpróbált egy hamis ideológia leple alá rejteni. 1956 előtt az egyház egy olyan politikai szorítóba került, amely arra kényszerítette, hogy helyzetét pozitívan láttassa, s mindemellett pozitívan vélekedjen az őt elnyomó hatalommal szemben,⁴⁰⁸ s ezt a pozitív szemléletet, illetve szemléltetést, valamint a forradalom elítélését a későbbiekben is megkövetelték az egyház képviselőitől – főként nyugaton.⁴⁰⁹ Így a forradalom nem csupán egy szabadabb politikai kontextusra és tisztább belső egyházi struktúrára kínált lehetőséget, hanem a teológiai korrektségre, és az igazság megfogalmazására. A kezdeti őszinteség, és a valóság leplezetlen kimondásának lehetősége sajnos a forradalom leverésével értelemeszerűen véget ért. Mégis példaértékű az a prófétai hang, amely az akkori igehirdetésekből és nyilatkozatokból megszólalt, akár a forradalom előtti, akár a szabadságharc utáni helyzetet illetően.⁴¹⁰ A kritika azonban nem állt meg a helyzetelemzésnél, hanem az egyház belső és lelki megújju-

⁴⁰⁷ A Magyar Református Egyház útja, 309–313.

⁴⁰⁸ „A magyarországi protestantizmus... volt korábban is ellenséges környezetben... De sohasem kellett ehhez jó képet vágnia, teológiailag igazolnia azt, és sohasem mondták-mondatták elnyomói, hogy teljes szabadságban él, hogy gazdagon támogatják, sohasem kellett hálásnak lennie az adott körülményekért, és főként vezetői, előjárói sohasem tapsoltak a rajtuk uralkodóknak és nem hamisították meg sem a történelmi valóságot, sem a teológiai tanítást, mondanivalót, üzenetet a hatalom kívánsága-elvárása szerint. Az egyház felső vezetése – lelkészi és nem lelkészi személyek egyaránt – sohasem fonódott úgy össze az őt elnyomó, államhatalommal, sohasem szolgálta ki azt oly mértékben – az egyház alapvető érdekeivel ellentétben –, mint a II. világháború utáni évtizedekben.” LADÁNYI: A Magyarországi Református Egyház és az 1956-os esztendő, 221. Az állam és egyház kapcsolatának pozitív túlértékelése nem új keletű. Révész 1949-ben propagandisztikus felhanggal üdvözli az Állam Egyházat érintő támogatását: „Legyen áldott a debreceni Nagytemplomot teljes egészében újjáépítő, annyi más szentegyházunkat újjáépíteni segítő, vallásunk szabad gyakorlatát biztosító és védelmező, egyházunkat anyagilag is bőkezűen támogató Magyar Köztársaság és az azt Atlasként vállain hordozó fiatal, de alkotásaiban máris verhetetlennek bizonyult magyar népi demokrácia.” RÉVÉSZ: Húsvéti üzenet Debrecenből. in: Az Út 16/1 (1949), Idézet: Studia et acta V., 517.

⁴⁰⁹ Erre volt példa az 1956-os Galyatetőn megrendezett EVT Központi bizottságának ülése, amelyet olyan demonstratív alkalomnak szántak, ahol a magyarországi egyházvezetés a nyugati képviselők előtt akarta a magyar vallásszabadságot bizonyítani. BOROSS: Református teológus voltam 1956-ban, 232. De ez hamis propaganda 1956 után elérte a teológiai elitet is. Gerhard Sauter számol be arról, hogy 1964-ben az NSZK-ba utazó PÁKOZDY László „fasiszta hatalom-átvételi kísérletnek” nevezte az 1956-os eseményeket. (SAUTER: Teológiai megfontolások a magyar szabadságharcról és annak hatásairól – ötven év után I., 285.)

⁴¹⁰ „Persze, nem érdemes élni az embernek, ha csak gép. Nem érdemes élni, ha csak állat. Csak úgy érdemes élni, ha az ember Isten gyermeke, ha nemcsak test, hanem halhatatlan lélek.” RAVASZ: Krisztussal a viharban, 7. [A magyar csoda] „Nincs ma Magyarországon egyetlenegy ember, aki ezt a rendszert vissza akarná állítani... ez a rendszer a szabadságjogokat... fokozatosan elkobozta...” (RAVASZ LÁSZLÓ püspöki körlevele, in: Megújulás, visszarendeződés, 28.) „Sötétség borul Magyarország fölé. A szabadság sötétsége ez, azé, amit hajdan rabszolgaságnak neveztek.” LÜTHI: 9. Gyakorlatilag az 1956-ban keletkezett hitvalló iratok, nyilatkozatok, beszámolók, az új egyházkormányzat által kiadott körlevelek egyértelműen üdvözlik a szabadságot, s fogalmazzák meg kritikájukat a korábbi egyház- és államvezetéssel szemben. Pl. „a diktatúra és terror embertelen, tehát istentelen is.” (A budapesti református gyülekezetek ifjúsági rölapja, Adalékok, 214.) „[a korábbi] egyházkormányzás veszélyezteteti egyházalkotmányunk tiszta demokráciáját” (Körlevél-tervezetek a Református Egyetemes Konvent Elnökségétől valamennyi egyházközösség presbitériumának, Adalékok, 229.) Lásd továbbá uo. illetve: Megújulás, visszarendeződés i.m.

lását is sürgették egyházkormányzati és gyülekezeti szinten egyaránt,⁴¹¹ s ez a belső megújulás a forradalom leverése után is érezttette hatását az egyházon belül. Innen nézve 1956 eseményei nem csupán a keresztyén Nyugat egyfajta morális győzelmeként tekinthető politikai szempontból a mai szemlélő és értékelő számára,⁴¹² hanem az egyház belső megújulásának fontos mérföldkövének is.

1956 megítélése már a kortársak körében sem volt egyértelmű,⁴¹³ sem szekuláris sem pedig egyházi vonalon. Egyrészt megpróbálták fasiszta, antiszemita jelzőkkel negatív restaurációs erőként interpretálni, másrészt egészen 1989-ig rajta maradt az „ellenforradalom” elnevezés.⁴¹⁴ Ez a kommunista és szovjetbarát állami vezetés számára legitim és kizárólagos megközelítés az egyházi vezetők és „hivatalos” teológiát művelők számára is normává lett. Mi sem bizonyítja jobban ezt, mint hogy az 1983-ban megjelent „Studia et acta ecclesiastica” 5. kötetében nem csupán végig ellenforradalomként említik 1956-ot, hanem egyenesen kritikával illetik, eseményeit nemzetet és egyházat károsítónak nevezik, s a forradalomban való egyházi részvételt, illetve annak egyházi támogatását, igenlését az 1948-ban kötött „Egyezmény” normájának platformján mérik le – teljesen mellőzve az ’56-ban megfogalmazott egyházkritikai és teológiai-etikai felismerések relevanciáját is,⁴¹⁵ így evidens, hogy 1956 ellenforradalmi olvasata az egyházvezetésen belül nehezen oldódott fel.⁴¹⁶

Mialatt az 1956-os kortárs szabadság-értelmezés egyértelműnek tűnik, jóval problematikusabb ’56 értékelése közel fél évszázad távlatából. Annak ellenére, hogy számos hazai és külföldi méltatást lehet hallani és olvasni 1956-ról,⁴¹⁷ nem lehet homogén ’56 értelmezésről beszélni. Miért is? Egyrészt azért, mert az ’56-os események még ma sem látszódnak minden szinten tisztán, s főként a szerepvállalások terén tapasztalható jelentős bizonytalanság és értelmezési eltérés. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy tettesek és áldozatok egy oldalon akarnak még ma is ünnepelni, emlékezni, s amíg 1956-ban egyértelműnek tűnt, hogy ki melyik oldalán áll, addig 1989 után már kevésbé evidens ennek utólagos megítélése.⁴¹⁸ Ezzel

⁴¹¹ Pl. „Presbitérium vallja és elkötelezi magát az egymás terhe hordozásának lelki és anyagi síkon való betöltésére, Krisztusnak az emberek előtti megvallására, a Krisztusban felszabadult keresztyén életre...” A dögei egyházközség presbitérium határozata (1956. december 2.), in: Megújulás, visszarendeződés, 45.

⁴¹² Lásd: ORBÁN: Die Bedeutung des Volksaufstandes für die Friedliche Revolution in Ungarn, 28.

⁴¹³ Maga Karl Barth is vonakodott attól, hogy teljes mértékben legitimnek lássa a forradalmat, illetve hogy megdöbbenésének adjon hangot annak elfojtása miatt. Barth néhány nyugat-európai teológussal egyetértésben óvakodott attól, hogy társaival együtt (pl. Ernst Wolf) „azonosítsák őket a Nyugat hidegháborúban elfoglalt pozíciójával, vagy, hogy antikommunistaként írassák le őket.” Barth és az ebben egyetértő értelmiségi kortársai számára a hangsúly azon volt, hogy egy esetleges újabb világháborút megelőzve, ne konzerválják a Kelet és Nyugat közötti feszültséget, hanem a megbékélés útját keressék. SAUTER: Teológiai megfontolások a magyar szabadságharcról, 284. Vö: FAZAKAS: Barth a kelet és a nyugat feszültségében, 110–111. illetve 35. lábjegyzet. Mind Sauter, mind pedig Fazakas Barth egy NDK-beli lelkésznek írt levelére utal, amelyben Barth R. Niebuhr azon kérésére adott válasza található, amely azt veti szemére, hogy miért marad csendben Magyarországot illetően („Why is Karl Barth silent about Hungary?”) Lásd: BARTH: Offene Briefe, 1945–1968, 411–439.

⁴¹⁴ Lásd többek között: BIBÓ: 1956, 38; 77; KOLNAI: Gondolatok... 540. 563.

⁴¹⁵ KOCSIS: Az ellenforradalom hatása egyházunkban, in: Studia et acta V., 526. 528.

⁴¹⁶ „1989. október 28-án a budapesti Teológia épületén emléktáblát helyeznek el az 1956-os forradalom hősi halott teológus diákjainak tiszteletére: ugyanakkor az egyház akkor vezető püspöke, Kocsis Elemér nem vonta vissza a Forradalom ellenforradalomként való minősítését.” PAP: Tíz év és ami utána következett, 174. (27. lábjegyzet)

⁴¹⁷ 2006-ban a Konrad Adenauer Alapítvány konferenciát rendezett 1956 50 éves jubileuma alkalmából, amelyen az 1989-es német békés forradalomra tett hatásait is vizsgálták. A német előadók szinte kivétel nélkül elismerték ’56 jelentőségét, s olyan közös európai örökségként interpretálták, amely magában hordozza a szabadság iránti elköteleződést. Lásd: STAUDACHER: Der Ungarn-Aufstand: Vermächtnis und Verpflichtung, in: Der Schrei nach Freiheit, 5–11.

⁴¹⁸ „A kommunista uralom idején egymás ellen fordított, megfélemlített, önmagából kifordított magyar társadalom még nem jutott el önmaga múltjának reális értékeléséig.” BÖLCSKEI: Ajánlás, in: Megújulás, visszarendeződés I., 15.

párhuzamosan '56 szekuláris történetírása sem mindig homogén történészi szempontból.⁴¹⁹ Ugyanakkor 1956 emlékezete és ünneplése emblematis eseménnyé lett, *s pars pro toto*-ként áll az 1989-et megelőző időszak bármilyen értékelése vagy ítélete számára a kollektív emlékezet terén, s így érthető, hogy az '56-os megemlékezések kapcsán esik a legtöbb szó az elmúlt rendszerről: áldozatokról, mártírokról, tettesekről, az utókor szerint bűnösöknek ítéltokről. A rendszerváltás utáni magyar társadalom kollektív identitásának fontos mérföldköve „október 23”. Hiszen olyan emléknep ez, amely egyszerre hordozza magában az 1956-os eseményekben résztvevők fél évszázadon át is érezhető szabadságvágyát, a kommunista elnyomás és szovjet megszállás felett érzett keserűséget, az emigrációt választók miatti rezignáltságot, a megtorlás miatt hátrátételt szenvedők iránti gyászt, szolidaritást vagy éppen hálát. (Ezzel szemben összehasonlíthatatlanul háttérben marad a „Kommunizmus áldozatainak február 25.-i emléknepja”, amelyet az Országgyűlés 2000. június 13.-i határozatában rögzített – 1947-ben ezen a napon tartóztatták le a szovjet megszálló hatóságok Kovács Bélát, a Független Kisgazdapárt főtitkárát.) Úgy tűnik tehát, hogy a rendszerváltás előtti korszak megítélése és kritikája egyetlen ünnepre koncentrálódik. Ez önmagában véve még nem problematikus, hiszen mi sem volna méltóbb, mint hogy a rendszerváltás emléknepja, Magyarország legújabb szabadságának és függetlenségének emlékezete egybeessen az '56-os események emlékezetével. Ráadásul a rendszerváltáskor ellenzékben lévők éppen '56 örökségén tájékozódtak, az egykori elítélteik rehabilitációját és méltó újratemetését tűzték ki célul – tehát egyértelmű a kapcsolat 1989 és 1956 között.

A nehézséget a jelenlegi téma szempontjából sokkal inkább az jelenti, hogy nagyon is fennáll annak a veszélye, hogy az '56-os szabadságértelmezés mögé rejtőzik el a rendszerváltás korának és az utána következő időszaknak egyházi és teológiai, valamint politikai és morális szabadság-értelmezése. Ez első olvasatra metodikai kérdésnek tűnik: mikor és milyen történelmi emlékezés kapcsán beszélünk a szabadságról (teológiai előjellel)? Azonban az a tény, hogy a rendszerváltás dátuma és a Harmadik Magyar Köztársaság kikiáltásának időpontja egybeesik az '56-os forradalom emléknepjével, mintha arra predestinálná az emlékezés metodikáját, hogy elmerüljön az 1956-os eseményekben, így az 1989-es történések, s az akkor újként jelentkező, a szabadságot illető, vagy éppen más megvilágításba helyező kérdések, problémák mintha elsikkadnának. Olyan események, mint pl. az 1989-es március 15-i tüntetés, amikor ezrek gyülekezhetek rendőri beavatkozás nélkül az 1848-as emlékhelyeken (amely a korábbi években elképzelhetetlen volt)⁴²⁰, vagy Nagy Imre és társainak újratemetése június 16-án (igaz ez is 1956 emlékezetét állítja előtérbe), illetve a páneurópai piknik sokkal inkább háttérben maradtak a mai emlékezők számára az '56-os eseményekkel szemben. Jóllehet ez nem meglepő, hiszen maga az '56-os forradalom is az 1848–49-es események eszmeiségén tájékozódott,⁴²¹ és sokszor annak budapesti helyszínein mozgott, de 1989-ben egy totálisan más történelmi kontextusban, nyilvánvalóan volt konkrét és kurrens mondanivalója az 1956-os szabadságtörekvésnek az 1848–49-es eseményekkel szemben. Az 1956-os és 1989-es események közötti rövid idő viszont mintha tényleg azt eredményezné, hogy az utóbbi történései kevésbé konkretizálódnának a kortársak számára. S itt ismét azzal a kérdéssel találkozunk a

⁴¹⁹ Lásd: HORVÁTH: 1956 történetírása a rendszerváltás óta, 107–120. Illetve KANYÓ: Néhány gondolat az '56-ra való emlékezés problémáiról, 342–345. A következő megállapítás jól jellemzi az említett problémát: „Sok olyan izolált emlékezés létezik ugyanarról az időről, néha nehéz elhinni, hogy ugyanabban az országban éltek.” Uo. 342.

⁴²⁰ A hivatalos, állami ünnepségeken a korabeli beszámolók szerint alig húszezren vettek részt addig az ellenzéki szervezetekkel százazrek vonultak az utcákra; jelképesen lefoglalták a televíziót, Cserhalmi György felolvasta az aktualizált 12 pontot. (Lásd: A puha diktatúrától a kemény demokráciáig, 30.)

⁴²¹ 1848-as nóták éneklése, a Nemzeti Dal szavalása, a 12 pont mintájára megfogalmazott követelések. Lásd többek között: BOROSS: Református teológus voltam 1956-ban, 233. Kolnai Aurél megjegyzi, hogy a néptömegek által tetszéssel fogadott 1848–49-es eposz kultuszát „nacionalista és oroszellenes értelemben fogták fel.” KOLNAI: Gondolatok a magyar felkelésről egy év távlatából, 541.

szemlélődő, amiről korábban már esett szó, hogy mennyire lett a mai magyar társadalom kollektív identitásának részévé az 1989-es rendszerváltás? Míg '56-osokról egyértelműen lehet beszélni,⁴²² utcák, terek is viselik ezt a kollektív nevet, addig a '89-esekről már jóval kevesebbet hallani – mindezt az idő közelségével és a szereplők jelenlétével is lehet magyarázni, de mégis az elkövetkező évek emlékezés-metodikáján múlhat, hogy kialakul-e egy olyan identitás, amely az 1989-es eseményeket a szabadság ünnepeként vagy megvalósulásaként (is) értelmezi.

További érdekes momentuma az 1989-es és az azt követő szabadság-értelmezésnek, hogy 1945 után a náciizmus alól való (egyben a szovjet megszállás kezdetét jelentő) felszabadulás emlékeztet a kommunista politikai vezetés erőltette rá a társadalomra, és egy olyan mítoszt épített köré, amely generációkon át egy hamis felszabadítás- illetve felszabadulás-tudattal traktálta a társadalmat, és a felszabadítás dátuma, április 4. nemzeti ünnepi szintre emelkedett (míg az utolsó szovjet katona kivonulásának időpontja – 1991. június 18. – szinte elfeledetté vált). Ehhez nagymértékben – önkéntelenül – hozzájárulhatott az is, hogy a II. világháború befejeztével maga az egyház és a teológia is olyan önkritikát és bűnbánatot sürgetett, amelyek az 1945-ös felszabadulást erkölcsi, lelki fordulópontként láttatták.⁴²³ Az 1989 utáni – főként – fiatal nemzedék számára viszont a rendszerváltás már korántsem bír olyan jelentőséggel, amely a szabadság és annak korlátozásának korrelációjában mozogna; az idősebb generáció jelentős része számára viszont a már említett csalódások halványítják el '89 korszakváltó szerepét.

Az egyházon belüli 1989-es magyar eseményekre való emlékezést továbbá nagymértékben megnehezíti az 1956-os események érthető és a forradalomban való aktív részvételből eredeztethető misztifikálása, lelkészi és egyházi közszereplőinek (mint pl. Ravasz László, Pap László) mártírjainak (a két budapesti teológus – Herczegh Lajos és Magócsi István halála⁴²⁴) nevesítése. Ez annak is betudható, hogy 1989-ben nem volt olyan aktív és reprezentatív az egyházi részvétel a történelmi eseményekben, mint 1956-ban. Nem így Németországban, ahol egyrészt az említett, s az egyházak által létrehozott fórumok, béke-imák a rendszerváltás részét képezték; vagy Romániában, ahol az 1989. december 21.-i forradalom sokak számára összeforrt a temesvári lelkipásztor, Tőkés László nevével. Továbbá hozzájárult ehhez az a tény, hogy még mindig nem tisztázottak az 1989 előtti egyházi szerepvállalások. Így tehát érthető, hogy az 1989-es események, és az akkor szélesedő szabadság meghúzódik '56 emlékezete mögött. De nem követ-e el mulasztást az a szemlélet, amely figyelmen kívül hagyja a legújabb eseményeket, s annak jelentőségét? Nem válik-e a szabadság egy történelmi esemény eszméjévé (1956), s ez az eszme nem lesz-e alternatívája a szabadság kortárs konkretizálásának, ha a szabadság-értelmezés csak a történelmi emlékezet szintjén marad? A keresztyén teológia akkor segíthet a szabadság helyes értelmezésében és egyben értékelésében is, ha maga is figyelembe veszi azt, ahogyan a szabadság minden korban másként konkretizálódik.

⁴²² Pl. „'56-os pesti srác” korosztálya. Lásd: KEIL: Srácok a forradalomban, 112.

⁴²³ Lásd pl.: RAVASZ: Romok, in: Emlékezéseim: 307–312. Ravasz a világháborút a társadalom morális bukása következményeként értelmezi. Vö: LADÁNYI: Egyházpolitika és a Magyarországi Református Egyház magatartása, tevékenysége, megújulási kísérletei 1955–1956-ban, in: Adalékok 15–97, itt: 17–20. Révész egyfajta történelmi romantika színeiben tünteti fel az 1945-ös felszabadítást: „A rablancok e letörésének, amely Isten jóvoltából 1945 óta valósult meg, elvi elindítója 1848–49-i áldott emlékü magyar forradalmunk volt...” RÉVÉSZ: Hűsvéti üzenet Debrecenből. in: Az Út 16/1 (1949), Idézet: Studia et acta V., 517.

⁴²⁴ Lásd többek között: PAP: Tíz év és ami utána következett 1945–1963, 174–175.

3.5.8. A Keresztyén Békekonferencia (szocialista) szabadságértelmezése

Az 1989 előtti kelet-közép-európai politikai érának és ideológiának is megvolt a maga sajátos szabadság-értelmezése, és természetesen ennek egyházi, teológiai interpretációja is. Így kell tekinteni az 1958. június 1–4 között elsőként Prágában összegyűlt Keresztyén Békekonferenciára (KBK), amely jól karakterizálható és körvonalazható szabadságértelmezést tudhatott maga mögött. A KBK elsődleges intenciója egy olyan kollektív keresztyén felelősségre alapozott⁴²⁵ békepropaganda volt, amely az atomfegyverkezés elleni egyházi tiltakozást szóltatta meg, illetve ezzel erősítette a szocialista blokk ezirányú politikájának aggályait.⁴²⁶ Ennek kapcsán aztán egy totális háborúellenes⁴²⁷ narratívát lehet kihallani a KBK teológiai meggyőződéséből, amit Tóth Károly főtitkár 1978-as jelentésében így summáz: „1. A háború teológiai igazolása, a „iustum bellum” tétele idejét múlta a tömegpusztító fegyverek korában; 2. Hátat kell fordítani annak a szemléletnek, hogy a béke nem reális, fel kell ismerni, hogy a béke megvalósítható; 3. Szakítani kell azzal, hogy a keresztyének a békét elspiritualizálják, individualizálják és eschatologizálják.”⁴²⁸ A béke-interpretáció mellett a KBK olyan jelszavak favorizálását is felvállalta, mint a szolidaritás, szociális igazságosság, a Harmadik világ igazságtalanságai, sőt az ökológiai érzékenységet is megszólaltatta.⁴²⁹ A szabadság és felszabadulás tematizálása azonban kizárólag az Európán kívüli országok (Dél-Amerika, Palesztina,⁴³⁰ Dél-Afrika, Vietnam) eseteire irányult, a felszabadítás teológiájához kapcsolódva,⁴³¹ illetve az európai szabadság-értelmezés a nukleáris fegyverkezés nyomása alóli felszabadulásként fogalmazódott meg.⁴³² Míg a Harmadik világ, Dél-Amerika, Ázsia szociális, politikai, gazdasági és emberjogi problémáit vég nélkül hangoztatta, addig – értelemszerűen – a keleti blokk kegyetlenkedéseit, a társadalmi igazságtalanságot elhallgatta. Ez több vonatkozásban is arról árulkodik, hogy miért lehet a KBK szabadságértelmezését tévesnek nevezni. Egyrészt azért, mert a KBK, a hivatalos szocialista szabadság-eszmét megáéna tartva, úgy látta és láttatta, hogy a kelet-európai helyzet esetében nincs szükség szabadságtörekvésre, hiszen a szocializ-

⁴²⁵ SZABÓ LÁSZLÓ AMBRUS: Egyházunk és a Keresztyén Békekonferencia, *Studia et Acta* V., 547.

⁴²⁶ Lásd többek között: ROER: A Keresztyén Békekonferencia, 10; 16–17. A béke-propaganda túlnőtte a KBK kereteit, s gyakorlatilag a szocializmus teológiai igazolásának szinte kötelező elemévé avanszálódott, amint azt számos korabeli dokumentum, tanulmány igazolja. Lásd ehhez többek között: BARTHA: Ige, egyház, nép II., 289–382; illetve az egyik legrészletesebb ábrázolása a Béke-teológiának (még ha nem is teljes és szisztematikus kidolgozása a témának): TÓTH: A béke teológiájáról, in: Örömhír, békeüzenet, 309–341. Másrészt érdemes azt is megjegyezni, hogy a nemzetközi szinten folyó ökumenizmust is igyekeztek úgy alakítani, hogy ebben a béke-propaganda kapjon erőteljes hangsúlyt – a valós problémákról elterelve a nemzetközi érdeklődés figyelmét. Így érthető és jogos a nyugati világ kritikája, amely szerint a KBK politikai beállítottsága egyoldalú. Roer – a KBK védelmében – így idézi a Nyugat kritikáját: „A KBK csupán a kommunista propaganda eszköze, felforgató tevékenységet folytat keresztyén köntösben a szocialista kormányok szolgálatában.” (ROER: A Keresztyén Békekonferencia, 18.)

⁴²⁷ Ugyanakkor fontos már itt megjegyezni, hogy mégsem lehet szocialista pacifizmusról beszélni, hiszen a Szovjetunió katonai jelenléte a térségben, a blokkon belüli konfliktusok katonai megoldásai, az akkori nagy nyilvánosság elől eltírt fegyverkezési tendencia egyértelműen abba az irányba mutattak, hogy a „keleti hatalmak” nem akarnak alulmaradni a nyugati ellenfeleikkel szemben. A KBK béke- és szabadságnarratívája már csak ezért sem korrekt, mert egyszerűen nem szólaltatja meg aggályait a blokkon belüli militarizmus felől.

⁴²⁸ TÓTH: A Keresztyén Békekonferencia hét éve, 210.

⁴²⁹ TÓTH: A Keresztyén Békekonferencia hét éve, 216.

⁴³⁰ Különösen kihallható egyfajta fenntartás Izrael állam megalakulásával szemben, s a KBK teológiai narratívája megpróbálja az államiságot nyert zsidósággal való keresztyén és európai szolidaritást minimalizálni. Lásd többek között: TÓTH: Isten választott népe – és a mai Közel-Kelet, in: Örömhír, békeüzenet: 410–420, különösen 412–413: „...az antiszemitizmus csakúgy, mint az Izraelért való lelkesedés, súlyos és veszélyes tévedés és azonos gyökerekből táplálkozik. Az egyik szélsőség a zsidók évszázados üldöztetése volt, a másik ... az a kísérlet, amely Izrael államát az isteni ígéretet beteljesülésének tekinti és fenntartás nélkül elfogadja.”

⁴³¹ ROER: A Keresztyén Békekonferencia, 28; 30; 32; 35; 42–43; 45. ANDIAMANJATO: Isten szolidaritására hív – keresztyének a békéért, az igazságosságért és a felszabadulásért, 221–222.

⁴³² ROER: A Keresztyén Békekonferencia, 17.

mus teret enged a szabadságnak és a demokráciának. S ebből következik a második tévedés. A KBK hivatalos teológiai meggyőződése volt, hogy maga a szocializmus a felszabadító erő, amely többek között a nemzetszocializmus és a kizsákmányoló kapitalizmus és nyugati imperializmus – talán egyetlen – alternatívája.⁴³³ Ez aztán magával hozza a nyugati világ démonizálását, és a szocialista blokk jól ismert apoteózisát,⁴³⁴ még akkor is, ha tudatosan tiltakoztak a kelet-nyugat ellentét ilyen kétpólusú megjelenítése ellen.⁴³⁵ Legfőbb hiányossága azonban a KBK teológiai béke- és szabadság recepciójának az volt, hogy teljesen mellőzte a kritikai dimenziót a szocialista blokk mindennemű katonai, politikai akciójával és gazdasági manipulációjával szemben, sőt, olykor egyértelműen legalizálta azt – még akkor is, ha ez aztán megbontotta a KBK álláspontjának egységét.⁴³⁶ Végül a KBK inkorrekt teológiai narratívájának kritikájához hozzátartozik az is, hogy gyakorlatilag csak a blokkon belüli teológiai érvelésekkel, illetve a felszabadítás-teológia képviselőinek tekintélyével támasztotta alá megállásait, teljesen mellőzve ezzel a nyugati teológia akkori mérvadó személyiségeinek kritikai véleményét.⁴³⁷ Megemlítése azonban nem csak azért szükséges, mert hozzátartozik az 1989 előtti szabadságértelmezések egyikéhez – ráadásul úgy, hogy a korábban ismertetett felszabadítási teológia mentén halad sok ponton, és a hivatalos politikai érdekek és teológiai értelmezések összefonódását lehet ismételtelen felfedezni benne – hanem azért is, mert nyugat-kritikájából és a keleti blokk kritikamentességéből nagyon jól kivető a szocialista blokk korlátozott szabadságot legalizáló értelmezéstechnikája, és ennek hamis egyházi interpretálása.

3.5.9. Páneurópai piknik – út a szabadságba

Az 1989-es események konkrét történelmi pillanata és a szabadság konkretizálódása volt a Pán-európai piknik. 1989. augusztus 19-én a debreceni ellenzék kezdeményezésére, osztrák-magyar szervezésben, jelentős civil erők részvételével került sor Sopron közelében arra az eseményre, amikor Alois Mock osztrák és Horn Gyula magyar külügyminiszterek jelképesen átvágták az osztrák-magyar határt jelentő szögesdrótot, amelyet már ez év május 2-tól elkezdt-

⁴³³ „Látni kell azt, hogy minden korszaknak megvan a fő szellemi, politikai irányzata, s a mi korunkban ez minden kétséget kizáróan a szocializmus. ... a szocializmus fogalmával és ügyével a mai világ legkülönbözőbb részein a felszabadulás és a reménység elképzelései vannak összekötve, egy jobb, emberibb viszonyokat kialakító rendnek a reménysége. Aki az emberi jövő alakításában részt akar venni, annak a szocializmussal legalábbis számolnia kell.” (TÓTH: A Keresztyén Békekonferencia hét éve, 210.) A cseh teológus Josef L. Hromádka pedig olyan forradalmi analógiákat vonultat fel a kommunizmus felszabadító erejének és hatásának igazolására, mint a cseh huszitizmus, maga a reformáció vagy a francia forradalom (lásd: BOER: (K)Ein Thema. Sozialismus in der Christlichen Friedenskonferenz, 40–4; lásd még: ROER: A Keresztyén Békekonferencia, 42–43.

⁴³⁴ lásd: BOER: (K)Ein Thema. Sozialismus in der Christlichen Friedenskonferenz, 56–57. (Boer idézi: HROMÁDKA: Rettet den Menschen – Friede ist möglich; Dritte Allchristliche Friedensversammlung, Prag 1968, 4.)

⁴³⁵ „Bele sem tudnak Önök abba nyugodni, mint keresztyének, ha egyesek azt hangoztatják, hogy itt van az emberiség egyik fele és ott van a másik? Itt van a szabad világ és ott a szocializmus. Úgy vélem, ez helytelen...” idézi Iwandot Roer. (ROER: A Keresztyén Békekonferencia, 60.) Ugyanakkor a prágai találkozásokot olyan keleti és nyugati keresztyének közötti találkozáson tartották, amely a kétpólusú európai pozicionálás gettóizálását hivatott volna feloldani, akkor, amikor a nyugati keresztyéneket és egyházakat azzal a váddal illették, hogy „csatlakoztak a hidegháborúhoz a keleti [nyugatiak által] ateistáknak és diktatórikusnak nevezett kommunizmus ellen. (ROER: A Keresztyén Békekonferencia, 15.)

⁴³⁶ Az 1968-as cseh eseményekre való reakcióként augusztus 21-én a Varsói Szerződés csapatai bevonultak Csehszlovákiába. A hivatalos értelmezés így szólt: „Mivel az alkotmányban leszögezett szocialista államrend ... veszélyben forgott. Ezek az országok egyetértettek abban, hogy a nép szocialista vívmányainak támogatása, erősítése és megvédése valamennyi szocialista állam közös internacionalista kötelessége.” (ROER: A Keresztyén Békekonferencia, 39.)

⁴³⁷ A KBK-t a kelet-európai változások után több fronton is támadás érte. Elsőként kimondták azt a vádat, hogy míg a NATO katonai célkitűzéseit kritizálta, addig szemet hunyt a Szovjetunió fegyverkezése felett. Másodszor: úgy tekintettek a KBK-ra, mint a szovjet külpolitika „trójai lovára”, amiben a munkatársak a szovjet titkosszolgálat munkatársai voltak. S végül: a tagegyházakat a szovjet kommunizmus befolyása alá akarta vonni. Lásd: NÉMETH: A „keresztyén békekonferencia” a mérlegen, 104–107.

tek felszedni.⁴³⁸ A szimbolikus esemény azonban nem várt fordulatot vett: több száz kelet-német állampolgár hagyta el a határt Ausztria irányába anélkül, hogy a magyar határőrök – az érvényben lévő tűzparancs értelmében – rájuk lőttek volna. Olyan eseménysort indított el ez a kezdeményezés, amelyben realizálódott a szabadság iránti vágy. Két történelmi, illetve politikai esemény tette érzékelhetővé azt, hogy a szabadság iránti vágy valóban konkrét cselekedeteket igényel, s a szabadságot nem lehet csupán elvi szinten értelmezni. A vasfüggöny átvágása és a kelet-német állampolgárok átengedése Ausztriába a rendszerváltás olyan emblematis és kulcs eseményeivé lettek, amelyben hangot kapott és testet öltött a szabadság iránti elkötelezettség,⁴³⁹ kifejezésre jutott a szabadság iránti elementáris és emberi vágy,⁴⁴⁰ és megvalósult a szabadság valós és jelképes határainak lebontása.⁴⁴¹ Társadalmi-politikai szempontból nagy jelentősége mindenekelőtt abban van, hogy Magyarországon keresztül az év folyamán később több ezer kelet-német állampolgár jutott át Ausztriába, majd onnan az NSZK-ba. S itt nem csupán az akkori magyar kormány politikájának dokumentált nyitása érzékelhető, hanem a kortárs magyar visszaemlékezők szimpátiája a szabadságra vágyódó NDK állampolgárok iránt, valamint a civil társadalom példaértékű helytállása és szolidaritása, amely a húsz évvel később tartott visszaemlékezések alkalmával sem halványodtak el.⁴⁴² Ennek etikai üzenete jóval továbbmutat a politikai cselekvés konkrétumán. Míg 1989 előtt a szabadság fogalma tabu téma volt a nem hivatalos állami szabadság-diktátummal szemben, addig 1989 után a civil társadalom saját maga fogalmazhatta meg szabadságtól alkotott véleményét, még akkor is, ha nem tudta azt az elképzelései szerint mindig maradéktalanul megvalósítani. Ez egy pozitív előjel, amely előremutat az egyház civil társadalomként való értelmezéséhez és iniciatíváihoz, s amelyre a későbbiekben még vissza kell térni.

2009-ben a Protestáns Európai Egyházak Közössége (GEKE) konferenciát tartott a Páneurópai piknik huszadik évfordulója alkalmából. Az egyházi megemlékezés és a teológiai értékelés egyrészt az esemény jelentőségére hívja fel a kortárs közegyházi gondolkodás figyelmét,⁴⁴³ másrészt azonban figyelmeztet a politikai, gazdasági és társadalmi korlátokra is. A konferencián elhangzottak jóllehet nem vitatják el az esemény pozitív hatását és morális üzenetét, de mégsem látják az átvágott szögesdrótkerítésben és a megnyíló határban a szabadság korlátlan lehetőségeinek kapuját. Hiszen annak ellenére, hogy az 1989-ben megnyíló határokok-

⁴³⁸ A Páneurópai piknik történelmi értékelésénél elengedhetetlen szempont a történelmi-politikai előzmények és tények objektív ismerete. Az, hogy a szögesdrót felszedése és a határzár feloldása mellett döntött az akkori – Németh Miklós vezette Magyar Kormány, elsősorban finanszírozási kérdés volt, hiszen az objektum fenntartása egyre kevésbé volt finanszírozható; ráadásul a jelzőrendszer technikailag eleve elavultnak számított. Politikailag – Magyarország szempontjából – pedig eleve megkérdőjelezte a vasfüggöny létjogosultságát az a tény, hogy 1978 után fokozatosan szinte mindenki legálisan utazhatott Magyarországról nyugat felé. Külpolitikailag indokoltá tette az objektum megszüntetését a közösen tervezett Osztrák-Magyar Világkiállítás. A határnyitás mellett szóló érvek persze nem minden esetben indokolták a lebontást: Kelet-Németország érthető tiltakozása, a Szovjetunió várható reakciójának bizonytalansága, a Magyarországon állomásozó szovjet csapatok közbelépésének eshetősége, valamint a magyarországi belpolitikai álláspontok különbözősége elegendő okok lettek volna az esemény elodázására. Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy maga a határnyitási szándék mögött a Magyar Kormány egy erőteljes és autonóm döntése állt, amely bizonyos pontokon még a MSZMP forgatókönyvétől is különbözött. A Páneurópai piknik annak ellenére, hogy nem volt direkt célja az NDK-s állampolgárok disszidálásának segítése, mégis olyan előzetes sajtót és propagandát kapott, amelyek segítettek az előkészületekben. Lásd: OPLATKA: Egy döntés története, különösen: 22–23. 36–37. 70. 84. 92. 169. 172–177. 183.

⁴³⁹ IVANICS FERENC előadása: in: Határáttörés Sopronnál, 20.

⁴⁴⁰ WOLFGANG SCHÜSSEL előadása: in: Határáttörés Sopronnál, 66.

⁴⁴¹ FILEP MÁRIA előadása: in: Határáttörés Sopronnál, 72.

⁴⁴² PL. HANS KAISER előadása: in: Határáttörés Sopronnál, 23.

⁴⁴³ Lásd pl.: Thomas Wipf svájci egyházelnök (SEK) visszaemlékezését: „Ez a határ menti találkozó ismét emlékeztetbe idézte, hogy 1989-ben az emberek szabadságvágya és társadalmi ügyekben való részvételének miként tört magának feltartozhatatlanul utat.” WIPF: Református egyház és politikai szerepvállalás: Egy svájci nézőpont a szabadság reformatori üzenetére nézve, 103. (Az idézet nem a konferencián hangzott el, hanem később egy debreceni előadás alkalmával, 2010-ben.)

ra és az akkor bekövetkező „felszabadulásra való emlékezés magában rejti a szabadító Istenre való emlékezés lehetőségét is (2Móz 3,16–17), aki legyőzi a határokat és újra meg újra szabadságot ajándékozik.”⁴⁴⁴ számolni kell azzal, hogy az utána következő „európai egyesülési folyamatok az elmúlt húsz évben nem csak feloldották a határokat, hanem új törésvonalakat tettek láthatóvá.”⁴⁴⁵ Így szinte egyértelmű választ rejt magában az a kérdés, hogy mennyiben lehet minden kétséget kizáróan úgy értelmezni a kelet-német állampolgárok nyugatra jutását, mint amely a szabadságba vezető út volt. Max Streibl bajor miniszterelnök 1989. szeptember 11-én így fogadta Passauban a Magyarországon keresztül NSZK-ba érkezett NDK menekülteket: „Nos, önök már a szabadságban vannak.” A történet kapcsán M. Beinkter utal arra, hogy korántsem lehet evidenciaként arról beszélni, hogy az a politikai menekülés valóban korlátlan szabadságot jelentett a menekültek számára, hiszen a későbbi, váratlan nehézségek, ellenállások, súrlódások és konfliktusok elhalványították a miniszterelnök szavainak jelentőségét.⁴⁴⁶ A szabadság-értelmezés szempontjából a fenti történet arra emlékeztet, hogy a szabadság sosem végleges, s egy adott történelmi pillanat után nem konzerválódik. Az 1989 után (akár 1956 kapcsán is) megszólaló szabadság-értelmezések figyelmeztetnek arra, hogy a szabadság elnyerése annak a felelősségét hordozza magában, hogy figyelembe vegyék a kisebbségben lévők szabadságjogait. Mindamellet egy határok nélküli Európában „a szabadságot illető hitvallás próbaköve lesz a nemzeti és etnikai kisebbségekért végzet szolgálat. A felszabadított Európában a gyengék számára ismét szűkösek lettek a szabad terek – az értük való fellépés az 1989-es események kötelezettségei közé tartozik.” – mondta a svájci egyházelnök (SEK), Thomas Wipf a határnyitás 20. évfordulója alkalmából a GEKE által rendezett pódiumbeszélgetésen.⁴⁴⁷

A szabadság tehát sosem egy lezárt, statikus életérzés, hanem egy olyan folyamat, amelyben újabb és újabb pontokon kell a megvalósulása és tartóssága felől kérdezni. Ez lényegében mind a szekuláris, mind pedig a teológiai interpretáció feladata. De az 1989-et követő csalódások és szekuláris-reményvesztések nem mutatnak-e egy olyan irányba, amelyek esetleg egy óvatosabb teológiai értelmezést eredményeznének? Ahogyan a keresztyén teológia a változás és a világi sémák átmenetiségét vallja, úgy a szabadságot sem kezeli úgy, mint amely maradóktalanul megvalósulna ebben a világban.

3.5.10. A hitben konkretizálódó szabadság – a szabadság spiritualitása

Gerhard Sauter '56 kapcsán egyfajta megtapasztalható szekuláris reménységről beszél, amely „azzal számol, hogy képes a dolgok kifutását előre látni”, és „sóvárgását tervszerű cselekvéssel fogja kielégíteni”, és „azzal az igénnyel lép fel, hogy a felismert szükségszerűség értelmében neki kell az elképzelt célt minden áron elérnie.”⁴⁴⁸ Ezzel szemben '56-ra emlékezve Vályi Nagy Ervin (akire többször is hivatkozik az idézett cikkben Sauter) a szekuláris reménység elvesztéséről ír.⁴⁴⁹ A szekuláris reménység elvesztése azonban megerősíti az eszkatológikus reménységet. Így a keresztyén reménység előjelével interpretált szabadság apolitikus, embertől és emberi törekvéstől független, és mindenekfelett: örökkévaló.

Jóllehet egy konkrét történelmi pillanatban, egy igazságtalan diktatúra és hamis ideológiai alapon működő államhatalom elnyomása alatt szenvedve, alapvető emberi szabadságjogoktól megfosztva, mint ahogyan az 1956-ban és 1989 előtt is volt, kérdés, hogy mennyire releváns, ha az egyház és a teológia nem beszél másról, mint az eszkatológikus felszabadulásról? Hi-

⁴⁴⁴ Freiheit verantworten. *Freiheit verantworten, Europa und die Kirchen 20 Jahre nach dem Fall des Eisernen Vorhangs*. <http://www.leuenberg.eu/sites/default/files/doc-9854-2.pdf> (utolsó megtekintés: 2014.02.12.)

⁴⁴⁵ Uo.

⁴⁴⁶ BEINKTER: *Freiheit aus Glauben* ..., 247.

⁴⁴⁷ „Nagelprobe des Bekenntnisses zur Freiheit”.

⁴⁴⁸ SAUTER: *Teológiai megfontolások a magyar szabadságharcról és hatásairól – ötven év után*, 285.

⁴⁴⁹ VÁLYI NAGY: *Curriculum és teológia*, [MIP] 17.

szen ha a szabadságot nem lehet konkretizálni, s ha nem valósulnak meg az azt lehetővé tevő feltételek, akkor csak ideológia és illúzió lesz.⁴⁵⁰ A probléma feloldása mégsem abban áll, hogy az egyháznak és a teológiának egyensúlyoznia kellene az eszkatológiai reménység hirdetése (amely magában foglalja a fizikai-politikai szabadság kitolását az eljövendő Isten országa felé), és a konkrét szabadságért való kiállás között (mely utóbbi az eszkatológiai kategóriák szekularizálását jelentené), hanem abban, hogy a keresztyén teológia a szabadságot nem pusztán politikai síkon értelmezi, hanem eszkatológiai és krisztológiai szinten.

Az „itt és most” valamint az eszkatológikus távlatokban konkretizálódó szabadság-megvalósulás teológiai feszültsége sosem múlik el, ha az egyház és teológia horizontján beszélünk a szabadságról. Mert jóllehet az egyház társadalmi, politikai megbízatása, hogy előmozdítsa a szabadság megvalósulását, de egyben annak hatáira is figyelmeztetni kell. Teológiai értelemben véve a teljes szabadság nem immanens keretek között valósul meg akkor, amikor a belső/lelki ember külsőleg, politikailag és fizikailag is szabad – tehát politikai, jogi, gazdasági, ugyanakkor lelkiismereti, szellemi értelemben is minden szabad a számára – hanem akkor, amikor felszabadul az immanens kategóriáktól. Így a teljes szabadság keresztyén nézőpontból mégiscsak eszkatológiai távlatokban lesz teljessé. Akkor, amikor az Úri imádság kérése beteljesül, s eljön az Isten országa (Mt 6,10). A felszabadítási és forradalmi teológiák korlátai éppen innen lesznek érthetővé, mert olyan szabadságot vizionálnak e világi keretek közé, amelyek megvalósítására nem tudnak garanciát vállalni, s az eszkatológiai kategóriák így sok esetben utópiává lesznek, s csalódást okoznak.

A páli szabadságértelmezés ezen a ponton további impulzusokat adhat a teológia számára. Pál szerint a szabadságnak pneumatikus előfeltétele van: „ahol az Úr Lelke, ott a szabadság” (2Kor 3,17). Ez alapján a szabadság nem emberi aktivitás eredménye, hanem az Isten valóságának és jelenlétének a következménye.⁴⁵¹ A Galatákhöz írt levél tanúsága szerint pedig a szabadság a Krisztusban való szabadságot jelenti („Krisztus szabadságra szabadított meg minket, álljatok meg tehát szilárdan, és ne engedjétek magatokat újra a szolgaság igájába fogni” – Gal 5,1), amely a rituális és kultikus előírások üdvszerző erejének elvetését jelenti.⁴⁵² Így a szabadság elérésének metodikája nem emberi kényszerselekvéshez van kötve, hanem a megfeszített és feltámadott Krisztussal való találkozás által tapasztalható meg.⁴⁵³ Mindkét páli értelmezés egy irányba mutat: a szabadság keresztyén értelmezése nem állhat meg az emberi akarat, vagy cselekvési kényszer szintjén, hanem a megváltás és felszabadítás teológiai kategóriájában éri el beteljesedését; vagy ahogyan Fazakas Sándor írja épp az 1989-es események szabadságértelmezése kapcsán: „Ezt a szabadságot az ember sem meg nem szolgálhatja, sem meg nem dolgozhatja érte. Egyedül a hit juttatja az embert ebbe a szabadságba, mert a hit által lesz felismerhetővé az ember bűnben való rabsága.”⁴⁵⁴ Így lesz a keresztyén szabadságértelmezés a szekuláris szabadság-értelmezés pozitív alternatívájává, mert míg szekuláris síkon, a keresztyén reménységet nem ismerő filozófiai, politikai szabadságértelmezés számára az időben kitolt, és a beszűkített fizikai keretek között megélt korlátozott szabadság egykönnyen utópiává válik, addig a keresztyén teológia számára az eljövendő szabadság hitben megragadható valósággá lesz.

A szabadság teológiai értelmezése így egyfajta spirituális értelmezéssé is lesz. Amint a rendszerváltás kapcsán lehetett annak spirituális dimenziójáról beszélni, úgy a szabadság kapcsán is. Talán ez az az értelmezési pont, ahol a teológia által megfogalmazott hitigazságok társadalmi, morális és pszichológiai következményei révén visszahatnak a politikai szabadságér-

⁴⁵⁰ WEINRICH: Zur Freiheit befreit, 93.

⁴⁵¹ WEINRICH: Zur Freiheit befreit, 95.

⁴⁵² Lásd többek között: BALLA: Pál apostol levele a galáciabeliekhez, 200–2011.

⁴⁵³ BEINTKER: Freiheit aus Glauben, 244. ill. Uő: Frei für die Zukunft, 3. (Firenze_2012)

⁴⁵⁴ FAZAKAS: Erinnern und Versöhnen, 208.

telmezésére. A kortársak pozitív szabadságüdvözlése, az emlékezők szabadságéltetése, és azok szabadság iránti vágya, akik behatárolt szabadságban éltek, világossá tette a szabadság mítoszát. Olyan életérzés megfogalmazása volt ez, amely túlmutatott a pusztán politikai, gazdasági vagy a fizikai keretek kiszélesítésén, és a lelkiismeret, a szellem, a szólás és vélemény nyilvánítás konkrét példáin keresztül vezetett el a teljes ember felszabadulásának igényéhez. Ez a fajta kiteljesedés keresztyén olvasatban az előzőekben említett megváltás teológiai kategóriáját érinti, amely elhozza az ember számára a teljes (bűn alóli) felszabadulást. De ez szigorúan szoteriológiai kategória. Olyan felszabadulás ez az ember számára, amely képes átsegíteni őt akár a külső szabadság elvesztésén is. Nem pusztán eszkatológiai szabadságtudat ez, amely az eljövendő Isten országra tolja ki a szabad élet lehetőségét, s így valóban csak reménység lesz, hanem a hit segítségével már ebben a világban Isten szabad gyermekének értelmezi magát az, aki ezt a Krisztus megváltása általi szabadságot megéli. Éppen ezért óvatosan feltételezhető, hogy a politikai szabadság elnyerése kevésbé fejt ki hatását azok között, akik a szabadságot hitben megtapasztalták. Erre utal egy kortárs tanulmány, amely azt vizsgálta, hogy a rendszerváltást követő ideológiai szabadság kevésbé volt hatással a vallásos emberekre, mint ahogyan ezzel szemben a gazdasági szabadság a vállalkozók javát szolgálta.⁴⁵⁵

S most úgy tűnik, hogy visszaért a gondolatmenet a reformatori szabadság-értelmezéshez, miszerint a szabadság lelki, Krisztusban megtapasztalt szabadság, amely valamitől és valamire való szabadságot jelent. Olyan belső felszabadulást, amely szakít az embert egzisztenciálisan meghatározó külső kényszerrel, de egyben saját szükségszerűségeivel és vágyaival is – amint arra a kortárs katolikus spiritualitás emblematisztikus személyisége, Anselm Grün utal az „Út a szabadsághoz” című munkájában.⁴⁵⁶

S ezen a ponton kell feltenni a kérdést, hogy az a szabadság, amire akár 1956-ban, akár 1989-ben, vagy a legújabb politikai eseményeket is figyelembe véve, az európai-unióhoz való csatlakozás után vártunk, mennyiben tekinthető egy olyan egzisztenciális felszabadulásnak, amely nem csupán a külső (politikai, gazdasági, jogi) körülményekben konkretizálódik, hanem az ember belső szabadságát is elősegíti? Amennyiben a választ segítvén az egyházat jelöljük meg eme szabadság megvalósulásának és megélésnek a helyeként, akkor milyen ekklesiológiai következményei vannak a fentiekben vizsgált szabadság-értelmezéseknek?

3.5.11. A szabadság egyháza – ekklesiológiai konzekvenciák

A keresztyén szabadság-értelmezésnek mindezeket figyelembe véve jól körülírható ekklesiológiai konzekvenciái is vannak, abból a szempontból, hogy mit jelent az egyház szolgálatára és önértelmezésére nézve az, hogy egyrészt saját keretei között megvalósul a szabadság, másrészt egy politikailag szabad vagy éppen politikai szabadságáért harcoló társadalomban pozicionálja magát, illetve mit jelent igehirdetésére, szolgálatára nézve a keresztyén szabadság. Az 1956-ban többször is megszólaló „Szabad egyház, szabad államban” elve⁴⁵⁷ az első két elgondolás mentén haladt, azonban az egyházi és a világi vezetőség regressziója miatt nem valósulhatott meg. Mégis nagy jelentőséggel bír egy olyan politikai kontextusban, ahol mind 1956 előtt, mind pedig utána épp az ellenkezőjét lehetett megtapasztalni, hiszen olyan teológiai elgondolás áll mögötte, amelyet a konkrét politikai-történelmi kontextusból kiemelve normatív jelleggel bír. Kérdés, hogy egy ilyen egyházi/teológiai szabadság-értelmezés csupán arra vonatkozik, amelyeket az idézett nyilatkozat (a Magyar Református Egyház Útja) kritikával illet; nevezetesen az egyházon belüli hierarchiára és a gyülekezeti autonómiák megnyirbálására, valamint az egyház államtól való oly mértékű függésére, amely 1956 előtt és után tapasztalható volt? Semmiképpen sem állítható az a tétel, hogy az egyház teológiai

⁴⁵⁵ LELKES: A szabadság íze: boldogság, vallás és gazdasági átmenet, 57–90.

⁴⁵⁶ GRÜN: Út a szabadsághoz, 5–8.

⁴⁵⁷ Lásd: A Magyar Református Egyház Útja, 313; FAZAKAS: Új Egyház felé?, 171–181;

szabadságértelmezésének az ekkleziológiai konzekvenciái pusztán az állammal való kapcsolatban és az egyház belső demokráciájában mutatkoznak meg. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat ekkleziológiai örökségén tájékozó német teológia számára az egyház szabadsága jóval továbbmutat, mint egy történelmi-politikai konfliktus megoldása, vagy a demokratikus jogok megvalósulása az állammal való kapcsolatban, és az egyház belpolitikájában. A Barmeni Teológiai Nyilatkozat történelmi konkrétsága egyértelművé teszi, hogy egy fennálló politikai elnyomó rendszerrel és annak egy hamis teológiai legalizálásával állt szemben. Ez nem jelenti azonban azt, hogy a történelmi éra bukása után a benne foglalt teológiai igazságok érvényüket veszítették volna. Sőt, még egy demokráciában élő egyház számára is hordoz mondanivalót. Éppen ezért a legújabb értelmezések kilépnek a történelmi örökség árnyéka alól, és a Barmeni Nyilatkozat alapján vázolják fel a ma és egyben a jövő egyháza szolgálatának kereteit.

Mindenekelőtt nyilvánvalóvá lesz az egyház prófétai-kritikai mandátuma, nevezetesen, hogy az egyház a szabadság ügyvédjeként értelmezze önmagát, hogy igehirdetésével, diakóniai munkájával, társadalom-kritikai funkciójával teret engedjen a szabadságnak saját keretein belül. Ahogyan W. Huber írja a Barmeni Nyilatkozatból kiindulva: „Az egyház csak akkor lehet a szabadság ügyvédje, ha maga is a megélt szabadság terévé lesz; társadalmi diakóniája csak annyira hiteles, amennyire az élet, amelyet maga is él. Csak egy olyan egyház tud a társadalmi szabadságért síkra szállni, amelyben az emberek szabadon bánnak egymással; csak akkor tudja az egyház a társadalmi vitákat feloldani, amennyiben higgadtság érezhető a belső-egyházi konfliktusok megoldásában. Csak akkor lehet az egyház a szabadság ügyvédje, ha nem mosódik el a különbség az egyházi és világi rendek, az igazság keresése és a hatalomért folytatott harc, az egységért való fáradozás és a többségért való küzdelem, az egyház zsinati (konciliáris) és az állam parlamenti rendje között. Az egyháznak meg kell őriznie ezt a differenciát az állammal és a társadalommal szemben, ha segíteni akar az embereknek az államban és a társadalomban.”⁴⁵⁸ A politikai szabadságért szavát felemelő és a saját keretein belül szabadságot biztosító egyház így jut el arra a pontra, hogy a társadalomban betöltött szerepére és helyére kérdezzen rá. Az EKD 2006-ban „Die Kirche der Freiheit” (A szabadság egyháza) címmel indította el reformprogramját, amelynek az azonos címet viselő nyilatkozat nyújtott teológiai háttérét.⁴⁵⁹ A nyilatkozat a társadalmi változásokban élő egyház számára akar eligazodást adni, mérlegeli a lehetőségeket, megnevezi a kihívásokat, felvázolja a szükséges változások és változtatások kiindulópontjait, és perspektívát vizionál az EKD számára 2030-ig.⁴⁶⁰ A Barmeni Teológiai Nyilatkozatra hagyatkozó „Szabadság Egyháza” elnevezés és elgondolás mögött olyan program húzódik meg, amely magában foglalja a szociális érzékenységet, a nyilvánosság irányába történő nyitást vagy éppen a spiritualitás (újra) felfedezését.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Lásd: HUBER: Die Kirche als Anwalt der Freiheit, in: Uő: Von der Freiheit, 143–157. Itt: 152–153.

⁴⁵⁹ A „Kirche der Freiheit”-ben megfogalmazott programjavaslatok nem találtak osztatlan elismerésre. Többek között ekkleziológiai, liturgiai viták alapját képezik. Lásd: KARLE: Das Ende der Gemütlichkeit?; MEYER-BLANCK: Anmut, Glanz und Arbeit; THOMAS: 10 Klippen auf dem Reformkurs der Evangelischen Kirche in Deutschland. in: EvTh 67 (2007/5), 332–387.

⁴⁶⁰ Lásd: Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, 2006. Később Nikolaus Schneider így foglalja össze a „Szabadság Egyháza” teológiai háttérét: A Német Evangélikus Egyház (EKD) a „Szabadság Egyházaként” értelmezi önmagát – mert egyedül Jézus Krisztust tekinti fejének, és egyedül tőle kapja az Isten gyermekeihez és Isten teremtésének való felelős szolgálathoz járó szabadságot. Ehhez a Krisztusban gyökerező szabadsághoz tartozik a reformra való szabadság, mert az egyháznak nem szükséges félve ragaszkodnia az átörökölt formákhoz, hanem megkockáztathatja a változást. Ez egy olyan egyház, amely nem a múlt privilégiumait dicsőíti, hanem Isten jelenlévő lehetőségeivel számol. Egy egyház, amely tisztában van Istentől jövő megbízatásaival éppen úgy, mint emberei határaival, egy egyház, amely „másokért élő egyház” (D. Bonhoeffer) akar lenni, és amely szembenéz korának kihívásaival.” SCHNEIDER: Kirche der Freiheit gestalten, 4.

⁴⁶¹ KÄBMANN: Barmen II. Was tun – was lassen?, 29–58.

A német törekvés jól példázza az egyház politikai szabadságértelmezésének komolyan vételét az egyház belső életére nézve. Hiszen az egyház számára sosem cél igazán a politikai szabadság, hanem eszköz, vagy lehetőség arra nézve, hogy szolgálatát, diakóniáját, oktatási és képzési stratégiáját, missziói koncepcióját, és mindenekelőtt kerygmátikus megbízatását egy szabad politikai, társadalmi térben végezheti. Ez azonban nem jelentheti sosem azt, hogy az egyház korlátozott politikai, gazdasági vagy jogi szabadságban ne tudná teljesíteni Krisztustól kapott mandátumát. Sokkal inkább arról van szó, hogy a megtapasztalt külső szabadság az egyház belső szabadságát erősítse, és segítségül legyen abban, hogy a lutheri értelmezést magáévá tegye, szabad legyen a másoknak és Krisztusnak való szolgálatra. Ugyanakkor az egyház helyet adhat, és helyet is kell, hogy adjon a szabadságért való imádságnak és hálaadásnak; legyen az egy individuális belső megszabadulás a bűntudat alól a bűnbocsánat ígéretének kihirdetésével, vagy egy nemzet kollektív emlékezése egy elnyomó hatalom alóli felszabadulására az Isten iránti hála megfogalmazásával; de mindkettőnek számolnia kell a megbékélés és kiengesztelődés teológiai és társadalmi előfeltételeivel és következményeivel.⁴⁶²

⁴⁶² Lásd: a MRE Zsinatának Zs. – 100/2010.11.18. határozatát, amely szorgalmazza a megbékélés és kiengesztelődés egyházi, teológiai tematizálását az egyházi élet minden szintjén.

4. IDENTITÁSKERESÉS ÉS TÁJÉKOZÓDÁS

4.1. SZOCIALISTA IDENTITÁS

Egy politikai rendszer változása legtöbb esetben magával hozhatja a rendszerben érintettek individuális és kollektív identitásának változását is. Az elnyomottakból felszabadultak, a korábbi rendszer ellenségeiből az új rendszer hősei, vagy éppen a korábbi rendszer elitjéből az új éra közellenségei lehetnek. A feltételes mód használata azonban azt is sejteti, hogy ez nem minden esetben történik meg. Éppen a magyarországi rendszerváltás mutatja, hogy nem lehet egyértelműen megnevezni egy olyan újonnan kialakuló identitást, amelyet mindenki a sajátjaként értelmez és a tudatos kollektív identitás tartalmát is megadja. Leginkább eredményre vezető, ha a múlt rendszer irányából közelítjük meg a rendszerváltást követő identitás kérdését, azaz milyen önazonosság-tudatot hozott magával a társadalom és azon belül is az egyén az elmúlt rendszerből?

A posztoszocialista identitás lehetséges kiindulási pontjának lehet tekinteni azt, hogy a szocialista politikai elit egyértelmű identitással rendelkezett, amelyet minden eszközzel igyekezett a társadalomra erőltetni. Mindenekelőtt egy olyan folyamatot kell ez alatt érteni, amely tudatosan megfosztotta a társadalmat (s itt most az 1945-öt követő időszakra kell gondolni) az addigi – alapvetően konzervatív-keresztény – értékrendjétől, illetve nemzeti önazonosságától. A kommunista politikai apparátus ezt többek között olyan eszközökkel kívánta elérni mint „a hagyományos értékek üldözése; a társadalmi hálózatok és közösségek fölszámolása; a második világháború utáni spirituális megújulás megakadályozása.”⁴⁶³ Ezt az „identitáscserét” szolgálta a már említett urbanizáció és társadalmi átalakítás, a tradicionális társadalmi berendezkedés és tagozódás erőszakos szétbontása,⁴⁶⁴ valamint az egyházi iskolák államosítása, vagy a kommunista államhatalommal kooperáló egyházvezetés részéről az egyházi egyletek pl. a magyar CE, a Bethánia nevű mozgalom feloszlata.⁴⁶⁵ A nemzeti identitást és az ahhoz kapcsolódó terminusokat igyekeztek szocialista ideológiai olvasatában interpretálni, így a nemzet gyakran „dolgozó népként” vagy „szocialista magyar népként” került identifikálásra.⁴⁶⁶

Ugyanakkor a kommunista embertípus „megalkotása” és identitás-kialakítása egy olyan szellemi gyámságot jelentett, amely megpróbálta az egész személyiséget és így az egész társadalmat a maga eszméinek a hatása és szellemi hatalma alá keríteni.⁴⁶⁷ Ennek következtében kialakultak olyan cselekvési, gondolkodási mechanizmusok és automatizmusok, amelyek konformmá tették a rendszerhez való viszonyt. Ez mindenekelőtt egyfajta hamis kollektívizmusban és felelőtlen konzumizmusban konkretizálódott, amelyek egy élhető és élvezhető rendszer érzését keltették. Olyan felülről generált, morális felhanggal ellátott jelszavak segítettek ennek ösztönzői elmélyítésében, mint „összefogás”, „egyetértés”, „testvériség.” A társadalmi látszatharmónia ilyen megteremtése mellett pedig a korlátlan fogyasztás lehetőségével (gyors és kényelmes hitelkonstrukciók, a keleti blokkból származó kommersz áruk dömpingje stb.) igyekezett a szocialista ideológia és államvezetés elhitetni a társadalommal a jóléti állam realitását.⁴⁶⁸ Ezt a kommunista, szocialista idillt leginkább olyan emblematis

⁴⁶³ HANKISS: Kelet-európai alternatívák, 58–62, idézet: 58.

⁴⁶⁴ MAKOVECZ: Még nehezebb idők, in: Stefka: Rendszerváltók, 209; SZOBOSZLAI: A rendszerváltás modelljének kudarca és az elítélés felelőssége, 148.

⁴⁶⁵ RAVASZ: Memorandum a Református Egyház helyzetéről 1956 nyarán, in: Adalékok, 110–115, itt: 112.

⁴⁶⁶ SZABÓ: Rendszerváltás és nemzeti tematika, 91.

⁴⁶⁷ Ezt a jelenséget írja le Pikó Bettina a rendszer-konformitással való összefüggéssel: „A totalitárius rendszerekben ... az egyének gyermeki státusban vannak: akkor járnak jól, ha szót fogadnak, azaz végigjárják a számukra kijelölt utat. Ez egyszerre jelent kiszolgáltatottságot és a felelősség alóli felmentést is...” PIKÓ: A demokrácia, a diktatúra és a posztoszocializmus társadalom-lélektana, 14.

⁴⁶⁸ Lásd: ANDORKA: Merre tart a magyar társadalom?, 28.

kulturális és osztálytársadalmi események és államilag támogatott projektek voltak hivatva megjeleníteni és realizálni mint a május 1-jei felvonulások, a párt és a szakszervezetek által szervezett üdültetések, utazások, az elviekben mindenki számára nyitott kulturális rendezvények, vetélkedők. Különösen nagy szerepe volt ennek az idillnek a megteremtésében az a sajátos kultúrpolitika, amely paradox módon egyfajta konzervatív erkölcsi mércével a klasszikus kulturális értékeket preferálta a liberális, nyugati szubkultúrából származó kultúrproduktumok helyett. Később aztán ennek a kultúrpropagandának a hiányával szembesült a kulturális faktor a rendszerváltást követő évtizedekben, amikor az állami költségvetés már nem kívánt az elmúlt rendszerben megszokott mértékben hozzájárulni a kultúrához, hanem inkább a gazdasági növekedésben érdekelt faktorokat támogatta.

A látszólagos és propagált kollektívizmus ellenére azonban erőteljes individualizáció alakult ki, amely a közösség ügyének elbagatellizálásában, illetve annak az államhatalomra való testítésében konkretizálódott, s amely a közvagyon kisebb-nagyobb eltulajdonításában, és felelőtlen fogyasztásban is tetten érhető volt. Gyakorlatilag a polgári, illetve a civil öntudat teljes hiányának lehet ezt nevezni, ami még jóval a rendszerváltást követően is érezteti hatását, és amely abban mutatkozik meg, hogy sok esetben megjelenik egy romantizált vágy egy onnipotens állam iránt, amely kollektívizálja az individuális problémákat, és konkrét megoldási javaslatokat ad a felmerülő feladatokra, sőt, meg is oldja azokat. Itt érezhető egy bizonyos társadalmi-politikai feszültség: hisz míg az állami irányítás alól kikerült intézmények a különböző szintű önkormányzatok (megyei, városi) fennhatósága alá kerültek, s ez egyfajta szabadságot jelentett – jóllehet legtöbb esetben óriási erkölcsi, anyagi felelősséggel, és nem egyszer finanszírozási krízisekkel –, addig az egyének már jóval nehezebben tudtak ezzel az állami (és ebben az esetben akár pozitívnak is mondott) gyámságától való elszakadással megbarátkozni. A polgári öntudatra való ébredés, amely leginkább a civil összefogásban, az értékek közös örökségeként (vagy éppen fordítva: a közös örökség kollektív értéként) való interpretálásában és elfogadásában konkretizálódott, csak lassan és bizonyos földrajzi tájegységekhez kötődően kezdett kialakulni. Azonban féltő, hogy a proletár-idill hamis kollektívizmusának leple alatt burjánzó erőteljes individualizáció még sokáig és sok helyen érezteti hatását, gátolva ezzel egy egészséges nemzeti polgárság, illetve civil kollektív felelősség és elköteleződés kialakulását.

4.2. POSZT-SZOCIALISTA IDENTITÁSVÁLSÁG?

Egyértelmű, hogy a rendszerváltás egy bizonyos identitásválságot hozott magával, amely alapvetően abban érhető tetten, hogy a különböző területeken (pl. politika, gazdaság, szabadságjogok) bekövetkező változások nem egy időben történtek, így kialakult egy olyan élettér, vagy élethelyzet, amelyben bizonyos pontokon még a régi keretek között már-már új, vagy megújult mechanizmusok kezdtek működni. (Tipikus és eklatáns példája ennek az államosított intézmények újra egyházi kézbe kerülésének „táblacserés” kényszermegoldási helyzete: az antiklerikális, de legalábbis nem vallásos meggyőződésű tanári kar, vagy személyzeti apparátus és a református [felekezeti] identitást és vallásos meggyőződést elváró egyházi fenntartórendszer nem csupán bizonyos ellentéteket és feszültségeket generált, hanem bizonyos identitás-zavarhoz is vezetett.)

Ugyanakkor érezhető egyfajta bizonytalanság a politikai-földrajzi pozicionálás területén, hiszen még sok helyen lehet érezni az egykori „keleti-blokkhoz” való kötődés maradványait, de már megnyílnak a határok és a lehetőségek Nyugat felé, amely nem csak a szabad utazásban, de a szellemi és konzumproduktumok szabad elérésében és a külföldi munkavállalásban, azaz a nyugati életfelfogás megismerésében is konkretizálódik. Mindezek ellenére azonban az ország és a társadalom nagyon nehezen és lassan indul meg azon az úton, amely egyértelművé tenné a régi rendszerből való teljes kilépést. A „még nem” és a „már igen” közötti interim állapot jelenségének lehet ezt nevezni, amely jóllehet az idő múlásával fokozatosan veszít

erejéből, mégis elsősorban egyfajta morális vákuumot képzett. Ez a vákuum többek között azért jött létre, mert a társadalomban sokak számára még nem vált egyértelművé a továbblépés iránya, amikor a keleti és nyugati, valamint a kommunista (marxista, antiklerikális stb.) és keresztyén, nemzeti és globális, vagy konzervatív és liberális erkölcsi normák között kellett volna választani. Speciálisan és tipikusan posztszocialista állapot ez, hiszen a kommunista érában egy felülről meghatározott és jóváhagyott erkölcsi rendet kellett követni, azonban a választás szabadsága sok esetben a választás kínjává lett. Azonban közel 25 évvel a rendszerváltás után sem válik minden területen egyértelművé, hogy milyen kollektív identitásról lehetne beszélni, amelyik minden erőltetés nélkül jellemző lenne az egész társadalomra nézve. (Ugyanakkor további problémát jelent, hogy éppen a rendszerváltást követően a társadalom nagymértékben polarizálódik, s az identitás meghatározójává lesz a már említett országon belüli földrajzi elhelyezkedés is.)

Ahogy problematikus egy 1989-et követő egységes (kollektív) magyar identitásról beszélni, úgy kérdéses a politikai berendezkedésből, illetve annak megváltozásából levezetni egyfajta kollektív önazonosságot, amelyet egyaránt lehetne posztszocialistának, rendszerváltónak, vagy éppen már egyfajta közép-európainak (egyben Nyugat-Európa felé tendálónak) nevezni. Hiszen míg 1989 előtt, egyházi jóváhagyással⁴⁶⁹ is egyértelműen Keleten pozícionálták Magyarországot, addig a rendszerváltás után már nem volt egyértelmű, hogy Kelet-közép; Kelet-, vagy Közép-Európához tartozik az ország. A politikai, gazdasági és földrajzi meghatározottságok, illetve azok változásainak következményei egyaránt hozzájárulnak ahhoz, hogy a rendszerváltást követően egyfajta kevert identitásról beszéljünk, amely egyaránt magában foglal bizonyos posztszocialista, rendszerváltó és nyugati mentalitást – többek között a szocialista piacgazdasággal szembenálló kapitalizmust – tükröző elemeket. De a politikai eligazodást, orientációt, s a rendszerváltó-demokrata tudat kialakulását nagy mértékben nehezítette az a rezignált társadalmi hangulat és csalódottság, amely a jólét, demokrácia, új erkölcsi rend helyett a növekvő nyomor, manipulált hatalmi rendszer és morális káosz miatt adott hangot aggályainak.⁴⁷⁰

A rendszerváltást követően tehát számos területen kellett szembesülni az identitás megváltozásával, újraértékelésével, vagy éppen megújulásával.⁴⁷¹ Mert az elmúlt rendszer és szellemi apparátusa többé már nem manipulálta a lakosságot, illetve a társadalom befolyásolható rétegét a világnézeti semlegesség címszava alatt a marxista-leninista ideológiájával, illetve a szocializmus olykor vallásos köntösbe öltöztetett eszméjével; másrészt a megváltozott társadalmi, politikai, gazdasági kontextusban, tehát a megváltozott életterben az egyén helye, helyzete is megváltozott.⁴⁷² Michael Beintker meglátása szerint hét ponton volt szükség szemléletváltásra: politikai, ökonomiai, alkotmányjogi, jogi, kulturális, szociológiai, kulturális és egyházi síkon. Politikai síkon azért, mert az egypárti uralmat és hatalomgyakorlást felváltotta a többpártrendszer és a parlamentáris demokrácia. Ökonomiailag egy zárt bürokratikus, ellenőrzött gazdaságból egy szabadpiaci gazdaságból való átmenet jelentette a változást. Az alkotmányjogban a legfőbb szemléletváltást az alapvető emberi jogok: a szólás- és vallásszabadság újbóli és hangsúlyos megjelenése jelentette. A jogi struktúra megváltozása a jogbiztonságban vált nyilvánvalóvá, a korábbi „pártönkéntessel” megterhelt jogalkotással szemben. A kultúra kiszabadult az állami elnyomás és kontroll alól és teret kapott a nyugati filozófia, irodalom és művészet, szemben a keleti blokk kultúrproduktumainak preferálásával. A szociológiai változás az abszolutisztikusan központosított társadalomból egy pluralizált társadalomba való átme-

⁴⁶⁹ „A mi egyházunk nem kelet és nyugat között van, a mi egyházunk keleten van.” BEREZKY: Az idők jelei, 3.

⁴⁷⁰ VÁRDY: A rendszerváltás és az amerikai magyarság, 16.

⁴⁷¹ Lásd: HÜTTENHOFF: Identität und Neuanfang, 278. Hüttenhof hármas identitásról beszél, amely a rendszerváltás után kurrenssé vált: nemzeti, vallásos, és individuális identitásról.

⁴⁷² SZABÓ: Nemzeti identitás és politikai szocializáció, 26.

netként értendő. Az egyházat érintő szemléletváltozás pedig abban érhető tetten, hogy az eddig periférián lévő egyház ismét teret kapott a nyilvánosságban.⁴⁷³

Ennek egyik legjelentősebb eleme volt a korábban is végzett ifjúsági és gyermekmunka, azonban ez 1989-et követően már teljes legalizációval történhetett (még akkor is, ha a gyakorlatban még sok helyen és sok esetben működtek olyan régi rendszerből visszamaradt mechanizmusok, amelyek hátráltatni próbálták ezt az egyházi szolgálatot többek között a hitoktatásban). A szocialista-kommunista identitást erősítő kisdobos és úttörőmozgalmat (amelyet nagy mértékben lehetett az ideológiai képzés helyének és szervezetének tekinteni) felváltotta újra a keresztyén értékrenden alapuló, és éppen ezért egyházi bábáskodással elinduló cserkészmozgalom.⁴⁷⁴ Az eddig kormányzatilag meghatározott ifjúságnevelést pedig javarészt az egyházak, illetve az egyházi szervezetek vették át, amelyek ezt a funkciójukat leginkább az újra megelevenedő szervezeti és egyesületi életben igyekeztek betölteni, sokszor azonban azzal járt ez együtt, hogy a hangsúly a struktúrára esett, s nem a keresztyén jellegre, s éppen ezért a humanitárius civilszférában való feloldódás veszélyét hozta magával.⁴⁷⁵ (Ugyanakkor figyelembe kell venni, hogy Magyarországon volt a poszt szocialista országok közül a leginkább igény a rendszerváltást követően a kommunizmus idején betiltott civil, illetve polgári életre, amely – bár sok esetben gazdasági intenciókkal – az alapítványok és egyesületek létrehozásában konkretizálódott.⁴⁷⁶) Ez a kedvező tendencia azonban az egyházak számára lassan a viszájára fordult, hiszen az erőteljes individualizáció, a technikai fejlődéssel együtt járó globalizáció következtében a fiatal generáció a közösség megélésének egyrészt más – egyházon kívüli – fórumait választotta; másrészt pedig egyáltalán nem érdekelt a közösségi életben.⁴⁷⁷ Innen lenne érdemes kiindulni az egyház közösségépítési problematikájának a vizsgálatánál, hiszen mindmáig az egyik legakutabb kihívása a történelmi egyházak számára a fiatalok elérése, közösségi életbe való integrálása és egyházi (gyülekezeti) szocializációja, vagy éppen a keresztyén identitás kialakítása. Amennyiben az egyház, vagy adott esetben a helyi gyülekezet alternatív társadalomként, vagy ifjúsági fórumként értelmezi magát, számolnia kell ezzel a csökkenő tendenciával. A megoldás tehát ebben az esetben egy jóval szerényebb létszámot megcélzó és elérő, de az egyház kerkmatikus-sákramentális-spirituális önértelmezése irányába mutató koncepció lehetne.

Ugyanakkor a rendszerváltás identitáskereséséhez hozzátartozik az is, hogy a társadalmi és politikai változások sokak számára ideológiai identitásvesztést, vagy identitáskrizist is hoztak magukkal. Az addig (a szocializmus, illetve a kommunizmus bukásáig) normának és általánosan elfogadott morálnak hitt ideológia és eszmeiség, ha nem is egyszerre, de folyamatosan veszített kötelező érvényéből, általános elfogadottságából, majd lassan létjogosultságát veszítette. A politikai apparátus által meghatározott véleményformálás, (sokszor nyugat-ellenes)

⁴⁷³ BEINTKER: Der gesellschaftliche Neuaufbau, 2.

⁴⁷⁴ Ez a jelenség tapasztalható más poszt-szocialista államokban is, pl. Németországban a „Jugendweihe” (ifjává avatás) intézményével szemben prioritást kapott újra a konfirmáció.

⁴⁷⁵ KOZMA: A református értelmiség megújulása, 212.

⁴⁷⁶ KOPP-SKRABSKI: A magyarság társadalmi és erkölcsi tőkéje, 16–17.

⁴⁷⁷ Veres Valér utal arra, hogy a posztmodern egyén nagyon könnyen individualizálódik a technikai fejlődés következtében létrejött vizuális és virtuális lehetőség következtében: „A posztmodern egyén elvegyül a tömegben. Ilyen körülmények között az egyén identitása nagyon instabil, egyfajta áruidentitás, amelyet a médiák, főként a TV felajánl és a társadalomban széles körben „fogyasztanak”, a világ pedig egy traumatizált folytatásos filmmé válik. Ennek megfelelően a posztmodern „image”-kultúra, a képek, jelenetek, sztorik és kulturális „szövegek” mint a tömegkultúra elemei felkínálják az egyén számára azokat a szituációkat, amelyek elősegítik az egyéni identitás strukturalódását. ... Az ifjú generációkkal kezdődően ... a nemzeti ideológiákat közvetítő hagyományos szocializációs intézmények, mint a család és az iskola kisebb szerepet kapnak, és tért nyer az elektronikus média, a tévé és az internet szerepe, a nemzeti hovatartozást megalapozó kognitív dimenziók ezáltal nagyon fragmentálisak és ikonizáltak lesznek, az eszmék koherenciájáról szó sincs.” VERES: Nemzeti identitás Erdélyben – szociológiai olvasatban, 19.

szocialista morál, vallásellenesség és antiklerikalizmus valamint materializmus ellenében megjelent az értékek és normák pluralizálódása, a keresztyén értékrend és kultúra újra elfogadása, a szabad véleménynyilvánítás és véleményformálás lehetősége. A rendszerváltás előtti kötelezően előírt szellemi-ideológiai kurzus és a változást követő szabad szellemi irányválasztás határpontján a társadalom jelentős része egyfajta korlát- vagy kapaszkodónélküliségbe ütközött, amelyre még nem volt szellemileg vagy mentálisan felkészülve. Ehhez az identitásválsághoz aztán még nagymértékben hozzájárult az a korábban már említett jelenség, amelyet a spirituális rendszerváltás hiányaként lehet definiálni; illetve az, hogy nagyon gyorsan szembe kellett nézni azzal, hogy a globalizáció újra és újra választások elé állította a társadalmat, amely immáron főként a konzervatív és liberális eszmék és értékek törésvonala mentén alakultak ki.

4.3. EGYHÁZ ÉS IDENTITÁS

A kérdés az, hogy a Magyarországi Református Egyház milyen pontokon volt érintve a különböző frontokon fellépő identitáskrizisekben, vagy új identitások kialakulásában, esetleg a régiek újraértelmezésében. Mennyiben segítette vagy éppen segíthette volna a társadalmat egy új út megtalálásában, vagy az örökségként értelmezett értékek konzerválásában? Alapvetően három ponton érezhető az egyház szerepe az identitáskeresésben.

4.3.1. Nemzeti identitás

A rendszerváltást követő össztársadalmi identitáskeresés egyik legfontosabb kérdése a nemzeti identitás kérdése volt. A kommunista rezsimnek egyik sajátossága volt a nemzeti mozgalmaktól való félelem,⁴⁷⁸ hiszen az ellenállást tanúsítók leginkább a vallásos vagy nemzeti önállóságra törekvő közösségekből kerültek ki.⁴⁷⁹ Ez a félelem természetesen a rendszerváltozást követően megszűnt. De a nemzeti identitás kérdése ekkor vált igazán érdekessé, hiszen a Szovjetunió uniformizálási igényének elmúltával már nem volt tabu-téma a nemzeti identitás, amely már a késő hetvenes években egyre erősödött a magyar társadalomban.⁴⁸⁰ Olyan témák kapnak újra nyilvánosságot mint a Trianon-trauma, határon-túli magyarság, 1956, illetve újra kiadásra kerülnek Wass Albert és Márai Sándor művei, mely utóbbiak az elmúlt rendszer számára egyet jelentettek a magyar önazonosság irodalmi megszólaltatásával.⁴⁸¹

A szocialista kollektívizmus szélesebb megjelenési formájának lehet tekinteni azt az internacionalizmust, amely erősíteni kívánta a szocialista államok szovjet integrációját, és a „Keletiblokk” összetartozását, s egyértelműen keleten pozícionálta az országot, és gátat szabott mind fizikailag, mind pedig szellemileg a nyugati orientációnak. Ez Magyarország esetében nem csupán egy kényszerített baráti-testvéri szövetséget jelentett a szocialista országokkal, amelyet olyan politikai, gazdasági szövetségek is megerősítettek, mint a KGST Piac, vagy a Varsói Szerződés, hanem a határon túli, kárpát-medencei magyarság tabuizálását is. Ez utóbbi

⁴⁷⁸ GLATZ: Az állam legyen minden identitás otthona, in: Ha Isten nem volna, 35. „Az 1989 előtti rendszerek ... valóban a nacionalizmus eszméjével szemben és gyakorlatával szemben határozták meg magukat, azt a szocializmus ellenségének, a kapitalizmus elengedhetetlen, a munkásosztály elnyomását szolgáló részének tekintették. Éppen ezért a nacionalizmus a rendszer kitüntetett ellenfelei közé tartozott, a nacionalista aktivitás gyanúja és vádja gyakran alapozott meg retorziókat” – írja Egrý Gábor az 1989 előtti nemzeti és nacionalista kérdéssel kapcsolatban. EGRY: Otthonosság és idegenség, 35. Ugyanakkor létezett egy „Nemzeti kommunizmus” forgatókönyv is, amely elképzelhetőnek tartotta, hogy a Szovjetunió gyámsága alól kiszabaduló kommunista államok a nemzeti identitást és elköteleződést, illetve a nacionalizmus vizét az uralkodó elitek malmára hajtsa, mert eszerint a vélemény szerint „a nacionalizmus olyan makroidentitást ajánl az embereknek, amelynek nincsen belső társadalmi és politikai artikulációja, következtetésekként nem veszélyeztet a fennálló monolitikus egypártrendszert.” Ez a megoldási kísérlet azonban mindenekelőtt csak Románia esetében látszott megvalósulni, a magyar politikai elit számára ez nem tűnt járható útnak. Lásd: HANKISS: Kelet-európai alternatívák, 274–275. Idézet: 275.

⁴⁷⁹ VISCHER: Református identitás Európában, 228.

⁴⁸⁰ HANKISS: Kelet-európai alternatívák, 84.

⁴⁸¹ Lásd: EGRY: Otthonosság és idegenség, 43. 47–59.

feloldása a rendszerváltást követően nagymértékben befolyásolta a megerősödő nemzeti identitást,⁴⁸² amely a határon túli magyarság és a Trianon tematizálását hozta magával, amelyeket a legújabb kori (posztmodern) magyar történelem egyrészt vissza-visszatérő témájának, másrészt azonban neurális pontjának is lehet nevezni.⁴⁸³

A határon túli magyarság iránti felelősség politikai és egyben etikai (erkölcsi) megalapozásának joggal tekinthetjük Antall József 1990. június 2-án tett kijelentését, miszerint lélekben tizenötmillió magyar miniszterelnöke kíván lenni.⁴⁸⁴ Ez a morális-politikai toposz aztán végigvonul a rendszerváltást követő jobboldali kormányok politikai programján, – olykor nem kis társadalmi feszültséget okozva –, hiszen olyan jobboldali „örökségként” lehet tekinteni a nemzeti kérdést, amely a rendszerváltást követően önálló politikai értéknek jelenik meg a választási kampányokban.⁴⁸⁵

Ugyanakkor egyértelművé vált, hogy a határon túli magyarság kérdése nem csupán külpolitikai, és nem is kizárólag erkölcsi kérdés; hiszen éppen a határon túli magyarság iránti szolidaritás, erkölcsi felelősség olyan pontokká lesznek, ahol, és amelyekben az anyaországon belül élők nemzeti identitása és önazonossága konkretizálódik és realizálódik. Különösen igaz ez az erdélyi magyarság Ceașescu-rendszerben megélt krízisére, amely a rendszerváltás idején sokakat megmozgató nemzeti ügyé lett.⁴⁸⁶ Nem különösen hangsúlyosan interpretált, de a lényegében és üzenetében tartható megállapítása lehetne ennek a jelenségnek az, hogy az anyaországon belül élők magyarsága, illetve nemzeti öntudata sok esetben a Trianon-

⁴⁸² A nemzeti érzelmek feléledése, és a nemzeti öntudat kialakulása és erősödése jóval érezhetőbb azon kisállamok esetében, akiknek a Szovjetuniótól való elszakadásuk, illetve függetlenségük visszanyerésük következtében újra kellett definiálni identitásukat, vagy megfogalmazni történelmi sérelmeiket; s ezt természetes reakcióként lehet szemlélni. SZÜCS: Nacionalizmus a református teológia és egyház megítélése szerint, 37.

⁴⁸³ A Trianon-jelenséget mind a mai napig kettős megítélés kíséri. Értelemszerűen egyrészt egy olyan igenlés és misztifikáció, amely nem csupán az okozott sebeket igyekszik újra és újra feltárni, hanem megfogalmazza a revízió feletti reményét, igényét. Ez az olvasat, úgy tűnik, nehezen vagy egyáltalán nem akarja a gyógyulás és a megbékélés szintjére eljuttatni a Trianon-traumát, s olyan történelmi frusztrációként vagy tehetetlenségként tekint a politikai-történelmi jelenségre, amely átszüremkedik a társadalom és az egyén mentális állapotába. „A Trianoni békediktátum ... az egész magyarság számára a legsúlyosabb megalázás volt, mely mai napig befolyásolja tudva vagy öntudatlanul a magyar emberek lelkiállapotát.” (KOSZA: Trianoni magyar lelkiállapot, 29.) A Trianon-szindróma a kollektív emlékezet helyévé és a traumatikus múlt kifejezésévé is vált. Gyáni Gábor szerint négy tényező játszik közre abban, hogy Trianonról, mint „emlékezeti helyről” lehessen beszélni: „1. Fizikai, vagyis materiális entitás, a területváltozással egybekapcsolt traumatikus esemény miatt; 2. Olyan sorsfordító eseményként való értelmezése, amely élénk kommunikatív emlékezettel bír; 3. Trianon, mint tragikus nemzeti esemény, amely jól illeszkedik a nemzeti múlt ilyen ábrázolásába; 4. Magyarország és Nyugat, valamint a szomszédos országok ellentétének megszólaltatása. (Lásd: GYÁNI: A magyar „emlékezet helyei” és a traumatikus múlt, 44.) Ugyanakkor létezik a Trianon-jelenségnek egy objektívebb olvasata – pártállástól függetlenül – amely a történelmi-politikai eseményt egy megbékéléshez vezető, kétoldalú olvasatban interpretálja: „Ami nekünk történelmi tragédia, az szomszédaink egy részének az önálló nemzetté válás nagy történelmi lehetősége.” (SZÜCS: Nacionalizmus..., 41). „A népek emlékezete hosszú! Ez éppúgy érvényes a saját történelmük dicsőséges fejezetire, mint az átélt megaláztatásra, elnyomásra és üldöztetésre. Igaz ez a magyarokra, szlovákokra és ukránokra, románokra és szerbekre egyaránt. Amíg nem tanulják meg végre, hogy saját történelmüket és a vélt kiválóságukat a szomszédok szemével lássák, és odafigyeljenek arra, amit a másik a közös történelmükről mondandó, nem fogják megérteni egymást – hogy a megbékélésről ne is beszéljünk.” Írja Hans-Peter Friedrich, a Rajnai Protestáns Egyház korábbi lengyel, cseh, szlovák és magyar partnerkapcsolataival foglalkozó teológiai referense a Trianon-jelenséggel kapcsolatban. (FRIEDRICH: 90 éves a trianoni békeszerződés, 48.) Itt szükséges utalni arra, hogy a nemzet fogalmának is kettős olvasata lehet. „A nemzet lehet helye az önmeghatározásnak, de egyszerre különböző módokon a másokkal szembeni önmegvalósításnak; az identitás megtalálásának és egy nyílt társadalomképzésnek, de egyben a kisebbség kirekesztésének és az idegenek elnyomásának; a felelős önrendelkezésnek és szabad vallásgyakorlásnak; de egyszerre egy felmagasztalt quasi-ontológikus és quasi-vallásos nagyságnak, amely feltétlen híveket és odaadást kíván.” (Kirche-Volk-Staat-Nation 5.4.3, 58.)

⁴⁸⁴ EGRY: Otthonosság és idegenség, 94.

⁴⁸⁵ SZABÓ: Rendszerváltás és nemzeti tematika, 95.

⁴⁸⁶ EGRY: Otthonosság és idegenség, 41.

jelenséghez és a határon túli magyarsághoz való viszonyában mérhető le. Ez érthető egy olyan olvasatban, amikor a határon túl élők magyarságukat egy politikai, társadalmi és kulturális (bizonyos esetekben pl. a Román Ortodox Egyház esetében) még vallási ellenszélben kell megélniük, és nemzeti identitásuk felértékelődik, esetenként példaértékűvé lehet az anyaországon belül élők számára; vagy éppen a saját, kevésbé megélt nemzeti identitásukat vetítik ki a határon túl élőkre. Azonban problematikusá válik ez a projektált nemzeti identitás akkor, amikor egyfajta asszimiláció vagy éppen migráció révén már nem lehet egyértelműen beszélni a határon túli magyarságról, mert vagy átköltöztek az anyaországba, vagy egyszerűen családi kapcsolatok (főként házasság) révén beolvadnak az adott ország népességébe, így a következő generáció már veszít magyar nemzeti identitásából. Ezekben az esetekben már jóval kisebb súlyú határon túli nemzeti identitást lehet tapasztalni a fogyatkozó magyar lakosságnak köszönhetően, s fennáll annak a veszélye, hogy így az anyaországi elköteleződés tárgya egyfajta történelmi-földrajzi utópia lesz.⁴⁸⁷

A nemzeti identitás ráadásul sok esetben magában foglal egyfajta romantikus vágyat a trianoni határok visszaállítását és az összmagyar egység létrejöttét illetően. Ez azonban korántsem problémamentes. Egyrészt azért, mert a magyar egység és a trianoni határok visszaállítása iránt megfogalmazott igények határokon átnyúló kérdése olyan (kül)politikai korlátokba ütköznek, amelyek technikailag megoldhatatlanná teszik a problémát; még akkor is, ha a legújabb kezdeményezések – kettős állampolgárság, egységes Magyar Református Egyház, illetve a határon túli magyarság erkölcsi, szellemi, anyagi támogatása – egyfajta nemzetegységesítési kísérletnek nevezhetők.⁴⁸⁸ Másrészt pedig azért lehet problematikus, mert félő, hogy a nemzeti identitás kimerül egy ilyen utópiában és az identitásból fakadó felelős cselekvés sok esetben elmarad.⁴⁸⁹

A határon túli magyarság nemzeti identitása és az egyházhoz (adott felekezethez) való tartozása legtöbb esetben szorosan összefügg egymással. Legfőképpen azért, mert az adott felekezet, illetve gyülekezet olyan keretet és teret biztosít a magyar nemzetiségűek számára, ahol megélhetik magyarságukat, használhatják anyanyelvüket. Ez azonban nem csupán a határon túli magyarság szorosabb egyházi (vallási) kötődését jelenti, hanem az egyház és a nemzeti identitás teológiai problematikáját is. Olyan helyzet áll elő ebben az esetben, amikor fennáll annak a kísértése, hogy a keresztyén identitás feloldódik a nemzeti identitásban. Éppen ezért autentikus Kozma Zsolt definíciója, miszerint „nem azért kell keresztyéneknek lennünk, hogy magyarságunkat megtartsuk, hanem azért kell magyarságunkat megtartani, hogy (jobb) keresztyének legyünk.”⁴⁹⁰ Azonban éppen Kozma hangsúlyozza, hogy a határon túli magyarság esetében milyen nagy jelentőséggel bír a nyelv-kultúra-vallás kohéziója.⁴⁹¹ Ámbár ez magában hordozhatja annak a veszélyét, hogy a kulturális és a nyelvi identitás gyengülésével, vagy megszakadásával a vallási kötődés és identitás is gyengül. Ezt a veszélyt érzékelteti az az olvasat, amely szerint bizonyos konfliktushelyzetekben a csoport-hovatartozások jelentősége megnő és felülírnak más meghatározottságot, többek között a nemi, társadalmi, családi identitást,⁴⁹² és minden bizonnyal a vallási, illetve a felekezeti identitást is. Ebben az esetben nem

⁴⁸⁷ Külön érdemes megemlíteni a Székely autonómia iránti szolidaritást. Jóllehet a szolidaritás kifejezésének relevanciája elvitatathatlan, de nem jelenti ez (különösen a Székely zászlók Magyarországon való elhelyezése, és Székely himnusz anyaországi éneklése) a magyar[országi] és a székely identitás összemosását?

⁴⁸⁸ KOVÁCS: A látható egység ma, 75–78; különösen 75.

⁴⁸⁹ Egry Gábor egyenesen Trianon-szubbkultúráról beszél, amely különböző a régi „Nagy-Magyarország” feltámadását sejtető vagy inkább csak az igényeket megtestesítő konzumcikkben konkretizálódik. Lásd: EGRY: Otthonosság és idegenség, 58.

⁴⁹⁰ KOZMA: Erdélyi önazonosság-tudatunk az Európai Unió küszöbe előtt, [MVM] 143.

⁴⁹¹ KOZMA: Református küldetésünk a Kárpát-medencében, 68, in: Önazonosság és küldetés.

⁴⁹² SZABÓ: Rendszerváltás és nemzeti tematika, 89.

csak a nemzeti identitás túldimenzionálása figyelhető meg, hanem a vallásos kötődés, vagy a keresztyén egzisztencia nemzeti oltáron való feláldozása is.

Erre kitűnő példa, és a határon túli magyarsággal való szolidaritásban konkretizálódó nemzeti identitásnak külön érdekessége a Csíksomlyói búcsúban való egyre magasabb arányú részvétel az anyaország területéről, amely több esetben protestáns egyháztagek részvételét is jelenti. Ez tipikus példája annak, amikor egy nemzet vagy nemzetiség iránti elköteleződés, szolidaritás és az adott nemzet összetartozásának spirituális élménye felülírja a felekezeti önértelmezést és a felekezeti identitás határait. Sőt ebben az esetben sokkal inkább egy olyan nemzeti (pontosabban össznemzeti) eseményt, még pontosabban jelenséget lehet ebben látni, ami egy genuin egyházi, ráadásul felekezeti igencsak meghatározott ünnepet új, nemzeti érzelmekkel tölt meg, s így maga a nemzeti lét, az összetartozás lesz az ünneplés, bizonyos pontokon akár a vallásos hódolat tárgya. Egyértelmű, hogy „Csíksomlyó” tehát a nemzeti összetartozás emblematikus helyévé vált.⁴⁹³ Kérdés azonban az, hogy nem kerül-e ezzel a vallás és a felekezeti politikai összetartozás hálójába, és nem lesz-e a vallás, vagy teológiailag nézve a hit, szociológiailag pedig az egyház a politikai érdekek kiszolgálójává? Ráadásul a kérdés feltevése és megválaszolása azért is tartozik a kényes problematikák közé, mert az egyháztagok közül nagyon sokan egy olyan nemzeti-keresztyén identitást tudnak magukénak, ahol a kettő szinte elválaszthatatlanul összetartozik, így a Csíksomlyói búcsú esetében a vallási és nemzeti dimenzió különválasztása eleve nemzet- vagy vallásellenes kísérletnek tűnhet.

A nemzeti kérdés az anyaországon belüli közegyházi gondolkodásban illetve diszkusszióban sem teljesen egyértelmű, s így nem is problémamentes. Annak ellenére, hogy egy közelmúltban készült felmérés szerint az egyház kiemelt feladati közé tartozna a helyes nemzeti identitás formálása, nem egyértelmű ennek osztársadalmi megítélése, hiszen az említett felmérés szerint is ez az elvárás az idősebbek körében erőteljesebben van jelen, mint a fiatalok esetében.⁴⁹⁴ Alapvetően tehát két jól kivehető irányzat figyelhető meg. Az egyik felfogás sokkal intenzívebben igenli és szövegezte meg a nemzeti tematikát a gyülekezeti, közegyházi életben. A keresztyén közösséghez való tartozás magában rejti a nemzethez való tartozást, és olykor a kritikátlan nemzet-életet.⁴⁹⁵ (Annak elemzése, hogy egy-egy ilyen nemzeti tematikát intenzívebben megszólaltató teológiai/ekkléziológiai felfogásba, ill. az egyház és nemzeti kérdés viszonyának ilyen teológiai értelmezésébe milyen mértékben kerülnek antiszemita, rasszista vagy xenofób elemek, nagyon sokszor a tabu falába ütközik; ugyanakkor az előbb felsorolt gyanúk alól pedig éppen a nemzeti és történelmi interpretációk és interpretátorok farvizén kihajózva nyernek felmentést és narratívájuknak legitimációt a mai aktorok.) A nemzeti tematikát preferáló gyülekezetekben⁴⁹⁶ gyakoriak a nemzeti szimbólumok a templomban és a kö-

⁴⁹³ EGRY: Otthonosság és idegenség, 113.

⁴⁹⁴ KÖRPICS – WIDMANN: Vallások és egyházak az egyesült Európában, 94–95.

⁴⁹⁵ Szándékosan és tudatosan kerülni kell a nacionalizmus/nacionalista kifejezést az egyházakkal kapcsolatban, hiszen annak mindmáig (a II. Világháború után érintett országok, nemzetek esetében különösen is) negatív olvasata van; másrészt éppen a fogalom démonizálása és szitokszóként való gyakori és kritikátlan alkalmazása (lásd: SZÜCS: Nacionalizmus a református teológia és egyház megítélése szerint, 41.) olyan szellemi fegyverre teszi, amelyet éppen az antiklerikális, vagy éppen liberális ideológiákon tájékozódók szeretnek elsűtni a nemzeti érzelmeket is megszólaltató egyházakkal szemben. Ugyanakkor azt is szükséges tisztázni, hogy ma Magyarországon nem lehet olyan jogi értelemben vett egyházzal beszélni (s ez mindennek előtt a történelmi felekezetekre érvényes), amelyet a negatívan értelmezett fogalom (akár a nemzeti, vagy szélsőségesebb olvasatban a nacionalista) vádjával lehetne illetni. Tény, hogy vannak gyülekezeti és olykor olyan közegyházi események, megmozdulások, amelyek erősíteni kívánják többek között a nemzeti összetartozást, a nemzeti identitást, a kollektív emlékezést vagy ünneplést, de ez még nem meríti ki sem teológiailag sem pedig jogi, filozófiai szempontból a nemzeti, főként pedig a nacionalista megnyilvánulások fogalmát.

⁴⁹⁶ Külön érdekessége és az egyértelműsítést megnehezítő jelensége a nemzeti tematika egyházi/gyülekezeti interpretációjának, hogy nem lehet „vegytisztá” nemzeti érzelmű gyülekezetről beszélni. Leginkább erőteljesebb, vagy intenzívebb nemzeti kötődésről, illetve elköteleződésről lehet csak szó, amely sokszor azonban magának a

zösségi terekben (zászló[k], „Nagy-Magyarország” térkép, címer), és rendszeresen éneklik istentiszteleti alkalmakon a Himnuszt, Szózatot és olykor a Székely himnuszt is; a Nemzeti ünnepeken való részvétel és a nemzet történelmi fordulópontjairól való megemlékezés majd-hogynem az egyházi év kötelező alkalmává avanszálódik, akár liturgikus előjellel is, úgy, hogy szoteriológikus értelmezést nyer egy-egy nemzeti, történelmi esemény; továbbá erőteljesen jelenik meg ebben a narratívában (s ez lehet akár kérügmatis is) a nemzeti tematika teológiai interpretációja, olykor krisztológikus felhanggal.⁴⁹⁷ Erőteljes népegyházi mentalitás áll e mögött az irány mögött, s olykor-olykor a fogalom nemzeti egyház értelmében is. Egyfajta ekkleziológiai deficit diagnosztizálható, ugyanis az egyház nem lehet nemzeti érdekek kiszolgálója és megszólaltatója úgy, hogy az sértse az evangélium minden népek egalitásának egyetemes elvét.

A nemzeti kérdés másik, gyülekezeti élet irányából érkező egyházi (ekkleziológiai) megközelítése alapvetően a keresztyén közösség-értelmezés (koinónia) felől tekint az egyházi közösségre, s anélkül, hogy negligálná a nemzeti hovatartozást és az azokkal együtt járó érzelmeket, rítusokat, társadalmi eseményeket vagy éppen szimbólumokat, első renden az evangéliumhoz való hűségen tájékozódik. Ha az előbbi irány mögött egy népegyházi, vagy nemzeti egyház eszménye azonosítható be, akkor ez esetben egyfajta nemzeti, határokon átívelő, népi, nemzeti karaktereket kevésbé akceptáló, olykor éppenséggel angol-szász, vagy más országok, illetve népek egyházának jellegzetességeit, liturgiáját, szokásait jobban preferáló egyházkép-ről lehet beszélni. Annak ellenére, hogy ez az irányzat kevésbé szólaltat meg nemzeti érzelmeket, nem lehet a nemzetietlenség vádjával illetni. Hiszen egy olyan teológiai felismerésen tájékozódik, amely elfogadja és vallja a nép és nemzet bibliai, teológiai legitimációját és teremtetési rendként való értelmezését,⁴⁹⁸ de nem abszolutizálja és nem szakralizálja azt. Ez a teológiai meggyőződés nem akarja a nemzeti hovatartozást feloldani egyfajta felekezeti karakterektől mentes ökumenizmusban, vagy népi, nemzeti gyökerek nélküli világpolgárságban; azonban a nemzeti kérdést a keresztyén meggyőződéssel szemben az utolsó előtti kategóriájának láttatja és érzékelteti.

Itt azonban egy kategóriák közötti disztinkcióra van szükség. A nemzeti identitás és a keresztyén meggyőződés (vagy sokkal inkább a teológia felől nézve keresztyén egzisztencia) nem lehetnek opciói, sem semmilyen más alternatívái egymásnak. A kettő két különböző síkon mozog és értelmezendő. Az identitás fogalmába csak a nemzeti lét fér bele, a keresztyén egzisztencia viszont túlnő ezen. Teológiaiilag nézve az ember Istennel való kapcsolata elsősorban a Krisztus-követésben és az Isten elhívására mondott igénjében realizálódik. A keresztyén egzisztencia alapja tehát ebben az Isten-ember viszonyban lesz konkréttá, s a keresztyén em-

lelkipásztorok a nemzeti ügyszóhoz való viszonyából indul ki, s nagy mértékben függ az adott gyülekezet türés-határától, nyíltságától vagy toleranciájától, valamint szociológiai összetételétől, amelyet többek között jelentős mértékben befolyásol a határon túlról áttelepültek bekapcsolódása a gyülekezet életbe.

⁴⁹⁷ Tipikus példa erre a Márai Sándor „Mennyből az angyal” című verséből vett idézetét „népek Krisztusa Magyarország” vezéreszmévé tévő irányzat, amely Magyarországot történelmi örökségénél fogva (mindenek előtt a szabadságharcokra hivatkozva) népek megváltójaként aposztrofálja, de egyben hangsúlyozza a magyar nemzet szenvedését is akár más népekkel szemben.

⁴⁹⁸ Lásd többek között: SZÜCS: Nacionalizmus a református teológia és egyház megítélése szerint. „Amint ... a teremtetési rend szerinti férfi és női voltunk sem tűnik el Krisztusban, ugyanúgy népi, kulturális hovatartozásunk is megmarad.” (39.) BARTH: KD III/4, 322kk. (Szűcs a 333. oldalra hivatkozik) Vagy ahogyan a Leuenbergi közösség „Kirche-Volk-Staat-Nation” [Egyház – nép – állam – nemzet] dokumentum bevezetőjében megfogalmazza: „A protestantizmus népéhez és kultúrához, valamint az államhoz és nemzethez való viszonya kettős: a reformátorok számára fontos volt, hogy mindenki a saját nyelvén hallhassa és érthesse az Evangéliumot. Így kezdetektől fogva összefüggött a reformáció törekvéseivel egy adott nép nyelvének és kultúrájának a fejlődése. Olyan egyházak jöttek létre, amelyek egy adott nép között és kultúrában érezték otthon magukat, mint ahogyan fordítva is igaz: egy adott nép és kultúra jellemzett egy egyházat. Másrészt viszonyt a Reformáció egy határon és országokon átívelő mozgalom volt.” (Kirche-Volk-Staat-Nation, 16.)

ber életének (szellemi, lelki, sőt, fizikai egzisztenciájának is) ez kell legyen az alapja. És csak ez után jöhetnek olyan meghatározottságok, amely bizonyos immanens kategóriákhoz kötik, még akkor is, ha ezeket a kategóriákat teremtetési rendként, vagy mandátumként értelmezik, hiszen ezek az „utolsó előtti” területére tartoznak.⁴⁹⁹ Tehát a nemzeti identitás csak akkor nyer teológiai legitimitást, ha azt egyrészt a keresztyén egzisztencián belül értelmezik (nem alternatíván és nem is „kötőjelesen”), s másrészt, ha annak minden következménye az evangélium mértékén áll. „A Krisztusban való közösség csak akkor lehet közösség, ha a nép és nemzet határait fölülmúltuk, s mindig újra fölül is múlunk.” – írja Lukas Vischer.⁵⁰⁰ S ez már csak azért sem hagyható figyelmen kívül, mert a nemzetiség éppúgy lehet mellék-központ Krisztus mellett, mint pl. a szocializmus ideológiája. Másrészt a nemzeti identitás mértéktelen egyházi illetve teológiai preferálása történelmileg ártatlan életet követő 19. és 20. századi nemzeti-ségi háborúk,⁵⁰¹ és a német nemzeti-szocializmus terheit hordozza magában, amellyel az egyház és a teológia egyszer már megégette magát. Innen érthető Lukas Vischer talán túlzott idegenkedése a nemzeti identitás teológiai preferálásától, s az is, hogy a német teológiai etika tabuként kezeli a témát.⁵⁰² A közelmúlt politikai eseményei azonban mégis abba az irányba mutatnak, hogy az egyház nem lehet semleges a nemzeti identitás terén, mert akkor éppen a felebarát iránti szolidaritást hagyná figyelmen kívül. A 2004. december 6-i népszavazást, és a 2009-es szlovák nyelvtörvényt körülvevő egyházi nyilatkozatok eklatáns példái a nemzeti identitás (helyes) egyházi reflexióinak.⁵⁰³

Azonban a nemzeti identitásnak mégis létezik alternatívája, amely egyfajta kozmopolitizmusban, vagy amerikanizálódásban, illetve a globalizáció és az Európai Unió nyújtotta lehetőségek kritikátlan igénlésében érhető tetten.⁵⁰⁴ Míg az elmúlt rendszerben a fiatal generáció a kommunista internacionálé ideológiájának, addig a rendszerváltást követően a globalizáció élmény- és fogyasztói társadalom szellemének esett, vagy eshet áldozatul.⁵⁰⁵ S az amerikanizálódás mellett megjelenik az a világpolgár-szemlélet, amely gyakorlatilag neutralizálja a nemzeti identitást, és az individuális egzisztenciát a kollektív felelősség és lojalitás elé helyezi.⁵⁰⁶ Különösen megfigyelhető a nemzeti identitás feladása abban az esetben, amikor a Nyugat-Európában kínálkozó munkalehetőségek olyan alternatívaként jelennek meg, amelyben a megnyíló anyagi lehetőségek a nemzeti, sőt családi gyökerek feladásához is vezethetnek. Az egyház számára ez azzal a negatív kísérőjelenséggel jár, hogy a nevezett migráció magával hozza a felekezeti kötődések megszakítását is sok esetben. Az egyre gyakrabban tapasztalható

⁴⁹⁹ Lásd: Kirche–Volk–Staat–Nation 5.3.7, 56. Illetve uo. 5.5, 60.

⁵⁰⁰ VISCHER: Református identitás Európában, 229.

⁵⁰¹ HONECKER: Nationale Identität und theologische Verantwortung, 83–84.

⁵⁰² HONECKER: Nationale Identität und theologische Verantwortung, 84.

⁵⁰³ Lásd: A Magyar Református Egyházak Generális Konventjét alkotó egyházkerületek elnökségeinek nyilatkozata, Beregdaróc, 2004. november 17. (Kettős állampolgárságról való népszavazáson való részvétel); A Kárpát-medencei Református Egyházak és Egyházkerületek Elnökségeinek Nyilatkozata, Berekfürdő, 2005. január 25–26. (A kettős állampolgárságról); A Generális Konvent Elnökségének nyilatkozata a szlovák-magyar viszonyról, Budapest, 2009. augusztus 28. (Szlovák nyelvtörvény)

⁵⁰⁴ Félő, hogy a túlzott nemzeti identitás (amelyet sok esetben éppen a nacionalizmus vádjával illetnek) alternatívája a globalizmus kritikátlan igénlése lesz. Ezt a jelenséget érzékelteti a már idézett Leuenbergi dokumentum: „Mindeközben Európában széles körben elterjedt az a konszenzus, hogy a nacionalizmus a társadalmi önértelmezés és politikai konstrukció egy túlhaladott és felülmúlható jelensége. Ezzel egy időben nemzetek feletti struktúrák képződnek, részben a Kelet-Nyugat konfliktusnak köszönhetően, részben pedig a gazdasági erősítés törekvései révén (egységes Európa, más állami kapcsolatok) gazdasági és biztonsági érdekek összekapcsolódnak. A politika, gazdaság és kommunikáció által kifejlődik olyan valami, amit globális tudatnak lehetne nevezni (a világ mint *global village* [globális falu]). Kirche–Volk–Staat–Nation 2.2.4, 25.

⁵⁰⁵ Lásd: KOZMA: A keresztyén szellemiség a világban, [MVM] 149. Kozma szerint jóllehet megszűnt az a kétpólusú világ, amelynek egyik végén a Szovjetunió állt nagyhatalomként, de az USA politikai, katonai és gazdasági nyomása egy „új és simább diktatúráként nehezedik ránk.”

⁵⁰⁶ KOZMA: Apadó egyház, lelki megújulás, [MVM] 170.

jelenség további veszélyt rejt magában abban az esetben, amikor egy-egy szellemi végzettségű a jobb keresetet biztosító fizikai munkavégzésért értelmiségi identitását adja fel. Itt nem csupán arról az egyén saját korábbi értékrendjével való konfrontációja történik meg, hanem éppen egyfajta osztályadalmi értékviszáltság alakul ki, amelyben az anyagi javak elsőbbséget élveznek a szellemi, s így akár közvetve a lelki értékekkel szemben.⁵⁰⁷ Kérdés az, hogy ha a kommunista rendszer szabadságkorlátozásának alternatívájaként közelítjük meg a problémát, azaz, hogy 1989 előtt milyen mértékben állt a társadalom minden rétege számára egy leszűkített nemzetközi tér (akár munkavállalásra, akár tanulmányokra) a rendelkezésére, akkor egyértelmű lehet ennek a tendenciának az igenlése. De nem esik-e át a másik oldalra az a szemléletmód, amely egyfajta utilitarista elvektől vezérelve nemet mond a korábbi identitására – s ez lehet egyszerre nemzeti, egyszerre egy olyan önazonosság, amely talán (szociológiailag, s nem teológiailag nézve) éppen egy-egy adott felekezethez való viszonyában konkretizálódik?⁵⁰⁸ S ugyanakkor az új lakóhelyen vagy hosszabb távra kalibrált munkahelyen nem alakul ki egy állandó identitás, s mindig csak idegenként vagy bevándorlóként értelmezheti magát a munkavállaló. Jóllehet ennek az újabb keletű migrációnak a hátterében mindenekelőtt gazdaságpolitikai intenciók állnak, amelynek megoldása kormányzati szinten realizálódhat, mégis szükséges, hogy a keresztyén teológia és az egyházak egyfajta identitáserősítő faktorként reális képet nyújtva segítségül legyenek az eligazodásban. Olyan etikai dilemmák – leginkább kérügmátikus – feloldása jöhet itt szóba, amely pl. egyfajta utilitarizmuson alapuló gazdasági intenciók elé helyezi a család és házastárs iránti felelősség etikai megalapozottságát, abban az esetben, amikor egy potenciális munkavállaló választás előtt áll egy relatív jólétet kínáló külföldi munkahely és a család egységét biztosító szerényebb hazai állásajánlat között.

A migráció következtében érintett egyházak számára tehát elengedhetetlen az a morális, etikai segítségnyújtás, amely a keresztyén értékrend és teológiai meggyőződés alapján igyekszik eligazítást adni azokban a kérdésekben, amelyek a fent említett módokon az identitás körébe tartoznak. Ugyanakkor tisztában kell lenni azzal az ekkleziológiai, szociológiai meghatározottsággal is, hogy „Jézus Krisztus egyetemes egyháza partikulárisan, hitvallásilag, területileg vagy nemzetileg meghatározott egyházakban él,”⁵⁰⁹ s ez a tény az egyén identitásának a része is lehet. A keresztyén gyülekezet tehát nem csupán kíséző, lelkigondozói, hanem irányadó, prófétai funkciót is be kell, hogy töltsön ebben az esetben is!

4.3.2. Visszatérés a családi gyökerekhez

A szocializmus egy sok tekintetben devianciákat felmutató magyar társadalmat hagyott maga mögött, amelyben a kommunista morál konfrontálódott a keresztyén értékrenddel. Az erőltetett urbanizáció, a vidéki, többgenerációs együttélésen alapuló családmódot felváltó panel-létmód automatikusan magával hozta az individualizálódást, amelyben a hangsúly az egyéni egzisztencia biztosításán volt a „nagy család” vállalásával szemben. Ugyanakkor a szabadságjogokat erősen korlátozó kormányzat elnyomó politikája miatt a társadalomban erős depresszió volt meg tapasztalható, amely szintén nem kedvezett a gyermekvállalásnak.⁵¹⁰ Az abortuszok rendkívül magas száma, a rendszerváltást követő, főként szexuális liberalizmus nyugat felőli beáramlása, valamint az együttélés nem bibliai gyökerű alternatíváinak elterjedése és meggyökerezése az európai kultúrában, a nemek és szerepek felcserélődése és a férfi-női

⁵⁰⁷ Ezt az állapotot jól példázza egy nyugat-magyarországi evangélikus szórványgyülekezetet bemutató tanulmány, amelyben a lekipásztör szerző által az elképzelt jövőjükről megkérdezett iskolás gyermekek legtöbbje azt a választ adja, arra a kérdésre, hogy „Mik szeretnének lenni?” – „Ausztriában szeretnék dolgozni. Mindegy, mit.” (HEINRICH: Így élünk a „végeken”, 110.)

⁵⁰⁸ Lásd a Népegyházról szóló 5. fejezetet!

⁵⁰⁹ Kirche-Volk-Staat-Nation 5.2.3, 53.

⁵¹⁰ Lásd többek között: KOPP-SKRABSKI: A magyarság társadalmi és erkölcsi tőkéje, 17.

munkavállalás egalitása⁵¹¹ tovább mélyítette ezt a morális válságot, s a problémák továbbgyűrűzése még mindig folyamatban van. Így érthető, hogy a nemzeti identitás megtalálását elősegítő és sürgető teológiai reflexiókban, illetve azok mellett fontos szerepet kap a családi identitás hangsúlyozása, és az abortusz elleni harc.⁵¹² Ez egyrészt a népességszökkenés egyházi reflexiójaként,⁵¹³ másrészt a főként nyugati, perversitásként tekintett keresztyén értékrend és liberális szociáletika térhódításával való konfrontációként⁵¹⁴ értelmezhető. (Jóllehet a keresztyén egyház és teológia nem adhatja fel bibliai meggyőződésű kritikai funkcióját az új szociáletikai érvelésekkel szemben, amelyek másként tekintenek bizonyos – családot, házasságot, szexualitást érintő – kérdéseket, mint amely a magyar teológiai gondolkodás számára elfogadott, mégis tisztában kell lenni azzal, hogy az európai egyházak teológiai gondolkodása már sokkal megengedőbbben közelíti meg az adott kérdéseket.⁵¹⁵)

Mindenképpen szükség volt a családi identitás erősítésére és a családalapítási, gyermekvállalási kedv ösztönzésére a rendszerváltást követően. Az ez irányba tett kísérletek azonban egyfajta gazdaságpolitikai kritika mentén kaptak hangot. A rendszerváltás utáni gazdaságpolitikát illető kritika egyrészt a családalapítás kedvezőtlen finanszírozási körülményeit szólaltatja meg,⁵¹⁶ másrészt pedig rávilágít arra a jelenségre, amely egy folyamat következményeként a korábbi, mezőgazdaságban érdekelt termelőkörpontos családtípust felváltotta az urbanizált, fogyasztáskörpontos családtípus;⁵¹⁷ ez a jelenség nem csupán Magyarországon és a poszt szocialista országokban tapasztalható meg,⁵¹⁸ hanem Nyugat-Európában is a családról való teológiai-etikai diskusszió kiindulási pontját képezi.⁵¹⁹ Ez a gazdasági determináció azonban egyenes útként vezetett az „egyke-szindrómához”, illetve annak teológiai-egyházi kritikájához is.⁵²⁰ A családalapítás gazdasági hátráltatása azonban még napjainkban is erőteljesen érezteti hatását oly módon, amint az a nemzeti identitás kérdésénél is megfigyelhető volt. Az európai munkaerőpiac megnyílása, a külföldi munkavállalás és a gyorsnak hitt meggazdagodás lehetősége, valamint a családalapítást megelőző egzisztenciateremtés olykor túlzottan elodázza a családalapítás és gyermekvállalás lehetőségét – és itt ismét általánosan európai (nem csupán kelet-európai) jelenséggel lehet találkozni.⁵²¹ A globalizáció tehát nem csupán a fogyasztásban uniformizálja az európai társadalmat, hanem a veszteségekben is.

⁵¹¹ Lásd: Meghívás egy közös útra, Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsának szociális nyilatkozata (73), 49; valamint az EKD egyik legújabb nyilatkozatát: Zwischen Autonomie und Angewiesenheit, 11–12.

⁵¹² Mindenekelőtt Hegedűs Lóránt teológiai reflexiójában jelenik meg ez markánsan. Lásd: HEGEDŰS: TVB, 52. 54. 55. 60. ill. HEGEDŰS: Harmadik püspöki jelentés, 67–68. Valamint a következő zsinati nyilatkozatban: Állásfoglalás a magzati élet védelmében.

⁵¹³ HEGEDŰS: Harmadik püspöki jelentés, 67–68; HARRACH: Szociálpolitika, családpolitika, társadalmi szolidaritás, 247.

⁵¹⁴ KOZMA: Magyar protestáns önazonosságunk az új Európában, [MVM] 138.

⁵¹⁵ Lásd többek között: a MRE 2004. május 6-án kiadott „Házasság, család, szexualitás” nyilatkozatát, amely egyértelműen elutasítja a homoszexuális élettársai kapcsolatok teológiai legitimálását és egyházi megáldását (<http://www.reformatus.hu/mutat/6221/> – utolsó megtekintés 2014.01.03.) Ezzel szemben az EKD 2013-ban kiadott nyilatkozata („Zwischen Autonomie und Angewiesenheit”) már sokkal nyitottabb és megengedőbb az azonos neműek együttélésének egyházi megáldásával kapcsolatban. (Zwischen Autonomie und Angewiesenheit, 65–67.) Fontos azonban megjegyezni, hogy az EKD nyilatkozata erőteljes teológiai ellenvéleménybe és kritikába ütközik, többek között azért, mert mellőzi a bibliai és teológiai alapvetéseket, s lemond arról az igényről, hogy az egyház maga alakítsa ki eszményképét a házasságról és családról, csupán egy külső eszményképet támogat, valamint a jog általános moralizálásának etikailag nem igazolható jelenségével találkozhatunk a nyilatkozatban. (lásd: KÖRTNER: Hauptsache gerecht, 244–247.)

⁵¹⁶ HARRACH: Szociálpolitika, családpolitika, társadalmi szolidaritás, 247; LÁZÁR: Egyház és család... 248. 255.

⁵¹⁷ FEKETE: Család és nemzet, 224–225.

⁵¹⁸ Lázár utal a hasonló lengyelországi helyzetre, lásd: LÁZÁR: Egyház és család egy előregedő társadalomban és egy megújuló nemzetben, 251.

⁵¹⁹ KEIL: Familie und Politik – Einst und Jetzt, 280; HONECKER: Grundriß der Sozialethik, 180.

⁵²⁰ FEKETE: Család és nemzet, 225; LÁZÁR: Egyház és család... 256.

⁵²¹ KEIL: Familie und Politik – Einst und Jetzt, 284.

A gyermekvállalásra való teológiai és közegyházi felszólítás intenciója másrészt nem egy esetben a nemzet és a magyarság megmaradásának és növekedésének elvét igyekszik szolgálni. Olyan szélsőséges jelszavak igyekeztek erre a családokat (házaspárokat) inspirálni, mint: „Magyar anyák, szüljetek!”,⁵²² vagy az erőteljesebb nemzetpolitikai intenció: „A Kárpát-medence azé, aki teleszüli.”⁵²³ Itt két etikai kérdés merül fel. Egyrészt, hogy nem lesz-e a családalapításra, gyermekvállalásra való buzdítás során fontosabb a nemzet eszményének intenciója a teremtési mandátumnál. A család nemzeti alapsejtként való interpretálásánál szinte mindenhol elsőbbséget élvez a nemzet és a magyarság fennmaradásának, növekedésének a kérdése, míg több esetben a teremtéstörténet mandátumára nem történik utalás. Jóllehet szociológiailag igazolható az, hogy a családi közösség egy adott nemzet, ország társadalmának mikroorganizmusa, azonban teológiailag elsőbbséget kell, hogy élvezzen Isten teremtői szándéka. Ez a nemzeti intenció ugyanakkor meg is terheli a család teológiai, pasztorálopszichológiai olvasatát, és mindenekelőtt a személyes közösség intim szféráját egyfajta nyilvános karakterrel, valamint egy nemzeti-történelmi örökség teljesítésének elvárásaival, igényével.⁵²⁴ Mindezek mellett másrészt megjelenik a család apoteózisa is,⁵²⁵ amely a keresztyén és magyar ember kötelező kurzusává válik, amely egyfajta burkolt kritikát sejtet az egyedül élőkkel, a gyermeket egyáltalán nem, vagy csak egy-két gyermeket vállalókkal szemben. A család és házasság teológiai és egyházi védelme, mint az együttélés Isten által adott rendjének egyetlen, teológiailag legitim formájaként való interpretálása jóllehet vitathatatlan és szükségszerű; hiszen olyan közösség ez, amelyben olyan alapvető életérzéseket tapasztalhat meg az egyén, amelyek az istenképpel és az istenképűséggel szoros összefüggésben állnak (szeretet, elfogadottság, bizalom, megbízhatóság⁵²⁶), s amelyek közül nem egy teológiai előjellel is bírhat. Azonban mégis óvatosságot igényel ez a narratíva, hogy elkerülje a családalapítás és gyermekvállalás utilitarista intenciójának veszélyét és kísértését, hisz a zsidó-keresztyén tradíció és bibliai meggyőződés alapján a gyermek elsősorban az Isten ajándéka (Zsolt 127,3), s nem pedig egy adott nemzet demográfiai növekedésének kiszolgáló eszköze. Ugyanakkor a keresztyén teológián tájékozódó családértelmezésnek nem szabad elhallgatni azt sem, hogy mind a házasság, mind pedig a család az utolsóelőtti kategóriájába tartozik, amelyek az elmúlt világ részei, így az egyedüllét és önmegtartóztatás lehetséges, és a házassággal egyenértékű életforma a keresztyén ember számára.⁵²⁷

A család teológiai értelmezésének erőteljes ekkleziológiai következménye is van. Mindenek előtt a gyülekezeti közösség és a családi közösség egymásnak való megfeleltetése. Ez az olvasat a családot és a gyülekezetet, valamint az anyát és az anyaszentegyházat koegzisztenciában látja.⁵²⁸ Ennek megfelelően a gyülekezeteken belül egyre inkább szaporodó családi alkalmak (családi istentisztelet, többgenerációs tábor, baba-mama körök) egyértelműen abba az irányba mutatnak, hogy az egyháznak még mindig van mondanivalója a családok számára, és nem alternatívaként értelmezi magát, mint vallásos közösség, – amint az bizonyos szektáknál tapasztalható, amikor a gyülekezeti tagokat elválasztják a családjuktól – hanem olyan közös-

⁵²² Főként Hegedűs Lóránt narratívájában jön elő az idézett terminus. Konszolidáltabb formában megfogalmazva: „Az élet ilyen felelős vállalásával legyünk magyar azonosságunkat megtaláló néppé az Isten teremtésének és gondviselésének rendjében.” HEGEDŰS: Beköszöntő, [TMB] 55.

⁵²³ EGRY: Otthonosság és idegenség, 111.

⁵²⁴ „A magyar reformátusságnak szembe kell néznie saját családképével. Hogyan működött ez a kálvinista család, milyen társas-lélektani örökséget hagyományozott nemzedékről nemzedékre?” (LÁZÁR: Egyház és család..., 252.)

⁵²⁵ Olyan terminusok, mint a család „feltámadása” (LÁZÁR: Egyház és család... 248.), vagy a család mint a „magyarság Noé bárkája” (Uo. 250.) egyfajta szakrális közösségként érzékelteti a családot.

⁵²⁶ Meghívás egy közös útra, Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsának szociális nyilatkozata (70), 48; FEKETE: Család és nemzet..., 225.

⁵²⁷ Lásd: HONECKER: Grundriß der Sozialethik, 186; KÖRTNER: Evangelische Sozialethik, 281.

⁵²⁸ LÁZÁR: Egyház és család..., 254.

ségeként, amely nem csak az egyének, hanem a családok számára is nyitva állnak. S ebben van egyfajta didaktikai aspektus is. A posztmodern család egyre kevésbé értelmezi magát közösségeként. Hiányoznak a közös étkezések, az együttes programok, s a technikai fejlődésnek köszönhetően erőteljes individualizáció tapasztalható.⁵²⁹ A gyülekezet közössége így a családi közösség megélésének prototípusa is lehet.

Az egyházakon belül elinduló legújabb kezdeményezések⁵³⁰ egyértelműen abba az irányba mutatnak, hogy az egyházak ezen a területen szinte teljes egyetértéssel együtt tudnak működni azzal az egyházzal kívülről érkező (állami, társadalmi, civil) törekvésekkel, amelyeknek célja a család, a házasság értékének helyreállítása.

4.3.3. A protestáns identitás újrafelfedezése

A rendszerváltást követően újra fel kell tenni a kérdést, hogy mennyiben lehet egy megújult protestáns identitásról beszélni? A protestantizmus s ezen belül a református identitás a kommunista időszakban kénytelen volt feladni azt a kritikai funkcióját, amellyel nem csupán egy diktatórikus rendszer legitimációját és az állami, valamint az egyházi vezetők politikai döntésének helyességét kérdőjelezi meg, hanem amellyel konkrét társadalmi kérdésekben ad eligazítást, vagy ad hangot aggályainak azokat illetően. Ez a kritikai funkció a protestáns identitás olyan történelmi öröksége, amely szoros összefüggésben van az egyház prófétai tisztségével. Az egyház történelme során számos alkalmával élt ezzel a „kötelességével”; s a legjobb példa erre maga a reformáció folyamata, amely képes volt a Szentírás teológiai felismeréseinek tájékozódva konstruktív módon – tehát nem csupán moralizálva – állást foglalni olyan társadalmi kérdésekben, mint gazdaság, szociális helyzet, politika stb. De arra is van bőven példa, amikor ez a prófétai-kritikai dimenzió eltékozlásra kerül ilyen-olyan politikai vagy egyházpolitikai érdekeket kiszolgálók kezén. A Német Keresztyének Hitlert támogató teológiai meggyőződése éppúgy ide tartozik, mint az 1948 utáni magyar református hivatalos gondolkodásának „Szolgáló egyház teológiája”. Az egyház prófétai tisztségével járó kötelességét azonban nem csupán egy kötelezően előírt teológiai gondolkodás és meggyőződés mentén vezetheti el, amikor tehát bizonyos államhatalmi szervek és azokat kiszolgáló egyházkormányzati erők pressziójának van kitéve; hanem akkor is, amikor éppen az egyház – akár merő tájékozatlanságból, akár más, többek között nemzeti érdekeket kiszolgálva, akár saját hatalmi pozíciójának vagy gazdasági érdekeinek biztosítása érdekében – áll be mindenféle kényszer és kényszerítés nélkül olyan erők mögé, amelyek éppen az egyház prófétai kritikájának tárgyát kellene, hogy képezzék. Az 1930 és 1948 közötti időszakot éppen egy ilyen protestáns kritikai és prófétai identitásválságnak lehet több szempontból is tekinteni. Egyrészt a zsidó törvények első körben történő megszavazása, másrészt a németek által ígért vízió iránti lelkesedés,⁵³¹ a Horthy-korszakban betöltött szerepéért, illetve a társadalmi igazságtalanságok elhallgatása miatt sokakban azt a felismerést keltették, hogy az egyház eljátszotta a prófétai tisztét. Ravasz –, aki ennek a teológia vitának központi szereplője – azonban azon az állásponton volt, hogy a prófétai tisztet nem lehet „eljátszani, legfeljebb elmulasztani.”⁵³²

⁵²⁹ LÁZÁR: Egyház és család..., 251.

⁵³⁰ Házasság hete; különböző, a családi közösséget favorizáló és segítő „TÁMOP” pályázatok, stb.

⁵³¹ Lásd Ravasz László szerepét és magyarázatát mindkét kérdéssel kapcsolatban: „Mivel Magyarországnak gyökérkérdése a revízió volt, a német előretörés pedig a versailles-trianoni béke igazságtalanságainak eltörlését ígerte: ébredő rokonszenvvel kísértük nagy sorstársunk indulását. Sokáig nem vettük észre hová vezet ez az út, s ha mondta valaki, sokáig nem hittük. ... Az Anschluss megtörtént. Németország rögtön követelte a zsidókérdés törvényhozási rendezését s megjelent az első zsidótörvény. ... Megszavaztam... Később már láttam, hogy ez volt a végzetes lépés.” RAVASZ: A Zsidókérdés, in: Emlékezéseim, 212–213.

⁵³² RAVASZ: További események, in: Emlékezéseim, 329. Bartha Tibor is gyakorlatilag ezeken az egyház ezeken a pontokon (társadalmi kérdések iránti közönyösség, zsidókérdés, a háborúban való részvétel) elkövetett mulasztásait fogalmazza meg. BARTHA: Ige, egyház, nép, I., 209.

Az 1989 előtti politikai éra azonban nem akarta mellőzni a protestáns teológia társadalmi, politikai felismeréseit, hanem saját ideológiai meggyőződésének vetette alá. A politikailag neutrálisnak tűnő, (de sokkal inkább politikailag elkötelezett) dogmatikailag korrektnek mondható teológiai és igehirdetési irány lényege éppen abban állt, hogy alapvető bibliai-teológiai részizságokat használt fel a rendszer, valamint az egyház és az állam kapcsolatának igazolására.⁵³³ A kritikai pozíció relevanciája tehát szóba sem jöhetett, prófétai tisztségét pedig az egyház arra használta, hogy a politikai érdekei mentén szólaltassa meg azokat.⁵³⁴ A társadalmi igazságosság és szolidaritás egyházi megjelenítésével lehet találkozni a diakónia teológiájának megformálásánál és gyakorlati megvalósításánál is.⁵³⁵ Ez utóbbi teológiai legitimálása valóban kétségen felül áll, azonban egy kritikai kiegészítést meg kell fogalmazni ezzel kapcsolatban. Mégpedig azt, hogy a diakónia teológiájának és az egyház felelős és elkötelezett diakóniai szolgálatának állami elismerése az egyház más társadalmi véleményének negligálását vonta maga után,⁵³⁶ és hogy a keresztyén felebaráti szeretetet nagyon könnyen feloldották a marxista, kommunista és szocialista humanizmusban.⁵³⁷ Hiszen egy jól értelmezett keresztyén diakónia szót kell, hogy emeljen az adott rendszer áldozataiért is.

A fentiekből kiindulva nem lehet azt állítani, hogy a kommunista ideológia teljes mértékben mellőzni kívánta volna a protestáns teológia rendszerkonform szolgálatát. Sőt, mint látható, olykor még kritikai dimenziójára is igényt tartott. Azonban mindezt egy kötelezően előírt ideológiai és politikai séma mentén kellett a teológiának megfogalmaznia, önálló kritikai véleményét nem vállalhatta fel. A rendszerváltást követően azonban újra lehetősége nyílt a református gondolkodásnak és teológiának, hogy a nyilvánosság előtt éljen kritikai és prófétai funkciójával, s nem kellett már saját identitását „vitrin alatt” őriznie.⁵³⁸ Technikailag a cenzúrázatlan egyházi sajtó, a balatonszárszói értelmiségi konferenciák, a kötelező teológiai-politikai kurzustól megszabadított igehirdetések, zsinati nyilatkozatok, püspöki székfoglalók, az egyre szélesebb médianyilvánosság éppúgy ennek az identitásnak és kritikai-prófétai funkciónak az eszközeivé lettek, mint az újra strukturált oktatási-nevelési rendszer.

⁵³³ Jól érzékelteti a rendszer teológiai köntösbe bújtatását az alábbi idézet: „Jóllehet igaz az a megállapítás, hogy a szolgáló egyház teológiájában előbb az etika, itt is elsősorban a szociáletika bontakozik ki, azonban az is igaz, hogy – ha kevésbé látványosan is – maga a dogmatikai alap is elmélyül, egyrészt a bibliai alapok és a hitvallásos kontinuitás hangsúlyozásával, másrészt e teológiai krisztológiai, ekkleziológiai és misszióelméleti tanítása továbbfejlesztésével. ... [a Zsinati tanítás szerint:] Egyházunk figyelmének középpontjában továbbra is a szolgálat ügye áll, mégpedig nemcsak a szolgáló egyház látomásáról való eszmélkedés, hanem Krisztus közösségében és az Ő nevében végzett jócselekedet.” (Lásd: KOC SIS: A szolgáló egyház útján való járás megtanulása, in: *Studia et acta V.*, 571–599.)

⁵³⁴ Például a „régí rezsim” vagy a kapitalizmus társadalmi, gazdasági struktúráját, vagy a polgári életstílust illető teológiai kritika jól példázza ezt a politikával való összhangot: „Az új etikai alapvetést az egyház teológusai a régi félfeudális, kapitalista politikai és gazdasági rend elavult szociáletikai normáival való küzdelemben és az új, igazságosabbnak bizonyult szocialista társadalmi rend eszméivel és erkölcsi normáival való párbeszédben bontakoztatták ki.” Illetve: „Hálát kell adnunk, hogy felszabadultunk a polgári rendszer jármából, amely az evangéliumból a neki megfelelő erkölcsi prédikációt kívánta velünk csináltatni.” KOC SIS: A szolgáló egyház útján való járás megtanulása, in: *Studia et acta V.*, 578. 567.

⁵³⁵ Lásd: BARTHA: A Magyarországi Református Egyház diakóniája, különösen 5–52; illetve evangélikus megközelítésben: VAJTA: A diakóniai teológia a magyar társadalmi rendszerben.

⁵³⁶ Vajta utal arra, hogy [a diakónia teológia] „arra tart igényt, hogy a keresztyén hit egészének értelmezése legyen. Ezzel az igénnyel belép azon történeti és jelenlegi teológiák sorába, amelyek a teológiai rendszer és gondolkodás egészét meghatározzák.” VAJTA: A diakóniai teológia a magyar társadalmi rendszerben, 41.

⁵³⁷ „A strukturális hasonlóság és tartalmi különbözőség alapján egy a keresztyén és a marxista humanizmus kérdése: Mit tehetünk közösen az emberért – a teljes valóságos humánus érdekében?” Lásd: KOC SIS: A szolgáló egyház útján való járás megtanulása, 579.

⁵³⁸ SZÜCS: A konstantini fordulat teológiai összefüggései, 256.

4.4. AZ IDENTITÁS KIFEJEZÉSÉNEK MEGÚJULÓ LEHETŐSÉGEI

4.4.1. *A kériugmatikus tisztség mint a lelkipásztori identitás alapja*

A rendszerváltozást követő identitásválság, illetve identitáskrízis nem kímélte az egyházat sem oly módon, hogy bizonyos pontokon újra kellett értelmezni a lelkipásztori tisztséget. Elsőként az társadalmon belüli megváltozott pozíció teremtett új helyzetet. Az eddig periférikusan értelmezett lelkipásztori szerep újra az adott közösségek (város, község) életének szereplőivé avanzsálódtak – még akkor is, ha a politikai közéletben a régi elit képviselőinek egy része hatalmon maradt, vagy bizonyos funkciókat töltöttek be. Az egyházi infrastruktúra újbóli kiépítése következtében ezt a pozíciót még szélesebb platformon lehetett megélni és kellett értelmezni, hiszen a lelkipásztori tisztség eddig korlátozott közügyekkel való foglalkozását és az azokhoz való hozzáférését felváltotta az intézményfenntartó, olykor az intézményalapító lelkipásztori szerep. Mindezekkel szinte egy időben megjelenik a politikus lelkész – sok esetben vitatott – modellje is, amikor a szűkebb társadalom bizalmát élvezve a lelkipásztor aktívan vesz részt a politikai életben önkormányzati, parlamenti képviselőként, vagy polgármesterként. Az egyházak számára is megnyíló állami anyagi források, a kártalanítási folyamat során visszatérítendő összegek, valamint a kialakuló pályázati rendszer támogatásainak lehívási módusai megteremtik lassan a menedzser típusú lelkész igényét, aki az egyház(község) korábbi szűk anyagi lehetőségeit más forrásokból is kiegészítheti, vagy kompenzálhatja. De a vallásos piac bővülése és szélesedése miatt is megjelenik a szükség egyfajta egyházi marketing tevékenységet végző lelkipásztor iránt.⁵³⁹ Egyértelmű tehát, hogy teljesen más társadalmi pozicionálást és önértelmezést igényelnek az új közéleti szerepvállalás mintái.

A protestáns identitás és lelkészkép felől értelmezve nem lehet kritikátlanul elmenni a politikai, közéleti új lehetőségek által generált megújult lelkészkép mellett. Hiszen sok esetben úgy tűnik, hogy a megváltozott lelkipásztori tisztségértelmezés, az újonnan megjelenő sztereotípiák, a politikai szerepvállalás és az egyház strukturális feladatainak lelkipásztorok által történő megoldása, valamint a növekvő közösségi igények kielégítésére és a csökkenő belső, saját anyagi források kompenzálására tett igyekezetek sok esetben az igehirdetői tisztség kárára mentek. A rendszerváltást követő lelkipásztori tisztségértelmezés legnagyobb vesztesége éppen abban volt, hogy képletesen fogalmazva, a lelkipásztor (s talán olykor maga a közegyház és a teológia is?) egy rossz kapun át lépett ki a nyilvánosság színterére. A közszereplőknek, társadalmi funkcionáriusoknak, valamint a közéleti, politikai aktoroknak fenntartott kapun át a nyilvánosságra lépő egyház éppen azt a kritikai, prófétai funkcióját felejtette (vagy inkább hagyta?) maga mögött, amelyet az elmúlt rendszerben kötelezően fel kellett adni, vagy el kellett hallgatnia.

A lelkipásztor közéleti szereplése sok esetben (ha egyáltalán nem minden esetben) a kritikai, prófétai dimenzió feladásával is együtt járt. Hiszen egy közszolgálatot felvállaló lelkész, legyen az akár parlamenti képviselő, vagy a helyi önkormányzat vezető testületének a tagja, eleve nem gyakorolhat kritikát a politikum irányába, ha csak ezt nem az önkritika intenciójával teszi – már pedig a politikai életben ez nagyon ritkán fordult elő. Ugyanakkor közéleti szinten sem történtek hathatós kísérletek a múlt feltárására (többek között a politikai és helyi elit hatalomátmentése, vagy pozíció-konvertálása miatt), amely viszont magával hozza, illetve hozta azt, hogy a közéleti szerepet és megbízatást vállaló lelkipásztort a hallgatólágos cinkosság vádjával illessék. Úgy látszik, hogy a történelmi örökség a rendszerváltás után, ebben a helyzetben, már nem számított jó tanítómesternek. Hiszen míg 1945 után bűnbánattal vallotta meg az egyházvezetés és bizonyos ébredési körök az egyház közéleti szerepvállalásából faka-

⁵³⁹ Lásd: HERMELINK: Pfarer als Manager?, 536—564. Maga a gyakorlati teológia legújabb iránya is megfogalmazza a spirituális gyülekezetmenedzselést identitásának tartó lelkipásztor tisztségértelmezés és önkép iránti igényét. Lásd: ABROMEIT: Mit jelent a spirituális gyülekezet-menedzselés?, 9–30.

dó tévedéseit, addig 1989 után sem az elmúlt rendszerben tanúsított „ügybuzgalmát”, sem elmulasztott kritikai funkcióját nem tartotta bűnbánatra méltónak.⁵⁴⁰

Mindemellett a lelkipásztori tisztség közéleti jellege a társadalmi-strukturális (intézményi) pozicionálásából kifolyólag szinte adottá vált a rendszerváltozást követően. Ez érthető is, amennyiben megvalósul az az elképzelés, miszerint az egyház intézményrendszere, megváltozott társadalmi pozíciója az egyház és a gyülekezetek belső megújulásának és növekedésének a malmára hajtja a vizet. Azonban hamar világossá vált, hogy az egyházi intézményrendszer nem hozta meg a kívánt mértékű növekedést,⁵⁴¹ de ennek kybernetikai tanulságai nem kerültek levonásra kellő körültekintéssel a lelkipásztori egzisztenciát és tisztségértelmezést illetően. Sőt, miközben egyre inkább az a tendencia látszódik beigazolódni, hogy a gyülekezeti élet megújulása és növekedése nem az intézményi háttértől függ, sorra történnek kísérletek és kezdeményezések újabb és újabb egyházi intézmények alapítására, átvételére. Így nem meglepő, hogy a lelkipásztori tisztség megítélésében kiemelt szerepet játszik a közéleti, fenntartói kvalitások megléte vagy éppen hiánya – s mindez ismételtelen a kérégmotikus funkció bagatelizálását eredményezi. Pedig [vallásszociológiai megfigyelések alapján] az egyháztagok többsége az egyházban az „elérhetetlen és a teljesen más” szimbólumát látják, amely értelemszerűen nem mérhető úgy, mint a lelkipásztori tisztség imént említett kvalitásai.⁵⁴² Ugyanakkor egy paradox helyzettel kell megbirkózni. Hiszen az egyháznak, s ebből kifolyólag az adott közösségben szolgáló lelkipásztornak a túlvilág és evilág, a transzcendens kérégmotika teológiai elvei és a szekuláris szolgáltatásnyújtás szabályai között kell egyensúlyoznia.⁵⁴³ Azonban mindezt a reformatori felismerés mentén kell tennie, amely szerint az egyház elsősorban és végtére is nem egy emberi szervezet, hanem *Communio sanctorum* (Szentek közössége), amely az istentiszteleti közösségen és Isten imáadásán alapul. „Ha az egyházzal beszélnek, akkor teológiailag lehet csak beszélni róla, különben elbeszélnek mellette” – írja M. Beintker.⁵⁴⁴ Ugyanakkor a változó vallás- és egyházszociológiai tendenciákból kiindulva, mely alatt a vallásos piaci kínálatának bővülését kell érteni, hangsúlyozni kell a keresztyén egyházak feladatát. E szerint és U. H. J. Körtner gondolatmenetét követve, az egyháznak nem az a feladata, hogy lehetőség szerint minél nagyobb részt tudjon magáénak a legújabb spirituális felhozatalban vagy kínálatban, hanem hogy „Jézus Krisztus evangéliumát hirdesse, amely mindig nagymértékű valláskritikai erőt tartalmazott.”⁵⁴⁵ A prófétai funkció és ezzel együtt a protestáns kritikai identitás feladását, vagy legalábbis elerőtlenedését, ugyanakkor annak a tendenciának a következményeként is lehet érteni, amely szerint a társadalom sokkal jobban érdekelt az egyházi pásztori szolgálatában mint prófétai funkciójában.⁵⁴⁶ Ezt egyrészt igazolja a lelkész-társadalom pasztorál-pszichológiai elköteleződése, amely éppúgy része a lelkipásztori identitásnak, mint a prófétai habitus, azonban fel lehet mögötte fedezni azt a jelenséget,

⁵⁴⁰ Lásd többek között az 1946. november 1-jei budapesti református nagygyűlés deklarációját, amelyben „az egyház megújodását, a magyar szellemi, közösségi és gazdasági élet megtisztulását, a másik embert is tekintetbe vevő átalakítását” fogalmazták meg a résztvevők (KORMOS LÁSZLÓ: A Magyar Református Egyház és az állam közötti egyezmény, in: *Studia et Acta V.*, 296.); valamint Ravasz László előterjesztését az 1947. évi Zsinat 350. sz. határozatához: „Ránk most az tartozik, hogy Isten megítélt minket. Bűneink az égig értek s alattunk megindult a föld s felettünk reánk szakadt az ég. Sem nem vádolunk, sem nem mentegetőzünk; vezeklünk, felelünk és emlékezünk.” (RAVASZ: Emlékezéseim, 401.) Továbbá a Nyíregyházi Országos Református Szabad Tanács 1946-os deklarációjában így invitálta bűnbánatra az egyházat: „a magyarság ezeréves történelmének legsúlygyenteljesebb korszakára... el kellett következnie a magyarság történelmének legnagyobb katasztrófája. Ami ebből ránk tartozik, mint bűnhődés és sorsvállalás, el fogjuk és el akarjuk hordozni.” (FODORNÉ NAGY: Történelmi lecke, 110. Eredetileg: Magyar Református Ébredés, 1946. augusztus, 5.)

⁵⁴¹ Lásd többek között: LELKES: A szabadság íze... 63kk.

⁵⁴² KARLE: Kirche im Reformstress, 204.

⁵⁴³ KARLE: Kirche im Reformstress, 205.

⁵⁴⁴ BEINTKER: Gestalt und Gestaltung der Kirche, 25.

⁵⁴⁵ KÖRTNER: Profil und Identität evangelischer Kirche(n), 2.

⁵⁴⁶ Lásd: FAZAKAS: Egyház a polarizált társadalomban, 445–446.

amelyben egy általános pasztorális mentalitás leple alatt nem meri felvállalni bizonyos esetekben sem a konfrontációt, sem a kritikai korrekciót a társadalmi vagy egyéni elvárásokkal és igényekkel szemben. Ugyanakkor ez a középutas megoldás egyfajta politikai semlegességet is magával hoz, amely „az éppen uralkodó politikai rend hallgatólagos elfogadását” is jelentheti.⁵⁴⁷

A megváltozott lelkipásztori szerep- vagy képértelmezés azonban nem teheti a kérügmaticus funkciót másod-, vagy még alacsonyabb rendűvé. Éppen a protestáns – és azon belül is a lelkipásztori – önazonosság kerülne krízisbe, ha elsősorban és mindenekelőtt nem igehirdetőként értelmeznék a lelkipásztori tisztséget. Hiszen az egyház önazonosságának leglényegesebb eleme éppen az igehirdetés, amelynek három fő vonását (biblicitás, hitvallásosság, reformátori jelleg) még a diktatúra ideje alatt is sikerült megőriznie.⁵⁴⁸ A lelkipásztori tisztség teológiai definiálása és a szolgálat kérügmacentrikus strukturálása tehát elengedhetetlen szempont, a vallási menedzser, vagy intézményfenntartói funkciók realizálásával szemben.⁵⁴⁹

4.4.2. Az oktatás, mint az identitásformálás eszköze és helye

A protestáns identitás megteremtésének és formálásának egyik leghatékonyabbnak ígérkező eszközének és helyének maga a református közoktatás ígérkezett. Ahogyan a nyugati demokráciákban a nemzeti identitás formálásának helyét az iskolákban látták,⁵⁵⁰ úgy lehet a nagy múlttal és történelmi, szellemi örökséggel rendelkező református oktatási rendszert a protestáns önazonosság-formálás műhelyének tekinteni. Mivel a korábbi református (egyházi) oktatási rendszernek az emléke, annak erkölcsi és nevelő hatása, a hittartalmakat közvetítő szerepe és vallásos (gyülekezeti életbe való) szocializációt biztosító funkciója még a rendszerváltást követően is ismert volt – a lelkipásztor-társadalom számára éppen úgy, mint a korábbi, egyházi oktatási rendszerben közvetlenül, vagy elbeszélések által közvetve érintett gyülekezeti tagok, illetve éppen egyházon kívüliek számára –, kézenfekvőnek kínálkozott a lehetőség, hogy a kommunista államvezetés által államosított oktatási rendszert újra életre hívják. A Zsinat nem is tétozott, hogy kimondja az 1948-as Egyezmény értelmében államosított iskolák jogfolytonosságának elvi létezését.⁵⁵¹

Az iskolák újraindításától és eleve a felekezeti oktatástól két alapvető pozitív következményt vártak: egyrészt a hittartalmak közvetítése által az evangélium továbbadását az újabb generáció számára, akik közül már sokan nem részesültek vallásos szocializációban a családi közösségen belül;⁵⁵² másrészt pedig a nemzeti identitás megerősítése és a nemzeti kultúra örökségének ápolása is egyértelmű célként fogalmazódott meg.⁵⁵³ A református oktatás teológiai

⁵⁴⁷ Vö: FAZAKAS: Egyház a polarizált társadalomban, 445.

⁵⁴⁸ KOZMA: Mit jelent ma Kelet-Közép-Európában lelkipásztornak lenni?, 221–222.

⁵⁴⁹ A megváltozott lelkipásztori tisztségértelmezés gyakorlatorientált megközelítése jelentik meg a DRHE 2006. évi évzáró rektori beszédében, amelyből világossá válik, hogy a pályakezdő lelkipásztoroknak megnövekedett igényekkel és elvárásokkal kell szembenéznük, ugyanakkor tudatosítani kell az „ideális hivatáskép és a valóság közötti ellentmondásosságot” és „az akadémiai-tudományos igényesség és gyakorlati élet kihívásai” közötti feszültséget. (FAZAKAS: Hivatásértelmezésünk a küldetés és az elvárások feszültségben, 204.) Ezt támasztja alá a tapasztalati megfigyelés, illetve az egyházkerületben elvégzett hivatás-szociológiai felmérés eredménye. (Lásd: KOCSIS: „Vegyétek számba őket...”, 187–205. Mindez megerősíti azt az állítást, hogy valóban nem lehet már egy uniformizált és mindenki számára egyértelmű lelkipásztori hivatásképről beszélni a rendszerváltás után.

⁵⁵⁰ SZABÓ: Nemzeti identitás és politikai szocializáció, 26–27.

⁵⁵¹ Határozat az iskolák ügyében, 13.

⁵⁵² Többek között Bölcskei Gusztáv hangsúlyozza, hogy a Magyarországi Református Egyház iskolarendszerének kiemelt feladata a „Tegyetek tanítványokká minden népeket” missziói parancsának értelmében „az evangélium átadása a következő és az utána következő generációnak.” BÖLCSKEI: Tradíció – korszerűség – jövő 412–413.

⁵⁵³ Lásd többek között: KÁLMÁN: Magyar (református) nevelésügy, TÖKÉCZKI: Nevelés és nemzeti megmaradás vagy éppen Kálmán Attila a Pápai Református Kollégium mottóját idéző megállapítását, miszerint „az iskola arra való, hogy Istennek, hazának, tudománynak neveljen.” (KÁLMÁN: Hagyomány és korszerűség a mai refor-

megalapozása tehát evidenciának számított, s olyan teológiai intenciók és feladatok kerültek megfogalmazásra, mint missziói (a spiritualitás kialakítása; az elfelejtett szakrális nyelv újjáélesztése; hitéleti nevelés); vagy a hátrányos helyzetű diákok diakóniai lelkiüreltel való támogatása.⁵⁵⁴ Ugyanakkor fontosnak tűnt a református oktatási rendszer pedagógusai elhivatástudatának az erősítése is,⁵⁵⁵ hiszen a közoktatást egyfajta szellemi-lelki vállalkozásként definiálta maga a zsinati vezetés is.⁵⁵⁶ Mindezen elvi alapvetéseket igazolta az a tény is, miszerint az egyházi intézményt választók intenciói között első helyen szerepel a vallásos nevelés.⁵⁵⁷

Annak ellenére, hogy vitathatatlan a felekezeti oktatás jelentősége az egyház társadalmi, oktatási, kulturális és nevelési felelőssége szempontjából, két ponton lehet szükség óvatosságra, s mindkettő az egyházi közoktatás iránt támasztott igényekkel összefüggésben. Egyrészt az általános erkölcsi normákra való nevelés elvárása – amely gyakori követelmény az egyházi oktatást illetően⁵⁵⁸ – könnyen egyfajta kétoldalú moralizáláshoz vezethet: eszerint az egyházi intézmény erkölcsisége prioritást élvez a világi intézmények erkölcsiségével összevetve; illetve sokkal intenzívebben él ez az elvárás az egyházi iskolák tanulóival, diákjaival szemben. Így a felekezeti oktatásban könnyen túlsúlyba kerülhet az erkölcsnemesítő funkció szemben a felekezeti meghatározottsággal, nem is szólva a szakmai kompetenciáról.

Másrészt viszont a gyülekezetek és az oktatási intézmények kapcsolata is könnyen kimerülhet egyfajta általános moralizálásban, türelmetlenül azt a kérdést feszegetve, hogy mennyiben segíti az intézmény tanulóinak, diákjainak, nem felekezeti kötődésű pedagógusainak, alkalmazottainak elkötelezett egyháztagokká válását, s így mennyire növekszik az adott gyülekezet, amely ez esetben lehet fenntartó, vagy középiskola és gimnázium, illetve felsőoktatási intézmény esetében küldő gyülekezet. Ez utóbbi kapcsán a háttérben egy rosszul értelmezett ekkleziológiai, illetve missziói koncepció áll. Jóllehet az egyházi iskolának létezik missziói célkitűzése is, kompenzációs és vallási szocializációs funkciója, azonban a gyülekezetvezetés (gyülekezetépítési koncepció, növekedésre tett célkitűzések) nem támaszkodhatnak olyan nagy mértékben az egyházi oktatási és intézményrendszerre, hogy azok a gyülekezet növekedésében található deficitet kompenzálják. Ráadásul az oktatási intézmény és a gyülekezet eredményességét és hatékonyságát két különböző síkon kell értelmezni. Az oktatási intézmény esetében első renden a szakmai kompetencia (ismeretátadás, készségek és képességek fejlesztése) megléte a szükséges, s utána következhetnek olyan feladatok mint a misszió, értékrend-közvetítés, társadalmi kompenzációk, diakónia, társadalompolitika.⁵⁵⁹ Ezzel szemben

mátus iskoláinkban, 309., illetve Rókusfalvy Pál tézise szerint „csak egy erős keresztyén magyar ifjúság képes megújítani a nemzetet.” (RÓKUSFALVY: Ifjúság – nevelés – értékrendszer, 321.) De megjelent a nemzet és vallás együtt láttatása a rendszerváltás hajnalán is, amikor Tóth Károly a Debreceni Református Kollégium 450 éves jubileumi ünnepségen elmondott köszöntőjében így fogalmazott: „A hit és a magyarság szoros egysége öltött testet ebben az iskolában....” Illetve a templom és az iskola kapcsolatának apropóján: „Isten és az emberszeretet és a nemzetszeretet alázatos eszköze tartozik lenni.” Lásd: TÓTH: Az emberi lélek nemes vonásai erősödjenek, 9.

⁵⁵⁴ GYÖRI: A református iskolai műveltség tartalmi elemei és a református iskola feladata, 15–18.

⁵⁵⁵ Lásd: DIZSERI: Az iskola felelőssége a nevelésben, 19.

⁵⁵⁶ A Zsinat elnökségének állásfoglalása a református egyház iskolaügyében, 165.

⁵⁵⁷ PUSZTAI: Iskola és közösség, 32–33.

⁵⁵⁸ Lásd pl.: PUSZTAI: Iskola és közösség, 217–218.

⁵⁵⁹ GYÖRI: A református iskolai műveltség tartalmi elemei és a református iskola feladata, 15–18. Egy az európai protestáns iskolák profilálásával és identitásával foglalkozó tanulmány hét pontban foglalja össze az egyházi oktatás lényegét. 1. A gyermekeket és fiatalokat nem tarthatnak vissza annak a megtapasztalásától, hogy az evangélium szabadságában nőjenek fel; 2. Azért jó, ha az állami iskolák mellett léteznek más iskolák is, amelyek kísérletet tesznek egy közös tanulási folyamatra, amelyben és amelyből megtanulható és megélhető az evangélium szabadsága; 3. Egy protestáns iskolában egyetértenek a tanárok, diákok és szülők abban, hogy az evangéliumra való hallgatás által közösen találják meg az emberséges és szakaszerű pedagógiai viselkedési normákat; 4. A protestáns iskolák, mint szabad oktatási intézmények felhívhatják a figyelmet az állami iskolák deficitjeire (kompenzációs funkció); 5. A protestáns iskolák szót emelhetnek azokért, akiknek nincs hangjuk a társadalomban (advokatorikus funkció); 6. A protestáns iskolák kompenzálhatják a család vallásos nevelésének deficitjét

a gyülekezet felelőssége elsősorban teológiai és ekkleziológiai mandátumának komolyan vételén alapul, nevezetesen az evangélium hirdetésén. Ráadásul egy adott intézményhez és szakterülethez szükséges szakmai kompetencia és az evangélium hirdetésének összehozása még sosem vezetett jó eredményre. S ezen a ponton, még ha elkésve is, de meg kell fogalmazni azt az elvi koncepciót, miszerint az intézményalapításnál a felekezeti profilálás és a vallásos identitás szempontjából kívánatos lett volna a fordított intenció. Ezt az elvet követve az intézményalapítás akkor vált volna relevánssá, ha az adott gyülekezet (vagy akár a nagyobb egyházi szervezeti egység) már rendelkezik egy akkora szakmai bázissal és humánerőforrással, amely képes ellátni a szakmai feladatokat. Ezzel szemben az oktatási (diakóniai) intézménytől várták el (még ha konkrétan sokszor nem is fogalmazták meg) a gyülekezet növekedését. Ez aztán számtalanszor frusztrációhoz, identitászavarhoz, vagy éppen különböző szintű konfrontációkhoz is vezetett, hiszen a csalódás, miszerint az alapított intézmény nem hozta meg a kívánt eredményt a missziói célkitűzések terén, kedvezőtlen fogadtatást eredményeztek az egyik oldalon, és további idegenkedést a másikon. Ráadásul a lelkészi szolgálat erőltetett átszervezése, amely a gyülekezeti (kérügmátikus, pásztori) funkciók helyett bürokratikus és jogi kompetenciákat és feladatokat rótt az intézményfenntartó lelkipásztorra, további problémák forrását és az eredeti (már említett) kérügmátikus és pásztori funkciók elnagyolását vonta maga után.

Az egyházi intézményrendszer működésénél alapvetően három síkot (szakterületet) kellene figyelembe venni s jól elkülöníthető módon kezelni. Egyrészt a fenntartó hatásköre és feladata mindenek előtt jogi relevanciával és felelősséggel bír. Másrészt biztosítani kell az intézmény szakmai kompetencia alapú működését. S harmadszor, az intézménnyel kapcsolatban álló lelkésznek az intézménnyel való viszonyában is meg kellene őriznie tisztán igehirdetői és lelkigondozói, azaz kérügmátikus és pásztori funkcióját. Azonban sokszor fennáll egy olyan szituáció, amelyben a lelkipásztor egyszerre végzi a fenntartói feladatokat (jogi sík), végez vallásoktatást (szakmai kompetencia) és vasárnap az igehirdetés, estenként pedig a lelkigondozás szolgálatát (prófétai, pásztori tiszt), aki az intézmény felekezeti profiljáért is felelős sokszor – mindez azonban egy személyen belül aligha lehetséges és célravezető. A probléma megoldása a legtöbbször és a legtöbb helyen személyi és anyagi korlátokba ütközik, de mégis érdemes lenne a jövőben egy olyan intézményfenntartó koncepcióban gondolkodni, ahol a három sík, illetve szak(mai) terület elválik egymástól. Ebben az esetben jóllehet további jogi kérdések merülnek fel (a fenntartói jogkörrel illetően), illetve újabb állások beállítása válik szükségessé (a lelkigondozó és/vagy iskolalelkész ne legyen azonos a vallástanár személyével), de a hatékonyság és eredményesség szempontjából (s ez az intézmény esetében éppen úgy igaz, mint a gyülekezetében) elengedhetetlennek tűnik az intézményrendszer fenntartásának ilyen szempontok alapján való átgondolása.

Azonban mindezek a problémák nem kisebbíthetik annak a tényét, hogy az egyház oktatási-nevelési feladatának vagy elkötelezettségének nincsenek teológiai hátráltatói. A kultúrára adott és kapott teremtetési mandátum (őrizni és művelni – 1Móz 2,15), valamint a krisztusi missziói parancs és az a protestáns teológiai örökség, amely szerint a reformáció kettős missziójában a hitterjesztés és a népművelés szorosan összetartozott,⁵⁶⁰ megerősítik az egyházi oktatási intézmény relevanciáját és teológiai legalizálását. A kérdés ott válik akuttá, ahol, és amikor felmerül az egyházi oktatást választók nem felekezeti (vallásos, missziói, lelkiismer-

(kompenzációs funkció); 7. Az evangélikus [protestáns] iskolák hozzájárulhatnak egy protestáns elit neveléséhez (társadalompolitikai funkció). Lásd: MARGGRAF: Profile und Aufgaben evangelischer Schulen in Europa, 135–137.

⁵⁶⁰ GYÖRI: A református iskolai műveltség tartalmi elemei és a református iskola feladata, 12.

ti) intenciója,⁵⁶¹ hogy mennyiben kell kiszolgáltatnia az egyházi oktatási rendszernek az ilyen kívülről jövő igényeket. A válasz szintén nem merülhet ki valamiféle olcsó moralizálásban, hanem tisztán kell látni azt, hogy mit vár el az egyházi oktatást is érintő jogi struktúra (felekezeti, sőt olykor vallási nyitottságot); a felekezeti oktatás eredményessége a vallásos szocializáció terén nem mérhető azonnal; a lelkiismereti és hitbeli fejlődés és érintettség pedig egyáltalán nem, vagy nagyon nehezen mérhető.

4.4.3 A segítségnyújtás kultúrája mint a keresztyén identitás kifejeződése

Míg az egyházi oktatásban a felekezeti (vallásos) identitás formálásának a helyét lehet felfedezni, addig a diakóniában éppen a felebarát és embertárs ügyét felkaroló segítségnyújtásban realizálódó keresztyén identitást. Azaz, míg az oktatás az identitás kialakítását segíti, addig a diakónia viszont már egy meglévő önazonosság következménye. Az egyház szolgálatának olyan elidegeníthetetlen része ez, amelyet még a diktatúra alatt is végezhetett – legalábbis a gyülekezeti diakónia, mint szeretetszolgálat szintjén. A rendszerváltást követően tehát nem volt kérdés, hogy folytatja-e az egyház ezt a munkáját. Sokkal inkább ismét az intézményesülés strukturális kérdése jelentett és jelent mind a mai napig problémát. Az ezen a helyen fellépő problémák – mindenekelőtt az intézményfenntartó lelkész feladatkörét és funkcióit illetően – az előzőekben az oktatási intézményekkel kapcsolatban már tárgyalásra kerültek.

Ami viszont ezen a ponton értékelésre és kifejtésre szorul, az a teológia és a diakónia kapcsolata lehet egy új társadalmi nyilvánosság színterén, tehát hogy mennyiben teológiai megalapozottságú és mennyire keresztyén gyökerű valóban az egyház diakóniai szolgálata.⁵⁶² A legújabb magyar református diakóniai gondolkodás számára is meghatározó, a diakóniai teológiában jelentős helyet elfoglaló teológus, Alfred Jäger megállapítása ezen a helyen kiindulópont lehet. Szerinte a teológia helyét a diakóniai intézmény rendszerén belül négyes összefüggésben lehet leírni. Az első a diakóniai teológia tárgyi összefüggése, amely az Isten ember iránti szolidaritásában konkretizálódik. A második a tradíció-összefüggés, amely Jézus segítő munkálkodását, a felebarát iránti szeretet gyakorlását és az egyház diakóniai történetét, valamint az adott diakóniai intézmény saját tradícióját foglalja magában. Harmadik a tevékenységi összefüggés, amely a szakmai kompetencia meglétét jelenti. S végül, a negyedik a környezeti összefüggés, amely a jogi, politikai, gazdasági meghatározottságokat foglalja magában.⁵⁶³ A teológiai orientáció alapvető kiindulási pont kell, hogy legyen az egyház intézményes diakóniájánál is.⁵⁶⁴

Azonban nem lehet elhallgatni – éppen a teológiai orientációból fakadó – kérdést, hogy valóban teljes mértékben konkretizálódik-e a diakóniai identitás az intézményi diakóniában? Mert míg evidencia, hogy a keresztyén misszióértelmezés nem állhat meg a maga hagyományos formáinál (pl. evangélizációk, hitmélyítő alkalmak stb.)⁵⁶⁵ és szükség van a krisztusi szeretet kérügmátikus meghirdetésén túl a megcselekedett szeretetszolgálatra is, addig az már nem tel-

⁵⁶¹ Lásd: PUSZTAI: Iskola és közösség, 204–230. A szerző az egyházi (főként középiskolai) oktatást választók között a következő 10 típust különbözteti meg – s ezek a típusok egyben az iskolaválasztás intencióit is jelentik: művelődéscentrikus; hasonlóak barátságára vágyódók; béke szigetét keresők; vallásos elitiskolát keresők; barátokra és karrierre vágyók; erkölcsi tartásra vágyók; menedéket remélők; művelt családra vágyók; meghitt emberi kapcsolatokat remélők; rossz társaságból kitörni próbálók. Uo.

⁵⁶² A kérdés relevanciáját jelzi egy kortárs német tanulmány, amely arra veszélyre irányítja a figyelmet, hogy csökkenni látszik a különbség az egyházi diakónia és a világi karitatív ellátás intenciói között. Ebben az esetben tehát az egyház szociális szférában való részvételének keresztyén jellege egyre kevésbé válik megtapaszthatóvá. MANZESCKE: Diakonische Identität, 142.

⁵⁶³ JÄGER: Diakónia mint keresztyén vállalkozás, 107–108.

⁵⁶⁴ Nem csupán a teológiai megalapozást, hanem az istentiszteleti orientációt sem szabad figyelmen kívül hagyni. „A diakónia az istentiszteleten kezdődik, ahol megosztjuk magunk között a kenyeret, és a hétköznapi istentiszteletében folytatódik.” (PÁSZTOR: A teológus felelőssége az egyház megújulásáért, 9.)

⁵⁶⁵ FAZAKAS: Egyház a polarizált társadalomban, 444–445.

jesen egyértelmű, hogy ennek milyen szintről kellene elindulni. Hiszen míg az egyház oktatási felelőssége szakmai kompetenciát és professzionizációt kíván (tanerők), addig a szeretetszolgálat már gyülekezeti (önkéntes és laikus) szinten is releváns lehet. A keresztyén ember helyes diakóniai identitása – teológiailag szemlélve – nem testálja a segítségnyújtás szolgáltatásának felelősségét egy szervezeti szintre, hanem saját feladatának tekinti azt.⁵⁶⁶ Olyan teológiai előjelű hívószavak kerygmatis, prófétai, pásztori és kybernetikai interpretálása segíthetnek ennek az individuális identitásnak a kialakítását, mint a másikért érzett felelősség, a segítségnyújtás kultúrájának kialakítása, a másik javára történő lemondás, illetve a másik szükségait figyelembe vevő felelős fogyasztás.⁵⁶⁷ S nem utolsó sorban ekkleziológiai szempontból, a bonhoefferi egyházképet alapul véve, figyelembe kell venni a másokért élő egyház modelljét, s így a másikért élő egyháztag modelljét is.⁵⁶⁸

Ugyanakkor azt is szükséges tisztán látni, hogy az egyház diakóniai szolgálatát nem lehet önmagában értékelni, és kizárólag elvi (teológiai) aspektusból vizsgálni, hiszen mindig egy nagyon is konkrét (politikai, társadalmi, gazdasági stb.) kontextusban válik relevánssá és konkrétá. Éppen a rendszerváltás után állt elő egy olyan ösztársadalmi helyzet, amelyben szinte nap mint nap kellett újragondolni az egyház diakóniai jelenlétét. Társadalmi tény, hogy az egyháznak sok helyen (éppen a vidéki, elszegényedett és sok esetben diaszpórává vált, meggyengült bázisán) egy előregedett és szervezett segítségnyújtást, valamint idősellátást igénylő társadalommal kell szembenéznie. A szociológiai helyzetből eleve adott, hogy az ilyen lokális meghatározottságú gyülekezet is öregszik, az elégtelen infrastruktúra miatti migrációnak köszönhetően a családon belüli idősgondozás is sok helyen problémává válik – ráadásul sokszor az idősök sem mobilisek arra, hogy kövessék saját ellátásuk érdekében a fiatalabb generációt. Így egy olyan paradox helyzet áll elő, amelyben ugyan adva lenne a gyülekezeten belüli diakónia kereslet oldala, de kérdés, hogy éppen egy ilyen, minimális humán erőforrással rendelkező helyen tud-e kínálatot nyújtani az adott gyülekezet? A gyülekezeti (és egyáltalán egyházi) fenntartású támogató szolgálatoknak és diakóniai intézetnek ezért van relevanciájuk egyházszociológiai, gyülekezetvezetési és kybernetikai szempontból is, mert így biztosítható a pásztori funkció az időskorban is.

Mindemellett azonban nem szabad elhallgatni, hogy a családon belüli gondoskodó szolgálat egy életvitel tekintetében individualizálódott és pluralizálódott, a generációk együttélésétől eltávolodott, és a családon belüli munkamegosztás átstrukturálása miatt átalakult családformában már szinte kivételnek számít. Ennek mindenekelőtt szociológiai, pszichológiai és gazdasági okai vannak. Az egyház diakóniai identitásformáló feladata ez esetben szintén nem korlátozódhat egyfajta moralizálásra vagy kritikára, hanem a lelkigondozás pásztori funkciójával kell, hogy segítse az ellátásra szorulókat éppen úgy, mint az ellátást az idősebb generációk (szülők, nagyszülők) számára igénylőket. Ugyanakkor komolyan kell venni azt a kerygmatis funkciót, amely preventív módon készíti fel a gyülekezeti tagokat saját felelősségükre, az emberi élet olyan szemléletére, amelyben helyet kap az öregedés, elerőtlenedés, magatehetetlenség. Ez utóbbi szorosban összekapcsolható a keresztyén neveléssel, ahol a sikerorientált társadalom víziója mellett kellő hangsúlyt kell, hogy kapjon a szociálisan rászorulókból álló társadalom realitása.

⁵⁶⁶ A diakóniai felelősség intézményekre való átruházása nem csupán egy poszt szocialista mentalitás következménye, mely szerint – mint arról már szó volt – egy omnipotens állam, vagy jelen esetben egyház megold bizonyos szociális problémákat, hanem a szociális munka professzionizálódásának hosszú folyamatának is köszönhető. (Lásd: STOLTENBERG: Az üdvös különbség, 138.)

⁵⁶⁷ Ez utóbbihoz lásd: Alternatív globalizáció a népekért és a Földért – Az Egyházak világtanácsának dokumentuma.

⁵⁶⁸ FAZAKAS: Egyház a polarizált társadalomban, 445. Vö: BONHOEFFER: Börtönlevelek, 183.

A diakóniai identitás kialakítása és megerősítése a lelkipásztori szolgálat kergmatikus és tanítói funkciójának olyan témájává kell, hogy váljon (vagy kell maradnia), amely egyszerre erősíti meg az egyes gyülekezeti tagokat személyes diakóniai felelősségükben és egyszerre teszi az intézményi struktúrát relevánssá. Ez az egyház társadalomban végzett szeretetszolgálatának keresztyén gyökerét és egyben a szerepvállalás politikai jelentőségét is magában hordozza.⁵⁶⁹ Ugyanakkor világosan kell látni azt is, hogy az egyház diakóniai szolgálatával éppen úgy, mint oktatási intézményrendszerével már régen kilépett abból a zárt szférából, ahol a maga teológiai, jogi, gazdasági vagy éppen szakmai meghatározottságai, lehetőségei és belső normarendszere elégségesek lennének az intézményi rendszer működtetéséhez. Így az egyház civil társadalomban való szerepvállalása egyrészt szakmai igényességet, másrészt a társadalom iránti elkötelezettséget, s végül (de semmiképpen sem utolsó sorban) teológiai-hitbeli hitelességet kíván.

4.4.4 A protestáns kulturális identitás és az egyház egyháziasságának a felvállalása – egy közéleti teológia felé

Végül meg kell említeni a MRE kulturális identitásának közéleti kulturális felvállalását. Hiszen itt ismét egy olyan egyháztörténeti örökséggel állunk szemben, amely szoros összefüggésben áll a protestáns identitással, a protestáns értékek felmutatásával, ugyanakkor a közélet és a civil társadalom formálása iránti elköteleződésben konkretizálódik.⁵⁷⁰

Amikor az a kritika fogalmazódik meg, hogy az egyház nem egyházként van jelen a társadalomban, hanem az oktatási, szociális vagy éppen a kulturális faktor részeként, akkor több szempontot kell figyelembe venni a probléma teológiai értékelésénél. Egyrészt ha az egyház felvállalja a társadalmi, közéleti szerepvállalást, azt, hogy valóban az említett faktorok aktoraként kíván részt venni a közélet alakításában és a társadalom iránti felelősségvállalásban, akkor abban a pillanatban feladja azt, hogy csupán egyházként (azaz az evangélium hirdetőjeként) vegyen részt a nyilvánosságban. Innentől kezdve az egyház mint intézmény jogi, gazdasági, szakmai és politikai meghatározottságok gyűrűjében találja magát, s már nincs sem lehetősége, sem joga a teológiai és egyházi (ön)kritikának arra, hogy az egyház genuin mandátumára utaljon. (Ez igaz egyaránt az egyház szolgálatát kívülről ellenzők megállapításaira is.) Másrészt tudatosítani kell, hogy a MRE (s tulajdonképpen a teológiailag és történelmileg értelmezett empirikus egyház) mindig is intézményrendszerrel, kulturális identitással és társadalmi elkötelezettséggel bírt. Tehát az egyház(ak) alapvető identitásához tartozik ennek felvállalása. Így azok a kritikai hangok, amelyek ennek a társadalmi jelenlétnek a relevanciáját kérdőjelezzik meg, egy közel 2000 éves tendencia létjogosultságát vitatják el.

Mialatt az egyház kulturális identitásának előbb felvázolt felvállalása nem kérdőjelezhető meg, érdemes egy olyan tendencia lehetőségeit is körvonalazni, amelyek a közvetlen hitigazságok megfogalmazásra törekszenek a közéletben. Ez gyakorlatilag azt jelentené, hogy az egyház miként tudna egyházként jelen lenni a közéletben, miként tudná saját teológiai, etikai üzenetét a nyilvánosság számára elérhetővé tenni? A német teológiai irodalomban „nyilvános teológia”-ként (öffentliche Theologie⁵⁷¹) jegyzik azt a teológiai gondolkodást, amely az egy-

⁵⁶⁹ SCHLAG: Öffentliche Kirche, 83.

⁵⁷⁰ Olyan kulturális programokat, rendezvényeket illetve kezdeményezéseket lehet ez alatt érteni mint a Református Énekek előadása MŰPA-ban, a Reformációi Gálaest az Uránia Filmszínházban vagy a Református Zenei Fesztivál; de léteznek lokális rendezvények is, amellyel az adott gyülekezetek kívánnak hozzájárulni a közösség kulturális profiláláshoz, gazdagításához; illetve erőteljes kulturális dimenziója van a két évente megrendezésre kerülő Csillagpont református ifjúsági fesztiválnak is.

⁵⁷¹ „A nyilvános teológiát a J. B. Metz és J. Moltmann nevével fémjelzett „új politikai teológia” továbbgondolásának lehet tekinteni, s amelyet az USA-ban Ronald Thiemann, Max Stackhouse, Don Browning és David Tracy, Nagy-Britanniában Duncan Forrester és Will Storrar, Németországban pedig Wolfgang Huber és Jürgen Moltmann vezettek be a teológiai diszkusszióba. A nyilvános teológia a társadalmi, gazdasági, politikai, kulturális és szociális élet minden oldalát lefedi, mint azt többek között (s talán leginkább) az EKD nyilatkozatai is

ház, illetve a teológia a (civil) társadalom iránti elkötelezettségét jelenti, s amely a társadalmi kérdésekben való egyházi állásfoglalásokban és teológiai véleménynyilvánításokban és argumentációkban manifesztálódik, azaz a hittartalmak és azok etikai következményeik közvetlen formában kerülnek megosztásra meg a közéletben. Ennek a tendenciának a mentén kell értékelni a MRE Zsinata által a kurrens társadalmi, politikai, gazdasági, etikai stb. kérdésekben, valamint értékelést igénylő események kapcsán kiadott nyilatkozatait, amelyek igyekeznek az egyháztagok és lelkészek számára teológiai eligazítást adni és a konkrét cselekvési út lehetőségeit körvonalazni. A Zsinat nyilatkozatai mellett feltétlenül meg kell említeni a „Reformátusok a Közéletben Alapítvány” kiadványait, amelyek már jóval nagyobb összefüggésben koncentrálnak egy-egy problémakörre.⁵⁷² Azonban az ilyen jellegű álláspontok csak abban az esetben válnak a közegyházi gondolkodás részévé, ha az megjelenik a lelkipásztori igehirdetői és tanítói szolgálatában és a gyülekezeti kommunikációban. Azaz, az egyháznak a teológiai, etikai útmutatását, és azt, hogy a társadalomban valóban „csak egyházként” (is) legyen jelen, valóban a felkészült, igehirdetésében teológiailag megalapozott, etikai kérdésekben tájékozott, tanítói tisztségüket komolyan vevő lelkipásztorok tudják fogatosítani.

4.5. A KELET-KÖZÉP-EURÓPAI IDENTITÁS MEGERŐSÍTÉSE

A rendszerváltást követően épp oly erőteljesen szólaltak meg azok a hangok, amelyek a politikai változásokat az egyházak nagy esélyeinek látták, mint amelyek az egyházak iránymutatását várták, vagy éppen idővel el is vitatták. Ez egyértelművé tette, hogy az egyházak nem maradhatnak kívül azon a társadalmi, politikai, közéleti folyamaton, amely a politikai változásokkal vette kezdetét és egy individuális-kollektív európai önazonosság- és helykeresés irányába tart. Amennyiben az egyház segítségül kíván lenni a helyes identitás megtalálásában, vagy egy megújuló kialakításában (s ez igazából nem is lehet kérdés), akkor segítségül kell lenni a helyes út megtalálásában kelet és nyugat, szocializmus és kapitalizmus, nemzeti bezárkózás és európai nyitottság, individualizmus és közéleti elköteleződés között.

Az egyház a „Kelet” és a „Nyugat” közötti feszültségét illető értékítélete – mint a korábbiakban már világossá vált – nem vezet eredményre, legalábbis a teológiai értelmezés síkján nem. Azonban szociológiailag (ez egyaránt igaz társadalomszociológiailag és egyházszociológiailag is) fontos egy tipikusan és speciálisan kelet-közép európai identitás

bizonyítják, melyek közül ezen a helyen lehet megemlíteni, a 2008-ban kiadott „Das rechte Wort zur rechten Zeit” (A jó időben kimondott helyes szó) című dokumentumát, amelynek az egyház nyilvános kérdésekben való állásfoglalása a témája. A hat fejezetből álló dokumentum olyan kérdésekre ad választ, mint 1. Milyen megbízatása van az egyháznak? (A krisztusi megbízatás és a közösség iránti elkötelezettség komolyan vétele) 2. Ki beszélhet az egyház nevében? (Ki képviseli az egyházat?) (Egyéni és közösségi – institutionális felelősség; különbségtétel a különböző egyházi megnyilvánulások – pl. hitvallás és nyilatkozat – között) 3. Milyen célból beszél az egyház? (Az egyházi nyilatkozatok lelkigondozói-pásztori, szociáletikai-politikai aspektusairól.) 4. Kihez szól az egyház? (Az egyházi beszéd belső és külső irányultságáról.) 5. Milyen társadalmi feltételek mellett szól az egyház? (A pluralizmus, vallás- és lelkiismereti szabadság figyelembe vétele, az egyház bizonyuljon pluralizmusra alkalmas egyháznak.) 6. Hogyan beszél az egyház? (A különböző médiumok és orgánusok megfelelő használata.) Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. EKD, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2008. További szempontok lehetnek Heinrich Bedford-Strohm ismérvei arra nézve, hogy milyen legyen a nyilvános teológia a civil társadalomban, azaz, milyen legyen az egyház „beszéde”. Ezek szerint: 1. Saját tradíciójának komolyan vétele – bibliai és teológiai-etikai megalapozás; 2. Az egyház beszéde legyen kétnyelvű: a bibliai és az értelmi megalapozottság jelentősége; 3. A szakszerűség követelménye – az interdiszciplinaritás fontossága; 4. Az egyház beszéde legyen kritikai-konstruktív – a politikai tanácsadás jelentősége; 5. Az egyház beszéde álljon globális kontextusban – az ökumené jelentősége.” BEDFORD-STROHM: Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, 346–351. (Lásd: KOVÁCS: A nyilvánosság mint a teológia új témája a kelet-közép európai rendszerváltások után, 210–211.)

⁵⁷² Pl. A globalizáció és környezetvédelem; Az eutanázia keresztyén szemmel.

kialakításának elősegítése. Ez éppúgy magában foglalja a történelmi örökség⁵⁷³ komolyan vételét, a szocialista múlt konzekvenciáinak levonását, mint a kitárulkozó nyugati világ nyújtotta lehetőségekkel való élést, illetve az azokkal szembeni kritikai distanciát. A helyes útválasztás ebben az esetben sokkal inkább a jelen olyan elfogadását jelentené, amely számol a szocializmus örökségével, figyelembe veszi a társadalmi, gazdasági és kulturális meghatározottságokat, s nem akarja egyszerűen a nyugati életminőséget, szemléletmódot gazdasági, politikai, társadalmi, egyházi kultúrát egy az egyben importálni, illetve adoptálni a magyar társadalomra. Ez ráadásul számos frusztrációtól és csalódástól megóvná az individuális gondolkodás és a kollektív útkeresés területén egyaránt, hiszen nem vizionálna olyan életminőséget, amelynek realitása az említett meghatározottságok miatt eleve kérdéses. Ugyanakkor egy specifikusan magyar-protestáns identitás erősítése állhatna annak az etikai meggyőződésnek a preferálásban, amely nem törekszik a nyugat-európai erkölcsi, etikai normákhoz való erőltetett alkalmazkodásra. Ezalatt kell érteni a nemzeti tematika speciálisan magyar református interpretálását az európai globalizációs tendenciával szemben; a család és házasság bibliai alapon való értelmezését, és annak kizárólagos egyházi, teológiai igenlését, egy liberális (nyugati) olvasattal konfrontálódva; a közoktatás és a szervezett szeretetszolgálat iránti felekezeti elköteleződést egy világnézetileg és vallásilag neutrális, a vallásszabadság rosszul értelmezett elvének köpönyegében tetszelgő, az egyház közéleti szereplését korlátozni akaró politikai elképzeléseknek ellentmondva.

A speciális kelet-közép európai, a szocialista múltra kritikusan visszatekintő identitás kialakítása, illetve a meglévő önazonosság erősítése nem jelentheti azt, hogy nem lép fel éppen az egyház a változtatás segítő szándékával ott, ahol az identitás egy rosszul berögzött társadalmi, történelmi, kulturális gyökerekre nyúlik vissza. (A korábbiakban ismertetésre kerültek azok a mechanizmusok, amelyek többek között éppen a szocializmus negatív, de máig is tapasztalható hatásait éreztetik.) Itt elsősorban a kollektív öntudat, a civil társadalmi elkötelezettség, a társadalmi-egyházi ko- és proegzisztencia speciálisan keresztyén olvasatának egyházi interpretálást kell komolyan venni. De ide tartozik az egyéni felelősség társadalmi következményeinek megszólaltatása, és a közösségi, illetve a közösségi felelősség saját ügyként való tematizálása is. Mindezek magukban hordozzák a társadalom szocializmusból magával hozott potenciális fogyasztó és hasznélvező mentalitásának felcserélését egy, a közéletet és a közösségi életet konstruktívan és kooperatívan alakító kollektív produktív szemlélettel, mely utóbbi alapvető keresztyén karakterisztikum.

Végül fontos hangsúlyozni, hogy az egyház közéleti elköteleződése nem játszható ki a hittartalmak kizárólagos interpretálásában. Az egyház egyháziasságának felvállalása nem jelenthet visszavonulást a közélet és a nyilvánosság alakításától. Éppen az európai identitást erősítené, ha komolyan venné a keresztyén gyökereket, amelyek éppoly integráns részét képezik a jogilag oly gyakran proklamált és politikailag annyira garantált vallásszabadságon nyugvó egyéni és közösségi hitéletnek, mint az európai kultúrának. A közéletben keresztyén meggyőződéseit érvényesíteni akaró egyház és teológia nem a saját céljainak és egyéni érdekeinek megvalósítását tűzi ki célul, hanem a közélet alakítása iránti felelősségének ad hangot. Ezt teheti egyrészt krisztusi megbízatásának komolyan vétele alapján, de teheti jogi-politikai státuszára való hivatkozásával, miszerint az egyház a civil társadalom része.⁵⁷⁴ Ez utóbbi azonban nem jelentheti azt, hogy az egyház Krisztusban való és az eszkatológikus jövő felől realizálódó identitását feladja a társadalmi szereplés és pozicionálás kedvéért. Az egyház – legyen az keleten, nyugaton, szocializmusban, demokráciában vagy éppen egy hosszú politikai-gazdasági-

⁵⁷³ Ahogyan az internacionalizmus „a múltat végképp eltörölni” történelemolvasata téves irány volt 1945-öt követően, úgy helytelen 1989 után az 1945 és 1989 közötti időszak negligálása is. Nagyon sok ponton az identitás, mentalitás és társadalmi viselkedés éppen a szocialista múltból eredeztethető.

⁵⁷⁴ Lásd: HUBER: Egyház a korszakváltás idején, 238–293.

társadalmi átalakulási folyamatban – sosem feledheti el, hogy cselekvésének intenciója és célja nem a külső körülmények ilyen-olyan alakítása, hanem Isten igéjének hirdetése.

5. NÉPEGYHÁZ: TEGNAP – MA – HOLNAP

A rendszerváltáskor talán senki sem gondolta azt, hogy azonnal az egyház szociológiai struktúrájára, empirikus megjelenésének átalakítására vagy éppen mindezek teológiai megalapozására kell rákérdezni, ahhoz, hogy az egyház pozícionálni tudja magát a megújult társadalmi keretben. Ennek több, akár a történelmi örökségnél fogva „természetesnek” mondható okai is voltak. Egyrészt az elmúlt rendszerben 1948 és 1989 között nem igazán volt szükség arra, hogy az egyház maga döntse el, milyen társadalmi jelenlétet akar, s ebből kifolyólag a belső struktúráját, szervezetét, misszióját miként alakítsa, mert az állam és a politikai ideológia kötelezően írta elő az egyház közéleti cselekvésének irányát. Ebből kiindulva tehát élhetett egy olyan feltételezés, amely az új társadalmi, politikai igények és lehetőségek alakulására bízta az egyház struktúrájának a további formálását – azaz az egyházi és politikai történetekhez alakítják ki a strukturálási koncepciót.⁵⁷⁵ Ezt az elgondolást követve egyértelmű volt a szándék, miszerint egy népegyház-redivivus jön létre. De ennek létezett egy másik olvasata is. Az 1989 előtti teológiai kritika – legyen az akár a hivatalos egyházi narratíva, akár ellenzéki – egyaránt kifogásolta az egyházi élet elerőtlenedését, s egyértelműen kimondta a népegyházi struktúra erodálódásának a tényét. Így pedig kódolva volt az egyház missziói stratégiája számára a megújulás iránya. Csakhogy az ekkleziológiai iránynak nem volt egyértelmű jelszava, amely után a gyülekezetvezetési koncepciókban és a helyi missziói (gyülekezetépítési) stratégiákban (már ha egyáltalán voltak ilyenek) konkretizálódó közegyházi gondolkodás elindulhatott volna. Így az egyes gyülekezetek, egyházkormányzati fórumok egyen-egyenként kezdtek ráébredni annak a szükségességére, hogy egy jól körvonalazható és karakterizálható elv mentén alakítsák ki saját gyülekezetvezetési, gyülekezetépítési vagy missziói koncepciójukat. Ez jóllehet idővel egyfajta közegyházi frusztrációhoz is vezetett, hiszen a gyülekezetek sokszor teljes mértékben ki voltak szolgáltatva a lelkipásztor gyülekezetvezetési, illetve gyülekezetépítési ambíciójának, kezdeményezőkéességének és missziói, teológiai látásmódjának – vagy éppen ezek hiányának; ugyanakkor fordítva is igaz volt mindez: a lelkipásztor rá volt utalva a gyülekezet infrastrukturális, anyagi lehetőségeire, nyitottságára, s inkább csak ritkább esetekben találkozott a gyülekezetvezetési koncepció megfelelő infrastruktúrával. Így legtöbbször csak elvárások (nem egy esetben túlzott álmok) szintjén maradt az új, vagy megújult egyházkép kialakításának igyekezete.

Ugyanakkor a rendszerváltást követően a népegyház és a „nem népegyház”⁵⁷⁶ közötti – olykor elnagyolt és teológiailag, szociológiailag valamint ekkleziológiailag nem korrekten definiált különbségtétel nem csupán a gyülekezet belső-lelki megújulásának kérdésében konkretizálódott, hanem az egyház társadalmi, politikai szerepvállalásának sokszor nem problematikus megítélésében is. Ebben – a rendszerváltást követő nagyon élénk és a korszakra jellemző – diszkusszióban úgy jelenik meg nem egyszer az egyház, mint amelynek egyensúlyoznia kellene a lelki munka, evangéliumhirdetés, kérügmatis – és hozzá kapcsolódó – funkciók, valamint a társadalmi megbízatás között. Ráadásul sokszor maguk az egyháztagok is egyértelmű „igen” vagy „nem” választ vártak a politikai szerepvállalással és a társadalmi jelenléttel kapcsolatban. Ennek szintén megvan a maga református történelmi öröksége, amit a legjobban az 1945 előtti magyar teológiai gondolkodásban lehet tetten érni, amikor is egyértelműen igenlik az egyház társadalmi jelenlétét, szolgálatát; jóllehet úgy, hogy az evangélium hirdetésének mércéjére állítják.⁵⁷⁷ Ezt figyelembe véve, illetve a nyugati teológiához való ismételt

⁵⁷⁵ Ez különösen tetten érhető az intézmények gyors visszaszerzésének tendenciájánál, amikor az intézményi struktúrájának helyreállításától remélték a missziói koncepció kialakulását, sőt, egyenesen a megvalósulását is.

⁵⁷⁶ A népegyház alternatívájaként használatos „hitvalló egyház” fogalmi tisztázását lásd később!

⁵⁷⁷ Lásd ehhez többek között: TÖRÖK: Egyház és politika (1935); RÉVÉSZ: Igehirdetés és politika (1944); RÁVÁSZ: A helyes egyházpolitika (1941).

hozzáférés kapcsán az egyház társadalmi szerepvállalásának, közéleti jelenlétének gyakori reflektálására került sor – és folytatódik mind máig.⁵⁷⁸ Tehát egyértelmű, hogy a rendszerváltást követően (sem) akar az egyház és a teológia visszahúzódní a spiritualitás, direkt-evangéliumhirdetés és kériigmatikus funkciók védvonalai mögé, hanem alakítani kívánja a közéletet. S ehhez keres egy megfelelő egyházképet, és egy ezt támogató gyülekezetvezetési, kybernetikai struktúrát, olykor – teológiai alapvetésekkel szembeni – gyakorlati módszereket.

A gyakorlatban kamatoztatható teológiai felismerések iránti igényeket komolyan véve, ugyanakkor a rendszerváltást követő teológia közéleti jelentőségének elismerése és a keresztyén kériigmatának a megváltozott társadalomban való applikációjának igenlése mellett nem spórolható meg tehát mindezek ekkleziológiai konzekvenciájának megszólaltatása; azaz, milyen egyházi struktúrában válik relevánssá a közéleti gondolkodás? Illetve mit tud egy megújult, átalakulóban lévő, és változásra törekvő egyházi struktúra nyújtani a társadalom és a nyilvánosság számára? Egyet mindenképpen előre kell bocsátani: mivel a változások, amelyek az egyházi struktúrát érintették, egyrészt hosszú folyamatok eredményei, másrészt pedig nem csupán teológiai, hanem szociológiai, társadalmi és gazdasági motivációi is vannak, ezért a gyors, egyértelmű és felülről (az egyházvezetéstől, vagy a teológiai gondolkodástól) generált és irányított törekvés és koncepció elvárása eleve kudarca lenne ítélve. A következőkben egy olyan ekkleziológiai tendencia felvázolására kerül sor, amely az egyház reformatori értelmezéséből kiindulva, a történelmi örökségeket és a különböző társadalmi meghatározottságokat figyelembe véve empirikusan írja le az egyház átalakulásának és a népegyház megújulásának korántsem befejezett folyamatát.

5.1. NÉPEGYHÁZ – FOGALMI TISZTÁZÁS

A népegyházról való gondolkodás a huszadik század végnek és a huszonegyedik század elejének legrelevánsabb ekkleziológiai, kybernetikai, illetve egyházelméleti témái közé tartozik. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy a nyugat-európai (főként német) teológia a 1960-as, 70-es évektől kezdődően⁵⁷⁹ a legújabb teológiai szakirodalomig élénk diszkussziót folytat a népegyházzal kapcsolatban, sőt annak ellenére, hogy az egyházat és az egyházi életet megújítani szándékozók szeretnének a népegyház alkonyáról beszélni, újabb és újabb missziói lehetőségeket látnak benne.⁵⁸⁰ Alapvetően két értelmezési szélsőségtől kell óvakodni akkor, amikor a népegyházi jelenség lesz – akár pozitív, akár negatív – kritikai vizsgálat tárgya. Egyrészt rizikós egy olyan népegyházi jövőképet vizionálni, amely nem számol a hibáival, a társadalmi keret és a vallásos szocializáció meggyengülésével, a kybernetikai és finanszírozási megoldások elégtelenségével – tehát a klasszikus népegyházi keret teljes egészében nem tartható már tovább; másrészt viszont az sem helyénvaló, ha a népegyházat olyan egyházi struktúrának tekintjük és láttatjuk, amely már túlhaladott, értékét veszítette, s teljes mértékben át kell formálni. Azaz a népegyházi keretek teljes elvetésére tett kísérletek szintén tarthatatlanok.

Ugyanakkor a két szélsőség mellett a népegyház korrekt meghatározását, legalábbis magyar nyelvterületen nagy mértékben megnehezíti egyfajta fogalmi zavar. A népegyház ebben az esetben egy olyan egyházi formáció lesz, ahol az elsődleges ismertetőjegyek közé tartoznak a vallásos rutincselekmények a tudatos keresztyén életmóddal, és a laza egyháztagság az elköte-

⁵⁷⁸ Az ilyen jellegű teológiai művek és munkák maradéktalan felsorakoztatása szétfeszítené e dolgozat keretét. Csak utalásként legyen megemlítve néhány cím: GABRIEL: Politik und Theologie in Europa; HUBER: Az egyház korszakváltás idején; BEINTKER-FAZAKAS: Öffentliche Relevanz der reformierten Theologie.

⁵⁷⁹ A Verkündigung und Forschung 32. évfolyamának 1987/2-es tematikus száma Népegyház ma (Volkskirche heute) címmel szólaltatja meg a népegyház témáját. Gerhard Rau összesen 444 cikket, tanulmányt sorol fel a német nyelvterületről az 1945 és 1986 közötti időszakból, amelyek közvetlen vagy közvetlenül a témával foglalkoznak. RAU: Volkskirche heute – im Spiegel ihrer theologischen Problematisierung, 2–31.

⁵⁸⁰ Lásd: FECHTNER: Späte Zeit der Volkskirche; HAESE/POHL-PATALONG (Hrsg.): Volkskirche weiterdenken; MUNZERT, P./MUNZERT, S.: Quo vadis Kirche?; SCHLAG: Öffentliche Kirche. Korábbi, de ugyanakkor mérvadó irodalma a témának: HERBST: Missionarische Gemeindeaufbau in der Volkskirche.

lezett gyülekezeti kötődéssel szemben, vagy ahogyan Fazakas Sándor foglalja össze: „a keresztség áthagyományozása, az egyházi szolgálat alkalmankénti igénylése, a lelkész személye iránti érdeklődés, az istentiszteletről és más gyülekezeti alkalmakról való távolmaradás, a keresztyén etika sajátos értelmezése, és az egyháztagek hitismeretének deficitje” jellemzi ezt az egyházi formát.⁵⁸¹ A népegyház alternatívájaként így a hitvalló egyház víziója jelenik meg, ahol az elköteleződés, a tudatosság, a hitvallásosság és a gyülekezeti aktivitás lesznek az elsődleges ismertetőjegyek az egyháztagságra nézve.⁵⁸²

Azonban a népegyház és a hitvalló egyház szembeállítása a felsorolt érvek alapján nem minden esetben indokolt. Mindenekelőtt azért nem, mert a hitvalló egyház (mindenekelőtt a német „*Bekennende Kirche*” fogalom értelmében) nem elsősorban szociológiai kategória, de nem is feltétlenül olyan teológiai impulzusokat hordoz magában, mint amelyeket a népegyházi mentalitással szemben elvárnanak egy hitvalló egyháztagtól. A hitvalló egyház egy adott történelmi pillanatban kialakuló egyházi struktúra, amely teológiai alapon helyezkedik szembe az állammal, amikor az utóbbi elnyomja azt. Barth megfogalmazása szerint: „a hitvalló egyház az az egyház, amelyik az államtól megkísértetve is hű akar maradni önnön lényegéhez, és amelyik az államtól üldözötten is ragaszkodni akar önnön lényegéhez.”⁵⁸³ Ez alapján az 1945 utáni magyar egyháztörténelemben 1956 kapcsán lehet beszélni hitvalló egyházról, amikor 1955-ben⁵⁸⁴ és 1956-ban⁵⁸⁵ körvonalazták egy olyan egyházi struktúra teológiai és kybernetikai hátterét, és úgy értelmezték újra az egyháznak az állammal való kapcsolatát, hogy az szembeállt a hivatalos teológia iránnyal és az egyházvezetéssel. Azonban 1956 kapcsán is csak óvatosan lehet beszélni hitvalló egyházról a barthi értelemben, hiszen akkor egy megújult egyház-állam kapcsolat képe állt a teológiai gondolkodás hátterében, amely viszont nem feltételezte az egyház oppozícióját az állammal szemben, a már többször is említett „szabad egyház a szabad államban” elv mentén. Tulajdonképpen az 1955-ös és 1956-os vizionált egyházkép a szabadegyház szociológiai struktúráját láttatta, amelyben az egyház az államtól elkülönülve működik, s az állam teljes szabadságot biztosít az egyház számára.⁵⁸⁶ A barthi definíció tehát mindenképpen az egyház és állam kapcsolata alapján értelmezi az egyes egyházi struktúrákat. A népegyház pedig ebben az értelmezésben azt jelenti, hogy szoros kapcsolatban áll az állammal, az állam támogatja az egyházat, az egyház pedig részt vállal állami feladatok elvégzésében és az állammal való együttműködésben.⁵⁸⁷

A barthi definíció alapján a hitvalló egyház kerül helyes megvilágításba jelen téma szempontjából, tehát világossá válik, hogy nem egy olyan szociológiai kategóriát kell érteni alatta, amelyben a gyülekezeti tagok hitbeli, teológiai ismerete, valamint a gyülekezethez, egyházhoz való szoros kötődése és elköteleződése konkretizálódik, hanem az egyháznak az állammal szembeni oppozíciója. Azonban a népegyház definiálása sokkal árnyaltabb annál, minthogy csak politikai síkon, az állammal való kapcsolatában értelmeznénk.

A népegyház definiálása gyakorlatilag koronként változik, ezt szemléltetve Wolfgang Huber öt történelmi modellt vázol fel. Az *első* szerint a népegyház „egyház a nép által” (*Kirche durch das Volk*). Ennek története az 1822–23-as évekre és Schleiermacher elgondolására nyúlik vissza, s lényege szerint konfrontálódik a III. Friedrich Wilhelm, porosz király által fémjelzett egyházpolitikai éra „kényszer államegyházával”. A *második* modell a schleiermacheri

⁵⁸¹ FAZAKAS: Népegyház – krízis vagy lehetőség, 337–338.

⁵⁸² Lásd többek között: SZABÓ: Élet a gyülekezetben, 92–96.

⁵⁸³ BARTH: Népegyház, szabad egyház, hitvalló egyház, 16.

⁵⁸⁴ Lásd: Hitvalló nyilatkozat 1955, in: Adalékok, 101–105.

⁵⁸⁵ A Református megújulási mozgalom hitvallási tételei, ill. A magyar református Egyház útja, in: Adalékok, 285–313.

⁵⁸⁶ Lásd: BARTH: Népegyház, szabadegyház, hitvalló egyház, 6. Ill.: RAVASZ: Emlékezéseim, 345.

⁵⁸⁷ BARTH: Népegyház, szabadegyház, hitvalló egyház, 5.

elképzelés Wichern általi továbbgondolásából született, s „a nép felé forduló egyház” (*Kirche hin zum Volk*) értelemben lehet fordítani, s testvéri-demokratikus aspektust hordoz magában. Lényege abban áll, hogy az egyház elérje az egész népet, a társadalom legalsóbb rétegéig. A belmisszió ebben az esetben az eszköz, a cél pedig a keresztyén hittartalmak közvetítése az egész nép számára. Wichern szemei előtt egy szociális teokrácia képe lebegett, amelyben a nép egyházként testesítené meg az Isten akarata szerint rendezett szociális közeget. A *harmadik* formában úgy jelenik meg a népegyház, mint egy nép egyháza (*Kirche eines Volkes*), s vallásos-nemzeti jegyeket hordoz magán. Wichern elképzelését a német nemzeti egység szolgálatába állították. Karl von Hase egyháztörténész szorgalmazta 1849-ben „egy protestáns német népegyház” megvalósulását, s a népegyház fogalma egyre inkább összemosódott a nemzeti egyház (*Nationalkirche*) fogalmával, s elveszítette kritikai dimenzióját az állam-egyháziassággal szemben. Mivel a népegyháznak ez a formája a nemzeti vallásosság talajából táplálkozott, nem csoda, hogy innen nőtt ki a „német Isten” gondolata, s később a „Német keresztyének” hamis eszménye. A *negyedik* elképzelés ismét Wichernre nyúlik vissza, aki a szociál-teokrácia ideálját felcserélte a „meglévő nagy népegyház” valóságára, s a hangsúly eltolódott az „igaz”-ról a „valós”-ra. A modell az „egyház a népért” (*Kirche für das Volk*) elnevezést kapta, s akkor vált ideállá, amikor a népegyház leáldozóban volt. (Tehát a 19. század végén éppúgy lehetett a népegyház eróziójáról beszélni, mint az 1970-es évek második felében – amikor a cikk keletkezett – s éppen úgy, mint napjainkban.) A népegyház eme modelljének általános ismertetőjegyei közé tartozik a gyermekkeresztség, a lelkesi szolgálat maradéktalan elvégzése iránti igény és az egyházi adózási rendszer. A népegyháznak ez a formája egyfajta „funkcionális” aspektussal is bír, hiszen olyan funkciók, mint lelkigondozás, alapvető értékek továbbadása, valamint a diakónia tartoznak a megnyilvánulásai közé. A népegyház *ötödik* modellje az „egyház az egész népért” (*Kirche für das Volksganze*). Lényege a politikai szerepvállalás komolyan vételében és a nyilvánosságigény bejelentésében van. Teológiai alapvetését – többek között – Paul Althausnál lehet megtalálni, aki szerint „az egyháznak az a feladata, hogy a népnek hirdesse Isten törvényét, mint minden néprendnek és néptörvénynek az alapját.”⁵⁸⁸ Ez a tradíció jelenik meg aztán később, az 1945 utáni népegyházi nyilvánosságigény teológiai megalapozásánál.⁵⁸⁹ Huber definiálásánál mindenképpen figyelembe kell venni azt, hogy ő német történelmi kontextusban ábrázolta az egyes modelleket, s az így felvázolt népegyháznak sem a Németországon kívüli protestáns (evangélikus illetve református) egyházakban, sem pedig a katolicizmusban nem lehet parallelelt megvalósulni.⁵⁹⁰ Azonban az egyes modellek teológiai intenciói, az egyház társadalmi szerepvállalása, közéleti nyitottsága illetve leköteleződése visszaköszönnek más modellekben is.

A fenti modellek többek között Reiner Preul népegyház-értelmezésében érhetők tetten, aki három modellt vesz át a Huber által megnevezettek közül, elsőként is a nép általi egyház modelljét (*Kirche durch das Volk*). Itt nem pusztán az államegyházi modell ellenfogalmaként jelenik meg a népegyház, hanem olyan egyházkormányzási formációként, amely a hierarchikus egyházvezetéssel szemben a laikus (zsinati-presbiteri) elem nagyobb szerepvállalását preferálja.⁵⁹¹ Azonban a népegyház ilyen megközelítése nem csupán egyházkormányzati, illetve szervezeti konzekvenciákkal jár. Preul szerint ezzel együtt járt kezdetek óta egyfajta romantikus komponens, amely a népiességet és a néphez való közelséget jelentette, s amely többek között a népszokások egyházi preferálásában, az egyházi művészet, és az istentiszteletek folklorisztikus megformálásában konkretizálódik.⁵⁹² A második modell, amelyet Preul átvesz, az „egyház a népért” (*Kirche für das Volk*). Számára ez a forma egy átfogó kybernetikai önfor-

⁵⁸⁸ Huber idézi: ALTHAUS: Kirche und Volk, in: Wort und Tat 11, 1935, 325kk.

⁵⁸⁹ HUBER: Welche Volkskirche meinen wir?, 481–483. [Folgen christlicher Freiheit] 133–138.

⁵⁹⁰ WELKER: Der Mythos „Volkskirche”, 180.

⁵⁹¹ PREUL: Was heißt „Volkskirche”?, [Die soziale Gestalt des Glaubens] 40–41.

⁵⁹² PREUL: Was heißt „Volkskirche”?, [Die soziale Gestalt des Glaubens] 41.

máló alapelvet jelent, amely szerint az egyháznak figyelnie kell valamennyi létező és potenciális tagjára, azoknak mindenkor természetes és szociokulturális sajátosságaira.⁵⁹³ Preul hangsúlyozza továbbá, hogy az egyház megnyilvánulása sohasem történhet mennyiségi alapon, hanem mindig csak minőségi lehet, s hogy az egyháznak úgy kell saját magát és cselekvését megformálnia, hogy az mindenki számára elérhető és hozzáférhető legyen. Ebben az esetben a népegyháznak nem a „kisebbségi egyház” az ellentétje, hanem egy olyan egyház, amely nincs tekintettel a különbségekre, hanem egyoldalúan definiálja és határozza meg magát.⁵⁹⁴ Ezt a népegyházi modellt figyelembe véve komolyan kell venni a „mindenki számára nyitott istentisztelet” (*Gottesdienst für alle*) gondolatát, amely – mivel az istentisztelet egyes elemei mindenki számára mást és mást jelentenek – a liturgia megformálásánál a sokszínűség igénylését igényli.⁵⁹⁵ Harmadik modellként Preul a népegyház „közéleti egyház”-ként való interpretálását preferálja (*Volkskirche als „öffentliche Kirche”*). Ez lényegében azt jelenti, hogy az egyház minden megnyilvánulásában nyilvános karaktert hordoz magában. S abban konkretizálódik, hogy minden egyházon belüli rendezvény nyilvánossággal bír, a gyülekezetet „kifelé ható közösség”-ként kell szemlélni, az egyházat pedig vallásos témákban járatos és azokért felelős intézményként. Továbbá magával hozza ez a felfogás azt, hogy az egyház állást foglalhat politikai, szociális, gazdasági és kulturális kérdésekben, jelen lehet a nem egyházi, nyilvános és privát médiában, az egyházi, illetve gyülekezeti vezetők a közélet szereplőinek számítnak. Az egyház ezzel egy időben összekapcsolódik az egyesületi élettel, s a kultúra egyéb terjesztőivel, s önmaga is speciális rendezvények szervezőjévé válik. Mindezeket a modelleket és azok sajátosságait figyelembe véve Preul megállapítja, hogy a népegyháznak kybernetikai szempontból nem létezik alternatívája.⁵⁹⁶

Huber történelmi definíciója és annak Preul féle kybernetikai interpretációja mellett meg kell említeni Michael Beintker népegyház értelmezését, aki szociológiai olvasatban hat pontban látja a népegyház ismertetőjegyeit – amelyek közül jó néhány megegyezik, de legalábbis hasonlóságot mutat az imént felsorolt jellemzőkkel. *Először* is az egyház jelen van a nyilvánosságban, a társadalom releváns részeként értelmezi önmagát, s részt vesz a nyilvánosság véleményalkotásában és az össztársadalmi kérdések megválaszolásában. *Másodszor*: az egyházi munkát hálózatszerűen szervezik meg és osztják fel szakirányokra; azaz, az egyházi munkát és szolgáltatásokat úgy kell megszervezni, hogy lehetőleg minden területet érintsen, s így az egyház mindenki számára elérhető legyen. *Harmadszor*: az egyház nem zavaró tényezőként tekint a pluralizmusra, hanem azt a saját maga konfesszionális kötöttségének keretei között kifejezetten igentli; ez egyértelműen nyíltságot és nyitottságot jelent a pluralizmussal szemben, illetve az iránt. *Negyedszer*: az egyház képes tolerálni az egyházi alkalmakon való különböző mértékű részvételeket, és nem zárja ki azokat a tagjait, akik nem felelnek meg az egyháztagsággal szemben támasztott elvárásoknak. Így az egyháztagságot szabályzó kritériuma a formális egyházhoz tartozásra szorítkozik, amelyek megfelelnek a hagyományos, vagy klasszikus értelemben vett népegyházi szolgálatok igénylésének (keresztelő, konfirmáció, a lelkesítő szolgálatok egyéb igénybevétele) és az egyházi adó megfizetésének. *Ötödször*: az egyház az államtól elválasztva működik, de különböző részterületeken, törvényileg szabályozott alapon kooperál az állammal. A politikai intézményeknek szavatolniuk és garantálniuk kell az egy-

⁵⁹³ PREUL: Was heißt „Volkskirche”?, [Die soziale Gestalt des Glaubens] 43.

⁵⁹⁴ PREUL: Was heißt „Volkskirche”?, [Die soziale Gestalt des Glaubens] 43.

⁵⁹⁵ PREUL: Was heißt „Volkskirche”?, [Die soziale Gestalt des Glaubens] 45–46.

⁵⁹⁶ PREUL: Was heißt „Volkskirche”?, [Die soziale Gestalt des Glaubens] 48–51. Eilert Herms a társadalmi megbízatás felől érkezik meg szinte ugyanerre az alternatíva nélküli álláspontra, mely szerint az egyház eredeti lényegéhez tartozik, hogy egy bizonyos értelemben vett megbízatás alapján népegyház legyen. Ez aztán magával hozza az egyház empirikus lényegét, amelyből a másokért (ebben az esetben az egész társadalomért) élő (egzisztáló) egyház modellje bontakozik ki. Ez lényegében, a korábban már tárgyalt, az egyház közéleti elköteleződését megalapozó teológiai argumentációk egyike. Lásd: HERMS: Auf dem Weg in die offene Gesellschaft, 242–243.

ház működésének, véleménynyilvánításának és a társadalmi problémákat érintő, eltérő véleményének a szabadságát. S végül, *hatodszor*: diakóniai munkájában érzékenyen figyel a társadalom tagjainak testi, lelki és szellemi szükségleteire. Illetve felelősségének érzi, hogy a felnövekvő (keresztyén) generációk megismerkedjenek a keresztyén hit témáival és tartalmával, és ezt az iskolai hit- illetve vallásoktatásban látja megvalósíthatónak.⁵⁹⁷ A népegyház ilyen definiálása, ha nem is egyértelműen pozitív, de semmiképpen sem negatív előjellel bír. Lényege abban áll, hogy objektív képet adjon egy olyan [nép]egyházról, amely részt vesz a társadalom életében, s rögzítse az egyház szervezetének és működésének alapelveit, és képet adjon az egyház szociális-szociológiai helyzetéről.⁵⁹⁸ Így ez a megközelítés gyakorlatilag lefedti az egyház társadalmi szerepvállalásának a kérdéskörét.

Kristian Fechtner (további) öt – nem minden probléma nélküli – megközelítési módját adja a népegyház fogalmának. *Elsőként* a népegyház fogalma olyan tradicionális viszonyokra emlékeztet, amelyben az egyház szociális intézményként átfogja az egész népet, és a társadalom egy általánosan kötelező érvényű keresztyénségén nyugszik – jóllehet ezek közül már egyik sem létezik teljes egészében. *Másodszor* a népegyház fogalmát nem lehet a hitvallásokból eredeztetni, azaz nem normatív, hanem a gyakorlati teológia diszkurzív fogalma. *Harmadszor* arra utal, hogy a népegyház fogalma különösen a német protestantizmusban (kevés paralel a skandináv teológiai gondolkodásban) játszik megkülönböztetett szerepet. *Negyedszer* (Huber történelmi modelljeihez hasonlóan) a „nép” előtag szemantikai többértelműségéből kiindulva további értelmezést kíván a népegyház fogalma, az azt alkotó nép és a Schleiermacher által kritizált felsőbbbségi befolyás szempontjából. *Ötödször* a népegyház fogalmának a népi kegyesség, vagy néppárt fogalmaival való rokonságának problematikáját szólaltatja meg. S végül továbbgondolásra késztető konzekvenciája szerint: „A népegyház fogalma akkor nyerhet genuin modern jelentéstartalmat, ha egy plurálisan megformált és egy plurális társadalomban elhelyezkedő egyházra vonatkozik.”⁵⁹⁹

A fenti definíciók világossá teszik, hogy a népegyház kérdése nem pusztán belső, teológiai, valamint szociológiai kérdés, amelyre kategorikus elutasítás, vagy kritikátlan igenlés lehet a felelet, hanem egy olyan teológiai diszkusszió alapja, amely utat mutat az egyház belső élete felől a társadalomban elfoglalt, illetve betöltendő helyének, továbbá a közéleti egyház modelljének irányába.

5.2. NÉPEGYHÁZ ÉS/VAGY HITVALLÓ EGYHÁZ?

DOGMATIKAI, EKKLÉZIOLÓGIAI MEGKÜLÖNBÖZTETÉS

Tekintettel arra, hogy a népegyház alternatívájaként leginkább a hitvalló egyház modellje jelenik meg a mai (elsősorban magyar) teológiai gondolkodásban, elengedhetetlen az említett egyházi modellek dogmatikai illetve ekkleziológiai megkülönböztetése. A népegyházat nehéz nem szociológiai olvasatban szemlélni. A remélt, vagy vizionált „hitvalló” vagy „hitvallásos” egyházat pedig nehéz szociológiai keretek közé szorítani abban az értelemben, ahogyan azt akár 1945, akár pedig 1989 után elképzelték. Gyakorlatilag a látható és a láthatatlan egyház dogmatikai tételével azonban fel lehet oldani a feszültséget. Ahhoz azonban, hogy ez eredményre vezessen, még egyszer összegezni kell pontosan, hogy milyen pontokon vált kritika tárgyává a népegyház, s milyen területeken vált ideállá a „hitvalló” egyház.

A népegyház kritikája elsődlegesen a névleges keresztyénség kritikája volt a tudatos, hitvalló keresztyén életvitellel szemben. Olyan vallásos mentalitást kell a névleges keresztyénség alatt

⁵⁹⁷ BEINTKER: „Kirche spielen – Kirche sein”, 254. illetve uő: Kann eine Minderheitskirche Volkskirche sein? 311–320. valamint: uő: Die Einheit des Leibes Christi, 24–25. Továbbá ezeket az ismertetőjegyeket nevezi meg az EKV (Evangelischen Kirche der Union) a népegyházról szóló dokumentumában. L. Stichwort „Volkskirche”, in: HÜFFMEIER: Modell Volkskirche, 36–37.

⁵⁹⁸ BEINTKER: Die Einheit des Leibes Christi, 26.

⁵⁹⁹ FECHTNER: Späte Zeit der Volkskirche, 43.

érteni, amely nem kérdez(ett) rá a hittartalmakra, vallásos cselekményekre, hanem automatikusan, rutinszerűen és mechanikusan éli, illetve élte meg azokat, de egyben alkalmasszerűen és más szociológiai kategóriáknak, illetve bizonyos (később tárgyalandó) meghatározottságoknak (pl. kultúra, családi hagyomány, politika) alávetve. Innen kiindulva a „hitvalló” modell ideáljának az az alaptézise, hogy a keresztyénség, vagy egy-egy felekezethez való tartozás, illetve az egyháztagság nem kulturális, sem pedig politikai tényező, sem a hagyományoknak való megfelelés,⁶⁰⁰ hanem személyes döntés és elköteleződés feltétele lesz.

A reformátori egyházértelmezés számára evidens volt, hogy a gyülekezetet *corpus per mixtum*-ként lássák, tehát amelyben „hívők és képmutatók” egyszerre élnek,⁶⁰¹ annak ellenére, hogy nem jogi feltételek meglétét, hanem a hit megvallását, a példaadó életet és a szentségekben való részesedést tartották az egyházhoz való tartozás kritériumának.⁶⁰² Ugyanakkor hozzátartozik ehhez az egyházképhez az is, hogy a keresztyén gyülekezet nem a gyülekezeti tagok különleges kvalifikációjából, hanem a gyülekezeti tagjaiban él.⁶⁰³ S éppen a látható és láthatatlan egyház teológiai kategóriájával fejezik ki azt, amit négy- illetve ötszáz év múltán népegyháznak és hitvalló egyháznak neveztek el. De ez az értelmezés nem akarja egyházzsociológiai módszerekkel kettéválasztani a láthatót a láthatatlantól, vagy a népegyházat a hitvallótól, hanem az üdvösség felől értelmezi. A cél itt nem egy olyan egyháztagság, amely minden esetben magán hordozza – ráadásul látható módon – a hitvallásos élet ismertetőjegyeit, hanem az üdvösség, amely Isten előtt realizálódik. „Az egyháztagság azonban még nem biztosítja az üdvösséget valóban érvényes módon”⁶⁰⁴ – írja E. Busch a reformátori egyháztagság értelmezéssel kapcsolatban, azaz az üdvösségnek nem feltétlenül vannak látható és empirikus ismertetőjegyei. (Ezzel szemben a vitatott „hitvalló” egyháztagsággal szemben támasztott követelmények mintha azt sugallnák, hogy az üdvösség empirikusan mérhető, és a hitvallás mértéke emberileg meghatározható lenne.) A látható egyház azonban nem csupán egy szociológiai keret a reformátori gondolkodás számára, amely az empirikus egyházat je-

⁶⁰⁰ Lásd: WEBER: *Grundlagen der Dogmatik* II., 600.

⁶⁰¹ WEBER: *Grundlagen der Dogmatik* II., 601. Vö: Kálvin: *Inst.* IV.I. 7. [305] „Ebben az egyházban azonban igen sok képmutató van, akiknek semmi egyebük nincsen Krisztusból, mint a név és külszín...” (Uo.) Illetve CA VIII. „Bár az egyház önmagában a szentek és igazán hívők gyülekezete, ... ebben az éltben sok képmutató és gonosz keveredik közéjük...” [25] „A látható egység ma” írásomban részletesebben foglalkozok a reformátori egyházértelmezéssel. Itt kitérek arra, hogy Luther olvasatában különböző nevekkal megjelölt „két egyház” jelenik meg, úgy mint lelki-benső, és testi külső keresztyénség. (Vö: LUTHER: Nagy Káté, *Az ecclesia jelentése*, 201. és VAJTA: *Communio*, 11kk. KOVÁCS: *A látható egység ma*, 79–80.) A reformátori egyházértelmezés kapcsán érdemes előre bocsátani a látható és láthatatlan elnevezés kérdését. Jóllehet Török István figyelmeztet a látható és láthatatlan egyház elnevezésének veszélyére, miszerint „a láthatatlan egyházat könnyen afféle platóni ideának képzeljük, és a láthatótól elvonatkoztatjuk” (TÖRÖK: *Dogmatika*, 29.4.4, 215.), mégis ezt a fogalom párt alkalmazom a továbbiakban. Egyrészt maga Kálvin is beszél „a látható és megismerésünk alá eső egyházról” (KÁLVIN: *Institutio*, IV. I. 7, 304.) másrészt pedig a reformátor ekkleziológiai olvasatának későbbi interpretálásában is hangsúlyosan jelenik meg a látható és láthatatlan egyház fogalma (lásd többek között: FEINER-VISCHER: *Neues Glaubensbuch*, 624; BUSCH: *Istenismeret és emberség*, 96; NIESEL: *Kálvin teológiája*, 150.). Ugyanakkor a reformátori teológián tájékozódó kortárs értelmezések is a látható valóság fogalmát alkalmazzák – még akkor is, ha valóban kiiktatják a „láthatatlan” kifejezést: „Az egyházat, mint az isteni Ige teremtményét nem lehet egyszerűen a történelmi egyházzal vagy annak összességével azonosítani. Az egyház a hit tárgya. A reformátori tradícióban ezért két megközelítési módban beszélnek az egyházról, egyrészt megkülönböztetve, másrészt egymásra vonatkoztatva. Az egyház tehát egyrészt a hit tárgya és másrészt – egyszerre – egy látható közösség, egy szociális valóság, amely a történelmi formák sokszínűségében tapasztalható meg. A két megnevezés megkülönböztetése nem vezethet ahhoz a félreértéshez, mely szerint a látható egyház eleve hamis egyház lenne. A látható egyháznak sokkal inkább az a megbízatása, hogy valóságában és megjelenésében tanúskodjon eredeti lényegéről.” (A hitt egyház és az egyház látható valósága, *Die Kirche Jesu Christi*, 2.2, 10–11.) [A „láthatatlan” egyház kifejezésének indoklása tehát mindennek előtt nyelvi szempontból tartom szükségesnek, a „hitben konkretizálódó” vagy az „egyház, mint a hit tárgya” nehézkes elnevezéseivel szemben.]

⁶⁰² Lásd: KÁLVIN: *Inst.* IV. I. 8. [306].

⁶⁰³ WEBER: *Grundlagen der Dogmatik* II., 599.

⁶⁰⁴ BUSCH: *Istenismeret és emberség*, 102.

lenti, s amely összefoglalja a földön lakó és a világ kezdetétől a keresztyéneket, és egyben a képmutatókat is, hanem egy olyan valóság, amelynek célja, hogy „Krisztus jelenjen meg a gyülekezet tisztségeinek munkájában és tagjai hitvallásában.”⁶⁰⁵ A reformátori egyházértelmezés egy olyan egyházkép irányába terelheti a népegyházzal és a „hitvalló” egyházzal való gondolkodást, amely nem akarja a láthatatlan egyházat a látható egyház alternatívájaként értelmezni, hanem a kettőt egy időben láttatja, s Kálvin gondolatmenetén haladva, az egyházzal szóló végső és döntő ítéletet az Istennek tartja fenn, s nem pedig az egyház térben és időben csupán töredékét látó ember számára.⁶⁰⁶

A népegyház kríziséről beszélő, s a „hitvalló” gyülekezeti mentalitást sürgető elképzelés sokkal kevésbé toleráns azzal a kettősséggel szemben, amit a reformátorok a látható egyház evidenciájának tartottak. Ugyanakkor ez a napjainkban egyre sürgetőbb és agilisabban mutatózó irány mintha elfelejtené a reformátori tanítás egyházi tisztségértelmezését, és az egyetemes papság rosszul értelmezett elve alatt kategorizálni akarná a gyülekezetek látóterébe tartozó egyháztagokat vagy érdeklődőket (mely utóbbiak a laza népegyházi mentalitás esetén is a reformátori értelmezés szerint a látható egyháznak tagjai), úgy mintha a szolgálatban elköteleztettek a láthatatlan – ebben az olvasatban a „hitvalló” egyház tagjai is lennének.⁶⁰⁷ Míg ez az elképzelés a gyülekezeten belüli missziói koncepciót tekintve megállja a helyét, addig azonban óhatatlanul azt sugallja, hogy a gyülekezeti szolgálatban elköteleztettek egyben a láthatatlan egyház teológiai értelmében is közelebb kerültek a hívők közösségéhez; s itt ismét a szociológiai és teológiai (dogmatikai) síkok egymásra vetítésével állunk szemben. Ráadásul ez azért is problematikus, mert a népegyházi mentalitásból sem hiányzik a hitvallástétel, a hittartalmak etikai konzekvenciái, és a szentségekkel való élés, sőt gyakran az egyház, a gyülekezet iránti szolgálatkészség sem.

S mivel sok ponton ugyanabban konkretizálódik a népegyházi és „hitvalló” mentalitás (csak éppen más mértékben, és mélységgel) felmerül újra a kérdés, hogy kinek van egyáltalán kompetenciája arra nézve, hogy e felett ítélkezzen? Azaz a népegyházi és a hitvalló egyházi mentalitás mennyire látható? A probléma feloldása éppen abban van, hogy a népegyházi keret a látható egyház dogmatikai tételének szociológiai konkretizálódása, a hitvalló egyház azonban a láthatatlan egyház teológiai síkján értelmezhető helyesen, Kálvin szerint: „egyedül csak Istennek a kiváltsága ugyan ismerni, hogy kik az övéi.”⁶⁰⁸ Kisarkítva a már említett népegyház és hitvalló egyház közötti átmenetet, dogmatikai szóhasználattal lehetne-e így korrekt módon visszaadni: sokak számára elképzelhető lett volna egy látható egyházból a láthatatlanba való átmenet? A válasz az, hogy ez a teológiai zsonglörködés nem helyénvaló, mert nem ez volt az elképzelés, és ma sem az az alternatíva keresés közben. Azonban mégsem lehet csak arra hivatkozni, hogy egyfajta fogalmi félreértéssel vagy elbizonytalanodással állunk szemben. Hiszen igenis, élt egyfajta elképzelés és ma is él egyfajta ideális egyházkép sokakban arról, hogy a laza, névleges kötődést egy mélyebb és elkötelezettebb egyháztagság és tudatos felekezetiesség váltsa fel. S ez utóbbit neveznék vagy gondolnák „hitvalló” egyháznak. Azonban ennek az elmélyültebb vagy elkötelezettebb keresztyénségnek is kell valamilyen empirikus formát ölteni, s ez megint nem lehet más, mint az a népegyházi keret, ahonnan az egész elindult. Összegezve tehát: mivel a népegyházi keret a látható egyház dogmatikai tételének

⁶⁰⁵ BUSCH: Istenismeret és emberség, 99.

⁶⁰⁶ NIESEL: Kálvin teológiája, 150.

⁶⁰⁷ PÜSKI: Érdeklődéstől elköteleződésig, 36. 5. Ábra Vö: WARREN: Céltudatos gyülekezet, 353–386. Az idézett gyülekezetépítési koncepciók és kísérletek egyik legveszélyesebb értelmezése abban van, hogy nem érzékelteti kellően a különböző szolgálatok közötti különbséget, azaz, az ún. „lelki/spirituális” szolgálatok teológiai meg­alapozása sok esetben elnagyolt. Másrészt nem számol azzal, hogy adott gyülekezetben, vallási szocializációtól, kulturális meghatározottságtól függően a gyülekezeti életben való szolgálat nem kizárólag a gyülekezet iránti elköteleződést mutatja, hanem az egyéni érdekek érvényesítésének lehetőségét.

⁶⁰⁸ KÁLVIN: Inst. IV. I.8. [305].

empirikus realizálódása és mivel azt az individuális elköteleződést és spiritualitást, amelyet a hitvalló egyház alatt értenek, a láthatatlan egyház kategóriájába kell sorolni, így a kettő nem alternatívája egymásnak, hanem az egyik a másiknak a kerete; azaz a népegyházon belül létezhet a hitvallók közössége – amely azonban csak Isten számára ismert.

5.3. A NÉPEGYHÁZI AUTOMATIZMUS MEGHATÁROZÓI – TÖRTÉNELMI ÖRÖKSÉG VAGY TEHERTÉTEL?

„A népegyház abból él, hogy sok mindenre nem kérdeznek rá, hanem érintetlenül hagyják azt, ami megszokott és jól bevált. Bizonyos dolgok magától értetődőnek számítanak, s csak az attól eltérő szorul magyarázatra. A dolgoknak ilyen elfogadása és érvényesítése jöllehet tompa meggondolatlanság és kényelmesség is lehet egyben, amely az alternatíváktól való félelmen alapul, s azon, hogy változás áll be a népegyház életébe” – írja Reiner Preul.⁶⁰⁹ Definíciójából egyértelművé válik tehát a népegyházat karakterizáló automatizmus. Olyan vallási, vagy vallásos rutin cselekedeteket, mechanizmusokat jelent ez, amelyeket nem kérdőjeleznek meg az egyházhoz való tartozás kapcsán, hanem egyértelműségként tekintenek rá. Így egyértelmű egy adott társadalmi, kulturális, családi vagy éppen politikai közösségben az, hogy a gyermekek részesülnek a keresztségben, részt vesznek a hitoktatásban és a konfirmációi előkészítőn, igénylik a házasságkötés egyházi megáldását, az egyházi temetést, megfizetik az egyházi hozzájárulást, azaz anyagi támogatásban részesítik az egyházat, illetve többé-kevésbé, de legalábbis alkalmasszerűen érdeklődést mutatnak a gyülekezeti alkalmak – mindenekelőtt az istentisztelet – iránt. Ez az automatizmus garantálta például nagyon sokáig a MRE infrastrukturális háttere (földbirtokok, intézmények, ingatlanok) mellett a népegyház működőképességét, hogy az „Egyezmény” során elvesztett finansziális bázis és a meggyengült vallási szocializáció ellenére is lehetett még sokáig népegyházzal beszélni. Alapvetően három meghatározó tényező állhat e mögött az automatizmus mögött, amely nem csupán a MRE esetében érvényes. Itt az automatizmus alatt alapvetően egy olyan szociológiai hátteret kell érteni, amely a népegyház kereteit biztosította, tehát egyrészt az anyagi feltételeket, másrészt a népegyházi mentalitást mutató egyháztagok egyházhoz való kötődését. Hangsúlyozni kell azonban, hogy nem arról van szó, miszerint az egyház működése kizárólag ettől az automatizmustól, illetve az ezt eredményező és a következőkben leírt meghatározottságoktól függene. Ezek csupán olyan faktorok, amelyek bizonyos pontokon az egyházhoz való tartozás hátterében álltak, generálják az egyháztagságot, de kizárólag szociológiai, társadalmi és kulturális, etnikai szempontból – tehát nem teológiaiilag.

5.3.1. Kulturális-etnikai meghatározottság

Egyrészt a kulturális-etnikai meghatározottság következtében egy valláshoz, egyházhoz, felekezethez való tartozás az adott társadalom, közösség vagy népcsoport kultúrájához tartozik, azaz a vallásosság, a felekezetiesség része az identitásnak, és egyben társadalomba integráló erőként is hat.⁶¹⁰ Az egyházi szolgálatok igénybevétele, az istentiszteletek alkalmasszerű látogatása és a keresztyén, illetve vallásos értékrend felvállalása olyan kulturális vagy etnikai meghatározottság következménye, amely által az adott társadalom szociokulturális normáihoz igazodnak az ezt a népegyházi mentalitást mutatók. Tehát egy adott társadalmi, etnikai, kulturális közösséghez való tartozás automatikusan egy bizonyos felekezeti tagságot is jelent. Például az erdélyi vagy felvidéki szászok többnyire evangélikusok (voltak), a moldvai csángók katolikusok; de ez a mentalitás, illetve kötődési intenció figyelhető meg egy adott népcsoport emigrációjában és migrációjában, többek között például a nyugatra vándorolt ortodox vallást követőknél, és nem utolsósorban az iszlám vallást gyakorlóknál; de a Kárpátaljáról és Erdélyből az anyaországba költözött magyarságnál is tapasztalható az a tény, hogy a határon túlról érkezők jóval intenzívebb vallásosságot mutatnak, mint az anyaországbeliek. Ez a kul-

⁶⁰⁹ PREUL: Kirchentheorie, 182.

⁶¹⁰ LINDNER: Kirche am Ort, 34.

turális-etnikai meghatározottság tehát mély történelmi gyökerekkel rendelkezik, de hatását még ma is érezteti főként ott, ahol a nemzeti, etnikai, kulturális identitás része a felekezetiesség; így elsősorban a határon túli magyarság esetében lehet megfigyelni ezt a népegyházi mentalitást. A vallási identitás ennél a meghatározottságnál sok esetben a nemzeti, etnikai, kulturális identitás hordozója is, azaz az egyházi közösség biztosít teret és keretet a nevezett közösség és a közösségi identitás megélésének, egy adott nyelv legitim használatának, vagy a történelmi örökség ápolásának a kollektív emlékezet által. A határon túli magyarság mellett tradicionális vidékeken is tapasztalható ez a mentalitás. Mivel ebben az esetben az egyházhoz való tartozás a kulturális identitás része, így nem egyszer ez egyfajta népiességgel párosul, és gyakran öszszemosódik a keresztyén hittartalom dogmatikai és etikai üzenete a népszokások és a népi életvitel erkölcsi tartalmával. Ennek a népegyházi mentalitásnak két nagyobb veszélye van: egyrészt az, hogy ott is vallási vagy felekezeti elköteleződést lát, ahol gyakorlatilag az etnikai vagy kulturális intenció az elsődleges; másrészt pedig értelemszerűen a kulturális kötődés és az etnikai identitás gyengülésével az egyházhoz való tartozás is lazábbá válik.

A népegyházi mentalitás kulturális meghatározottságához tartozott a MRE esetében az erős vidéki kötődés. A népegyház krízise ebből a szempontból tehát egy erőszakos urbanizációnak is köszönhető, amely a kommunista rendszer szemében a régi rendet képviselő paraszti réteggel szemben a munkásosztálynak tett kedvezményeket. Ezt a trendet aztán az egyházon belül is érvényesíteni kellett, ami többek között a presbitériumok összetételében mutatkozott meg. A szocialista átalakulás rendkívül kedvezőtlenül érintette azt a vagyonos paraszti réteget, amely a MRE egyháztagjainak 61%-át tette ki. Egyértelmű tehát, hogy az egyház belső struktúrája áldozatul esett az állami elnyomás természetellenes átalakítási folyamatának, s ezt még a hivatalos teológia is jogtalannak tartotta.⁶¹¹ A klasszikusan agrártevékenységből finanszírozott vidéki gyülekezetek jóllehet még sokáig tartották magukat annak ellenére, hogy az urbanizáció mellett TSZ-ekbe kényszerítették a lakosságot, de ez a rendszerváltásra, illetve az utána beköszöntő időszakra oly mértékben kulminálódott, hogy nem lehet egyértelműen egy vidéki bázisú népegyházzal beszélni – ez a földrajzi meghatározottság, illetve hangsúlyeltolódás a népegyház továbbgondolásának kiindulási pontja lesz később. S innen érthető, hogy a multikulturális, globalizált társadalomban egy kulturális-etnikai szocializációból is élő népegyházi keret jelentősen meggyengült, s többé már nem lehet a vallási szocializáción kívülről érkező kötődésekkel számolni.

5.3.2. Családi meghatározottság

A népegyházi automatizmus hátterében másodszor a családi hagyományoknak való megfelelés áll. Ez már jóval gyengébb motivációs erővel bír, hisz jóval kisebb nyomást jelent egy nagyobb közösséggel ellentétben. Tulajdonképpen az egyházhoz, felekezethez és szolgálataihoz való kötődések a családi tradíciók mentén alakulnak ki. Annyit vesznek „igénybe” az egyházi szolgálatból, amelyet az előző generációk feltétlenül elvárnak. Az egyházi szolgálatok erősen kazuális jellegű igénylése és a gyülekezeti alkalmak alkalomszerű látogatása gyakorlatilag a családi identitás része és az együttlét vallásos-spirituális megpecsételése,⁶¹² éppen úgy, ahogyan az egyház támogatása, szolgálatának elismerése is. Ez a mentalitás jóval intenzívebb ott, ahol az előzőekben ismertetett kulturális vagy népi, nemzeti identitás erősebb, azaz, ha a család idősebb generációja jobban kötődik – kulturális, etnikai intencióval – egy adott felekezethez, akkor ezt a kötődést erősebben tudja generálni a következő generáció számára is. Ugyanakkor ez a népegyházi mentalitás felekezet-függő is, mert míg a katolikus és ortodox vallást gyakorlóknál jóval erőteljesebben mutatkozik meg a családi és a felekezeti összetartozás kapcsolata, addig ez a fajta összefüggés a protestáns felekezeteknél már jóval kevésbé tapasztalható meg.

⁶¹¹ SZABÓ LÁSZLÓ AMBRUS: Az egyház a társadalom életében, in: *Studia et acta* V., 521.

⁶¹² Lásd: FAZAKAS: A család családfája, 42.

A kommunista ideológia alapján erőltetett urbanizáció ezen a ponton is érezte hatását, amikor a többgenerációs – főként vidéki – együttélési alternatívákat felváltották a nagyvárosok egycsaládos panellakásai. Ebben az esetben az idősebb generáció vallásos szocializációja és akár kulturálisan vagy etnikailag meghatározott keresztyén erkölcsi normái már kevésbé fejtették ki hatásukat a következő nemzedék számára.⁶¹³ Tovább gyengíti ennek a meghatározó faktornak a szerepét a napjainkban is egyre inkább tapasztalható migráció. A családok polarizálása a vallási kötődések lazulásához vezet. Egy szülővárosától, szülőfalujától távol élő következő generáció annak ellenére, hogy nem feltétlenül konfrontálódik az előző generáció vallásával, de az új lakóhelyen már jóval kevésbé keresik a vallásgyakorlás intézményesített formáját, azaz legtöbbször egy szülőfaluban/szülővárosban fennálló passzív egyháztagsággal kell számolni.

Az egyházhoz, illetve a valláshoz való kötődés gyengülését nagy mértékben generálta az a tendencia, amelyben egyfajta „vallási önrendelkezés” révén a szülők életfolytatásukkal nem segítik gyermekeik számára kialakítani a vallási vagy felekezeti szocializációt,⁶¹⁴ illetve felekezeti elkötelezett szülők a gyermekek későbbi döntésére bízzák azok felekezet-, illetve vallásválasztását.

5.3.3. Politikai meghatározottság

A harmadik meghatározottság, amely a népegyházhoz való tartozást motiválja politikai fogantatású és az államegyház, valamint az állam és egyház kapcsolatának különböző modelljeiben és változataiban lehet tetten érni. Ebben az esetben nem az etnikai vagy a kulturális identitás segíti elő az egyháztagságot illetve a felekezetiséget, hanem egy adott politikai rendszerhez, legtöbb esetben természetesen az államhoz való tartozás. Az etnikai illetve kulturális meghatározottságtól elsősorban annyiban különbözik, hogy egy szervezett politikai struktúra keretén belül jön létre a vallási, felekezeti kötődés, és az adott politikai keretből való kilépés során akár meg is szűnik. Tipikus példája ennek a népegyházi mentalitásnak az anglikán államegyház, a svéd vagy dán népegyház.⁶¹⁵ Strukturális jellegzetessége, hogy a vallási (egyházi, felekezeti) normák erőteljesen jelennek meg az állam politikai, közoktatási, kulturális életében. Egy államfő beiktatása – sok esetben király, királynő megkoronázása – egyben egyházi és állami ünnep; előfordul az állami és egyházi ünnepek egybeesése (Magyarország esetében ilyen augusztus 20.); gyakoriak az egyházi szertartással megpecsételt állami ünnepek; az állami iskolákban is kötelező a hitoktatás; a konfirmációt és az ahhoz kapcsolódó gyülekezeti eseményeket pedig preferálják az állami oktatási intézményekben (pl. Dániában). Ebben az esetben gyakorlatilag az állam nagy mértékben elősegíti az egyházhoz való tartozás feltételeinek hátterét, többek között gazdaságilag (az egyházi adók központi beszédésével), strukturálisan (egyházi ingatlanok fenntartásával), képzéssel és a vallási szocializációt tekintve (kötelező hitoktatással). Az utóbb felsorolt jellemzők aztán külön-külön is megjelenhetnek egy-egy állam és egyház kapcsolatában, így akkor egy adott (rész)területen lehet „csak” államegyházi jellegzetességről beszélni úgy, hogy közben az alkotmány szerint az egyház és állam szétvá-

⁶¹³ Egy szociológiai tanulmány szerint az érzelmi elsivárosodás oka a nagyszülők hiányára vezethető vissza. Lásd: CZÖVEK: Írd meg, amiket láttál, 20.

⁶¹⁴ ZULEHNER: Igen a vallásra – nem az egyházra?, 12.

⁶¹⁵ A példák természetesen idővel veszítenek relevanciájukból, hiszen ezek az említett klasszikus népegyházak, illetve államegyházak sem tudják megakadályozni a szekularizálódást, az egyházból való kilépéseket, illetve az egyházak iránti csökkenő érdeklődést. Jóllehet pl. Dániában 1974-ben a lakosság 93,6%-a volt egyháztag és 1975-ben a lakosság 94,8%-a fizetett egyházi adót, mégsem lehet ezt egy stagnáló vagy stabil állapotnak tekinteni, hiszen az azóta eltelt közel negyven esztendő alatt erőteljes kilépésekkel kell szembenézni. (Lásd: BRØNDUM: Dänemark II. Die evangelisch-lutherische Volkskirche, 317.) Tehát az államilag támogatott népegyházakra is jellemző a vallási érdeklődés csökkenése, amely másutt – nem államegyházi modellek esetén – is tapasztalható. A Svéd Népegyház 1997-es adatai szerint a népesség 85,3%-a tartozott az egyházhoz, az újszülöttek 78,4%-át keresztelték meg, és a tizenöt évesek 49,7%-a konfirmált. (JARLERT: Schweden III., 672.)

lasztásáról van szó. Az ilyen népegyházi mentalitás jellegzetessége az, hogy az egyház szolgálatát azért (is) igénylik, mert az állam biztosítja hozzá a lehetőséget, vagy, mert az állami (állampolgári) kötelezettség részeként tekintenek egy-egy egyházi alkalmon való részvételre, illetve bizonyos köztisztviselőkkel együtt jár az egyházi szolgálatok, illetve alkalmak preferálása. Jóllehet sok esetben ez a népegyházi mentalitás egyezést mutat az etnikai és kulturális meghatározottsággal, míg azonban az első esetben ez egy belső intenció, (tehát erkölcsi, lelkiismereti kötődés az adott kultúrához vagy etnikumhoz) addig ebben az esetben egy külső kötődést lehet megállapítani, amelyet bizonyos állami törvények szabályoznak (pl. egyházi adó, kötelező hitoktatás).

A népegyházi mentalitás politikai meghatározottsága erőteljesen jellemzője volt a MRE esetében 1948, tehát az „Egyezmény” megkötése előtt. Az állami iskolákban folyó kötelező vallásoktatás révén biztosítva volt a vallási szocializáció, s ebből kifolyólag az egyháztagság bizonyos kontinuitása. Lényegében ez egyfajta stabilizáló faktort jelentett az egyház számára. Ehhez hozzájárult az 1945 előtti politikai jelenlét, amelyet a történelmi egyházak püspökeinek felsőházi tagsága biztosított. Ez a közvetett politikai befolyás más országokban is tapasztalható volt, s éppen olyan tehertételként nehezedik rá az egyház későbbi pozíciókeresésére, hiszen ezt az elemeiben sokszor államegyházi modellt egy olyan egyházi közéleti státusz váltotta fel, amelyben az egyház majdhogynem az egyesületekkel és civil közösségekkel lett egyenrangúvá, elveszítve mind monopolhelyzetét, mind az államtól kapott kiváltságokat.⁶¹⁶

A több szintéren bekövetkezett államosítás következtében, amely a politikai meghatározottság megszűnését is jelentette, s amelyhez az egyházi vezetés túlbuzgósággal is hozzájárult,⁶¹⁷ óhatatlanul hatalmas veszteséggel kellett szembenézni. Hiszen az elveszített infrastrukturális háttér biztosította jelentős mértékben az ingatlanok és a földbirtokok által az egyházfinanszírozás jelentős részét. Az államosítás nem csupán a finansziális bázist, és az iskolák elvesztésével járó gyülekezeti tag „utánpótlás” csökkenését, az intézményes vallásos szocializáció hiányát, valamint a népegyházi bázisstruktúra meggyengítését jelentette, hanem az egyház társadalmi jelenlétének elerőtlenedését, és ennek a szolgálatnak megváltozott társadalmi elfogadottságát, értékelését is. Az egyház és állam viszonyának átgondolása ezen a ponton egyértelműen mutatott a visszahúzó irányába.⁶¹⁸ S ebben a folyamatban olyan teológiai intenciók szólaltak meg, amelyek megpróbálták mindezt pozitív jelenséggé ábrázolni, s az állam és egyház szétválasztását az egyház krisztológiai mandátumával igazolni. „Az egyház élete nem az állammal, társadalommal, korszellemmel való viszonyban folyik le, hanem abban, hogy milyen viszonyban él Fejével és hogyan valósítja meg itt a Földön az Ő országát” – írja Ravasz.⁶¹⁹ De ezt a regresszív, erőszakos társadalmi átalakítási (egyházakat is gyengítő) folyamatot „a régi, Isten által megítélt társadalmi rendtől való elszakadásként és az új rendhez való jó viszony alapvetésének időszakaként” is emlegették.⁶²⁰ Ez a későbbiekben azonban nem jelentette azt, hogy ne vált volna világossá az elnyomó rendszer és az államhatalommal kooperáló egyházvezetés intézkedéseinek negatív hatása az egyház elnéptelenedésére nézve.⁶²¹

Ezek a kulturális, etnikai, politikai, infrastrukturális feltételek tehát a népegyház olyan szociológiai, gazdasági pillérei voltak, amelyek nem kötődtek különösebb teológiai feltételekhez,

⁶¹⁶ HUBER: Die Kirche als Anwalt der Freiheit, [Von der Freiheit] 153.

⁶¹⁷ SZABÓ LÁSZLÓ AMBRUS: Az egyház a társadalom életében, in: Studia et acta V., 520. De maga pl. Ravasz László is helyeselte a földreformot, olyan értelemben, hogy az a „szociális jobb igazságosság” érvényesülését hozza magával. (RAVASZ: Tárgyalás az elnöknél, [Emlékezéseim] 338.)

⁶¹⁸ RAVASZ: Lemondásom, [Emlékezéseim] 347.

⁶¹⁹ RAVASZ: A reformáció, [Emlékezéseim] 402.

⁶²⁰ SZABÓ: Az egyház a társadalom életében, in: Studia et acta V., 514.

⁶²¹ A Magyar Református Egyház útja, in: Adalékok, 299.

hitbeli felismerésekhez a gyülekezeti tagok részéről – mégis garantálták a népegyház működését. A három meghatározottság természetesen nem jelenti azt, hogy az adott kulturális, családi vagy politikai indíttatás ellenére ne lehetne személyes meggyőződésről és a hittételek elfogadásáról beszélni. Azonban tisztán kell látni azt, hogy a klasszikus és működőképes népegyház háttérében ilyen intenciók is állnak, s ezek biztosítják az automatizmust és az infrastrukturális működési feltételek egy részét. Másrészt fontos hangsúlyozni, hogy ezekben az esetekben egyértelműen az egyháztagságon és egy adott felekezeti síken van a hangsúly, s nem pedig a vallásosságon, a vallásos meggyőződésen, vagy a hittételek elfogadásán. Éppen a mai egyházi valóság, vagy éppen egyháztagsági krízis mutatja, hogy ha nem áll sem az egyéni, közösségi, felekezeti elköteleződés, sem pedig valamelyik előbb ismertetett intenció a vallásos ember mögött, akkor milyen könnyen lesz valaki egyházon kívüli és a maga módján vallásos.⁶²² (Gyakorlatilag ez tapasztalható az 1948 után született generáció esetében, amelynek nagy része ugyan nem tartja magát vallástalannak, csak éppen nem alakult ki semmilyen erősebb egyházi vagy felekezeti kötődés.) Ugyanakkor a szintén napjainkban egyre jobban tapasztalható egyházi szolgálatok igénybevételének mellőzése, valamint a keresztyén etikai normák negligálása ebben az esetben sem feltétlenül tudatos antiklerikális vagy vallás-, illetve egyházellenes magatartást jelent, hanem az adott társadalom, etnikum kultúrájával, vagy az állam által preferált konzervatív értékekkel való konfrontációt, illetve a vallási szocializáció hiányát, amelyet nem támogatott sem a család, sem a kultúra, sem pedig az állam – jelen esetben 1989 előtt.

A fenti meghatározottságokból kiindulva úgy kell beszélni a népegyház krízisééről, hogy az egyháztagság és a vallásosság már nem mint kulturális faktorként, családi identitás részeként és az állam által jóváhagyott konzervatív erkölcsi normaként jelenik meg. Az 1948 és 1989 közötti időszakban a kommunista propagandának nagy szerepe volt abban, hogy a vallást és az egyházi kötődést nem kulturális faktorként értelmezte, hanem száműzte a privát szférába. Ez első olvasatra ekkleziológiailag még igazolható is lehetne, hiszen teológiailag az egyháztagság nem kulturális tényező, hanem egy személyes hitvalláson és meggyőződésen való elköteleződés. Azonban szociológiailag megfosztották az egyházhoz való tartozást és vallásosságot egy olyan jellemzőjétől, amely – talán minden pátoz nélkül elmondható – közel két évezreden át segítette az egyház iránti érdeklődést, még akkor is, ha ez idővel gyengült. Jóllehet teológiailag, tehát az elkötelezett egyháziasság és tudatos egyháztagság preferálása szempontjából helyesnek tűnhet megszabadítani az egyházat kulturális (történelmi) béklyójától, vagy a családi kötődésektől való függőségétől, azonban sem szociológiailag, sem pedig missziológiailag nem voltak erre felkészülve sem az egyházvezetés (még gyülekezeti szinten sem), sem pedig a gyülekezeti tagok, vagy éppen a potenciális leendő egyháztagok részéről. Azaz nem igazán létezett semmilyen missziói koncepció arra nézve, hogy 1989 után mi módon kellene átgondolni a népegyházi tagság kérdését, milyen módszerekkel kellene elindulni egy új társadalmi rendszerben és egy új egyház és állam közötti kapcsolatban. Hiszen a MRE az állami infrastrukturális támogatás megszűnése után is abból élt, hogy valamelyik meghatározó tényező nagymértékben elősegítette a népegyházi automatizmust – s ezt még 1989 utánra is el lehet mondani! Azonban amikor kiesik e mentalitás mögül az automatizmust biztosító faktor – tehát az egyháztagság és a vallásosság már nem a kultúra és családi identitás része és nem is az állam és a politika által nyújtott lehetőségek következménye – akkor lehet beszélni a népegyház krízisééről. Ez magával hozza az egyháztagság krízisét is, hiszen az infrastrukturális háttér meggyengülése mellett éppen ezen a ponton volt a legnagyobb visszaesés, elerőtlenedés és veszteség. Ez főként a 70-es és 80-as években volt számottevően tapasztalható, amikor az 1948 után születtek már nem részesültek oly mértékben a vallásos szocializációban,

⁶²² Lásd többek között: TOMKA: Vallási változások Kelet-Közép-Európában, különös tekintettel Magyarországra, 47kk; HÄRING: Glaube ja – Kirche nein?

hogy gyermekeiket is vallásos nevelésben/neveltetésben részesítették volna. S éppen ez magyarázza azt a tényt is, hogy 1989 után egyre inkább egy elöregedő népegyházzal kellett szembesülni. Így tehát érthető, hogy a múltból örökölt, de megtépázott, megüresedett és megfogyatkozott népegyházat úgy értékelték, mint „álmos formát” és amely hitvesztésre, ateizmusra való veszélyt rejt magában.⁶²³ Ennek ellenére mégis néhányan úgy látták az egyház-kormányzat részéről, hogy magában hordozza a misszió lehetőségét, így a „hitvalló” egyház csíráját is.⁶²⁴

A népegyház és az egyháztagság krízisének megoldását legtöbb esetben a személyes meggyőződésen és felekezeti (gyülekezeti) elköteleződésen alapuló tudatos egyháztagságban látta a rendszerváltást követő egyházvezetés, amelyből előszeretettel vezették le a „hitvalló” egyház létrejöttének esélyét. Ez így történt 1945 után és 1989-ben egyaránt. Ezt a megoldási javaslatként felvázolt, a névleges népegyházi mentalitást felváltó tudatos „hitvalló” egyháztagságot úgy vizionálta az egyház-kormányzat, mint amely magában foglalja a hitbeli felismeréseket, azoknak etikai konzekvenciáit, az egyházfegyelem relevanciáját, az elköteleződést és az anyagi áldozatvállalást.⁶²⁵

De ez elsősorban minőségi és nem mennyiségi kategória lenne vagy lett volna, tehát egyértelműen egyfajta kisegyházi modell vagy önértelmezés irányába mutatna. Éppen ezért tévedtek azok az elképzelések, amelyek akár 1945, akár pedig 1989 után lehetségesnek tartották a „hitvalló” egyházba való átmenetet úgy, hogy a meglévő, de meggyengült strukturális hátteret és a sok ponton megszűnt meghatározottságokat nem igazán vették figyelembe. Hiszen ha a „hitvalló” egyháznak a régi népegyházi keretet szánták, akkor a régi keretet kellett volna valamilyen szinten rekonstruálni (gyakorlatilag ezt jelentette az intézmények és ingatlanok visszaszerzése – bár nem vált be minden ezekhez a visszaszerzésekhez fűzött remény), vagy pedig egy másik „hitvalló” egyházi keretet kellett volna elképzelni, ami viszont egyértelműen a kisegyházi modellek irányába mutatott volna.

A népegyház krízise és változásra, valamint változtatásra ítélt öröksége ellenére nem lehet kizárólag egy negatív és elavult struktúrát láttatni benne. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint-hogy a rendszerváltást követően, a főleg idősebb gyülekezeti generáció szóbeli hagyománya gyakran egyfajta romantikus nosztalgiával gondolt vissza a korábbi (népegyházi) időkre, amikor az istentisztelet látogatottsági statisztikája, a kazuális és sákramentális szolgálatokat igénybevevők száma messze meghaladta a jelenben tapasztalhatókét. Ezekben a visszaemlékezésekben erőteljes hangsúlyt, s értelemszerűen igen pozitív megítélést kap a népegyház azon infrastrukturális háttere, amelyet akár az egyházon belül a teológus elit gyakran negatív kritika alá vont. Így az egyház oktatási rendszere, ingatlanhálózata, földbirtokai nem egy régi „Isten által megítélt” rendszer szimbólumaiként jelennek meg, hanem az egyház működésé-

⁶²³ TÖRÖK: A pusztai vándorlás után, az ígéret földje előtt, 1.

⁶²⁴ „A Szentírás tanításainak alapján nincs jogunk a népegyház kigyomlálására, hogy úgymond a hajdani népegyházból hitvalló egyház legyen. ... Vallom, hogy nem a népegyház ellen kell hadakozni, hanem a még meg nem tértek üdvösségéért.” RISKÓ: Tervezet a MRE Alkotmányának reformációjáról, 242.

⁶²⁵ Lásd: FAZAKAS: Új egyház felé?, 55. „Mielőbb rendeznünk kell az egyháztagság kérdését. Még népegyházi keretekben élünk, de már nincs népegyház. Hitvalló egyházat akarunk, de mi az, és milyen úton érhető el? Kíváncsi vagyok, hogy az átalakulás során minél több névleges református tényleges egyháztag legyen.” NAGY: Református gondok a Reformáció 475. évfordulóján, 217. illetve: „Gyülekezeti szolgálatunk megújuló végzéséhez nélkülözhetetlen az egyháztagság kritériumának teológiai alapokon való világos megállapítása itt és most. Az ApCsel 2,38–39 szerint az egyház hitvalló egyház anélkül, hogy félne népegyház lenni, és népegyház úgy, hogy állandóan hitvalló egyházzá lehet, és azzá kell válnia. Így egyháztag az, aki népegyházzal megkeresztelkedve az egyházi terhek hordozásában részt vesz, hogy hitvalló egyházzal a megtérést, újjászületést, megszentelődést munkáló Ige hallgatásában, befogadásában, megtartásában és úrvacsorai megpecsételésében hitelesen részt vehessen. Minden egyháztagunkért felelősséget érezve kívánjuk végezni munkánkat a most megsokasodott lehetőségek közepette.” HEGEDŰS: „Míg tart a ma” – Teológiai alapvető hitvallásunk, [TMB] 7–8.

nek szükséges eszközeiként – amire még ma is jogosan igényt lehet tartani. Az ezzel szemben új igényként fellépő elgondolás, amely a népegyház alternatívájaként egy „hitvalló”, vagy elkötelezett gyülekezeti tagságon nyugvó egyházat vizionál, természetesen másként kezeli ezeket az emlékeket. Azonban a népegyházi struktúrák és infrastruktúrák erőltetett felbontása és elvetése éppoly helytelen, mint az említett struktúrák átfogó gyülekezetépítési és missziói koncepció nélküli igénylése. Ez utóbbit talán éppen azon lehet kiválóan illusztrálni, amikor egy népegyházi strukturális örökség tehertételként nehezedik egy missziói helyzetben lévő gyülekezet vállára, legyen az egy oktatási vagy diakóniai intézmény, vagy éppen a gyülekezeti ingatlanok karbantartása, állagmegóvása – mindez elenyésző gyülekezeti taglétszámmal, elégtelen anyagi bázissal és a gyülekezeti tagok részéről történő tehervállalással.

A fenti fogalmi meghatározásból, és a magyar népegyház legutóbbi karakterisztikumainak felsorolásából azonban világossá válik, hogy a népegyház és annak alternatívája, illetve alternatívái nem értelmezhetők úgy, mint amelyek egymás után váltják egymást. A mai magyar egyházi élet több színtéren mozog, amelyben együtt él az erodált, a klasszikus és az átalakulóban lévő népegyház. Ez két következményt hordoz magában: a népegyház relevanciáját, illetve annak az utópiának az elvetését, hogy létezik esély arra, hogy az oly sokszor áhított „hitvalló” egyház (vagy annak a következőkben felvázolt alternatívái) valós és kizárólagos egyházi struktúra legyen.

5.4. KLASSZIKUS ÉS ÁTALAKULÓ NÉPEGYHÁZ

5.4.1. Reakciólehetőségek

Az általánosan tapasztalható népegyházi erodálódás olyan különböző egyházi modellek létrejöttét generálta, amelyek reakció- és megoldási lehetőségeket, illetve gyülekezetépítési, gyülekezetevezetési (kybernetikai) stratégiákat kínáltak a népegyház kríziséből vagy éppen a már akut helyzetéből való továbblépésre. A gyülekezeti taglétszám és a sok helyen ezzel együtt járó egyházi hozzájárulást (egyházadót) fizetők számának csökkenése miatti krízis nem csupán magyar tapasztalat, hanem sokkal korábban a német teológiai diszkusszió témáját is képezte. A már idézett Michael Herbst munkájában ismertet néhány olyan jól körvonalazható elképzelést és leírást, amely egy „kimenő” népegyház új alternatívája lehet. Ezek közül az egyik Claus-Dieter Schulze⁶²⁶ meglátása, aki négy irányzatot különböztet meg. *Egyrészt a tradicionalistákat*,⁶²⁷ akik a szekularizációt tévedésnek tartva restaurálni akarják az egyházi életet annak letűnt fennhatóságának visszahozásával.⁶²⁸ *A második csoport az avantgardistáké*,⁶²⁹ akik Isten jelenlétét kutatják a világban és Jézust, mint a másokért élő embert állítják gondolkodásuk középpontjába, úgy, hogy közben az általuk vizionált egyház másokért élő egyház legyen a világban. *A harmadik, progresszív*⁶³⁰ elképzelés vallja ugyan a világba való exodust, de ugyanakkor az eszkatológiai üdvgyülekezet összegyűjtésében is érdekelt. *S végül Schulze megkülönbözteti a neoliberalis*⁶³¹ irányt, amely akceptálja a szekularizációt, de mégis mega akarja őrizni a népegyházat egy szekuláris társadalomban mint egy plurális, párbeszédre kész partnert.⁶³²

⁶²⁶ Eredetileg lásd: SCHULZE: Reformation oder Performance in der Kirche?, 106–122.

⁶²⁷ Schulze mindenekelőtt a felekezeti lutheránusságban gyökerező csoportot sorolja ide, akik az egyházi struktúra megőrzésében érdekeltek. SCHULZE: Reformation oder Performance in der Kirche?, 108.

⁶²⁸ Hasonló terminológiával írja le Herbert Lindner az egyház útkeresésének két alternatíváját: „Az egyház vagy a családi struktúrák felé való visszalépés irányába tendál, vagy pedig a régi uralomról álmodozik.” (LINDNER: Kirche am Ort, 30.)

⁶²⁹ „Konverzió a világhoz” a jelszava ennek a csoportnak, s mindenek előtt Bonhoeffer, Gogarten, Barth és Brunner teológiáján tájékozódnak. SCHULZE: Reformation oder Performance in der Kirche?, 112.

⁶³⁰ A progresszív csoport a testvériség református tradícióját keresi, különösen sokra tartja a kései Karl Barth ekkleziológiáját. SCHULZE: Reformation oder Performance in der Kirche?, 115–116.

⁶³¹ Ide főként az egyházi reform göttngeni munkacsoport tagait sorolja Schulze. SCHULZE: Reformation oder Performance in der Kirche?, 119.

⁶³² HERBST: Missionarische Gemeindeaufbau in der Volkskirche, 169.

Másodszor Herbst Karl-Wilhelm Dahm⁶³³ disztigváló leírását ismereti. E szerint szintén négy olyan modell létezik, amelyek a népegyházi modell krízisére adott reakciós válaszként értelmezhetők. Az *első* az *egyház üdvintézményként* való értelmezése. Ebben a modellben az egyház felelősséget érez az emberiség bűnös volta iránt, távolságot tart a világi intézményekkel és a társadalmi elköteleződéssel szemben, mert mindenki számára nyitott szeretne maradni. A *második* modell alapján az egyház *hitvalló közösségként* tekint önmagára, s alapkonceptiója azoknak az összegyűjtése és kiküldése, akik komolyan keresztyének kívánnak lenni, s érthető, hogy a népegyházi gyakorlattal szemben a normák szigorítását vallják e modell képviselői. A *harmadik* modell a *világhoz való konverzió* elnevezést kapta. Célja, hogy határozottan vállaljon részt a világi feladatokban a modern társadalom keretein belül, s ne csupán egyházon belüli problémák megoldását tűzze ki célul. Az utolsó – *negyedik* – koncepció amit Dahm ismertet, a *kritikai elfogadása a történelmi népegyházi kereteknek*, amely többek között a népegyházi vallásos szolgáltatások igenlésében konkretizálódna.⁶³⁴ (Maga Dahm is utal arra, hogy ezek a koncepciók nem vegytiszta modellek, hanem bizonyos elemeik keveredhetnek, mint az a következő összehasonlításokból is világossá fog válni.)

Javarást a Herbst által ismertetett modellek (Schulze, Dahm) leírása alapján szintén négy lehetséges további modellt vázol fel Ewald Stübinger,⁶³⁵ amelyekre a megváltozott egyház- és vallásszociológiai kontextus, a vallási és az egyházi befolyás súlyvesztése miatti egyházi (gyülekezeti) reakciókként lehet tekinteni. Az *első* az *evangelikál-missziói* modell, erőteljes pietista, karizmatikus vagy evangelikál vonásokkal. A gyülekezetépítési koncepció középpontjában a hívők és megtértek elkötelezett közössége áll. Nagy hangsúlyt fektetnek a személyes hit-élményre és hit-tapasztalatra, és az azokról való bizonyoságtételre, valamint a misszióra; az intézményesített népegyházi mentalitást, a vallási pluralizmust, valamint a teológiai liberalizmust kritikusan szemlélik. Viszont a növekvő elvilágiasodást és elvallástalanodást az evangelizáció és az egyházi megújulás esélyeként látják. A gyülekezetépítés alapvető karakterisztikumak a kívülállók elérése és a „gyülekezeti maghoz” való integrálása. A *második* lehetőség a *népegyházi modell* preferálása. Ennek lényege a népegyházi karakterisztikumok hosszú távú fenntartásában, lehetőleg szélesebb körű potenciális érdeklődők (népegyházi szolgálatokat igénylők) elérésében és megszólításában, ugyanakkor a különböző elkötelezettségi szintek és kegyességi gyakorlatok tolerálásában rejlik. Missziói koncepcióját kettős stratégia jellemzi. Egyrészt a nyilvánosság felé való nyitás, amely a nagyvárosi missziós állomásokban (Citykirche), a médiajelenlétben és a népegyházi tradíciók megerősítésében konkretizálódik, s amelynek célja, hogy az egyháztól távol élőket az egyházi életben való részesedésre (participáció) invitálja. Másrészt egy egyházon belüli képzési struktúra figyelhető meg, amelyet többek között a bibliaiskolák és felnőtt konfirmációi előkészítők jelentenek. Nem csupán reakció a pluralista vallásosságra, hanem ebből kifolyólag egy plurális, differenciált gyülekezeti koncepciót kínál fel az érdeklődőknek. A *harmadik* modell, a *civil vallás*⁶³⁶ elsősorban az USA egyházi valóságára vonatkozik, ahol az állam és az egyház szétválasztása – törvényi szabályozások által – jóval határozottabb és élesebb, mint Európa egyes országaiban. Alaptézise, hogy a vallás a társadalmi-politikai életben jelentős szerepet játszhat. Gyakran transzcendentál és integrál bizonyos vallásos elnevezéseket, és olyan jelenségekben manifesztálódik, mint a politikában használt vallásos nyelvezet, Istenre való hivatkozás az alkotmányban, vallásos szimbólumok középületeken, nyilvános nemzeti ünnepekhez köthető emlékestiszteletek vagy éppen a nemzeti himnusz éneklése. Jellemzője az egyházi-vallási plura-

⁶³³ Eredetileg lásd: DAHM: Beruf: Pfarrer, 164–169.

⁶³⁴ HERBST: Missionarische Gemeindeaufbau in der Volkskirche, 169.

⁶³⁵ STÜBINGER: Ist die Kirche zukunftsfähig?, 46–50.

⁶³⁶ A civil vallás az amerikai szociológus, Robert N. Bellah nevéhez köthető, a német szóhasználatban Niklas Luhmann honosította meg, olyan fordítási kísérletek ellenében mint „állampolgári vallás” vagy „a polgárok vallása”. (Lásd: SCHIEDER: Zivilreligion, 715–720.) Vö: DAIBER: Religion in Kirche und Gesellschaft, 116–142.

lizmus, valamint a vallási közösségek közötti konkurencia és verseny, amely a vallás társadalmi és politikai jelentőségének növekedéséhez vezet. A *negyedik* reakciólehetőség a *patchwork-vallásosság* modelljében fedezhető fel.⁶³⁷ E jelenség okai elsősorban az elegyháziatlanodásban és az individualizációban keresendők. Legfőbb sajátossága, hogy az egyén saját maga állítja össze a vallását, s így a különböző kultúrkörök, vallási kellékek, spirituális és kegyességi szokások, illetve formák elegye (keresztyén és ázsiai vallásosság, ezoterika, okkultizmus stb.) adják ki a kívánt, valójában erősen szinkretista vallást.

5.4.2. A klasszikus és az átalakuló népegyház összehasonlítása

Az előzőekből világossá vált, hogy jól karakterizálható az a két irány, amely reális lehetőségként jöhet számításba az egyház útkeresésében.⁶³⁸ Az egyik tehát a meglévő népegyházi keretek stabilizálásában és restaurálásban lát lehetőséget. A másik pedig egy népegyházi mentalitástól sokban eltérő, a kívülállók elérése terén nyitottabb, konkrét, határozott missziói stratégiát magáénak valló modell, amelynek megnevezése azonban még várat magára, hiszen klasszikus értelemben már nem lehet népegyháznak nevezni, a „hitvalló” egyház elnevezése szintén problematikus abból a szempontból, hogy a fogalom egyrészt történelmileg terhelt, másrészt pedig a népegyház szociológiai karakterével szemben teológiai jelleggel bír. Az új egyházi modell alatt egy átalakuló népegyházat kell érteni, amely számos ponton mutat ugyan hasonlóságot a klasszikus népegyházzal, de sok esetben látható már az áttörés egy új modell felé. Éppen ezért most a „klasszikus” és az „átalakuló” elnevezést használva kerül összehasonlításra a két modell. Ugyanakkor a „klasszikus” népegyház mellett meg kell említeni az „erodált” népegyházat, amely már csak nevében népegyházi, mert hiányzik a mögöttes struktúra, az anyagi és a humán bázis. Ebben az esetben egyfajta „kimenő” missziói népegyházi státuszról lehet beszélni. A klasszikus modellel szemben ennek az utóbbinak az a jellegzetessége, hogy gyakorlatilag ugyanazok a karakterisztikumok jellemezték, csak idővel elveszítette azt az apparátusát, amelyet a klasszikus népegyház még megőrzött. (Ez alatt elsősorban a földrajzi adottságból következően kialakult elnéptelenedést, a munkahelyek miatt bekövetkező migrációt, a potenciális gyülekezeti taglétszám elöregedése, és az aktív keresők elköltözése miatti anyagi bázis gyengülését, az intézményi háttér elvesztését, és a bevételt biztosító járadékok, földbérletek megszűnését kell érteni.)

A következőkben felvázolt „klasszikus” népegyházi modell esetében tehát sok ponton mögé lehet (és kell is) gondolni az „erodált” népegyházat is, mert ugyanazok az elvek és irányok jellemzik, illetve jellemezték. A háromféle népegyházi modellnek jól leírható földrajzi, társadalmi meghatározottsága, illetve háttere van. Az „erodált” modell főként vidéken – kiváltképp olyan földrajzi területeken, ahol alapvetően gyengébb a vallási szocializáció, vagy erősebb volt az elvallástalanodás, illetve a kommunista éra alatti tudatos antiklerikalizáció – azon belül is olyan falvakban tapasztalható, ahol a társadalom elöregedett, az infrastrukturális feltételek elégtelenek, az oktatási rendszer gyakorlatilag megszűnt, s mindamellett jelentős népeségcsökkenéssel kell számolni. De az imént leírt vidékektől eltérő földrajzi helyeken is előfordul abban az esetben, ha az adott vallás kisebbségben van egy másik felekezet dominanciájával szemben, s a kisebbségben lévő felekezet képtelen missziói, illetve bizonyos társadalmi, szociális, kulturális pozíciókat betölteni. A lekipásztori szolgálat ebben az esetben alapvető pasztorális, lelkigondozói, kériugmatikus és kazuális területekre koncentrálódik. De nem egy

⁶³⁷ A patchwork vallásosság leírásához lásd Zulehner megállapítását, aki „vallási komponistáknak” illetve „vallási építészeknek” nevezi az ilyen mentalitást mutatókat. ZULEHNER: Igen a vallásra – nem az egyházra?, 14.

⁶³⁸ Szükséges azonban tisztázni, hogy a vallásossághoz, amely sokszor individuális formában jelenik meg egy-egy egyén életében, nem minden esetben társul egyháziasság, intézményesített gyülekezeti keret. Ahogyan Fechtner írja már idézett tanulmányában: „az újkori keresztyénység karakterisztikuma, hogy vallás és egyház nem esik mindig egybe.” (FECHTNER: Kirche und Gesellschaft: Volkskirche im Übergang, in: Uő: Späte Zeit der Volkskirche, 44.) A korábban felvázolt reakciós modellek esetében megfigyelhető az egyházon kívüli vallásosság megélésének különböző módjai. Viszont a további gondolatmenet az egyházon belüli modelleket vizsgálja.

esetben előfordul az is, hogy éppen az infrastruktúra elégtelen volta miatt az egyház kísérletet tesz néhány közéleti feladat átvállalásában, mint például oktatási intézmények, támogató szolgálatok, idősellátás, ami nem csupán az adott település szociális, infrastrukturális hátterét stabilizálja, hanem a gyülekezet missziói igényét, illetve feladatát (fejlődés, növekedés, gyülekezetépítés) is kompenzálja. A legnagyobb veszély azonban éppen ebben van, hiszen egy ekkleziológiai hiányosságot, társadalmi szerepvállalással próbálnak kezelni. Így egy olyan népegyházi modell irányába indulnak el, amelynek meg lesz némiképp az infrastrukturális háttere, csupán a humán bázison belül nem történik változás – így ez lesz a klasszikus „nép nélküli népegyház”. Kybernetikai szempontból ezeket a gyülekezeteket missziói területként lenne célszerű kezelni, ahol az elsődleges cél nem a régi struktúrák visszaállítása vagy erőltetett fenntartása lenne, hanem a még meglévő egyháztagok pásztori kísérése. Ez mindenképp előtt két ponton igényelne hosszabb távú koncepciót, illetve a jelenlegi működési feltételek alapos átgondolását. Egyrészt a parókiális rendszer felbomlása magával hozná azt, hogy egy lelkészi állás fenntartása csak több gyülekezet összefogásával lenne lehetséges; illetve másrészt – éppen ebből kifolyólag – olyan lekipásztori státuszok létesítésének szükségességét, amelyek finanszírozása központi költségvetésből (egyházmegye, egyházkerület) lenne csak megoldható. Ez utóbbi azért szükséges, mert így el lehetne kerülni az anyagi gondok miatti lelkész-mobilitást, amely egyrészt erősen szignifikáns ennél a modellnél, másrészt pedig nagymértékben hozzájárul a még meglévő gyülekezeti, missziói potenciális továbbromlásához. További jellegzetessége ennek a „kimenő” népegyházi modellnek, hogy a gyülekezeti tagok nagy része a szociokulturális háttérből kifolyólag relatív alacsony képzettségű, az oktatási, egészségügyi intézmények megszűnésének, valamint a kommunista antiklerikális örökségnek köszönhetően az értelmiség jelentős hiányával kell számolni. (Ez bizonyos intellektuális érdeklődést középpontba állító gyülekezetépítési, illetve missziói koncepcióknak, stratégiának jól körülrajzolható határt is szab egyben.) A vallási szocializációt a gyülekezeti tagok legnagyobb részt kulturális és családi meghatározottságként hozzák magukkal, ez leginkább a kazuális szolgálatok mindenféle meggyőződés nélkül való igénylésében konkretizálódik leginkább.

A „klasszikus” népegyházi modell előfordulása fedi le a legszélesebb földrajzi skálát. A szociológiailag, infrastrukturálisan életképes kisfalvaktól (községektől), a dinamikusan fejlődő, vagy éppen stagnáló városokon át, a nagyvárosok központjáig. Jelentős humán bázissal (egyházfenntartói járulékot fizető és gyülekezeti alkalmakat – legfőképpen istentiszteletet – látogató egyháztagok) rendelkezik a település szociológiai és társadalmi adottságából kifolyólag, a lakosság jelentős része tartozik az adott felekezethez, azaz, nincs kisebbségi helyzetben az előbb ismertetett modell értelmében. Életképességét intézmények, ingatlanok vagy kárpótlás bevételei biztosítják, és ehhez nagymértékben hozzájárul az egyházfenntartást fizetők relatív magas száma – még akkor is, ha az istentiszteleti alkalmak látogatottsága helyenként és alkalmanként gyenge. Társadalmilag is a legszínesebb ebben az esetben a skála. Az alacsony képzettségűektől az értelmiségi rétegig szinte minden társadalmi osztály képviseltetve van, az adott gyülekezet szociokulturális hátterének függvényében. Az „erodált” modell vallásos szocializációját meghatározó tényezőivel szemben ennél a modellnél megjelenik a politikai jellegű meghatározottság, illetve az újra elindított vagy újra alapított egyházi intézmények (főként oktatási, nevelési) kevésbé érezhető szocializálójára.

Az „átalakuló” modell alapvetően városokban, nagyvárosokban fordul elő, különösen hangsúlyosan ott, ahol dinamikus fejlődés tapasztalható, illetve a társadalmi mobilitás következtében a humán bázis növekedése biztosított.⁶³⁹ Tipikusan „átalakuló” népegyházi modellel lehet

⁶³⁹ A migrációra jó példa a Pécs-Kertvárosi Református Gyülekezet megalakulása. Míg a város az 1949-es népszámláláson még 80.000 lakost mondhatott magáénak, addig 1989-ben már 180.000-re nőtt a lakosok száma;

találkozni a főleg nagyvárosok modern lakónegyedeiben (lakótelepein) újonnan alapított gyülekezetek esetében.⁶⁴⁰ A későbbiekből világossá válik, hogy ez a modell egyfajta minőségi egyháziasság elvárása mentén alakul ki, ezért a kisebbségben lévő felekezetek esetében is megtapasztalható, de az sem kizárt, hogy éppen a „erodált” népegyházra jellemző missziói státusból nő ki magát. A gyülekezeti tagok társadalmi, szociokulturális háttere nagymértékben hasonló a „klasszikus” népegyházi modelléhez, azonban földrajzi meghatározottságtól fogva erőteljesebben jelenik meg benne a polgári háttér, illetve a városokhoz köthető nem értelmiségi foglalkozást végzők is. Vallási szocializációjára az imént ismertetett két modellben tapasztalhatókon túl szignifikáns a vallási szocializáció és az egyházhoz való korábbi kötődés teljes hiánya.

A következőkben 12 szempont alapján kerül összehasonlításra a „klasszikus” és az „átalakuló” modell. Egy elkerülendő veszélyre azonban fel kell hívni az összehasonlítás előtt a figyelmet: nem lehet vegytiszta „klasszikus” vagy „átalakuló” modellről beszélni (ahogyan az K.-W. Dahm disztinkciójánál is megállapításra került), hiszen minden gyülekezet konkrét földrajzi, társadalmi, szociokulturális és vallási háttérrel rendelkezik, amelyben az adott szempontok a nevezett háttértől függően alakulnak ki, tehát sok esetben jelennek meg a „klasszikus” modellben is olyan karakterek, jellemzők, amelyek az „átalakuló” modell sajátosságai, és természetesen az „átalakuló” népegyház sem tudja minden esetben megtagadni „klasszikus” gyökereit.

5.4.2.1. Irányadó struktúra – finanszírozás

A *klasszikus népegyház* esetében erőteljes hangsúly kerül a gyülekezet infrastrukturális kereteinek a megteremtésére, biztosítására. Mindenekelőtt az ingatlanok, intézmények fenntartása, finanszírozása, karbantartása értendő ez alatt. Az anyagi, pénzügyi keret gyakran külső erőkből biztosítják, ez lehet állami vagy pályázati forrás, amely a csökkenő fizető egyháztagok miatt szükséges. Nem példanélküli, hogy egy-egy gyülekezet intézményalapításánál, vagy meglévő intézmények átvevésénél anyagi szempontok is fontos intencióval bírnak. Ugyanakkor érezhető a klasszikus népegyháznak az a romantikus hatása, amely az intézményeket potenciális missziói bázisnak is tekinti, mint amelyek garantálják a leendő gyülekezeti tagokat. Talán ez okozta a legnagyobb csalódást az 1989-et követő egyházi intézményi koncepció számára, hogy a gyülekezetek nem indultak olyan mértékű növekedésnek, mint amennyit egy-egy intézménybe investáltak. Ez a tény további két dolog tisztázását teszi szükségessé. Egyrészt, hogy a gyülekezet (egyház) által fenntartott intézmények missziói és integrációs stratégia nélkül nehezen éreztetik szociológiailag hatásukat a gyülekezet (egyház) életében. Másrészt pedig az egyháztól, illetve a gyülekezettől való relatív távolságtartás nem jelenti feltétlenül a hittartalmak meglétének hiányát. Tehát itt is releváns az, hogy a vallásosság és az egyháziasság nem minden esetben fedik le egymást.

További jellemzője a klasszikus népegyházi modellnek a struktúrák és infrastruktúrák szempontjából, hogy az egyház külső megjelenésétől belső megújulást is remélnek. Mivel a gyülekezet missziói koncepcióját statikusként lehet aposztrofálni, azaz a meglévő alkalmak, gyülekezeti tagok megőrzése, konzerválása az elsődleges, ez a koncepció igaz a külső megjelenésére is. Az anyagi lehetőségeit nagymértékben az épületek és ingatlanok felújítására, ritkább esetben újabbak építésére fordítják, a lelkesítő hivatásra pedig elsősorban úgy tekintenek, mint amely ezeket a folyamatokat koordinálja. A gyülekezeti élet számára tehát rendkívül fontosak

vagy a Budapest-Káposztásmegyeri Gyülekezet megalakulásánál fontos szerepet játszott az 1985-től kezdődő bevándorlás az ország különböző pontjaiból. Lásd: CZÖVEK: Írd meg, amiket láttál, 24. 29.

⁶⁴⁰ Lásd: CZÖVEK: Írd meg, amiket láttál.

a keretek pl. templom, parókia, harang, orgona, s azok fizikai állagának megóvása, amelyek egyben ennek az egyháziasságnak identitáshordozói is egyben.⁶⁴¹

Az *átalakuló népegyház* esetében a hangsúly elsősorban nem a kereten van, hanem a személyeken. Olyan célkitűzésekkel lehet találkozni, mint hogy „embereket megnyerni Krisztusnak, az egyháznak, a gyülekezeti közösségnek, az ügynek”. Az ezen elgondolás szerint aztán a megnyert és elkötelezett egyháztagok majd idővel potenciális egyházfenntartókká válnak, akik elkötelezettségük mélysége alapján biztosítják a gyülekezeti büdzsé nagy részét.⁶⁴² Egyfajta intézményekkel szembeni kritika, vagy akár szkepticizmus is, de fenntartás mindenképpen megfigyelhető ebben a szemléletben. A gyülekezet ebben az esetben egy lelki, spirituális vagy testvéri közösség. A leendő, érdeklődő tagok elérését személyes kapcsolatok, nyilvános alkalmak⁶⁴³ révén próbálják meg elérni, illetve megszólítani. Az intézményi jelleggel szemben erőteljes hangsúlyt kap a családi miliő megélése. Ez azonban kérdésessé válhat, miszerint nem válik-e az Ige és a sákramentumok által meghatározott gyülekezeti közösség (*koinónia*) egyszerűen családpótlékká?⁶⁴⁴

5.4.2.2. Gyülekezetépítés iránya, misszió

Egyértelmű, hogy a gyülekezetépítés megjelenése és teológiai diszciplínává avanzsálása egyfajta reflexió a népegyházi keret lazulására.⁶⁴⁵ Hiszen amíg biztosított a gyülekezet működését

⁶⁴¹ Pars pro toto-ként lehet a harangozás szokására klasszikus népegyházi „szolgáltatásként” vagy jelenségként tekinteni. Olyan egyházi (vagy sokak számára „templomi”) cselekmény ez, amely nagy mértékben kifejezője a vallásosságnak és az egyházhoz való tartozásnak. Különösen a Magyarországon tapasztalható „eleven” halottkultuszban lehet lemérni a harangozás fontosságát, legyen annak igénylője akár egyházhoz közeli gyülekezeti tag, akár laza népegyházi mentalitást mutató. A harangozás egyház- és vallásszociológiai vizsgálatánál még jobban kidomborodik az előző fejezetben ismertetett kulturális jelleg, miszerint nehéz elkülöníteni a harangozás igénylésekor a kulturális és a vallásos intenciókat. Azonban a harangozás leköszönő népegyházi jellegét kérdőjelezi meg Kristian Fechtner, aki utal annak vallástörténeti, liturgiai, istentiszteleti (teológiai értelemben véve is!) jellegére, illetve arra, hogy abban konkretizálódik némiképp a keresztyén kultusz nyilvános karaktere; olyan kommunikációs csatorna tehát, amely egyaránt figyelmeztet a keresztyén gyökerekre és az istentisztelet kultikus voltára. Lásd: FECHTNER: Glockenläuten als öffentliche Klangkultur, in: Uő: Späte Zeit der Volkskirche, 145–154. Az iménti példa nem csupán egy népegyházi mentalitást ábrázol, hanem annak kétoldalúságát, nevezetesen azt, hogy egy adott népegyházi mentalitás felől érkező igény mögött meg lehet látni a genuin teológiai tartalmat, s ez alapvető óvatosságra int akkor, amikor a radikális reformok kritikátlanul akarnának minden addigi gyakorlatot egyfajta olcsó modernség vagy gazdaságosság égisze alatt megszüntetni.

⁶⁴² Azonban a finanszírozás területén érezhető, hogy az *átalakuló* modell is sok esetben külső (állami, EU-s) források lehívásával tud hosszú távú stratégiát kiépíteni (pl. templomépítés, szélesebb spektrumot elérni kívánó projektek).

⁶⁴³ Pl. András-szolgálat, érdeklődők vasárnapja. Lásd: PÜSKI: Érdeklődéstől elköteleződésig, 71–77. Olyan kulcsfogalmak jelennek az *átalakuló* modellben utat kereső gyülekezeti misszió koncepciókban, víziókban mint „befogadó, hívogató közösség, szenvedélyes spiritualitás, szeretetteljes kapcsolatok, inspirált istentiszteletek, lelkes keresztyén életforma, magasan motivált gyülekezeti tagok”. Klaus Douglass gyülekezetépítési és új egyházi életet preferáló szemléletmódja (Lásd: DOUGLASS: Az új reformáció) nagyon jól kivehetően rajzolódik ki magyar gyülekezeti jövőképekben, munkatervekben, katolikus, evangélikus és református felekezetek esetében egyaránt. (Lásd: CZÖNDÖR-KENDEH (szerk.): „Örömmel adom örökségül”) Vö: MOLTMANN: Új életstílus, IV. fejezet – Nyitott barátság, 40–54. Moltmann felhívja a figyelmet arra, hogy a gyülekezeteknek és a keresztyén közösségeknek nem csak „szentek és hívők közösségének”, hanem „barátok közösségének” is kell lenniük, amelyek nyitottságok kell, hogy mutassanak a kívülállók felé. Illetve lásd még: SORG: Christus vertrauen, 37–43, Sorg a következőket tartja a gyülekezetépítés fontos és konkrét elemeinek: hívogató istentisztelet, missziói ige-hirdetés, pásztori lelkigondozás, lelkileg motivált munkatársak, házikörök és szolgáló csoportok, bevezetés a bibliai tanításba, spirituális kínálat.

⁶⁴⁴ A gyülekezet családként való szemlélésének veszélyeire hívja fel a figyelmet Herbert Lindner, aki utal arra, hogy egy gyülekezet organizmusként sosem tudja azokat funkciókat betölteni, mint egy család, ráadásul a gyülekezeten belüli gyakori személycserék (lelkészváltozás, gyülekezeti tagok elhalálózása, újak érkezése, integrálódása stb.) eleve egy krízishelyzetet prognosztizálnak abban az esetben, ha a gyülekezethez egy családdal szemben támasztott elvárások intencióival közelednek. (Lásd: LINDNER: Kirche am Ort, 161.)

⁶⁴⁵ A gyülekezetépítés definiálásához lásd: SZABÓ: Élet a gyülekezetben, 79–96; illetve: MÖLLER: „Wenn der Herr nicht das Haus baut...”, 13–18. Mindkét megközelítés egyetért abban, hogy a gyülekezetépítés olyan dina-

garantáló finansziális, gyülekezeti tag utánpótlás, infrastrukturális és társadalmi háttér, addig kisebb relevanciája van a gyülekezetépítésnek. Tehát egyfajta krízis-intervencióként is lehet értelmezni, amely éppen arra törekszik, hogy a „klasszikus” népegyházban a gyülekezet humán bázisát és anyagi háttérét biztosító, de időközben elkopott, vagy éppen megszűnt automatizmusait missziói stratégiákkal és koncepciókkal pótolja; ez azonban egyértelműen az „átalakuló” modellben látja az egyháziasság jövőjét.

A gyülekezetépítés a *klasszikus népegyházban* alá van rendelve egyrészt – a külső intézményes struktúráknak: a gyülekezet elsősorban intézményfenntartó (még akkor is, ha korábban a törvényi lehetőségek értelmében az intézményt valójában a gyülekezet forrás-kiegészítőjének intenciójával is alapították). Másodsorban elsőbbséget élveznek a hagyományok és a hagyományos szokások, alkalmak. Az újítást, és külső potenciális egyháztagok, illetve érdeklődők elérését némi fenntartással szemlélik azok az egyháztagok, akik régóta tagjai a gyülekezetnek. A meglévők megőrzése, az értékek konzerválása, a bennlévők benntartása az elsődleges. Legnagyobb kihívása az egykori egyháztagok egyház iránti, illetve a gyülekezet irányába tanúsított aktivitásának és érdeklődésének csökkenése.

A klasszikus népegyházi modell esetében a missziói cél elsősorban a meglévők konzerválása, illetve potenciális egyházfenntartók keresése, azaz a klasszikus népegyházi karakterek és tulajdonságok erősítése, a humán bázis és a finansziális háttér, illetve esetenként a strukturális feltételek, intézményrendszer biztosítása. (Ráadásul az intézményi háttér egyben missziói területként is értelmezik.) A gyülekezeti taglétszám és a finansziális háttér megléte ugyanakkor egy működőképes gyülekezet hamis vízióját kelti, mert a gyülekezet krisztusi megbízatását és teológiai mandátumát könnyen figyelmen kívül hagyja.

Az „átalakuló” modellben kiemelt helyen szerepel a gyülekezeti életben a gyülekezetépítés – amely sokszor kvantitatív módon nyer értelmezést.⁶⁴⁶ A gyülekezet a maga missziói mandátumát úgy veszi komolyan, hogy alapvetően elégedetlen a potenciáljával és még többeket akar elérni. A klasszikus modellel szemben nem az egykori tagjaira fókuszál (földrajzi meghatározottságánál fogva erre nincs is mindig lehetősége) hanem a potenciális érdeklődők feltérképezésében érdekelt. Sok mindent azonban – néha talán utilitarista módon – az alapján ítél meg: mi az, ami új tagokat hoz.⁶⁴⁷ Ez a tendencia magában foglalhatja annak a veszélyét, hogy azok az alkalmak, szokások élveznek prioritást, amelyek elősegítik a létszámnövekedést. A legna-

mikus jelenség, amely a parúzia felől konkretizálódik, s amely a gyülekezet növekedéséhez szükségeszerű aktivitások emberi oldala mellett erősen hangsúlyozza az isteni aktivitást. Jól bizonyítja ezt a Zsolt 127,1k idézése, vagy olyan megállapítások amelyek a szociológiai aktivitás helyett a teológiai meggyőződésre teszik a hangsúlyt, miszerint: „a létszámbeli növekedés vagy az ott végzett szolgálat első renden nem emberi teljesítmény, hanem Isten Szentlelkének ajándéka.” (CZÖNDÖR: Az egyház valósága és Isten lehetőségei, 119.). Így a gyülekezetépítést olyan állandó gyülekezeti, illetve egyházi munkafolyamatnak kell(ene) tekinteni, ahol a szociológiai, ekkleziológiai és pneumatológiai, eszkatológiai kategóriák kiegészítik egymást. (Lásd: SZABÓ: Élet a gyülekezetben, 82.) Ahogyan Michael Herbst is definiálja: „A gyülekezetépítés a felemeltetett Úr Jézus Krisztus munkája, aki maga hívja össze a „testvérek gyülekezetét”, életét formálja és megbízatásával küldetést bíz rá. A gyülekezetépítésnek ezt a művét azonban emberi együttműködés nélkül nem végzi el Jézus Krisztus. Mifelőlünk nézve ezért a gyülekezetépítés egy tervszerű cselekvés Jézus Krisztus megbízatása alapján azzal a céllal, hogy szolgáljuk a „testvérek gyülekezetének” összejövetelét, formálódását, küldetését. A gyülekezetépítés tehát theonóm kölcsönösségben történik: Jézus Krisztus az első alanya a gyülekezetépítésnek; de ennek meg kell feleljen egy eldöntött és célzott emberi együtt cselekvés.” (HERBST: Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, 66–67.)

⁶⁴⁶ Ez érthető, hiszen a legtöbb átalakuló egyházi modellen tájékozódó gyülekezetépítési, vagy kybernetikai stratégia egy meggyengült gyülekezeti taglétszámmal és anyagi bázissal indul el útkeresésére, s egyértelműek az erőforrások növekedésére tett kísérletek és célkitűzések.

⁶⁴⁷ CZÖVEK: Írd meg, amiket láttál, 68. Olyan gyülekezeti munkaprogramok születnek ezen a koncepción belül, amelyek „kifejezeten az érdeklődőket, a gyülekezethez még nem tartozókat szólítja meg, nekik segít mind a hittel, mind a gyülekezetünkkel való ismerkedésben.” (Az idézet a Gazdagréti Református Gyülekezet koncepciójából való.)

gyobb kísértés valóban abban állhat, hogy a gyülekezetépítést egy olyan folyamatnak tekinti ez a modell, amely nagyobb hangsúlyt fektet egy olyan missziói koncepcióra, amely a külső érdeklődők megnyerésére törekszik, ahelyett, hogy a belső, gyülekezeti tagok lelkipandozói, teológiai, spirituális pásztorlását tartaná elsődleges céljának. Ez akkor válhat akuttá, amikor a gyülekezet kellő mértékben növekedett és már magában foglal olyan gyülekezeti réteget, amelyek egyrészt régóta tagjai a közösségnek, de mégsem akarnak feltétlenül munkatárssá válni. Ugyanakkor éppen ebben a jelenségben mérhető le az átalakuló modell „népegyháziasodása” is.

Sokkal érzékenyebb a misszió teológiai értelmezésében az átalakuló modell, amelynél erőteljes hangsúlyt kap az érdeklődők megtérésre segítése, és munkatárssá avanzsálása. Itt az anyagi felvirágzás és a taglétszám növekedése már csak következmény és nem cél. Sokkal fontosabb a teológiai és hitbeli intenció – hitre, döntésre, tanítványságra segíteni az érdeklődőket; valamit szervesen beletagolni az érdeklődőket a gyülekezet struktúrájába.⁶⁴⁸

5.4.2.3. Gyülekezeti tagság, a tisztségviselővé válás feltétele

A *klasszikus népegyház* esetében az egyháztagság, ha nem is feltétlenül beleszületés által, de mégis a már ismertetett automatizmusok vagy meghatározottságok következtében alakul ki, különösebb választás és tudatos döntés nélkül. Erős motivációt jelent a családi hagyományoknak, társadalmi, közösségi elvárásoknak való megfelelés. Értelmszerűen a gyermekkeresztség elsőbbséget élvez, és a felnőtt keresztség, illetve konfirmáció mögött sok esetben olyan érdekek állnak, amelyek nem a személyes elköteleződésről és tudatos döntésről tesznek bizonyosságot, hanem bizonyos egyházz jogi feltételeknek való megfelelés (pl. házasságkötés, gyermek megkeresztelése, egyházi intézménybe való jelentkezés). A gyülekezeti tagság szimplifikált definíciója csupán a keresztség, (konfirmáció) és az egyházfenntartói járulék fizetésére koncentrálódik, az istentiszteleti alkalmak látogatása azonban már nem minden esetben válik követelménnyé, amint az több esetben is világossá válik a választói névjegyzékekből.⁶⁴⁹ Mivel az egyháztagság nem egyszer a már ismertetett meghatározottságoknak a következménye, a csökkenő érdeklődés veszélyét hordozza magában, hiszen számolni kell azzal a pszichikai jelenséggel, hogy az ember kisebb érdeklődést mutat afelé, amibe beleszületett, mert nem érzi az egyháztagságot a saját választása következményének. Különösen problematikus ez akkor, amikor a „klasszikus” népegyházi modell alapján értelmezett meghatározottság alapján definiált egyháztag konfrontálódik az automatizmust meghatározó tényezőkkel, ekkor a konfrontáció az egyháztagság megszűnését is jelentheti (pl. egy adott településről való elköltözés révén az adott szociokulturális tényező is meggyengül, és sem az új lakóhelyen, sem pedig az egykori településen nem tartozik már az egyházhoz). Ezen a ponton lehet leginkább szembesülni a hitismeretek deficitjével, a teológiai információk minimumának hiányával. S itt ismét egyfajta megterhelt történelmi örökséggel állunk szemben. A klasszikus népegyházi modell ugyanis feltételezi a hittételek minimális ismeretét, amely azonban a generációk során elkopott. Így egy kevert népegyházi mentalitás jön létre. Egyrészt szociológiailag, az egyházhoz való tartozás külső jegeiben (egyházfenntartói járulék fizetés, templomba járás alkalmasszerűsége, kazuáliák iránti érdeklődés) a klasszikus népegyházi tagságot

⁶⁴⁸ Az átalakuló modell missziói intencióján tájékozódó szemlélet kritikával tekint arra a klasszikus népegyházi mentalitásra, amely a hagyományaiból élve, a múltat tekintve figyelmen kívül hagyja missziói elkötelezettségét. Ezáltal a misszióértelmezése az egyik legkritikusabb pont, amely a két modellt megkülönbözteti egymástól. Ezt a missziói elköteleződést olyan kezdeményezések bizonyítják többek között, mint pl. a Rákoskeresztúri Gyülekezet 2008-as munkaterve, amely a „Missziói elkötelezettségű, nyitott és befogadó” vezérelvet szövegezte meg; vagy az örmezői gyülekezet „missziói hitvallása” mely szerint a „misszió a gyülekezet lélegzetvétele”. Lásd: CZÖVEK: Írd meg, amiket láttál, 15. 73. 86.

⁶⁴⁹ Ez komoly egyházz jogi nehézségek elé állít, hiszen a csökkenő gyülekezeti taglétszámmal küszködő gyülekezetek gyakorlatilag elveszíthetnék önállóságukat (anyaegyházközség) ha a választói névjegyzéket az istentiszteleti látogatottságának függvényében állítanák össze.

mutatja, azonban a hittételek ismeretében és az alapvető teológiai információk tekintetében már jóval közelebb állnak az igények az „átalakuló” modellre jellemző azon igényekhez, amelyek a vallási szocializáció teljes hiánya miatt jelentkeznek. Mint az már világos az eddigiekből, a hitismeretek deficitje a népegyház karakterisztikuma. A probléma egyrészt abban van, hogy ez gyakran már elégtelen hitismereteket jelent (az „erodált” és a „klasszikus” népegyházban egyaránt), másrészt éppen ebből kifolyólag ezt egyfajta statikus karakternek és nem dinamikus igénynek látják. Tehát ezen a ponton a legnagyobb veszély az, ha a „klasszikus” (és egyben az „erodált”) népegyház nem vesz tudomást arról, hogy amit ez a modell természetesnek vesz a teológiai és hitismeretek terén, az a gyülekezeti tag számára kánaáni nyelv. Többek között ezért lehet nagy népszerűsége azoknak a kisegyházaknak, szektáknak, de éppen az átalakuló népegyházi modellnek is, mert nem feltételezik a hittételek ismeretét, és nagy hangsúlyt fektetnek a gyülekezeten belüli képzésre, s ez a képzés a felekezeti identitás formáló műhelyévé válik.

Az *átalakuló népegyház* számára a gyülekezeti tagsággal kapcsolatban az egyik legfontosabb tényező a személyes és tudatos döntés. Annak ellenére, hogy nem vetik el a gyermekkeresztséget, mégis nagy hangsúlyt fektetnek a felnőtt katechézisre, felnőtt konfirmációra. Az igazi gyülekezeti tagság kezdetét abban látják, amikor egyértelműen és személyes döntés alapján, bizonyos hitigazságok ismeretének mond valaki igent Krisztusra. (Gyakorlatilag ez a tendencia érvényesül a klasszikus népegyházi modellben is, csak némi csúsztatással, hiszen abban az esetben is tapasztalható egyfajta tudatos döntés akkor, amikor a konfirmáció után már nem családi nyomás következtében maradnak meg a fiatalok vagy fiatal felnőttek a gyülekezet közösségében.) Ettől függetlenül az egyháztagság-értelmezés terén is jól megfigyelhető a két modell mechanizmusa. Míg a klasszikus népegyházi modell esetében az egyháztagság akár külső feltételekkel is abszolválható, addig az újabb modell éppen egy újraértelmezett gyülekezeti tagság alapján akar újabb feltételeket szabni, amelyek hosszú távú következményeket jelentenek a gyülekezet számára. A feltételek ebben az esetben a belső tulajdonságok irányából hatnának a külső jellemzőkig. Azonban ez problematikus, hiszen az egyháztagság belső meghatározói (személyes kapcsolat Istennel, hitben járás, megtérés stb.) külsőleg semmiképpen sem mérhető. Ez a korábban ismertetett láthatatlan egyház kategóriájába tartozik.

Külön karakterisztikuma a különböző modellek tisztségviselőinek választása. A *klasszikus modell* esetében egyértelmű a kontinuitás, a gyülekezetben eltöltött idő mértékének fontossága. Bizonyos tisztségek (s itt leginkább a presbiteri tisztségre kell gondolni) alapvető erkölcsi normák abszolválásával és gyülekezeten belül eltöltött idővel könnyen megnyílnak az aspiránsok előtt. Ugyanakkor fontos az ismertség a gyülekezet részéről, aki a társadalom megbecsült tagja – az a gyülekezet megbecsült tagja is lehet és fordítva, viszont kevésbé döntő a hitbeli jártasság, kegyesség, lelki érettség. Ez utóbbi gyakran a potenciális tisztségre választhatók csekély létszámából eredeztethető.

Az *átalakuló modell* esetében is fontosak az imént említett szempontok és kritériumok, de emellett hatványozottan megjelenik a hitbeli érettség is. Joggal várják el (egyre inkább) a tisztségviselőtől a jogi képviselő és a gyülekezeti munkában való participáció mellett a gyülekezet lelki, spirituális profilálását is. Éppen ezért nem egy esetben a gyülekezet vezetői részéről történő lelki érettség nyilvánítás elsőbbséget élvezhet a gyülekezeten belüli elfogadással vagy ismertséggel szemben is, amely akár gyülekezeten belüli feszültséghez vezethet akkor, amikor egy régebb óta fennálló gyülekezeti tagság elsőbbséget követel magának a hitbeli érettséggel szemben.

5.4.2.4. Gyülekezet belső szerkezete

A *klasszikus népegyház* tulajdonképpen egyfajta homogén gyülekezeti közösséget tudhat magának, ahol lényegében mindenki azonos, de legalábbis hasonló megítélés alá esik. Jóllehet léteznek gyülekezeten belüli tisztségek és funkciók és bizonyos aktivitást tükröző kategóriák,

úgy mint a presbiter, rendszeres vagy alkalmankénti templomba járó, egyházfenntartó, de lényegében mindenkit egyenjogú tagként tartanak számon. Differenciálódhat az egyháztagság a lelkészhez való viszonyban – de ez sokkal inkább a személyes kapcsolatok mentén halad, mintsem a gyülekezeti tagság értékelésénél vagy besorolásánál. Ugyanakkor itt egyfajta öndifferenciálás figyelhető meg abban az esetben, amikor egy bizonyos tisztséget viselő a gyülekezet múltjában betöltött szerepénél fogva prioritást tulajdonít magának; ez az érdeklődők gyülekezeti integrálásának hátráltatója lehet.

Az *átalakuló modell* esetében azonban már jóval differenciáltabb egyháztagságról lehet beszélni, amit az adott modellben komolyan is vesznek. Az érdeklődőktől a munkatársakig terjedő besorolás a jellemzője, amely az elkötelezettség alapján állapít meg különböző szinteket.⁶⁵⁰ Veszélye ennek a kategorizálásnak, hogy az érdeklődés és elköteleződés, a gyülekezeti alkalmakon való részvétel és a gyülekezeti munkában mutatott (sok esetben csak szociológiai) aktivitás egyfajta teológiai értékelést kaphat. A szociológiai elköteleződés azonban nem jelent teológiai minőséget, azaz, a látható egyházban való aktív részvétel nem jelenti feltétlenül a láthatatlan egyháztagságot. Leginkább ezen a ponton áll fenn annak a veszélye, hogy a népegyház alternatívájaként egyfajta „hitvalló” egyházat érzékeltessen, csupán azért, mert szociológiailag elkötelezettebb egyháztagság áll a tagok mögött.

5.4.2.5. Gyülekezetvezetés – laikusok szolgálata

A *klasszikus népegyház*nak nem csupán az egyházvezetési „ideálja” hierarchikus, hanem a gyülekezeten belüli vezetési struktúrája is. Ez a lelkész-centrikusság a gyülekezeti élet szinte minden területére kiterjed. Az alkalmazottak legtöbbször (inkább fizetett és nem önkéntes) alkalmazottak maradnak, és csak ritka esetben avanszálódnak munkatárssá. Ez aztán kihat az elvárások és igények megfogalmazására is, amely szerint a legtöbb feladat – kompetenciától függetlenül – a lelkipásztorra hárul. A lelkész-centrikus gyülekezetvezetésből eredendően, a laikusok szolgálatát is kritika és fenntartás kíséri.

Az *átalakuló népegyházi modell* esetében ezzel szemben már létezik a lelkipásztori munkatárs többé-kevésbé körvonalazható fogalma, illetve a kiscsoportvezetőknek egyfajta gyülekezetvezetési szerepe. Sokkal inkább munkatársakat állítanak szolgálatba, mintsem hogy alkalmazottakat fizessenek.⁶⁵¹ Megjelenik az egalitás elve, amely kisebbiti a különbséget laikus és lelkész között. Jóllehet ez nem minden esetben szerencsés, mert a laikusok egymás közötti elfogadása és a lelkész tisztségének a különböző mértékű igénylése bizonyos mértékű feszültséget kelthet, nem is szólva a bizonyos genuin teológiai kompetenciákat igénylő szolgálatok és feladatok laicizálódásáról. Ezt a problémát veti fel a külföldön egyre népszerűbb a laikus prédikátori tisztségek (Laienprediger) intézményesülése is, melynek köszönhetően a külön szemináriumokon képzett laikus gyülekezeti tagok egyre nagyobb teret nyernek a vasárnapi istentiszteleteken igehirdetőkként. Ez komoly fenntartásokat vet fel az igehirdetés szakmaiságát, és a lelkészi tisztség kériumatikus funkcióját illetően.

⁶⁵⁰ PÜSKI: Érdeklődéstől elköteleződésig, 36. A gyülekezeti tagság differenciálódása jól kivehető az alkalmilag érdeklődők, a „templomos” látogatók, a rendszeresen templomba járó gyülekezeti tagok, a szolgáló közösséget vállalók, és a vezetők, munkatársak definiálásában. Ez ugyanakkor egyfajta gyülekezeten belüli pályaképet, pályamodellt is enged sejtetni.

⁶⁵¹ Az alkalmazottak megfizetése és a munkatársak önkéntes szolgálata közötti különbség nem csupán ökonomiai kérdéseket vet fel, hanem a gyülekezeti tagok gyülekezet-tudatának fokmérője is lehet. A statikus gyülekezeti képet valló klasszikus modell esetében, fizetett alkalmazottak mellett a gyülekezeti tagok kevésbé érzik sajátjuknak az egész gyülekezeti organizmust, az *átalakuló modell* önkéntes szolgálatának participációjával szemben. Lásd: SZABÓ: Élet a gyülekezetben, 95–96. „Napjainkban – egy nagyon erős individualizációs folyamat közepette – intenzíven érezhető, hogy mennyivel nehezebb mozgásba hozni embereket, és aktív feladatra serkenteni gyülekezeti tagokat, mint a korábbi években. Az is lehetséges, hogy sokszor választotta egy-egy gyülekezet túl korán a fizetett alkalmazottat, és ezzel felmentette a gyülekezet tagjait az önkéntes aktivitás alól.”

5.4.2.6. Viszonyulás az egyházkormányzat felé

Jóllehet rendkívül kényes ez a kérdés – mégis megfigyelhető egyfajta tendencia. Ebben az esetben megállapítható, hogy a *klasszikus népegyházi* modell inkább lojális, jobban függ az egyházi vezetéstől, az anyagi támogatások lehívása miatt éppen úgy, mint az egyházjogi státusz (önálló anyaegyházközség) megőrzésében – bár ez utóbbi inkább csak az „erodált” népegyház esetében érvényes. Mivel a presbitérium nem mindig elkötelezett tagokból áll, hiányzik sokszor a lelkész mögül az a humán háttér, amely egy-egy egyházkormányzati érdekléssel vagy elképzeléssel szemben meghozott autonóm döntéseket megerősítené. Itt érhető tetten, hogy az egész népegyházi keret és hagyomány a MRE esetében egy igen erős hierarchikus rend emlékét őrzi, amely éppen az egyházkormányzatnak való engedelmességben konkretizálódik. Amennyiben a gyülekezet anyagi stabilitást tudhat magáénak intézményei, önálló jövedelmei révén, akkor is számolnia kell az egyházi és állami hivatalok ellenőrzésével, azaz egyfajta (egyházi, és állami) kormányzattól való függőség jellemzi.

Az *átalakuló modell* esetében lehet egyfajta kritikus, vagy semleges viszonyulásról beszélni az egyházkormányzattal szemben. Azonban az esetlegesen megfogalmazott kritika a fennálló hierarchikus-bürokratikus berendezkedést kérdőjelezi meg, nem pedig az egyházi tisztséget magát. Arról van szó, hogy amennyiben a gyülekezet teljes mértékben önálló anyagi bázison áll, és a finanszírozását a „hívők”, gyülekezeti tagok adományaiból tudja fedezni, akkor kevésbé van az állami támogatásokra, egyházkormányzati kiegészítésekre, illetve intervenciókra utalva, így egyfajta anyagi bázison álló autonómiát tudhat magáénak. Azokban a gyülekezetekben, ahol a gyülekezetvezetés háttérében elkötelezett presbitérium áll, egyfajta biztonságot jelent a szuverén döntések megfogalmazásánál, és kivitelezésénél. Ugyanakkor az öntudattal rendelkező laikus gyülekezetvezetés egyfajta belső ellenzékké is válhat – ez a „klasszikus” modellnél is tapasztalható. A hitbeli ébredések történelmileg mindig az egyházkormányzat és a hivatalos teológiával szemben, tehát alulról, a gyülekezetek által generált kezdeményezések által jöttek létre, s többek között ez is hozzájárul ahhoz, hogy a helyi gyülekezet felértékelődjön a nagy egyházzal és az egyházkormányzattal szemben. A missziói státusszal rendelkező „átalakuló” népegyházi modell viszont nagymértékben függ egyházjogi és anyagi szempontból az egyházkormányzattól, így ez esetben egy differenciált viszonyról kell beszélni.

5.4.2.7. Klasszikus népegyházi szolgálatok preferálása

A *klasszikus népegyház* különösebb elkötelezettség elvárása nélkül (de legalábbis differenciált elvárások alapján) végzi a kazuális szolgálatokat; gyakran kereszttel, confirmál, esket anélkül, hogy bármiféle különösebb hitismeretet, meggyőződést elvárna. Mindezt a történelmi és társadalmi örökségek és elvárások mentén teszi. Nem a mögöttes szándék és a belső meggyőződés elsősorban a lényeges, hanem az, hogy ez az automatizmus, vagy laza érdeklődés következtében az igénylőt a (nép)egyház tartalékjaként definiálja – tévesen. A legnagyobb gyengesége ennek az elgondolásnak, hogy nem áll mögötte missziói koncepció, például hogy a megkeresztelt gyermeket a laza egyházi kötődést mutató szülőkkel miként lehetne a gyülekezetbe integrálni.⁶⁵² Az a félelem is állhat ennek a háttérében, hogy a maradék, potenciális egyháztagokat is elveszítik, ha kritériumokat, elvárásokat és feltételeket támasztanak a szolgálatokat igénylőkkel szemben, illetve a társadalmi megítéléstől illetve kritikától való tartás megjelenthet intencióként, hogy nem mernek konfrontációt vállalni az olcsó kegyelem bonhoefferi kategóriájával szemben.⁶⁵³ A legnagyobb veszélye ennek a mentalitásnak az a sokszor hangoztatott tény, hogy az egyház szolgálatából vallásos szolgáltatás lesz. Ugyanakkor egy rosszul értelmezett missziói koncepció is megfigyelhető ebben az esetben akkor, amikor egy társa-

⁶⁵² Az EKD 2006-ban kidolgozott egy projektet, amelynek az a célja, hogy a megkeresztelt gyermekeket a gyülekezet számon tartsa, évről évre kontaktusba lépjen a szülőkkel, így segítve a vallási szocializációját. Lásd: KOVÁCS: Kicsomagolni Isten ajándékát – a keresztség éve Vesztfáliában, 729–731.

⁶⁵³ Lásd: BONHOEFFER: Követés, 23–36, itt: 25.

dalmi elvárás mentén igényelt egyházi szertartást (pl. keresztelezés, házasságkötés megáldása, temetés) missziói alkalomnak tekintenek.⁶⁵⁴ Ennél a jellegzetességnél konfrontálódik leginkább az, hogy az egyházhoz való tartozást a szolgálatokat igénylők társadalmi és családi meghatározottságok alapján élik meg, s konfrontálódnak a minimális elkötelezettség, vagy hitismeretek elvárásával szemben.

Az *átalakuló modell* ezzel szemben kritikusan közelíti meg a kazuális szolgálatok igénylését; az egyháztól (gyülekezettől) távol élők számára kritikai fenntartással, és nem egyszer bizonyos elő-, vagy utólagos feltételek abszolválásához kötve szolgáltatják ki azokat. Mindeneke-lőtt a gyülekezeti kötődést, elköteleződést, és a hittartalmak bizonyos ismereteit várják el a szolgálatokat igénylőktől, amelyeket így érthetően, elsősorban az egyháztagoknak tartják fenn. Nem preferálják a szabad gyülekezet- és lelkészválasztást, amely a „klasszikus” modell-nél gyakran előfordul bizonyos társadalmi, kulturális, vagy éppen a lelkész személyéhez való kötődés mentén. Utólag is lehetőséget kínálnak fel arra nézve, hogy az érdeklődésből, vagy az alkalmankénti szolgálatok igényléséből elkötelezettség váljon. Nagy hangsúlyt fektetnek ezért a gyülekezeti belső képzésre, ahol elmélyítik az ismereteket és segítik az elköteleződést – és a munkatárssá avanzsálást.⁶⁵⁵ Egyfajta agilitás érezhető e mögött a mentalitás mögött, amely a klasszikus népegyházi modellt ismerők és abban szocializálódtak számára néhány esetben visszatetsző is lehet akár. Az *átalakuló modell* jóllehet nem kérdőjelezi meg sem a gyermek-keresztséget, sem pedig a mai református gyakorlat szerinti 13–14 éves korban történő kon-firmációt, azonban egyértelmű tendenciát mutat abba az irányba, amely preferálja a felnőtt keresztséget és a felnőtt konfirmációt. Ez azonban sok esetben szintén a földrajzi és társadal-mi meghatározottságnak is a következménye.

5.4.2.8. Alkalmak prioritása

A *klasszikus népegyházi* modellben értelemszerűen a klasszikus gyülekezeti alkalmak kapnak nagyobb hangsúlyt. Első helyen természetesen a vasárnapi istentisztelet áll, azt követik a ha-gyományos hétköznapi szolgálatok, gyermek-istentisztelet, kátéoktatás, bibliaóra. Bár egyre inkább ezen a ponton mutatkozik meg érdeklődés a másik irányba, és ezen a ponton tapasztal-ható meg leginkább kitörési szándék a „klasszikus” népegyházi keretből; a differenciált érdek-lődési kör, a heterogén társadalmi, szociokulturális háttér, élethelyzet vagy foglalkozás diffe-renciált rétegalkalmakat igényel. Ezek a gyülekezet humán bázisa nagyságától függően való-síthatók meg. Azonban veszélyt jelent, hogy az ilyen alkalmaknak létezik egy olyan erőteljes közösség karaktere, amelyben társadalmi platformként jelenik meg a spirituális és hitbeli ka-rakter hátrányára; tehát a találkozás, együttlét, az alternatív időtöltés, vagy a meghatározó élettérből való kiszakadás erősebben motiválja az adott csoport tagjait, mint a hitismeretek vagy spiritualitás iránti igény.

Az *átalakuló modellben* erőteljes igény jelenik meg a kiscsoportos foglalkozások iránt. Alap-vetően itt is fontos és kiemelt szerepet kap értelemszerűen a vasárnapi istentisztelet, s annak itt sincs semmilyen más alternatívája. De új alkalmak jelennek meg a kínálatban gyülekezet palettáján, rétegalkalmak, alkalmi együttlétek (az előbb ismertetett szempontoknak és megha-tározottságoknak megfelelően.) Fontos, hogy ezek az alkalmak nem önmagukban egzisztálnak – hanem funkciójukat a gyülekezeti maghoz való integrálásban nyerik el. Bár veszélyt jelent, hogy az érdeklődés megreked az adott szinten, tehát jó néhányan csak az adott csoport közös-

⁶⁵⁴ Lásd: CZÖVEK: Írd meg, amiket láttál, 79. A népegyházi gyakorlatból megörökölt kazuális szolgálatokat ugyan többen is missziói lehetőségnek tekintik az egyház, vagy a gyülekezet részéről, de az azokat igénylők legtöbbször más intencióval közelítenek ahhoz. Egyházlátogatási jegyzőkönyvek tanúságai szerint még sok helyen létezik az az elgondolás mely szerint minden gyülekezeti alkalmat (köztük az említett keresztelezési és teme-tési szolgálatokat) misszióinak tekintenek. Ez nem csupán a missziói koncepció hiányát és egy rosszul értelme-zett missziói stratégiát enged sejtetni, hanem a népegyházi mentalitás félreértelmezését is.

⁶⁵⁵ PÜSKI: Érdeklődéstől elköteleződésig, 106–118. Vö: MÖLLER: Lehre vom Gemeindeaufbau, 84–86.

ségi, spirituális aktualitásában érdekelték, de nem lesz szerves részese az egész gyülekezeti életnek. A kiscsoportok színes piaca egyfajta patchwork gyülekezeti identitást is eredményezhet akkor, amikor egy érdeklődő, vagy éppen már aktív gyülekezeti tag különböző gyülekezetek kínálatából állítja össze a számára szükséges spirituális, közösségi alkalmakat. Ebben az esetben az individuális vallásosság vagy spiritualitás elnyomja a gyülekezeti tagság kollektív jellegét, amely akár egyházjogi problémákat is generálhat. De a kiscsoportos alkalmak túldimenzionálása gyülekezeti dezintegrációhoz vezethet. Ez leggyakrabban a fiatalok esetében figyelhető meg, akik az ifjúsági foglalkozások ellenére sem integrálódnak a vasárnapi istentiszteleti közösséghez, illetve az életkor előre haladásával nem válnak felnőtt gyülekezeti taggá. Jóllehet, ez a „klasszikus” népegyházra hatványozottan is igaz, amennyiben abban ilyen aktív szinten jelenik meg a csoportmunka. Fontos része ennek a belső struktúrának a többgenerációs gyülekezeti tábor, amely egyre nagyobb teret hódít azon gyülekezetek körében, amelyek tovább, vagy ki akarnak lépni a „klasszikus” népegyházi keretből. Nagy lehetősége abban rejlik, hogy az egész gyülekezetet együtt láttatja, és segít a generációs, kulturális vagy éppen kegyességi klikkesedés elhárításában, ami a hétköznapi csoportfoglalkozások és rétegalkalmak miatt előfordulhat. Viszont olyan szempontból veszélyt rejthet magában, hogy a relatív rövid időintervalluma ellenére jóval több energiát igényel a gyülekezet vezetőségétől, amely más gyülekezeti vagy éppen lelkészi szolgálatok elnagyolásához is vezethetnek. Ezért megvalósítása csak abban az esetben indokolt, ha egy adott gyülekezet rendelkezik a megfelelően képzett munkatársakkal. Másrészt kialakulhat egy olyan gyülekezeten belüli szemléletmód, amely a gyülekezeti tábort látja a gyülekezeti élet középpontjának, így a kériugmatikus és sákramentális teológiai súlypont preferálása könnyen eltolódhat egy szociológiai jelenség favorizálásának irányába.⁶⁵⁶

5.4.2.9. Viszonyulás az egyházi hagyományokhoz, liturgiához – kulturális orientáció

A *klasszikus népegyház* az egyházi hagyományokat és a liturgiát magáénak érzi, létjogosultságát nem kérdőjelezi meg, hiszen legtöbb esetben ez jelenti számára a kapaszkodót, illetve azokat a felekezeti identitás fontos ismertetőjelének tekinti (különösen igaz ez a katolikus, evangélikus és anglikán felekezetekre). Nehézsége ennek a mentalitásnak, hogy nagyon könnyen kialakulnak zárt, helyi tradíciók, amelyek megtörése gyülekezeten belüli ellenállásba ütközhet. A klasszikus népegyházi modellben nem csupán a hagyományok relevanciájának megkérdőjelezése problematikus, hanem a liturgia újragondolása és megújítása is. Az átalakuló modellel szemben sokkal intenzívebben kötődik a régi – nem egy esetben elavult – formákhoz, s ez a kötődés akár missziói célkitűzésének és az érdeklődők felé való nyitásának hátráltatója is lehet. A hagyományok kritikátlan ápolása sok esetben egyfajta tartalomnélküliséghez vezethet, amely viszont az átgondolt teológiai koncepció hiányát mutatja a gyülekezet vezetésében és teológiai irányultságában. A klasszikus népegyházi modell Achilles-sarkának is lehet tekinteni a tradíciókhoz való viszonyt, hiszen minden esetben külön fel kell mérni, mikor van relevanciája a változtatásnak, s mikor célszerűbb egy adott hagyományt megőrizni. Különösen kényes pontja a hagyományokkal szembeni kritikának az egyházi zene kérdése, hiszen annak ellenére, hogy a klasszikus modell egyértelműen preferálja a hagyományos istentiszteleti éneklést és egyházi zenét, mégis egyre több helyen jelenik meg az igény a könnyűzene istentiszteleti alkalmazása iránt, amely azonban gyülekezeten belüli feszültségeket is eredményezhet. (Ez utóbbi azoknál az átalakuló modelleknél is megfigyelhető, amelyek jelentős klasszikus népegyházi mentalitáson szocializálódott gyülekezeti tagokat foglalnak magukban.)⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ Lásd: PÜSKI: Érdeklődéstől elköteleződésig, 147–155, Uő: Többgenerációs tábor, 329–344. Illetve a Káposztásmezei Gyülekezet beszámolója szerint igazán intenzív gyülekezeti közösséget csak a táborokban tudtak megélni. CZÖVEK: Írd meg, amiket láttál, 82.

⁶⁵⁷ Klasszikus preferálója a könnyűzene istentiszteleti alkalmazásának Klaus Douglass, akinek tézise, miszerint „az új istentisztelet nem létezhet könnyűzene nélkül”, Magyarországon vitát kavart a klasszikus zene és „hagyó-

Érezhető, hogy a klasszikus modell esetében sokkal inkább preferáltak a konzervatív értékek. Ez az egyházon és gyülekezeti alkalmakon kívüli kulturális érdeklődést is magában foglalja, éppúgy, mint a gyülekezet által szervezett kulturális programokat.

Az *átalakuló modell* viszonyulása a hagyományokhoz és a liturgiához sokkal liberálisabb, nem egyszer öncélú. Előszeretettel kezdeményez és próbál ki újat, nem egy esetben radikálisan veti el a régi szokásokat, rossz beidegződéseket. Az identitás nem oldódik fel a hagyományokban, a liturgia mellékes, tehát teológiailag nem döntő. Alkalmait úgy alkotja és formálja meg, hogy az adott célnak megfeleljen, s nem úgy, hogy a hagyományok, korábbi szokások mentén haladjon. Preferálja a könnyűzene istentiszteleti alkalmazását, az alternatív istentiszteleti formákat, az igehirdetés új lehetőségeit (pl. narratív előadásmód, képmeditáció). Ez nem egyszer olyan külső megjelenési formában, mint pl. az öltözködés is tetten érhető.

Az *átalakuló modell* esetében inkább egy fiataladó és a fiatal generációt is elérni akaró mentalitással találkozhatunk, ami magával hozza a divat, a trendek könnyebb elfogadását, a gyülekezeti életbe való integrálását. Nagyobb nyitottság mutatkozik az időközben kultúrává avasálódott szubkultúra irányába.⁶⁵⁸

5.4.2.10. Kegyesség, spiritualitás, teológia, igehirdetés

A *klasszikus népegyház* egyfajta zárt kegyességet tudhat magáénak. A spiritualitás leginkább a lelkész szolgálatában (igehirdetés) konkretizálódik, a gyülekezeti tagok ritkán beszélnek saját hitélményükről, kegyességükről. A bizonyágtétel, a belső érzésekről való nyilvános beszéd csak ritka esetekben fordul elő, bár az ébredési mozgalomnak köszönhetően létezik egy jól körvonalazható gyülekezeti réteg, amely a klasszikus népegyházi modellen belül sokkal intenzívebben éli meg a kegyességet. Mindez nem jelenti az egyéni (otthoni) kegyesség gyakorlásának hiányát, amely a rendszeres Bibliaolvasásban, imádkozásban és nem egyszer nagyon alapos bibliaismeretben fedezhető fel. Ugyanakkor elmondható, hogy a hitbeli meggyőződés tetten érhető az életvitelben, a munkaetikában, az alacsonyabb öngyilkossági mutatókban, vagy éppen a puritán életvitelben.

A teológiai meggyőződés jellemzése terén óvatosan kell bánni a hagyományossá vált klisékkel, miszerint a klasszikus modell az ortodoxia, az *átalakuló modell* pedig a pietizmus, de legalábbis egyfajta ébredési irányt követne, jóllehet van némi alapigazsága a megállapításnak, de mégsem lehet kritikátlanul általánosítani. Tény, hogy a *klasszikus népegyházi modell* sokkal inkább kötődik a teológiai hitigazságok dogmatikai és etikai megfogalmazásához úgy, hogy abban a protestáns ortodoxia, vagy egészen egyszerűen egyfajta teológiai akadémizmus erőteljesebben jelenik meg. Némileg elnagyolva kérügmája inkább teocentrikus, és Isten kijelentése felől vezeti le az ember számára szükséges dogmatikai, etikai vagy éppen spirituális, lelki következményeket. Jobban igazodik az egyházi évhez, és az általánosan elfogadott igehirdetési alapigékhez (pl. perikóparend), igehirdetési technikája nem kedveli és nem preferálja az újabb formákat (pl. képmeditáció stb.).

mányos” gyülekezeti éneklés megőrzésére törekvő, valamint az istentiszteleti zene megújulását zászlajára tűző kezdeményezés között. Az egyházi zene kérdése jól példázza, hogy a klasszikus népegyházi modell néhány esetben sokkal inkább személyes meggyőződések mentén alakítja ki elgondolásait, ahelyett, hogy teológiai, ekkleziológiai szempontokat venne figyelembe. Lásd: DOUGLASS: Isten szeretetének ünnepe, 48–75. Illetve az említett vitát CSORBA: Liturgiai gondolatok a református gyülekezeti éneklésről, és a cikkhez írt reflexiókat: KARASSZON: Hagyjuk meg a hetéráknak!; SEPSY: Megjegyzések; FEKETE: Fügefalevél?; BERKESI: Könnyűzene? Istentiszteleten?.

Az újonnan alapított gyülekezetek szinte mindegyike megfogalmazta a maga sajátos liturgiai-istentiszteleti fel-fogását, amely tudatosan tette le voksát egy „kulturálisan releváns istentisztelet” mellett. (Lásd: CZÖVEK: Írd meg, amiket láttál, 110–115.)

⁶⁵⁸ A Káposztásmegyeri Gyülekezet beszámolója megjegyzi, hogy a „lelkészek fiatalos megjelenése újabb hullámát vonzotta a fiatal házásoknak.” CZÖVEK: Írd meg, amiket láttál, 78.

Az *átalakuló népegyházi modell* esetében egyfajta nyitott vagy nyílt kegyességről lehet beszélni. Sokkal könnyebben és gyakrabban beszélnek a hitükről a gyülekezeti tagok; ez egyrészt a modell által preferált felnőtt konfirmációs gyakorlatnak, másrészt pedig annak az egyházképnek köszönhető, amely az egyházat és a gyülekezetet elsősorban lelki, hitbeli közösségnek tekinti, s nem szervezetnek vagy intézménynek, mely utóbbi a klasszikus népegyházi modell egyházszemléletéről sokkal inkább elmondható. A gyülekezeti tagok istentiszteleti szolgálatának elfogadott része a bizonyoságtétel – ennek azonban hátránya lehet a teológiai kontroll hiánya. Fontos helyet kap mind a gyülekezeti közösségi életben, mind pedig a gyülekezeti tagok magánéletében a nyilvános imádság, a tematikus imaközösség. A spiritualitás és a hitélmények megszólaltatása a hétköznapi társalgás szintjén is manifesztálódik. Ez azonban magával hozza nem egyszer a kultikus nyelv deszakralizációját, amely pl. Isten és Jézus Krisztus nevének, s bizonyos szoteriológiai, krisztológiai kategóriák bagatellizálásában konkretizálódik.

Az *átalakuló modell* teológiai meggyőződése inkább antropocentrikusabb,⁶⁵⁹ az adott élethelyzetből keresik az utat nem egyszer a Kijelentés, s az adott missziói címzettől a kijelentő Isten felé. A sok esetben alapvetően vallástalan és egyházatlan potenciális missziói bázis felől érthető, hogy fontosabbak az adott megszólítandók kérdései, problémái, mint bizonyos alapvető teológiai hitigazságok vagy etikai normák megfogalmazása. Az igehirdetést előszeretettel használják gyülekezetépítési és missziói szándékkal – ami esetenként az eredeti teológiai intenciók elnagyolásához vezethet. Igehirdetési technikájában helyet kínál az újításoknak, amelyek viszont nem egyszer konfrontálódnak bizonyos homiletikai elvárásokkal. Teológiai meggyőzésében és az abból fakadó gyakorlatában hangsúlyosabban jelennek meg pietista, karizmatikus és fundamentalista elemek.

5.4.2.11. Közvetített értékek a társadalom felé – részvétel a társadalomban

A *klasszikus népegyház* a nyilvánosság és a társadalom irányába szívesen közvetíti járulékos kulturális értékeit. Régi, műemlék templomok, híres orgonák képezik részét egy-egy gyülekezet kulturális örökségének, amelyek erőteljesen meghatározzák a gyülekezeti identitást. De a gyülekezeti alkalmak terén kialakult hagyományok, pl. a Szentestei, anyák napi istentiszteletek, a kulturális nyitottság, és az adott település kulturális életének gazdagítása mentén formálódnak, mintsem a hittartalmak megjelenítésében, még akkor sem, ha esetleg éppen egyfajta missziói szándék van az alkalmak mögött. Ebben a helyzetben a „klasszikus” népegyházi modellen tájékozódó gyülekezet a kulturális faktor részeként (is) értelmezi magát, s eszerint az egyház szolgálata az adott település (ország stb.) kultúrájának a része. Az egyháztagság hozzátartozik a műveltséghez, a polgári létformához, a közösségen (településen) belüli megbecsüléshez. Kulturális produktumai, alkalmi (pl. orgonakoncertek, zeneirodalmi, képzőművészeti alkotások, stb.) nem csupán a hittartalmak kifejezőeszközeként jelenik meg, hanem a már említett kulturális faktor részeként, illetve potenciális áruként, amelynek bevételéből mind anyagilag, mind erkölcsileg (társadalmi elismertség) profitálhat. Ezen a ponton éppen úgy tetten érhető egyfajta rosszul értelmezett, vagy rosszul megtervezett missziói koncepció, mint a kazuális szolgálatok társadalmi érdekek mentén való értelmezése esetében, hiszen egy-egy alapvetően kulturális rendezvény (pl. zenés áhítat vagy kiállítás megnyitó) csak ritka esetben válik egy gyülekezethez való integrációt elősegítő missziói alkalommá.

A klasszikus népegyházi modell alapvetően intézményei által vesz részt a társadalmi feladatok átvállalásában, s leginkább történelmi privilégiumaira való hivatkozással teszi ezt. A leg-

⁶⁵⁹ Paul M. Zulehner szerint az egyháznak és „a keresztyén teológiának azokat a témákat kell középpontba állítania, amelyek ma a spirituálisan útkereső embereket foglalkoztatják: a teológiai antropológiát (az egyén és Isten viszonyának kérdését), és azokat, amelyek az istenélményt és az üdvösség kérdését megszabadítják az individualizálódástól (az eredendő bűn és az eredendő üdv, az élők és holtak közösségének a problematikája.) ZULEHNER: Igen a vallásra – nem az egyházra?, 22.

klasszikusabb példa erre az oktatás, amelyet egy több évszázados, de megszakadt hagyomány folytatásaként értelmez, s akar továbbra is megőrizni. Az egyház ebben az esetben a társadalom természetes részeként értelmezi önmagát, s evidenciának tartja a bizonyos dolgokban való participációt, illetve a politikai felelősségvállalás hangsúlyozását. A veszélye ennek a szerepvállalásnak az, hogy az egyház az oktatási, szociális faktor részeként tekint önmagára, így az adott oktatási, szociális szakmai kompetenciák megléte elsődleges, s nem pedig a keresztyén hittartalmak közvetítése.

Az *átalakuló népegyház* elsősorban a hittartalmakkal, etikai normákkal, keresztyén üzenettel fordul a nyilvánosság felé. Kulturális és szellemi örökségének megőrzése elé helyezi spirituális és hitbeli aktualitását. A kulturális rendezvények helyett jobban preferálja az evangélizációt, hitmélyítő alkalmakat, amelyek az egyház eredeti üzenetét tolmácsolják a nyilvánosság felé. Fontosak az explicit hittartalmakat közvetítő külmisziói alkalmak, amelyek céljai a kívülállók hitbeli megszólítása, szemben az ismertetett „klasszikus” modell kulturális meghatározottságú misziói alkalmával, amely a kultúra trójai falován kívánná a hittartalmakat az adott rendezvényekre becsempészni. Nem egy esetben figyelhető meg a modern, újjépítésű templom, mint gyülekezeti helyiség, amelyet praktikussági szempontok alapján alakítanak ki mellőzve az elsődleges művészi szempontokat. De jellemző a templom nélküli gyülekezet, amely az ismertetett misziói helyzetből fakad.⁶⁶⁰ Ezen a ponton érezhető egyfajta feszültség azoknál a gyülekezeteknél, amelyek jelentős ingatlanokkal és/vagy infrastruktúrával rendelkeznek, ekkor a történelmi-kulturális örökséget jelentő ingatlanok és infrastruktúrák (templomok, intézmények, orgonák) fenntartása, megőrzése, renoválása terheként jelentkezik a gyülekezet humán bázisának építésével szemben. Tehát az infrastrukturális örökség megőrzése a gyülekezet jövőjét megalapozó gyülekezetépítés alternatívájává lesz.

A társadalomban való szolgálat és segítségnyújtás, a társadalmi munkában való részvétel alapja a személyes elhívás. Az intézményi struktúrákkal szemben sokkal inkább a szociális szférába történik elmozdulás a gyülekezeten belüli szeretetszolgálat, vagy pl. a szenvedélybetegekkel való foglalkozás terén.⁶⁶¹

5.4.2.12. Viszony a nemzeti kérdéshez és a nemzeti ünnepekhez

A történelmi örökségre való gyakori utalás és hivatkozás, a nemzeti kérdésekben való egyértelmű állásfoglalás, a gyakori explicit politikai pozicionálás egyértelművé teszik, hogy a *klasszikus modell* milyen mértékben viszonyul pozitívan a nemzeti kérdéshez. (Éppen ebben rejlik a népegyház történelmi örökségének buktatója, hogy a népi jellegből könnyen lehet nemzeti jelleg, a népegyházból pedig nemzeti egyház.⁶⁶² Ennek negatív történelmi példája a náci Németország „Deutsche Christen” (Német keresztyének) modelljében konkretizálódik a legkarakterisztikusabban, de a magyar egyháztörténelemben is előfordul, amikor az egyház nemzeti karaktere oly mértékben felerősödik, hogy az az evangéliumi megbízatás kárára

⁶⁶⁰ Az alakuló Miskolc Avas-Déli Gyülekezet megalakulása idején többször tartotta istentiszteleteit egy parkban, illetve a Budapest-Gazdagréti Gyülekezet egy bolthelyiségben. CZÖVEK: Írd meg, amiket láttál, 31. 54.

⁶⁶¹ Emblematikus és egyben teológiaiag nagyon korrekt példája lehetne az alábbi beszámoló a miskolci avas-déli gyülekezetből a személyes diakóniával kapcsolatban: „Az egyik asszonytestvér azt mondta, hogy ő most úgy akar a diakóniába bekapcsolódni, hogy nem XY-t gondolja, akit kijelölnek számára, hanem a közelében lakó emberekhez kezd el másként viszonyulni. Igyekszik nekik köszönni, bemutatkozni, velük beszélgetni, rákérdezni, miben segíthet. Nem agresszív miszióval, hanem csak megélni azt a többletet, amivel rendelkeznek.” CZÖVEK: Írd meg, amiket láttál, 77; illetve a gyülekezeten belüli szeretetszolgálatához lásd: uo. 41. 75. 90. 99. 105. Illetve többek között CZÖNDÖR: Az egyház valósága és Isten lehetőségei, 123. Tulajdonképpen a legtöbb átalakuló modellen tájékozódó gyülekezet elérkezik arra a felismerésre, hogy misziói stratégiájához és krisztusi mandátumához szervesen hozzátartozik a felebarát ügye, a másik megsegítése.

⁶⁶² Lásd: HÄRLE: Kirche VII., 306.

megy.⁶⁶³ A szélsőséges nemzeti érzelmek megszólaltatásán túl a klasszikus népegyházi modell természetes karakterisztikuma, hogy jelen van a nemzeti ünnepeken, nem egy esetben teret és istentiszteleti keretet is biztosít azok számára. Gyakori a Himnusz éneklése az istentiszteleten, a nemzeti zászló a templomban, a Trianon szindróma emlegetése és egyéb hazafias érzelmek megszólaltatása.

Az *átalakuló modell* esetében viszont megfigyelhető bizonyos kritikai distancia a nemzeti kérdéssel szemben. Óvakodik attól, hogy a nemzeti identitásban feloldódjon a keresztyén hit. Jól látja a nemzeti kérdésekbe való bonyolódás veszélyét, amit az evangélium egyetemes hirdetése felül is ír. Szociokulturális és földrajzi meghatározottsága révén az *átalakuló népegyházi modell*hez közelebb áll egyfajta világpolgár szemlélet, de legalábbis a lokálpatriotizmus és a tágabb értelmű patriotizmus kevésbé meghatározó a gyülekezetek számára, azaz innen kiindulva a hitközösség fontosabb gyülekezeti közösség értelmezésénél, mint a nemzeti közösség. Ugyanakkor mivel ez a modell főként nagyobb városokban található meg elsősorban, az erősebb nemzeti érzelmű gyülekezeti tagok könnyebben találhatnak fórumot nemzeti érzelmeik kiélésére, ami egy kisvárosban, vagy községben sokkal problematikusabb lehet, mivel nem egyszer a gyülekezet keretei (templom, istentisztelet) között történik a nemzeti emlékezés.

5.5. ÖSSZEGZÉS

A népegyház átalakulása még mindig tart. A kérdés azonban továbbra is az, hogy mennyire akar, és mennyire tud a MRE egy népegyházi struktúráról eltérő egyházi modellt vizionálni, s annak megvalósításáért megtenni a szükséges missziói lépéseket. A MRE 1995. évi II. törvénye (A Magyarországi Református Egyház missziójáról), amelyet az új politikai rendszerben való ekkléziológiai önértelmezésének is lehet tekinteni,⁶⁶⁴ kiindulási pontja, hogy „a Magyarországi Református Egyház népegyház és hitvalló egyház egyszerre. Hiszen nemzedékről nemzedékre születnek bele a tagok és iktatódnak be a keresztség és konfirmáció által népegyházunkba, s a megtérés és újjászületés által tagolódnak be hitvalló egyházunkba.”⁶⁶⁵ Ez az értelmezés három ponton problematikus. Egyrészt nem számol azokkal a hiányosságokkal, amelyek a népegyházi keret erodálásából adódóan nagymértékben felelősek annak kríziséért, és egy olyan népegyházi valóságot feltételez, amely minden további korrekció nélkül alapja lehet egy esetleges hitvalló egyházi modellnek. Másodszor hitvalló egyházként – egy belsőbb koncentrikus körként – ábrázolja a megtért és újjászületett egyháztagok közösségét; a korábbiakból egyértelműen kitűnt ennek a gondolkodási iránynak a problematikája.⁶⁶⁶ Harmadrészt a törvény preambuluma nem számol az egyházi struktúra átalakulásának lehetőségével, és nem is ösztönöz a strukturális átalakítás, megújítás szükségességére. Azaz, elképzelhetőnek tartja, hogy a rendelkezésre álló népegyházi struktúra alkalmas arra, hogy az *átalakuló*, missziójában megújuló egyházi struktúrának helyet és teret biztosítson. A népegyház átalakulásának előzőekben részletesen felvázolt folyamata azonban éppen azt mutatja, hogy sok ponton szükség van strukturális, ekkléziológiai, kybernetikai irányváltásokra ahhoz, hogy létrejöhessen egy megújuló egyházmodell. (Jóllehet ugyanakkor van egy pozitívuma is a törvény megközelítésének, miszerint igenli a népegyházi struktúrát, tehát nem akar egy erőltetett és elsietett átalakítási kényszert a közegyházi missziói gondolkodásra erőltetni, ez azonban nem

⁶⁶³ Lásd pl. az olyan konkrét gyülekezethez vagy konkrét lelkipásztorokhoz köthető nemzeti érzelmű megnyilvánulásokat, amelyek éppen egy történelmi esemény vagy személy emlékezete kapcsán inkább tekinthető szélsőjobboldali propagandának, mintsem annak a missziói mandátum komolyan vételének, amely a „minden népeket” jézusi megbízatását veszi figyelembe.

⁶⁶⁴ FAZAKAS: A missziói törvény értelmezése, 95.

⁶⁶⁵ Lásd: 1995. évi II. törvény, a Magyarországi Református Egyház missziójáról.

⁶⁶⁶ Lásd még ehhez: FAZAKAS: A missziói törvény értelmezése, 97–98. Itt az a további problematikára figyelmeztet a szerző, hogy esetleges „hitvalló egyház” megvalósulásakor, a második vagy harmadik generáció esetén felmerülhet az „elnépegyháziasodás” veszélye.

jelentheti a meglévő népegyházi struktúrák kritikátlan konzerválását.) Tehát szükséges tisztázni azt, hogy az átalakulás folyamata nem képzelhető el a régi keretek újragondolása és új struktúrák megalkotása nélkül, amely sem ekkleziológiai, sem pedig missziói szempontból nem merülhet ki a törvényben rögzített missziói munkamódszerekben, hanem sokkal konkrétabb munkaterveket igényel. Másrészt a MRE esetében nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy az átalakulás nem egyszerre történik. A földrajzi adottságok, a gyülekezetek társadalmi összetétele, az infrastrukturális lehetőségek, vagy éppen azok megszűnése éppoly meghatározói az átalakulási, illetve az átalakítási folyamatoknak, mint az egyház (akár zsinati, akár gyülekezeti szintű) missziói koncepciója. Az elkövetkező évek során még feltétlenül szükség lesz egy ilyen árnyalt gondolkodásra, amely képes együtt látni a különböző egyházi modelleket, de ugyanakkor láttatja és érzékelteti az új és megújuló modellek vízióját. Mindemellett azonban az egyház missziói elkötelezettségét mindig az ekkleziológia teológiai meghatározottságával kell együtt láttatni, azaz, figyelembe kell venni az egyház kériumatikus és sákramentális meghatározottságát, s ezt a meghatározottságot az egyház missziójának, és egy leendő egyházi struktúra modelljének felvázolásában mindenképp elé kell helyezni. Minden más kezdeményezés, még ha egyfajta szociológiai, pénzügyi, humán erőforrás növekedést is mutat, de alatta van ennek a teológiai kritériumnak, teológiailag megkérdőjelezhető. A MRE esetében nagyon fontos, hogy ne a korábbi, „klasszikus” népegyházi modell restaurálására törekedjen, s ne a szociológiai, statisztikai, pénzügyi eredményekre összpontosítson, hanem a teológiai kritériumok alapján meghatározott egyháztagság meglétét szorgalmazza, még akkor is, ha ez egyfajta kisebbségi modell irányába mutat.

Az átalakulás folyamatát igazolja az az empirikus egyházszemlélet is, amely a látható, vagy a küzdő egyház képét, azaz az egyház szociális valóságát figyelembe veszi, s azt a meggyőződést vallja, hogy az egyház szociológiailag egy dinamikus folyamat és teológiailag statikus közösség egyben, ahogyan a HK 54. kérdés-felelete is alátámasztja. Számtalan csalódástól, frusztrációtól és egyházon belül jelentkező krízistől menekülhetne meg a közegyházi gondolkodás és maga a gyülekezetben élő egyház is, ha ezt a kettősséget komolyan venné. Az átalakuló népegyház folyamatának ilyen részletes ismertetése segítségül kíván lenni abban, hogy a rendszerváltást követően újra rá lehessen kérdezni a meglévő egyházi struktúra realitására, a missziói státusz szükségességére, a megújulás fontosságára. Mivel a népegyház, s annak bármilyen strukturális kerete, hozadéka, együtt járója nem a hit tárgya, csupán a szociális forma empirikus valósága, nem rendeltetett konzerválásra, minden erővel való megtartásra – még akkor sem, ha sok esetben az identitás hordozója, az igehirdetés elengedhetetlennek tűnő kerete, vagy Krisztus evangéliumának és Isten Igéje meghallásának elősegítője. Ugyanakkor egy működőképes, az egyház kériumatikus megbízatását abszolváló, struktúráiban is gazdag, társadalmilag és közéletileg elkötelezett, hagyományaira büszke és történelmi örökségét ápoló népegyház sem állhat olyan kritikák keresztútjában, amelyek egy erőltetett egyházi megújulás elgondolásából és víziójából születnek. Mint ahogyan a korábbiakban már utalás történt arra, hogy a népegyháznak kybernetikai szempontból nincs alternatívája, úgy megkockáztatható az a kijelentés is, hogy a Magyarországi Református Egyház is népegyház marad, még akkor is, ha minden gyülekezetét eléri a változás és a megújulás szociológiai, társadalmi és pneumatológikus szele.

6. ÖSSZEGZÉS ÉS KONZEVENCIÁK

25 évvel a rendszerváltás után fel kell tenni a kérdést: sikerült-e túljutni azon a határmezsgyén, amely a társadalmi, politikai változások révén irány- és szemléletváltásra ösztönözték az egyházat? S ha mégsem teljes mértékben, akkor milyen szempontok segíthetnének a továbblépésben? Ez utóbbira válaszadási kísérletként álljon itt négy összegző pont, amelyek egyben az egész dolgozat metodikai keresztmetszetét világítják meg, hogy milyen szempontból került vizsgálat alá a Magyarországi Református Egyház helyzete a rendszerváltást követően, azaz mivel tud a politikai, teológiai, szociológiai és ekkleziológiai gondolkodás segíteni ebben a folyamatban?

6.1. A POLITIKAI KONTEXTUS ELEMZÉSE ÉS A POLITIKUM FOGALMÁNAK KORREKT DEFINIÁLÁSA

A rendszerváltást követően alapvetően két jól karakterizálható út állt a MRE előtt a politikai érintettségét illetően. Vagy elindul egy olyan irányba, ahol tartózkodik a politikai véleményformálástól, a politikai életben való aktív szerepvállalástól, a közéletben való részvételtől – s ezt teszi éppen az elmúlt rendszerben betöltött aktivitása vagy éppen prófétai, kritikai passzivitása konzekvenciáinak levonásából. Azonban egy ilyen apolitikus orientáció egy népegyházi struktúrával és erős történelmi örökséggel szinte elképzelhetetlen út lett volna az egyház számára. A másik megoldás, és a jövőre néző irányadó politikai pozicionálás pedig az, hogy „igent” mond a politika iránti elköteleződésre. A kérdés azonban itt továbbgondolást és pontosítást igényel. A politikai elköteleződés egyáltalán nem jelent, és nem is jelenthet sohasem pártpolitikai állásfoglalást, részrehajlást, agitálást. Az egyház politikai szerepvállalásának egyik legfontosabb kihívása és feladata éppen abban áll(na), hogy egy korrekt politikaértelmezést közvetít az egyháztagok és egyben a társadalom irányába is. Hiszen igenis jelentős politikai erővel bír az egyház, ha a politika fogalmát nem úgy értelmezzük, mint amely kizárólag a hatalom gyakorlásában konkretizálódik. A közoktatásban való strukturált és intézményesített részvétel az oktatás politika része, ahogyan a gyülekezeten belüli diakóniát (akár intézmények nélkül is) a szociálpolitika részeként lehet értelmezni. De amikor éppen szociáletikai, teológiai felismeréseit fogalmazza meg az egyház a társas együttélés formáiról, az élet és halál határkérdéseiről, a felebarát és az idegen iránti keresztyén kötelezettségekről, a nép, nemzet bibliai megközelítéséről, akkor automatikusan társadalompolitikai kérdéseket szövegezik meg.

A keresztyén kérügmától tehát sosem volt idegen a politikai relevancia. Ez azonban további két feladatot jelent az egyház számára. Egyrészt a politika démonizálásának elvetését egy cizelláltabb politikai definíció révén, amely egyben magában foglalja a politika és a hatalom egalitásának elvetését. Másrészt viszont a politikai elkötelezettség a politikai kontextus értelmezésének szükségességét is jelenti. Éppen a történelmi örökségünk fordulópontjai mutatják azt, hogy mit jelent egy téves politikai helyzetfelismerésből ekkleziológiai, teológiai konzekvenciákat levonni, s mit jelent egy politikailag vitatott ügyben állást foglalni. Nem politikai professzionalításra van elsősorban szükség ahhoz, hogy analizálni lehessen a politikai kontextust, hanem kritikai distanciára a politikum apoteózisa, vagy legalizálásával szemben. De a rendszerváltás megítélése, a múlt feltárásának társadalomban is megfogalmazott kérdései és kétségei, az elitek hatalomátmentési gyakorlatának következményei, és mindezek a közegyházi és a teológiai gondolkodásra tett hatásai azt mutatják, hogy az egyház nem maradhat kívül ezeken a társadalmi, történelmi, politikai folyamatokon. Így tehát nem vonhatja ki magát sem az egyház, sem pedig a teológia, hogy elméleti és gyakorlati síkon egyaránt levonja a maga konzekvenciáit egy megváltozott politikai érában.

Az apolitikus magatartás és a véleménynyilvánítás elhallgatása egyben kritikátlan igenlést és nem egyszer megalkuvást jelentenének az egyház számára, amelyet nem lehet az „egyház ne politizáljon” kliséjével legitimálni. Éppen a prófétai, kritikai funkció az, amely a politikai

színtérre való lépés egyetlen eszköze lehet, az egyház oktatási és szeretetszolgálati elkötelezettségén túl. A politikai pozicionálás az egyház és a teológia számára nem azt jelenti, hogy beáll valamelyik politikai ideológia, vagy kormányzati program mögé, hanem azt, hogy mindezek felett állva, a Szentírás és a teológia mércéjére teszi a társadalmi, politikai folyamatokat. Különösen fontos hangsúlyozni ezt egy olyan politikai kontextusban, ahol az Európai Unió, egyes nemzeti kormányok, szélsőséges politikai erők, és bizonyos Kelet-Nyugati feszültséget gerjesztő politikai-gazdasági érdekeltségek kereszttüzébe kerülhet az egyház, akár kedvezményezettként, akár hátrátételt szenvedőként, akár a politikai érdekek és pártprogramok kiszolgálójaként. A politikai kontextus korrekt értelmezése, és a politikum fogalmának cizellált definiálása, valamint az egyház kritikai pozicionálása tehát elsősorban didaktikai feladat az egyház és a teológia számára, amely éppen a tudatos teológiai reflexiók kialakításában konkretizálódhat.

6.2. TUDATOS TEOLÓGIAI REFLEXIÓK KIALAKÍTÁSA

A legnagyobb kihívás talán az egyház számára az, hogy miként alakítsa ki a helyes teológiai tájékozódáson és tájékozottságon alapuló közegyházi véleményt. Mert a protestáns szellemi-teológiai örökség éppen azon alapszik, hogy nem egy felülről generált teológiai toposz mentén formálódik az egyháztag és a lelkipásztor véleménynyilvánítása, hanem a megszerzett és felfedezett teológiai ismeretek leszűréséből fakadó individuális gondolatszabadságból. A felülről generáltság, és a kötelező (vagy sok esetben éppen a biztonságot és a tájékozódási pontot jelentő) argumentációk, konkrét cselekvési iránymutatások iránti igény legtöbbször egy olyan történelmi örökséget jelentenek, amelynek gyökerei éppen a múlt rendszerbe, és annak kötelező és hivatalos teológiai interpretációjának gyakorlatához nyúlnak vissza. A közegyház, a teológiai elit, az akadémiai tudományművelés, és az egyházkormányzat jóllehet adhat támpontokat – sőt kell is, hogy adjon – de ez nem helyettesítheti azt, hogy egy teológiájára, gondolkodására, véleményformálásra, kulturális és szellemi örökségére joggal büszke egyház ne tegyen meg mindent azért, hogy jól képzett lelkipásztorai, és a teológiai témákban jártas presbiterei és hitismertekben gazdag egyháztagjai legyenek. Ha adva van a MRE számára a politikai elköteleződés kritikai útja, akkor ezzel együtt jár, hogy erre a kritikai funkcióra a teológiai elmélyülés által kapjanak felhatalmazást az egyháztagok és lelkipásztorok, s nem pedig politikai vagy éppen személyes érintettségek és érdekeltségek mentén. Jóllehet, hogy egy átalakuló népegyházi struktúra számos új kihívás elé állítja a lelkipásztort, ami javarészt túl is mutat a teológiai kompetenciákon; s az egyháztagság intenciói is meghaladják nem egy esetben a konfesszionális és spirituális igényeket, mégis egy teológiailag megalapozott egyházkép (ha egyáltalán lehet másként tekinteni az egyházra, mint sem teológiailag) kiindulási pontja nem lehet más, mint a teológiai korrektség.

A tudatos teológiai reflexiók kialakítása egy olyan ismertetőjegye a közéletileg elkötelezett és a politikai kontextust komolyan vevő Református Egyház számára, amely éppen protestáns örökségét veszi komolyan akkor, amikor társadalmi, politikai, gazdasági stb. kérdésekben hitbeli meggyőződése és bibliai tájékozottsága alapján foglal állást. S itt kiemelten kell hangsúlyozni, hogy a protestáns „teológia-értelmezés” nem elégedhet meg azzal, hogy egy katolikus tendencia, vagy az elmúlt korszak (1945–1989) gyakorlata, illetve éppen a mai hivatalos és professzionális teológus grémium „tankötelezettsége” kísértésének engedve a döntés, véleményformálás és érvelés feladatát és kényszerét, de egyben lehetőségét és szabadságát rátestálja a felsőbb egyházi, vagy teológiai fórumokra. A protestáns identitás újrafelfedezése éppen a teológiai elmélyülés feladatát jelentené, amely jóllehet egy hosszú folyamat része, de a továbblépéshez ennek kybernatikai előkészítése és számonkérése egy megújuló egyház számára elengedhetetlen. A tanfegyelem foganatosítása továbbá nem merülhet ki precedens esetek nyilvánosságra hozatalában, amikor a szankció prioritást élvez a szakmai segítségnyújtással szemben, hanem sokkal inkább egy állandó teológiai kontrollal és nem utolsósorban a

szakmai előremenetelt és a megszerzett, folyamatosan bővülő teológiai kompetenciák elismerésének ösztönző preferálásában. A protestáns egyház – történelmi örökségénél fogva – kritikai egyház. De mindenekelőtt önmagával szemben is az. Ennek relevanciája és realitása azonban nem képzelhető el teológiai kompetenciák megléte nélkül.

Ugyanakkor a tudatos teológiai reflexiók kialakításának van egy másik politikai, társadalmi vetülete is, nevezetesen, ha preventív módon tud a teológia olyan közéleti témákról referálni, amelyek jöllehet még nem tűnnek relevánsnak az adott társadalomban, de a széles tájékozottság és világlátás következtében már megszólaltatható az adott politikai, egyházi közegben. Ennek a gyakorlatnak a kialakulása (és kialakítása) nagymértékben elősegítené, hogy bizonyos politikai, társadalmi, gazdasági, életviteli, bioetikai kérdésekben megalapozott és kidolgozott teológiai, egyházi állásfoglalások születhessenek, amelyek segítenék a közegyházi tájékozódást. A teológia nem egy olyan utilitarista eszköz az egyház (s főleg nem az egyház-kormányzat) kezében, amellyel bizonyos politikai helyzetekben, társadalmi feszültségekben, ideológiai bizonytalanságokban tisztázni, legalizálni vagy éppen igazolni tudja aktuális döntéseit, hanem egy olyan tájékozódási alap, amely minden cselekedetének, véleményformálásának az origója – és az egyházi élet minden szintjére érvényes. Nagyon óvatosan ismét fel lehet tenni a kérdést, hogy mennyiben voltak ezzel tisztában az 1945 és 1989 közötti egyházvezetés és a hivatalos teológiai gondolkodás képviselői? Hiszen ha ezt komolyan vették volna, egy más egyházi örökséggel állhatnánk ma szemben.

6.3. A SZOCIOLÓGIAI TÉNYEK AKCEPTÁLÁSA

Nyilvánvaló, hogy az egyház teológiai értelmezése mindig túlmutat a valóság pusztá értékelésénél, és a hit tárgyaként definiálja az egyházat. Azonban ez nem jelentheti a szociológiai tények kritikátlan negligálását és ignorálását. Jöllehet 1989 után vissza-visszatérő motívumai az egyház szociológiai helyzetjelentésének az aggasztó tények megszólaltatása (előregedő társadalom, mentális problémák, migráció, elvállaltalanodás, romló anyagi lehetőségek, etnikai feszültségek, az infrastrukturális keretek tarthatatlansága stb.), mégis sokszor úgy tűnik, hogy ezeknek a tényeknek az akceptálása nem feltétlenül egy új egyházi struktúra vizionálásban konkretizálódik, hanem bizonyos és adott problémák más síkon történő korrekciójában, intervencionálásában. Egy alapvető szociológiai jelenséget (miszerint egy adott gyülekezet – a helyi társadalom előregedéséből és a település infrastrukturális ellehetetlenüléséből kifolyólag – már anyagilag nem tud fenntartani egy lelkészi állást), jogi és gazdasági intervencióval orvosolnak, amelynek következménye az önálló lelkészi jelleg megszűnése (ráadásul ennek hátránya mindenekelőtt a lelkipásztort érinti), s bizonyos anyagi támogatás által egy működőképes gyülekezet képeének illúziókeltése. Még akkor is megkérdőjelezhető szociológiai olvasatban ennek a gyakorlatnak a relevanciája, ha éppen pásztori és teológiai szempontok alapján tartja az egyházkormányzat fontosnak a parókiális rendszer fenntartását és a helyben lakó lelkipásztor szolgálatát. A szociológiai meghatározottság figyelembe vétele és a tények akceptálása nem jelenti a missziói elköteleződés feladását. Sőt, éppen e missziói státuszok szervezett kialakítását jelentené, amely azonban nem riadna vissza bizonyos egyházjogi lépésektől, és strukturális átalakítástól.

Ugyanakkor éppen a struktúraváltás jár együtt az egyházi élet súlypontát helyezésével. Szintén történelmi örökségként tekintenek a közegyházi gondolkodásban arra, hogy a MRE humán-erőforrás és infrastrukturális bázisa vidéken van. Ez részben igaz akkor, amikor a vidék alatt kisvárosi, mezővárosi településeket értjük, de már itt is sokkal árnyaltabban kell fogalmazni a nagyvárosok fejlődő vallási igényeit figyelembe véve. Mindez a községi (falusi) bázis elerőtlenedése, a klasszikus paraszti, földműves társadalmi réteg megfogyatkozásának köszönhető. Ezzel szemben viszont nő az iparban foglalkoztatottak száma, akik sokkal inkább potenciális fogyasztóknak tekinthetők (gazdasági és vallási szempontból egyaránt), s ez nagymértékben meghatározza az egyház és szolgálata iránti megváltozott igényeket, amelyekre jól karakteri-

zálható válaszként értelmezhető a megújuló népegyház elkötelezett egyháztagságának modellje. Annak ellenére, hogy átmeneti állapotként is lehet tekinteni erre a jelenségre, (éppen annyira, amennyire a társadalmi változásokat átmenetinek tekintjük, s beszélünk egy megújuló polgárságról, vagy éppen egy újabb – mezőgazdaságban is érdekelt – vállalkozói rétegről), itt is érvényes az, hogy az imént leírt síkok keveredésének veszélyét elkerüljük. Ugyanis számos frusztrációtól menekülnének meg szintúgy a gyülekezetek és a lelkipásztorok, amennyiben a gyülekezet, vagy éppen egy szerveződő gyülekezet társadalmi és szociológiai változásait és azok jellegzetességeinek konzekvenciáit figyelembe vennék, s nem tartanának igényt a szociológiai-demográfiai adottságoktól független, általános és azonos mértékű vallásos intenzitásra, közösségi elköteleződésre, anyagi felelősségvállalásra, spirituális vagy intellektuális érdeklődésre.

A negatív szociológiai tények nem szolgálhatnak egy olyan rosszul értelmezett missziói program alapjául, amelyek egy korábbi állapot visszaállítását tűzik ki célul. Azaz: bizonyos infrastruktúrális, jogi vagy gazdasági lépések, még ha pozitív módon is alakítják egy-egy gyülekezet életét, nem tudják a szociológiai prognózist befolyásolni. Ugyanakkor az apátia alternatívája nem egy átgondolatlan és sokszor heroikus küzdelem a helyi közösség illúziója és víziója érdekében, hanem a stratégiai-missziói súlypontok átkalibrálása lenne. Ez mindenképp előtte egy már eleve vallástalan társadalom és társadalmi rétegek szakszerű feltérképezésében, az azokat érintő missziói koncepciók tudatos kidolgozásában, a lelkészképzésben és lelkész-továbbképzésben való megjelenítésében konkretizálna. Azaz, az ekkleziológiai konzekvenciák megfogalmazása és levonása a továbblépés alapvető feltétele.

6.4. A TAPASZTALOK EKKLÉZIOLÓGIAI REFLEKTÁLÁSA

Egyértelmű, hogy az egyház egy olyan korszak határához érkezett, amely a jövő egyházi struktúráinak átgondolását jelenti. A kérdés azonban az, hogy az egyház ebben a reformfolyamatban mennyire képes a teológiai, társadalmi, szociológiai szempontokat figyelembe véve józanul és őszintén gondolkodni, s ebből kifolyólag a maga stratégiáját megtervezni? Illetve mikor és mennyiben akarja inkább megőrizni történelmi örökségét a megújulás esélyeivel szemben? Ehhez végül álljon itt néhány szempont.

Didaktikailag fontos lenne megtalálni a hidat az akadémiai tudományosságtól és a legfelsőbb egyházvezetési döntésektől a helyi gyülekezetig s lelkipásztorig. Ennek megvalósítása olyan gyülekezetpedagógiai programot, illetve programokat igényelne, amelyek egyrészt motiválnák a lelkipásztor teológiai elmélyülését, az ennek következtében felismert hitigazságok interpretálását a gyülekezet felé, s egyben annak a lehetőségét, hogy a gyülekezet bekapcsolódhasson egy-egy országos kezdeményezésbe. Ez egyben jelenti a valós gyülekezeti igények felmérését, a teológiai témák közérthető és a közélet számára releváns interpretálását, az előretervezést és tervezhetőséget, a szükséges segédanyagok szakmailag kompetens előkészítését.⁶⁶⁷ A legtöbb felsőbb egyházi kezdeményezés legtöbbször azért nem talál széleskörű közegyházi visszhangra és elfogadottságra, mert sem a gyülekezetek, sem az egyháztagok, sem az érdeklődők, és olykor maguk a lelkipásztorok sem érzik érdekelve és érintve magukat az adott kezdeményezésben, illetve nincs meg a gyülekezeti életbe, munkatervbe, vagy koncepcióba való bekapcsolásának a lehetősége. A közös gondolkodás közös és új fórumokat is igényel, ahol a lelkipásztor és a gyülekezet nem érzi kényszeresnek a diszkussziót, de ugyanakkor lehetőséget lát a megújulásra és a továbblépésre. Ez sok esetben éppen egy egyházkormányzattól függetlenül létrehívott platformot is jelenthetne, ahol a teológiai érvek előbbre kerülnének a személyes érdekeltségektől.

⁶⁶⁷ Lásd ehhez többek között az EKD a Reformáció 500. évfordulóját előkészítő „Lutherdekade” programját, amely 2008 és 2017 közötti időszakra évenként megad egy bizonyos teológiai témát, s ahhoz megfelelő gyülekezetpedagógiai segédanyagot biztosít, s a téma több egyházi, teológiai, oktatási, továbbképzési fórumon is megszólal. (http://www.luther2017.de/sites/default/files/downloads/themenjahresflyer_deutsch_web.pdf)

A jövő egyházának víziója mindig hipotézis és a hit tárgya marad egy bizonyos szinten, ott, ahol az emberi aktivitás, cselekvési lehetőség véget ér. Azaz teológiailag nem lehet prognosztizálni a jövő egyház képét, mert az éppen a hit tárgya. De szociológiailag, kybernetikailag, jogilag már sokkal inkább. Az egyháztagság, az egyházhoz való tartozás és a gyülekezeti élet alapvető irányvonalait meg lehet és meg is kell húzni. Ez didaktikai szempontból azt jelenti, hogy egy tudatos, elkötelezett, minőségi és teológiailag igazolható egyháztagság kialakítására kell törekedni. De ez már nem csupán a didaktikai koncepció kialakítását jelenti, hanem a *kybernetikai* elvek átgondolását is.

A tudatos egyháztagság elvárásának kérdése mindig együtt jár a népegyházi mentalitás elvetésének problematikájával. Azonban nem lehet a teológiai és közegyházi gondolkodás perifériájára számítani annak a kérdésnek, hogy valóban releváns-e egy olyan népegyházi struktúrában gondolkodni, ahol már eleve meglazult keretek között, jóval alacsonyabb intenzitású érdeklődéssel kell számolni? Az egyházak elveszítették monopolhelyzetüket és egyre inkább a diaszpóra-szituáció jellemzi az adott társadalomban, kultúrában való pozíciójukat. S ez nem csupán a kisebbségben élő egyházak valósága, hanem ökumenikus kontextusban is igaz, ahogyan U. H. J. Körtner írja: „A hit diaszpóra-egzisztenciája közös ökumenikus tapasztalattá lesz. ... A diaszpóra-lét semmi esetre sem csak a kisebbségi egyházak szituációja, hanem a keresztyén hit és egyház lényegi ismertetőjegye, amelyet ökumenikus perspektívában kell átgondolni.”⁶⁶⁸ Azaz a diaszpóra-lét a 21. század ekklesiológiájának alapvető kybernetikai, szociológiai és teológiai kiindulási pontja kell, hogy legyen. A történelmi örökségként magunkkal hozott népegyházi modellel szemben a megújulás esélyei egy minőségi, elkötelezett kisebbségi létet jelentenek az egyház számára.⁶⁶⁹

Ugyanakkor a mennyiségi csökkenés egyáltalán nem jelentheti a közélet alakításából való visszavonulást. Éppen a *közéleti* (nyilvános) *teológia* preferálása, a civil társadalom alakítása, a hittartalmak mindennapi relevanciákká konvertálása egy olyan egyház képét rajzolják ki, amely komolyan veszi azt a krisztusi megbízatását, hogy másokért élő egyház legyen. S itt egy síkra kell terelni a szociológiai meghatározottságot, a politikai kontextust, a teológiai meggyőződést és az ekklesiológiai konzekvenciákat. Hiszen csak akkor tud az egyház igazán másokért élő egyház lenni, ha teológiailag tisztában van azzal, mit is jelent valóban egyháznak (egyháztagnak, lelkipásztornak) lenni, ha tudja, hogy ezt milyen társadalmi, politikai kontextusban kell foganatosítani, ha tisztában van kisebbségi helyzetével és nem törekszik múltbéli romantikus örökségének újraélesztésére, s ha képes struktúráját a megújítás szándékával reformok alá vetni. Ahogyan az előbb már idézett rövid cikkében írja Körtner: „Csak akkor jövőképes az egyház, ha kész arra, hogy magát állandóan reformálja és Isten ígéreteiben bízva újra meg újra előtörjön. Csak mint egy másokért élő egyháznak van az egyháznak létjogosultsága és jövője, ahelyett hogy saját megmaradásáért harcoljon.”⁶⁷⁰ De ez nem lehetséges egy tudatos teológia kialakítása, és minden kybernetikai döntés (legyen az zsinati vagy akár egyházközi) teológiai előkészítése nélkül.

„Terhes, de nem reménytelen teológiai örökség folytatói vagyunk valamennyien...” – írja Török István a már idézett cikkében. Az egyház határmezsgyéről való továbblépésnek alapvető kihívása, hogy értékelje ezt az örökséget, amely jóval több sokszor, mint „csupán” teológiai örökség, hiszen a történelmi, politikai, társadalmi meghatározottságok éppúgy ennek a múltbéli tehertételnek, vagy éppen lehetőségnek a részét képezik. S alapvető feladat, hogy az apátia, a kétségbeesett rezignáció, egy más előjelű politikai, társadalmi rendhez való igazodás, a múltból megörökölt cselekvési mechanizmusok gyakorlása, egy romantikus idea víziója he-

⁶⁶⁸ KÖRTNER: Theologie der Diaspora: eine ökumenische Zeitanzeige, 5.

⁶⁶⁹ Lásd: SCHOTT: Konfessionelle Diaspora innerhalb des Christentums, 718. „... a diaszpóra-egyház fogalma a népegyház kritikájának hat ...”

⁶⁷⁰ KÖRTNER: Theologie der Diaspora: eine ökumenische Zeitanzeige, 5.

lyett olyan célokat fogalmazzon meg, és olyan reformokat, változtatásokat foganatosítsa, amelyek valóban túljutást jelentenek erről a határmezsgyéről. Olyan teológiai gondolkodásra, lelkipásztori szolgálatokra, egyházkormányzati koncepciókra és tudatos egyháztagokra van ebben a folyamatban szükség, amelyek, és akik segítenek abban, hogy ez a történelmi örökségünk ne tehertétel, hanem a megújulás reménysége és esélye legyen.

ÖSSZEFOGLALÁS

Legújabb kori történelmünk és közép-kelet-európai identitásunk vagy helykeresésünk vitathatatlan origója az 1989-es politikai rendszerváltás. A különböző értelmezések ellenére is meghatározó jelentőséggel bír nem csak politikai, gazdasági és társadalmi életünkre, hanem az egyén gondolkodására, identitásának kialakulására, mentális, spirituális fejlődésére is. Nem vitatható el a rendszerváltás hatása az egyházak közéleti, társadalmi pozíciójára, illetve a teológiai gondolkodásra nézve sem. Éppen a rendszerváltás különböző – olykor eltérő – megítélései teszik relevánssá azt, hogy az a teológiai közgondolkodás szintjén is diszkusszió tárgya legyen, s az egyháztörténelem és teológia fontos mérföldköveként tekintünk arra.

Az 1989-es rendszerváltást követően egyértelműen egy új politikai és társadalmi szituációban találták magukat a közép-kelet-európai egyházak, s köztük a Magyarországi Református Egyház is. Mindenekelőtt nem az újra vagy újként megnyíló közéleti lehetőségekre kell gondolni, hanem ahogyan a politikai és társadalmi változásokhoz kapcsolódtak a nevezett egyházak és a protestáns teológia. Ez alapvetően két ponton írható le: egyrészt az egyház aktív cselekvője és előkészítője volt a rendszerváltó eseményeknek (pl. az egykori NDK-ban), másrészt a változások után kritikailag fogalmazta meg az elmúlt rendszer iránti bírálátát, illetve orientációs segítséget nyújtott egy új politikai, társadalmi berendezkedésben való újrakezdéshez.

Kiemelten részletesen foglalkozik a dolgozat az egykori NDK-val, hiszen ott egy speciális helyzet állt elő, amelyben az egyház szabad fórumként adott helyett a politikai rendszerrel szembeni kritikának. A német példa ismertetése azért is indokolt, mert példaértékű a rendszerváltást követő kritikai irodalma, amely sok ponton eligazítást adhat a magyar teológia és rendszerváltás-értékelés számára.

A dolgozat első részében (3. fejezet) vizsgálat alá került, hogy miként valósult meg az említett kritikai pozíció 1989-et követően a Magyarország Református Egyház esetében. A legtöbb esetben az figyelhető meg, hogy a magyar református teológiának létezett releváns mondani-valója az adott politikai változásokat és társadalmi átalakulásokat illetően, azonban mégsem tudta kellő erővel és hatékonysággal azokat megszólaltatni az adott politikai vagy történelmi pillanatban. A teológiai felismerések tehát adva voltak, azonban azok társadalmi rezonanciái legtöbbször elmaradtak. Olyan kérdések kerültek a dolgozatban megvilágításra, mint az elmúlt – szocialista, kommunista – rendszer kritikája, a történelemszemlélet és a (politikai) változás keresztyén olvasatának adott szituációban való interpretálása, vagy a politikai szabadság és a teológiai szabadságértelmezés egybevetése az 1956-os és 1989-es eseményekkel kapcsolatban.

Míg az 1989 előtti időszakban jóllehet az egyházi szamizdat irodalom részeként megfogalmazásra kerültek kritikák a fennálló rendszerrel és a közegyházi gondolkodással szemben, különösen Török István teológiai gondolkodásában, addig 1989-et követően jóval mérsékeltebb hangokkal lehet találkozni. A kritikai dimenzió pedig elengedhetetlen a múlttal való szembenézés a teológia és a közegyház szintjén, ugyanakkor ezek az egyházkritikai hangok sok ponton még ma is relevánsnak hatnak.

A magyar protestáns teológiai számára nem ismeretlen történelemszemlélet is kritikai értelmezésre szorult a rendszerváltást követően, hiszen egy ilyen történelemértelmezés a fennálló szocialista rendszer teológiai legitimálását eredményezte. A fennálló politikai rendszer bibliai analógiákkal való legitimálása nem csupán a magyar protestáns teológia jellegzetes módszere, hanem megjelent az egykori NDK teológiai gondolkodásában is.

A rendszerváltás, és a politikai változások értelmezésének gazdag teológiai irodalma található meg főként Vályi Nagy Ervin gondolkodásában. E téma vizsgálata két szélsőséges olvasattól

óv meg: a politikai változások negligálástól és azok túlhangsúlyozásától. Ugyanakkor a politikai rendek és berendezkedések átmenetiségére is felhívja e változás keresztyén olvasata a figyelmet, úgy, hogy az eszkatológia felől relativizálja a jelenvaló világot, minden struktúrájával együtt. Mindemellett fontos hangsúlyozni azt, hogy a társadalmi változás és a hitbeli meggyőződés szoros kölcsönhatásban állhat egymással, azaz, a keresztyén ember sosem lehet apolitikus.

A szabadság kérdésének megvilágításánál figyelembe kell venni annak gazdag reformátori és protestáns interpretálását. Azonban ez a téma továbbgondolást igényel mind a közélet, mind pedig a teológia számára, hiszen érezhető, hogy 1956 emlékezete sokkal mélyebben van a köztudatban – és a teológiai gondolkodásban, értelmezésben is – mint az 1989-es eseményeké, amely viszont jelentős hatással bír nem csak jelenlegi egyházi életünkre, de speciálisan kelet-közép-európai identitásunk kialakulására is.

A politikai események teológiai vizsgálata a politika mitológiátlanítását is magával hozza, amely alapvetően két ponton válik relevánssá. Egyrészt megerősít abban a protestáns identitásban, amely bibliai és teológiai alapokon kritikailag közelít minden politikai eseményhez, másrészt megkérdőjelezi a politikai hatalom abszolút autoritását. Az első felismerést az 1948 és 1989 közötti időszakban az akkor hivatalos egyházvezetés és teológiai közgondolkodás részéről nagyolták el, a második megállapítás viszont tájékozódási pont lehet a jelenkor korlátlan politikai hatalomra való törekvések kritikájához.

A rendszerváltás teológiai reflexiója 25 év távlatából is releváns, hiszen egyrészt utólag kimondhatja az 1948 és 1989 közötti korszak kritikáját, másrészt pedig összegzi a rendszerváltás óta eltelt negyed évszázad teológiájának ez irányú gondolkodását. Egy olyan egyház és teológia számára, amely átmeneti állapotban értelmezi jelenleg magát és keresi a megújulás lehetőségét, elengedhetetlen, hogy szembenézzen közelmúltjával, teológiai tévedésével, s levonja ezeknek a tévedéseknek a konzekvenciáit.

A dolgozat második egysége (4. fejezet) az identitás és tájékozódás kérdésével foglalkozik. A politikai változások egyfajta identitáskrizist hoztak magukkal, amely a szocialista korszakból a demokratikus politikai struktúrába való átmenet határpontjánál alakult ki. Nem hallgatható el az a tény sem, hogy a rendszerváltás nem minden esetben és nem mindenki számára hozta el a várt áttörést egy jobb és szabadabb gazdasági és társadalmi élethez. Ráadásul a szocialista társadalom olyan terhes mentális örökséget hagyott maga után, amelyet nem lehetett azonnal feldolgozni, sok esetben felszámolni. Mindez az egyház számára is óriási kihívást jelentett: egy megtört és megosztott társadalomban kellett végeznie szolgálatát. Tovább nehezíti a speciálisan kelet-közép-európai identitás kialakulását az egyre nagyobb mértékben tapasztalható migráció, amelynek következtében egyre többen vállalnak munkát Nyugat-Európában, s ez a családok polarizálódásához, és a gyülekezeti kötődések megszűnéséhez is vezet.

A rendszerváltást követően egyre markánsabban szólalt meg a társadalomban és az egyházban egyaránt a nemzeti kérdés, különös felhanggal a határon túli nemzettársakkal való szolidaritás és a Trianon szindrómája. Az egyház számára a legnagyobb kihívás ebben a kérdésben az volt, hogy a nemzeti elkötelezettség a keresztyénség terhére szólal meg. Ez a kettősség mindmáig fennáll, s több esetben társadalmi és közegyházi feszültségek forrásává lesz. Az egyház és teológia számára a járható út abban lenne, ha a nemzeti érzelmekhez teológiai értelmezésekkel közeledne.

Ugyanakkor a rendszerváltást követően az egyház számára újra megnyílt a lehetőség arra, hogy intézményfenntartóként is részt vegyen a társadalom alakításában. Ez alapvetően az oktatási és a diakóniai intézmények újraindításában és újak alapításában konkretizálódott. Az intézményi háttér azonban további két problémát vet fel: hol van a helyük az intézményeknek

az egyház (adott esetben a fenntartó gyülekezet) missziói programjában, illetve hogyan viszonyul a lekipásztori kerygmatikus tisztség az intézményfenntartói jogi feladatokhoz?

A dolgozat utolsó nagy egységében (5. fejezet) felvázolja a klasszikus és megújuló népegyház közötti átmenetet. Ezzel egyrészt rehabilitálja a népegyházzal kialakult negatív olvasatot, másrészt felhívja a figyelmet arra, hogy a népegyháznak nem a hitvalló egyház az alternatívája, hanem egy elkötelezésen és tudatos döntésen alapuló egyházi forma. Mindemellett szükséges hangsúlyozni, hogy a népegyház szociológiai kategória, amelynek nem létezik kybernetikailag alternatívája.

A dolgozat a politikai kontextus elemzésében és a politika fogalmának korrekt definiálásában, tudatos teológiai reflexiók kialakításában, a szociológiai tények akceptálásában és a tapasztalatok ekkléziológiai reflektálásban látja a kutatás konzekvenciáit. Végso soron pedig az a célja, hogy rámutasson, a történelmi örökségek nem csupán tehertételként nehezedshetnek az egyházra, hanem a megújulás esélyeiként is.

SUMMARY

An indisputable origin of our contemporary history and of our Central European identity or orientation is the change of the political system in 1989. Despite its different interpretations it has a definitive significance not only on our political, economic and social lives, but also on the individual's thinking, identity development, mental and spiritual development as well. The effect of the same change on the position of churches in public life, their social status, or on theological thinking cannot be disclaimed either. It is just the different – sometimes divergent – interpretations of the change of the political system that make this issue relevant both to become the subject of discussion also on the level of general theological thinking and to be considered an important milestone of church history and theology.

Following the 1989 change of the political system, Central European churches, among them the Hungarian Reformed Church, unequivocally found themselves in a new political and social situation. Above all, we should not think of new opportunities opening up or reopening in public life, but of how the above-mentioned churches and Protestant theology related to the political and social changes. This can basically be described in two areas: on the one hand the church acted as an active agent and a preparer of the events of the transition (like in the former GDR), on the other hand, after the changes it formulated a critical review of the past system and provided guidance for a fresh start in a new political and social setup.

The thesis puts particular emphasis on the former GDR, since a special situation existed there, with the church –as a free forum– openly hosting critical views of the political system. Discussing the German example can also be justified because after the political transition Germany developed an exemplary critical literature, which may offer several points for Hungarian theology and for the assessment of the change in the political system.

The first part of the thesis (Chapter 3) investigates how, after 1989, the above mentioned critical position was achieved in the case of the Reformed Church in Hungary. In most cases it can be observed that although the Hungarian Reformed theology had a relevant say regarding the given political changes and social transformations, it could not communicate them forcefully and effectively enough at the particular political or historic moment. Thus, the theological insights were given, but in most cases their social resonances failed to happen. The thesis sheds light on issues like the critique of the past – socialist or communist – systems, the interpretation of the Christian reading of the historical approach and of the (political) change in a given situation, or the comparison of the interpretations of political freedom and of theological freedom, in connection with the events of 1956 and those of 1989.

While during the pre-1989 period as part of the church samizdat literature criticism against the existing system and against the general thinking of the Hungarian Reformed Church, especially in Török István's theological thinking, was verbalized, after 1989 much more pronounced opinions could be read. The critical dimension is essential in facing the past on the level of theology and of the church thinking; however, these critical voices in the church are still relevant today in several issues.

A view of history not unknown for the Hungarian Protestant theology needed a critical interpretation after the change of the political system, since an interpretation of history like this led to theological legitimization of the current socialist system. Using Biblical analogies to legitimize the current political system is not only a typical method of the Hungarian Protestant theology, but it appeared in the theological thinking of the former GDR as well.

A rich theological literature about the interpretation of the change of the political system and of subsequent political changes can be found mainly in Vályi Nagy Ervin's thinking. The

study of this subject saves us from two extreme readings: from those neglecting the political changes and from those overemphasizing them. However, the Christian reading of this change calls our attention to the transitory nature of political agencies and establishments in a way that from an eschatological view it relativizes the contemporary world with all its structures. However, it is important to emphasize that social change and individual belief can closely interact, that is, a Christian believer can never be apolitical.

When shedding light on the issue of freedom we should take into account its rich Protestant and reformer interpretation. However, this topic requires further elaboration both for public life and for theology, since it is felt that the memory of 1956 is much deeper embedded in the public consciousness - and also in theological thinking and interpretation - than the interpretation of the events of 1989, which in turn has a significant impact not only on our present day lives, but on the formation of our specific Central European identity as well.

The theological analysis of the political events brings along the de-mythologization of politics, which becomes relevant especially in two areas. Firstly, it confirms us in our Protestant identity, which critically approaches all political events on a biblical and theological basis; on the other hand, it questions the absolute authority of political power. The first great recognition was largely slubbed by the official church leadership and theological public thinking of the time during the period between 1948 and 1989; the second finding, however, can serve as a reference point to the critique of the attempts for unlimited political power of the present time.

The theological reflection on the regime change is relevant even 25 years later, as on the one hand it can articulate the criticism of the era between 1948 and 1989, on the other hand, it can summarize the theological thinking of the past 25 years after the change of the political system. For a church and a theology, which currently interprets itself in a transitional phase and is looking for the possibility of renewal, it is essential to confront its recent past, its theological misconceptions, and to draw the consequences of these misconceptions.

The second section of the thesis (Chapter 4) focuses on the questions of identity and orientation. The political changes have brought a certain sense of identity crisis, which formed on the borderline of the transition from the socialist era to a democratic political structure. However, the fact that the shift of 1989 has not provided the expected breakthrough for a better and freer economic and social life in all cases or for everyone cannot be left unarticulated. Moreover, the socialist society left behind a heavy mental legacy that could not be processed or, in many cases eliminated immediately. This posed a huge challenge for the Church, which had to carry out service in a broken and divided society. A further complication for the development of a specifically Central European identity is an increasing migration, as a result of which more and more people take employment in Western Europe, leading to the polarization of families and to the loss of church community ties.

After the political transition both the Trianon syndrome and the national issue –with special undertones on solidarity with transborder people of the same nationality- became more pronounced both in society and in the Church. The biggest challenge for the Protestant church in this issue was that the national commitment was vocalized at the expense of Christianity. This duality still exists, and in many cases it will be the source of social and church tensions. For the Protestant church and theology a viable option would be to approach national emotions with theological interpretations.

However, after the change of regime, it became possible for the church again to participate in the shaping of society by running its own institutions. This was mostly put into practice in reopening educational and diaconal institutions and founding new ones. However, the institutional background raises two other problems: how these institutions (in a given case the sup-

porting congregation) are positioned in the mission programs of the church, and how the kerygmatic pastoral office relates to the legal tasks of the supporting institution.

The last major unit of the thesis (Chapter 5) outlines the transition between the classical and renewing national church. With this, it rehabilitates the negative reading about the national church, on the other hand, it draws attention to the fact that the alternative of the national church is not a confessionary church, but a church form based on informed decision and on commitment. Besides, it is important to emphasize that “people’s church” is a sociological category, which, cybernetically does not have an alternative.

The thesis sees the consequences of the research in analyzing the political context, in the correct definition of the concept of political correctness, in formulating conscious theological reflections, in accepting sociological facts and in reflecting experiences ecclesiologically. Ultimately, its goal is to point out that historical heritage does not only put a load on the Protestant Church but also offers the chances of renewal.

FELHASZNÁLT ÉS FIGYELEMBE VETT IRODALOM

„A magyar Református Egyház útja”, Az 1956-os Megújulási Mozgalom hitvallás-programja, in: RE XLIII (1991/1), 4–10. Vö: Ladányi, Sándor (szerk.): *Adalékok a Magyarországi Református Egyházban az 1956–1957-es esztendőben történetekhez; Dokumentumok a Református megújulási Mozgalom és az Országos Intézőbizottság tevékenysége, valamint a megtorlások történetéből*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 297–313.

A Felszabadulás huszadik évfordulója a debreceni oratóriumában, in: RE XVII/1 (1965/január), 12.

A Generális Konvent Elnökségének nyilatkozata a szlovák-magyar viszonyról, 2009. augusztus 28., <http://reformatus.hu/mutat/6950/> (utolsó megtekintés: 2014.02.7.)

A Globalizáció és környezetvédelem, Reformátusok a Közéletben Alapítvány, 2002.

A Heidelbergi káté, Budapest, Kálvin Kiadó, 2013.

A IX. Budapesti Zsinat határozatai, in: RE XLIII/3 (1991/március), 74.

A Kárpát-medencei Református Egyházak és Egyházkerületek Elnökségeinek Nyilatkozata, Berekfürdő, 2005. január 25–26., URL: <http://reformatus.hu/mutat/6945/> (utolsó megtekintés: 2014.03.24.)

A lelkeszi elnöki előterjesztéshez fűződő határozatok, Zsinati Tanács 1989. december 8. in: RE XLII (1990/1), 19–22.

A lelkeszi elnöki megnyilatkozáshoz fűződő határozatok, Zsinati Tanács 1989. december 5. in: RE XLII/1 (1990/január), 19.

A Magyar Református Egyházak Generális Konventjét alkotó egyházkerületek elnökségeinek nyilatkozata, Beregdaróc, 2004. november 17., URL: <http://reformatus.hu/mutat/6943/> (utolsó megtekintés: 2014.03.24.)

A Magyarországi Református Egyház Zsinatának nyilatkozata a prágai Keresztyén Békekonferencia ügyében, in: RE XLIV/8 (1992/augusztus), 182–183.

A Zsinat nyilatkozata Krisztus hű bizonyosságairól, akik jogtalanságot, hátratételt és kárt szenvedtek, in: RE XLII (1990/1), 21–22.

ABROMEIT, HANS-JÜRGEN: Mit jelent a spirituális gyülekezet-menedzselés?, in: Fazakas, Sándor (szerk.): *Vezetés és menedzsment az egyházban és a diakóniában*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008, 9–30.

Ágostai Hitvallás, a Magyarországi Evangélikus Egyház Hitvallási iratai, Budapest, Luther Kiadó, 2008.

Állásfoglalás a magzati élet védelmében, [MRE Zsinata], in: RE XLIV (1992/7–8), 182.

Alternatív globalizáció a népekért és a Földért, AGAPE, Az Egyházak világtanácsának dokumentuma és kísérő tanulmányok (Gömböcz Elvira szerk.), Budapest, Luther Kiadó, Védegylet, 2008.

ALTNURME, RIHO: Die Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft in Estland, Lettland und Litaunen, in: Maser, Peter – Schjørring, Jens Holger (Hg.): *Wie die Träumenden?, Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*, Erlangen, Martin-Luther-Verlag, 2003, 63–75.

ANDORKA, RUDOLF: *Merre tart a magyar társadalom?, Szociológiai tanulmányok a magyar társadalom változásairól és problémáiról*, Lakitelek, Antológia Kiadó, 1996.

ANDRIAMANJATO, RICHARD: *Isten szolidaritásra hív – keresztyének a békéért, az igazságosságért és a felszabadulásért*, in: ThSz XXI/7–8 (1978/július-augusztus), 218–226.

Az Első Magyar Református Világgyűlés hitvallásos deklarációja, in: RE XLIII/3 (1991/március), 57.

Az eutanázia keresztyén szemmel, Református Társadalomismereti Füzetek I., Budapest, Reformátusok a Közéletben Alapítvány, RPI, 2002.

BALLA, BÁLINT (szerk.): *Sztálinizmus és desztalinizáció Magyarországon, Felszámoltuk-e a szovjet rendszert?*, Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyletem, 1990.

BALLA, PÉTER: *Pál apostol levele a galáciabeliekhez, Kommentár bevezetéssel és exkurzusokkal*, Budapest, Keresztyén Ismeretterjesztő Alapítvány, 2009.

BALOG, ZOLTÁN: *Beobachtungen zur theologischen Neuorientierung in der Reformierten Kirche Ungarns seit 1989*, in: EvTh 55 (1995/3), 217–229.

BÁRDOS-FÉLTORONYI, MIKLÓS: *Egyházak és államok Köztes-Európában*, Budapest, Balassi Kiadó, Kolozsvár, Polis Könyvkiadó, 2001.

BARTH, KARL: *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen*, in: Uő: *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen*, Dokumente einer Ungarnreise 1948, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948.

- BARTH, KARL: Die Kirche zwischen Ost und West, in: Uő: *Der Götze wackelt, Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960*, Berlin, Käthe Vogt Verlag, 1964, 124–143.
- BARTH, KARL: *Kirchliche Dogmatik III/4*, (Die Lehre von der Schöpfung), Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1951.
- BARTH, KARL: Népegyház, szabadegyház, hitvalló egyház, in: Barth Károly – Révész Imre: *Az egyház jelene és jövője* (Három előadás), Az Igazság és Élet füzetek 9, 1937, 5–18.
- BARTH, KARL: *Offene Briefe 1945–1968*, Zürich, Theologischer Verlag, 1984.
- BARTHA, TIBOR – MAKKAI, LÁSZLÓ (szerk.): *Studia et acta esslesiastica V., Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből 1867–1978*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1983.
- BARTHA, TIBOR (szerk.): *A Magyarországi Református Egyház diakóniája*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1979.
- BARTHA, TIBOR: *Ige, egyház, nép, I.–II.*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1972.
- BARTHA, TIBOR: *Szolgálatunk időszerűsége és távlatai*, in: RE XXXIII/5 (1981/május), 100.
- BARTSCH, HANS-WERNER: *Freiheit I.*, in: TRE XI, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1983, 497–498.
- BEDFORD-STROHM, HEINRICH: Öffentliche Theologie in der Zivillgesellschaft, in: Gabriel, Ingeborg (Hg.): *Politik und Theologie in Europa*, Prespektiver ökumenischer Sozialethik, Ostfildern, Matthias-Grünwald-Verlag, 2008.
- BEINTKER, MICHAEL – FAZAKAS, SÁNDOR: *Öffentliche Relevanz der reformierten Theologie*, STD 1 (2008/Sonderheft).
- BEINTKER, MICHAEL: „Das Erbe des Kommunismus und die Kirchen. Theologische, Herausforderungen, in: Kunter, Katharina – Schjørring, Jens Holger (Hg.): *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn; Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandsaufnahme aus der Ökumene*, Erlangen, Martin-Luther-Verlag, 2007, 383–396.
- BEINTKER, MICHAEL: „Kirche spielen – Kirche sein“, *Zum Kirchenverständnis heute*, in: ZThK 93 (1996/2), 243–256.
- BEINTKER, MICHAEL: *Der gesellschaftliche Neuaufbau in den östlichen Bundesländern, Herausforderungen an der Theologie*, in: ThLZ 116 (1991/April), 241–254.
- BEINTKER, MICHAEL: Die Einheit des Leibes Christi, Volkskirche – Freiheit ohne Grenzen?, in: Brändle, Werner – Stolina, Ralf (Hg.): *Geist und Kirche, Festschrift für Eckhard Lessing*, Frankfurt/Main, Peter Lang, 1995, 21–42.
- BEINTKER, MICHAEL: *Die Neuorientierung nach der Wende des Jahres 1989*, in: STD 1 (2008/Sonderheft), 77–83.
- BEINTKER, MICHAEL: *Freiheit aus Gluben – Freiheitssuche der Menschen von heute – Gemeinsamkeiten und Konflikte*, ZdZ 44 (1990/Oktobre), 242–247.
- BEINTKER, MICHAEL: Gestalt und Gestaltung der Kirche, in: Böttcher, Martin – Schilberg, Arno – Tübler, Andreas-Christian (Hg.): *Die kleine Prophetin Kirche leiten*, Wuppertal, Foedus-Verlag, 2005, 21–36.
- BEINTKER, MICHAEL: Kann eine Minderheitskirche Volkskirche sein?, Reflexionen zu ostdeutschen Erfahrungen und Perspektiven, in: Schnelle, Udo (Hg.): *Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1994, 303–322.
- BEINTKER, MICHAEL: *Nachdenkliche Rückblenden auf das Verhältnis von Kirche und Staat in der DDR*, in: KZG 7 (1994/2), 300–318.
- BEINTKER, MICHAEL: *Schuld und Vergangenheitsbearbeitung im Horizont des christlichen Glaubens*, in: ZdZ 46 (1992/2), 201–213.
- BEINTKER, MICHAEL: *Theologische Neuorientierung*, in: EvTh 55 (1995/3), 211–217.
- BÉKEFY, LAJOS: *NDK-menekültek lelksze voltam*, in: Polgári Szemle 5 (2009/október) URL: <http://www.polgariszemle.hu/?view=article&ID=357> (utolsó megtekintés: 2014.03.24.)
- BERCZKY, ALBERT: *Két útelet közt I–II.*, Budapest, Evangéliumi Megújulás Munkaközössége, én.
- BERECZKY, ALBERT: Az idők jelei, in: RE I/20 (1949/december), 3.
- BERKESI, SÁNDOR: *Könnýzene? Istentiszteleten?*, in: RT XVII (2009/4), 19–20.
- BIBÓ, ISTVÁN: 1956, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, 2011.
- BIBÓ, ISTVÁN: Kényszer, jog, szabadság, in: Uő: *Válogatott tanulmányok I.*, Budapest, Magvető Kiadó, 1986.

- BIERI, PETER: *A szabadság keze munkája*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2006.
- BODZABÁN ISTVÁN – SZALAY ANTAL (szerk.): *A puha diktatúrától a kemény demokráciáig*, Budapest, Pelikán Kiadó, 1994.
- BOER, DICK: (K)Ein Thema. Sozialismus in der Christlichen Friedenskonferenz, in: Scheerer, Reinhard (Hg.): *Beiträge zu einer Geschichte der Christlichen Friedenskonferenz*, Norderstedt, Books on Demand, 2012, 37–72.
- BOGÁR, LÁSZLÓ: *A rendszerváltás bukása*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2010.
- BOGÁR, LÁSZLÓ: *Magyarország és a globalizáció*, Budapest, Osiris Kiadó, 2006.
- BOGÁRDI SZABÓ, ISTVÁN: *Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között*, Debrecen, Ethnica, 1995.
- BOGÁRDI SZABÓ, ISTVÁN: Múltfeltárás, in: Soós, Viktor Attila – Szabó, Csaba – Szigeti, László (szerk.): *Egyházüldözés és egyházüldözők a Kádár-korszakban*, Budapest, Szent István Kiadó, Luther Kiadó, 2010, 9–10.
- BOLYKI, JÁNOS: Az egyház megújulásának teológiai alapjai, in: *Confessio* 15 (1991/1), 12–22.
- BOLYKI, JÁNOS: *Teológiai Akadémiai évnvtő 1989*, in: *RE XLI* (1989/11), 244–246.
- BÓNA, ZOLTÁN: *Hitelt adó missziói magatartás kell*, in: *RE XLI* (1989/2), 31–35.
- BONHOEFFER, DIETRICH: *Börtönlevelek*, Budapest, Harmat Kiadó, 1999.
- BONHOEFFER, DIETRICH: *Ethik*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- BONHOEFFER, DIETRICH: *Etika*, Szentendre, Tillinger Péter Műhelye, 1999.
- BONHOEFFER, DIETRICH: *Követés*, Budapest, Luther Kiadó, 2007.
- BOROSS, GYULA: *Református teológus voltam 1956-ban, Egy szemtanú emlékei*, in: *RE LVIII* (2006/10), 232–239.
- BOZÓKI ANDRÁS – ELBERT MÁRTA – KALMÁR MELINDA – RÉVÉSZ BÉLA – RIPP ERZSÉBET – RIPP ZOLTÁN: *A rendszerváltás forgatókönyve, Kerekasztaltárgyalások 1989-ben, Első kötet*, Budapest, Magvető, 1999.
- BOZSÓKY, PÁL GERŐ – LUKÁCS, LÁSZLÓ (szerk.): *Az elnyomásból a szabadságba*, Az egyház Magyarországon 1945–2001, Budapest, Vigilia Kiadó, 2005.
- BÖLCSKEI, GUSZTÁV: A legújabb kori egyháztörténetünk áttekintése (1948–1990), in: Barcza, József – Dienes, Dénes (szerk.): *A Magyarországi Református Egyház története 1918–1990*, Sárospatak, SRTA, 1999, 155–172.
- BÖLCSKEI, GUSZTÁV: Az egyházkép változása a Magyarországi Református Egyház utóbbi negyvenöt esztendejében, in: *Confessio* 15 (1991/1), 22–25.
- BÖLCSKEI, GUSZTÁV: *Dékáni székfoglaló beszéd, 1991. szeptember 26*, in: *RE XLIV* (1992/1), 33–36.
- BÖLCSKEI, GUSZTÁV: Tradíció – korszerűség – jövő, in: Albert, Gábor – Tenke, Sándor – Tökéczki, László: *Szárszó 1992–2001, A Református Értelmisségi Konferenciák előadásai*, Magyarországi Református Egyház, 2002, 410–414.
- BÖLCSKEI, GUSZTÁV: Változó társadalom és a református egyház in: Albert, Gábor – Tenke, Sándor – Tökéczki, László: *Szárszó 1992–2001, A Református Értelmisségi Konferenciák előadásai*, Magyarországi Református Egyház, 2002, 164–168.
- BRØNDUM, L. C.: *Dänemark II. Die evangelisch-lutherische Volkskirche*, in: TRE VIII, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1981, 317–319.
- BULTMANN, RUDOLF: *Történelem és eszkatológia*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 1994.
- BUSCH, EBERHARD: *Istenismeret és emberség, Betekintés Kálvin teológiájába*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009.
- COLIJN, JOS: „Kicsoda ellenünk?“, *Törésvonalak a második világháború utáni magyar református egyház- és teológiatörténetben*, Kiskunfélegyháza, Kiskunfélegyházi Egyesült Protestáns Egyház, 1997.
- CULLMANN, OSCAR: *Krisztus és az idő, Az öskeresztény idő- és történelemszemlélet*, Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000.
- CZÖNDÖR, ISTVÁN: Az egyház valósága és Isten lehetőségei, Egy szórványgyülekezetben a Balaton-parton, in: Czöndör, István – Kendeh, Péter: „Örömmel adom örökségül”, *Evangélikus közösségi jövőképek*, Budapest, Luther Kiadó, 2013, 117–125.
- CZÖVEK, TAMÁS (szerk.): *Írd meg, amiket láttál, Hét lakótelepi gyülekezet*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.
- CSORBA, PÉTER: *Liturgiai gondolatok a református gyülekezeti éneklésről*, in: *RT XVII* (2009/1–2), 27–28.
- DAHM, KARL WILHELM: *Beruf: Pfarrer, Empirische Aspekte*, München, Claudius Verlag, 1971.
- DAHRENDORF, RALF: *Betrachtungen über die Revolution in Europa*, Stuttgart, 1990.
- DAIBER, KARL-FRITZ: *Religion in Kirche und Gesellschaft, Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur*, Stuttgart, Berlin, Köln, Kohlhammer, 1997.

- Das christliche Zeugnis von der Freiheit*, Leuenberger Texte, Heft 5, Frankfurt/Main, Verlag Otto Lembeck, 1999.
- Die Kirche Jesu Christi, Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit*, Leuenberger Texte Heft 1, Frankfurt/Main, Verlag Otto Lembeck, 2001.
- DIZSERI, SÁNDOR: *Az iskola felelőssége a nevelésben*, in: RE XLV (1993/1), 17–19.
- DOUGLASS, KLAUS: *Az új reformáció, 96 tétel az egyház jövőjéről*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2002.
- DOUGLASS, KLAUS: *Isten szeretetének ünnepe, Az istentisztelet mai formáiról*, Budapest, Kálvin Kiadó, Luther Kiadó, 2005.
- EBELING, GERHARD: *Luther, Bevezetés a reformátor gondolkodásába*, Magyarországi Luther Szövetség, 1997.
- EGRY, GÁBOR: *Otthonosság és idegenség, Identitáspolitikai és nemzetfelfogás Magyarországon a rendszerváltás óta*, Budapest, Napvilág Kiadó, 2010.
- Előterjesztés a KBK helyzetéről és javaslat egyházunk KBK-tagságáról*, valamint: *Határozat a Magyarországi Református Egyház KBK tagsága tárgyában*, in: RE XLII (1990/7), 150–151.
- FABINY, TIBOR (szerk.): *Hálóra kerítve, Konferencia az evangélikus lelkészek és az állambiztonság kapcsolatáról*, Budapest, Luther Kiadó, 2011.
- FALCKE, HEINO: *Die Kirche im Sozialismus*, in: Heydemann, Günther – Kettenacker, Lothar: *Kirchen in der Diktatur, Drittes Reich und SED-Staat*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 259–281.
- FARKAS, ILDIKÓ: *A nemzetközi élet krónikája*, in: História 2001/9–10, 5–14.
- FAZAKAS, SÁNDOR – KOCSIS, ÁRON: „Vegyétek számba őket...”. Vallásszociológiai felmérés a Tiszántúli Református Egyházkerületben, in: Kustár, Zoltán (szerk.) *Orando et laborando, A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2006/2007. évi értesítője*, Debrecen, 2007, 187–205.
- FAZAKAS, SÁNDOR: A „nyilvánosság” mint rendszeres teológia témája, in: Fekete, Károly – Hanula, Gergely: *Gondolkodó és cselekvő hit, Tanulmányok a 100 éve született Török István professzor emlékére*, Debrecen, DRHE, 2004, 109–120.
- FAZAKAS, SÁNDOR: *A család családfája – szocio-kulturális fejlődéstörténet*, in: Confessio 28 (2004/3), 38–43.
- FAZAKAS, SÁNDOR: A missziói törvény elemzése, in: Gaál, Sándor (szerk.): *En Christo, Tanulmányok a 85 éves Bütösi János tiszteletére*, Debrecen, DRHE, 2004, 95–103.
- FAZAKAS, SÁNDOR: Barth a kelet és a nyugat feszültségében, in: Fazakas, Sándor – Ferencz, Árpád (szerk.): *Barth és a magyar református teológia, Rekonstrukciós kísérlet*, Debrecen, DRHE, Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 6., 2011, 100–121.
- FAZAKAS, SÁNDOR: Egyház a polarizált társadalomban, in: Albert, Gábor – Tenke, Sándor – Tökéczki, László: *Szárszó 1992–2001, A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai*, Magyarországi Református Egyház, 2002, 436–448.
- FAZAKAS, SÁNDOR: *Emlékezés és megbékélés, A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*, Kálvin Kiadó, Budapest, 2004.
- FAZAKAS, SÁNDOR: *Erinnern und Versöhnen*, in: Bubmann, Peter – Deinzer, Roland – Luibl, Hans Jürgen (Hg.): *Erinnern, um Neues zu wagen, Europäische Gedächtniskulturen. Evangelische Perspektiven*, Erlangen, 2011, 199–210.
- FAZAKAS, SÁNDOR: *Hivatásértelmezésünk a küldetés és az elvárások feszültségében, Raktori évzáró beszéd, 2006. július 1.*, in: RE LVIII (2006/9), 203–206.
- FAZAKAS, SÁNDOR: *Népegyház – krízis vagy lehetőség*, in: ThSz XXXVI (1994/6), 332–344.
- FAZAKAS, SÁNDOR: *Protestantizmus és/vagy liberalizmus*, in: Confesio 29 (2005/1), 55–62.
- FAZAKAS, SÁNDOR: *Új egyház felé?, A második világháború utáni református egyházi megújulás ekkleziológiai konzekvenciái*, Debrecen, 2000.
- FECHTNER, KRISTIAN: *Späte Zeit der Volkskirche, praktisch-theologische Erkundungen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010.
- FEINER, JOHANNES – VISCHER, LUKAS: *Neues Glaubensbuch, Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg, Basel, Wien, Verlag Herder, Zürich, Theologischer Verlag, ⁴1973.
- FEKETE, CSABA: *Fügefalevél?*, in: RT XVII (2009/3), 15.
- FEKETE, GYULA: *Család és nemzet*, in: Albert, Gábor – Tenke, Sándor – Tökéczki, László: *Szárszó 1992–2001, A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai*, Magyarországi Református Egyház, 2002, 223–230.

- FERENCZ, ÁRPÁD (szerk.): *Világok vándorai, Úti beszámoló Karl Barth 1936-os és 1948-as magyarországi látogatásáról, Karl Barth és Vassady Béla levelezése*, Debrecen, DRHE, Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 1., 2007.
- FILEP, TIBOR: *A politikai rendőrség Hajdú-Biharban 1957–1989, III/III; II*, Debrecen, 2011, 2012.
- FODORNÉ, NAGY SAROLTA: *Történelmi lecke, A Magyar Köztársaság és a Magyarországi Református Egyház között 1948-ban létrejött „Egyezmény” megkötésének körülményei és hatása különös tekintettel a nevelésre*, Budapest-Nagykörös, Dunamelléki Református Egyházkerület, 2006.
- FORCK, GOTTFRIED: *Rückblick auf den Weg der evangelischen Kirchen in der DDR*, in: *ZdZ* 46 (1992/2), 41–43.
- Freiheit verantworten, Europa und die Kirchen 20 Jahre nach dem Fall des Eisernen Vorhangs. Erklärung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)*, URL: <http://www.leuenberg.eu/sites/default/files/doc-9854-2.pdf> (utolsó megtekintés: 2014.03.24.)
- FRICZ, TAMÁS: *Régi elit az új demokráciában Magyarországon*, in: *PtSz* 13 (2003/4), 87–124.
- FRIEDRICH, HANS-PETER: *90 éves a trianoni békeszerződés*, in: *Confessio* 36 (2010/2), 48–51.
- FURMAN, DYMITYR, J.: *Religion und Politik im postkommunistischen Rußland*, in: Pollack, Detlef – Borowik, Irena – Jagodzinski (Hg.): *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg, Ergon Verlag, 1998, 501–516.
- GABRIEL, INGEBORG – BYSTRICKY, CORNELIA (Hg.): *Kommunismus im Rückblick, Ökumenischer Perspektiven aus Ost und West (1989–2009)*, Ostfildern, Matthias-Grünwald-Verlag, 2010.
- GABRIEL, INGEBORG (Hg.): *Politik und Theologie in Europa*, Prespektiver ökumenischer Sozialethik, Ostfildern, Matthias-Grünwald-Verlag, 2008.
- GÁTI, CHARLES: *A Kádár-korszak mai szemmel*, in: *História* 1991/4, 16–18.
- GLATZ, FERENC: „Rendszerváltás”, „átalakulás” Magyarországon, in: *História* 2001/9–10, 3–4.
- GLATZ, FERENC: *Az állam legyen minden identitás otthona*, in: Frenkl Thurzó, Tibor: *Ha Isten nem volna, Egyház és állam másfél évtizede a Magyar Köztársaságban*, Budapest, Közlöny, 2005, 31–50.
- GLATZ, FERENC: *Rendszerváltás, história*, in: *História*, 1990/4, 2–3.
- GRÜN, ANSELM: *Út a szabadsághoz, A lelki élet mint a belső szabadság begyakorlása*, Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2009.
- GYÁNI, GÁBOR: *A magyar „emlékezet helyei” és a traumatikus múlt*, in: *Studia Litteraria* LI (2012/1–2), 41–50.
- GYÁNI, GÁBOR: *Az elveszthető múlt, A tapasztalat mint emlékezet és történelem*, Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2010.
- GYÖRI, L. JÁNOS: *A református iskolai műveltség tartalmi elemei és a református iskola feladata*, Debrecen, ORTE, 2009.
- HAESE, BERND – MICHAEL – POHL-PATALONG, UTA (Hg.): *Volkskirche weiterdenken, Zukunftsperspektiven der Kirche in einer religiös pluralen Gesellschaft*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010.
- HANKISS, ELEMÉR: *Kelet-európai alternatívák*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1989.
- HÄRING, HERMANN: *Glaube ja – Kirche nein?, Die Zukunft christlicher Konfessionen*, Darmstadt, Primus Verlag, 2002.
- HÄRLE, WILFRIED: *Kirche VII.*, in: *TRE XVIII*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1989, 277–317.
- HARRACH, PÉTER: *Szociálpolitika, családpolitika, társadalmi szolidaritás*, in: Albert, Gábor – Tenke, Sándor – Tökécski, László: *Szárszó 1992–2001, A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai*, Magyarországi Református Egyház, 2002, 243–247.
- Határozat az iskolák ügyében*, in: *RE XLII* (1990/1), 13.
- HAVEL, VÁCLAV: *A szabadság igézete, Esszék, publicisztikai írások, beszédek*, Pozsony, Kalligram, 2012.
- Házasság, család, szexualitás, A Magyarországi Református Egyház Zsinatának állásfoglalása a házasság, a család és a szexualitás kérdéseiről*, URL: (<http://www.reformatus.hu/mutat/6221/>) (Utolsó megtekintés: 2014.03.24.)
- HEGEDŰS, HAJNALKA (szerk.): *Határáttörés Sopronnál, 1 – Út Európába 1989-2009, 20 éves a Páneurópai Piknik*, Konrad Adenauer Alapítvány, 2011.
- HEGEDŰS, LÓRÁNT: *A Zsinat lelkesi elnökének megnyilatkozása*, in: *RE XLIV* (1992/7–8), 180–181.
- HEGEDŰS, LÓRÁNT: *Harmadik püspöki jelentés*, in: *RE XLVI* (1994/3), 65–73.
- HEGEDŰS, LÓRÁNT: *Második püspöki jelentés*, in: *RE XLV* (1993/3), 64–71.
- HEGEDŰS, LÓRÁNT: *Testvérünk menjünk bátran!*, Budapest, Primo Kiadó, 1992.

- HEINRICHS, ESZTER: Így élünk a „végeken”, Ágfalvi és Sopronbánfalvi Társult Evangélikus Egyházközség, in: Czöndör, István – Kendeh, K. Péter: „Örömmel adom örökségül”, *Evangélikus közösségi jövőképek*, Budapest, Luther Kiadó, 2013, 107–116.
- HERBST, MICHAEL: *Missionarische Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Stuttgart, Calwer Verlag, ³1993.
- HERMELINK, JAN: *Pfarrer als Manager?*, in: ZThK 95 (1998/4), 536–564.
- HERMS, EILERT: Auf dem Weg in die offene Gesellschaft, in: Uő: *Erfahrbare Kirche, Beiträge zur Ekklesiologie*, Tübingen, Mohr, 1990, 239–249.
- HERTZSCH, KLAUS-PETER: *Die Aufgabe der Kirche in der Krise der Gegenwart*, in: ZdZ 46 (1992/2), 44–49.
- HONECKER, MARTIN: *Grundriß der Sozialethik*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1995.
- HONECKER, MARTIN: *Nationale Identität und theologische Verantwortung*, in: ZThK 92 (1995/1), 83–101.
- HORVÁTH, ERZSÉBET (szerk.): *Megújulás, visszarendeződés, Dokumentumok a Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltárában az 1956–1957-es esztendő történetének kutatásához*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2007.
- HORVÁTH, ERZSÉBET (szerk.): *Megújulás, visszarendeződés, Dokumentumok a Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltárában az 1957–1958-as esztendő történetének kutatásához*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008.
- HORVÁTH, SÁNDOR: *1956 történetírása a rendszerváltás óta*, in: Századvég 23 (2002/1), 107–120.
- HROMÁDKA, JOSEF, L.: *Rettet den Menschen – Friede ist möglich; Dritte Allchristliche Friedensversammlung*, Prag, 1968.
- HUBER, WOLFGANG (Hg.): *Die Mauer ist weg, Ein Lesebuch*, Frankfurt/Main, Hansisches Druck- und Verlagshaus GmbH, Edition Chrismon, 2009.
- HUBER, WOLFGANG: *Az egyház korszakváltás idején, Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2002.
- HUBER, WOLFGANG: *Folgen christlichen Freiheit, Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1983.
- HUBER, WOLFGANG: *Von der Freiheit, Perspektiven für eine solidarische Welt*, München, C. H. Beck, 2012.
- HUBER, WOLFGANG: *Welche Volkskirche meinen wir?*, in: LM 14 (1975/9), 481–486.
- HÜFFMEIER, WILHELM (Hg.): *Modell Volkskirche, Kritik und Perspektiven*, Bielefeld, Luther-Verlag, 1995.
- HÜTTENHOFF, MICHAEL: *Identität und Neuanfang, Gedanken im Rückblick auf die Berliner Konsultation*, in: EvTh 55 (1995/3), 277–291.
- Igazságos béke az egész teremtet világnak, Az Európai Egyházak Konferenciájának, valamint az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsának együttesen összehívott és Bazelben 1989. május 15-től 21-ig tartott „BÉKE ÉS IGAZSÁG” Európai Ökumenikus Nagygyűlésének záróközleménye.* in: ThSz XXXIII (1990/1), 1–17.
- Igazságos béke, Európai Ökumenikus Gyűlés Bazel, 1989. május 15–21.,* in: ThSz XXXII (1989/6), 321–369.
- ILONSZKI, GABRIELLA: *Számít-e az elit folytonossága?*, in: PtSz 12 (2003/4), 109–123.
- JÄGER, ALFRED: *Diakónia mint keresztyén vállalkozás, Nonprofit egyházi intézmények menedzselése*, Debrecen, Szociális Intézet Kiadványai 5., 2010.
- JARLERT, ANDERS: *Schweden III*, in: TRE XXX, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1999, 672–675.
- JAUER, JOACHIM: *Urbi et Gori, Christen als Wegbereiter der Wende*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2010.
- JOHNSON L. R.: *Forradalom után, Közép-Európa, 1989–1994*, in: História 2001/9–10, 5–15.
- JUHÁSZ JÓZSEF – SZÖKE ISTVÁN – O. NAGY GÁBOR – KOVALOVSKY MIKLÓS (szerk.): *Magyar Értelmező Kéziszótár*, Budapest, Akadémiai Kiadó, II. L–Zs, ⁹1994.
- JÜNGEL, EBERHARD: *Kirche im Sozialismus, Kirche im Pluralismus, Theologische Rückblicke und Ausblicke*, in: EK 27 (1993/1), 6–12.
- KÁDÁR, PÉTER: *A Református egyház társadalmi felelősségének teológiai alapjai*, in: RE XLIII (1991/5), 105–107.
- KÁLMÁN, ATTILA: *Hagyomány és korszerűség a mai református iskoláinkban*, in: Albert, Gábor – Tenke, Sándor – Tökécski, László: *Szárszó 1992–2001, A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai*, Magyarországi Református Egyház, 2002, 309–314.
- KÁLMÁN, ATTILA: *Magyar (református) nevelésügy*, in: Albert, Gábor – Tenke, Sándor – Tökécski, László: *Szárszó 1992–2001, A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai*, Magyarországi Református Egyház, 2002, 291–294.
- KÁLVIN, JÁNOS: *A keresztyén vallás rendszere, (Institutio) I., II.*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995.

- KANYÓ, TAMÁS: Néhány gondolat az 56-ra való emlékezés problémáiról, in: Balla, Bálint – Szöllősy, Pál (szerk.): *50 év, 1956–2006*, Basel, Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 2006, 342–345.
- KARASSZON, DEZSŐ: *Hagyjuk meg a hetéráknak!*, in: RT XVII (2009/3), 13–14.
- KARLE, ISOLDE: *Das Ende der Gemütlichkeit?, Eine Auseinandersetzung mit den Reformstrebungen der EKD*, in: EvTh 67 (2007/5), 332–349.
- KARLE, ISOLDE: *Kirche im Reformstress*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2010.
- KÄBMANN, MARGOT: Barmen II. Was tun – was lassen?, in: Heimbucher, Martin (Hg.): *Begründete Freiheit, Die Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009, 29–58.
- KEIL, BÉNI: Srácok a forradalomban, in: Balla, Bálint-Szöllősy, Pál (szerk.): *50 év, 1956–2006*, Basel, Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 2006, 112–114.
- KEIL, SIEGFRIED: *Familie und Politik – Einst und Jetzt*, in: ZeE 51 (2007/4), 280–291.
- KENDE, PÉTER: Hova lettek a politikai elitek?, in: Balla, Bálint (szerk.): *Sztálinizmus és desztalinizáció Magyarországon, Felszámoltuk-e a szovjet rendszert?*, Politikai tanulmányok, Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1990, 117–126.
- KERTÉSZ, BOTOND: „Egyház a szocializmusban” – az NDK evangélikus egyházai és az állambiztonság, in: Mirák, Katalin (szerk.): *Háló, Dokumentumok és tanulmányok a Magyarországi Evangélikus Egyház és az állambiztonság kapcsolatáról, 1945–1990*, Budapest, Luther Kiadó, 2010, 195–228.
- KIEC, OLGIERD: Protestantische Kirchen in Polen nach 1989, in: Kunter, Katharina – Schjørring, Jens Holger (Hg.): *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandsaufnahme aus der Ökumene*, Martin Luther Verlag, Erlangen, 2007, 41–66.
- KIEC, OLGIERD: Protestantische Kirchen in Polen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft (1980–1990), in: Maser, Peter-Schjørring, Jens Holger (Hg.): *Wie die Träumenden?, Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*, Erlangen, Martin-Luther-Verlag, 2003, 117–134.
- Kirche der Freiheit, Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Ein Impulspapier des Rates der EKD*, Hannover, 2006.
- Kirche–Volk–Staat–Nation, Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis*, Leuenberger Texte, Heft 7, Frankfurt/Main, Verlag Otto Lembeck, 2002.
- Kirchliches Jahrbuch 85* (1958), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1958.
- Kirchliches Jahrbuch 90* (1963), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1963.
- Kirchliches Jahrbuch 98* (1971), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1971.
- Kísértő múlt, A kommunizmus utóélete Közép-Kelet Európában*, Budapest, Hamvas Intézet, 2004.
- KISS, ENDRE JÓZSEF: Történelmi meditáció a magyar keresztyénség küldetéséről, in: RE XLIV (1992/1), 36–38.
- KISTENBRÜGGE, ARMIN: *Wahrnehmungsfelder der Situation von Kirche und Theologie in den neuen Ländern der Bundesrepublik Deutschland, anhand der Evangelischen Kommentare, der Lutherischen Monatshefte und der Dokumentationen des Evangelischen Pressedienstes, Nachlese und Versuch eines Überblicks*, in: VuF 38 (1993/2), 29–58.
- KLEIN, CHRISTOPH: *Bosszú helyett megbocsátás, A megbékélés kultúrájának teológiai alapvetése*, Budapest, Kálvin Kiadó, Luther Kiadó, 2003.
- KOCSIS, ELEMÉR: *A magyar református teológia 40 éve – 1945–1985*, in: RE XXXVII (1985/7), 170–171.
- KOCSIS, ELEMÉR: *Lelkesi elnöki jelentés a IX. Budapesti Zsinat 1989. december 8-i ülészakán*, in: RE XLII (1990/1), 1–4.
- KOCSIS, ELEMÉR: *Püspöki előterjesztés az 1991. január 17-i rendkívüli tisztújító közgyűlés alkalmából*, in: RE XLIII (1991/10), 236–239.
- KOCSIS, ELEMÉR: *Van kinek és van miért megújulni, Elnöki előterjesztés a IX. Budapesti Zsinat III. ülészakán, 1990. június 11.*, in: RE XLII (1990/7), 148–149.
- KOLNAI, AURÉL: *Politikai emlékiratok*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2005.
- KOPP, MÁRIA – SKRABSKI, ÁRPÁD: *A magyarság társadalmi és erkölcsi tőkéje*, in: Valóság XLV (2002/9), 11–19.
- KORÁNYI, ANDRÁS – OROSZ, GÁBOR VIKTOR – REUSS, ANDRÁS (Szerk.): *A norvég egyházi harc, Küzdelem az ideológiával 1940–1945*, Budapest, Luther Kiadó, 2007.
- KORNAI, JÁNOS: *Szocializmus, kapitalizmus, demokrácia és rendszerváltás*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007.

- KORPICS, MÁRTA – WIDMANN, JÁNOS: *Vallások és egyházak az egyesült Európában, Magyarország*, Budapest, Typotex, 2010.
- KÓSA, LÁSZLÓ: A magyar protestantizmus útjai, in: Albert, Gábor – Tenke, Sándor – Tökéczki, László: *Szárszó 1992–2001, A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai*, Magyarországi Református Egyház, 2002, 418–423.
- KÓSA, LÁSZLÓ: Az állambiztonsági szervezet hálózata a református egyházban a diktatúra idején, in: *Théma XII* (2010/1–2), 48–75.
- KOSZA, IDA: *Trianoni magyar lelkiállapot*, *Confessio* 36 (2010/2), 29–35.
- KOVÁCS, KRISZTIÁN: A látható egység ma – a Magyar Református Egyház létrejötte, in: *STD V* (2012/1–2), 75–87.
- KOVÁCS, KRISZTIÁN: A nyilvánosság mint a teológia új témája a kelet-közép európai rendszerváltások után, in: *ThSz LIV* (2011/4), 207–213.)
- KOVÁCS, KRISZTIÁN: Kicsomagolni Isten ajándékát – a keresztség éve Vesztfáliában, in: *IÉ V* (2011/4), 729–731.
- KOZMA, ZSOLT: A református értelmiség megújulása, in: *RE XLIV* (1992/9), 209–212.
- KOZMA, ZSOLT: Az egyház megújulásának teológiai alapjai, in: *Confessio* 15 (1991/1), 6–12.
- KOZMA, ZSOLT: *Másképpen van megírva*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, 2007.
- KOZMA, ZSOLT: Mit jelent ma Közép-Kelet-Európában lelkipásztornak lenni?, in: *ThSz XXXVI* (1994/4), 221–224.
- KOZMA, ZSOLT: *Önazonosság és küldetés*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, 2001.
- KÖRTNER, ULRICH, H. J.: *Evangelische Sozialethik, Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ³2012.
- KÖRTNER, ULRICH, H. J.: Profil und Identität evangelischer Kirche(n), (Zur Einführung), in: Uő: *Kirche – Christus – Kerygma, Profil und Identität evangelischer Kirche(n)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009.
- KÖRTNER, ULRICH, H.J.: *Hauptsache gerecht, Wie die EKD Familie neu zu denken versucht*, in: *ZeE* 57 (2013/4), 243–248.
- KÖRTNER, ULRICH, H.J.: *Theologie der Diaspora: eine ökumenische Zeitansage*, in: *Focus – Kirche in der Diaspora* 20 (2013/3), 5.
- KRAUS, HANS-JOACHIM: *Reich Gottes: Reich der Freiheit, Grundriss Systematischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1975.
- KRÖTKE, WOLF: *Die Kirche und die „friedliche Revolution“ in der DDR*, in: *ZThK* 87 (1990), 521–544.
- KULCSÁR, KÁLMÁN – BAYER, JÓZSEF: *Társadalom, politika, jogrend*, Magyar tudománytár IV., Budapest, MTA Társadalomkutató Központ, Kossuth Kiadó, 2003.
- KULCSÁR, KÁLMÁN: *Két világ között, Rendszerváltás Magyarországon 1989–1990*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1994.
- KUYPER, ABRAHAM: *A Kálvinizmus politikai jelentősége, A kálvinizmus mint az alkotmányos szabadságok alapja és biztosítója*, Budapest, Holland-Magyar Református Bizottság, 1923.
- KUYPER, ABRAHAM: *Kálvinizmus és modernitás, Hat előadás*, Kolozsvár, Koinónia, 2001.
- KÜHN, ULRICH: *Zum Weg der Kirche in Ostdeutschland seit 1989*, in: *EvTh* 55 (1995/3), 247–255.
- LADÁNYI, SÁNDOR (szerk.): *Adalékok a Magyarországi Református Egyházban az 1956–1957-es esztendőben történetekhez; Dokumentumok a Református megújulási Mozgalom és az Országos Intézőbizottság tevékenysége, valamint a megtorlások történetéből*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- LADÁNYI, SÁNDOR: A Magyarországi Református Egyház és az 1956-os esztendő, *RE LVIII* (2006/10), 221–223.
- LADÁNYI, SÁNDOR: A Rákóczi-szabadságharc valláspolitikája, in: *CD II* (2006/1), 126–131.
- LANGER, JENS: *Der Aufbruch in der DDR ist ohne Christen undenkbar*, in: *LM* 29 (1990/1), 3–4.
- LANGHOFF, JOHANNES: Az NDK-beli változások és előzményei, in: *ThSz XXXIII* (1990/3), 189–191.
- LÁZÁR, IMRE: Egyház és család egy előregező társadalomban és egy megújuló nemzetben, in: Albert, Gábor – Tenke, Sándor – Tökéczki, László: *Szárszó 1992–2001, A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai*, Magyarországi Református Egyház, 2002, 248–256.
- LELKES, ORSOLYA: A szabadság íze: boldogság, vallás és gazdasági átmenet, in: *Századvég* 38 (2005/4), 57–90.
- LINDNER, HERBERT: *Kirche am Ort, Eine Gemeindeftheorie*, Stuttgart, Berlin, Köln, Kohlhammer, 1994.

- LOCHMAN, JAN MILIČ: *A szabadság útjelzői, Etikai vázlatok a Tízparancsolathoz*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1993.
- LÖWITH, KARL: *Világtörténelem és üdvtörténet, A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, Budapest, Atlantisz, 1996.
- LUTHER, MÁRTON: A keresztyén ember szabadságáról in: *Luther Márton négy hitvallása*, Budapest, Magyar Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, 1996, 27–73.
- LUTHER, MÁRTON: Az úrvacsoráról s egyéb újításokról, in: *Luther Márton Egyházszervező iratai, Luther Márton művei III.*, Pozsony, 1906, 235–267.
- LÜTHI, WALTER *lelkipásztor prédikációja 1956. november 6-án a berni székesegyházban a magyarországi forradalom emlékére tartott istentiszteleten*, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület, 2006.
- MAGYARICS, TAMÁS: *A kétpólusú világpolitika összeomlása, világpolitikai háttér, 1989–1991*, in: *História*, 2001/9–10, 15–19.
- MAKKAI, SÁNDOR: *Krisztus magyar református családja, Előadás az I. Magyar Református Világtalálkozón*, in: *RE XLIII* (1991/5), 97–99.
- MANZESCKE, ARNE: *Diakonische Identität*, in: Deeg, Alexander – Heuser, Stefan – Manzeschke, Arne (Hg.): *Identität, Biblische und theologische Erkundungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 142–136.
- MARGGRAF, ECKHART: *Profile und Aufgaben evangelischer Schulen in Europa*, in: Schreiner, Peter – Elsenbast, Volker – Schweitzer, Friedrich: *Europa – Bildung – Religion, Demokratische Bildungsverantwortung und die Religionen*, Münster, New York, München, Berlin, Waxmann, 2006, 135–137.
- MAYER, JUDIT: *Egyházak és változások Kelet-Európában*, in: *ThSz XXXIII* (1990/2), 245–250.
- MCGRATH, ALISTER E.: *Kálvin, A nyugati kultúra formálódása*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- Meghívás egy közös útra, Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsának szociális nyilatkozata*, Budapest, Luther Kiadó, 2005.
- MEHL, ROGER: *Freiheit V. Ethisch*, in: *TRE XI*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1983, 511–533.
- MEHLHORN, LUDWIG: *Kirche in Polen*, in: *ZdZ 46* (5/1992), 216–218.
- MERÉTEY, SÁNDOR: „Hogy sanyargasson és megpróbáljon téged...” in: *RE XLII* (1990/9), 195–196.
- METZ, JOHANN BAPTIST: *Az új politikai teológia alapkérdései*, Budapest, L’Harmattan, 2004.
- METZ, JOHANN BAPTIST: *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München, Matthias-Grünwald-Verlag, 1968.
- MEYER-BLANCK, MICHAEL: *Anmut, Glanz und Arbeit, Zur Diskussion um gottesdienstliche "Qualitätsstandards" im EKD-Impulspapier "Kirche der Freiheit"*, in: *EvTh 67* (2007/5), 350–360.
- MIŠOVIČ, JÁN: *Religion und Kirche in der Tschechischen Republik*, in: Pollack, Detlef – Borowik, Irena-Jagodzinski (Hg.): *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg, Ergon Verlag, 1998, 271–286.
- MOLTMANN, JÜRGEN: *Trinität und Reich Gottes, Zur Gotteslehre*, München, Chr. Kaiser, 1980.
- MOLTMANN, JÜRGEN: *Új életstílus, Lépések a gyülekezethez*, Budapest, Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1994.
- MÖLLER, CHRISTIAN: „Wenn der Herr nicht das Haus baut...”, *Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- MÖLLER, CHRISTIAN: *Lehre vom Gemeindeaufbau, Band 1: Konzepte, Programme, Wege*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ³1991.
- MUNZERT, SUSANNE – MUNZERT, PETER (Hg.): *Quo vadis Kirche?, Gestalt und Gestaltung von Kirche in den gegenwärtigen Transformationprozessen, Joachim Tract zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 2005.
- Nagelprobe des Bekenntnisses zur Freiheit, GEKE Pressemitteilung, 2009.07.04.*, in: <http://www.leuenberg.eu/de/node/1908> (utolsó megtekintés: 2014.02.21.)
- NAGY, GYULA: *Ungarn –Verkündigung und Theologie heute*, in: *ZdZ 46* (1992/2), 212–215.
- NAGY, TIBOR: *Református gondok a Reformáció 475. évfordulóján*, in: *RE XLIV* (1992/10), 217.
- NÉMETH, BALÁZS: A „keresztyén békekonferencia” a mérlegen, in: *ThSz XXXVI* (1993/2), 104–107.
- Nicht jeder Pole ist katholisch! Offener Brief eines evangelischen Pfarrers an Lech Wałęsa*, in: *G2W 11* (1989/17), 19–20.
- NIESEL, WILHELM: *Kálvin teológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.
- NOACK, AXEL: *Die Rolle der evangelischen Kirche im gesellschaftlichen und politischen Umbruch in der DDR*, in: *KZG 6* (1993/1), 138–147.

- NOWAK, KURT: *Der Protestantismus in der DDR, Erfahrungen und Schwierigkeiten auf dem Weg zur Demokratie*, in: ZeE 34 (1990/2), 165–173.
- Nyílt levél a négy egyházkerület főtiszteletű elnökségének, in: RL XXXIII/38 (1989.09.17.), 5.
- O’SULLIVAN, JOHN: *Az elnök, a pápa és a miniszterelnök*, Helikon – Heti válasz, 2006.
- OPLATKA, ANDRÁS: *Egy döntés története, Magyar határnyitás – 1989. szeptember 11. nulla óra*, Budapest, Helikon Kiadó, Századvég Kiadó, 2008.
- ORBÁN, VIKTOR: Die Bedeutung des Volksaufstandes für die Friedliche Revolution in Ungarn, in: Bergmann-Pohl, Sabine – Staudacher, Wilhelm (Hg.): *Der Schrei nach Freiheit, Der Ungarn-Aufstand 1956*, Sankt Augustin, Berlin, Konrad Adenauer Stiftung, 2007, 27–38.
- OTTLYK, ERNŐ: *II. János Pál pápa*, in: ThSz XXXIII (1990/6), 373–379.
- Óvjuk megújulásunk tisztaságát!, (Teljes a bizalom a püspök iránt), in: RL XXXIII/49 (1989.12.03.), 3.
- PAP, LÁSZLÓ: *Tíz év és ami utána következett 1945–1963, Adalékok a Magyarországi Református Egyház XX. századi történetéhez*, Bern, Budapest, Európai Protestáns Szabadegyetem, 1992.
- PÁPAI SZABÓ, GYÖRGY: *Új utakon az egyház*, (Beszélgetés Balla Tiborral), in: RE XLIV (1992/6), 139–140.
- PÁSZTOR, JÁNOS: *A teológus felelőssége az egyház megújulásáért*, in: RE XLV (1993/1), 7–10.
- PÉTER, JÁNOS: *Eligazodásunk, Püspöki székfoglaló beszéd*, Budapest, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, 1949.
- PICKEL, GERT: Religiosität und Kirchlichkeit in Ost- und Westeuropa: Vergleichende Betrachtungen religiösen Orientierungen nach dem Umbruch in Osteuropa, in: Pollack, Detlef – Borowik, Irena-Jagodzinski (Hg.): *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg, Ergon Verlag, 1998, 55–86.
- PIKÓ, BETTINA: *A demokrácia, a diktatúra és a posztoszocializmus társadalom-lélektana*, in: Valóság XLIV (2001/1), 12–21.
- POLLACK, DETLEF: Der Umbruch in der DDR – Eine protestantische Revolution? Der Beitrag der evangelischen Kirchen und der politisch alternativen Gruppen zur Wende 1989, in: Rendtorff, Trutz (Hg.): *Protestantische Revolution?, Kirche und Theologie in der DDR; ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 41–71.
- POLLACK, DETLEF: *Kirche in der organisationsgesellschaft, Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart, Berlin, Köln, Verlag W. Kohlhammer, 1994.
- POLLACK, DETLEF: Religiöser Wandel in Mittel- und Osteuropa, in: Pollack, Detlef – Borowik, Irena-Jagodzinski (Hg.): *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg, Ergon Verlag, 1998, 9–54.
- POZSGAY, IMRE: Milyen örökséggel birkózunk?, in: *Kísértő múlt, A kommunizmus utóélete Közép-Kelet-Európában*, Budapest, Hamvas Intézet, 2004, 223–234.
- PREUL, REINER: *Die soziale Gestalt des Glaubens, Aufsätze zur Kirchentheorie*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2008.
- PREUL, REINER: *Kirchentheorie, Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1997.
- PUSZTAI, GABRIELLA: *Iskola és közösség, Felekezeti középiskolások az ezredfordulón*, Budapest, Gondolat, 2004.
- PÜSKI, LAJOS: *Érdeklődéstől elköteleződésig, Misszió és gyülekezetépítés: koncepciónk és gyakorlatunk*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2013.
- PÜSKI, LAJOS: *Többgenerációs tábor*, in: IÉ VI (2012/2), 329–344.
- RAD, GERHARD VON: *Az Ószövetség teológiája I.*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000.
- RAU, GERHARD: *Volkskirche heute – im Spiegel ihrer theologischen Problematisierung*, in: VuF 32 (1987/2), 2–31.
- RAVASZ, LÁSZLÓ: A helyes egyházpolitika, in: Németh, Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv, Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 357–359.
- RAVASZ, LÁSZLÓ: *Emlékezéseim*, Budapest, Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1992.
- RAVASZ, LÁSZLÓ: *Krisztussal a viharban, Igehirdetések*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- RAVASZ, LÁSZLÓ: *Válogatott írások, 1945–1968*, Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1988.
- Recht auf Selbstbestimmung, EKD-Synode zur Entwicklung in der DDR*, in: EK 22 (1989/12), 29.

- RENTORFF, TRUTZ: „Örök érvényű tartalmak történetileg változó formában” Bevezetés "A kereténység lényegéhez", in: Harnack, Adolf von: *A keresztyénség lényege*, Budapest, Osiris Kiadó, 2000, 7–26.
- RENTORFF, TRUTZ: *Revolution der kleinen Leute, Politik und Kirche in der DDR*, in: EK 22 (1989/12), 22–25.
- Révai Új Lexikona, XVI., 2005, Szekszárd, Babits Kiadó, 187.
- RÉVÉSZ, IMRE: A magyar protestantizmus útjai (1928), in: Uő: „Tegnap és ma és örökké...”, Debrecen, 1944, 267–277.
- RÉVÉSZ, IMRE: Igehirdetés és politika, Igaz és hamis prófétizmus, Németh, Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv, Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 334–342.
- RÉVÉSZ, IMRE: Református történetiszemlélet, in: Németh, Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv, Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 207–219.
- RIPP, ZOLTÁN: *Eltékozolt esélyek? A rendszerváltás értelme és értelmezései*, Budapest, Napvilág Kiadó, 2009.
- RISKÓ, JÁNOS: *Tervezet a MRE Alkotmányának reformációjáról*, in: RE XLII (1990/11), 242–250.
- ROEPKE, CLAUS-JÜRGEN: *Chance und Herausforderung zugleich, Was wird aus Deutschland nach Öffnung der Mauer?*, in: LM 29 (1990/1), 1–3.
- ROER, INGO: *A Keresztyén Békekonferencia*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1976.
- RÓKUSFALVY, PÁL: Ifjúság – nevelés – értékrendszer, in: Albert, Gábor – Tenke, Sándor – Tőkéczi, László: *Szárszó 1992–2001, A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai*, Magyarországi Református Egyház, 2002, 316–325.
- ROMSICS, IGNÁC: *Magyarország története a XX. században*, Budapest, Osiris Kiadó, 2004.
- SAUTER, GERHARD: *Bekannte Schuld*, in: EvTh 50 (1990/6), 498–511.
- SAUTER, GERHARD: *Teológiai megfontolások a magyar szabadságharcról és annak hatásairól – ötven év után 1.*, in: RE LVIII (2006/december), 284–286.
- SAUTER, GERHARD: *Theologische Kriterien für kirchliches Handeln nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes*, in: EvTh 55 (1995/3), 260–277.
- SCHIEDER, ROLF: *Zivilreligion*, in: TRE XXXVI, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2004, 715–720.
- SCHLAG, THOMAS: *Öffentliche Kirche, Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Zürich Theologischer Verlag, 2012.
- SCHMIDT, MÁRIA: A múlttal való szembenézés – bizonytalan időre elnapolva, in: *Kísértő múlt, A kommunizmus utóélete Közép-Kelet-Európában*, Budapest, Hamvas Intézet, 2004, 85–101.
- SCHNEIDER, NIKOLAUS: Kirche der Freiheit gestalten. Aus der Perspektive der Initiatoren und kirchenleitenden Personen, in: Rauber, Jörg (Hg.): *Kirche der Freiheit gestalten, Herausforderung für Gemeindearbeit und kirchliche Organisationsentwicklung*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2013, 3–8.
- SCHOTT, CHRISTIAN-ERDMANN: *Confessionelle Diaspora innerhalb des Christentums*, in: TRE VIII, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1981, 717–718.
- SCHULZE, CLAUS-DIETER: *Reformation oder Performance in der Kirche? Versuch einer Typologie von Kirchenreform-Bestrebungen*, in: Pastoraltheologie 58 (1969), 106–122.
- SCHUPPAN, CHRISTOPH: *Christsein bewähren, DDR-Gesellschaft und Kirche im Aufbruch*, in: ZdZ 44 (1990/2), 34–35.
- SEPSY, KÁROLY: *Megjegyzések*, in: RT XVII (2009/3), 14–15.
- SIEVERS, HANS-JÜRGEN: *Stundenbuch einer deutschen Revolution, Die Leipziger Kirchen im Oktober 1989*, Zollikon, G2W-Verlag, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- SORG, THEO: *Christus vertrauen – Gemeinde erneuern, Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1988.
- STAUDACHER, WILHELM: Der Ungarn-Aufstand: Vermächtnis und Verpflichtung, in: Bergmann-Pohl, Sabine – Staudacher, Wilhelm (Hg.): *Der Schrei nach Freiheit, Der Ungarn-Aufstand 1956*, Sankt Augustin, Berlin, Konrad Adenauer Stiftung, 2007, 5–11.
- ŠTEFAN, JAN: *Prager Notizen*, in: EvTh 55 (1995), 239–243.
- STEFKA, ISTVÁN (szerk.): *Rendszerváltók, Mi történik itt?*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2006.
- STOLTENBERG, ANNEGRETHER: Az üdvös különbség, A diakónia többletértéke az egyház és a társadalom számára, in: Kock, Manfred (szerk.): *Egyház a 21. században, A sokszínű jövő*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 136–147.

- STRICKER, GERD: Die gesellschaftliche Rolle der Kirchen in der Sowjetunion im späten Kommunismus, in: Maser, Peter – Schjørring, Jens Holger (Hg.): *Wie die Träumenden? Protestantische Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*, Erlangen, Martin-Luther-Berlag, 2003, 77–105.
- STRUNK, REINER: *Krisztus követése*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990.
- STÜBINGER, EWALD: Ist die Kirche zukunftsfähig?, Systematisch-theologische Überlegungen zu religionssoziologischen Befunden, in: MUNZERT, SUSANNE – MUNZERT, PETER (Hg.): *Quo vadis Kirche?, Gestalt und Gestaltung von Kirche in den gegenwärtigen Transformationsprozessen*, Joachim Track zum 65. Geburtstag, Stuttgart, Kohlhammer, 2005, 44–56.
- ŠVORC, PETER: *Die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in der Slowakei nach dem Jahr 1989*, in: Kunter, Katharina – Schjørring, Jens Holger (Hg.): *Die kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandsaufnahme aus der Ökumene*, Martin Luther Verlag, Erlangen, 2007, 82–110.
- SZABÓ, ANDRÁS: *Auschwitz, Katarzis a teológiában*, Budapest, Luther Kiadó, 2005.
- SZABÓ, ILDIKÓ: *Nemzeti identitás és politikai szocializáció*, in: *Confessio* 29 (2005/3), 26–36.
- SZABÓ, ILDIKÓ: *Rendszerváltás és nemzeti tematika*, in: *PtSz* XIV (2005/2), 90–110.
- SZABÓ, ISTVÁN: *Die Kirche – sündig und gerecht zugleich? Einige Bemerkungen zur Problematik der Übertragung einer Form der Rechtfertigungslehre auf die Ekklesiologie*, in: *EvTh* 55 (1995/3), 256–259.
- SZABÓ, ISTVÁN: *Einige Informationen zum Verständnis der Lage des ungarischen Protestantismus im 20. Jahrhundert*, in: *VuF* 38 (1993/2), 73–81.
- SZABÓ, ISTVÁN: *Ungarischer Protestantismus – heute*, in: *VuF* 38 (1993/2), 81–85.
- SZABÓ, LAJOS: *Élet a gyülekezetben, Alapvető és aktuális kérdések a gyülekezetépítés tárgykörében*, Budapest, Luther Kiadó, 2011.
- SZATHMÁRY, SÁNDOR: *A szabadság teológiája*, in: *RE* LIX (2007/2), 36–40.
- SZIGETI, JENŐ: *A szabad egyházak indulása*, in: *História* 1991/5–6, 17–18.
- SZOBOSZLAI, GYÖRGY: *A rendszerváltás modelljének kudarcra és az elitek felelőssége*, in: *PtSz* XVII (2008/3), 147–154.
- Szövetségkötés Istennel az igazságért, békéért és a teremtés megőrzéséért*, in: *RE* XLI (1989/9), 213–216.
- SZÜCS, FERENC: *A konstantini fordulat teológiai összefüggései*, in: *RE* XLIV (1992/10), 254–257.
- SZÜCS, FERENC: *A prófétai szolgálat ma*, in: *ThSz* XXXIII (1990/5), 296–302.
- SZÜCS, FERENC: *Az elmúlt tíz év teológiai értékelése*, in: *THÉMA* II (2000/4), 36–42.
- SZÜCS, FERENC: *Nacionalizmus a református teológia és egyház megítélése szerint*, in: *Confessio* 29 (2005/3), 37–42.
- THOMAS, GÜNTHER: *10 Klippen auf dem Reformkurs der Evangelischen Kirche in Deutschland*, in: *EvTh* 67 (2007/5), 361–387.
- THUMSER, WOLFGANG: *Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.
- TILlich, PAUL: *Rendszerezés teológia*, Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- TISLÉR, GÉZA: *Az ember változék meg előbb avagy a struktúra?*, in: *Confessio* 13 (1989/1), 47–51.
- TOMKA, MIKLÓS: „Kommunistische Modernisierung” und religiöser Wandel in Ungarn, Religiöse Veränderungen nach dem kommunistischen Gesellschaftsexperiment, in: Pollack, Detlef – Borowik, Irena-Jagodzinski (Hg.): *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg, Ergon Verlag, 1998, 287–316.
- TOMKA, MIKLÓS: *Vallás és egyház Magyarországon a rendszerváltás kezdetei óta*, in: *THÉMA* II (2000/4), 4–26.
- TOMKA, MIKLÓS: *Vallási változások Kelet-Közép-Európában különös tekintettel Magyarországra*, in: *Confessio* 25 (2001/2), 24–52.
- TÓTH GY., LÁSZLÓ: *A kádárizmus örökösei és a polgári Magyarország*, Budapest, Kairosz Kiadó, 1997.
- TÓTH, KÁLMÁN: *A történelemben Isten cselekszik, (Bibliatanulmány Dániel 9,20–27 alapján)*, in: *RE* XLIII (1991/6), 121–122.
- TÓTH, KÁROLY: *A Keresztyén Békekonferencia hét éve*, in: *ThSz* XXI (1978/7–8), 207–218.
- TÓTH, KÁROLY: *Az Egyezmény 40. évfordulójára*, in: *KKK* 1988, 33–38.
- TÓTH, KÁROLY: *Az egyház mai feladatai*, in: *Confessio* 14 (1990/1), 38–45.

- TÓTH, KÁROLY: *Az emberi lélek nemes vonásai erősödjenek, Ünnepi köszöntő a Debreceni Református Kollégium jubileumi ünnepségén*, in: RE XLI (1989/1), 9.
- TÓTH, KÁROLY: *Lelki ébredés Isten Szentlelkének ajándéka, Lelkeszi elnöki előterjesztés*, in: RE XLI (1989/2), 25–29.
- TÓTH, KÁROLY: *Mit kínál az egyház – mit vár el a társadalom*, in: RE XLI (1989/6), 132–133.
- TÓTH, KÁROLY: *Örömhír, békeüzenet – Igehirdetések, előadások*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1981.
- TÖKÉCZKI, LÁSZLÓ: *Nevelés és nemzeti megmaradás*, in: Albert, Gábor – Tenke, Sándor – Tökéczki, László: *Szárszó 1992–2001, A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai*, Magyarországi Református Egyház, 2002, 294–300.
- TÖLGYESI, PÉTER: *Értelmiség és rendszerváltás*, in: PtSz XVII (2008/3), 155–160.
- TÖRÖK, ISTVÁN: *A pusztai vándorlás után, az ígért földje előtt*, in: RL XXXIV/22 (1990.06.03.), 1. és 5.
- TÖRÖK, ISTVÁN: *Egyház és politika, Theológiai etikai tanulmány*, in: Németh, Pál (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv, Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 319–333.
- TÖRÖK, ISTVÁN: *Határkérdések szolgálatunkban (1972–1989)*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990.
- TROELTSCH, ERNST: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912.
- UHLE-WETTLER, MARTIN: *Was ist mit uns geschehen?*, in: ZdZ 44 (1990/2), 33.
- VAJTA, VILMOS: *A diakóniai teológia a magyar társadalmi rendszerben*, Budapest, Luther Kiadó, 2006.
- VAJTA, VILMOS: *Communio, Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában*, Magyarországi Luther Szövetség, 1993.
- VÁLYI NAGY, ERVIN: *Ami elmúlik és ami megmarad*, in: Confessio 14 (1990/1), 31–38.
- VÁLYI NAGY, ERVIN: *Gott oder Geschichte?*, in: VuF 38 (1993/2), 3–14.
- VÁLYI NAGY, ERVIN: *Minden idők peremén, Válogatott írások*, Basel, Budapest, Európai Magyar Szabadegyetem, 1993.
- VÁLYI NAGY, ERVIN: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1984.
- VÁRDY, BÉLA: *A rendszerváltás és az amerikai magyarság, Csodák és csalódások éve 1989–1990*, in: História 2001/4, 15–17.
- VEEN, HANS-JOACHIM: *Alte Eliten in jungen Demokratien?, Wechsel, Wandel und Kontinuität in Mittel- und Osteuropa*, Köln, Weimar, Wien, Böhlau Verlag, 2004.
- VELDHUIZEN, PIET VAN: *Identitätssuche oder theologische Orientierung?*, in: EvTh 55 (1995/3), 243–247.
- VERES, VALÉR: *Nemzeti identitás Erdélyben – szociológiai olvasatban*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2005.
- VISCHER, LUKAS: *Református identitás Európában*, in: RE XLVI (1994/10), 227–230.
- VOLF, MIROSLAV: *Ölelés és kirekesztés, Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és a kiengesztelődés tárgykörében*, Budapest, Harmat, 2001.
- WARREN, RICK: *Céltudatos gyülekezet, Növekedés az üzenet és a küldetés feláldozása nélkül*, Debrecen, Új Remény Alapítvány, 2006.
- WEBER, OTTO: *Grundfragen der Dogmatik, I., II.*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, ⁴1972.
- WEINRICH, MICHAEL: *Zur Freiheit befreit*, in: Reuter, Hans-Richard – Bedford-Strohm – Kuhlmann, Helga – Lütcke, Karl-Heinrich (Hg.): *Freiheit verantworten, Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag*, Gütersloh, Chr. Kasier, Gütersloher Verlagshaus, 2002, 90–101.
- WELKER, MICHAEL: *Der Mythos „Volkskirche“*, in: EvTh 54 (1994/2), 180–193.
- WIPF, THOMAS: *Református egyház és politikai szerepvállalás: Egy svájci nézőpont a szabadság reformatori üzenetére nézve*, in: STD III (2010/2), 103–109.
- ZACCHUBER, JOHANNES: *Zur Freiheit befreit. Theologische Erinnerung an den Herbst 1989*, in: EvTh 70 (2010/2), 96–105.
- ZAKAR, PÉTER: *Isten és a szabadság 1848–49 Magyarországon, A forradalom és szabadságharc liberális egyházi megközelítései*, in: Századvég 21 (2001/Nyár), 69–84.
- ZULEHNER, PAUL M.: *Igen a vallásra – nem az egyházra?*, Az egyház a holnap multikulturális társadalmában, in: Kock, Manfred (szerk.): *Egyház a 21. században, A sokszínű jövő*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 9–33.

Zwischen Autonomie und Angewiesenheit, Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken, Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh, Güterloher Verlagshaus, 2013.

Zsinat elnökségének állásfoglalása református egyház iskolaiügyében, in: RE XLIII (1991/7), 165.

Zsinati határozat az egyházi és társadalmi megbékélés folyamata gondozása tárgyában, Zs. – 100/2010.11.18. in: <http://www.reformatus.hu/letoltesek/51> (utolsó megtekintés: 2014.02.21.)

FOLYÓIRATOK - LEXIKONOK RÖVIDÍTÉSEI

CD = Collegium Doctorum

EK = Evangelische Kommentare

EvTh = Evangelische Theologie

G2W = Glaube in der 2. Welt

IÉ = Igazság és Élet

KKK = Képes Kálvin Kalendárium

KZG = Kirchliche Zeitgeschichte

LM = Lutherische Monatshefte

PtSz = Politikatudományi Szemle

RE = Református Egyház

RL = Reformátusok Lapja

RT = Református Tiszántúl

STD = Studia Theologica Debrecinensis

ThLZ = Theologische Literaturzeitung

ThSz = Theológiai Szemle

TRE = Theologische Realenzyklopädie

VuF = Verkündigung und Forschung

ZdZ = Die Zeichen der Zeit

ZeE = Zeitschrift für Evangelische Ethik

ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche