

Kovács Krisztián

HARMINC ÉV UTÁN – EGYHÁZ ÉS TEOLÓGIA A RENDSZERVÁLTÁST KÖVETŐEN

Bevezetés – Teológia a vasfüggöny felszámolása után?

1989 a kelet-közép-európai államok életében jelentős dátum. A kommunista rezsimiek egymás után omlanak össze, és fokozatosan megnyílik az út a demokratikus átalakulások, a nyugati típusú piacgazdálkodás és a társadalmi liberalizálódás számára. Országoktól és nemzetektől függően több-kevesebb szerepet játszanak a történelmi egyházak a reformmozgalmakban. Azonban a kezdeti lelkesedés, a helyenként és alkalmanként lángra kapó eufória, a forradalmi tettvágy hamar alábbhagy, és számos kérdéssel, megterhelt történelmi örökséggel és a jövőbeli útkeresés dilemmáival kellett szembenéznük az egyházaknak.¹ Harminc évvel a rendszerváltás után nem minden esetben kerültek nyugvópontra a felmerült dilemmák, így a visszatekintés egyaránt magában foglalja a rendszerváltás pozitív következményeit az egyház számára, valamint a kritikai kérdésekre való válaszkeresés izgalmát vagy éppen dilemmáit. Az, hogy a visszatekintést, s eleve az 1989-et követő teológiai orientációt, egyházi útkeresést mennyiben lehet egy vasfüggöny felszámolása vagy a berlini fal leomlása utáni sajátos politikai teológiának nevezni, egyelőre még kérdéses, és egyben kétséges is.² Annyi azonban bizonyos, hogy az egyház közéleti szerepvállalásának, a saját identitása megtalálásának, s a jövőbeni víziójának olyan teológiai kritikai módszerével állunk szemben, amely még igen sokáig meghatározó lesz az egyház számára, s amely módszer sajátossága

¹ A tanulmányban, amennyiben nem jelzem külön, az egyház szó alatt a Magyarországi Református Egyházat értem. Amennyiben többes számban használom az egyház kifejezést, akkor elsősorban a történelmi felekezetekre gondolok.

² Lásd SAUTER, Gerhard: Theologische Kriterien für kirchliches Handeln nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes, *Evangelische Theologie*, 55. évfolyam, 1995/3, 262–264.

éppen a történelmi-politikai kontextualitásából adódik. Tény, hogy a rendszerváltást követően nem lehet egy koherens és összefüggő teológiai olvasatról beszélni, hiszen a különböző teológiai, közéleti narratívák más-más szempontból értelmezik mind az 1945 és 1989 közötti időszak múltbeli eseményeit, mind a rendszerváltást magát, mind pedig az azt követő tájékozódási időszakot. De azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy számos teológiai és szociáletikai téma interpretálása, még ha indirekt módon is, magán viseli a rendszerváltás megélésének vagy éppen negligálásának nyomát. Erre nézve a leginkább kézenfekvő példa az, hogy a Magyarországi Református Egyházon (MRE) belül nem történt átfogó és mindenre kiterjedő átvilágítás, és az 1945 és 1989 közötti időszak szakszerű feldolgozása is lekerült a közegyház napi-rendjéről, így ennek következtében a megbékélés sem jelent meg sem liturgiailag, sem mentálisan, sem pedig az egyházpolitika szintjén. Mindez a politikai aktivitással összefüggő bűn–bűnvallás–bűnbocsánat teológiai etikai kérdés³ még hosszú éveken, ha nem évtizedeken át egy sajátos olvasatban fogja megjeleníteni, vagy éppen – személyes érdekeltségek alapján – agyonhallgatni. Jóllehet magyar és európai szinten a téma teológiailag számos alkalommal megszólalt, a gyakorlati alkalmazása Magyarországon sajnálatos módon elmaradt.⁴

A rendszerváltást követő ekleziológiai orientáció egyik legnagyobb kérdése a népegyház újragondolása volt, s a népegyházi keret erodálódásának a problémája. Az egyház belső életének szociológiai állapotfelmérése szinte állandóan abba a premiszaként interpretált megállapításba ütközött, mely az elnéptelenedés és az egyházzal szembeni érdeklődés csökkenése mögött a kommunista időszak ateizmusát és antiklerikalizmusát látta. Miközben valóban több ponton magyarázatként szolgálnak ezek a feltevések az egyház krízisére nézve, azért a kérdés jóval összetettebb annál, minthogy egyetlen egyoldalú magyarázat szülessen. Az 1945 és 1989 közötti időszak meghatározó geográfiai és ideológiai tájékozódási pontja volt az a megállapítás, hogy „az egyház keleten van”.⁵ A rendszerváltást követően azonban ez a pozicionálás jóval árnyaltabbá válik. Ám mind a mai napig úgy tűnik, hogy az MRE egy sajátos kelet-közép-európai pozíciót alakít ki magának, amely egy speciális teológiai orientációt is jelent, amelyben éppen úgy megtalálhatók a totalitárius rendszerrel szembeni kritikák, mint azok a konzervatív narratívák, amelyek a jelenlegi nyugati szociáletikai tendenciákkal állnak szemben (például: házasság, szexualitás, eutanázia, abortusz stb.). Ennek a sajátos teológiai gondolkodásnak nyilvánvalóan elválaszthatatlan részét képezi a már érintett múltfeltárás kérdése, s egyben az a társadalmilag is tapasztalható jelenség, amely a múlt rendszer ideológiáját nem dolgozta fel, hanem

³ FAZAKAS Sándor: *Vétkeztiünk...*, *Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében*, Budapest, L'Harmattan, 2017, 32–55.

⁴ Lásd FAZAKAS Sándor: *Emlékezés és megbékélés, A múlttal való szembesülés egyházi és teológiai kritériumai*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004.; KLEIN, Christoph: *Bosszú helyett megbocsátás, A megbékélés kultúrájának teológiai alapvetése*, Ford. J. KÖVES Gyopárka, Budapest, Kálvin Kiadó – Luther Kiadó, 2003.

⁵ Lásd többek között BERECZKY Albert: *Az idők jeli, Református Egyház*, I. évfolyam, 1949/20, 3.

csak hátrahagyta. A teológiatörténeti kritika értékes és hasznos eleme lenne a múlt feldolgozásának, hiszen maga a módszer – egy adott társadalmi jelenséget és politikai aktivitást teológiailag is legitimálni – mindig nagy kísértése a hivatalos egyházi teológiáknak – nemzetközi és ökumenikus kontextusban is. Hiszen nem ismeretlen az a modell, amelyben a teológiai mérlegelés nem az egyház és állam kapcsolata szerint fogantatosított cselekvések alapját szolgálja, hanem kísérőjelenségként legitimál egy-egy kormányzati döntést, és annak egyházkormányzati alkalmazását. Ebben az esetben a teológiai kritikai gondolkodás alárendeltje az egyházkormányzati stratégiáknak, s a teológiai kritikai gondolkodás teljesen háttérbe szorul az előírt cselekvési normák kötelező érvényével szemben. A lehetőségek közös mérlegelése, a problémák átbeszélése, a cselekvési normák keresése, a lentről jövő kezdeményezés és a visszacsatolás elmarad, így egy olyan mechanizmus áll elő, amely a döntést csupán pragmatikus síkon és gyakran teológiai megfontolás nélkül a vezető testületek kezébe delegálja. Ez a modell jellemezte az 1945 és 1989 közötti időszakot, így a rendszerváltást követően éppen ebben lett volna a nagy lehetőség, hogy újra felfedezzék a teológia kritikai funkcióját, amely természetesen nem feltétlenül jelent minden esetben opozíciót az adott kormányzással vagy politikai intézkedéssel szemben, hanem alkalomadtán a teológia szolidaritását fejezheti ki a közéleti és az állami kezdeményezések iránt, illetve egy szélesebb teológus és lekipásztori (közegyházi) körben előzetesen megvitatásra kerülhetnének olyan témák, amelyek az egyház és állam kapcsolata alapján értelmezhetők (pl. hitoktatás, munkaszüneti napok, házasság-család, nemzeti kérdés, pályázati rendszer stb.).

Az 1989-et követő teológiai orientáció nyitást jelent az interdiszciplinaritás irányába – ami nyilván elképzelhetetlen lett volna 1948 után és 1989 előtt. A rendszerváltás esetében egy olyan komplex folyamatról van szó, amely magában foglalja a történelemtudomány, szociológia, teológia, politológia, a jog vagy éppen a pszichológia értelmezését, s amely tudományok komplexitása nélkül nehezen érthető meg maga a folyamat. Ismét jól példázza ezt az összetettséget a múltfeltárás kérdése. Hiszen itt nem csupán arról van szó, hogy az érintetteket leegyszerűsítve a tettes és áldozat kategóriájába sorolják, hanem figyelembe kell venni az adott történelmi, politikai, egyházkormányzati, egzisztenciális és mentális kontextust, amelyben az érintettek helyesen vagy helytelenül cselekedtek. Az ügy elodázásának negatív következményeit éppen maguk az érintettek (tettesek) is megszenvedik, hiszen így ők sem tudnak korrekt választ adni tetteikre, amelyek mögött akár egzisztenciális kiszolgáltatottság, lelki nyomás, elháríthatatlan külső kényszer állt. Az ítélet nem lehet minden esetben a teljes elutasítás (a múltfeltárás árnyalt szakmai értelmezése éppen ezért nem merülhet ki az ügynökmúltat feltáró, megbélyegző módszerben), hanem a kritikai szolidaritás elve szerint a közös megbékélés felé kellene elindulni.

A rendszerváltás nem egy punktuálisan és történelmileg értelmezhető esemény, hanem hosszúra kalibrált politikai, gazdasági, jogi, társadalmi, mentális, spirituális folyamat, melynek a vége még nem is látható. Ralf Dahrendorf szociológus meglátása szerint „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”.⁶ Harminc évvel a rendszerváltás után a felénél vagyunk ennek a hatvan esztendőnek. A számvetés, mérlegelés, vissza- és előretekintés éppúgy részét képezi ennek a vizsgálódásnak, mint az a józan önkritika, amely meglátja a rendszerváltás sikeres és kevésbé sikeres történeteit, kezdeményezéseit vagy éppen próbálkozásait a teológián és az egyházon belül egyaránt.

A vallás és politika kapcsolatának elvi tisztázása

A rendszerváltást követően elengedhetetlenné vált a vallás és politika kapcsolatának újragondolása, mind a kormányzat, mind pedig az egyházkormányzat részéről. Az 1945 és 1989 közötti időszak bőven szolgáltatott okot arra, hogy ez az elvi tisztázás új alapokra kerüljön. Erre nézve két egyszerű és magától értetődő szempont kínálkozott megfelelőnek: egyrészt az egyház és állam kapcsolatának jogi rendezése, másrészt az egyház teológiai álláspontjának konzekvens kialakítása. Azonban egyik sem mutatkozott egyszerű és könnyen abszolválható feladatnak egyik fél részéről sem. A kapcsolat jogi rendezése hosszú folyamattá vált, amely még harminc évvel a rendszerváltás után sem tért nyugvópontra, hiszen újra és újra előkerül az egyház és állam kapcsolatának egy-egy olyan szegmense, amely ismételten csak újabb jogi értelmezést kíván. Akár az egyházi iskolarendszerre, akár a hitoktatás kérdésére, akár a szociális szférában való részvételre, mindezek finanszírozására vagy csak egy mindenki számára megnyugtató kárpótlásra gondolunk, egyértelművé válik, hogy a kívánatos megoldásokat időről időre politikai pártállástól függően a kormány részéről éppúgy máshogy értelmezik, mint ahogyan az egyházon belül sincs minden kérdésben teljes konszenzus – hiszen az elvi együttműködés, a kedvezmények elfogadása, az állam által javasolt koncepciók foganatosítása a gyakorlatban nem minden esetben tűnnek könnyen kivitelezhetőnek. A vallás és politika szétválasztásának elve továbbra is neuralgikus pontja az egyházon belüli diszkusszióknak és az egyházon kívüli – nem ritkán erőteljesen kritikus – véleményeknek egyaránt. Nyilvánvalóan az egyház és állam 1945 és 1989 közötti kapcsolata negatív örökségének számít az, hogy 1989-et követően nehezen jött létre egy olyan jogi konstrukció, amely egyaránt rögzítette volna az egyház és állam alkotmányos együttműködésének kereteit, a finanszírozási és infrastrukturális feltételeket, valamint gyakorlati szinten is motiválta volna az egyházat a maga profétai-kritikai mandátumának alkalmazására a vallási semlegesség elve szerint. Azaz úgy tűnik, hogy még sok idő szükséges ahhoz, hogy a nyugati-típusú (például Németországban, Ausztriában, Svájcban stb. tapasztalható) állam–egyház–viszony modellje megvalósuljon Magyarországon. Ez a modell éppúgy biztosítja a finanszírozási stabilitást és az állam alapvető szimpátiáját az egyházakkal szemben, mint ahogyan lehetőséget biztosít az egyház kritikai megszólalásainak vagy éppen kezdeményezéseinek. Jóllehet kérdés, hogy Magyarországon mennyire kívánatos ez a modell? Hiszen nem ritka az a közegyházban hallható narratíva, amely az 1945 előtti állapot revitalizációját

⁶ Idézi PIRÓ Bettina: A demokrácia, a diktatúra és a poszt szocializmus társadalom lélektana, *Valóság*, XLIV. évfolyam, 2001/1, 12.

tartja lehetséges útnak, miszerint a történelmi egyházak bizonyos pontokon (minde-
nekelőtt finanszírozás, közéletben való szerepvállalás, közoktatás, a kultúra és a társa-
dalmi erkölcsi normák meghatározása) meg kívánják őrizni korábbi monopolhelyze-
tüket, s bizonyos előjogokat várnak el az államtól, s akár magától a társadalomtól is
a kisebb – nem „történelmi”-ként meghatározott – felekezetekkel, illetve morálisan
a liberális politikai ideológiával szemben. Kérdés, hogy mindez a törekvés nem kér-
dőjelezné-e meg az állam vallási semlegességének az elvét, valamint nem mutatna-e
egy keresztyén állam realitásának romantikus irányába? Különösen érzékennyé válik
a kérdés akkor, amikor egyértelműen deklarálják azt aényt, hogy a társadalom nagy
része alapvetően eleve vallásilag semleges vagy a „maga módján vallásos” szociológiai
kategóriába tartozik. Innen nézve tehát az állam és egyház kapcsolatának rendezését
az egyház részéről sokan nem egy vallásilag semleges és a vallásszabadságot univerzálisan
értelmező jog felől várják, hanem olyan történelmi örökségek feltárása szerint
értelmezik, amely – mint már említettük – bizonyos előjogokat biztosít a „törté-
nelmi” egyházak számára. Ennek az értelmezésnek jöllehet megvan a maga realitása
egy olyan történelmi múltra visszatekintő európai állam és egyház kapcsolati modell
esetében, mint ahogyan az Magyarországon is tapasztalható volt egészen 1945-ig.
Azonban éppen az 1945 és 1989 közötti időszak ellentmondásos politikai és egyház-
kormányzati intézkedései mutatják azt, hogy a két struktúra együttműködése és az
ideológiák összefonódása mindig veszélyes és kockázatos.

Ugyanakkor éppen az egyház és állam kapcsolata teljes körű és minden jogos
igényt kielégítő jogi, finanszírozási, infrastrukturális és stratégiai rendezésének elodá-
zása vezetett oda, hogy az 1990 és 2010 közötti kormányváltások jelentős mértékben
megterhelték az egyház állammal és hatalommal szembeni semleges véleményformá-
lásának elvét, amely nem ritkán egy olyan társadalmi meggyőződés következmé-
nyeként is formálódott, mely szerint a különböző politikai oldalakat keresztyénként
vagy éppen a keresztyén értékrenddel szemben kritikusan gondolkodóként identifi-
káltak, természetesen leegyszerűsítve a politikai narratívákat. Arról lett volna szó,
hogy az egyházak számára gyakorlatilag a maguk működése szempontjából semleges-
nek tűnjön, hogy éppen melyik politikai párt kerül kormányzásra, mert egyformán
viszonyulnak az egyházak finanszírozásához, közéleti szerepvállalásához, és egyaránt
elismerik a keresztyén értékeket. Ebben a kérdésben azonban úgy tűnik, mégis annak
az olvasatnak volt igaza, amely a konzervatív oldalt hagyományosan keresztyénköze-
linek, a liberális és bal oldalt pedig – éppen a történelmi tapasztalatoknak köszönhe-
tően – a keresztyén értékekkel szemben neutrálisnak interpretálta. A nyugat-európai
pártsemleges egyházi közvéleménnyel szemben ez egy sajátos magyarországi értelme-
zésnek tűnik, amely magában hordozza egy olyan premissza megfogalmazását, amely
hosszú távra bebetonozza a politikai oldalak egyház- és keresztyénségértelmezésének
gyakorlati következményeit. Azaz: mindig egyfajta előítélet, de legalábbis egyfajta
szkepticizmus kíséri a nem konzervatív politikai oldalak kormányzásának egyházzal
való kapcsolatát. Jöllehet ennek is megvan a maga történelmi háttere, ez azonban sem
az egyház, sem pedig a politika számára nem válhat olyan örökérvényű nézetté, amely

ne látná meg a pozitív és konstruktív együttműködés lehetőségét a nem konzervatív politikai oldal számára az egyházban, és az egyház számára a nem konzervatív politikai kormányzásban. Ez ugyanakkor a politikai kultúra része is, hogy a nem konzervatív politikai ideológián tájékozódó kormányzati erők nagyobb toleranciát, s ami még fontosabb, nagyobb erkölcsi elismerést tanúsítsanak az egyház felé. S ezzel együtt a politikai bal és liberális oldallal nehezebben találják meg a keresztyén egyházak a közös diszkusszió megfelelő hangnemét.

Az egyház és állam, vallás és politika kapcsolata a rendszerváltást követően Magyarországon egy sajátos történelmi klímában formálódik mind a mai napig. Azonban kérdés, hogy hosszú távon feloldódik-e az imént leírt megkötöttség bármelyik fél részéről. Ennek a megoldása valóban egy olyan társadalmi kultúraformálásban gyökerezhet, amelyben az egyháznak éppolyan jelentős szerepe lehet, mint az államnak s magának a civil társadalomnak is. Az egyháznak ebben az esetben nem az lenne a sajátos feladata, hogy a konzervatív politikai kurzust teológiailag legitimálja, hanem hogy elősegítse azt a társadalmi és politikai diskurzust, amely előmozdítja a különböző politikai oldalak és az egyházak közötti jótékony párbeszédet, amely képes az értékek, erkölcsi normák toleráns megértésére és elfogadására.

A vallás és politika, egyház és állam kapcsolatának teológiai értékelése, újragondolása éppolyan komplex és nem egyértelmű folyamat, mint a jogi kapcsolat rendezése. A történelmi és teológiatörténeti előfeltételekből és gazdag szellemi örökségből ennél a kérdésnél sem volt hiány az 1989-es rendszerváltás pillanatában. Ha csak a legjelentősebb teológiai értelmezési modelleket vesszük figyelembe, már nagyon gazdag az az örökség, amely alapján az újragondolást el lehetett kezdeni. Többek között Ravasz László, Révész Imre, Török István vagy éppen Karl Barth⁷ teológiai útmutatásai olyan relevanciával bírnak, amelyek nem csupán az 1945 előtti, 1948 és 1989 közötti időszakban segítették a tájékozódást, hanem a rendszerváltást követő időszakában is útmutatók lehettek volna. A kérdés egyértelmű és adott: az eufória pillanatában nem vált-e túl hamar az új, valóban demokratikus rendszer s az együttműködés lehetőségének lelkes életetőjévé a teológia, és magabiztos haszonélvezőjévé az egyház ahelyett, hogy éppen a teológia- és egyháztörténelemben hangjukat hallatott ősök bölcs útmutatásai alapján, megfontoltan dolgozza ki a maga sajátos álláspontját az új kapcsolatra nézve? Hiszen a rendszerváltás pillanatában két szempont alapján formálódott a teológia. Egyrészt egy kritikus, jóllehet óvatos szembefordulás a korábbi rendszerrel, másrészt az új helyzet lehetőségeinek mérlegelése, teológiai legitimálása.⁸ Úgy tűnik azonban, hogy a nagy teológiai tekintélyek ebben az útkere-

⁷ Lásd többek között TÖRÖK István: *Egyház és politika – Teológiai 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.; RAVASZ László: *A helyes egyházpolitika*, in Uo., 357–359.; RÉVÉSZ Imre: *Igehirdetés és politika, Igaz és hamis profétizmus*, in Uo., 334–342.; BARTH, Karl: *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen, Dokumente einer Ungarnreise 1948*, Zollikon – Zürich, Evangelischer Verlag, 1948.

⁸ KOVÁCS Krisztián: *Határmezsgyén, A református egyház a történelmi örökség és a megújulás esélyei között az 1989–90-es rendszerváltást követően*, Budapest, L'Harmattan, 2018, 47–126.

sésben már nem voltak igazán mérvadók. S hogy ez a gyors és pragmatikus döntések szükségessége vagy az időbeli távolságok miatt alakult ki, nem egyértelmű. Azonban a teológiai gondolkodásra nézve ez a nem hosszú távú stratégiai kialakítás többször is megfigyelhető volt az 1989-et követő időszakban.

Ugyanakkor a vallás és politika kapcsolata nem redukálható kizárólag az egyház és állam többek között jogilag szabályozott együttműködésére. A téma sokszínű, és nagy területen, interdiszciplinárisan és vallásközileg is értelmezhető és értelmezendő.⁹ S éppen ez a széles spektrum motiválja a keresztyén teológiát is arra, hogy félretegye a maga történelmi örökségét, szellemi monopóliumát és az ezekből származó előjogait, s így nyitott legyen a párbeszédre más tudományokkal (pl. politológia, filozófia, szociológia, vallástudomány, jog stb.), akár más vallásokkal is. Ez a nyitott és toleráns diskusszió sokat segítene abban is, hogy a társadalom egészében kedvező fogadtatásra találjon az, hogy a vallás és politika kérdése nem szűkíthető le az egyházaknak nyújtott morális és anyagi kedvezmények szintjére, valamint az egyház társadalom feletti gyámkodásának állami támogatására – amint azt sokan vetik a konzervatív kormányokkal együttműködő egyházak szemére. Ebben az összefüggésben, még ha a keresztyén egyházak számára nehézkes is, de el kell fogadni, hogy a vallás és vallásosság fogalmát ki kell terjeszteni a keresztyénségen túlra is. Ám miközben a történelmi előjogokat felváltja a politika vallásilag semleges toleranciája, nem a keresztyén értékek visszaszorítása történik, hanem az egyház saját spirituális erőforrásának az újrafelismerése. A jövő kérdései közé tartozik az is, hogy miként lehet felismerni a vallásilag neutrális politika jótékony hatásait a keresztyénség számára?

Szabad egyház a szabad államban

A fenti tézis nem új keletű. Lényegében a kommunista államvezetés idején is e megállapítás alapján értelmezték az állam és az egyház kapcsolatát. De hogyan aktivizálódott, vagy éppen hogyan árnyalódott mindez 1989 után? Az egyházak számára valóban sok ponton jött el az effektív szabadság a megváltozott államrendben. Az oktatásban, aktív politizálásában, a szociális és kulturális szférában való részvétel, a társadalmi misszió, a nyilvános megszólalások lehetőségei egy olyan modellt vizionáltak, amely valóban megfelelt a fenti elvnek. Azonban a kérdés az, hogy mit is jelentett valóban az egyház számára a szabadság megélése? A válasz korántsem egyszerű. Mert miközben az egyház élt a szabadság nyújtotta lehetőségekkel, mindez nem mentette fel az alól a felelőssége alól, hogy saját maga belső életére nézve fogalmazzon meg konzekvenciákat a jövőre nézve. Az egyház szolgálata iránt kezdetben egyfajta megnövekedett érdeklődést lehetett tapasztalni, azonban egyre inkább világossá vált, hogy a hagyományos népegyházi automatizmusok nem kapnak újra lángra.¹⁰ Ennek a felismerésnek köszönhetően egyfajta missziói paradigmaváltás tapasztalható,

⁹ Lásd ehhez a nemrég megjelent kötetet: FAZAKAS Sándor – KOVÁCS Krisztián (szerk.): *Vallás és politika, Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről*, Debrecen, DRHE, *Szociálpolitikai Intézet Kiadványai* 7, 2019.

¹⁰ KOVÁCS: *Határmezsgyén*, 185–195.

amely a hagyományos vidék-túlsúlyú egyház helyett az urbanizált gyülekezetek fejlesztését célozza meg.¹¹ Mindez azonban nem oldja meg az elnéptelenedő népegyház strukturális problémáját. Mert úgy tűnik, hogy miközben a „szabad egyház a szabad államban” modell keretén belül az egyház él a szabadság nyújtotta közéletiség lehetőségeivel, aközben belül nem tud elszakadni és felszabadulni a maga történelmi és egyháztörténelmi örökségének a terhe alól. Tény, hogy az MRE-t mindig is jellemezte a történelmileg is értelmezhető népegyházi mentalitás: erőteljes népiség és népiesség, a nemzeti és nemzetiségi kérdés megszólaltatása, a hagyományok tisztelete, az egyéni meggyőződések és rítusok preferálása a gyülekezeten belül, a népegyházi vallásosság ellentmondásainak tolerálása. Egy ilyen egyháztörténelmi és vallásszociológiai meghatározottság felől érkezve a politikai változások mit sem segítettek abban, hogy az egyház gyülekezeteiben élő közössége rákérdezzen a maga népegyházi identitásának realitására.¹² Nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy az egyház a saját maga strukturális örökségének a foglyává vált, azonban fel lehet tenni azt a kérdést, hogy hol és miben tudott volna a szabadság – politikailag is deklarált – eszméje és elgondolása, ráadásul a reformátori *semper reformanda* felismerésének elve alapján utánagondolni a belső struktúra változtathatóságának? Ennek a kérdésnek bizonyos szempontból nem is érezhető a realitása, hiszen 1989-et követően jól látható módon megnőtt az egyház társadalmi szerepvállalása, amely az egyre kiterjedő intézményrendszeren túl a keresztyén értékek társadalmi rezonanciájában is nyilvánvalóvá vált. Azonban az utóbbi évek missziói stratégiájának kialakításánál és újragondolásánál már észlelehető az a probléma, amely az egyház létszámbeli csökkenése miatt jelentkezik. Ezeknek a szociológiailag is igazolható objektív tapasztalatoknak a bármely szintű kybernetikai konzekvenciákká és stratégiává avanszálása éppen a szabad egyház bátor kezdeményezése lenne.

Az 1948 és 1989 közötti időszak iskolapéldája annak, hogy egy elnyomó rendszerben, egy totalitárius diktatúra alatt is élhet az egyház, betöltve a maga sajátos – reformátorok által is megerősített – krisztusi mandátumát: igét (s ezen belül is bűnbánatot és bűnbocsánatot) hirdetve, a sákramentumokat kiszolgáltatta. Még akkor is igaz ez, amikor az akkori hivatalos teológia dokumentáltan vitatható módon teológiailag legitimálta az akkori államot, egyház és állam kapcsolatát.¹³ Egy szabadnak mondott és szabadnak érzett politikai klímában ugyanakkor még inkább meg kell erősíteni az egyház alapvető identitásának mibenlétét, s még inkább keresni kell az egyház egyház voltának lehetséges társadalmi dimenzióit. Különösen a jelenvalóság felől válik ez aktuálissá, amikor az egyházi szolgálatok feloldódnak a civil vallásos,

¹¹ Lásd Czövek Tamás (szerk.): Írd meg, amiket láttál, Hét lakótelepi gyülekezet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.

¹² A rendszerváltást követően világossá vált, hogy a múltból megöröklött népegyház nem több, „álmos formánál”, amelyet mindenképpen tovább kell gondolni. Lásd Török István: A pusztai vándorlás után, az ígéret földje előtt, *Reformátusok Lapja*, XXXIV. évfolyam, 22. szám, 1990. június 3., 1.

¹³ Lásd Szabó László Ambrus: Az egyház a nemzeti és nemzetközi életben, in BARTHA Tibor – MAKKAI László (szerk.): *Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből 1867–1978*, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, *Studia et acta ecclsiastica V*, 1983, 516–559.

illetve vallási igények keresztyén legitimálásában. A társadalom iránti elköteleződés, az oktatási és nevelési szférában való minőségi jelenlét, a szociálisan rászorulóknak iránti tevékeny szolidaritás azonban sosem jelentheti azt, hogy az egyház (a helyi gyülekezet szintjén) minden esetben kényszerrel érezzen arra, hogy mindezeket strukturálisan és intézményesen is felvállalja. A gyülekezeteiben élő egyház paradigmája éppen azt jelenti teológiailag, hogy az adott tevékenység a gyülekezet szolgálói, köztük a lelkipásztor, helyi aktivitása révén realizálódik, ráadásul az igehirdetés szolgálatának prioritása mögött. Ennek egy másik megoldási javaslata lehetne, hogy országos szinten egy ernyőszerkezet létrehozásával tehermentesítenék a gyülekezeteket és a lelkipásztorokat az intézményfenntartás felelősségétől úgy, hogy közben missziói bázis maradhatna az adott intézmény. Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy nem ritka esetben nem is a gyülekezet vagy a lelkipásztor egyöntetű szabad elhatározása generálja az intézményalapítást vagy átvételt, hanem a lehetőség teremti meg az intézményfelvállalás szándékát. Az intézményfenntartó egyház a szabad társadalom velejárója. Olyan népegyházi jelenség, amelynek realizását valóban nem lehet elvitatni. Főleg nem egy olyan történelmi örökséget maga mögött tudó egyházban, mint az MRE. Azonban ennek átgondolt strukturálása nagyban hozzásegítené ahhoz, hogy a gyülekezet és a lelkipásztor elsődlegesen vagy akár kizárólagosan a spirituális, teológiai, lelki tartalmak közvetítésében legyen érdekelt. A társadalmi részvétel nem minden esetben garantálja ugyanis a lelki és spirituális rezonanciát, nem is szólva a teológia kritikai funkciójáról. Figyelembe véve, hogy jelen társadalmunkat egyre inkább meghatározza a vallási szocializáció hiánya, a keresztyén értékekkel szemben tanúsított szenzibilitás hiánya, az egyház szolgálata – vagy éppen társadalmi jelenléte – iránti cinikus kritika, sok esetben kétségessé válhat egy eredményes misszió realizása. Miközben az egyház üzenetének fogantatását a Szentlélekisten művének valljuk,¹⁴ aközben az alkalmak gyakorlati megformálásánál sokkal intenzívebben kellene a belső igények felé fordulni. A kifelé aktív egyház nagyon könnyen elveszíti a realitásérzékét a befelé irányuló megbízatása szintjén, és egykönnyen látványegyházzá lehet, ahelyett, hogy a belső hitelmények megélését segítené elő. Jól mutatja ezt a közösség fogalmának egyházon belüli devalválódása is, amikor a közösségi együttlét kimerül olyan programok és alkalmak abszolválásában, amelyek teológiailag nem értelmezhetőek, s így nem kapcsolódnak az Ige és a sákramentumok által meghatározott közösség (koinónia) fogalomértelmezéshez. A szabadság egyháza kifejezés ebben az esetben a szabad változtatást vagy a változtatás szabadságát is jelentené. Illetve szabad visszavonulást a lelki élet profilálásához és formálásához, a közélet, társadalom és helyi közösség életének kulturális alakítása mellett, illetve időnként azokkal akár szemben is.

Etikai témák és véleményformálás 1989 után

A rendszerváltás éveiben úgy tűnt, hogy az egyház energiáit strukturális és pragmatikus tennivalói kötik le. A megváltozott politikai helyzetben mindenekelőtt a pozici-

¹⁴ II. Helvét Hitvallás 1. fejezet.

onálás volt a cél, s nem elsősorban a történelmi szituáció kritikus teológiai értelmezése. Ennek jóllehet szintén megvan a maga realitása, hiszen a politikai változások az egyház számára strukturális változásokat generáltak. Fontos volt, hogy az egyház az új rendszerben megtalálja a maga helyét, s újragondolja a maga szerepét. Ám éppen a helykeresésében szükséges egy olyan teológiai álláspont kialakítása, amely hosszú távon biztosítani tudja az egyház megszólalásának hitelességét, pártpolitikai függetlenségét. A régi-új politikai struktúraként beköszönő demokrácia a reformáció óta szerkesztés képezi a kálvini teológiai hagyományokon is tájékozódó reformátusságnak: a szabadság elve, a demokratikus választójog, a felelős és elszámoltatható kormányzás nem csenghet idegenül számára.¹⁵ Mindezeknek ugyanakkor megvannak a maguk sajátos interpretálási területei az egyház részéről egy politikailag minősített pillanatban. Ezen a ponton tehát szinte magától értetődik, hogy az egyház a maga teológiai meggyőződésével konstruktív módon járuljon hozzá a demokrácia kultúrájának kialakításához mind a társadalomban, mind pedig az egyházon belül. Egy olyan társadalom és egyház, politika és teológia közötti párbeszédet jelentene ez, amely úgy formálja a demokratikus gondolkodásmódot, hogy a szabadság és népakarat eszméje felszabadul az állami és egyházi gyámkodás alól (mindkettőre bőven volt példa a történelem során), és segít megérteni a különböző értékek és egymást ki nem oltó erkölcsi normák sokféleségét. A demokrácia történelmi megjelenési formái mindig is többek között a politikai, vallási és kulturális tolerancia jegyét hordozták magukon. Az uniformizált gondolkodás, az erkölcsi értékek kisarkított kizárólagossága vagy a más kultúrák és vallási meggyőzések kirekesztése nehezíti teszi a demokráciáról szóló politikai és teológiai párbeszédet. A kommunizmus ideje alatt a teológiának módja volt megtagadni ennek az egyoldalú politikai gondolkodásnak a negatív következményét, még akkor is, ha közben pozitív olvasatban interpretálták hivatalos fórumokon, közleményekben. De éppen e történelmi örökség alapján lett volna szükség egy olyan *tabula rasara*, amelyben a teológia és a politika, jelen esetben a teológia, egyház és demokrácia kapcsolata nem a társadalom világnézeti befolyásolását jelenti – sem az egyház, sem pedig a politika részéről –, hanem megnyitja azokat a szellemi, erkölcsi csatornákat, amelyek képesek a demokráciát szélesebb spektrumon értelmezni.¹⁶ A már említett keresztyén társadalom realitása ebben az esetben nem egy államilag generált politikai kurzus eredménye lenne, hanem az egyház teológiai meggyőződésének és a spiritualitást elmélyítő szolgálatának a következménye. A demokrácia az egyház számára sosem lehet eszköz, hanem tér. A járható út nem az, hogy az egyház a demokrácia farvizén a saját maga erkölcsi, spirituális, teológiai nézeteit ráerőlteti a társadalomra, hanem szabadon él a demokrácia nyújtotta lehetőségekkel, és szabadon

¹⁵ Lásd például BUSCH, Eberhard: *Istenismeret és emberség, Betekintés Kálvin teológiájába*, Ford. HUSZÁR Pál, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 139–170.

¹⁶ Vö. KÖRTNER, Ulrich H. J.: *Evangelische Sozialethik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012³, 189–191. Körtner alapvetően a demokrácia és a vallások pluralista szemléletének fontosságát hangsúlyozza, amely elfogadja a vallási semlegességet, a világnézetiileg neutrális jogállamot és ezzel együtt az állam és a vallás szétválasztásának elvét és gyakorlatát: Uo., 191.

önmaga munkálja, formálja, alakítja a társadalom számára elérhető és a helyi gyülekezetekben realizálódó szeptét.

Azt sem lehet azonban figyelmen kívül hagyni, hogy az egyház és a teológia sosem mondhat le a maga meggyőződésének társadalmi megszólaltatásáról, hiszen ez szintén a demokrácia sajátossága. Tény, hogy a rendszerváltást követően nagyon hamar érezhetővé vált egyfajta morális, etikai elbizonytalanodás, ami sok esetben egyfajta posztszocialista identitásválságként is értelmezhető volt. Egy omnipotens, minden erkölcsi értéket meghatározó államapparátus és ennek a kormányzati kurzusnak a teológiai legitimációját beteljesítő egyházvezetés demokratizálódása után érthető, hogy az erkölcsi véleményformálás és az etikai útkeresés nagyon nehezen alakult ki. Jóllehet témák, dilemmák, erkölcsi kérdések, morális anomáliák bőven akadtak a rendszerváltást követően. Maga a társadalom összetétele is egy olyan képet mutatott, amelyet morálisan sem lehetett homogénnek nevezni. Egyaránt képviselve voltak a régi kommunista rend meggyőződéses hívei, a hagyományos konzervatív és polgári értékrendet vallók s a szabadság és politikai liberalizmus lelkes rajongói, az egzisztencián ellehetetlenültek csalódott tömegeivel egyetemben. Ebben a társadalmi, morális és mentális heterogenitásban valóban nehéznek tűnt egy olyan etikai véleményformálást elősegíteni, amely ne érezte volna az egyház konzervatív politikai beágyazottságát. Olyan témák, mint abortusz, házasság, család, szexualitás, nemzeti és nemzetiségi kérdés, keresztyén nevelés az 1989-et követő években nem is szólalhattott volna meg másként Magyarországon, mint erőteljes konzervatív narratívaként. Miközben maga a kommunizmus is a konzervatív értékrend felé tendált, s elvetett, megítélt minden nyugat felől érkező liberális erkölcsi normát, aközben ennek az etikai véleménynyilvánításnak sokkal inkább a nyugattól elhatárolódó politikai okai voltak, mintsem a keresztyén meggyőződés figyelembe vétele.¹⁷ A rendszerváltást követően azonban nem csupán az előjelet kellett kicserélni a narratívák előtt, hanem meg kellett teremteni a keresztyén értékrend olyan interpretációs felületeit, amelyek megóvják az egyházat és a teológiát mind a moralizálás, mind pedig a szellemi gyámkodás vádjai alól. Ezen a ponton rajzolódik ki ennek a közelmúltbeli örökségnek a legsajátosabb kontúrja a mai nemzetközi és ökumenikus etikai tájékozódást figyelembe véve. Mert míg a nyugat-európai testvéregyházak etikai állásfoglalásai a nevezett témákat illetően az elmúlt harminc esztendőben jelentős változáson és nem egyszer liberalizálódáson mentek keresztül, addig az MRE megőrizte konzervatív és bibliai felismeréseken nyugvó erkölcsi véleményét, s ezt akár fel is vállalja a nyugati testvéregyházakkal szemben.¹⁸

¹⁷ Lásd Kovács Krisztián: Eh(r)e für alle? Die Akzeptanz der Homosexualität aus südeuropäischer Perspektive, *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 63. évfolyam, 2019/2, 148–153.

¹⁸ Lásd MAGYARORSZÁGI REFORMÁTUS EGYHÁZ ZSINATA: Házasság, család, szexualitás, A Magyarországi Református Egyház Zsinatának állásfoglalása a házasság, a család és a szexualitás kérdéseiről, *reformatus.hu*, 2004. 05. 06. URL: <https://www.reformatus.hu/mutat/6221/> Utolsó letöltés: 2019. 12. 13.

A nemzeti kérdés

Viszont az említett etikai témák közegyházi interpretációi több esetben nem kizárólag teológiai felismeréseken tájékozódtak, hanem szoros kötődést mutattak a nemzeti kérdéshez. A tendencia azóta is megfigyelhető. Alapvetően az MRE felvállaltan és deklaráltnan igyekszik a maga nemzeti sajátosságát és jellegét hangsúlyozni, s ezt nem túlzás a rendszerváltást követő megváltozott nemzetpolitika következményeként is láttatni. A magyar reformátusság, jóllehet, mindig is büszkén vállalta fel a nemzet történelmében játszott szerepét, s nem tartotta sosem problémának, hogy megszólaltassa a nemzet és egyház közötti kölcsönösséget. Ez a narratíva viszont a kommunizmus évtizedei alatt, a kommunista internacionálé nemzetfelettségének eszméje szerint, értelemszerűen az államvezetés részéről tudatosan elnyomás alá került mind a társadalomban, mind pedig közvetett módon az egyházban is. A rendszerváltást követően a nemzeti kérdés megszólaltatása, a határon túliakkal való intenzívebb találkozás és az anyaországon kívül élő magyarsággal való szolidaritás megújult és friss erőként mobilizálta a nemzet tudatot. Az egyházak nagymértékű és elkötelezett hozzájárulása példaadó volt az 1989-et követő években. Ezzel egy időben a nemzet kérdése egyaránt vált politikai, morális és közegyházi kérdéssé is. Miközben a nemzetileg elkötelezett egyház modellje jól illeszkedik a népegyház klasszikus sémájába,¹⁹ aközben magában hordozza annak a veszélyét, hogy teológiai értékelést is kap. A nemzeti értékek és a történelmi események felől érkező érzelmek krisztológiai interpretálása sosem volt teljesen idegen a magyarság számára. Különösen a nagy nemzeti veszteségek generáltak olyan érzelmeket, és inspirálták azoknak költői, képzőművészeti megjelenítését, amelyek a magyarságot a szenvedés és áldozat teológiailag is értelmezhető kategóriájába állították.²⁰ A képi és költői megjelenítésen túl viszont valóban kialakult egy olyan narratíva s egyfajta közegyházi konszenzus, amely a magyarságot, a nemzeti mivoltot ekkleziológiailag is értelmezte. Azaz a magyarság az egyházhoz való tartozás egyik jelzőjévé vált. Nem arról van szó, hogy eleve teológiai fogalommá avanszálódott volna a magyarság eszméje, hanem arról, hogy az egyházhoz való tartozásban jelentős szerepet játszik a nemzeti tudat és a nemzeti hovatartozás. Ezt mi sem példázza jobban, mint hogy a külföldre emigrált vagy hosszabb távon külföldön élő magyarok nem integrálódnak a helyi – más nemzetiségű és más nyelvű – gyülekezetekbe, hanem, felvállalva a diaszpóra létet, magyar gyülekezetként identifikálják magukat. Teológiailag nézve ez azt a további veszélyt hordozza magában, hogy elsősorban a nemzetiség lesz a keresztyén és felekezeti identitás hordozójává, és nem pedig fordítva. Kozma Zsolt mérvadó megállapítása, miszerint „nem azért kell keresztyének lennünk, hogy magyarságunkat megtartsuk, hanem azért kell magyarságunkat

¹⁹ Lásd KOVÁCS: *Határmezsgyén*, 222–223.; Vö. PREUL, Reiner: *Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie*, Leipzig, Evangelische Verlagsantalt, 2008, 41.

²⁰ BALOGH László Levente: A magyar nemzeti áldozatnarratíva változásai, *Korall*, 16. évfolyam, 2015/59, 36–53.

megtartani, hogy (jobb) keresztyének legyünk”,²¹ abban segít, hogy a maga helyén tudjuk kezelni a nemzeti kérdést a teológián és a közegyházi megszólalásokon belül. Egy nemzetileg elkötelezett egyház, a konzervatív nemzetpolitika iránt fogékony gyülekezetek többségét figyelembe véve, könnyen lehet a nemzeti kérdés egyoldalú megszólaltatójává, amely a nemzetiség éltető forrásvizét a nacionalizmus malmára hajtja. Az ökumenikus és nemzetek feletti nyitottság sokat segítene abban, hogy a keresztyén normák a maguk krisztusi eredetükön tájékozódjanak. A teológiatörténet – s ebben a XX. századi magyar teológia sem képez kivételt – mindig szenzibilis volt ebben a kérdésben, különösen is az 1930-as évek nacionalizmusát kritikusan szemlélő dialektika teológiának köszönhetően. Nem arról lenne szó, hogy az MRE-t a nacionalizmus vádjával lehetne illetni az 1989-et követő időszakban, hanem arról, hogy tudatos teológiai disztinkcióval mindig el kellene különíteni a keresztyénséget és a nemzetiségi kérdést oly módon, hogy azok más-más erkölcsi szintet jelentsenek az önmagát magyarként identifikáló keresztyén ember számára.

Nyilvánvalóan létezik ennek a kérdésnek egy vitatható vetülete, amely legkorábban a rendszerváltást követően Hegedűs Lóránt szélsőséges nemzeti narratívájában realizálódott,²² de amelynek ma is megvan a maga rezonanciája a gyermekvállalás, családalapítás, szexualitás nemzetpolitikai interpretációjában. Ezen a ponton kristályosodik ki annak a veszélynek a következménye, hogy a teológia a maga eredeti meggyőződését (pl. a gyermekvállalás Istentől jövő áldásként való értelmezése) feloldja egy nemzetpolitikai kurzus legitimációjában. Mivel a nemzeti kérdésnek is megvan a maga legitim teológiatörténeti hagyománya a protestantizmuson belül is,²³ ezt a feszültséget csak kellő óvatossággal és körültekintéssel érdemes kezelni. Viszont ezt a körültekintést és óvatosságot el lehet és el is kell várni attól a narratívától, amely nem veszi figyelembe a nevezett témák nemzetpolitikai kurzustól független interpretálását – éppen a demokratikus szabadságjogok elve alapján.

Összegzés – Egy tudatos posztoszocialista teológia felé?

Harminc évvel a rendszerváltást követően számos ponton kell szembesülni az egyháznak a maga megterhelt történelmi és teológiai örökségével, valamint a politika és társadalom régmúltból magával hozott rossz beidegződéseivel. A teljes politikai, társadalmi megújulás ennek függvényében még sokat várat magára. De nem éppen ez lenne az a sajátos posztoszocialista identitás, amely egy tudatos teológiai látás- és gondolkodásmódot igényel? Mert éppannyira nem korrekt elvárni, hogy 1989-et követően szinte azonnal álljon át a közegyházi és teológiai gondolkodás egy nyugati

²¹ KOZMA Zsolt: Erdélyi önazonosság-tudatunk az Európai Unió küszöbe előtt, in Uő.: *Másképpen van megírva*, Kolozsvar, Erdélyi Református Egyházkerület, 2007, 140–148, 143.

²² Lásd többek között HEGEDŰS Lóránt: A magyar reformátusok II. világtalálkozójának jelentősége, in Uő.: *Testvérek menjünk bátran!*, Budapest, Primo Kiadó, 1992, 50–53, 52.; illetve Uő.: Beköszöntő, in Uo., 54–56, 55.

²³ FISCHER, Mario – FRIEDRICH, Martin: *Kirche–Volk–Staat–Nation, Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis Beratungsergebnis der Regionalgruppe der Leuenberger Kirchengemeinschaft Süd- und Südosteuropa*, Leipzig, Evangelische Verlagsantalt, 2019.

sémába, még akkor sem, ha erre volt példa Magyarországon 1948 után is; ahogyan annak sincs realitása, hogy ne szakadjon el a berögzült cselekvési normáktól, hanem próbálja meg értelmezni és értékelni ezeket a módszereket. A posztzocialista teológiai gondolkodás azonban nem stratégiai helybenjárást és nem szellemi, erkölcsi, teológiai stagnálását jelent, hanem annak a sajátos helyzetnek a komolyan vételét, amely mind topográfiailag, mind pedig temporálisan meghatározza az MRE helyzetét – még harminc évvel a rendszerváltás után is.

Teológiailag újra szembe kell néznie a teológiának és a teológiát művelő egyháznak azzal a bátor alapfeltevéssel, amely nem a társadalmi, és főként nem a politikai igényekhez, de még csak nem is az egyházkormányzati érdekeknek megfelelően formálja a gondolkodást, hanem az Isten igéjének és a krisztusi szolidaritásnak a kötelező súlya alatt, s amelyre jogszerűen immár lehetősége van az egyháznak. *Politikailag* tekintve az egyháznak egyaránt kell nyitottnak és egyaránt szükséges kritikusnak lennie, hiszen az átpolitizálódás kísértése a demokráciákat sem kerüli el. A történelmi lecke kiváló tananyag lehet arra nézve, hogy a prófétai mandátum reális követelmény az egyházzal szemben, még akkor is, ha ennek a közéleti árát meg kell fizetni. *Ekkleziológiailag* nézve az MRE nem negligálhatja egy olyan népegyház realitását, amely még mindig és hangsúlyosan vidéken él, s amely társadalmilag csak lassan zárkózik fel a polgársághoz. Ez nagymértékben meg kell, hogy határozza a missziói stratégiákat, és a gyülekezetvezetési koncepciókat érintő reformgondolkodást. Viszont a polgáriasodó társadalmi igényekhez mérten szükséges egy mindenki számára elérhető és lehívható spiritualitás és etikai véleménynyilvánítás kialakítása, amely továbblépést jelent a korábbi zárt és merev formákkal és koncepciókkal, valamint népegyházi automatizmussal szemben. *Kulturálisan* ismét kívánatos egy toleráns szemléletmód, amely a keresztyén értékrendet szem előtt tartva egyszerre kötődik a keresztyén identitáshoz, de érdeklődést mutat az új formák és kulturális produktumok iránt.

A rendszerváltás mindig szemléletváltás is egyben. Egy régi rendszer kívülről érkező kényszercselekvéseivel szemben a szabad, önkéntes cselekvés és felelősség kialakítása, amely magában foglalja az érzékeny kapcsolatok újragondolását az esélyeit is. Harminc évvel az 1989/90-es politikai események után még mindig kínálkoznak lehetőségek az egyház számára, hogy finomítsa és tökéletesítse ezeket a mechanizmusokat. Mindezt a visszatekintés őszinteségével, a jövőre nézés bölcsességével és a jelen kritikus-szolidáris alakításának bátorságával.