

**jelentős helyen,
istenháta mögötti
időben élünk
(Fodor Ákos: Xéniák 15.)**

világot,

**Mert úgy szerette Isten a
hogy megszületett Fiát adta,
hogy aki hisz Őbenne,
el ne vesszen, hanem
örök élete legyen.
Mert az Isten nem azért küldte**

el

**a Fiút a világba,
hogy elítélje a világot,
hanem, hogy a
világ üdvözüljön általa
(János 3: 16 – 17.)**

**új szemmel nézni
a régi képre: ez a
mi alkotásunk
(Fodor Ákos: A Teremtmény**

éneke)

Néhány szempont keresztyénségünk mai helyzetének értelmezéséhez^[1]

Krizistudatunk jellege

Kiindulópontként talán elfogadható az az állítás, hogy az általános egyházi életérzést és helyzetértékelést valamiféle nehezen megragadható, de mégis határozottan jelenlévő krizistudat hatja át. Az adott helyzetnek krizisként való értelmezése a keresztyénség fokozatos társadalmi térvesztésére alapozódik. A rendszerváltás egyik alapkérdése az lett, hogy a hivatalos ateizmus letűnte után mi fogja betölteni az üresen maradt ideologikus teret, s a magyar társadalom ideologikus arculatát milyen erők fogják befolyásolni. Az egyház számára magától értetődő mintaként tűnt fel a történelmi egyházkép, amely a „keresztyén társadalom” eszméjére alapozódott, s azt remélte, hogy annak visszaállítására, ha nem is

egészében, de alapvonásaiban igen, a kommunizmus bukása megnyitja az utat. Ezt részben joggal hihette, hiszen a történelmi keresztyénség maradványai még érzékelhető módon ma is jelen vannak (ez az az egyház, amelyben mi élünk), s a rekonstrukció lehetősége reális alternatívaként tűnt fel. Másrészt ez a reflektálatlan visszanyúlási kísérlet ahhoz „ami volt” annak is tulajdonítható, hogy a feudalizmus kori történelmi egyház - mint minta - fixálódott az egyház mibenlétéről való gondolkodásban, s az egyháznak a társadalomban betöltött szerepe adottságként, s az eszmeileg egységes társadalom iránti igény evidenciaként tűnt fel.

Magyarán, a rendszerváltás után lényegileg föl sem vetődött az a kérdés, hogy mi az egyház, milyennek kéne lennie, milyen annak a társadalmi térnek a jellegzetessége, amelyet reálisan elfoglalhat. Az egyház nem érzékelte kellőképpen, hogy a rendszerváltás utáni helyzet nem tette mindenestől lehetővé a rekonstrukciót, sőt egy olyan világban találta magát, amelyben az eszmeileg egységes alapozású társadalom egyenesen anakronisztikusnak tűnt fel sokak szemében. Hamar kiderült tehát, hogy a rekonstrukció lehetetlen, mi több, tovább folytatódik a társadalomnak az egyházból, mint a keresztyénség intézményes képviselőjéből való kivonulása. A rekonstrukcióra tett erőtlén kísérletek tehát kudarcot vallottak, egyrészt azért, mert a korábbi társadalmi szerepek mára már teljességgel és – most úgy tűnik – végérvényesen szekularizálódtak, másrészt azért, mert a tradíció nyilvánvaló nyomainak megléte ellenére a keresztyén tradíció mára már korántsem bír átható erővel, harmadszor pedig azért, mert a rendszerváltásig elvezető folyamatokban az egyház belsőleg – intellektuálisan és anyagilag annyira kiürült, hogy még ha lehetősége nyílt is volna bizonyos szerepek visszavételére, az ehhez szükséges szellemi, anyagi és társadalmi potenciál csak igen korlátozott mértékben állt rendelkezésére, negyedszer pedig azért, mert nem is mutatkozott semmilyen olyan hatalmi csoportosulás, amely az egyház valóságos talpraállításában komoly érdekeltséget mutatott volna. Ez ugyan így soha nem lett kimondva, de végül is a rendszerváltás előrehaladtával az vált nyilvánvalóvá, hogy a történelmi egyház valamiféle visszaállítása immár nem lehetséges, sőt a kérdés inkább az, hogy az egyház miként biztosíthatná saját túlélését. Ez az illúzióvesztés mai krízistudatunk egyik alapvonását adja.

Különös módon, az egyházi maradványtársadalom az egész folyamatból csak a marginalizálódást érzékelte, ám mélyeséges reflektálatlanságában a történetileg meghatározott egyháziasságot adottságként fogadta el, s emiatt az föl sem merült, hogy egy régi szerkezeti – gondolati – és mentális struktúra bármilyen jó szándékú, naiv „ráeröltetése” az új helyzetre nem fog működni. Ezért aztán nem is igazán indult el semmiféle, az önkorrekciót vagy valóságos diagnózist célul kitűző folyamat. A gyülekezeteiket és az egyházvezetést szinte teljességgel lefoglalta a túlélésért folytatott küzdelem, amely küzdelemnek az egyik, talán legfontosabb célja az anyagi források biztosítása egy immár önmaga anyagi bázisát biztosítani képtelen egyháznak. Talán innen van az, hogy ha mai egyház általános aktivitásáról kialakult benyomást kellene összegeznünk, azt is mondhatnánk: inkább egyéni túlélési kísérletek laza hálózata, semmint a tudatosság szintjére emelt közösségi stratégia.

Krízistudatunk alapvető jellegzetességét tehát a „gazdag múlt” - „szegény jelen” feszültsége adja meg. Ez a krízistudat a társadalmi szerep felől közelíti meg az egyház mai helyzetét, s a keresztyénség helyzetét a társadalmi jelenlét súlyával és kiterjedtségével méri. Ez persze érthető szempont a keresztyénség történelmi jellegénél fogva. A keresztyén identitást ugyanis valóban vizsgálhatjuk tisztán bibliai alapon, anélkül, hogy figyelembe vennénk, ahogyan az a történelemben megvalósult, ám ettől még tényszerűen nem szűnik meg ezen identitás idői

kiterjedése, tehát az, hogy a keresztyénség, akárhogyan is, mégis csak egy hosszú történelmi múlttal rendelkező identitás. Mi több, ez a történelmi múlt nem csak úgy „hozzátapadt” a „független” keresztyén identitáshoz, hanem maga lett az identitás. Ilyen szempontból keresztyénnek lenni nem jelent mást, mint részt venni a hagyományban. Ennek következtében a keresztyénség saját pozícióinak elvesztését hagyományvesztésként éli át, a hagyományvesztést pedig értelemszerűen identitásvesztésként. Tehát a társadalmi – történelmi szerep felőli helyzetértékelés és az ennek nyomán kialakuló krízistudat megalapozott és jogos.

Mégis, több mint aggályos helyzetünk jóformán csak ilyen szempontú elemzése. Föltűnő, sőt egyenesen riasztó, hogy a rendszerváltozás után jóformán teljességgel elmaradt a teológiai - intellektuális diskurzus. A rendszerváltozást követően olyannyira a társadalmi szerepért s ezen keresztül a túlélésért folytatott küzdelem uralta egyházi életünket, hogy egy széleskörű teológiai reflexióra saját református mibenlétünk újraértelmezését illetően egyszerűen nem került sor. Minden további nélkül adottnak tűnt föl teológiai - szellemi entitásunk, s ezáltal az a mondanivaló is, amellyel az új helyzetben egyházunk a nyilvánosság elé lépett. Az üzenetről való gondolkodás elmaradása csak részben tulajdonítható annak, hogy energiáink nagy részét a túlélésért folytatott mindennapi küzdelem köti le. Önmagunk újraértelmezésének elmaradása abból is ered, hogy a fentiekben vázolt társadalmi szerepvesztés hosszú folyamatában végbement egyfajta intellektuális kiürülés is. Ebben a folyamatban az egyházi elit az egyre fogyó és marginalizálódó egyházas maradványtársadalom gondolkodásának és mentalitásának a foglya lett.

Krízistudatunk jellegzetessége tehát abban ragadható meg, hogy az elvesztett társadalmi szerep felől közelíti meg egyházunk mai helyzetét, miközben az önértelmezést és az abból fakadó üzenetet a történetileg meghatározott egyházban adottnak veszi. Holott egyáltalán nem olyan magától értetődő a teológiatörténeti és társadalomtörténeti folytonosság adottságként való tételezése. Sőt éppenséggel az a mód, ahogyan gondolkodunk önmagunkról már része lehet a szerepvesztés folyamatának. Erre utal az, hogy noha a krízist már legalább a 19-20. század fordulója óta érzékeljük, az új helyzetre való közösségi szintű reagálás rendre elbukik. Ennek az eredménye a folytonosan hangoztatott megújulási szándék, amely végül üres moralizálásban hal el. Tehetetlenségnek moralizálás a vége.

Éppen a fentiek miatt a továbbiakban arra teszek kísérletet, hogy ezt az évszázados öntudatvesztési folyamatot átfogó vonulataiban értelmezzem. Ez a kísérlet sok tekintetben leegyszerűsítő és általánosító lesz, hiszen a mai karakterünket alapvetően meghatározó átfogó történeti folyamatok egyes elemeire alapozva próbálja meg jelenlegi helyzetünket értelmezhetővé tenni. Az általam használt értelmezési keret tudatosan nem teológiai, hanem társadalomtudományi és gondolattörténeti. Teszem ezt abból a meggyőződésből, hogy az önértelmezésünkben a teológiai nézőpont kizárólagosságát képviselő álláspont már a beszűkülés jele, hiszen az egyház történeti létmódját ugyanakkor nem tudja megszüntetni. Amennyiben az egyház lemond az Ige-történetiség-
egyház problematika újraértelmezéséről, akkor önmagát a történelem öntudatlan résztvevőjévé teszi. Ez a körülmény fölveti a teológia és a társadalomtudományok viszonyának kérdését is.

Identitás és modernitás

Az üzenet és a szellemi környezet

Az fentiekben jelzett szerepvesztési folyamat társadalomtörténeti lényege véleményem szerint abban áll, hogy a keresztyénség általában, s azon belül a reformátusság is, s annak általánosan elfogadott intézményes képviselője, az egyház a rendi társadalomból a polgári társadalomba való átmenet vesztese lett. A 17-18.század egy identitásában még erős reformátusságot veszélyeztetett az egységes keresztyén társadalmon belül, míg az elmúlt 200 év folyamatai már magát a keresztyén identitást rendítették meg. Különös módon, történeti önértelmezésünkben az ellenreformáció jelentős identitásformáló szerepet kapott, míg az általam jelzett hosszú átmenet folyamatai alig tudatosultak. A régi magyar középnemesség, amely egyébként a nemzeti liberalizmus zászlóvivője volt, s egyházunk legjelentősebb támasza, a jobbágyfelszabadítás nyomán elveszítette úrbéri telkeit, gazdasági erejében megroppant, se mentálisan, se anyagilag tehát nem volt felkészülve a beinduló kapitalizmus gazdasági folyamataiban való részvételre. Kényszerűen a kultúra és az adminisztráció fele tájékozódott, miközben az átfogó folyamatokra egyre inkább a gazdaság alakulása nyomta rá bélyegét. Ez a hosszú átmenet, amelynek a jellegadó vonulata a magyar középosztály sorsa, s amely sok vonatkozásban még ma is tart, a legszélesebb társadalomtörténeti keret, amely az elmúlt kétszáz év magyar történelmének karakterét meghatározza, s amelynek résztvevőjeként és elszenvédőjeként a keresztyénség sorsa értelmezhető. Az átmenetnek a keresztyénség számára sorsdöntő eszmetörténeti jelentőségét pedig az adja, hogy elgondolhatóvá vált a keresztyén világképnek, mint a társadalom eszmei alapjának a megkérdőjelezhető volta. Az alábbiakban e kettős (társadalomtörténeti és eszmetörténeti) szempont alapján próbálom meg fölvázolni, hogy az egyház miként reagált e sorsdöntő folyamatokra, azt föltételezve, hogy mai egyházunk alapjellege lényegében az átmenet folyamataira adott reflexióként fixálódott. Azok az alapvető gondolati struktúrák, amelyeken keresztül egyházunk az új helyzetre adott válaszként üzenetét megfogalmazta véleményem szerint két nagy áramlatban ragadhatók meg: a historizmusban és a pietizmusban. Nincs itt tér e kettő részletes elemzésére. Mindkettőnek alapvető szerepe volt és van szellemi - lelki arculatunk, s az általunk közvetített üzenet jellegére vonatkozóan, rányomták bélyegüket belső tagoltságunkra. Sajnálatos, sőt tragikus, hogy e két áramlat gyakran egymással szemben értelmezte és értelmezi önmagát.

Mint jeleztük, ha mai szellemi - kulturális környezetünket viszonylag távlatosan érteni akarjuk, legalább a felvilágosodásig kell visszanyúlni, hiszen az itt felbukkanó gondolkodástörténeti fordulat lett azután az eszmei alapja azon folyamatoknak, amelyek megmagyarázzák az új világkép előállítását s a nyomában kibontakozó radikális változásokat a „világban”, azaz abban a módban, ahogyan az ember a maga számára az életet élhetővé tette és teszi (nincs az embertől „független” világ). Ez a messzeható gondolkodástörténeti fordulat, melynek üzenete még ma is érvényesnek tűnik fel, abban ragadható meg, hogy a felvilágosodás – az európai gondolkodástörténet folyamatban először – arra a vélekedésre jutott, hogy az „istenhipotézisre” nincs többé szükség a valóság értelmes magyarázatára tett kísérlet során, hogy tehát a valóság és annak részeként az ember önmagában megismerhető. Istent a valóság megismerhető tartományából kivezető feltételezés racionálisnak tűnt föl, sőt ez a szemlélet tűnt föl egyedül racionálisnak szemben a keresztyén világképpel. Így a régi keresztyén világkép a folyamatok előrehaladtával szükségképpen irracionális aktusként lett tételezve, s a hit nem lett más, mint a valóságon kívülre került Istennel való kapcsolattartás szubjektív eszköze. Hinni a valóság ellenére kell. Noha kezdetben a felvilágosodás nyilvánvalóan a keresztyén folytonosság részeként értelmezte önmagát (Kant filozófiája nem volt „szándékos” Isten elleni lázadás) , mi több, mi reformátusok is lelkesen üdvözlöttük,

mégis, ebben a fordulatban megszületett az elvi alapja egy olyan eszmeiségnek és a nyomában kibontakozó életmódnak, amely egyenesen a klasszikus keresztyén világkép és hagyomány negációjában nyerte el identitását. Az ateizmus elvi lehetősége tehát a felvilágosodás fogalmával jelzett fordulatban lett adva, miközben persze világos, hogy a mi történelmünkben a 19.században a felvilágosodásban megjelenő eszmeiség a nemzeti gondolatban talált igazán önmagára, és korántsem tételezte önmagát a klasszikus keresztyén múlt tagadásaként (Istennek, hazának, tudománynak). Mi több, a reformátusság szövetsége a nemzeti liberális gondolattal máig élő karakterjegyeket épített be a református identitásba (a reformátusság mint „magyar” vallás). Az ateizmus, mint a keresztyén hagyomány megszüntetésének radikális igénye nálunk igazán a két háború közötti időszakban vált jelentős tematizációs tényezővé, még ha társadalmi bázisa nem is volt jelentős. A reformátusság számára már a huszadik század elejére nyilvánvalóvá vált, hogy az egyház elveszítette régi anyagi bázisát, a hagyományos egyháztársadalom csak egyre kevésbé tud részt venni a gazdasági - modernizációs folyamatokban, ám mégis, a két háború közötti időszakban még volt egy jelentős, immár polgáriasult keresztyén kulturális középosztály és értelmiség, amely keresztyénség és nemzet újraértelmezésével próbálta meg biztosítani jelenlétét immár egy kapitalizálódó társadalomban. Míg tehát a tizenkilencedik század jelentős részében a református egyház a reformációnak, mint a liberalizmus előfutárának a láttatásával progresszívnek számított, s ekként is értelmezte önmagát,(egyébként még mindig innen származtatható jelenkori kulturális tőkénk maradéka), addig ugyanez a nemzeti liberális historizáló szemléletmód a 20.században immár a liberalizmust átegendve az egyre erőteljesebben megjelenő, sokszor radikális és dogmatikus ateizmusnak és szocialisztikus gondolatnak, konzervatívként értelmezte önmagát.

Ez a fejlemény jóformán fixálta az elmúlt száz évben az ideológikus pozíciókat, s olyan gondolati struktúrákat alakított ki amelyek még ma is evidenciaként tüntetik föl konzervatívizmus és keresztyénség, modernitás és (ateista) liberalizmus összetartozását. Ebben a nálunk száz éve tartó küzdelemben a társadalmi szerepét, gazdasági bázisát fokozatosan elvesztő keresztyénség valósággal belekényszerült abba a helyzetbe, hogy önmagát a múltja felől legitimálja, annál is inkább, mert a megjelenő ateizmus, mint a keresztyén hagyomány megszüntetésére való igény ideológikus eszköze a kívánatos jövő eszmei alapjaként értelmezte önmagát. Ebben a folyamatban a mi reformátusságunk valósággal beszorult önmagába, maradványtársadalmába, nyelvébe és szokásaiba, infrastruktúrájába és döntéshozatali mechanizmusába. Gyülekezeteink lassan úgy kezdtek el működni mint zárt emlékezetközösségek, amelyek immár nem lehetnek a mindenkori jelen résztvevői. Ehhez a fogyó, de még megmaradó közösséghez volt kénytelen alkalmazkodni sok tekintetben papságunk gondolkodásában, mentalitásában, retorikájában. A hagyomány és a személyes hit úgy jelent meg mint menedék a fenyegető jelenben és védelem a jövővel szemben. Szembekerült egymással identitás és modernitás, szokás és megújulás, haladás és gondviselés, önmegvalósítás és elrendeltség, hit és racionalitás, siker és áldás, nemzet és globus, Isten ajándékaiban való öröm és fogyasztás, munka és áldozat, hálaadás és önbecsülés. Múlt és jelen. Egyház és jövő.

Ugyanakkor azt lehetetlen kideríteni, hogy e lassú sorvadási folyamatokban, beleértve a jelent is, hányad rész tulajdonítható a sokszor valóban brutális külső adottságoknak, a nem egyszer kifejezetten ellenséges szellemi és gazdasági környezetnek, s hány százalék írható a mi nosztalgikus tradicionalizmusunk, impotens döntéshozatali mechanizmusaink, tudatlanságunk és műveletlenségünk, rendies hajlamaink és szakszerűtlenségünk, tudatos

vagy öntudatlan önfeladásaink, elvtelen kompromisszumaink és árulásaink, siránkozó és önsajnálkozó természetünk számlájára. E fokozatosan felőrlő folyamatban nem csoda az apátia és az összegyházi kérdések iránti közöny, az enerváltság és anómia, az egyéni túlélésre való berendezkedés alattomos terjedése.

Mégis, ellentmondásos módon, ez a lassan önmagába záródó maradványtársadalom, mint a történeti egyháziasság még meglévő képviselője mentette meg egyházunkat a totális megsemmisüléstől a kommunizmus idején, s gyakorlatilag erre a bázisra támaszkodhatunk ma is. Igen, lehetségesek korszakok, amikor éppen ez a bezárkózó mozdulatlanság és reflektálatlanság mutatkozik az egyetlen ellenerőnek a megsemmisítő külső folyamatokkal szemben. Ma már nem lehetnénk itt a történeti egyháziasság egyre fogyó, de mégis kitartó csoportjainak hűsége, és ugyanakkor, ellentmondásosan, e megcsontosodott egyháziasságon belül is megjelenő lelkeségi mozgalmak nélkül. Ez az önmagába záródó reformátusság a maga mozdulatlanságával volt egyszerre a megmaradás eszköze és a megújulás gátja. Innen van az, azt hiszem, hogy nem tudtuk elvégezni önmagunk valóságos helyzetének diagnózisát. A diagnózisra tett erőteljes, sokszor moralizáló és retorikus kísérletek is a zárt egyháziasság nyelvének, gondolati struktúráinak zárványai maradtak.

Az ma már sajnos pusztán teoretikus kérdés, miként alakult volna történelmünk, ha a huszadik század tragikus eseményei az első Világháborútól kezdődően, a fasizmuson és a kommunizmuson át nem verik szét teljességgel az egyébként is sok ellentmondást felmutató magyar társadalomfejlődést, ha tehát a régi magyar középosztály, mint a keresztyén kultúrtörténeti folytonosság képviselője szervesen fejlődhetett volna. A két háború között még megvolt ez az anyagi erejében ugyan megcsappant, de kulturális erőt még felmutatni tudó réteg. A kommunizmus legnagyobb kártevése az, hogy ezt a középosztályt tudatosan szétroncsolta, mint ahogyan az önálló gazdátársadalmat is (kuláküldözés, tévesztés). Nem véletlen, hogy – mutadis mutandis – a rendszerváltás után éppen a folytathatóság kérdése vált egyik központi témává, mint ahogy nem véletlen az sem, hogy a rendszerváltozást követően kísértetiesen hasonló ideologikus dualizmus uralja szellemi életünket, mint a két háború között.

Mi több, hogy a szálak egybe érjenek, a mai európai útkeresés egyik legfőbb kérdése éppen a keresztyén európai hagyományhoz való viszony. Ez a körülmény jól mutatja, hogy a felekezeti, nemzeti specifikumok ellenére Európa eszmetörténete egységes tendenciákat mutat, s csak e specifikumokat meghaladó értelmezési keret teszi egyáltalán lehetővé az átfogó folyamatok megértésére tett kísérletet. Az igazán jelentős kérdés az az, hogy vajon miért vált lehetővé a keresztyén Európában, hogy saját kultúrtörténeti múltjának tagadása domináns ideológiává válhatott? Én ezt az európai gondolkodás reflexív jellegében vélem felfedezhetni, de ez már egy másik tanulmány témája lehetne csak.

Az a legtagabb értelemben vett gondolati háttér, amely a felvilágosodást lehetővé tette, még ma is érvényben van és domináns ideológiaként hat. Joggal feltételezhetjük ugyan a felvilágosodás átmeneti voltát, ám ma még nem látni világosan, hogy vajon mihez való átmenetről beszélünk. Ezért válhat a felvilágosodás viszonyítási ponttá. Most még nem áll rendelkezésünkre egy olyan értelmezési keret, amelynek alapján visszatekintve értelmezni lehetne a folyamatot, amelynek részei vagyunk. Éppenséggel a felvilágosodást a „történelem végeként” értelmező szemlélet az, amely igazán veszélyezteti a hagyományos keresztyén identitást, mert egy átmeneti tudatállapotot mutat be véglegesként, mintha már az ember-

világ-Isten problematikáról folytatott diskurzusnak a végére értünk volna. A hitetlenség nem más, mint a felvilágosodás világképének igazságként való fixálódása. A kor amelyben az egyház él, lényegét tekintve egy olyan kor, amelyben a felvilágosodás átmenetisége állandóságként van tételezve.

Vajon nem arról van - e szó, hogy a felvilágosodásban mint „végkifejletben” az európai gondolkodástörténeti folyamat egy – ma még – alig értelmezhető átmeneti fixálódásával van dolgunk, s amely folyamat valamiképpen összefüggésben van a „történelem tehetetlenségével”, vagyis azzal a körülménnyel, hogy ami az ember által és az emberben történik az mindig több is és más is, mint szándékok összessége? S vajon nem itt ragadható – e meg Istennek a történelemben megnyilvánuló kifürkészhetetlen hatalma? S vajon a hagyomány szétroncsolódásának folyamata felett érzett fájdalomkban nem az identitásvesztés gyötrelmeit éljük – e át? S vajon nem lehetséges - e, hogy a megsemmisülésnek ebben a fázisában valahogy önmagunk feltését Isten igazsága megsemmisüléseként éljük át? Nagy kérdés, hogy vajon a felvilágosodás a keresztyén hagyományon való végleges kívülre kerülés mozzanatát jelenti-e? Vajon nem lehetséges - e, hogy a felvilágosodás a maga átmenetiségében éppenséggel még a hagyomány része, s pusztán arról van szó, hogy a keresztyénségben tematizált világról és emberről szóló beszéd elveszítette az egyházban történetileg adott közösségi nyelvét és tudatát? Magyarán, hogy nem Isten igazsága omlott össze, és nem a keresztyén hit iránti igény veszítette el relevanciáját, hanem az a mód, ahogyan ezt a történetileg adott egyház képviselte és képviseli.

Ezt az értelmezést erősítheti az a tény, hogy a felvilágosodásban adott válasz az Isten-ember-világ problematikára ma korántsem tekinthető racionális evidenciának. S bármilyen bámulatos is a világ, azaz az emberi környezet technológiai fejlődése, a természettudományokra alapozott tudás valóságos forradalma, létértelmezésben a felvilágosodás és az annak nyomán kibontakozó új tudás nem tudta meghaladni a bibliai világkép alapvető téziseit.. Ugyanakkor szétroncsolta azt a történetileg meghatározott módot, intézménystruktúrát, nyelvet, életvitelt és szokásrendszert, amelyeken keresztül ez a világkép a történelemben megjelent. Ugyanakkor eddig még nem tudott megjelenni a keresztyén hagyomány új olvasata. Ha a keresztyénség helyzetét ebben az átmenetiségben értelmezzük, akkor a keresztyénség nem csak úgy jelenhet meg, mint a múlt része, mely véd a jövőtől, hanem éppenséggel, mint felvilágosodás hiedelemvilágának kritikus meghaladása, a múlt és jelen közti folytonosság eszköze, s ekként a hosszú távú közösségi jövő egyetlen racionális biztosítéka. Ez azonban messze nem jelenti a történeti egyháziasság teljes rekonstrukciójának lehetőségét.

Az egyházszerkezet néhány kérdése

A fent jelzett, még napjainkban is tartó átmenet lényegében szétroncsolta a régi magyar keresztyén társadalmat, soha nem látott változásokat idézve elő társadalmi struktúrában, hatalmi és anyagi viszonyokban, foglalkoztatásban, életmódban, településszerkezetben. Ezeknek az alapvető változásoknak szükségszerű kísérőjelensége volt és még ma is az egy korábban elképzelhetetlen mértékű migráció. Ez a népmozgás alapjaiban rengette meg a tradicionális egyházszerkezetet „örök” adottságként értelmező keresztyén identitást, amely alapvetően a lokalitásra épült, arra az egyébként évszázadokon át érvényes feltételezésre,

hogyan az identitás alapja a hatalom - lakóhely-munkahely és kultusz egysége. Minden jel arra mutat, hogy a mi egyházunk az elmúlt száz évben végbemenő alapvető változásokat valósággal átaludta, érdemben nem tudott reagálni. S azért nem, mert az a struktúra, hatalmi viszonyrendszer, amelyben egyházunk működteti magát, úgy tűnik, nem alkalmas átfogó folyamatok kezelésére.

Az alkalmatlanság abból keletkezik, hogy átfogó társadalmi folyamatokat kellett volna egy széttagolt, alapvetően a lokálisra épülő egyházszerkezettel kezelni, amely egyházszerkezetben soha nem tudott kialakulni egységes végrehajtó hatalom, sőt a belső és valóságos hatalmi viszonyok mindig is a jótékony teológiai értelmezés homályába veszttek. Az intézményesülési folyamatokban nem alakult ki az egyház egészét centrálisan működtetni képes struktúra.

Messze áll tőlem ugyanakkor a parókiális rendszer sok történelmi pozitívumának kétségbevonása. Sőt, meglehet, egyházunk megpróbáltatásainak időszakában (ellenreformáció, kommunizmus) éppen a helyi gyülekezetek viszonylagos önállósága lehetett egyházunk megmaradásának alapja az ellenséges államhatalommal szemben. Igen, ki kell mondani azt is, hogy sokszor az elnyomott, vagy éppen korrumpált „hivatalos egyház” ellenében élő és önálló gyülekezetekben éltük túl a nyomorúság éveit. Másrészt a hatalmi viszonyok tisztázatlanságából fakadó belső „rugalmasság” valószínűleg elejét vette a szeparatista törekvéseknek is... Mégis, a mi egyházunkban nem tudott kialakulni gyülekezet és egyház sorsközössége, tehát az jogi keret és tudat, hogy a helyi közösség és a nagy közösség sorsa összefügg. Ez abban mutatkozik meg, hogy gyülekezeteink az egyéni túlélésre szocializálódtak, s nem alakult ki semmiféle gyülekezetközi érdekazonosság. A parókiális rendszer tehát nem csak azt a pozitívumot jelenti, hogy önmagamért felelős vagyok, hanem azt a negatívumot is, hogy csak önmagamért vagyok felelős. Ennek a rendszernek a fogyatékossága az elmúlt száz évben teljességgel nyilvánvalóvá vált, amikor ezt az országos kiterjedésű hálózatot működtetni kellett volna például felgyorsuló migráció kezelésére. Kiderült, hogy ebben a szerkezetben a misszió egyet jelent a lokalitáson belül végzett misszióval, de a helyi gyülekezetnek a legcsekélyebb érdeke sem fűződik ahhoz, hogy más gyülekezetek misszióját kooperáció útján, a migráció követésével segítse. Ez a szerkezet alapvetően diszfunkcionális, hiszen egy ilyen rendszerben már nem az a kérdés, hogy a krízis idején „mi, mint egyház” miként tudnánk a túlélést biztosítani, hanem az, hogy „én, mint gyülekezet” miként maradhatnék meg. Ettől kezdve minden „testvéri” lelkipásztori munkaközösség illuzórikussá és hiteltelenné válhat.

Az elmúlt másfél évszázad azt látszik bizonyítani, hogy egyházunk nem volt képes hatékonyan reagálni az iparosodás nyomán kialakuló új polgári társadalom belső folyamataira, hanem továbbra is egy, a rendi társadalomban struktúrájában, döntéshozatali mechanizmusában, infrastruktúrájában kialakult intézményt akart tovább működtetni.

Noha az összegyházi működés és működtetés szempontjából nyilvánvaló a parókiális rendszer diszfunkcionális jellege, mégis a kialakult szerkezet a gyülekezeti, egyházmegyei, egyházkerületi partikularitások érdekegyensúlyán nyugszik. Ezt jelzi, hogy a struktúrából fakadó feszültségek még nem jutottak el robbanásveszélyes pontig, a fokozatos ellehetetlenülés még nem váltott ki a nyilvánosság szintjét is elérő kezelhetetlen érdekellentéteket. Egyenlőre úgy tűnik, az egyháztársadalom többsége rövid távon a rendszer

fönntartásában érdekelt, miközben egyre több jel utal arra, hogy hosszú távon – ha a „modernizáció” társadalomtörténeti tendenciái tovább érvényesülnek – csak a parókiális szint fölötti szinteken képzelhető el a probléma valamiféle kezelése. Ez persze a hatalmi viszonyok átrendezése révén lenne csak megvalósítható, beleértve nemcsak a gyülekezeti, hanem egyházmegyei, sőt egyházkerületi szinteket is. Az átrendeződés nyilvánvalóan a hatalmi szintek viszonylagos autonómiájának szűkítésével is járna. Egy átfogó reform iránti széleskörű ellenérdekeltségnek ez lehet az alapja.

Az elkövetkezendő időkben valószínűleg nyilvánvalóvá fog válni az egyházunkban egyébként mindig is meglévő strukturális ellentmondás, hogy miközben igényt tartunk az egész társadalomra kiterjedő szerepre, azonközben nem voltunk képesek önmagunkat társadalmi méretű szerves egységgé formálni. Jó, hogy szeretetben már egybe vagyunk forrva, ideje lenne most már jogilag is.... Nyilvánvaló, hogy az itt felmerülő igény egy új alkotmányozási folyamat, amely a fentiekben jelzett hatalmi patthelyzetben nem kevésbé illuzórikus, mint az Egyetemes Konvent vagy a Magyar Reformátusok Világszövetsége.

Választások, 2008

Petyhüdt és ingerszegény egyházi életünkbe a választások hoznak még némi izgalmat. Ilyenkor már-már messianisztikus váradalmak fogalmazódnak meg főleg a leendő püspök személyével kapcsolatban. Az a körülmény, hogy az ilyenkor fölvetődő kérdések zöme jóformán csak a leendő püspök személye körül forog, jól jelzi, hogy egyháztársadalmunk önmaga általános helyzetét adottnak veszi, mintha bizony nem az lenne a fő kérdés, hogy mi a feladat, s azt hogyan lehet megvalósítani. Ugyanígy, a megfogalmazódó homályos váradalmak jól tükrözik, hogy a püspöki intézmény szimbolikus egységünk még megmaradt legfontosabb és legszélesebb kerete.

Ám, mint láttuk, e szimbolikus egység valójában igen erőteljes érdekviszonyokon nyugvó széttagoltságot takar. Ebből a körülményből származik a püspöki intézmény kettős jellege, amely abban mutatkozik meg, hogy a püspök az első számú informális döntéshozó, tehát bizonyos értelemben a kezében tényleg komoly befolyás koncentrálódik, ugyanakkor ez a jelentős egyszemélyi hatalom messze nem elégséges komoly, a korábbiakban jelzett stratégiai ügyek kezelésére. Így jön létre ennek az intézménynek a valóságosan kettős arculata, erős szimbolikus jelenlét – gyenge végrehajtó erő. A püspöki intézmény, bármennyire is elégtelen erőt képvisel a korábbiakban jelzett általános folyamatok irányítása szempontjából, mégis jelentős befolyással bír a tradicionális egyház működtetése szempontjából. E befolyásnak a valóságos forrása az állami pénzek egy részének elosztása fölötti befolyás, a tradicionális egyháztársadalom paternalista mentalitása, az egyházi közbeszéd és döntéshozatal témái fölötti befolyás, a széttagoltságunkból fakadó informális hatalomgyakorlás lehetősége, a terjedő enerváltság és lemondás, az összegyházi kérdések iránti közöny.

Megkockáztatom: a hagyományos egyház működtetése szempontjából majdnem mindegy ki lesz a püspök. Amennyiben az általános adottságaink továbbra is maradnak, az új püspök személyéhez fűződő váradalmak hamarosan illúzióvesztésen mennek keresztül, mert ezen váradalmak valóságos helyzetünk nem kellő ismeretéből fakadnak. Látni kellene már végre, hogy a mi egyházunk, éppen fixálódott tradicionalimusa miatt jóformán önműködő, s

általános helyzetét messze nem az egyházvezetés határozza meg, sőt az egyházvezetés éppenséggel része a krízis folyamatainak. Ezt egyébként jól mutatja, hogy jóllehet az elmúlt száz évben egészen különböző karakterű személyek kerültek püspöki pozícióba, egyházunk általános helyzetét illetően igen problematikus lenne e történet szakaszolása a püspöki szolgálatok szerint. Nem mintha a szolgálatok között nem lettek volna jelentős különbségek, hanem azért, mert végül is a korábbiakban leírt társadalmi szerepvesztés hosszú folyamatában nem mutatkozott olyan erő, a püspöki intézmény sem, amely bármiféle korrekcióra képes lett volna. Ennek az az oka, hogy bármekkora befolyása is van a püspöki intézménynek, mégis csak inkább szimbolikus - reprezentatív, s mint ilyen, semmiféle olyan kényszerítő erővel nem bír, amely valóságos áttörést jelenthetne a folyamatok kezelését illetően. Ebben a helyzetben mindenféle püspöki stratégia, program, koncepció illuzórikus.

A kérdés igazából az, hogy miként tudnánk önmagunkat olyan helyzetbe hozni, amely teret nyithatna a valóságos cselekvésre. Ennek nyilvánvalóan egyetlen módja lehetséges csak: az egyházvezetés centralizációja, mégpedig konszenzusos alapon. Magyarán, bárki lehet a püspök, amennyiben nem sorakozik föl mögéje olyan jelentékeny csoport, amely a struktúra átalakításában érdekelt, minden egyszemélyes igyekezet kudarca van ítélve. Ám még akkor is, ha történetesen ezen belső egyházi erők összegződnének is valamiféle egységes akaratban, illúzióban ringatnánk magunkat, ha ettől mai keresztyénységünk általános helyzetének automatikus javulását váránk

Ennek pedig a korábbiakban leírt általános szellemi-kulturális környezet az oka. Minden jogos önkritika mellett világosan kell látnunk, hogy a ma Európában domináns „modern” világkép lényegében a „keresztyén Európa” ellentétéként fogalmazza meg önmagát, olykor dogmatikus és radikális formában, olykor, pluralizmust hirdetve, a „világnézeti semlegesség” és „szemléleti függetlenség és objektivitás” álarca mögé bújva. Ebből fakad az a típusú dualisztikus állóháború, mely mai környezetünket nagyban uralja. Egyébként nálunk egészen a rendszerváltásig, beleértve az önmagát szocialistának nevező korszakot is, még széles körben elgondolható volt, hogy szükség van a társadalom egységes eszmei megalapozására. Csak a rendszerváltás után vált ihgazán domináns ideológiává az a nézet, hogy nincs szükség domináns ideológiára – kivéve azt az ideológiát, tegyük mi hozzá, amely szerint nincs szükség domináns ideológiára. Ez az alapvető ellentmondása a magát liberálisnak nevező nézetnek, amelyben jól tükröződik a félreértelmezett modernitás hamis objektivizmusa és racionalizmusa. Önmagának ellentmondva ezért lehet nem egy megnyilvánulása középkorisan dogmatikus és militáns. Ez az önmagát „függetlennek”, „objektívnak” és „racionálisnak” tételező szemléletmód értelemszerűen az egységes alapozású keresztyén társadalom eszméjével szemben értelmezi önmagát, mintegy igazolva azt az axiómát, hogy a világnézeti semlegesség ismeretelméleti nonszensz az emberi-történeti létmódban. Ebben a küzdelemben tehát az egyház messze nem tud felvonultatni olyan eszközrendszert, amelynek a segítségével eséllyel vehetné fel a harcot.

A keresztyénység hazai társadalmi jövője szempontjából a valódi kérdés az az, hogy társadalomfejlődésünk mai és jövőbeli szakaszában a most újraformálódó, nagyrészt már egyháziatlan nemzeti középosztály és az egyház között létrejön-e valamiféle új együttműködés. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az anyagi erejében megroppant, marginalizálódott és politikailag megosztott aktuális egyházi maradványtársadalom önmagában már nem képes finanszírozni a talpraállás költségeit, nem beszélve arról, hogy nem is képvisel már semmilyen tekintetben olyan intellektuális és erőt sem, amely az

átalakulás motorja lehetne. Sőt, azt hiszem nem is ez a szerepe. A hagyományos egyház valódi szerepe az, hogy állandóságot képvisel és nyújt a kényszerű változások nyomása alatt élő embernek. Sok félreértés alapja lehet, ha megújulást a szokással szemben értelmezzük.

A jövőbeli egyházvezetés sikere attól is függ, hogy egyrészt mennyire tudja lelassítani a hagyományos egyházat roncsoló folyamatokat, másrészt létre tud-e jönni egy szövetség a most formálódó nemzeti középosztály, értelmiség és az egyház között. Ez azért rendkívül bonyolult feladat, mert – mint láttuk – a középosztály szerves fejlődése megtört, s a rendszerváltozás után újraszerveződő középosztály már nem feltétlenül a keresztyén hagyomány felől jön, noha nyilvánvalóan megvan benne az igény az eszmetörténeti kontinuitás helyreállítására, s ennek folyományaként a társadalom eszmei alapjának újrafogalmazására. Ennek egyik legfontosabb jele a haza és haladás tragikusan kettétört egységének az újrafogalmazására ezen formálódó középosztály részéről bejelentett igény. Az még az eljövendő időszak kérdése, hogy ebben a törekvésben a történeti keresztyénség intézményes képviselője, az egyház, hol találja meg a helyét, illetve, hogy ez a középosztály felismeri-e az egyházban öntudatának intézményes kifejeződését. Ma még kérdéses, hogy a tradicionális egyház által fölkinált struktúra, nyelv, forma, mentalitás megfelelő keret-e egy lehetséges új keresztyén középosztály identitásának megfogalmazására. Sok jel mutat arra, hogy a folyamat nem zökkenőmentes: ennek az új, keresztyénség felé tájékozódó rétegnek sokszor nagyobb megértést kellene tanúsítania a tradicionális egyház iránt, mint ahogy a tradicionális egyháznak is nagyobb érzékenységet és nyitottságot kellene mutatnia az új igények iránt. Egyébként egyháztársadalmunk politikai megosztottságát, illetve az általános túlpolitizáltságot külön érdemes lenne elemezni, mert messzeható és súlyos következményei vannak az üzenetre nézve: valósággal paralizálhatja lelkésztársadalmunkat a nagy társadalmi kérdésekhez való hozzászólásban, s ezáltal az új társadalmi csoportok felé való nyitásban.

A valódi kérdés az az, hogy ebben a formálódó szövetségben meg tud-e fogalmazódni egy új keresztyén öntudat, amely lényegileg a történeti tudat kontra modernitás hamis dualizmusának a meghaladása, egy új szintézis, amely alapjaiban kérdőjelezi meg a felvilágosodás hiedelemvilágát, hamis racionalizmusát és újrafogalmazza azt az eszmeiséget, amely a közösségi önmegértés alapja lehet. Ez adja igazán legitimitását, s nem az az egyébként fontos feladat, hogy harcot folytat egy letűnt, immár teljességgel vissza nem állítható múlt megőrzéséért. A jövőbeli egyházvezetés valódi tartalmi elemeivel kapcsolatban az lenne tehát a fölmerülő igény véleményem szerint, hogy elősegítse egy új önértelmezés és új szerep megfogalmazását és tudatosítását és az ebből következő struktúra kialakítását. Az új önértelmezésre irányuló akaratnak a lényege messze nem a hagyományos keresztyénséggel való szembenállás, sőt, azt minden eszközzel védeni kell, hanem egy új szintézisre való igény. Ez a vázlat ahhoz nem kíván hozzászólni, hogy ki üzemeltesse a hagyományos egyházat. Ez ámbár fontos, de nem lényegi kérdés.

Távlatok

Az egyházzal az történik, hogy az a statikus világ, a rendi társadalom, amely szerepet adott neki egyre inkább a múlt világa lesz, s létrejött egy „új világ” a természettudományokra alapozódó iparosodás nyomán, s létrejött egy új tudat a felvilágosodásban jelzett fordulat

nyomán, amely már nem a keresztyénségben még tételezett egész felől értelmezi önmagát. Az „egész” kérdése úgy oldódott meg, hogy a természettudományos racionalitás lett a racionalitás maga, s ez fölöslegesnek tüntette fel az emberi léthelyzetre irányuló kérdéseket, s azt az igényt, hogy az ember a valóság egységes alapja felől értelmezze önmagát. Ebben a helyzetben a keresztyén világkép elvesztette jelentőségét, hiszen olyan kérdésekre válaszol, amelyeket ma az ember nem tesz fel. Mások lettek a kérdései.

Az általános gondolkodás megváltozásának ezt a folyamatát valójában az iparosodás nyomán előállt kényszerű és tömeges életformaváltások segítették elő. A régi keresztyén hagyomány nem azért bomlott fel, mert az emberek radikálisan ateista filozófusok könyveit bújták, hanem azért, mert a régi, a keresztyén világképre alapuló közösségi életmód és szokásrendszer a kényszerű életformaváltások nyomán megismételhetetlenné váltak. A hagyomány roncsolódásának a valódi tartalma az, hogy a hatalom-munkahely-lakóhely-kultusz régi közösségi egysége szétbomlik, s ezáltal a közösségi szokások ismételtetősége lehetetlenné válik. Megszűnik az az előzetes tudás és életmód, amely az egyén születése előtt már adva van, s amelyet csak át kell venni és folytatni kell, s amely mint evidencia jelenik meg az egyén előtt. Innen érthető a mi egyházunkban az a gondolati vonulat, amelyet én historizmusnak nevek, amely a missziót valójában hagyományba hívásként értelmezi.

A keresztyén világkép, illetve az azon alapuló társadalom, és az új világkép, illetve az annak nyomán kibontakozó új társadalom konfrontációja nem volt egyszeri és látványos, sokkal inkább egy hosszan elhúzódó folyamatról beszélhetünk, amely még ma is tart. E folyamatban szempontunkból az a fontos, hogy az új természettudományos világkép is elkezdett úgy „működni”, mint előzetes tudás, mint evidencia, ugyanakkor a régi hagyományban továbbított előzetes tudás még tovább él. Ennek, az előzetes tudások egymásmellettségének tulajdonítható az a felvilágosodás óta napjainkig is látható társadalmi jelenség, amely a keresztyénségnek, mint társadalmi jelenségnek kettős arculatot ad. Még keresztyén társadalom vagyunk, és már nem vagyunk az. Arról van szó, hogy a régi hagyományban továbbított előzetes tudás és a kibontakozó aktuális világkép együttes jelenléte az egyéneken belül létrehoz egy, a keresztyénséghez való ambivalens viszonyt, amely viszonyban a régi hagyomány ugyan identitáshordozó elem, de főleg úgy, mint érzelmi azonosulás, miközben az aktuális világkép „felülírja” a hagyományos világképben közölt tartalmakat. A jövő kérdése az, hogy e dualisztikus szellemi környezetet a keresztyén hagyomány meg tudja-e haladni egy új szintézis megteremtésével.

Ez a vázlat a keresztyénség helyzetét egy átmeneti történeti periódus részeként értelmezi. Azt feltételezi, hogy a felvilágosodásnak nevezett fordulatban kezdődött történeti periódus nem az európai történelem végkifejlete, végleges beállítódása és fixálódása. Ebben a folyamatban a keresztyénség a tradíció- és identitásvesztés megpróbáló időszakait élte és éli át. Miután a folyamat még ma is tart, még nem lehet látni, hogy az átmenetként értelmezett folyamatnak mi a valódi értelme. Ám amennyiben a keresztyénség továbbra is fönntartja az Ige igazságára való igényét, akkor azt kell feltételeznie, hogy az átmenet valójában egy hosszú előkészület ezen igazság mélyebb megértése felé.

Amikor a reformáció kimondta az ecclesia semper reformari debet elvét, akkor ezzel azt mondta ki, hogy az egyház sohasem befejezett, miután az Ige megértése az emberi-történeti létmódban sohasem juthat teljességre. Nem az egyház szavatolja az Ige igazságát, hanem az Ige garantálja az egyház hitelességét. A történeti reformátusság legnagyobb ellentmondása

az, hogy miközben felismerte ezt, a történetileg kialakult egyházat mégis „örök” adottságként tételezte. Valójában tehát arról van szó, hogy az átmenet folyamataiban a rendi társadalomban történetileg kialakult formák roncsolódása megy végbe, ám ez még messze nem jelenti a kijelentett Igazság végső cáfolatát és megsemmisülését. Ugyanakkor az Istenvilág-ember problematika új keresztyén megfogalmazása és az annak megfelelő kultusz és életforma még nem jött létre. Útban vagyunk felé. Ez lesz majd az új és valódi felvilágosodás. Veni Creator Spiritus.

Köntös László

[1]A Dunántúli Református Egyházkerület tanulmányi konferenciáján, 2008. március 28-án, Monoszlón elhangzott előadás bővített, szerkesztett változata