

Bogárdi Szabó István

**Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban
1948 és 1989 között**

**teológiai doktori értekezés
(1994)**

Tartalom

Előszó	3
1. Általános bevezetés	4
1.1. A szovjet-orosz birodalom kohéziós rendszerében	4
1.2. Az ökumené kérdése	6
1.3. A szekularizáció problémája.....	9
1.4. Az egyházvezetés problematikája	13
<i>Exkurzus: Zárójelbe tett krisztológia</i>	17
2. Az egyház modelljeinek összehasonlító elemzése és teológiai értékelése	19
2.1. Bevezetés	19
2.2. Az egyház modelljei és a szolgáló egyház.....	21
2.2.1. Az egyház, mint intézmény	24
2.2.2. Az egyház, mint misztikus közösség	26
2.2.3. Az egyház, mint sakramentum.....	28
2.2.4. Az egyház, mint hírnök	30
2.3. Az egyház, mint szolgáló.....	34
<i>Exkurzus: modell vagy paradigma?</i>	43
3. Magyarországi Református Egyház “szolgáló egyház teológiájának” alapelemei	45
3.1. Az egyház és a világ kapcsolatának tematizálása a szolgáló egyház teológiájában	48
<i>Exkurzus: Új teológia?</i>	59
3.2. A szolgálat (diakónia) aspektusának kiemelése és totalizálása	63
3.3. A szolgáló egyház teológiájának alkalmazása	77
3.3.1. Előzetes megjegyzések.....	77
3.3.2. Az egyházvezetés teológiai pozíciójának bírálata 1955-56-ban	81
3.3.3. A szolgáló egyház témáinak visszavételezése	88
3.3.4. A szolgáló egyház institucionalizálása	97
3.3.5. A szolgáló egyház teológiájának instrumentalizálása	108
Összegzés és kitekintés	123
Felhasznált és figyelembe vett munkák jegyzéke	130
Gyakrabban használt források rövidítése:	145
Summary	146

Előszó

Amikor a nyolcvanas évek közepén a Budapesti Református Teológián doktori fokozat megszerzésére jelentkeztem, a 20. századi krisztológiákról szerettem volna értekezést írni. A téma kutatása közben vetődött fel, hogy szükséges lenne megvizsgálni a szolgáló egyház teológiájának krisztológiai vonatkozását is. Így kezdődött el egy hosszú kutató munka, amelyben - megvallom - több keserűségem, mint örömöm telt. Az értekezés témája viszont szükségszerűen megváltozott. Ennek megindoklása jórészt a következő oldalak feladata. Kálvin a jeruzsálemi zsinattal (ApCsel 15) kapcsolatban a következő kommentárt fűzi Lukács evangélista szavaihoz: "valóban gyakran megtörténik, hogy akik a Krisztus tanításával szembeszállnak, a Krisztus szolgálóinak címe (titulus) alatt lépnek fel. Az egyedüli orvosság: józan belátással (integris iudicis) hozzáfogni a tényállás megvizsgálásához." Igyekeztem ehhez a józan mérlegeléshez tartani magát. Hogy sikerült-e, az olvasó ítéletére bízom. Hosszú mérlegelés után úgy döntöttem, hogy a témára vonatkozó korábbi írásaimat és előadásaimat nem veszem fel az értekezés anyagába, azokat ugyanis a mostanitól eltérő szempontok szerint írtam.¹

Szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik segítségemre voltak e munka elkészítése közben.

Mindenek előtt, a múlt év őszén elhunyt Vályi Nagy Ervinről kell hálás szívvel megemlékezni. Biztatása és vezetése nélkül hozzá sem fogtam volna az értekezés megírásához. Mindenkor kész volt konzultálni, s ugyanakkor a legnagyobb megértéssel fogadta, ha megtorpantam egy-egy részletnél.

Köszönettel tartozom Szűcs Ferenc professzor úrnak, aki vállalta, hogy tanszéke keretén belül doktorálhassak, és számos tanáccsal, megjegyzéssel segítette előre haladásomat.

Köszönettel tartozom ifj. Fabiny Tibornak, aki rendelkezésemre bocsátotta az evangélikus egyházból ismeretes diakónia teológiára vonatkozó bírálatok anyagait, valamint dolgozatom vázlatait átolvasta és megjegyzéseivel segítette.

Köszönettel tartozom David Perry-nek (Washington) és Wayne Johnson-nak (Sacramento), akik segítségemre voltak a nehezen hozzáférhető angol szakirodalom beszerzésében.

Köszönöm Gerhard Sauter bonni és Ekkehard Staegemann bázeli professzorok érdeklődését és irányadó tanácsait. Ugyancsak köszönöm Kósa László professzor úr, Kállay Géza, Vályi Nagy Ágnes, Balog Zoltán, dr. Barcza József, Douwe Boelens, dr. Szabó Andor és szüleim, Szabó Imre és Szabó Imréné Szabó Éva segítségét. Érdeklődésük - úgy érzem - a szeretet jele és a még fel nem mutatott teljesítmény iránti megelőlegezett bizalom volt. Köszönettel tartozom azoknak is (Pásztor János, Zalatnay István, Török István), akik korábban megjelent, e témába vágó tanulmányaim kapcsán vitába szálltak velem. Sokat tanultam tőlük

Köszönöm Jókuti Györgynek a technikai segítséget.

Köszönettel tartozom a Budapest Külső-Üllői úti gyülekezet minden tagjának, hogy megértéssel fogadták, hogy lelkipásztoruk a mindennapos munkájával nem könnyen összeegyeztethető dologra adta a fejét.

S legvégül, de mindenek fölött, köszönöm családomnak, Eszternek és gyermekeimnek, hogy mindvégig mellettem álltak, szeretetükkel körbevettek, még akkor is, ha túl gyakran máson járt az eszem.

Értekezésemet nagyapám, Szabó Imre budapesti esperes, majd buji lelkipásztor szolgálatban elégett élete emlékének ajánlom.

¹Mondolat: aktivisták és apologeták, ThSz 1987.44-49., The Long Period of Inner Bleeding, The Theology of Service as the Reflection of the Miseries of the Reformed Church in Hungary, Kirchliche Zeitgeschichte, 1989,1.191-198., Egyház és Politika, teológus szemmel, Hittel, 1990. szept. 5.56-60., Identitás vagy látszatlet? Egyház és Világ, 1991,7. 5-7., Hívők és hívek, Egyház és Világ, 1991,22-23.35-40., Does the Hungarian Reformed Church Have a Presbyterian System? in The Ministry of the Elders in the Reformed Churches, ed. Lukas Vischer, Bern, 1992, 173-185., Mai magyar protestantizmus, Protestáns Szemle, 1992,1.1-7., Egyházunk alkotmányának teológiai alapjairól (előadás, Mátraháza, 1993. március 19), Teológiai hatások a második világháború utáni magyar igehirdetésben, (előadás 1993. október 12, Sens), Einige Informationen zum Verständnis der Lage des ungarischen Protestantismus in 20. Jahrhundert, Verkündigung und Forschung, 1993,2.73-80.

1. Általános bevezetés

A magyar reformátusság helyzete 1945 és 1989 között²

Értekezésem témája a Magyarországi Református Egyház történetének 1945 és 1989 közötti időszakát érinti, amikor is az úgynevezett “szolgáló egyház teológiája” volt a Magyarországi Református Egyház vezetésének hivatalos tanítása. A bevezetés ennek a kornak a rövid bemutatására tesz kísérletet, négy összefüggő korszak-jellemző felvázolásával.

A korszak-jellemzők bemutatásával nem törekszem a történész un. hagyományos “objektivitására” vagy “egzaktságára.” Célom nem az, hogy a korszak általános jellegét vitathatatlan pontossággal megragadjam vagy az összes lehetséges szempontot felsoroljam, hanem hogy bemutassak néhány olyan, ma is érvényes és egzisztenciálisan meghatározó értelmezési szempontot, vagy, ha úgy tetszik, hermeneutikai távlatot, amelyek felől ezt az időszakot és benne saját magunk szerepét és felelősségét megélhetjük: vállaljuk vagy eltagadjuk, nevén nevezzük vagy kimagyarázzuk.

Nyilvánvaló, hogy a vizsgált korra vonatkozó, ma is közkézen forgó korszakolások ellentétes szempontokat és értékelési lehetőségeket hordoznak: az egyik igazolást nyújt, a másik drámaian szembesít, a harmadik távlatba állít, a negyedik vígasztal stb. S ahogy az lenni szokott, az ellentétes szempontok kioltják, semlegesítik egymást. Ennélfogva ezt a vázlatot nem tekintem végleges rögzítésnek. Dolgozatom későbbi mondanivalója és utalásai miatt azonban szükségesnek érzem egy általános háttér rögzítését.

1.1. A szovjet-orosz birodalom kohéziós rendszerében

Ez a korszakolás a legkézenfekvőbb, mert Közép-kelet Európa geopolitikai helyzetét veszi alapul és azon belül Magyarországot. Ez a korszak 1945-től 1990/91-ig tart: a Második Világháború végétől a Szovjet birodalom összeomlásáig, tehát addig a pillanatig, amikor Magyarország közvetlen katonai és gazdasági függősége feloldódik. (A Varsói Szerződés és a KGST felbomlása, a szovjet csapatok kivonulása, stb.)

Köztudomású, hogy a II. Világháborút, Németországgal együtt, Magyarország vesztesként fejezi be, miközben a környező országok (Lengyelország, Csehszlovákia, Jugoszlávia, és a korábban kiugró Románia) a győztesek táborában vannak. Mindazonáltal a teheráni és jaltai konferenciákon már a háború alatt eldőlt, hogy Európának ezek az országai szovjet-orosz érdekszférába kerülnek. Ez pedig azt jelentette, hogy a szovjet birodalom összeomlásáig (ha ugyan összeomlott és nem pusztán megrendült) ez a régió s benne Magyarország (immár az 1920-as trianoni békediktátumban kijelölt, és az 1946-os párizsi békeszerződés által újra rögzített határok között) a szovjet-orosz kohéziós terjeszkedési politika része lett, *provinciává* vált, és teljes gazdasági-kulturális potenciáljával a *pax sovietica* érdekeit kellett szolgálnia. Annak árnyalt felmutatása, hogy a kelet- és közép-európai országokban és köztük Magyarországon pontosan mikor és hogyan jutott teljes diadalra a szovjet-bolsevik típusú, egypárt rendszerű totalitárius államforma, már valóban történészi feladat (bár jól megfigyelhető, hogy ez az un. “szatellit államokban” általában a világháborút követő második-harmadik évben történik meg - Magyarországon egy mindössze két évig tartó többpártrendszerű parlamentáris demokrácia után, 1948-ban).³ Ettől kezdve azok a geopolitikai kifejezések, amellyel ezt a régiót jelölték: Kelet-európa, szovjet blokk, a Szovjetunió és csatlós államai, Varsói Szerződés, KGST országok, béketábor, szocialista tábor, második világ, stb., mind-mind azt a lényegbevágó traumát fejezik ki, hogy Európának egy jelentős régiója kiszakadt az európaiság történeti-civilizációs kontinuitásából és *perifériára* szorult, mégpedig kettős értelemben:

a) – periféria lettünk *Európa számára*, s ezt mi sem mutatja jobban, hogy ma, az 1990-es évek derekán az un. “reálisan létező” Európa még perspektivikusan sem tud igazán mit kezdeni ezzel a

² A bevezetés az Arnoldshaini Evangélikus Akadémia és a Protestáns Közművelődési Egyesület által rendezett konferencián (Budapest, 1993. október 29. Ráday Kollégium) elhangzott előadás szövegén alapul. Az előadás szövege megjelent Protestáns Szemle, 1994/1. 19sk.

³ Lásd ehhez újabban Rainer M. János, Magyarország a szovjet érdekszférában (Mi a politika? Szerk. Gyurgyák János, Századvég kiadó, Bp, 1994. 325-360.)

régióval. A régi Mittel-europa nyugatra vonult vagy fölszívódott a Nyugatban, s az egykori közép-európai országok a szélén, a határvidéken találják magukat.

b) – Közép-kelet Európa olyan értelemben is periféria lett, hogy ezek az országok, a Szovjetunióval szembeni viszonylagos gazdasági-kulturális előnyeik ellenére, a Szovjet birodalomról ezek a részek váltak le legelőször, míg a történelmileg szervesültebb részek, gondoljunk pl. Ukrajnára, Fehéroroszországra, vagy a kaukázusi országokra, sokkal több problémával, ön-azonossági kérdéssel küszködnek, mint mondjuk a szláv katolikus Lengyelország.⁴ A gyarmati állapotokat nemcsak a szovjet-orosz államberendezés szolgálja lemásolása igazolja, hanem az is, hogy a totalitárius államformát exportáló szovjet birodalom rendkívüli brutalitással lépett fel ezeknek az országoknak a szabadság- és reformtörekvéseivel szemben (1953 Berlin, 1956 Lengyelország és Magyarország, 1968 Csehszlovákia, 1981 Lengyelország).

Perifériális jellegük ellenére (mely utólagos visszatekintésben inkább történelmi szerencse, mintsem katasztrófa) ezek az országok mégiscsak egy totalitárius világbirodalom szerves részei voltak, annak a birodalomnak a részei, melynek alapvető jellegzetességét *Hannah Arendt* így fogalmazta meg a totalitárius társadalmakról írt nagyszerű munkájában: „A totalitárius pokol csak azt bizonyítja, hogy az embernek nagyobb hatalma van, mint valaha is gondolni merete volna, és hogy megvalósíthatja pokoli fantáziáit, miközben nem szakad le az ég, és nem nyílik meg a föld.”⁵ Ebben a helyzetben, mikor „nem szakadt le az ég és nem nyílt meg a föld”, vajon milyen sors várt a kelet-európai egyházakra, s köztük a Magyarországi Református Egyházra? A tények ismeretében nem mondhatunk mást, mint amit Hannah Arendt válaszol föl fentebb idézett könyvében a totalitárius propagandával és a totalitárius mozgalom társutas szervezeteivel kapcsolatban. Az egyházak számára a propagandista frontszervezet szerepe volt kiosztva:

„A frontszervezetek a (totalitárius) mozgalom tagságát a külső, normális világtól elválasztó védőfállal veszik körül..., a világ ugyanakkor általában a frontszervezetek alapján szerzi első benyomását a totalitárius mozgalomról. A szimpatizánsok, akik minden látszat szerint ártalmatlan állampolgárok egy nem totalitárius társadalomban, aligha nevezhetők megszállott fanatikusoknak... Az útitárs-szervezetek a totalitárius mozgalmakat a normalitás és a tiszteletreméltóság fátylával takarják be és a tagokat éppen úgy becsapják a külvilág valódi mivoltát illetően, ahogyan a külvilágot is becsapják a mozgalom valódi mivoltát illetően.”⁶

Az egyházak társutas szerepének kérdéséhez kapcsolódva most már, a korszakot vizsgálva nem az az igazán hűsbavágó kérdés, amit napjainkban, akár Németországban, akár Magyarországon olyan hevesen és annyi emberi drámát felszínre hozva tárgyalnak, nevezetesen, hogy ki volt III/III-as ügynök, vagy ki volt Stasi informátor. Az igazi kérdés voltaképp nem az, hogy mi történt titokban, hanem az, hogy mit hirdettek „a háztetőkről is.” Problémafelvetésem tehát az egyháznak erre a társutas szerepére vonatkozik. Tudunk-e szembesülni azzal a ténnyel, hogy a Magyarországi Református Egyház mindenekelőtt és mindenek fölött ideológiailag működött együtt a totalitárius állammal, még egészen annak legutolsó időszakában is?⁷ Elérhető-e már számunkra azok a következtetések, amelyeket ebből fakadhatnak, vagy reflexió nélkül kell hagynunk azt a tényt, hogy több mint negyven esztendeig „az Isten akaratának való engedelmesség” egyet jelentett a fentebb leírt politikai rendszer igenlésével? Vagy még mindig túl sok a személyes dráma, és ezért igyekeznünk kell arra, hogy tapintatosak legyünk? Megkerülhetjük-e, erre való hivatkozással, annak megvizsgálását, hogy miképpen hatott az évtizedekig tartó propaganda, indoktrináció és a hamis teológiai szövegek szajkózása? Voltak-e a magyar református

⁴ Lásd ehhez: „Szelíd erő” Lengyelországban, szerk. Forintos György és Szesztay András, Katolikus Szemle, Pannonhalma, 1994.165.o.

⁵ *Hannah Arendt*, A totalitarizmus gyökerei, Bp. 1992.

⁶ I.m. 448.o.

⁷ Már itt jeleznem kell egy súlyos terminológiai problémát, amelyre később még szeretnék visszatérni. Magyarországi Református Egyházzal beszélve elkerülendőnek tartom azt a hibát, hogy az egyházat az egyházvezetéssel összekeverjem. A Magyarországi Református Egyháznak természetesen volt egy másik, belső, „nem nyilvános élete”, de ez az egyházkormányzat szerepének megítélését nem enyhíti, hanem inkább súlyosbítja.

egyház eme propagandistáinak teológiai, egyházi, ökumenikus szövetségesei akár Nyugat-európában is?⁸

Hazai viszonyaink felől kérdezve, egyszerűen csak az történt volna, hogy a Magyarországi Református Egyház vezetése magára vállalta azt a lehetetlen feladatot, hogy mintegy az „egész egyház” nevében beszélve eljuttassa a politikai társutas és a propagandisztikus frontszervezet szerepét, csak hogy ezáltal biztosítsa az egyház belső életét és szabadságát? Ha ez is volt esetleg a szándék, igazolja-e őket az eredmény? Eredmény-e az egyház puszta léte? Igazolható-e valamivel ez a *fordított* egyházpolitikai machiavellizmus? Ha ez így van, akkor éppen a kollaboráló egyházi emberek az igazi hősök! Nem pedig azok, akik nyíltan nemet mondtak, vagy csak vették a bátorságot és a propaganda helyett vigasztalást hirdettek a szószékről, hiszen ezzel a nyílt vagy burkolt ellenállással az egész egyházat dönthették volna végveszélybe! Akkor azok a hősök, akik magukra vállalták és eljátszották a politikai végrehajtó szerepét az egyház üdvének érdekében.⁹

Úgy gondolom a legnagyobb tanulság ennek a hamis logikának a leleplezése lenne, amely az egyház létezését a Gondviselő helyett a gondviselés-szerű (providenciális) emberek kezébe teszi le, és amely jobban hisz az adott történelmi helyzetben, mint a történelem Urában.

1.2. Az ökumené kérdése

A másik tágasabb keret, aminek segítségével tájékozódhatunk segíthetjük: az ökumené kérdése, pontosabban szólva az ökumenikus mozgalom sajátos vonatkozásai a mi helyzetünkre.

Mindenekelőtt úgy érzem, meg kell különböztetnünk az ún. felekezeti (konfesszionális) kapcsolatokat és az ún. felekezeti közötti kapcsolatokat, mind a magyar-magyar, mind a nemzetközi viszonylatokban. Első helyen a magyar-magyar viszonylatot kell megemlítenünk. (Gondoljunk itt arra - mutatis mutandis -, hogy a kettéválasztott Németország ugyanúgy megélte/megéli a nemzeti szolidaritásnak ezt a bonyolult problematikáját 1945-től kezdve egészen Németország újra egyesüléséig. Sőt, ha jól érzékelem, akkor ez a kérdés még ma is rendkívül súlyos.) Köztudomású, hogy Magyarország a Trianoni békediktátum következtében elveszítette területe kétharmadát és magyar lakosságának egyharmadát. A második világháború után ez a status quo rögzült, és a magyar egyházakra nyomasztó súllyal nehezedett a határokon kívül élő magyar testvéregyházakkal való kapcsolattartás kérdése, amelyet immár nem hevítetett revizionista pátosz.¹⁰ Ebben a vonatkozásban 1948 után rendkívül nehéz

⁸ Mint a korai ötvenes évek egyik állami egyházügyi hivatali jelentéséből kiderül, az egyházvezetés buzgón kereste a nemzetközi egyházi életben ezeket a potenciális szövetségeseket. Horváth János, állami egyházügyi titkár, arról értekezik a pártvezetésnek, hogy: „Megérett a helyzet arra, hogy az eddigi, többségében védekező álláspontból „teológiaiilag megalapozott” fokozatos támadásba menjenek át. A magyar protestáns egyházak jogot formálhatnak arra, hogy...komolyabb pozíciók elnyerését követelhetők az EVT-n belül...A nemzetközi helyzet ilyen alakulása tette lehetővé...hogy fokozatosan előtérbe kerüljenek és mind nagyobb szerepre tegyenek szert azok az egyházi vezetők, akik a béke mellett vannak és felemelik tiltakozó szavukat a háborús uszítók ellen.” Közli *Pap László*, Tíz év s ami utána következett, EPMSZ, Bern-budapest, 1992, 320sk

⁹ Klasszikus példa erre *Bereczky Albert* 1957 november 14.-i püspöki jelentése a Dunamelléki Egyházkerület közgyűlésén, amelyben nem kevés sértődöttséggel beszél arról, hogy az 1956-os egyházi események fényében mennyire félreértették őt: „A szeretet kísértései közé tartozott az is, hogy olyan években, amikor állami életünkben elszaporodtak a hibák és jóformán mindent elintézhetőnek vélték adminisztratív eszközökkel, keserves döntések közé került nem egyszer az ember, veszélybe jutott szolgatársai ügyében..., részben az emberek iránti szeretet vonalán, részben a gyülekezetek élete békességének biztosítása tekintetében... választottam nem egyszer azt az ominózus feladatot, hogy az egyházban is adminisztratív intézkedéssel óvunk meg egyeseket sokkal súlyosabb bajoktól. Erről még most sem vagyok hajlandó részletbe menően beszélni. De ennyit ezért meg kell mondanom, mert ma már úgy ítélem meg, hogy hiba volt éppen ilyen esetekben hallgatni, azzal a büszke öntudattal, hogy „vállalom a népszerűtlenséget.” (RE 1957, 16. 355.o.) Bereczky ezen nyilatkozatának tökéletesen ellene mond1956 előtti magatartása, melyet egyáltalán nem jellemezhetünk „hallgatással.” S ha arra gondolunk, hogy 1957 végétől megkezdődik az 1956-os egyházi megújulási mozgalom embereivel szembeni megtorlás is, akkor - Bereczky kifejezéseivel élve - nyilván nem mondhatunk mást, mint hogy az is a gyülekezetek békéje és az emberszeretet nevében történt.

¹⁰ Kétségtelen, hogy a két világháború között a Magyarországi Református Egyházat a trianoni tragédia és annak revíziójára irányuló politikai-társadalmi akarat mélyen áthatotta. Jellemző, hogy az amúgy rendkívül nehézkes egyházi törvényalkotás a Bécsi Döntés értelmében Magyarországhoz visszacsatolt területekre vonatkozva azonnal elvégezte a törvényrevíziókat.

eldönteni, hogy a felekezeti szolidaritás, vagy a nemzeti szolidaritás élvezett-e prioritást és ez a dilemma mind a mai napig él.¹¹

Ugyanilyen súllyal esik latba a nemzetközi, de felekezeti elvű szolidaritás. Többféle értelemben is. Egyrészt Közép-kelet Európa egyházai számára, mintegy kényszerből következő lehetőségként kínálkozott, hogy a totalitárius világrendszer nyomása alatt átfogó szolidaritást keressenek akár felekezeti, akár felekezeti alapon. Később majd részletesebben kifejtem, hogy ebből (feltevésem szerint) miért nem valósult meg szinte semmi.¹² A mai etnikai feszültségek közepette a térség egyházai nem tudnak a megbékélés inspirátorai lenni, s feltehetően ennek nemcsak az az oka, hogy túlságosan gyengék ehhez, hanem az is, hogy erre nézve az elmúlt korszakból nincsenek igazi, érvényes, mára nézve is elkötelező tapasztalataik. Talán a legmélyebben igaz ez a protestáns nézőpontból sokszor homogénnek vett keleti ortodoxiára. Ezt azért is fontos megemlíteni, mert könnyű lenne azzal védekeznünk, hogy sajátos identitása miatt a protestantizmus nem is tud egységes tömbként fellépni, ilyet tehát ne várjunk tőle.¹³

Ami pedig a hidegháborús konfrontáció korában kialakult egyetemesebb, nemzetközi ökumenikus kapcsolatokat illeti, itt lényegesen több orientációs pontot találunk, hiszen az ökumenikus mozgalom kezdettől fogva tudatosan reflektált önmagára. A nemzetközi felekezeti szolidaritást (amely korábban oly sok esetben inkább csak ábránd volt) 1948-ban felszívja magába a hosszú előkészítés után megalakuló Egyházak Világtanácsa (EVT), vagy legalábbis felerősíti és intézményesíti a felekezetek közötti közeledést és azt a reménységet, William Temple szavaival élve, hogy “korunk új nagy ténye” született meg.¹⁴ Semmiképpen sem elhanyagolható szempont, hogy az ökumenikus mozgalom egy világháborús katasztrófa (az emberi zűrzavar, *disorder*) után és egy világméretű politikai-katonai-gazdasági polaritás kezdeti időszakában jutott el ebbe a szervezeti rendbe. Ez mintha az egész akkori ökumenikus mozgalom eljövendőjét beárnyékolná. Mindazonáltal három nagyon fontos és jól érzékelhető töréspontot kell megemlítenünk.

Az első az, amikor az orosz ortodox egyház hivatalosan is csatlakozott az Egyházak Világtanácsához-hoz (1961, New Delhi), s ez a keleti blokkban élő protestantizmust lefokozza abban a közvetítői szerepében, amelyet a nagy világ- és egyházpolitikai tagoltságban eladdig betöltött.¹⁵

A másik töréspont a II. Vatikáni Zsinat, amely a protestáns-ökumenikus reménységek szempontjából ambivalens eredményt hozott: a római katolikus egyház nagy nyitást és belső reformokat kezdeményezett, sok esetben megvalósítva a 16. századi reformáció követeléseit, ugyanakkor azonban ezek a belső reformok mégsem hozták közelebb a római katolikus egyházat a protestantizmushoz.¹⁶

A harmadik törés, - talán az eddigiekkel összefüggésben is - az, amikor kb. a hatvanas évek közepén az ökumenikus mozgalmon belül háttérbe szorulnak a teológiaiilag megalapozható egységtörekvések és helyükbe lépnek az un. “meghaladó ügyek.” Pontosan ettől kezdve figyelhető meg egyfajta status quo politika kialakulása ökumenikus szervezetekben.¹⁷ Ez a változás, amely egyébként egybeesik a “magyar

¹¹ Jól jelzi ezt egy kétrétegű szerveződés. 1990-ben megszerveződik a Magyar Református Világszövetség, amely számára, úgy tűnik, a nemzeti identitás evidencia, és elsősorban is csak hordozója a hitelvi identitásnak. Nem sokkal később felvetődött egy Egyetemes Magyar Református Zsinat megalkotásának igénye, amely számára mintha fordítva, a református identitás lenne a nemzeti identitás hordozója.

¹² Lásd ehhez a Holland Református Egyház 1993-ban megjelent könyvét, *Verlorene Jahre?*, mely ennek az ökumenikus szolidaritásnak az elvesztegetését vizsgálja. Ugyanehhez a kérdéshez *Laurens Hogebrink*, *Dealing with the Past: a joint responsibility of the churches in the East and West*, 1993 (kézirat, melyet a szerző volt szíves rendelkezésemre bocsátani).

¹³ Vö. ehhez *Lukas Vischer*, *Református identitás ma*, előadás a Ráday Kollégiumban, 1994. május 10. (kézirat)

¹⁴ Zondervan *New Dictionary of Theology*, IVP Pr. 1988, 875.o.

¹⁵ Egyértelműen hangot ad ennek John C. Bennett, aki az orosz ortodoxia EVT-hez történt csatlakozása után abban reménykedik, hogy ezután az ökumenikus mozgalomnak közvetlen tapasztalatai lehetnek majd a keleti egyházakról. *John C. Bennett*, *Communism and Christianity*, Basic Books, London, 1962.

¹⁶ Lásd ehhez *James M. Gustafson*, *Protestant and Roman Catholic Ethics, Prospects and Rapprochement*, Chicago Univ. Press, 1978. A chicagói egyetem kiváló etikusa szerint a történelmi, filozófiai divergenciákat a hatvanas évek eseményei nem tudták megfordítani. I.m. 1-30.

¹⁷ Lásd erről röviden, de lényegbe vágóan Trevor Beeson analízisét, aki így fejezi be könyvének a kelet-európai egyházak és az ökumenikus mozgalom kapcsolatait taglaló fejezetét: “A Kelet és Nyugat tragikus történelmi megosztottságát újra felerősítették a huszadik század eseményei, vagyis a különböző hagyományokhoz tartozó keresztyének megakadályozottak

ügyek” lezárásával is, lényege szerint nem más, mint egy nyugat-európai ihletettségű, sajátosan az első és a harmadik világ problematikájára figyelő ökumenikus politika-teológia. Az ökumené 1960 után láthatóan elfordult a második világtól (előbb talán *egyház-diplomáciai* érdekből), de aztán - mint ahogyan az az 1984-es Budapesti Lutheránus Világgyűlésen a magyar evangélikus (de áttételesen protestáns) egyházvezetést érintő kritikai vita során egyértelműen ki is derült - *kényelemből* is.¹⁸ A nagy magyar ügyek: az Ordass ügy¹⁹, a Pap László ügy²⁰, a Dóka ügy²¹, mind-mind azt igazolják, hogy az ökumené nem tudott politika-fölötti egységgé válni, s a hatvanas évek politika-teológiáinak sodrában, talán nem is akart. Közép-európa elnyomott egyházai számára, az egyébként nagyon nehezen beérkező információk alapján, az lehetett nagyon feltűnő, hogy miközben az ökumenikus mozgalom rendkívül elkötelezetten kritikus volt az első világgal szemben, és határozottan konstruktív a harmadik világ felé, aközben a második világot gyakorlatilag negligálta. Úgy is mondhatnánk: a második világ (és benne a Magyarországi Református Egyház) ebben a tekintetben is a perifériára szorult.²² A kép árnyalása érdekében, annyit mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy a hetvenes évek végétől egyre gyarapodtak a nyugat-európai (főleg hollandiai) protestáns és a kelet-európai gyülekezetek ún. testvérgyülekezeti kapcsolatai. Eleinte nem minden nehézség nélkül, féllégáisan, a nyolcvanas évek közepétől azonban fokozódó mértékben és többnyire szabadon. Ezek a kapcsolatok teljesen más minőségűek voltak, mint a hivatalos egyház-közi kapcsolatok.²³

Természetesen más kérdés, hogy a magyar egyházvezetés “kincstári optimizmusa” hogyan láttatta önmaga szerepét. Szabó László Ambrusnak az 1983-ban megjelenő *Studia et Acta Ecclesiastica c.* reprezentatív kötetbe írt tanulmányában megtaláljuk azt a hármas klisé, amely egyrészt kísértetiesen emlékeztet a fentebb idézett, 1952-ből való államegyházügyi jelentésre, másrészt viszont tökéletes képet fest arról, hogy miképpen kívánta önmagát látni a Magyarországi Református Egyház vezetése az ökumenében. A klisé szerint három csoportba osztható annak ökumenikus recepciója, hogy “egyházunk a szocialista társadalmi rendszer építésének segítését tartalmazó” döntést hozott.

“Az elsőbe azok tartoznak, akik Karl Barthtal kezdve a sorukat, azért jöttek hozzánk, hogy személyes tapasztalatok alapján közelítsék meg és értsék meg s így segítsék egyházunkat az Egyezmény megkötésére vonatkoztatott döntésében. A második kategóriába azokat kell sorolni – talán ezek voltak a legtöbben –, akiket a kíváncsiság hajtott s miután visszatértek nyugati hazájukba kétesen semmitmondó, de azért lényegében negative értékelhető és értelmezett nyilatkozatokat adtak rólunk. A harmadik kategóriába pedig ...azok a főként egyházi nemzetközi szervezetek vezetői tartoztak, akik látogatásaikat arra használták fel, hogy a két társadalmi világrendszerben élő egyházak közötti párbeszéd fenntartásának és folyamatosságának az ürügyén, az egyházunkat látszólag maguk személyes döntésében jó úton járóknak valló egyházi szolgálkakkal szövetkezve, építtessék azt az utat, amelyen frontális támadást lehet indítani az új és szokatlan útba lépett, a marxizmus és a keresztyénség

(have been prevented) abban, hogy alapvető meglátásaikat és tapasztalataikat megosszák egymással. A valódi ökumenikus találkozás a Kelet és Nyugat között még mindig a jövő reménysége.” (Beeson, Discretion, 1982, 400.o.)

¹⁸ Ugyanez igaz például a Szovjetuniót ért kritikákkal kapcsolatban is. Pl. az EVT 1975-ös Nairobi nagygyűlésén az emberjogi kérdések kapcsán érte súlyos bírálat a Szovjetuniót, de az orosz ortodox delegátusok tiltakozása miatt a kritika informális maradt. Az EVT 1983-as Vancouveri nagygyűlésén pedig Afganisztán lerohanása miatt érte bírálat a Szovjetuniót, de az ENSZ megfogalmazásait követő hivatalos nyilatkozat-tervezetet - egyházdiplomáciai érdekből - leszavazták. Lásd erről a téma egyik legjobb szakértőjét, Charles C. West, *The Church in the World, Before and after Vancouver, Theology Today*, 1983, XL, No. 3. 336-346.

¹⁹ Lásd ehhez, Ordass Lajos, *Önéletrajzi írások*, EPMSZ, Bern, 1985., Terray László, *A reformmozgalomtól a hierokráciáig - A Magyarországi Evangélikus Egyház harminc éve, 30 év*, EMPSZ, Bern, 1986, 364-388.

²⁰ Lásd ehhez Pap László, *Tíz év és ami utána következett*, EPMSZ, Bp. 1991.

²¹ Lásd ehhez a Keresztyén Igazság új folyamának (1989-től) számait folyamatosan.

²² Szükséges megjegyezni, hogy a Vatikán egyházpolitikája (melyet magyarországi vonatkozásban Mindszenty ügye jelképezett) ebben a tekintetben lényegesen más jellegzetességeket hordozott.

²³ Feldolgozásuk Hollandiában már megkezdődött. Lásd Hart en Ziel voor Europa? Nota voor een discussie over de actuele ontwikkelingen in Europa. Voor de gen. syn. van de Ned. Herv. Kerk, 1994. 134.o. A dokumentum pontos adatokat hoz a holland -NDK-, -magyar-, -csehszlovák-, -erdélyi és -balti testvér-gyülekezeti kapcsolatokról.

házunkban elsőízbeni találkozása következtében a szolgáló egyház létformáját választott egyházunk vezetői és tanítói ellen.”²⁴

Ez a rabulisztikus megfogalmazás és a mögötte meghúzódó arrogáns habitus jól magyarázza, hogy akár csupán a magyar-magyar református kapcsolatok is miért voltak olyan gyérek. Tőkés István írja le az erdélyi református egyház elmúlt negyven évével foglalkozó könyvében,²⁵ hogy a magyarországi egyházvezetés gyakorlatilag nem vett tudomást a romániai magyar reformátusságról, vagy ha ritkán hivatalos vizitbe ment, akkor a hivatalos propagandát hirdette nekik. Ilyen drámai találkozás történt 1956 júliusában, amikor a kolozsvári teológiai tanár Nagy András prófétai ihlettel intette meg az erdélyi reformátusságot kioktató Bereczky Albertet.²⁶ Bereczky látogatása után majdnem harminc évig semmiféle hivatalos kapcsolatfelvétel nem történt a két magyar református egyház között, s nyilván nemcsak azért, mert “nem lehetett.”

Külön és különös szerepe volt ebben a korszakban az 1958-ban alapított Keresztyén Béke Konferenciának, amely teljességgel a fennálló kelet-európai rendszerekhez kötötte magát. Ezt mi sem mutatja jobban, mint hogy 1968-ban a prágai reformkísérlet eltaposása után a KBK mély válságba jutott, majd 1989-ben a Szovjetunió megszűnésével, gyakorlatilag megszűnt munkálkodni.

1.3. A szekularizáció problémája

A vizsgált korszaknak nemcsak a magyarországi egyházakat, hanem az egész nyugati keresztyénséget is meghatározó nagy problémája a szekularizáció volt. Talán nem túlzás azt mondani, hogy nemzetközi kitekintésben ez a legtöbbet elemzett, vitatott téma - mind a mai napig. Véleményem szerint, a magyarországi egyházak és a református egyház is, a szekularizációt két, egymást követő szakaszban éltek meg.²⁷

1.3.1. Az első szakasz 1945-től kb. 1952-53-ig tartott és ezt durva szekularizációnak neveztem el, vagyis politikailag-államilag tervezett, irányított és végrehajtott kisajátításnak, amely során a magyarországi egyházaktól elvették az általuk működtetett intézmények (iskolák, kórházak, szociális intézmények, stb.) több mint 98 százalékát, valamint a működtetésüket biztosító egyházi birtokokat és javadalomforrásokat, másrészt megszüntették az egyházakhoz szorosan vagy lazábban kapcsolódó egyesületeket, társaságokat, egyházas jellegű tevékenységeket. Ez az első, durva szekularizáció, amely szinte teljes összhangban állt a totalitárius társadalom egyház- és vallásellenes ideológiájával, gyakorlatilag csak a közvetlen istentiszteleti életet biztosító templomokat és épületeket, valamint a lelkészutánpótlást szolgáló intézmények némelyikét hagyta meg. (A “szinte teljes összhang” kifejezéssel erre a kivételre utalok).²⁸

Az 1945 előtti állapotokkal összevetve, azt kell mondanunk, hogy a Magyarországi Református Egyház élete *gettólétre* korlátozódott, társadalmi-közéleti *extenzitása* megszűnt. Ezt most néhány, korántsem átfogó, és nem is a legtöbbet hivatkozott adattal érzékeltetjük.

Dr. Czeglé Imre közlése szerint,²⁹ 1920 és 1945 között a Magyarországi Református Egyházban 244 egyházi újság és folyóirat indult. Ezek többsége gyülekezeti lap volt és csak egy-két évig maradt fenn, de az ebben az időben induló 14 egyházmegyei, 16 új országos, 25 ifjúsági, 19 egyesületi lap és folyóirat ennél jóval hosszabb ideig működött, és a megszűntek helyébe többnyire újak léptek. Az adatközlésből nem derül ki, hogy egy esztendőben pontosan hány folyóirat, újság és lap jelent meg az egyházban, de a lapok megjelenési éveit alapul véve kiszámítható, hogy például 1930-ban a

²⁴ *Studia et Acta Ecclesiastica*, V. kötet, Bp. 1983, 525-526. Ugyanezt a logikát már Bereczky Albert is megfogalmazta 1950-ben, akkor még arra értve, hogy a kelet-európai keresztyének hogyan viszonyulhatnak a szocializmushoz (ellenségesen - közönyösen - pozitívan, de a közönyös végeredményében azonos az ellenségességgel, hiszen “a közönyösökről a...Bibliában is a legszigorúbb ítélet van.”). *Bereczky, A keresztyénség szolgálata a szocializmusban*, in *A keskeny út*, 276.o.

²⁵ *Tőkés István, A Romániai Magyar Egyház Élete*, Bp. 1990. 236sk

²⁶ Bereczky 1956 július 1-i kolozsvári igehirdetését lásd RE 1957, ápr. 15. 1.sz. 3-5.

²⁷ Lásd ehhez korábbi írásomat, *The Long Period of Inner Bleeding*, *Kirchliche Zeitgeschichte*, 1989/1. 191sk.

²⁸ Lásd ehhez *Ladányi Sándor, Vázlatos történeti áttekintés a magyarországi református egyház közelebbi múltjáról*, *Valóság*, 1994/4. 1-30.

²⁹ *A református időszakai sajtó*, *Studia V.* 474-479.

Magyarországi Református Egyházban több, mint nyolcvan (nem gyülekezeti!) lap jelent meg (Arról sem tudunk, hogy hány példányban.) Az 1945 után nagy ütemben újra induló sajtómunka (Czegle Imre közlése szerint 39 lap indult újra), 1948-49 táján megtorpant, és 1951-től kezdődően a Magyarországi Református Egyház már csak egy hetilapot (Út, 1956-ig, 1957-től Reformátusok Lapja), egy (fokozatosan csökkenő terjedelmű) lelkészi szakfolyóiratot (Református Egyház, 1949-től), egy ökumenikus teológiai szaklapot (Theológiai Szemle, 1958-tól), egy kulturális folyóiratot (Confessio, 1977-től) jelentetett meg, valamint angol és német nyelven egy tájékoztató periodikát (Hungarian Church Press).

Ugyanilyen szomorú adatok állnak a könyvterjesztésre is. Az 1945 előtti református könyvkiadásról nem találtam összegző adatokat, ezért az összehasonlítást a teológiai irodalomra korlátozom. A Magyarországi Református Egyház belső életének 1945-től 1980-ig terjedő szakaszát tárgyalva Fekete Károly 12 (!) könyvet sorol fel, mint a "tudományos teológiai munkát segítő kiadványt."³⁰ Természetesen, ahogy maga is megjegyzi, felsorolása nem teljes. A Kálvin Kiadó által 1993-ban készített publikációs jegyzék szerint azonban, a teológiai publikációk száma 1949-től 1980-ig nem haladta meg a két tucatot, sőt 1955 és 1967 között gyakorlatilag *nem* is jelent meg teológiai könyv (kivéve, a természetesen ugyanúgy cenzúrázott, teológiai akadémia jegyzeteket, amelyek a teológiai kurrikulumon belül oktatott szaktárgyakhoz készültek, átlagosan 100-200 példányban³¹). Ezzel szemben a két világháború között, például, a pápai teológiai rendszeres kiadványainak sorában a 13. szám alatt jelent meg Török István *Egyház és Politika* című írása 1933-ban, a debreceni teológia pedig ugyanilyen sorozatban több, mint *hetven* kiadványig jutott el a negyvenes évek közepére. Ugyancsak jelentős számú könyvet publikált a Sebestyén Jenő szerkesztette *Kálvinista Könyvtár* sorozat és a 40-es évek legelején megalakult *Coetus Theologorum* sorozata, valamint a kolozsvári és a sárospataki teológiák. A 72-ben létrehozott Collegium Doctororum tagjainak doktori minősítéséről 1978-ban megjelentetett adatok szerint, a testületnek 112 tagja szerzett teológiai doktori fokozatot, de ebből csak 18-an 1949 után, s ebből a 18-ból is 8-an külföldön.³²

Ami az egyesületeket, az ifjúsági mozgalmakat illeti, itt mindenféle összehasonlítás igazságtalan lenne, hiszen 1950-től kezdődően a semmit nem lehet összehasonlítani a valamivel. Elég annyit megállapítanunk, hogy a betiltott egyesületek, mozgalmak helyét gyakorlatilag nem töltötte be az egyház, s ezt mi sem mutatja jobban, mint az, hogy közülük számos 1988-89-től - sokszor egyházvezetői kezdeményezés nélkül is - újra alakult, illetve új egyesületek is jöttek létre.

Az egyház anyagi életének áttekintése azt mutatja, hogy ez a durva szekularizáció a gyakorlati működésképtelenség határára sodorta az egyházakat, amelyek a legszűkösebb keretek között sem tudták önfenntartásukat megnyugtatóan biztosítani. Emiatt, főleg a protestáns egyházak évtizedekig a hálálkodó kliens szerepére voltak kárhóztatva. Egy 1972-es püspöki jelentésben pl. ezt olvashatjuk:

"Megígérjük, hogy a sokféle anyagi és erkölcsi támogatásért, melyben kormányunk bennünket részeltet, tiszta szívvel végzett egyházi munkákkal igyekszünk magunkat a jövőben is érdemessé tenni."³³

Ugyanakkor a külföldi egyházak segélyszerveitől befolyó segítség, amelynek mértéke különösen is a nyolcvanas években válik meghatározóvá (s amely nélkül sem komoly épület-felújításokat, sem egzisztenciális gondokat nem tudott volna megoldani a református egyház), szociológiai kifejezéssel élve, egyfajta református "*cargo-kultusz*" kialakulásához vezetett, vagyis ahhoz a hiedelemhez, hogy a Nyugat egyházai *tartoznak* nekünk úgyeink feltétlen anyagi támogatásával.

³⁰ *Studia V*, 627.o.

³¹ Az úgynevezett akadémiai jegyzetek sem jelentettek minden esetben újdonságot. Például az 1970-es években, a budapesti teológián kiadott Homiletika jegyzetanyagról megállapítható, hogy erősen megcsönkített változata Ravasz László 1913-as Homiletikájának. Ugyanitt a Dogmatika jegyzet címlapja azt is feltünteti, hogy Victor János 1950-es évekbeli dogmatika-kurzusa alapján készült. Vö. *Hell Tibor*; Kimutatás a Debreceni Református Teológiai Akadémián 1973-tól kiadott jegyzetéről. (Az egyháztörténeti tanszék reprintfüzeteivel együtt 51 tétel), valamint *Ladányi Sándor*; A Budapesti Református Teológiai Akadémia kurzusai, stb. az elmúlt két évtizedben (72 tétel). Sajnos az 1973 előtti időről nem állnak rendelkezésemre adatok.

³² A DC tagjai, RE 1978,4, 93.o.

³³ *Szamosközi István* püspöki jelentése (1972. jún.1.) RE 1972,7, 148.o.

1.3.2. A szekularizáció második szakasza, amit most jobb híján “mentális-szellemi”, vagy *lágý* szekularizációnak³⁴ nevezhetünk, kb. a hatvanas évek elejétől indult és mindmáig tart. *Jellegét* tekintve ez már közelebb áll a nyugati típusú szekularizációhoz. *Mértékét* tekintve talán azt mondhatjuk, hogy ebben még nem értük utol a nyugat-európai országokra jellemző elkeresztényíetlenedést. Az egyházi életében való aktív részvételre vonatkozó statisztikai-szociológiai adatok itt kedvezőbbnek tűnnek, mint a nyugat-európai országokról közzétett vizsgálatok. Hozzá kell tennünk azonban, hogy a magyarországi adatok jórészt becslésekre hivatkoznak.³⁵ A nyolcvanas évek közepén, egy vita során, elhangzott az a felvetés, hogy az istentiszteleti életben aktívan résztvevők számából kiindulva kellene ezeket a becsléseket végezni, s nem a háború előttről áthozott népmozgalmi statisztikai adatokra alapozva. Sajnos, a felvetés anyagát nem találtam meg, de az bizonyos, hogy a hatvanas évek-beli és a mai hivatkozások a *kétmillió* reformátusra irreálisak és felelőtlenek.

1.3.3. A két szekularizáció két összefüggő, de jól meg is különböztethető stratégiát követelt volna meg az egyházaktól, s meggyőződésem szerint ennek kidolgozásával a Magyarországi Református Egyház mindmáig adós. Ezzel szemben a korszak hivatalos nyilatkozatait figyelve, egy különös érvelési- reflexiós összefüggést figyelhetünk meg.

Egyrészt ezek a nyilatkozatok az első szekularizációról úgy beszélnek, mint Istennek jogosan bekövetkező *ítéletéről*, mely által a bűneiben megítélt egyház mindenestől fogva elveszítette privilégiumait, az. un. uralkodó egyház szerepkörével járó jogokat, előnyöket, rangot, vagyont és befolyást. Teológiai terminusokkal élve: a *konstantinuszi egyház (Corpus Christianum)* megszűnt, vagy másképp szólva a *népegyház* kora lejárt.

Másrészt viszont az ún. második, mentális-szellemi szekularizációval kapcsolatban azt a következtetést vonják le ezek a hivatalos állásfoglalások és nyilatkozatok, hogy annak, a nyugat-európai kereszténységéhez mérten alacsonyabb intenzitása Istennek az ítéletből kibontakozó *kegyelmét* mutatja. Másképpen szólva: azt a tényt, hogy a református egyház templomai nem ürültek ki teljesen és hogy az egyház nem szűnt meg *de facto* létezni, *providenciális* jelként kell értékelni. Isten ugyan lebontotta (vagy folyamatosan bontja) a megítélt népegyházat, de a *szent maradék* elé odaállította a *szolgáló egyház* útját, és az ezen az úton járó egyház már a *jövendőt* képviseli. Így beszél erről egy 1972-es püspöki nyilatkozat:

“Több olyan ökumenikus gyűlésen vettem részt, ahol... jelentkezett a kérdés milyen lesz az egyház húsz év múlva... Ilyen igyekezetükben a nyugati teológusok mindenképpen azt szeretnék hangsúlyozni, hogy korszakok közötti időben élünk. Abban már nincs megegyezés, hogy tulajdonképpen mi között van az az időközötti élet. Egyesek szerint a kereszténység egy “kereszténység utáni” korszak felé halad, mások szerint egy vallásos korból lépünk át egy “szekuláris” korba, ismét mások azt állítják, hogy a teismus “formái” lettek a múlté, és a “kereszténység utáni kereszténység” korába fogunk lépni.

Nem folytatom találgatásaik sorát. Hiszen a korszakot illetően mi már átléptünk az újba, azzal, hogy egyházunk élete a szocialista társadalomban van. S a szocialista társadalomban tudjuk, hogy van holnap, van holnap az egyház számára is.”³⁶

³⁴ A durva és a lágý szekularizáció terminológiai megkülönböztetését Reinhold Niebuhr-nak az un. “durva és lágý utópizmus”-ra vonatkozó, a totalitárius államok, illetve liberális társadalmak ideológiáit érintő kritikájából vettem át. Vö. Reinhold Niebuhr on Politics, ed. H. Davis & R. Good, New York, 1960, 72sk.

³⁵ Lásd ehhez a szociológiai kutatások eredményeit feldolgozó kötetet, Lovik András, Horváth Pál szerk. Hívők, egyházak ma Magyarországon, MTA, Budapest, 1990. A kötet szerzői különböző szempontok szerint elemzik a nyolcvanas évek elejének azt a meglepő változását, hogy a fokozatos elvallástalanodás először megtorpant, majd főleg a fiatal értelmiség körében egy újfajta vallásos érzékenység, keresés, mutatkozott. Tomka Miklós az un. népmozgalmi adatokra (egyházi temetések, keresztelesek, templomba járás, hittanoktatás) hivatkozva megállítja, hogy az 1950-től kb. 1985-ig tartó, egyenes vonalú drámai csökkenés megállt, sőt ezután lassú növekedés mutatkozott. Tomka döntő módon a római katolikus egyház adatait kutatta és elemezte, illetve általános kérdőíveket dolgozott fel. I.m. 262kk.

Kovács I. Gábor 1992-es kutatásai szerint, kevesebb, mint 1 millió 800 ezer megkeresztelt reformátusról beszélhetünk, ami csak az un. “természetesen szaporulatot” figyelembe véve is azt jelenti, hogy kb. 400 ezer gyermeket nem kereszteltek meg 1950 és 1990 között. Kovács I. Gábor, Reformátusok a mai magyar társadalomban, Prot. Szemle, 1993/1. 46kk. Vö. ehhez Riskó János, A Reformált Egyház nagy romlásáról és gyógyulásának lehetőségéről, I-III. Egyház és Világ, 1990/3, 15-18. 1990/4, 4-7. 1990/5, 13-14.

³⁶ Ráski Sándor püspöki jelentése (1972. jún. 6), RE 1972, 8.171.o.

Ennek az érvelésnek a *fogalmi keretei* már 1946-47-ben készen voltak, az akkor önmagát profetikus színben feltüntető Bereczky Albert³⁷ prédikációjában, illetve Victor Jánosnak a korai ötvenes években írt vezércikkeiben.³⁸ Az egyház megújításának sürgetése, a népegyházi keretek revidálásának szükségessége azonban nem a világháború után vetődött fel először, hanem az egész huszadik századi magyar reformátusság életét végig kísérte, kezdve az angolszász belmisszói hatásokat hozó Szabó Aladáréktól, folytatva a történeti kálvinista Sebestyén Jenőéken keresztül a barthi hatásokat felmutató 30-as évekbeli eszmélődésekig.

Ami 1948 után a Bereczkyék pietista háttérű maradék-teológiájának érvrendszerét illeti, az nem egyéb, mint egy kemény szociológiai tény átteologizálása és megideológizálása.³⁹ Hiszen szociológiai értelemben az egyház a társadalom periferiájára került, és sem az oktatáson, sem a kultúrán, sem a közéleten keresztül nem volt befolyása az ország életére. Legfeljebb a totalitárius államtól előre elkészített és készen kapott klisék és modellek szerint rendezhette belső és külső életét. Jellemző az egyházak társadalmi súlytalanságára, hogy 1980-ban egy külön szöveggyűjteményes füzetet jelentetett meg a *Tudományos Ismeretterjesztő Társaság* (TIT), amelynek címe *“A vallás és az egyházak a szocialista Magyarországon”* A hazai egyházak hivatalos állásfoglalásait közzé tevő szerkesztőket az vezérelte, hogy “olyan előadók, akik más módon nem juthatnak ilyen szövegekhez, vázlatos áttekintést kapjanak, hol tartanak az egyházak a szocialista társadalomba való politikai beilleszkedésükben, milyen véleményt nyilvánítanak erről vezető képviselőik..., hiszen egyházi kiadványok *ritkán* kerülnek kezükbe, eredeti forrásanyagból csak *kevesen* ismerkedhetnek meg az egyházak... állásfoglalásaival és azzal a folyamattal, melynek során az egyházak hivatalos vezetői és a papok többsége felismerte, megértette, hogy a vallás gyakorlásához...tartósan szocialista körülmények között kellett berendezkedni.”⁴⁰ Ez a tény azonban a korszak hivatalos egyházvezetése úgy mutatta fel, mint *kitüntetett* állapotot, amely annak az *avantgard*-nak az érdeme, akik a világ isteni megújításának centrumába álltak. A cseh Jan Milic Lochman, hogy ne csak magyarországi példát idézzek, pl. így ír 1970-ben:

“A kelet-európai keresztyének tapasztalata bizony nem remélt valósággá lehet a Nyugat számára is. A keleti egyházak olyan tapasztalatokra tettek szert, melyek – *mutatis mutandis* – a nyugati egyházak jövőbeni tapasztalataivá és helyzetévé lehetnek, bizonyosan nem ugyanúgy (talán immár a nyílt és hivatalos ideológiai szembenállás nélkül), ám hasonló kihívást jelentve. Így a kelet-európai keresztyének tegnapi és mai tapasztalata a nyugati keresztyének létezésének holnapja és mája lehet.”⁴¹

A Magyarországi Református Egyház vezetése sajátos céljának tekintette ezt a “bizonyosságtételt” a nyugati keresztyénséggel szemben,⁴² ahogyan azt Péter János első püspöki jelentésében meghirdette: *“látványossága lettünk a világnak.”*⁴³

Lényegében véve tehát a következőket mondhatjuk: a magyar református egyház vezetése nemcsak, hogy nem tett különbséget a kétféle szekularizáció között, hanem tudatosan ki is játszotta egymással szemben azok különbségeit. Az elsőt Isten ítéletének tüntette fel, s ezáltal a *bíráhatatlanság* aurájával vette körül, amelyet így csak bűnbánattal elfogadni lehet, a másikat viszont kisajátította a vallásszabadság *igazolására* és a jövő propagandisztikus megfestésére, vagyis ilymódon *szakralizálta* és bíráhatatlanná tette.⁴⁴ Jórészt ennek tudható be az egész korszakot jellemző kitaró hivatkozás a “2 millió reformátusra”, és ugyanakkor a majdhogynem mániákus hallgatás a református egyház valós népmozgalmi és anyagi adatairól. Rendkívül jellemző, hogy például sem a vasárnapi istentiszteletek résztvevői, sem a választói névjegyzékbe felvettek (tehát az egyház életében anyagi terhek hordozásával

³⁷ Vö. Bereczky Albert, *Két ítélet között*, Időszerű próféciák, I-II. Bp. 1947.

³⁸ Victor János a Református Egyház c. folyóirat vezércikkeit írta, olykor “V.J.” aláírással, illetve gyakran jelzet nélkül.

³⁹ Lásd ehhez többek között Gombos Gyula, Vályi Nagy Ervin, Ravasz László és Török István különböző szempontokat felvető, de ebben a kérdésben egyetértő bírálatait a 3.4.2. fejezetben.

⁴⁰ I.m. 5.o. (kiemelések tőlem, Sz.I.)

⁴¹ Jan Milic Lochman, *Church in a Marxist Society*, Harper&Row, New York, 1970, 24.o.

⁴² Lásd ehhez Bartha Tibor, *Ige, Egyház, Nép*, Bp. 1972, különösen is Jelentés egyházunk ökumenikus szolgálatáról, II.41.sk

⁴³ RE 1949,21, 2-9.

⁴⁴ Jól jellemzi ezt a felfogást Jánossy Imre cikke 1984-ből, *A keresztyénség jövője, a jövő keresztyénsége* (ThSz 1983.209-17), amelyben dühösen fakad ki az un. új vallásos mozgalmakkal (new religious movements) szemben, amelyeknek feltűnése megállítani látszik az egyház elhalásáról szóló marxi jóslatokat.

is résztvevők) számáról nem jelentek meg rendszeresen *összesített* adatok.⁴⁵ Ugyanígy semmiféle komolyabb következtetést nem találhatunk arra nézve, hogy az egyház intézményes életének fenntartásához szükséges pénzforrások aránya az 1950-es évihez képest hogyan változott.⁴⁶

A kétféle szekularizáció reális és tárgyyszerű megkülönböztetésének teljes hiányából, illetve az egyházvezetés hamis prófétai, szakralizálói szerepéből következik, hogy ma, mintegy visszahatásképpen, az első szekularizáció részbeni (s egyébként indokolt) visszacsinálásától remélik sokan egy poszt-ateista, vagy posztszekuláris kor eljöttét, s egyben a keresztyénség megújulásának garanciáit. A valóság azonban az, hogy az egyházak szociológiailag változatlanul peremhelyzetben vannak, s úgy tűnik, mintha jelenleg csak a *civil vallás*⁴⁷ felé mozdulva tudnának-akarnának kitörni ebből. Vagyis abba a térbe mozdulnak be, s azt tüntetik fel az egyház jelenléte centrumának, ahol az egyház szakralizáló jelenlétét ugyan szívesen üdvözik, de sajátos elhívására mégsem tartanak igényt. De vajon, *Jaques Ellul*-lel szólva, nem az egyházak hamis jelenlétének meghosszabbítását jelenti-e ez?⁴⁸ A magyar református egyház esetében például újra fölvetődik a húszas évek egyik nagy vitatémája, az úgynevezett “magyar (=református) vallás” problémája.⁴⁹

1.4. Az egyházvezetés problematikája

⁴⁵ A vizsgált korszakban elvéve találunk olyan egyházkormányzati, püspöki jelentést, amely ilyen adatokra utalna (kivételesen a Tiszáninneni egyházkerület a 1960-70-es években!). Bizonyos átlagszámok közzététele alapján azonban néhány következtetést megkockáztathatunk. A Zsinat Közalapi Bizottságának 1976-os jelentésében azt olvashatjuk, hogy a Magyarországi Református Egyház gyülekezeteinek összes bevétele (perselypénzek, egyházfentartói járulékok, adományok) 1975-ben 108 millió 600 ezer Forint volt. A jelentés azt is közli, hogy ez az összeg egy választóra lebontva átlagosan 159,24 Forintot jelent. Ebből az átlagból kiszámítható, hogy a Magyarországi Református Egyháznak 1975-ben 681 980 választó tagja volt. Ha viszont csupán az egyházfentartói járulékot vesszük alapul (amelynek befizetése, Magyarországi Református Egyház 1967-es törvénye szerint a választói névjegyzékre kerülésnek kritériuma), akkor az 1975-ös 40 millió Forintot a 77,02-os átlaggal osztva 519, 480 választó tagot kapunk. Ha számításaim megfelelőek, akkor a World Christianity: Eastern Europe című, 1988-ban kiadott könyv adatai szerint felmérhetetlenül nagy a zuhanás 1975 és 1988 között: e kötet szerint 363 334 választója van a gyülekezeteknek. (The Reformed Church has 1,900 000 baptized members, 363,334 of whom are on congregational electoral rolls.) A kötet információi szerint az 1,900 000 reformátusból becslések szerint 10% (tehát 190 000) vesz részt aktívan az egyház istentiszteleti életében. World Christianity, ed. Philip Walters, Ceston College, 1988, 157.o. A kötet szerkesztői nem nevezik meg adataik forrását. Feltehetően arra annak az 1987.dec.1.i országos esperesi értekezletnek az összesítő adataira támaszkodnak, melyeknek néhány részletét *Tóth Károly* is ismerteti, *Egyházunk helyzete és a presbiterek felelőssége*, Confessio, 1988,2, 8sk. Itt *Tóth Károly* a dolgok “bátor és kendőzetlen” nevén nevezéseként vezeti be néhány, de korántsem minden adat ismertetését.

A vizsgált korszakban néhány, nem átfogó jelzés magyarul is megjelent. Pl. *Tóth Győző*, Adatok a somogyi egyházmegyéről, RE 1982,12.sz., amely a maga nemében egyedülállóan példamutató tanulmány. Már említettük a tiszáninneni egyházkerület püspöki jelentéseit az 1960-as években. **1980-ban** a zsinat missziói jelentésében találunk magukban álló adatokat a templomba járók, az úrvacsorázók, a keresztelesek, a konfirmálók, stb. számáról, Jelentés egyházunk missziói életéről. RE 1980,9,193sk. Ugyanebben az évben jelenti Bartha Tibor, hogy a Magyarországi Református Egyházban 280 üres lelkeszi állás van. A világ, amelybe elhívattunk, RE 1980,6,23.o. Érdemes összevetni a tiszántúli egyházkerület népmozgalmi adatait 1965-ben és 1988-ban. 1965-ben a tiszántúli egyházkerületben **929 564** lélek van, 1988-ban **502 570**. 1965-ben **217 941** választó tag, 1988-ban **186 694**. 1965-ben **413** lelkész, 1988-ban **239** lelkész. Bartha Tibor, IEN, 234.o. Lásd még *Kocsis Elemér*, püspöki jelentés, RE 1989,8,182.o.

⁴⁶ Fekete Sándor és Finta István adatai szerint (A magyar protestantizmus öt éve. Mit köszönhet az egyház a népi demokráciának? 57sk) a Magyarországi Református Egyház személyi terheinek 75%, intézményi terheinek pedig 70%-át az állam fedezte. Az előbb idézett 1976-os Közalapi jelentésből kiderül, hogy a személyi szükségletek fedezetének aránya jelentősen megváltozott, itt az állami támogatás 10-15%-ra csökkent, míg az intézmények állami támogatása (különösen is a diakóniai intézményeké) 95%-osra nőtt. Vö. *Tóth Károly* adataival (in *Egyházunk helyzete*, Confessio 88,2), melyek megerősítik ezt: a diakóniai intézmények kb. 52 milliós költségvetéséből a gyülekezetek csak 5 milliót fedeznek.

⁴⁷ A civil vallás fogalmának újabb keletű, szociológiai használatához: *Robert Bellah*, *Civil Religion in America, Beyond Belief*, New York, 1970, 168sk. A civil vallás fogalmi tisztázásához: *M. Schoffeleers, D. Meijers*: *Religion, Nationalism and Economic Action*, Van Grocum, 1978.

⁴⁸ *Jaques Ellul*, *Fausse présence au monde moderne*, Paris, 1963.

⁴⁹ Lásd ehhez *Kósa László*, *A magyar protestantizmus útjai*, Prot. Szemle, 1993/1. 40-45 l.

Az egyházvezetés szerepének kitüntetett helyen való megemlézése nem pusztán önkény. Az általunk vizsgált korban, akarva-nem-akarva, ténylegesen nagyobb felelősség hárult az egyház vezetésére, mint az a református egyház szervezeti és egyházjogi elveiből és hagyományából esetleg következett volna.

1.4.1. Mielőtt azonban erre a kérdésre részletesen rátérnénk, utalnom kell azokra a korszakolási kísérletekre, amelyek az 1989-es politikai rendszerváltás után az egyház közelmúltjának tisztázását igyekeznek elősegíteni. Többen, talán az évszám-analógia miatt, *negyven évi pusztai vándorlásról* beszélnek⁵⁰. Mások inkább a magyar protestantizmus gyászévtizedét (1672-82) alapul véve: *négy gyászévtizednek* nevezik a kort. Mások az egyház belső állapotát, politikai kiszolgáltatottságát szem előtt tartva, *babiloni fogságról* beszélnek, a szónak mind ószövetségi, mind reformátori (lutheri) értelmében. (A bibliai értelmű kifejezés a visszanyert szabadságot, a lutheri metafora inkább az egyház belső megújulásának szükségét rögzíti. Bár mindkettő lényegbevágó felismeréseket fejez ki, véleményem szerint az utóbbi jár közelebb az igazsághoz.) Még az ötvenes évek derekán, az emigráns *Gombos Gyula*, szintén bibliai képet használva „*szűk esztendőkről*” beszélt, a hetvenes években pedig a hazai belső egyházi ellenzék szívesen használta a „*konkoly uralma*” kifejezést. Az ökumenikus kapcsolatok tekintetében pedig ott van az „*eltékozolt évek*” kifejezés. Nincs értelme annak, hogy minden szóba jött hasonlatot, képet végigsoroljunk, és az ezekhez kapcsolódó korszakolásokat elemezzük. A fentebbi korszakolások és a jellemzésükre alkalmazott bibliai és egyháztörténeti analógiák megemlézésével inkább csak jelezni szeretném, hogy a vizsgált korszak megértése nem könnyű és magától-értetődő feladat. Sőt, egyelőre, úgy tűnik, mintha nem is találnánk rajta fogást. Mintha nem lenne reális bemenetelünk a helyes és teljes megértéséhez, mintha tanulságok nélkül álló, páratlan kor lenne ez. Hiszen a bibliai-egyháztörténeti analógiák olykor kényszeres, és teológiailag felettébb nehézkesen megindokolható felállításra kockázatos, hiszen ezekkel az analógiákkal jócskán visszaéltek az elmúlt időszak során. Sokkal elfogadhatóbbnak tűnik Bárczay Gyula korszakolása, aki a református egyház 1956 utáni belső életének főbb eseményeiből próbál bizonyos korszakokat, vagy korszak-jellemzőket felmutatni (megújulás, megdermedés, megmozdulás).⁵¹ A korszakot jellemző teológiai megnyilatkozásokat tipologizálva azonban *Jos Colijn* meghatározása tűnik elfogadhatóbbnak. (Ő négy korszakot különböztet meg, (konfrontáció, gettóizálás, dialógus, instrumentalizálás).⁵² Szekuláris történetírói szempontból viszont nyilvánvaló, hogy az kommunista állam egyházpolitikai stratégiájának változásait is követheti a periodizálás. Ebben a vonatkozásban a Magyarországi Református Egyház szempontja a második, vagy harmadik helyre kerül.⁵³

1.4.2. Ugyanakkor a vizsgált korszakot végigkísérik az önjellemzési kísérletek is. A hivatalos egyházi ön-történetírás kezdetől fogva igyekezett rögzíteni a református egyház 1945-től terjedő korszakát.

A legszembetűnőbb korszakolás egyház- (sőt világ-) történeti *dualizmust* tételez. Ami 1945 előtt történt az a sötétség, vagy a vakság korszaka volt, melyet Isten megítélt, az 1948 utáni korszak pedig a világosság, a látás, az Isten akarata megértésének és a megértett akaratnak való engedelmesség korszaka.

A másik korszakolás az állam és az egyház kapcsolatát veszi alapul. Eszerint 1956-58-ig az állam és az egyház közötti kapcsolatot a *konfrontáció* jellemezte, 1958-tól pedig, az un. kádári szövetségi politika jegyében, a lassú oldódás, az együttműködés és párbeszéd kibontakozása, s végül az 1980-as évektől az egymásrautaltság felismerése. (Konfrontáció, kontribúció, koegzisztencia.)

Talán a harmadik típusú korszakolás a legismertebb. Kocsis Elemér 1983-ban a *Studia et Acta Ecclesiastica* c. kötetben megjelent tanulmányának a korszak-vázlatára gondolok, amely, ha nem

⁵⁰ Többek között *Török István*, *A pusztai vándorlás után az ígért földje előtt*, RL, 1989, Jún 3, 1. és 5.o.

⁵¹ *Bárczay Gyula*, *Megújulás, megdermedés, megmozdulás*, Harminc év, 1956-1986 EPSZM, Bern, 328sk. Az egész korszak teológiai reflexiójának alapjául, Zbigniew Nosowski, a lengyel *Wież* c. lap szerkesztője, a „Gulág utáni teológia” gyűjtőfogalmát ajánlja. *Nosowski*, *Theology After Gulag*, *The Tablet*, 1992, May, 30. 70sk.

⁵² *Jos Colijn*, *Wer Mag wider Uns Sein?* Kampen, 1992.

⁵³ *Glatz Ferenc*, *A mi egyházaink*, *História*, 1991/6. 2., 63-65.sz. Annak ellenére, hogy sok értékelő kérdésben nem érthetek egyet Glatz Ferencsel, cikkének történeti pontossága kétségbevonhatatlan. Glatz három korszakot jelöl meg: az egyházüldözés (1950-1964), kiegyezési egyházpolitika (1964-75), a dialógus kora (1975-1988). Glatz azt is kimutatja, hogy ezek a változások alapvető összefüggésben voltak a Szovjetunió általános helyzetével és belső valláspolitikájával, és Magyarországon elsősorban is a római katolikus egyházat célozták

tévedek, az akkori egyházvezetői konszenzust jelöli. Ezek a következők: 1. Az *eligazodás* korszaka (1948-1958), 2. A szolgáló egyház útján való járás *megtanulása* (1958-1968). 3. A szolgáló egyház teológiája *kibontakoztatásának* kora (1968-1978). Mivel a kötet a nyolcvanas évek elején jelent meg, már nem rögzítheti a nyolcvanas évek fejleményeit. ⁵⁴

Első pillantásra ez a tízéves periodizálás túl egyszerűnek és sematikusnak tűnik. Valójában azonban a magyar református egyházvezetés jól tagolható, személyi változásokhoz is kötődő periódusait jelöli meg. Amit az *eligazodás korának* neveztek, az voltaképpen az úgynevezett *Bereczky*-korszakot jelöli, 1948-tól egészen pontosan 1956-ig, ténylegesen azonban *Bartha Tibor* püspökké választásáig, tehát 1958-ig. Bartha Tibor majd harminc esztendeig tartó püspökségének első nyolc-tíz esztendeje jórészt az 1956-os forradalomban, illetve az azt kísérő egyházi megújulási mozgalomban résztvevő egyházi emberek (elsősorban lelkipásztorok) elmozdításával, lehetetlenné tételével, valamint a szocialista egyházpolitikához igazodó egyházszervezet kialakításával, ha úgy tetszik: a *konzolidációval* telt el. (Pap Lászlót, a budapesti teológia dékánját 1963-ban tudták végképp kiszorítani az egyházból, az úgynevezett új Törvénykönyv pedig 1967-ben készült el és lépett hatályba.) Kétségtelen tehát, hogy az egyházvezetés a helyzet konszolidálása után hozzákezdhetett a szolgáló egyház létformájának *kibontakoztatásához*, s ezt jelöli a Kocsis Elemér által megnevezett harmadik korszak.

Ha tovább húzzuk a Kocsis Elemér által felvázolt korszakolás vonalait, már csak az 1978-1988-ig tartó időszaknak kellene találni elnevezést adnunk. Azonban éppen ennek a korszaknak a megítélése a legnehezebb, s nemcsak a közelsége, hanem *átmeneti* jellege miatt is. Ebben az időben kezdenek - először bátortalanul, majd egyre határozottabban - beszélni arról, hogy a szocialista állam *ideológiai prognózisa a vallás elhalásáról nem teljesedett be*, tehát másfajta stratégiára és taktikára van szüksége az egyházpolitikának.⁵⁵ Ebben a korszakban már számos olyan fejlemény történik, amely az egyházak életébe, - igaz nem nagy erővel -, de új lendületet visz. Mintegy ezzel egyidejűleg, bár meglehet nem szoros összefüggésben, az új dunamelléki püspök, a Keresztyén Békekonferenciában és az egyház-diplomáciában jelentős szerepet játszó *Tóth Károly* már láthatóan negligálta a szolgáló egyház teológiájának a szocializmus építésére vonatkozó téziseit, és helyette egy újfajta béke-teológia kidolgozását sürgette. Tóth Károly azonban csak Bartha Tibor nyugdíjba menetele után (1986-ban) juthatott teljes mértékben szóhoz, mint a legbefolyásosabb egyházvezető (Zsinat lelkészi elnök). Mindennek alapján bizvást mondhatjuk, hogy a vizsgált időben a magyar református egyháznak - egyházvezetői szempontból - három korszaka volt: Bereczky-korszak, Bartha-korszak és Tóth Károly-korszak.

1.4.3. A személyes-egyházvezetői vonatkozású korszakolást azonban nemcsak ezeknek az embereknek a meghatározó szerepe indokolja, hanem a magyar református egyház egyik, több évszázados nagy gondja is: az *episzkopalizmus*. Különböző korokban, különböző erővel és érvénnyel mindig voltak korrekciós kísérletek a református-presbiteriánus egyházszervezet teljes érvényre juttatása érdekében, de ezek a kísérletek (többnyire politikai megfontolások miatt) mindig kudarcba fulladtak. (Érdemes megjegyezni, hogy 1945 után Bereczky Albert még a megújulást követelő *Nyíregyházi Szabadtanácsban* egyházalkotmányi reformokat is sürget, de püspökké választása után erről teljesen megfeledkezik. A 1960-as évek elején, amikor az új törvénykönyv elkészítését meghirdették, a Budapest-déli Egyházmegye 1964-ben "Útkeresés" címmel tervezetet készített az episzkopális rendszer megváltoztatására (pontosabban megszüntetésére). A lehető legradikálisabban számoltak le velük. S azután a 1967-es törvénykönyv gyakorlatilag a presbiteri elvet mélyen sértő, teljes függőségi viszonyt: piramidális egyházszervezetet épített fel, ahogy azt a gyülekezetek lelkipásztor-

⁵⁴ Lásd ehhez a periodizáláshoz még *Bartha Tibor*, Zsinat elnöki székfoglaló (1977.jan.21), RE,1970,4,1.o., és *Tóth Károly*, A Zsinati Tanács nyilatkozata az Egyezmény 30. évfordulójára, (1978.dec.1.) RE 1978,12,268.o., amely hűséges követi ezt a tízéves periodizálást: 1948-58, a múlttal való leszámolás terhei és az új alapvetése, 1958-69, a szolgálat útjának megtalálása, 1968-78, a szolgáló egyház létformái beteljesedésének korszaka.

⁵⁵ *Lukács József*, Vallás és vallásosság a mai Magyarországon, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1987. 198 l. A marxista filozófusnak (a Világosság c. folyóirat szerkesztőjének és a magyarhoni marxista-keresztén párbeszéd egyik fő szervezőjének) számos korábban megjelent írása olvasható a kötetben. Ezek a tanulmányok már jól mutatják azt a lassú változást, amely a nyolcvanas évek derekán a marxista társadalomelmélet művelői körében az egyházakkal és a vallásossággal kapcsolatban végbement. Szempontunkból fontos a 11. és 12. fejezet, amelyben a szerző röviden kitér az egyházvezetés politikai opciójára és az azzal párhuzamos teológiai tendenciákra is.

választási jogát felszámoló törvénytervezet zsinati ál-vitájában az egyik felszólaló megjegyezte: “Amit az új tc. kimond, azt már több, mint 15 éve gyakorolja egyházunk, így ezt szentesíti a Zsinat.”⁵⁶ Mindazonáltal a püspöki rendszer, és azon belül is a zsinatot vezető “*első*” (vagy elnök)-püspök túlsúlyát nemcsak a magyar református egyház ambivalens hagyománya magyarázza. Az előzőekben felsorolt három, a korszakot meghatározó tényező is ezt a trendet erősítette.

1.4.4. A totalitárius állam, mely - jegyezzük meg - az 1956-os forradalom után jelentős kompromisszumokra kényszerült, mindvégig a felső egyházvezetésen keresztül működtette az egyházak kontrollálásának politikáját. Kezdve attól, hogy 1948-tól kiszorította, lemondatta, félreállította azokat az egyházvezetőket, akik vonakodtak vagy ellenálltak az “új világrendet” kiszolgálni, és a helyükbe kooperálásra hajlandó és vállalkozó emberek választott, s tovább menve azon, hogy bármely felsőszintű egyházi vezető megválasztásra jelöléséhez előzetes állami jóváhagyást írt elő, el addig, hogy ezen megválasztott vezetők pozícióját is garantálta a nyugdíjaztatásukhoz is szükséges előzetes állami jóváhagyással. (Ez 1957-ben következett be, mintegy válaszul arra, hogy 1956-ban a kompromittálódott egyházvezetés lemondott, és 1956 utáni visszahozataluk rendkívüli jogi bonyodalmakba került). Röviden, egy *kettős garancia-rendszer* működött: az állam garantálta az általa előzetesen jóváhagyottan megválasztott egyházvezetés pozícióját, befolyását (a *ius supremae inspectionis*, a *ius placeti* és a *ius advocati* által), ugyanakkor ez a megválasztott egyházvezetés garantálta, hogy az állam politikai intenciói szerint kormányozza az egyházat és (a hetvenes évek egyházi szlogenje szerint) kontribuál a szocializmus építésében. Amennyiben tehát eltekintünk az ideológiai összeférhetlenségtől, akkor úgy is fogalmazhatunk, hogy egyfajta sajátos *bizantinizmus* valósult meg: az egyház, élén a püspökökkel, birodalmi *szolga* lett.⁵⁷ Etekintetben az oly sokat temetett konstantinizmus (corpus Christianum) nemhogy nem halt el, hanem még jobban kiteljesedett. Ennek fényében meglehetősen visszatetsző az az ön-ünnepeletetés, amely ezt a korszakot végigkíséri. Sőt, miközben a totális állam 1956 után lemondott a személyi kultusz gyakorlásáról, aközben az egyházban ez - meglehetősen provinciális kivételben - tovább élt.

1.4.5. Az ökumenikus mozgalom egyházpolitikai gyakorlata is az egyházvezetés eme *episzkopális* túlsúlyát erősítette. Attól kezdve, hogy az ökumené “magyar ügyei” (melyek jelképes jelentőségüktől eltekintve, voltaképpen személyi ügyek voltak) lezárultak, az ökumenikus mozgalom különböző szervezetei azt az egyház-diplomáciai gyakorlatot érvényesítették, hogy szinte kizárólag a mindenkori egyházvezetésen keresztül tartották a kapcsolatot az adott tagegyházzal. Ez pedig - az ökumenikus szervezetek delegációs elve szerint - azt jelentette, hogy ki voltak szolgáltatva a főleg egyházvezetőkből álló delegátusok manipulatív törekvéseinek. És megvolt ennek az ökumenikus gyakorlatnak a belső, hazai hozadéka is. Az ökumenikus mozgalomra jellemző, a *status quo*-hoz ragaszkodó egyház-diplomáciát itthon a magyar református egyházvezetés a saját döntéseinek és magatartásának igazolására használta fel.⁵⁸

⁵⁶ Jánossy Imre, RE 1967, 11. 246.o.

⁵⁷ A bizantinizmus kialakulásának lehetőségét a prágai teológus, Jakub Trujan is felveti a J. Hromádka életútjával foglalkozó nagyszerű tanulmányában. *Jakub Trojan*, Hromádka and Aspects of Power in Our Civilization, Religion, State & Society, Vol. 21.No.2. 1993, 151-169. Ugyancsak ehhez a kérdéshez lásd *P. Gábor Mózes*, A bizantinizmus élő hagyományai, 15kk, valamint *John V. Eibner*, A szovjet valláspolitikai hatalma és bukása, 37kk. (Sztálinizmus és desztalinizáció Magyarországon, Felszámoltuk-e a szovjet rendszert? EPMSZ, Bern, 1990.)

⁵⁸ Sokatmondó etekintetben az 1956 előtti egyetlen hivatalosnak tekinthető önkritikus hang: *Bottyán János*, Közös útkeresésünk: “Ökumenikus szolgálatunkról azt a megállapítást olvashatjuk, hogy túl van méretezve, s azt úgy kell átalakítanunk, hogy belső egyházi életünket erősítse. Külföld felé való tájékozódásunkban nem beszéltünk nehézségeinkről, tévedéseinkről s így a jó dolgokat is kételkedve fogadták a Krisztus testének többi tagjai. Egyoldalú volt a tájékoztatás befelé is. Külföldön megjelent cikkekből csak azt idéztünk, ami véleményünket támogatta, nem tettük ismeretessé azokat a korrekciókat, amelyeket Krisztusban testvéreink rajtunk és tanításunkon gyakoroltak. Másrészt róluk csupán a negatív híradásoknak adtunk helyet...” RE 1956. okt. 15, 460.o. 1956 után a helyzet mit sem változott, lásd Szabó László Ambrus fentebb idézett cikkét, *Studia V.*, Kónya István pedig még 1988-ban is megrója Bottyán Jánost a fentebb idézett önkritikus hang miatt. (Kónya, A keskeny úton, 198.o.)

1.4.6. S végül, paradox módon, a szekularizáció is az episzkopalizmus erősödését vonta maga után, szemben a nyugati protestáns és római katolikus törekvésekkel, melyek a *laicizálásban* vélték megtalálni a szekularizáció válságából kivezető utat. Ez az önmagában nehezen érthető fejlemény magyarázatot kap, ha mélyére tekintünk egy 1972-ből való, fentebb már idézett püspöki nyilatkozatnak:

“Van ugyanis olyan kísértés az egyházban, ökumenikus területen is, hogy az egyház elevenségét, életének gazdagságát azon mérje le, hogy a *laikusoknak* milyen alkalma van liturgikus funkciók végzésére. Pedig ezen az úton az egyház elklerikalizálódik. A gyülekezeti tagoknak a szolgálata nem a prédikálás végzésében áll, hanem abban az *engedelmes szolgálatban*, mely munkájuk, feladatuk körében alkalmasnak mutatja őket arra, hogy munkájukat felebarátaik javára, becsületesen végezzék, hogy így ne maradjanak gyümölcszetelenek.”⁵⁹

Hogy miért jelent klerikalizálódást az, ha a laikusok aktívabban vehetnek részt a liturgiában, nem tudom megmondani. Az azonban nyilvánvaló, hogy a mondat második fele tökéletesen kifejezi, milyen intenciókat követett a református egyházvezetés saját egyházának belső szolgálata tekintetében. Ezt egy másik cikk írója 1974-ben így fogalmazza meg:

“Így lesz világossá, hogy a Szentlélek akarata ma az egyház bűnbánata és megtérése. Így döbbenünk rá, hogy manapság az egyház legsürgetőbb missziói területe *nem a világ*, hanem önmaga! És hogy a misszió lényege nem a keresztyénség konfrontációja ideológiákkal és vallásrendszerekkel, hanem a keresztyénség konfrontálódása saját magával, a keresztyénség protestációja saját bűne és nyomorúsága ellen...De mely ponton sűrgeti a Lélek a az egyház megtérését és bűnbánatát? a felebaráthoz való megtérésnek a pontján!⁶⁰

Exkurzus: Zárójelbe tett krisztológia

Befejezésül még egy megjegyzés és adalék a korszak átfogó jellemzéséhez⁶¹. Az 1958-ban újra induló Theológiai Szemle bevezető tanulmányában (*A Theológiai Szemle új folyama elé*) Pákozdy László Márton fogalmazza meg a magyarországi protestáns egyházvezetés új teológiai orientációjának lényegét. Pákozdy – szemben a korábbi, később is sokáig megfigyelhető történet-dualista fölvezetéssel – egyetemesebb szempontot keres, és a század harmincas éveit meghatározó krizeológiai szempontot érvényesíti dolgozata indítópontjaként. Ez a szempont-keresés teljességgel szokatlan és egyedülálló az akkori teológiai megnyilatkozásokban, hiszen akkoriban a Bereczky által behozott történet-dualista szempont uralkodott. Éppen ezért is tartom Pákozdy tanulmányát rendkívüli jelentőségűnek, mert teológiai erudíciója mélyebb és alaposabb. *Arnold Toynbee* történelemfilozófiájára utalva, a következőket mondja:”az emberiség történetének korszakos változásai mindig krízis-t: válságot és ítéletet hoztak magukkal az Egyház számára..., a Biblia Istene föladatak elé szokta állítani, megbízatásokkal szokta elküldeni népét ebben a világban: mindig újabb viszonyok között megszólítja Igéjével és feleletre vár, mégpedig nemcsak úgynevezett “teológiai”, elvont, elméleti, hanem az egész élet bizonyágtételével történő feleletre.”⁶²

Ez a megfogalmazás kétségtelenül kapcsolható ahhoz a teológiai szemlélethez, amelyet elsőkélyesített formáiban *decizionizmusnak* neveznek. Pákozdy el is ismeri, hogy Toynbee modelljét (*challenge and response*) itt csak áttételes értelemben használja. A dolgozat következő bekezdése így hangzik:

“Minden túlzás nélkül állíthatjuk, hogy az emberiség legnagyobb korfordulóját éljük át. (Talán már nincsenek közöttünk olyanok, akik emiatt “történelemfilozófiai hairesis”-szel vádolnak bennünket, de azért sietünk hozzátenni, hogy ennél a megállapításunknál eltekintettünk a “krisztuseseménytől”, amely keresztyén hitünk szerint minden más történeti eseménytől különböző, összehasonlíthatatlan, éppen

⁵⁹ Ráski Sándor; i.m. RE 1972.171.o.

⁶⁰ Boross Géza, A szentlélek és az egyház missziója, RE 1974,5,100.o.

⁶¹ 1988-ban a Kirchliche Zeitgeschichte potsdami konferenciájára írott előadásomban a “A belső vérzés hosszú korszakának” neveztem az elmúlt negyven évet. Ezzel a képpel azt akartam kifejezni, hogy a magyar református egyház vezetése eszköze lett annak a politikának, amely az egyház elszorvasztását tűzte ki célul, mégpedig oly módon, hogy propagandisztikus szinten egy egészséges és élő egyház képét mutatta fel. Mint jeleztem, azóta számos más korszakjellemezési kísérlet napvilágot látott. Az alábbiakban a korszak teológiai megnyilvánulásainak jellemzésére teszek kísérletet.

⁶² Pákozdy, i.m. 3.o.

ezért lényegében csak a hit által megragadható és érzékelhető esemény.) Senki sem tagadhatja ezt a korfordulót, aki észrevette, hogy a szocializmus az egész emberiségnek olyan ügyévé vált, amelyben döntenie kell minden embernek. Az atomfizika és a szocializmus – az emberiségnek ez a mai két óramutatója – is mélyen és szorosan összefügg egymással”⁶³

Az idézetnek van egy rendkívül fontos *tipográfiai* jellegzetessége. Pákozdy a történelemfilozófiai hangütés (“kihívás és válasz, “decizionizmus, krizeológia) után sietve megállapítja, hogy a modern kor, sőt minden kor legnagyobb fordulóját éljük át, de egyúttal azt is leszögezi gyorsan, hogy ezt a minősítést nem a hit végzi. A hit számára ugyanis a “*krisztusesemény*” az a mindentől különböző és összehasonlíthatatlan esemény, amit csak a hittel lehet felfogni. Ez a megjegyzés a dolgozatában zárójelben áll.

Ezt a tipográfiai jellegzetességet felhasználva, megkockáztathatjuk azt a feltevést, hogy a református egyházvezetés teológiai törekvéseit *zárójelbe tett krisztológiá*-nak nevezzük. Ha ugyanis a krisztusesemény *zárójelbe* kerül, akkor - e zárójelen kívül - bármi más titulálható olyan korfordító eseménynek vagy ügynek, amelyre nézve az egész emberiségnek *döntenie* kell. Ennek az állításnak látszólag teljesen ellene mondanak a szolgáló egyház teológiájának *krisztológiai* hivatkozásai és egyházvezetői megnyilvánulásai, amelyek karakteres teológiai nyelven és kategóriákban hangzottak el, és a diakonosz Krisztus szolgálatából derivált szolgáló egyház teológiáját *új teológiaként*, mi több *új reformációként* ünnepelték.

De hát hogyan lehetséges egyrészt zárójelbe tenni a krisztológiát, illetve átutalni azt a hit kizárólagos, kvázi történelem-feletti recepciójába, másrészt pedig a világtörténet (s a fentiek értelmében az egyháztörténet) *centrumába* helyezni egy társadalmi-politikai kísérletet, valamint az erre vonatkozó egyházvezetői döntést, és azután az ebből a politikai döntésből levont konzekvenciákat *mégiscsak* úgy felmutatni, *mint a hit döntésének* (ti. az “üdv-történet” legújabb eseményére adott válasznak, illetve az arra vonatkoztatott engedelmességnek) az eredményét?

A kérdés nem költői, és meggyőződésem, hogy az erre adott válasz tanulságai nem kizárólag csak az általunk vizsgált korszakra vonatkoznak, tehát nem szűkíthetők le sem a kelet-európai keresztyénség sem a magyar református egyház közelmúltjára. Mint módszertani probléma egyetemesebb léptékben is rendkívüli súllyal jelentkezik, és az egész mai keresztyénséget érinti. Dolgozatom során erre is igyekszem tekintettel lenni.

⁶³ Pákozdy, i.m. 3-4.

2. Az egyház modelljeinek összehasonlító elemzése és teológiai értékelése

2.1. Bevezetés

Az egyházvezetés és a teológia kapcsolatának vizsgálata a Magyarországi Református Egyház elmúlt évtizedei tekintetében megkívánja az úgynevezett „*szolgáló egyház teológiájának*” nemzetközi teológiai kontextusba állítását is. A Magyarországi Református Egyház eme „hivatalos” teológiájának elemzése ugyanis nem szűkíthető le a hazai, vagy a kelet-európai református-protestáns egyházi, egyházpolitikai környezetre. Figyelembe kell vennünk azt az általános ökumenikus légkört is, amelyben a szolgáló egyház teológiájának kelet-európai képviselői újra és újra *példaként* és *alternatívaként* mutatták, mutathatták fel ezt a sajátos egyházpolitikai és politika-teológiai koncepciót. Kell ezt annál is inkább tennünk, mert a vizsgált korszak egyházvezetésének ön-reflexióiban gyakran visszatérő motívum volt az a büszkélkedés, miszerint is a szolgáló egyház teológiája, Kocsis Elemér szavait idézve: „*sajátos és önálló magyar református teológia.*”⁶⁴ amely ugyanakkor *példa és útmutatás* is a világ többi részén élő keresztyének számára.⁶⁵ Nem nélkülözhetjük tehát ezt a kitérőt, hiszen arra is válaszolnunk kell, hogy a Magyarországi Református Egyház hivatalos teológiája mennyiben és milyen értelemben tekinthető önálló magyar református teológiának, és ugyanakkor mennyiben és milyen értelemben akart útmutatás és példa lenni a világkeresztyénség számára. Jellemző ugyanakkor az is, hogy az ezidőben párhuzamosan futó evangélikus diakónia-teológia teljességgel kiszorul Kocsis Elemér analíziséből, noha az pontosan ugyanezekkel az állításokkal, érvrendszerrel és - *mutatis mutandis* - igényekkel lépett fel.

A nemzetközi teológiai és kortörténeti kontextus vizsgálatát ezúttal a „*szolgáló egyházzól*”, vagy az egyház „*diakóniai létmódjáról*” szóló tételre, elgondolásokra és megnyilatkozásokra korlátozom. Ebben a leszűkítésben tárulhatnak fel ugyanis azok az eltérések, ellentétek és hasonlóságok, amelyek sok lényeges ponton hozzájárulhatnak a szolgáló egyház teológiájának tárgyyszerű bírálatához.

Trevor Beeson Discretion and Valour (Meggfontolás és vitézség)⁶⁶ c. könyvében a protestáns egyházak *hivatalosnak* számító teológiájával kapcsolatban ezeket olvashatjuk:

⁶⁴ Kocsis Elemér, Teológiai gondolkodás egyházunkban, Studia V. 561.kk. A Magyarországi Református Egyház négyszáz éves jubileumára szerkesztett nagy reprezentatív kötet idézett tanulmányában Kocsis Elemér arra vállalkozik, hogy a szolgáló egyház teológiájának gyökereit egészen a magyar reformációig vezesse vissza. Ez a törekvése meglehetősen elnagyolt, inkább csak neveknek tételes, de bizonyítás nélkül álló felsorolása. Nyilvánvaló, hogy Kocsis Elemér eme főcél (ti. „a sajátos és önálló magyar református teológia megszületése”) mögé sorakoztatja fel a mellékesnek feltüntetett célokat: a.) a két világháború között, a Magyarországi Református Egyházban szerepet játszó teológiai irányzatok, és különösen is az un. történelmi kálvinizmus diszkreditálását; b.) egy magyar genitívuszos teológia, vagy bennszülött (indigenous) teológia megalkotását, c.) a magyar teológiai „eredetiség” hiányának igazolását, illetve pótlását.

⁶⁵ Péter János első püspöki jelentésétől kezdődően visszatérő motívum volt az a kifejezés, hogy „látványossága lettünk” a világnak, RE 1949. dec. 15. (I.).21.sz. 2-9.

⁶⁶ Trevor Beeson, *Discretion and Valour, Religious Conditions in Russia and Eastern Europe*, Collins, Glasgow 1982. 256-288.kk. Beeson anglikán kanonok könyve először 1974-ben jelent meg, és információinak sokoldalúsága miatt mindmáig alapvető munkának számít a kelet-európai egyházak helyzetének értékelésében. Szükségesnek tartom megjegyezni, hogy Beeson azon törekvése, hogy a kelet-európai egyházak vezetőinek magatartását elfogulatlanul értékelje, nem mindig sikeres. Lásd ehhez Herbert Schlossberg kritikáját, *A Fragrance of Oppression*, Wheaton Coll. 1991. Beeson premisszája ugyanis az, hogy az egyházvezetés előtt két lehetséges út állt, ha az egyház érdekét tartotta szem előtt. Shakespeare IV. Henrikjének Falstaffjától kölcsönözve: „legfőbb vitézség a megfontolás, és én ezzel a legfőbb vitézséggel mentettem meg az életemet.” Megfontolás és vitézség (*discretion and valour*), ez Beeson könyvének a címe, s mint bevezetőjében leírja: talán ez is jellemezte a legjobban az itteni helyzetet. Schlossberg szerint viszont ez a leírás téves képzetekhez vezetett: „Azóta (ti. Beeson könyvének megjelenése óta) megszokottá vált, hogy az egyház üldözésére való egyházi reagálást ezzel a két fogalommal jellemezzék. Ez azonban félrevezető. Az egyház bizonyos körei olyan fokú gyengeséget (*weakness*), sőt gyávaságot (*cowardice*) tanúsítottak, hogy azt nem jutalmazhatjuk a „megfontolás” (*discretion*) jelzőjével. E kétpólusú felosztás továbbá nem hozza előtérbe megfelelő módon annak a véleménykülönbségnek az árnyalt valóságát, amely ezen a téren is megnyilvánult. Az üldözött egyházban bátorság és megfontolás is van, de ezeken kívül még sok minden egyéb.” (Beeson, *Discretion*, 191.o.)

“Az elmúlt két évtized alatt a szolgálat, diakónia, fogalma első helyre került a magyar protestáns egyházak tanításában és életében. A kifejezés és a hozzákapcsolt fogalom, a Szolgáló Egyház, újra és újra feltűnik az egyház vezetőinek beszédeiben, prédikációiban, írásaiban. A lutheránus egyházban Advent második vasárnapja diakóniai vasárnap, és ez különösen jó alkalom a személyes és társadalmi szolgálat fontosságának kifejtésére a prédikációban és a bibliamagyarázatokban. A lutheránus egyház diakóniai osztályának vezetője, 1972-ben egy cikkel járult hozzá a kérdéshez, a lutheránus egyház hetilapjának, az Evangélikus Életnek egyik decemberi számában:

»A személyes diakónia a gyülekezetben folyik, ahol a lelkipásztor mellett, néhány gyülekezeti tag is látogatja a többiekét, úgyhogy egyetlen gyülekezeti tag sem marad magára. Rendszeresen felkeresik a betegeket, az öregeket, segítenek a szükségbe jutott gyülekezeti tagokon, részt vesznek a gyülekezeti épületek felújításában, járdát készítenek vagy fákat ültetnek köré – a személyes diakóniának ezek az erőfeszítései a testvériség és együvé tartozás érzetét erősítik.«

Sok mindent van itt, mind elméletben, mind gyakorlatban, amit a világ más részein élő keresztények megszívlelhetnek és megtanulhatnak. Ami azonban nem jelent még meg ebben a felfogásban, az az, hogy az evangélium hirdetése, valamint az egyes ember és a társadalom szolgálata, bizonyos körülmények között, magával vonja a társadalmi és politikai struktúrák kritikáját, valamint a politikusok és politika-csinálók kérdőre vonását.”⁶⁷

A kritikai elem hiányára nemcsak a magyarországi vagy tágasabban kelet-európai⁶⁸ egyházi vezetők *túlalkalmazkodásban, egyházvezetői ambícióiban* vagy a totalitárius társadalom *kényszerhelyzeteiben* találjuk meg a magyarázatot. Az igazság sokkal inkább az, hogy a “szolgáló egyház teológiája” *nem* kizárólagosan “sajátos és önálló” magyar református (avagy magyar református-evangélikus-protestáns) teológiai személelmód vagy attitűd volt, a maga sajátos lehetőségei és korlátai között, hanem - *Avery Dulles*, amerikai jezsuita teológus szerint - egy olyan *ekklézológiai modell*, amely századunk második felének teológiai, egyházpolitikai és ökumenikus törekvéseiben jelentős szerephez jutott: “A zsinat-utáni szakaszban (ti. II. Vatikáni Zsinat) egy másik egyházmodell lépett fel egyeduralkodói igényekkel (*has begun to struggle for supremacy*): az egyház, mint Szolga vagy Gyógyító.”⁶⁹

Az alábbiakban szeretném részletesen ismertetni és alapos elemzés tárgyává tenni Dulles idevonatkozó vizsgálatának eredményeit, amelyeket a “*Models of the Church*” (Az egyház modelljei) című könyvében tett közzé (először 1978-ban, majd a kritikákat is figyelembe véve, kibővítetten 1987-ben). E kitekintés után, Dulles kutatásainak eredményeit és következtetéseit szeretném majd kiegészíteni az ökumenikus mozgalomban fontos szerepet játszó laikus teológus *Hendrik Kraemer*, az Egyesült Államok-beli presbiteriánus *John A. Mackay*, valamint a francia laikus teológus *Jaques Ellul* tételeivel, illetve kritikáival. Ezekben a munkákban rendkívül feltűnő a *kelet-európai vonatkozások teljes hiánya*, noha Dulles ökumenikus kutatásokra támaszkodik, Kraemer és Ellul pontos ismeretekkel rendelkezett a kelet-európai és - közelebről - a magyarországi fejleményekről, a princetoni John A. MacKay pedig nemcsak jó magyarországi kapcsolatokkal rendelkezett, hanem téziseit idézték is nálunk. Az utalásoknak ez a hiánya már előzetesen is két következtetést tesz lehetővé:

- A hatvanas-hetvenes évek teológiai munkálkodásában mind nyugaton, mind keleten (kérdés, hogy egymástól függetlenül-e?) kialakult a “szolgáló egyház” teológiai “modellje”, de ezen modell nyugati képviselői, illetve elemzői – megfelelő információk híján, vagy nyelvi nehézségek miatt – nem tudtak

Nem is beszélve arról, hogy Sir John Falstaff közvetlenül e híres mondat előtt így filozofál: “felvenni a halál álarcát, amikor az ember még él, az nem álarc, hanem az élet hű és igaz ábrázolása.” (IV. Henrik 1.V.4. ford. Vas István). Falstaff veszedelmesen többértelmű szimbólum: jovialis viccelődései mögött valódi erkölcstelenség rejlik. Köszönöm Kállay Gézának, hogy felhívta erre a figyelmemet.

⁶⁷ I.m. 280.o. A fentebbi idézet a Magyarországi Evangélikus Egyházzal kapcsolatos, de Beeson nem hagy kétséget afelől, hogy megjegyzései a református egyházra is vonatkoznak.

⁶⁸ Lásd ehhez még *Jakub Trojan* prágai teológus tanulmányát, amelyben Hromádka egész életútját értékeli, Hromádka and the Aspects of Power in our Civilization, Religion, State and Society, Vol 21. No.2. 1993. 151-169.1

⁶⁹ *Avery Dulles, S.J.*: Models of the Church, expanded ed. Doubleday, New York, 1987. 30.o.

hozzáférni a keleti állításokhoz. Ezt a feltevést viszont cáfolni látszik *Trevor Beeson* helyzetfelmérése, és azon megállapításai, melyek meglehetősen jól rögzítik a magyarországi folyamatokat is.⁷⁰

- A nyugaton kialakult és képviselt teológiai modell elsődrendű célja az volt, hogy keresztyén választ adjon a század második felének erős *szekularizációjára*. Ennélfogva ennek a modellnek a szerkezeti elemei már az ötvenes évek végén jól tagolt és megragadható formában helyet kaptak a kortárs protestáns és római katolikus teológiai disputákban, a hatvanas évektől pedig a római katolikus egyház hivatalos állásfoglalásaiban is. *Ezzel szemben a Magyarországon kialakult szolgáló egyház teológiájának megalapozása részben politika-teológiai, részben pedig személyes, kvázi-profetikusságú volt, később pedig elsősorban ideológiai és propagandisztikus célokat töltött be, és ezeket a jellegzetességeit mindvégig meg is tartotta, ugyanakkor mégis csupán teológiai vázlat maradt.*

Ily módon a magyarországi “szolgáló egyház teológiájának” alkalmazásában három fázist különböztethetünk meg.

Az első fázis a II. Világháború után kb. az ötvenes évek elejéig tart. Ezt a szakaszt, amelyet megalapozásnak is nevezhetünk, egyfajta *profétizmus* jellemzi.

A második szakaszt, mely az ötvenes évek kezdetétől a nyolcvanas évek közepéig tartott, a szolgáló egyház teológiájának *ideologikus mono-teológiai* használata jellemzi.

A harmadik szakaszt a nyolcvanas évek végétől, még a társadalmi-politikai rendszerváltozást követően is, egyfajta *apologetikus*, az egyházvezetés korábbi magatartását visszaigazoló alkalmazás jellemzi.

Ezzel szemben a Dulles által bemutatott, a *nyugati keresztyénségben képviselt modellnek nincs ilyen jellegű alkalmazás-története*. Ennek a különbségnek tanulságaival majd dolgozatom záró részében szeretnék foglalkozni.

2.2. Az egyház modelljei és a szolgáló egyház

Könyvének bevezetője szerint Dulles célja az volt, hogy rendszeres és áttekinthető elemzést adjon a különböző keresztyén felekezetek egyháztanainak hasonlóságairól és eltéréseiről. Vizsgálódásait a 20. század második felében kialakult ún. *ökumenikus összehasonlító egyházkutató*⁷¹ eredményeire alapozta. A korábról jól ismert, főleg a szociológiából átvett kategorizálásokkal, vagy tipológiákkal szemben azért választotta a modellezés módszerét, mert a történeti ihletettséggel vagy szociológiai karakterű tipológiákat (pl. a papi-profétai, protestáns-katolikus, horizontális-vertikális, esemény-intézmény, stb.) dichotomikusnak találta, ezért azokban nem látott lehetőséget az árnyaltabb elemzésre.⁷² Dulles az általa megnevezett modelleket azokra a modern teológiai törekvésekre vezeti vissza, amelyekben az egyház valóságának egy-egy *aspektusa*, vagy *dimenziója* vált dominánssá. Éppen ezért a modellek nem tekinthetők végérvényes rögzítéseknek. Bizonyos jelenségekre összpontosítanak, míg az Egyház mibenlétének (különösképpen is misztériumának) és szolgálatának más vonásai-vonatkozásai elsikkadnak bennük.

A modellek sokfélesége (pluralitása) láttán elkerülhetetlennek tűnik két kísértés is. Az egyik kísértés *teológiai* jellegű, ti., hogy valamiféle *minimum-konszenzus*, vagy legkisebb közös többszörös

⁷⁰Megjegyzésül idekíváncozik az is, hogy nemcsak Beeson könyve, hanem szinte valamennyi olyan munka, amely a kelet-európai egyházakkal és így a Magyarországi Református Egyház belső helyzetével is foglalkozik, megemlíti ezt a teológiát. Ugyanakkor a Magyarországi Református Egyház hivatalos ökumenikus, tehát külföldre juttatott “hozzájárulásaiban” is számtalan hivatkozást olvashatunk a szolgáló egyház teológiájára.

⁷¹“comparative ecclesiology...practiced in ecumenical circles.” Dulles, MC, 9.o.

Dulles ugyanakkor nem hagyja említetlenül, hogy könyvét elsősorban római katolikus szempontból írta. “The book is written from a Roman catholic point of view” (Dulles, Models, 10.o.). Ez két vonatkozásban erősen meghatározza munkáját. Egyrészt az első modell (az egyház, mint intézmény) bemutatásakor elsősorban a római katolikus egyháztanra van tekintettel, másrészt az összes többi modellnél is főleg római katolikus hivatkozásokra utal. (Ez alól csak az “egyház, mint hírnök” modellje kivétel, melyet karakteresen protestáns egyház-modellnek tart).

⁷² Könyve végén, a modellek értékelésénél, Dulles még egyszer visszatér erre a kérdésre: “In passing one may note that the tensions here referred to are similar to those long recognized in comparative ecclesiology under the rubrics such as priestly vs. prophetic, catholic vs. protestant, sacred vs. secular. But these dichotomies are too crude to do justice to the full spectrum of positions.” (Dulles, Models, 191.o.)

keresése váljon céllá.⁷³ Azonban egy-egy modell mindenre kiterjedő érvényesítése, mint “*totális ekkleziológia*”, még ilyen értelemben is veszélyes torzításokkal járna.⁷⁴ A másik kísértés az a törekvés lenne, hogy a sokféleségből kikövetkeztethető ekklezió-pluralizmust adottságként fogadjuk el, legalábbis olyan értelemben, mint ahogy az a *Faith and Order* un. Limai Dokumentumában nem kevés vitát kiváltó módon megnyilvánul.⁷⁵

A fennálló kísértések ellenére, és nem kevés következetlenséget is vállalva, Dulles tudatosan kitart a modellezés mellett, a szociológiából átvett tipologizálással, valamint a tudomány-elméletből átvett paradigmaticizmussal szemben.⁷⁶ Azért tartja fontosnak a kifejezést, mert úgy véli, hogy ezáltal megőrizheti az egyház misztérium-jellegét.⁷⁷

Minthogy a következőkben részletesen kívánom bemutatni Dulles egyház-modelljeit, egy rövid kitérőben igyekszem megindokolni a szokatlan terjedelmességet.

Mindenekelőtt, szeretném leszögezni, hogy Dulles modelljeinek *heurisztikus* jelentőséget tulajdonítok, de leírását semmiképpen sem tartom kimerítő egyháztani leírásnak. A felismerés érdeme azonban elvitathatatlan a jezsuita teológustól. Ez a felismerés elsősorban arra a felbomlási folyamatra vonatkozik, amely a 20. század második felének egyháztanát jellemzi. Ilyen értelemben Dulles nem eredeti koncepciókat alkot, hanem azokat a törekvéseket és megfogalmazásokat rögzíti, csoportosítja és rendszerezi, amelyek ebben a korban váltak jellemzővé és meghatározóvá. Azért kell felbomlási folyamatról beszélnünk, mert a szisztematikus teológiák komplex egyháztanában a Dulles által felsorolt modelleknek meghatározott, de nem önálló szerepük van.⁷⁸ Modelljeinek ismertetése közben tehát, a megfelelő kapcsolópontokon, mindenképpen utalni szeretnék majd azokra a nagyívű egyháztani megközelítésekre, amelyek e modellezés háttérében állnak. Ezekre egyébként többnyire maga Dulles is utal.

A részletes bemutatás nem jelenti azt sem, hogy teljes mértékben egyetértünk Dulles rendszerezésével, főleg azért nem, mert nehéz eldönteni, hogy modelljei milyen jellegűek. A kiváló

⁷³ Dulles szerint, amikor egy-egy modell, a modellek pluralizmusán belül, teológiai redukció révén egyeduralkodóvá válik, akkor már paradigmáról kell beszélnünk: “A modellek eme pluralizmusának elkerülhetetlenségét belátva, a teológia rendszerint arra törekszik, hogy ezt a pluralizmust minimálisra csökkentse. Olykor úgy tűnt, hogy lehetséges egy totális teológia, vagy legalábbis egy totális egyháztan megalkotása egyetlen modell alapján...Könyvünk terminológiája szerint az ilyen modellt nevezzük paradigmának... Egy modell akkor válik paradigmává, amikor alkalmasnak bizonyul arra, hogy számos szerteágazó problémát megoldjon és egyúttal úgy tekintik, mint jó eszközt arra, hogy a még feloldhatatlan anomáliákat elrendezze...” 29.o.

⁷⁴ Hasonlóképpen érvel a Dulles modelljeit amúgy kritikusan kezelő Walter Brueggemann: “Nincs egyetlen egy és normatív modell az egyház életére. Veszélyes és romboló, ha az egyház számára egyetlen abszolútista modellt adunk meg, és minden esetben azt akarjuk érvényesíteni. Igen, rendkívül hajlamosak vagyunk efféle redukcionizmusra, különösen akkor, ha nem maradunk párbeszédben a vetélkedő és vitatkozó modellel. Pozitíve, az egyház modelljeit nem a kulturális valóságnak kell diktálnia, hanem úgy kell őket megfogalmazni és gyakorolni, hogy figyelembe vesszük azt a sajátos időt és kort, amelybe (into) Isten beleszóltotta népét. Minden modellnek kritikusan kontextuálisnak kell lennie.” *Brueggemann, Rethinking Church Models Through Scripture, Theology Today, 1991, July, 129.o.*

⁷⁵ *Keresztiség - Úrvacsora - Szolgálat* (Baptism, Eucharist, Ministry), magyarul, ThSz 1982.321kk.

⁷⁶ Meg kell jegyeznünk, hogy Dulles, a bevezetőben tett elhatárolásai ellenére, bizonytalanul kezeli a modell és a típus kifejezéseket, időnként keveri is őket. Ennek elsőrendű oka nem metodikai természetű, hiszen pár oldallal később nagyszerűen kifejti, milyen értelemben használja a modellt, hanem az, hogy munkája egyik fő ihletője Helmut Richard Niebuhr “Christ and Culture” című korszakos műve, melyben Niebuhr krisztológiai típusokról beszél. Ugyancsak terminológiai bizonytalanságokhoz vezet, hogy Dulles *Paul Minear* “Images of the Church in the New Testament” c. munkáját is könyve fő ihletői közé számítja, melyben viszont Minear képekről és szimbólumokról beszél (images, symbols). Ezért Dulles hosszú sorokat szentel annak, hogy Ian T. Ramsay-ra, Ewert Cousin-ra és Max Black-re hivatkozva a modellezés különböző szintjeit meghatározza (“explanatory and heuristic levels or uses”, 23-27.o, illetve “analogue models and disclosure models”, 27kk).

⁷⁷ “Abban ma konszenzus van, hogy az egyház legbensőbb (innermost) valósága - létének mindent eldöntő konstituense - Isten ön-ajándéka (self-gift). Az egyház az emberek egysége vagy közössége a Krisztus kegyelme által. S bár ez a közösség láthatóvá lesz a sakramentális és jogi szerkezetekben, az egyház szívében titkot találunk...Az egyház titokzatos jellege fontos következményekkel módszerünkben is.” (*Dulles, Models, 16.o.*)

⁷⁸ Egyetlen példaként hadd hozzam fel *Hendrikus Berkhof* holland teológus átfogó szisztematikus munkáját, *The Christian Faith*, Wm. Eerdmans, 1979. amelyben Berkhof az egyháznak intézményes, közösségi, sakramentális, profétikus (eszkatológikus) aspektusairól beszél. A diakóniát azonban nem tekinti önálló aspektusnak, hanem az egyház intézményes valósága egy elengedhetetlen elemének.

kultur-antropológus *Clifford Geertz* szerint ugyanis: “A modell kifejezésnek...két értelme is van - egy valami-nek értelme (“of sense”) és egy valami számára adott értelem (“for sense”) - és bár ezek csupán különböző aspektusai ugyanannak az alapvető koncepciónak, analitikus okokból nagyon is érdemes megkülönböztetni őket.”⁷⁹ Nos, Dulles, úgy tűnik nem végzi el ezt az analitikus megkülönböztetést, noha - mint látni fogjuk - az “egyház, mint intézmény” modellje sokkal inkább valami meglévőnek (of sense) a deskriptív modellje, míg az “egyház, mint szolga” inkább valami számára (for sense) jelent modellt, preskriptív értelemben.

Más szempontból nem jelentéktelen *Walter Brueggemann* kritikája, aki szerint Dulles elsősorban *H. Richard Niebuhr Christ and Culture* c. könyvének tipológiáját transzponálja, noha ez megengedhetetlen lenne, hiszen Niebuhr könyve történelmi tanulmány (historical study), amely arra reflektál “hogyan az egyház különböző időkben és körülmények között hányféle módon élte életét.”⁸⁰ A sokféle hivatkozásban aztán Niebuhr tipológiájának ez a történelmi vonatkozása lekopott és történetetlen módon vált normatívvá. Brueggemann szerint Dulles ezt a kiüresedett állapotot kiindulópontként kezeli - felismerve a tipológiai redukció veszélyét, illetve a pluriform modellezés szükségességét -, de kérdéses, hogy sikerrel elvégezte-e azt a feladatot, amelyre vállalkozott.⁸¹

Röviden tehát, két oldalról lehetséges a kritikák és a fenntartások hangoztatása. Egyrészt nyilvánvaló, hogy Dulles nem követi - hanem csak nyomaiban jelzi - a hagyományos egyháztanok menetét, úgy ahogyan azt a szisztematikus teológiai munkákban megszokhattuk. Másrészt az is nyilvánvaló, hogy modell-alkotásában a biblikai-teológiai vonatkozások sem olyan meghatározó jelentőségűek, mint ahogy számos újabb kori egyháztanban. Ilyen értelemben, Dulles modelljei nem alkalmasak arra, hogy standardként, vagy etalonként használjuk őket.⁸²

Ha azonban a leíró egyháztan keretén belül maradunk, átfogó képet kapunk azokról a főbb törekvésekről, amelyek korunk ökumenikus teológiáját jellemzik. S számunkra most ennek van jelentősége. A könyvben felsorolt modellek olyan tájékozódási pontokat jelölnek meg, amelyek az általunk vizsgált időszak teológiai-egyház-tani orientálódását erősen meghatározták. Az most már külön feladat, hogy megállapítsuk, vajon ezek a tájékozódási pontok megfelelnek-e a bibliai-hitvallásos normáknak, vagy csupán önkényesen kitűzött célok.⁸³

A rövid módszertani bevezetés után, térjünk rá a Dulles által felállított öt modell fő vonásainak bemutatására. Ezek a modellek a következők:

- a. az egyház, mint intézmény;
- b. Az egyház, mint misztikus közösség;
- c. Az egyház, mint sakramentum;
- d. Az egyház, mint hírnök;
- e. Az egyház, mint szolga.

⁷⁹ *Clifford Geertz*, A vallás, mint kulturális rendszer, Az értelmezés hatalma, Antropológiai írások, Századvég, Bp. 1994, 69.o.

⁸⁰ *Walter Brueggemann*, Rethinking Church Models Through Scripture, *Theology Today*, 1991, July, 128kk.

⁸¹ Brueggemann azt javasolja, hogy az egyháztörténelmi (Niebuhr), az újszövetségi (Minear) és az újabbkori teológia-történelmi (Dulles) vizsgálódások körébe az Ószövetséget is be kell vonni. Itt három lehetséges modellt különböztet meg: 1. az Izrael exodusához kötődő “új egyház”, vagy “új kezdet”, 2. az intézményes, kulturálisan legitim, elsősorban a templomhoz kötődő, vagy arra reflektáló egyházmodell, amelynek négy dinamikus eleme van: u.m. a papi-templomi, a királyi-udvari, az értelmiségi bölcsesség és a prófétai-bizonyágtevői elem. 3. a fogság-utáni un. textuális közösség (textual community). Brueggemann szerint ez a modell analóg módon jól leírja az észak-amerikai egyházak három történelmi stádiumát is.

Lásd még a modellezés kérdéséhez, *Varga Zsigmond J.*, Jézus küldetése a jánosi iratok teológiájában, *ThSz* 1981.70-74;145-151.

⁸² Szükséges megemlíteni, hogy Dulles egy későbbi, kevésbé jól sikerült könyvében már egyértelműen erőltetett a modellizálás. *Models of Revelation*, New York, 1984.

⁸³ Lásd még ehhez a kérdéshez, *Ervin Fahlbusch*, A keresztyén közösségek alapvető adatai és típusai, *ThSz* 1980.208-213. Fahlbusch szerint négy alapvető típus figyelhető meg az egyházzal való gondolkodásban. Eszerint, 1. az egyház örök misztérium, közössége esztétikai-misztikus szerkezettel, 2. szociális akcióegység (a Hegyi Beszéd nova lex-ként való értelmezése alapján), 3. az egyház a sola fide (egyedül hit által) individuális alapú hitközössége, szinodális szerkezettel, 4. az egyház sakramentumi-kultuszi közösség, hierarchikus szerkezettel. Részletesebben *Fahlbusch*, *Kirchenkunde der Gegenwart*, Kohlhammer Vrlg. 1979.

Az első négy modellt dolgozatom fő témájának alárendelve és természetesen elnagyoltan fogom bemutatni, majd részletesebben, a bevezetőben jelzett kiegészítésekkel együtt vizsgálom meg az ötödiket (*az egyház, mint szolgáló*). Az alábbi ismertetésben sem elégszem meg azonban a tételek pusztá felsorolásával.⁸⁴ Átfogó ismertetésről lévén szó, a könyvének első, fő részében bemutatott modellekhez hozzákapcsolom a könyvének második részében vizsgált teológiai kérdéseket is.

2.2.1. Az egyház, mint intézmény

Minden ekkleziológia, mely az egyház *látható* valóságát hangsúlyozza, és ennek értelmében az egyházat társulatnak (*societas*-nak) tartja, óhatatlanul is abba az irányba tart, hogy e közösség *külső, szervezeti jegyeit, kormányzati rendjét és igazgatási elemeit túlértékeli*. Az egyház intézményességének képviselői elsősorban az egyház külső struktúrái alapján, és ezen belül a tisztségviselők rendje (*ordo, hierarchia*) és hatalma (*potestas ecclesiae*) szerint igyekeznek definitív ekkleziológiát kidolgozni.

A keresztyén egyháznak természetesen mindig volt intézményes aspektusa. Kezdetől voltak hivatalos szolgálattelvői, érvényesnek elfogadott hitvallásos (később pedig dogmatikai) normái, valamint nyilvános istentiszteletének rögzített, előírt formái. Mindez önmagában még nem von maga után intézményességet (*institutionalism*), ahogy például a dogma sem von magával feltétlenül dogmatizmust. Az institucionalizmus lényege abban van, hogy maga az institúció, az intézmény, mint olyan kerül az ekkleziológiai prioritások élére. Dulles szerint pl. a római katolikus egyházat jellemző határozott és erős institucionalizmus a 16. századi Ellenreformáció idején jelent meg, amikor a római katolikus teológusok és kánonjogászok az egyháznak éppen azokat a jellegzetességeit erősítették meg, amelyeket a Reformáció módosított, meggyengített vagy éppen tagadott. Tegyük hozzá, hogy ezzel a felfogással szögesen ellentétes a protestantizmus értékelése a 16. századi Reformációt megelőző korszakokról. Ez nemcsak a reformátorok határozott Róma-ellenes polémiájának továbbviteléből,⁸⁵ tehát egyfajta protestáns örökségből látható, hanem az olyan nagyívű és tárgyyszerű munkából is, mint pl. Ernst Troeltsch elemzése a Reformációt megelőző középkori egyház-tanról.⁸⁶ Mindazonáltal a római katolikus értékelés (*Yves Congar*) szerint az ellenreformációtól a II. Vatikáni Zsinatig tartó mintegy négyszáz esztendő jelenti a fenti értelemben vett intézményesség kiteljesedését. Az intézményesség képviselői arra törekedtek, hogy az Egyházat úgy tekintsék

“mint a hierarchikus közvetítésnek, a római szék elsőségének és hatalmának gépezetét, egyszóval, mint hierarchológiát. Ugyanakkor, a két szélső pont, amely között ez a közvetítés történik (ti. a Szent Lélek az egyik oldalon, és a hívő emberek vagy vallásos egyedek a másik oldalon), teljességgel kívül rekedt ennek az ekkleziológiának a témáján.”⁸⁷

Dulles szerint ez az institucionalista felfogás a 19. században jutott csúcspontjára, amikor az I. Vatikáni Zsinat dogmatikai konstitúcióját előkészítő *primum schema* kimondja:

“Tanítjuk és kijelentjük, hogy az egyház a tökéletes társaság (*societas perfecta*) minden jegyével bír. Krisztus nem hagyta meghatározatlanul és formátlanul ezt a társaságot. Sőt, Ő maga hozta létre, és az Ő akarata határozta meg létformáját és alkotmányát. Az egyház sem nem része, sem nem tagja semmi más közösségnek és nem is keveredik össze semmimód semmi más társasággal. Olyan tökéletes önmagában, hogy minden emberi közösségtől eltér és azok fölött áll.”⁸⁸

Az egyháztani institucionalizmus az egyháznak három funkcióját vagy hatalmi jegyét különbözteti meg: a tanítást, a megszentelést és az (egyház-) kormányzatot. Ezeket a funkciókat az egyházzal

⁸⁴ Dulles a modellek bemutatása után újabb öt fejezetben különböző teológiai problémák nézőpontjából, mostmár egymás mellé állítva is megvizsgálja az öt modellt. Ezek a teológiai témák: 1. eszkatológia; 2. az igaz és a hamis egyház (*ecclesia vera et falsa*) problémája; 3. az egyház és az egyházak kérdése; 4. az egyházi szolgálat (*ministry*); 5. a kijelentés. Ezt még kiegészíti egy általános értékelő fejezettel, majd a könyvet egy esszével zárja: egy hatodik modell bemutatásával (*az egyház, mint a tanítványok közössége*).

⁸⁵ Pl. *Rudolf Sohm*, *Az egyház rövid története*, Bp. 1922.

⁸⁶ *Ermst Troeltsch*, *Social Teaching of the Christian Churches*, New York, 1934. I-II.

⁸⁷ *Yves Congar*, *Lay People in the Church*, Baltimore, Helicon, 1962, idézi *Dulles*, *Models*, 36.o.

⁸⁸ Idézi *Dulles*, *Models*, 36-37. Az I. Vatikáni Zsinat véglegesített konstitúciója “*institutio supernaturalis*”-ról beszél. (*Philip Schaff*, *The Creeds of Christendom*, Vol.II. 236.o.).

azonosított kormányzó testület vagy hierarchia biztosítja és gyakorolja. Minthogy az institucionalizmus alapképlete a *societas*, mindhárom funkcióhoz kapcsolódnak a szekuláris analógiák is.

Így a tanító egyház analógiája az iskola lesz, és az egyház tanítói (püspökök) jogosultak arra, hogy tanításukat (egyház)jogi és spirituális szankciókkal biztosítsák.

A megszentelő egyháznak szinte szubsztanciájává válik a szentség, melyet tisztviselői, mint “egyfajta mérnökök” közölhetnek vagy elzárhatnak.

Az egyházkormányzat gyakorlása, főleg amennyiben az egyház tanítói és megszentelő tevékenységétől függetlenedik, a törvényhozás analógiáját implikálja.

Ilyen értelemben, az üdvösséget közlő egyháznak az lehet tagja, aki elfogadja és vallja a hivatalos tanítást, a sakramentumokban részesedik és aláveti magát a pásztori fegyelemnek. Jól látható tehát, hogy az egyháztagság kérdésében is a külsődleges, sőt mi több, a jogi felfogás válik uralkodóvá.

Feltétlenül meg kell jegyeznünk, hogy a protestáns egyháztan soha nem mondott le az egyházzól, mint intézményről és az egyháznak, mint intézménynek ezekről a funkcióiról. Sőt, a klasszikus reformátori egyháztan szerint, eltekintve a római katolikus egyháztan ontikus hierarchológiájától, az igaz egyháznak (*ecclesia vera*) valamilyen formában éppen ez a fenti három a jele (*notae ecclesiae*): az igehirdetés (mely bizonyos, és nem veszélytelen szűkítéssel megfelel a tanításnak), a sakramentumok helyes kiszolgáltatása (mely természetesen nem feleltethető meg az egyház megszentelő tevékenységének) és az egyházfegyelem gyakorlása (amely a fentebb bemutatott jogi leszűkítésben, megfelel az egyházkormányzásnak).⁸⁹ Természetesen Dulles részéről nem figyelmetlenség, hogy itt nem hivatkozik a protestáns egyháztanra. A protestáns és a római katolikus teológia ugyanis rendkívül mértékben eltér egymástól az egyház funkcióinak megalapozása tekintetében. Ennek részletes taglalása itt nem szolgálná az institucionalista modell ideáltipikus bemutatását.⁹⁰

Az intézményesség funkcióinak összekapcsolása és azonosítása a klérussal a tekintély hierarchikus felfogásában csapódik le. Az I. Vatikáni Zsinat dogmatikai konstitúciójának előkészítő vázlata szerint:

“De a Krisztus egyháza nem az egyenlők közössége, amelyben minden hívőnek azonos joga volna. Az egyház a nem-egyenlők közössége, és nemcsak azért mert a hívők között vannak laikusok és klerikusok, hanem különösen is azért, mert az egyházban Isten hatalma némelyeknek megszentelésre, tanításra és kormányzásra adatott, másoknak pedig nem.”⁹¹

Dulles, az institucionalista modell kritikáját *Emile de Smedt*, brugesi püspöknek, a II. Vatikáni Zsinat első ülésén elmondott beszédére alapozza. Eszerint ez a modell mindenekelőtt *klerikalista*, mert a klérust, különösen is a magasabb klérust tekinti minden hatalom és kezdeményezés forrásának. A Tridenti Zsinat szerint pl. a hét sakramentum, a püspökökből és papokból álló hierarchia, mint Krisztus rendelése, az egyház letéteményesei.⁹² Az I. Vatikáni Zsinat pedig ugyanezt erősítette meg a pápasággal kapcsolatban.⁹³ Ugyanakkor ezt sem az Újszövetséggel, sem a korai keresztyén hagyománnyal nem lehet megerősíteni. Az Újszövetség sehol nem beszél úgy az egyházzól, mint a fenti értelemben szervezett intézményről. Az egyháznak ez a piramidális felfogása szögesen szemben áll azzal a meggyőződéssel is, hogy a klérus és a laikusság együtt számlálatnak Isten népéhez.

⁸⁹ Vö. *Kálvin János*, Az egyház megreformálásának szükségéről (1543), Kálvin Kisebb művei, II.k. Pápa, 1909. ford. Ceglédi Sándor

⁹⁰ Részletes áttekintést ad erről a kérdéstről például *Sebestyén Jenő*, Református Dogmatika c. művében, 1940, 1990², III. kötet, 67kk. különösen is az egyház hatalmáról (*potestas ecclesiae*) szóló részek, 107.k. Könyvének 8. fejezetében, “Az igaz egyház” (123kk.) maga Dulles is kitér a protestáns felfogásra, és részletesen foglalkozik Luther-nek a “Zsinatokról és az egyházakról” (1539) szóló munkájával.

⁹¹ *Dulles*, *Models*, 38.o.

⁹² *Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege exsesterit...Proinde sacrosancta synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere...Si quis dixerit, in Ecclesia Catholica non esse hierachiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: anathema sit”* (Sessio Vigesimaertia, Vera et Catholica Doctrina de Sacramenti Ordinis, cap.I,IV, CanonVI. In *Schaff*, *The Creeds of Christendom*, Vol.II. 189kk)

⁹³ “Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione, seu jure divino, ut Beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Romanum Pontificem non esse beati Petri in eodem primatu successorem: anathema sit” (Constitutio Dogmatica Prima de Ecclesia Christi, Cap.II. In *Schaff*, 260.o)

Másodsoron a modell *juridista*, mert az egyház törvényhozói hatalmát szinte a szekuláris állam törvényhozói hatalmával állítja párhuzamba, különösen a törvény és a penitenciális rendszer státuszára vonatkozóan. Mindez abban csapódik le, hogy a laikusok passzív helyzetbe szorulnak, mert az összes többi erény rovására, vagy akár azokat mellőzve is, az engedelmesség válik a legfőbb erénnyé. Az intézményes hierarchiában a tisztség veszi át a karizma szerepét. “a római katolikus egyházban ez az egyháztan nem figyel eléggé a karizmatikus elemre. A Szent Lélek kegyelmét és ajándékait, úgy tűnik, előbb jóvá kell hagynia a hivatali vezetésnek.”⁹⁴

Harmadsoron az intézményes modell *triumfalista*. Az intézményes modellt kétségtelenül erősíteni látszik, hogy az egyházi dokumentumok és zsinati nyilatkozatok többszáz évre visszamenően ezt a felfogást erősítették és építették tovább. Az intézményes modell túlértékelésében szerepet játszhat az a nem alábecsülendő lélektani tényező is, hogy egy erős intézmény határozott identitás-tudatot közvetíthet. Ugyanakkor súlyos teológiai problémák vetődnek fel. Részben azért, mert az intézményi azonosság megőrzése érdekében, a teológiai alkotómunka annak igazolására korlátozódik, hogy “az egyház által megállapított tanítás a Kijelentés forrásában megtalálható”⁹⁵ Ennek a *regresszív módszernek* az értelmében, a teológus feladata az, hogy “a magisztérium mindenkori (*kurrens*) hivatalos tanítását felmagasztalva, valamint a tanfejlődés újabb lépését előkészítve, megvédelmezze azt, amit a magisztérium már korábban kimondott”⁹⁶ A teológiai kutatás azonban aligha igazolhatja, hogy a Szentírásból és az apostoli hagyományból minden további nélkül megalapozható a pápai-püspöki egyházkormányzati forma, a hét sakramentumról szóló tanítás, valamint a Mária szüzen fogantatásának, mennybemenetelének és a pápai családokhozatalanságnak újabb kori dogmája. Tekintettel a többi keresztyén felekezetre, az ökumenikus párbeszédre és az újkori nyitott társadalmakra, az intézményes modell túlságosan is sterilnek, zártnak és öncélúnak tűnik, monopolisztikus igényei pedig tarthatatlanok.

2.2.2. Az egyház, mint misztikus közösség

Az egyházzal, mint intézménnyel még a hivatalos római katolikus teológia sem kizárólagos egyoldalúsággal beszél. A “*societas perfecta*”-t sem az idézett I. Vatikáni Zsinat, sem XIII. Leó és XII. Pius enciklikái nem azonosítják teljesen az egyház intézményével. Az egyház *spirituális* és *organikus* valóságára utaló fogalmak alkalmazásával igyekeznek utat nyitni az institucionalizmus lágyabb felfogása felé. Ez a törekvés fejeződik ki az újabb kori római katolikus teológiának azokban az egyháztani megfogalmazásaiban, melyeket Dulles “*a misztikus közösség*” modelljében mutat be.

A misztikus közösségről szóló teológiai értekezések egyrészt igyekeznek átemelni a teológiába a közösségre vonatkozó szociológiai fogalmakat⁹⁷, másrészt azonban mellőzik a protestáns ekkleziológia erős közösség-fogalmát.⁹⁸ A szociológiai közösség-fogalomtól (*communio*) annyiban tér el az

⁹⁴ Lásd ehhez, *Hans von Campenhausen*, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the of the First Three Centuries*, London, 1969; valamint *Max Weber* ideáltipikai elemzését, *Gazdagságszociológiai vázlatok*, Bp, 1987. II.kötet.

⁹⁵ IX Pius kifejezése, idézi *Dulles*, *Models*, 40.o.

⁹⁶ *Dulles*, *Models*, 40.o.

⁹⁷ Dulles a *Gesellschaft* (társadalom) és a *Gemeinschaft* (közösség) megkülönböztetésének szociológiai analógiájával mutatja be az egyház, mint intézmény és az egyház, mint misztikus közösség modellje közti különbségeket. Charles H. Cooley-nak azt az elemzését idézi, mely a *Ferdinand Tönnies* által felállított tipológiáját fejleszti tovább (Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887, magyarul Bp.1973). C. Cooley szerint az organikus közösség, vagy alap-csoport (*primary group*) jellegzetességei a következők: 1) közvetlen kapcsolat, 2) a társulás nem-specializált jellege, 3) viszonylagos tartósság, 4) kevés számú résztvevő, 5) viszonylagos intimitás (C. Cooley, *Social Organization*, 1909). Ezt a szociológiai megalapozást vitte tovább a római katolikus teológiában Arnold Rademacher (*Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft*), illetve Yves Congar és Jerome Hamer. Hamer nem tartja meg a pusztán szociológiai fogalom párt, hanem Heilsansalt-ra (üdvintézmény), illetve Helisgemeinschaft-ra (üdvközösség) módosítja, *Dulles*, *Models* 47-49.o. Érdemes megjegyezni, hogy maga Tönnies nem hivatkozik az egyházra a saját tipológiájában.

⁹⁸ Dulles szerint “protestáns körökben ez a fogalom (ti. közösség) erős anti-institutionalista fogalommá vált. Rudolph Sohm például azt tanította, hogy az egyház lényegi természete antitézisben áll mindenféle törvénnyel. Emil Brunner...úgy érvel, hogy az egyház (ecclesia) bibliai értelemben véve nem intézmény, hanem testvéri közösség (*Bruderschaft*), vagy személyes közösség (*Personengemeinschaft*). Brunner ezen az alapon elutasít minden törvényt, sakramentumot, papi hivatalt, mint amelyek összeegyeztethetetlenek az egyház igazi valóságával.” (*Dulles*, *Models*, 48.o.)

ekkléziológiai közösség-fogalom (*communio sanctorum*), hogy miközben igyekszik megtartani az úgynevezett "horizontális", szociológiai funkciókat, aközben kiegészíti azokat az úgynevezett "vertikális", "spirituális" dimenzióval. "A testvéri közösség külső, látható kötelékei valóban az egyház valóságának elemei, de ezek a kegyelemnek egy mélyebb lelki közösségén alapulnak."⁹⁹

A közösség modellje elsősorban két bibliai képre támaszkodik. Az egyik a "Krisztus Teste" újszövetségi kifejezés, a másik "az Isten Népe."¹⁰⁰

A "misztikus közösség" modelljét képviselő teológusok a "*Krisztus teste*" bibliai fogalmának segítségével az egyház lelki közösségének *kölcsönösség*-jellegét, a helyi (lokális) gyülekezet jelentőségét, és mindenekelőtt Krisztus főségét (*Christus caput ecclesiae*) hangsúlyozzák. De nemcsak az újszövetségi kifejezést alkalmazzák, hanem visszanyúlnak az egyházatyákhoz is, és - főleg Augustinusra hivatkozva - az egyháznak, mint sajátos organikus közösségnek a spirituális, misztikus, láthatatlan jellegét emelik ki.¹⁰¹ Jézus Krisztus Lelke az egyház belső misztikus egységének cselekvő alanya.¹⁰² Ez lehetőséget ad arra, hogy az egyház intézményes jellegének megtartása mellett ("a megkeresztelt hívők társasága törvényes pásztoraik felügyelete alatt"), az egyházzal úgy is beszélhessünk, mint "azoknak egysége, akik Krisztus életével élnek."¹⁰³

Az "*Isten népe*" bibliai kifejezés alkalmazása ebben a modellben nemcsak újszövetségi analógiákra¹⁰⁴ támaszkodik, hanem ószövetségre is. Az egyház, mint közösség az új Izrael, az új szövetség népe. Krisztus teste azonos (*coextensive*) az Isten népével. Az "Isten népe" kifejezés hangsúlyai azonban eltérőek. Míg a Krisztus teste kifejezés révén arra esik a hangsúly, hogy a hívők *közvetlen és személyes* kapcsolatban vannak az egyház egész közösségét irányító Szentlélekkel, addig az Isten népe kifejezés - a szövetség bibliai fogalma érvényesítése révén - nagyobb distanciát hagy az egyház isteni Feje és a "test" között. Az örök isteni kegyelemnek és a megtérés örök szükségének hangsúlyozása az "Isten népe" szövetség-teológiai fogalmának keretei között, a római katolikus egyháztanon belül is számos protestáns egyháztani téma számára nyitott utat.¹⁰⁵

A két bibliai fogalom alkalmazásának előnye az, hogy az egyház elsősorban nem institúciónként, vagy láthatóan szervezett közösségként jelenik meg, hanem "olyan bensőséges emberi közösségként, amely mindazonáltal a hitvallás, az istentisztelet és az egyháztagság külső kötelékei által is megnyilvánul."¹⁰⁶ Ezek az előnyök mindenképpen az institucionalista modell jelentős kiigazítását

Bár ebben a részben a fő célom a modellek bemutatása, s nem a Dulles-szel való vita, mégis szükséges megjegyeznünk, hogy Rudolph Shom szélsőséges nézete korántsem jellemző a protestáns egyháztanra. Brunner ilyen értelmű idézése ezen a helyen meglehetősen szerencsétlen. Fő művében a *Ordnung und Geboten*-ben megkülönböztetett helyen szerepelteti az egyházat, mint intézményt. Az más kérdés, hogy az egyház intézményének megalapozását az un. "teremtési rendekben", illetve az egyház jog felépítését a "lex naturae" alapján problematikusnak tartja. Pozíciójának azonosítása Sohmméval súlyos tévedés.

Dulles protestantizmusra vonatkozó álláspontjának tarthatatlansága pár oldallal később nyilvánvalóvá is válik, hiszen, amikor a "Krisztus Testét" illetve "az Isten népét" tünteti fel a misztikus közösség fogalmát megalapozó bibliai kifejezéseknek. Mindkét fogalom klasszikus témája a protestáns egyháztannak.

⁹⁹ Dulles, *Models*, 50.o.

¹⁰⁰ Az "Isten népe" és a "Krisztus teste" kifejezések vizsgálatához lásd még *P. Minear*, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia, Westminster Press, 1960.

¹⁰¹ A *De Civitate Dei* alapján azt hangsúlyozzák, hogy az egyháznak nemcsak látható, hanem láthatatlan mennyei aspektusa is van.

¹⁰² Már *Ernst Troeltsch* felhívja a figyelmet a pneuma-krisztológia jelentőségére a korai katolicizmus kialakulásában, *Social*, I. 74.kk.

¹⁰³ A két idézett meghatározás *Emile Mersch*-től való (*The Theology of the Mystical Body*, St. Louis, Herder, 1958). Dulles ezzel a meghatározással állítja szembe, a szerinte túlzó megfogalmazást, amely *Karl Peltz*-től ered (*Der Christ als Christus*, 1938), aki az unio hypostaticát minden hívőre kiterjeszti. A kalcedoni dogma illetően alkalmazása azonban meglehetősen erőltetett.

¹⁰⁴ Pl. Rm 9,23-26, Zsid 8,10, Jakab 1.1, 1Pét 2,9

¹⁰⁵ Rendkívül fontos, amit Dulles ezzel kapcsolatban megjegyyez: "The church is seen as a community of persons each of whom is individually free. In stressing the continual mercy of God and the continual need of the Church for repentance, the People of God model picks up many favorite themes of Protestant theology, themes that can be at home in Roman Catholicism, as *Lumen Gentium* proves when it speaks of the Church as both holy and sinful, as needing repentance and reform." (*Dulles*, *Models*, 53.o.) A "simul iustus et peccator" lutheri motívuma ezen a vonalon immár a római katolikus egyháztan részévé lett.

¹⁰⁶ *Dulles*, *Models*, 55.o.

ígérik, hiszen a jurista aspektus helyett a keresztyén közösség *koinonikus* (közösségi) vonatkozása kerül előtérbe, amelyben a személyes kapcsolatok jellege nem piramidális. Mivel az egyházi közösség egységének alapja elsősorban nem jogi vagy szociológiai természetű, az egyháztagság fogalma sem maradhat pusztán jogi vonzatú. Az egyház tagjai az Isten kegyelmi közösségének részesei.¹⁰⁷ Lényegesen több hely marad a spontaneitás és az egyéni kezdeményezés számára és az ilyen értelemben vett egyházi közösség jobban válaszol a mai ember igényeire is. A modell bibliai alapjai is lényegesen erősebbek, ez pedig utat nyit az ökumenikus párbeszéd felé is.

Nem árt figyelmeztetni a két kifejezés túlzó alkalmazásának veszélyeire sem. A “Krisztus teste” fogalmának egyoldalú alkalmazása könnyen elvezethet az egyház *divinizációjához*,¹⁰⁸ vagy éppen az organikus közösségi kapcsolat eltúlzott, biologikus metaforizáláshoz. Az egyháztagság külső jegyeinek gyengítése vagy teljes mellőzése miatt könnyen elsikkadhat a hívő ember (egyháztag) személyes szabadsága és felelőssége. Etekintetben az “Isten népe” kifejezés sokkal dinamikusabb. Itt viszont annak a veszélye áll fenn, hogy a szövetség kategóriájának korrektívum nélküli alkalmazása törvény alá rekesztheti az egyházat, vagy a fogalom monopolisztikus kisajátításához vezethet.¹⁰⁹

2.2.3. Az egyház, mint sakramentum

A harmadik modell jellegzetesen 20. századi és jellegzetesen római katolikus teológiai eszmélkedés eredménye. Az egyházat sakramentumnak felmutató, rendkívül elvonatkoztatott és spekulatív teológiai modellezés az előző két modellenél felvetődő kérdésekre is reflektálva, az egyház külső és a belső jegyeinek összekapcsolására törekszik.

Míg az institucionalizmusban a külsődleges jegyek a kizárólagosak, addig a misztikus közösség modelljében gyakorlatilag a külső jegyek rovására, vagy éppen azok tagadása révén erősítik fel a bensőségességet. Az újabbkori sakramentális teológia - az ágostoni sakramentális teológia

¹⁰⁷ Ilyen értelemben az “extra ecclesiam nulla salus” (az egyházon kívül nincsen üdvösség, Cyprianus) problematikus tétele tautologikussá válik, hiszen maga az egyház sem ragadható meg külsődleges, jogi vagy szociológiai kategóriák mentén. Ugyanakkor természetesen az egyház, mint Krisztus teste/Isten népe minden további nélküli azonosítása az üdvözültekkel súlyosan hátráltathatja a keresztyén misszió lendületét, vagy éppen meg is kérdőjelezheti annak szükségességét. 58.k. Többen jórészt ezzel magyarázzák, hogy a protestantizmus miért nem végzett külmisziót a 16-17. században.

¹⁰⁸ Dulles jelzi, hogy a látható és láthatatlan egyház közti különbségtétel fontos szerepet játszhatna az egyház, mint Krisztus teste divinizálásának elkerülésében. Ugyanakkor óv attól, hogy egyfajta dualizmusként fogjuk fel ezt a megkülönböztetést, amely dualizmust, Emil Brunnerre és Paul Tillichre hivatkozva, jellegzetes protestáns tünetnek fog fel. Mint korábban már jeleztük, Dullesnek Brunnerre vonatkozó kritikája nem tárgyszerű. Ugyanakkor meg kell hagyni, hogy Paul Tillich nevezetes disztinkciója a látens egyház és a manifest egyház között (*P. Tillich, Systematic Theology, 1958, vol.III. The Church and the Spirit*) erős ontikus dualizmushoz vezethet.

¹⁰⁹ A “tökéletes, önmagában elégséges személyes közösség” problematikájára egyrészt a protestáns kongregacionalizmus, másrészt a főleg keleti, zárt szerzetesi életközösségek gyakorlata adott egyoldalú válaszokat.

Ugyanez a kísértés jelent meg a hatvanas évektől a bázis-közösségek és az ún. “underground church”, vagy “grassroot church” mozgalmaiban. Ezekre vonatkozik Gregory Baum kritikája: “Az underground mozgalom néhány tagja a tökéletes emberi közösség után vágyódik. Olyan közösségre vágnak, amely minden szükségüket betölti éspedig olyan értelemben, ahogy ők maguk beszélnek ezekről a szükségéről. Ez a törekvés illuzórikus, különösen is a mi időnkben, amikor az emberi élet velejárója az, hogy egyidejűleg több közösségnek is tagjai vagyunk és valamennyivel szemben kritikusnak kell lennünk. A meleg és megértő közösség utáni vágyódás az édesanya utáni vágyakozást jelenti, amely végül is csalódással és keserűséggel ér véget. Jó apák és anyák nincsenek, de van isteni titok, amely felszabadít minket arra, hogy felnöttek legyünk.” Dulles azonban nem ért egyet Baum, szerinte cinikus felfogásával. Úgy látja, hogy a bázisközösségek gyógyító és meggazdagító valósága erősítheti a Krisztus és az evangélium iránti elkötelezettséget. *Dulles, Models, 61-62.* Nem nehéz felismernünk Baum és Dulles vitájában az egyház-szekta problematikát. A misztikus közösség modellje, végső soron, igen közel áll ahhoz, ahogyan *Troeltsch* definiálta a szektát (*Social, I. 367kk.*)

És végül, de nem utolsósorban az egyház és Izrael kapcsolatát is mélyen érinti a kérdés.

megkülönböztetésére alapozva¹¹⁰ és azt az egyházra kiterjesztve - azt hangsúlyozza, hogy az egyházban sohasem különülhet el az isteni és az emberi.¹¹¹

“Ha Krisztus Isten sakramentuma, akkor az egyház számunkra a Krisztus sakramentumát jelenti. Az egyház reprezentálja Krisztust, a szónak abban a teljes és eredeti értelmében, hogy jelenvalóvá teszi őt. Az egyház nemcsak Krisztus művét folytatja, hanem magának Krisztusnak a folytatódása, sokkal tágasabb értelemben annál, ahogyan bármely más emberi intézmény esetében beszélhetünk az alapító folytatódásáról.”

Henri de Lubac-nak ezeket a sorait tekinthetjük a sakramentális teológia alap-premisszájának: Krisztus Isten sakramentuma - az egyház Krisztus sakramentuma.¹¹² Krisztus isteni és emberi természetének (kegyelem-közlő és kegyelemben részesedő) analógiájára építve, a sakramentális teológia megpróbál úgy beszélni az egyházról, mint kegyelemben részesedő és egyúttal kegyelem-közlő entitásról. Az ötvenes éveknek ez a teológiai törekvése aztán hangot kapott a II. Vatikáni Zsinat dekretumaiban is: “az egyház egy bizonyos sakramentuma az Istennel való szoros egységnek és az emberiséggel való azonosságnak; azaz, az egyház jele és eszköze ennek az egységnek és azonosságnak.”¹¹³ Az egyház a láthatatlan isteni kegyelemnek az a “látható formája” és “hathatós jele”, amely nemcsak “szimbolikusán” utal az isteni kegyelemre, hanem annak “teljes jele.” A kegyelem valósága általa ragadható meg.¹¹⁴

Mindazonáltal a sakramentális modellben egyáltalán nem sikkad el az egyház intézményességének vonatkozása. Sőt! Mivel a sakramentum látható jel, az egyház külső, intézményes aspektusa döntő marad, de most már nem institutionális-jogi értelemben perfect, hanem sakramentális értelemben perfektuálódik. A keresztyének egysége most már ilyen értelemben parancsoló szükség, de nemcsak egy adott időben, hanem a történeti Krisztusig visszamenően, historikusan is.

A formális-intézményes elem, a maga statikus adottságában csak szükséges, de nem elégséges feltétele annak, hogy az egyházról sakramentumként beszélhessünk. A sakramentumnak *eseményjellege* van: minél intenzívebben és átfogóbban részesednek a hívők az egyház testületi cselekvésében, annál inkább megvalósul az egyház. Enélkül az egyház, mint intézmény “üres jel” maradna. *Karl Rahner* az úrvacsora (eucharisztia) analógiájára építve az egyház sakramentális valóságának eszkatológikus vonatkozását is hangsúlyossá teszi. Ahogyan az eucharisztia a hívők egymással való (asztal)közösségét ünnepli és erősíti meg, úgy az egyház mintegy sakramentális elővételezése (anticipációja) annak a mennyei, örök közösségnek, amely már most Krisztus áldozatában felragyog.¹¹⁵ Az egyház ily módon jelzi azt, amit tartalmaz, és tartalmazza, amit jelez. Az egyház közli a kegyelmet, amit tartalmaz, és pontosan azáltal tartalmazza, hogy közli azt. Tehát maga az egyház lesz üdveseménnyé, mert tagjainak élete átformálódik a reménység, a szeretet, a békesség és a többi keresztyén erények által. Ez a belső dinamizmus békítheti össze a merev institucionalizmust a misztikus közösség bensőségességével.

A fentiek értelmében az egyház egységét azok a közösségi és látható kegyelmi jelek biztosítják, amelyek által a hívők Krisztus kegyelmének részesei lesznek. Az egyház tanításai, dogmái, pásztori

¹¹⁰ A res (mint végső cél: kegyelem) és a sacramentum (mint a kegyelmet közvetítő eszköz) csak együtt valósul meg, mint res et sacramentum. Augustinus definíciója: “külső és látható jele egy benső és lelki kegyelemnek.” *C.O. Buchanan*, “Sacrament”, in ZNDT, 606kk.

¹¹¹ Lásd még a kérdéshez *E.J. Arnold*, *Sacramental Theology*, NDTA, 516kk.

¹¹² *H. de Lubac*, *Catholicism* (London, 1950), 29kk. Vö. Arnold szócikkével, aki de Lubac vázlatát követve mondja: “Az újabb teológiában magát Krisztust tartják az alapvető sakramentumnak: emberi természete a kapcsolat az Isten és az emberiség között. Krisztus alatt az egyház is alapvető sakramentum: a Krisztus teste, az Egyház által, annak látható, szociológikus, hierarchikus valóságában az embernek üdvözítő kapcsolata van Krisztussal, vagyis az Istennel.” (*Arnold*, *Sacramental Theology*, 518)

Dulles de Lubac-on kívül még *Karl Rahner*-re, *Otto Semmelroth*-ra, *E. Schillebeeck*-re, *Yves Congarra* utal, mint e modell kialakítóira.

¹¹³ *Dulles*, *Models*, 64-67. Mint Dulles kimutatja, ugyanez vonatkozik a zsinati konstitúciónak a liturgiára, az imádságra és a sakramentumokra vonatkozó részeiben.

¹¹⁴ A mondatban idézőjelbe tett kifejezések, pl. “látható jegy”, stb. a reformációt végigkísérő sakramentum-vitákra is utalnak.

¹¹⁵ *Dulles*, *Models*, 69-70.o. Lásd ehhez még, *Karl Rahner*; *A hit alapjai*, Bp. 1983. 7.fejezet: A keresztyénség, mint egyház, különösen is 8. alfejezet, 423k. és 8. fejezet, 2. alfejezete: A szentségi élet, Az egyház, mint alapszentség, 437k. Valamint *Szennay András*, *Isten vándorló népe*, Bp. 1982. *Krisztus élő egyháza: Jel és eszköz*, 156k.

munkája, liturgiája, egyáltalán: minden tevékenysége sakramentális dimenziójú, melyet a hitvallás (confessio) és a magasztalás (doxologia) erősít meg.

Logikusan következik ebből, hogy azok az egyház tagjai, akik részesednek az egyház életében, mint sakramentumban, és egyúttal az egyház életében való részesedés fejezi ki - megragadható külső formában - a hívők Isten iránti elkötelezettségét.¹¹⁶

Dulles értékelése szerint ennek a rendkívül spekulatív teológiai felfogásnak az a nagy előnye, hogy “képes integrálni az egyházzal szülő tanítást a többi hagyományos teológiai témával. A szimbolikus, vagy sakramentális kauzalitásról szóló tan nagyívű egységbe fogja a krisztológiát, az egyháztant és a sakramentológiát...ugyanakkor erősíti az egyház iránti elkötelezettséget, az egyházfegyelemnek való készséges engedelmisséget, de helyet hagy a becsületes kritikának is.”¹¹⁷

A sakramentális modellre vonatkozó, elsősorban is protestáns bírálatok¹¹⁸ főképpen azt vetik fel, hogy ez a modell teológiai spekuláció eredménye: nem támaszkodik a Szentírásra, és szinte alig van kapcsolata az ógyházi teológiai hagyománnyal. Vannak azonban római katolikus kritikusai is a sakramentális modellnek. A közösség-modellt képviselő *Jerome Hamer*¹¹⁹ azt hozza fel Rahner és Semmelroth ellen, hogy az egyház külső aspektusa köti le őket és ezért figyelmen kívül hagyják az egyház titkának bensőségességét. *Richard McBrien* pedig azért marasztalja el E. Schillebeekcx-et, mert szerinte annak az egyház sakramentális természetéről vallott felfogása kevés helyet hagy a diakóniának, legalábbis olyan értelemben, hogy a diakónia az egyház missziójának része lenne.¹²⁰ McBrien kritikája azonban inkább egy hiányra vonatkozik, mintsem egy állításra, de az is igaz, hogy a sakramentális ekkleziológia nehézkesen köthető össze a szociális és etikai értékek iránti elkötelezettséggel.

2.2.4. Az egyház, mint hírnök

A negyedik modell közeli rokonságban van a második modellel (az egyház, mint közösség), és a harmadiktól sem áll távol. Az eltérések abban vannak, hogy ez a modell nem a sakramentumnak, hanem az Igének (igehirdetésnek) adja az első helyet, és ennek értelmében a személyes kapcsolatok (kommünié) és a misztikus közösség (unio mystica) fölé helyezi az igehirdetést és a belőle fakadó hitet. Amennyiben az egyház a hívők közössége (communio fidelium), úgy az egyházat Isten Igéje teremti (ecclesia est creatura Verbi Dei). Ugyanakkor az egyháznak a küldetése és a felhatalmazása egybeesik létesítő okával, Isten Igéjének hirdetésével is:

“Az egyház missziója az Isten Igéjének hirdetése az egész világnak. Az egyház nem veheti magára annak a kudarnak a felelősségét, hogy az emberek esetleg nem fogadják el a proklamációt, mint Isten Igéjét. Az egyháznak hűségesen és állhatatosan hirdetnie kell az Igét. Minden egyéb másodlagos. Az egyház lényegében véve *kérügmaticus* közösség, amely a hirdetett Ige által magasra tartja Isten nagyságos dolgait a múltban, különösen is az Ő csodálatos tettét Jézus Krisztuban. A közösség ott

¹¹⁶ Dulles, Models, 72-73.o.

¹¹⁷ Dulles, Models, 73-74.o. Dulles, utalva a sakramentális egyháztant bíráló, főleg protestáns megjegyzésekre, hozzáteszi, hogy ez a modell semmiképpen sem az egyház megistenítését jelenti, hanem inkább annak kifejezését, hogy az egyháznak folyamatosan törekednie kell, arra, hogy még inkább a Krisztus jele legyen. Véleményem szerint, a protestáns ellenvetés teljesen jogosult. Ez a modell sokkal közelebb áll az egyház divinizációjához, mint a közösségi modell.

¹¹⁸ Ami a sakramentális modell pozitív protestáns recepcióját illeti: az EVT 1968-as Uppsalai Naggyűlésének nyilatkozata megemlíti, hogy az egyház “az emberiség eljövendő egységének jele” (The Uppsala Report, WCC, Geneva, 1968, 17.o.), de ez inkább halvány visszfénye a Vatikáni Zsinatnak, mintsem sajátos protestáns állásfoglalás. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk azt is, hogy nem kizárólagosan római katolikus felfogásról van szó. Az anglikán és az ortodox egyház párbeszédének során, az un. Moszkvai Állásfoglalásban (1976) ezt olvashatjuk: “Az eucharisztia aktualizálja az egyházat. A keresztyén közösség alapvető karaktere sakramentális. Az egyház jellemezhető úgy is, mint syntaxis vagy ecclesia, mely, lényegében véve istentiszteletozó (worshipping) eukarisztikus közösség...az egyház úgy ünnepli az eukarisztát, mint létének központi eseményét, mely által az egyházi közösség, mint hitét megvalló élő valóság, elnyeri megvalósulását.” 24.pont. Growth in Agreement, Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a Word Level, ed. H. Meyer and L. Vischer WCC, Geneva, 1984.45.o.

¹¹⁹ Lásd 22. l. ábrát, idevonatkozó kritikája: “The Church: People of God”, Concilium 1, 1965, 11-37.

¹²⁰ *Richard McBrien*, Church: The Continuing Quest, New York, Newman Pr. 1970, 61.o.

történik (jön létre, *happens*), ahol a Lélek kiárad, ahol az Igét hirdetik és ahol hittel fogadják. Az egyház esemény, az Istennel való találkozás eseménye.”¹²¹

Dulles szerint ennek a modellnek a legfőbb huszadik századi képviselője *Karl Barth*, aki dogmatikai munkáiban¹²² igyekezett tisztázni Isten Igéjének, az ígehirdetésnek és az egyháznak hármasságát. Barth finom megkülönböztetései mögött Luthernek a *theologia gloriae* és a *theologia crucis* közötti határozott szembeállítását húzódik meg.¹²³ Ennek értelmében, ha az egyház azonosítja magát az istennel, ha úgy mutat önmagára, mint ami magába is foglalja, amit hirdet, akkor a *theologia gloriae* hamis vonalán halad. Amennyiben viszont az egyház önmagából túlmutat, mint Keresztelő János,¹²⁴ akkor - a *theologia crucis* értelmében - nem úgy viszonyul az Ige hirdetéséhez, mint az egyház *imminens szubsztanciájához*, hanem mint *eseményhez*, amellyel maga Isten szólítja meg népét. Ily módon az egyház a hirdetett Ige (és az ígehirdetés) és annak hitben való elfogadása által jön létre.

“Hiszük az egyház létét - ez az jelenti, hogy hiszük, hogy minden helyi gyülekezet Krisztusé..., *Credo ecclesiam*, ez az jelenti, hogy hiszem, hogy itt, ezen a helyen, ebben a gyülekezetben a Szentlélek munkája történik. Ezáltal nem a teremtmény megistenítését állítjuk; az egyház nem a hit tárgya, nem az egyházban hiszünk, hanem hiszük, hogy ebben a gyülekezetben a Szentlélek munkája esemény lesz.”¹²⁵

E modell egyik sajátos egyháztani jellegzetessége (vagy következménye) lehet a kongregacionalizmus, ti. abban az értelemben, hogy a helyi gyülekezet az egyetemes egyháznak nem alkotórésze (mint pl. az intézményes modellben), hanem *maga is az egyház*, amennyiben is az egyház Isten Igéjének hirdetése és az arra adott válasz által létesül.

Dulles egy másik jellegzetességet is hosszasan vizsgál: nevezetesen, hogy Barth és Bultmann más-más eszkatológiai aspektusból eltérő konklúzióra jutottak az egyház fenti értelmezésében. Bultmann ezeket írja a *Jesus Christ and Mythology* c. könyvében:

“Az Isten Igéje és az Egyház elválaszthatatlanok. Az egyházat Isten Igéje konstituálja, mint a kiválasztottak gyülekezetét, és az Ige hirdetése nem absztrakt igazságok tudtul adása, hanem hiteles hirdetés (proklamáció), amely ezért hitelesítőket igényel (2Kor 5,18kk). Ahogyan az Isten Igéje csak mint esemény lesz Igévé, úgy az egyház is csak akkor valóságos egyház, amennyiben maga is esemény lesz. Az egyház identitását tehát csak paradox fogalmak segítségével ragadhatjuk meg, és aligha úgy, mint szociológiai intézményt vagy világtörténelmi eseményt.”¹²⁶

Bultmann meghatározása látszatra teljesen megegyezik Barth pozíciójával, ám Bultmann az eszkatológikus esemény jelenvalóságát nem köti sem a történeti Jézushoz, sem az eljövendő parúziához. Ez viszont az egyház intézményes jellegének (vagyis az egyház történeti folyamatosságát biztosító intézményeknek) az alábecsülését vonja magával. Az Ige a hallgatóra gyakorolt hatásával érvényesíti

¹²¹ *McBrien*, 11.o.

¹²² Különösen is *Kirchliche Dogmatik I.1. IV.1.2.3.* idevonatkozó részei és *Kisdogmatika 12.rész*. Lásd ehhez újabban, *Frank M. Hasel*, *The Christological Analogy of Scripture in Karl Barth*, *Theologische Zeitschrift*, 1994, 1.41kk, valamint *Udo Kern*, *Theologia crucis als Fundamentalkritik*, loc.id. 63k.

Lásd még Barth nyomán *Tavaszy Sándor*, *Református Keresztényen Dogmatika*, Kolozsvár, 1932; és *Török István*, *Dogmatika*, Amsterdam, 1986.

¹²³ Lásd erről magyarul *Alister McGrath*, *Egyedül a kereszttel, ez a mi teológiánk*, Prot. Szle. 1993.3.

¹²⁴ *Karl Barth*, *Kirchliche Dogmatik*, IV.3. 2 kötet 71§ 5.p.

¹²⁵ *Karl Barth*, *Kisdogmatika*, 112.o. Barthenak ezt a felfogását követi Hans Küng is az egyházzal írt könyvében, “Az üdvösség eszkatológikus közössége” című fejezetben: “Az ekklesia, mint gyülekezet jelenti mind az egybegyülekezés folyamatát, mind pedig magát az egybegyűlt közösséget: az előzőt nem szabad szem elől téveszteni. Az ekklesia nem valami, ami egyszer s mindenkorra megalapított és örökre változatlan marad; azáltal lesz ekkleziává, hogy egy konkrét tény megismétlődik, az emberek egybegyülekeznek, mégpedig sajátosan Isten tiszteletére gyülekeznek egybe. A konkrét gyülekezet az újszövetségi közösség tényleges manifesztációja, reprezentációja, igen, megvalósulása...” és eszkatológiai perspektívában: “Isten országa az, amelyben az egyház reménykedik, amelyről tanúskodik, és amelyet hirdet. Az egyház nem hozza el az Isten Országát, és nem is ő maga az Isten eljövendő és már jelenvaló uralma, hanem annak hangja, meghirdetője, hírnöke. Egyedül Isten hozhatja el uralmát. Az egyház teljességgel annak szolgálatára szenteli magát.” *Hans Küng*, *The Church*, New York, 1968, 84.o. és 96.o. Lásd ehhez magyarul, *Vályi Nagy Ervin*, *Ekkleziológiai kérdések a mai teológiában*, ThSz 1970.142-148, valamint *Hegedüs Loránt*, *Hans Küng: Az egyház*, ThSz 1972.16-22, illetve *Hans Küng ekkleziológiája és krisztológiai prolegomenája*, ThSz 1972.348-352.

¹²⁶ *Rudolf Bultmann*, *Jesus Christ and Mythology*, New York, 1958.82.o.

magát (validates itself), mert az Ige a hallgatóját a félelemből és az aggodalomból a bátorságra vezeti, döntésre teszi képessé, és autentikus egzisztenciáját visszaállítja.¹²⁷

E modell szerint az egyház közösségének és egységének köteléke kétségkívül a hit, mint felelet az evangéliumra, a Krisztus-esemény hirdetésére. Az evangélium nem absztrakt igazságok szisztematikus rendszere, nem is egy rögzített dokumentum, hanem magának az igehirdetésnek az eseménye. A sakramentális modellel szemben itt a sakramentumoknak határozottan másodlagos szerepe van az egyház életében (vagy legalábbis az igehirdetéshez kötöttek).¹²⁸ Az egyház rendje jellegzetesen kongregacionális: egy adott helyi gyülekezet az egész egyházat megjeleníti, és a többi gyülekezettel, illetve az egyetemes egyházzal való kapcsolatok nem az egyház lényegét, létét (*esse ecclesiae*), hanem az egyház jólétét (*bene esse ecclesiae*) érintik. Ezért az egyetemes egyház egységének nem feltétele sem egy sajátos egyházkormányzat megléte, sem pedig az egységes liturgia. Az egyház *per definitionem* az a közösség, amely Jézus nevében gyülekezik egybe (Mt 18,20), és minden egyházi közösség egy, amennyiben Krisztust vallja urának és megváltójának.

Az egyház tagjai, ezek szerint, azok, akik Isten Igéjét hallgatják, annak engedelmeskednek és Jézus Krisztusban hisznek. Az egyház célja és feladata pedig az, hogy a “missziói parancs” értelmében hirdesse az evangéliumot (Mt 28,18-20). Az egyház a Krisztusról tanúskodók közössége.¹²⁹

A modell előnye, hogy rendkívül erős a bibliai megalapozottsága, különösen is az ószövetség prófétai hagyományában, és Pál teológiájában. Az egyház identitásának kérdése összekapcsolódik az egyház sajátos feladatával, egészen a helyi gyülekezetekre kiterjedően. A lutheri-barthi *theologia crucis* alapján, ebben a modellben éles és határozott különbség van Isten szuverenitása és az ember között. Az ebből fakadó spiritualitás leglényegesebb eleme az Isten iránti engedelmesség, a megtérésre és megújulásra való készség. S végül, ökumenikus aspektusból, ez a protestáns ige-teológia erős korrektívuma lehet azoknak a római katolikus tendenciáknak, amelyek túlhangsúlyozzák akár a sakramentumokat, akár az egyház sakramentális jelen-valóságát.¹³⁰

Ugyanakkor látnunk kell a hírnök-modell korlátozott voltát is, melyet elsősorban az idevonatkozó római katolikus kritika tesz szóvá. Eszerint a protestáns ige-teológia nem veszi figyelembe az inkarnáció (Krisztus testetöltése) tényét,¹³¹ mint a kijelentés aspektusát. Nem elég csak az Isten Igéjéről beszélni, mert a keresztyénség azon áll vagy bukik, hogy az Ige Testté lett (vö János ev. 1, illetve 1János 3-5).¹³² Az Ige-teológia túlzó képviselői mintha azt állítanák, hogy az Ige nem testté, hanem szóvá (igévé, igehirdetéssé) lett.¹³³ A klasszikus római katolikus egyháztan felől azonban nemcsak az inkarnáció aspektusának hiánya vet fel kérdéseket. Amennyiben az egyház az a közösség, ahol Krisztus szüntelenül jelenvalóvá teszi magát, úgy a tekintélynek (autoritásnak) különböző szintjei jelennek meg. A *Sola Scriptura* formális és materiális elvéhez igazodva, a protestáns egyháztan szerint egyetlen *autoritás* van az egyházban: Isten Igéje, melynek autentikus magyarázója a Krisztushoz vezető Szentlélek. A római

¹²⁷ Dulles az un. Bultmann-iskola (főleg E. Fuchs, és G. Ebeling) idevonatkozó nézeteit is részletesen ismerteti, elsősorban azt kiemelve, hogy a Heidegger nyelvfilozófiájára támaszkodó teológusoknál hogyan változik át a klasszikus protestáns egyház-definíció (*ecclesia creatura Verbi Dei*) hermeneutikai nyelvértelmezéssé. *Dulles, Models*, 81-83.o.

Lásd ehhez mélylélektani aspektusból, *Robin Scroggs*, *Paul for a New Day*, Chicago, 1980.

¹²⁸ Voltaképpen a klasszikus reformatori teológia pozíciója is ez, pl. Kálvin: “Isten...pásztorokat és tanítókat rendelt, hogy ezek szája által tanítsa az övéit...elsősorban a sakramentumokat rendelte, amelyekről tapasztalatból tudjuk, hogy hitünk ápolására és erősítésére nagyon hasznos segédeszközök”, *Inst. 4.1.1.* Lásd még ehhez: *V. Niesel*, *Kálvin teológiája*, ebrecen, 1943.182kk.

¹²⁹ Ezt a kifejezést nem Dulles, hanem H. Stoevesandt használja Barth egyháztanának jellemzésére: *Hinrich Stoevesandt*, *Die Kirche is Zeugnisgemeinschaft...und sie ist gerade als solche fundamental definiert durch ihre Sendung in die Welt.*” *Jesu Christi irdische-geschichtliche Existenzform, Karl Barths Lehre von der Kirche als Ostertheologie*, in *Gottes Freiheit*, Zürich, 1992, 115.o.

¹³⁰ Lásd ehhez a református-római katolikus párbeszéd egyik dokumentumát: “The Presence of Christ in the Church and World” (1977), 107. Meyer-Vischer ed. *Growth in Agreement*,460.o.

¹³¹ megjegyzésül idekiváncokzik, hogy a protestáns *Wolfhart Pannenberg* ugyanezzel vádolja Barthot, *The Church and the Kingdom of God*, New York. 1979. 34k.

¹³² Ezzel szemben Luthertől kezdve, a protestáns princípium értelmében: az *articulus stantis et candentis ecclesiae a iustufucatio impii!*

¹³³ Lásd ehhez a II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* konstitúcióját.

katolikus egyháztan viszont közvetítő helyet biztosít a *magiszteriumnak*, mint amely Krisztustól nyert felhatalmazást annak az Igének az értelmezésére, amelynek maga is alatta áll. Ez az eltérés egészen nyilvánvalóan meghatározó a tanító-hivatal, illetve a hivatalos egyházi tanítás (dogma) és az egyes teológusok kapcsolatára nézve is. A protestáns felfogás szerint az egyéni teológiai fáradozás eredményezheti a hivatalos tanítás korrekcióját, míg a római katolikus felfogás szerint a teológusoknak kell alávetniök magukat a tanhivatalnak. A II. Vatikáni Zsinat "*Unitatis redintegratio*" dekrétuma az ökumenikus kérdésről, ezt mondja: "De, amikor a tőlünk elkülönült keresztyének megerősítik a szent Könyvek isteni tekintélyét, tőlünk eltérően - sokan és sokféleképpen - gondolkodnak a Szentírás és az Egyház kapcsolatáról. Az egyházban, a katolikus hit szerint, az autentikus tanhivatal sajátos szerepet játszik az Isten igéje magyarázásában és hirdetésében." ¹³⁴

De nemcsak római katolikus nézőpontból éri bírálata ezt a modellt. A református L. *Newbigina* arra utal, hogy Barth felfogásában az egyház összefüggés nélküli események, pontszerű döntések sorozatában oldódik fel, és az Isten és az ember találkozásának helyet adó közösség, - mint megmaradó intézmény - árnyékká válik:

"Vagy talán nincs jelentősége annak, hogy a legmélyebb, leggazdagabb és legkielégítőbb emberi kapcsolatok éppen azok, amelyben a nem-személyes (impersonal) tényezők szerepe maximális, amelyben az ember fizikai, biológiai és gazdasági értelemben a leginkább kötött - nevezetesen a családban és a házasságban? És vajon nem kell-e elismernünk, hogy a személyes elszigetelése és szembeállítás a törvényessel és intézményessel, erőszaktétel annak természetén? Nem kell-e azt mondanunk, hogy hiábavalók azok a kísérletek, amelyek, az emberi adottságok közepette el akarják szakítani a személyes kapcsolatokat azok nem-személyes kontextusától? Bizonytalán megfelel az emberi természetnek, hogy Krisztus, Önmagát adva nekünk, egyházat adott nekünk, amely az Ő teste a földön és ezért látható határai, folyamatos szerkezete van, tehát a Krisztussal való közösségnek az egyházba kell belefoglaltatnia (incorporated)" ¹³⁵

S végül a hírnök-moddellel szemben leggyakrabban felhozott fenntartás az, hogy egyháztana túlságosan leszűkíti az egyház *identitásának* a kérdését, mert az igehirdetés, az ige-esemény, a tanúság egyoldalú erőltetése kizárja a cselekvést. Ez a felfogás túlságosan pesszimista tekintetben, hogy az emberi erőfeszítések előrébb vihetik-e a történelmet, és szkeptikus abban is, hogy egy jobb emberi társadalom építésében a keresztyéneknek is részt kell venniük.

Richard McBrien Hans Küng egyháztanára vonatkozó bírálata teológia-történeti aspektust is felvillant:

"(Küng) egész felfogása az Isten Országáról, úgy tűnik, lutheránus befolyás alatt áll. Az Isten Országja teljes egészében Isten műve, kizárólag és teljesen az ő kezdeményezése révén valósul meg. Az ember viszonya ehhez csak az alázatos elfogadás és a türelmes várakozás lehet...Miközben dicséretre méltó, ahogyan igyekszik kibogozni az egyház és az Isten országa gordiuszi csomóját, úgy tűnik túlhangsúlyozza a diszkontinuitást és egészen határozott lutheránus egyháztani pozíciót foglal el, miszerint az egyház az igehirdetés közössége (*community of proclamation*) és nem társadalmi-politikai *diakónia*." ¹³⁶ Ez a kritika át is vezet minket a következő modellhez.

¹³⁴ *Dulles*, *Models*, 87. o.

¹³⁵ *Leslie Newbigina*, *The Household of God*, London, SCM, 1953, 49kk. Newbigin ugyanezt a pozíciót képviseli jóval később írt munkáiban is, pl. *The Other Side of 1984*, SCM, 1983., és *The Open Secret, Sketches for a Missionary Theology*, Grand Rapids, Michigan, 1978 (különösen is 9. fejezet, *Church Growth, Conversion and Culture*, 135kk.). Rendkívül messzire vezetne most Barth pozíciójának alapos elemzése. Jelzőképpen annyit szükséges elmondanunk, hogy Barth és Brunner vitája az 1930-as években, az ún. "kapcsolópont" kérdéséről, mélyen érinti az egyházat konstituáló igehirdetés kérdését is. Lásd ehhez magyarul: *Bartha Tibor*, *Az Isten Igéje és igehirdetésünk* (kísérlet a barthi teológia homiletikai problémáinak megértésére), ThSz 1938. 2. pótfüzet, valamint *Tavaszy Sándor*, *Református keresztyén dogmatika*, Kolozsvár, 1934.

¹³⁶ Idézi *Dulles*, *Models*, 88. o. Ide kívánczik, hogy McBrien láthatóan H. Richard Niebuhr krisztológiai tipológiájára (*Christ and Culture*, 1951) támaszkodik, melyben Niebuhr szerint Luther pozíciója paradox volt: Krisztus és a kultúra (a legtagasabb értelemben) paradox viszonyban állnak egymással, éspedig úgy, hogy a keresztyén ember mindkettő autoritását és jelentőségét elismeri, de azok feloldására, vegyítésére, vagy szembeállítására nem törekszik. Mivel Niebuhr tipológiájára még visszatérek, csak annyit tartok szükségesnek megjegyezni, hogy McBrien meglehetősen felületesen alkalmazza ezt a tipológiát. Az igehirdetés és a cselekvés szembeállítás a magyarországi szolgáló egyház teológiájának is gyakorta alkalmazott fogása volt.

2.3. Az egyház, mint szolga

Egész dolgozatom szempontjából meghatározó jelentőségű az ötödik modell (az egyház mint szolga), amelyet Dulles könyvének hatodik fejezetében vizsgál meg. A fentiekben csak vázlatosan ismertetett modellekkel szemben, e modell bemutatásának lényegesen nagyobb teret szentelek, és - amint azt a bevezetésben jeleztem - több kiegészítő megjegyzést is kapcsolok hozzá.

Az előző négy modellel szemben a "szolgáló egyház" modellje *fordítva* látja az egyház és a világ viszonyát. Az intézményes modell szerint az egyház Krisztus hatalmával felruházottan tanít, megszentel és uralkodik. A közösség-modellben az egyház, mint Isten népe, vagy mint Krisztus teste fokozatosan növekedik az eljövendő Isten Országa tökéletességéig. A sakramentális modellben az egyház Krisztus kegyelmének látható megnyilvánulása (manifesztációja) az emberi közösség közepette. Ha pedig az egyházzal, mint hírnökről gondolkodunk, akkor az egyháznak *proprium* és autoratív feladata az evangélium hirdetése, annak az isteni üzenetnek a továbbadása, melyre az egyháznak és világnak alázatosan figyelnie kell. Ezekben a modellekben az egyház *aktívan cselekvő alany*, és cselekvése a *világra irányul*. Az egyház és a világ közötti *diasztázis* tehát az egyháznak a világra irányuló munkálkodása felől oldódik fel.

Az ötödik modell felvetésének elsőrendű motívuma az egyház *megváltozott helyzetében* keresendő. A Felvilágosodás óta a különböző tudományok fokozatosan függetlenítették magukat az egyház felügyelete alól, és ez az emancipációs folyamat kiterjedt a művészetekre, a gazdaságra, a politikára is, amelyek aztán a maguk belső logikája szerint fejlődtek tovább. Ennek az emancipációnak (szekularizációnak) az egyik jellemző vonása, hogy bár az egyház megszólítja a világot a politika, az erkölcs, a gazdaság, a kultúra stb. kérdéseiben, "a világ, általánosságban szólva, jogosultnak érzi, hogy ne törődjön ezzel. A maga módszerei és eljárásai kialakításában nem igényli az egyházi tekintély segítségét."¹³⁷ Ami a római katolikus egyházat és teológiát illeti, Dulles bemutatja, hogy a II. Vatikáni Zsinatig gyakorlatilag egyfajta "antimodernista" felfogás uralkodott.¹³⁸ A II. Vatikáni Zsinaton azonban az egyház és a világ kapcsolatának egy újfajta értelmezése fogalmazódott meg. Az egyházzal szülő pásztori konstitúció (*Gaudium et Spes*) elismeri az emberi kultúra "legitim autonómiáját", különösen is a tudományokét, és arra szólítja fel az egyházat - beleértve annak tanítóit és intézményes képviselőit is -, hogy méltányolja a modern szekuláris élet legnagyobb eredményeit. Az egyháznak tanulnia kell a világtól, fel kell zárkóznia hozzá, egyébként képtelen lesz arra, hogy az evangéliumot hitelesen tolmácsolja. Végülis, az egyháznak úgy kell önmagára tekintenie, mint az emberi közösség részére, és osztoznia kell az emberiség nagy célkitűzéseiben. A konstitúció harmadik cikkelye, miután megerősíti, hogy az egyháznak párbeszédbe kell állnia minden emberrel, arra hivatkozik, hogy Krisztus nem azért jött a világra, hogy neki szolgáljanak, hanem, hogy ő szolgáljon. Az egyház úgy tölti be krisztusi küldetését, ha az emberek testvéri közösségét szolgálja. Ugyanezt megismétli a konstitúció zárófejezete is.¹³⁹

Ez a meggyőződés nemcsak a korábbi, tekintélyelvű felfogással szemben jelent *radikális fordulatot*, hanem az ebből következő teológiai *módszer* tekintetében is. A korábbi évszázadok autoriter teológiai típusaival szemben, ez a teológiai módszer "szekuláris-dialogikus." Szekuláris azért, mert az egyház úgy tekint a világra, mint sajátos teológiai lókusra, és igyekszik a világban és a történelemben felismerni az "idők jeleit." Másrészt dialogikus, mert a mai, szekularizálódott (egyháztól elidegenedett) világ és a keresztyén hagyomány határán keresi a kapcsolat lehetőségét, de nem úgy, hogy az egyház valóságát állítja fel mértékként a világgal szemben.¹⁴⁰

¹³⁷ Dulles, *Models*, 89.o.

¹³⁸ Itt nemcsak a 19. századi pápai enciklikákat idézi, hanem XII Pius 1939, okt. 20.-i Summi Pontificatus kezdetű enciklikáját is, mely Európa erkölcsi zűrzavarát azzal magyarázza, hogy az egyház tekintélye megrendült.

¹³⁹ Hivatkozások Dulles, *Models*, 92-94.o. Lásd ehhez magyarul, Dr. Szennay András, *Isten vándorló népe*, Bp. 1982. Az egyház és az emberiség, 207kk.

¹⁴⁰ Lásd ehhez a kérdéshez, illetve a "felzárkózás" kritikájához: Vályi Nagy Ervin, *Az egyház mint dialógus*, Teológiai Diákévkönyv, 1983-84, Bp. 1984, 10-43. Eredetileg: *Kirche als Dialog*, Basel, 1967. "Ha az egyház csupán úgy tekint a dialógusra, mint a nagykorú modern világ kihívására adandó feleletre, mint valami kívülről támasztott követelményre, akkor már az első lépésnél elhibázza. Valóságos párbeszéd helyett, az aktuális eseményekhez kapcsolódó, bizonytalan és megkésett állásfoglalásokat tesz közzé, melyek semmire sem köteleznek és alapvetően értelmetlenek, mert általánosságban beszélnek.

Erre a felfogásra utal az *egyház, mint szolgáló*, vagy *a szolgáló egyház* kifejezés. Dulles ezután számos példát idéz a modell bemutatására. Többek között, a bostoni római katolikus kardinális, *E. Cushing* 1966-os karácsony pásztorlevelét, melyben ez áll:

“Jézus nemcsak azért jött, hogy hirdesse az eljövendő Istenországát, hanem hogy önmagát odaszánja annak megvalósulásáért. Azért jött, hogy szolgáljon, gyógyítson, megbékéltessen, hogy a sebeket bekötözze. Jézus, mondhatjuk, kivételes módon az irgalmas Samaritánus. Ő az, aki az oldalunkra áll szükségünkben és szomorúságunkban, megosztja magát velünk. Valósággal meghal, hogy mi élhessünk és szolgálj nekünk, hogy meggyógyuljunk.”¹⁴¹

A pásztorlevél második része aztán arról szól, hogy mivel az egyház Krisztus (a Szenvedő Szolga) Teste, azért az egyház szolgáló egyház:

“Így az egyház hirdeti az eljövendő Istenországát, de nemcsak szóval, igehirdetéssel és prédikációval, hanem sokkal inkább megbékéltető szolgálattal, a sebek gyógyításával, szenvedő szolgálattal, gyógyítással... Az Úr volt a másokért élő ember (*man for others*), így az egyháznak a másokért élő közösségnek (*community for others*) kell lennie.”¹⁴²

Hasonló jellegű nyilatkozatokat olvashatunk például az Egyesült Államokbeli Presbiteriánus Egyház 1967-es Hitvallásában, az EVT Uppsalai Zárónyilatkozatában (1968), és a Latin-amerikai Püspöki Konferencia medellini nyilatkozatában (1968), valamint a római katolikus püspöki szinódus 1971-es ülésének nyilatkozatában.¹⁴³

Mindazonáltal, jegyzi meg Dulles, ezek a nyilatkozatok többnyire azokat az elgondolásokat sorolják fel és emelik hivatalos tanítások és állásfoglalások szintjére, amelyeket korábban már teológusok felvetettek. Dulles szerint, ennek a szekuláris ihletésnek két korai előfutára van a 20. századi teológiában, *Theilhard du Chardin* és *Dietrich Bonhoeffer*.¹⁴⁴ Theilhard du Chardin krisztokozmikus

“Pozitív hozzájárulásokkal” szolgálva a napi problémákhoz, apológiát vagy polémiát művel, mely csakis egy dialógust színlelő, száználmas monológhoz vezet.” (*Vályi Nagy*, *Az egyház*, 10.o.)

¹⁴¹ *Dulles*, *Models*, 92.o.

¹⁴² *Dulles*, *Models*, 93.o. A pásztorlevél harmadik részében aztán konkrét alkalmazásokat olvashatunk erre a szolgálatra nézve: béke, a szegénység kiküszöbölése, a rasszizmus megszüntetése, az egyházak megbékélése, tb.

¹⁴³ A hatvanas-hetvenes években íródott református hitvalló nyilatkozatokban is feltűnnek a szolgáló egyházra utaló kitételek. A svájci evangéliumi ökumenikus kutatócsoport által kiadott “Reformed Witness Today” (ed. Lukas Vischer, 1982, Bern) című gyűjteményben, mely több mint negyven ilyen iratot közöl, számos példát találunk erre. Pl. az *Angliai és Walesi Kongregacionalista Egyház* 1967-es Hitvallása: “We declare our trust in him (God) as sovereign over the universe; we declare our belief that he has brought the Church into being to serve his liberating purpose for all mankind.” (114.o.), majd a magyarázó rész végén: “Hiszünk az egy, szent, katolikus, apostoli egyházban, a mennyben és a földön, amely egyházban ugyanazon Lélek által, a hívők minden serege Krisztus egy Testévé formáltatott, hogy szolgálja őt és minden embert igazságosságának és szeretetének országában.” (161.o.) A *Kubai Református Egyház Hitvallása* (Confessio Cubana, 1977): Sec.II.B: “az egyház hirdeti, hogy aholcsak igaz szolgálata van az ember javának, ahol másokért élő áldozati és szolidáris szeretet van, mely feltétlen és korlátlan, ott Jézus Krisztus jelen van. Az Ő jelenlétét csak egyféleképpen azonosíthatjuk: “Olyan vagyok köztetek, mint aki szolgál” (175.o.), Sec.III: “Az egyház minden tagja harcos és elkötelezett módon vesz részt az emberi lét átfogó rekonstrukciójában. Ez a rekonstrukció az ember lelki, társadalmi, gazdasági és környezeti teljességét érinti.” (177.o.) Az *Amerikai United Church of Christ* hitvalló állásfoglalása (1959): “Jézus Krisztus... hív el minket egyházába, hogy magunkra vállaljuk a tanítványság árát és örömét, hogy szolgálói (servants) legyünk az emberek szolgálatában (service).” (200.o.) A Dulles által is említett *Amerikai (Újraegyesült) Presbiteriánus Egyház* 1967-es Hitvallása: II.A.1. “Jézus Krisztus élete, halála, feltámadása és megígért eljövetele az egyház missziójának mintája... Jézus szolgálata(service) az emberekért arra kötelezi az egyházat, hogy az emberi jólét valamennyi formáján munkálkodjon.” (211.o.) Ugyanez a hitvallás a megbékéltetés (reconciliation) nagy témája alá rekeszti a Szentírás magyarázatát is: “A Biblia annak fényében értelmezendő, hogy Isten megbékéltetést szerzett a Krisztusban” (210.o.) Az *Amerikai Presbiteriánus (un. Déli) Egyház Hitvallása* (1967), 8.fejezet, keresztyén misszió: “Isten nem vette ki népét a világból, hanem elküldte őket a világba, hogy ott imádják őt, és szolgáljanak az egész emberiségnek...Szolgáljuk az emberiséget, felismerve, hogy mit cselekszik Isten a világban és csatlakozva Őhozá eme munkájában” (256.) Az *Új-Zélandi protestáns bizottság* nyilatkozata és egyesülési terve (1971), 7. A szolgálat (ministry): Az egyház szolgálata (ministry) Jézus Krisztustól van, feltámadott és felmagasztalt urától, az egyház Fejétől. Krisztus szolgálata (ministry) prófétai, papi és királyi és a Szentlélek által ez folytatódik az egyházban (through the Church), amelyet Ő az emberek közé küld, mint a szolgáló Úr szolgálait (servants)... Az egyház tehát arra hivatott, hogy tagjai rendezett (ordered) ám különböző szolgálatokban (service) részesedjenek. 428.o.

¹⁴⁴ Megjegyzésül idekiváncok az is, hogy jóllehet a protestáns és római katolikus teológiában szinte egyidőben bontakozott ki a “szolgáló egyház” eszménye, illetve az un. dialógikus-szekuláris módszer (60-as évek), a protestáns teológusok egy

szintézisében az egyház az a progresszív közösség, amelyet Isten arra rendelt, hogy az evolúció előőrse (avant-garde) legyen. Hogy ezt a hivatását betölthesse, az egyháznak nyitottnak kell lennie minden jó előtt, amely az emberi szellem dinamizmusából fakad a tudomány és a technológia területén. Ez a felfogás ugyan “mérsékeltlen még egyházcentrikus, de már bizonyítékokat talál a világnak abban az Omega-pont felé való törekvésében is, amely meghaladja az egyház határait.”¹⁴⁵

Bonhoeffer pozíciója sem teljesen egyértelmű. Korai munkájában, a *Communio Sanctorum*-ban inkább a második modellhez áll közel (az egyház, mint közösség), míg későbbi *Etikájában* inkább a negyedik modell felé közeledik (az egyház, mint hírnök).¹⁴⁶ A majd csak halála után megjelentetett, börtönben írt cikkeiben és leveleiben azonban felveti az aláztos és szolgáló egyház témáját:

“Az egyház csak akkor Egyház, ha másokért van. Legelőször is mindent, ami a birtokában van, a nélkülözőknek kell adnia. A lelkészeknek kizárólag abból kell élniük, amit a gyülekezeteik önként felajánlanak, vagy lehetőség szerint világi állást kell vállalniuk. Az egyháznak osztoznia kell a hétköznapi emberi élet problémáiban, de nem uralkodva, hanem segítve és szolgálva.”¹⁴⁷

Mind Teilhard, mint pedig Bonhoeffer azzal a felismeréssel küszködtek, hogy miközben a világ, úgymond, maga mögött hagyja az egyházat, aközben az egyház abban a hitben ringatja magát, hogy megvannak a válaszai a világ problémáira. Mindketten arra törekedtek, hogy az egyházat a modern ember szekuláris eredményeinek komolyan vételére készítsék, és ehhez krisztológiai bázist kerestek. Teilhard esetében Krisztus az Omega-pont: az evolúció tengelyének csúcsa. Bonhoeffer számára Krisztus: a másokért élő ember.

A hatvanas évektől kezdődően aztán “szinte majdnem minden egyháztannal foglalkozó teológus utal erre a szekuláris-dialogikus teológiára, mégha nem is lett a képviselője.”¹⁴⁸ Az angolszász protestáns teológusok közül, Dulles *Gibson Winter*-t, *Harvey Cox*-ot és *John A. T. Robinson*-t¹⁴⁹ említi meg, a római katolikusok közül *Robert Adolfs*-ra, *Eugene Bianchi*-ra és *Richard P McBrien*-re hivatkozik.

A sorban *Ginson Winter* áll elől, s jól kimutatható, hogy *Cox* és *Robinson*, illetve a *Robinson* teológiájáról doktoráló *McBrien* már az ő nyomdokain haladnak:

jelentős része már a két világháború között sem autoriter módon viszonyult a problémához. Bár a világháborút követően valóban Bonhoeffer gondolatai adták a legfőbb ihletést, ezekben már a maga korában sem állt egyedül. (Vö. ehhez *William A. Clebsch*, értékelését *Christianity in European History*, New York, 1979. VI. *Activists and Apologists in the Modern Nations, 1806-1945*, 231k. Clebsch szerint a Francia Forradalomtól kimutathatóan kétféle választ adott a keresztyénség a szekularizáció kihívására. Vagy politikai aktivizmussal, vagy apológiával felelt: “Az aktivisták... megtanulták, hogy miképpen artikulálják a keresztyén ügyet a különböző társadalmi programokon keresztül, elsősorban a szegények és elnyomottak között találták meg az újra testet öltött Krisztust (Christ newly incarnates). Az apologéták, akik szintén elfogadták a modernitást, arra törekedtek, hogy a modern érzékenység különböző elemzésein keresztül bizonyítsák be, hogy a modernitás re-krisztianizálásra szorul, vagy legalábbis a múlt gazdag vallásos öröksége meggazdagíthatja.” 234.o. Az apologeták közé sorolja *Schleiermacher*t, *Coleridge*-t, *J. H. Newmant*, *Kierkegaard*ot és *Albert Ritschl*-t Az aktivisták közé számítja *Lamennais*-t, *D.F. Mauricet*-t, a svájci keresztyén szocialistákat, illetve az amerikai szociális evangélistákat, *W. Temple*-t, és a sor végén *Bonhoeffer*t. Annak idején *Pákozdy László Márton* professzor úr hívta fel a figyelmemet arra, hogy pl. az amerikai szociális evangélium legjelesebb képviselőjének, *Walter Rauschenbush*-nak az írásaiban milyen gyakran és milyen nyomatékosan fordul elő a szolgálat (service) kifejezés.

¹⁴⁵ *Dulles*, *Models*, 94.o.

¹⁴⁶ “Az ígehirdető szándéka nem az, hogy megjobbítsa a világot, hanem hogy a Jézus Krisztusban való hitre buzdítsa és hogy tanúságot tegyen arról a megengesztelődésről, amely általa és uralma által végeztetett el.” *Bonhoeffer*, *Ethics*. Vö. *Dulles*, *Models*, 94.o.

¹⁴⁷ *Dulles*, *Models*, 95.o. Dolgozatunk szempontjából nem mellékes *Bonhoeffer* recepciója a magyar protestáns teológiában sem. Itt most egyelőre *Poór József*, debreceni marxista filozófus könyvét említem meg, *Századunk és a protestantizmus*, Bp. *Kossuth*, 1981, mely részletesen feldolgozza ezt a kérdést, és az idevonatkozó irodalmat is hozza. Talán nem mellékes megemlítenünk azt sem, hogy a *Filozófiai Oktatók Továbbképző és Információs Központja* által kiadott *Bonhoeffer válogatás* (Debrecen, 1984) utószavában, *Poór József* a fenti *Bonhoeffer*-idézzel mutatja be *Bonhoeffer*nek a szolgáló egyházra vonatkozó “prognózisát” (78.o.)

¹⁴⁸ *Dulles*, *Models*, 95.o.

¹⁴⁹ *Cox* és *Robinson* magyarországi recepciójához lásd, *Békési Andor*, *Robinson* püspök új könyve, *ThSz* 1967.119-122, és uő: *A szekularizáció és a keresztyénség jövője*, *ThSz* 1967.213-219.

“a szolgáló egyház..., immár nem az üdvösség intézményes szerkezete az elnyomó világi struktúrák oldalán..., hanem ama közössége a történelmi felelősség világi struktúráinak, amely felismeri és elismeri Isten kegyelmes munkáját az egész emberiségért. A szolgáló egyház az a közösség, amely azért, hogy tiltakozik bármely emberi struktúra legvégsőként való felmutatása ellen, valamint hogy együtt szenved az emberekkel a gonosz hatalma elleni küzdelmükben, megerősíti (confirm) az emberiséget abban a szabadságában, hogy maga alakítsa jövőjét”¹⁵⁰

Winter szerint az egyház apostolátusa nem annyira a hitvallásos ígéhirdetésben és a kultuszi-istentiszteleti közösségben, mint inkább abban a felismerésben volna, hogy mi az Isten jelenléte és ígérete a mai világban. *Harvey Cox*, többek között Winterre hivatkozva, a *Secular City* (Szekuláris város) c. könyvének hatodik fejezetében az egyházat, mint “*Isten avant-garde*”-ját mutatja be¹⁵¹. Az egyház kerygmatis és koinonikus funkciói mellett, jelentős szerephez jut az egyház diakónikus funkciója is.¹⁵²

“Az egyház feladata a szekuláris városban az, hogy a város diakonosz-a legyen, a szolgáló, aki a városért, annak egészségéért munkálkodik. De hogyan gyógyíthatók a város testének sebei...? megintcsak nem találunk erre sajátos keresztyén feleletet. A keresztyének azokkal együtt keresik a választ, akik nem hisznek.”¹⁵³

Cox nyomában, *J. A. T. Robinson* az új reformációról írt könyvében¹⁵⁴ arról értekezik, hogy az egyháznak le kell bontania régi struktúráit, hogy misszióját hatékonyabbá tegye. Az egyház akkor végezhet igazán hatékony szolgálatot, ha a világ struktúrái közé helyeződik, ahelyett, hogy a maga párhuzamos szervezeteit építené. “Isten házanépe nem az egyház, hanem a világ. Az egyház a szolgáló, és a szolgáló legelső jellemzője, hogy valaki másnak a házában él, s nem a magáéban.”¹⁵⁵

McBrien szerint pedig az egyház az üdvösség egyetemes sakramentuma (*universal sacrament of salvation*) és Krisztus teste, de csak annyiban, hogy mandátuma a szolgálatra szól. “Az egyháznak fel kell ajánlania magát, mint ama fő alanyok egyikét, akik által az emberi közösség ama örök értékek (béke, igazságosság, szabadság, könyörületesség, együttérzés, megbékélés) ítélete alá kerül, melyeket Jézus Krisztus evangéliuma hirdet.”¹⁵⁶

A fentebbi idézetek már pontosan jelzik, hogy a szolgáló egyházra vonatkozó elképzelésekben másirányú feleletet kapunk arra a három alapkérdésre is, hogy mi az egyház egységének köteléke, kik az egyház tagjai, és mi az egyház célja. Az egyház egységének köteléke nem annyira a tanítás azonossága, vagy a sakramentális közösség, hanem az a tesvériesség-érzet, amely azokban támad fel, akik a világ keresztyén szolgálatában munkálkodnak. Az egyház cselekvésének kedvezményezettjei nem annyira, vagy kizárólag, sőt elsősorban nem is az egyház tagjai, hanem mindazok, akik az egyháztól a vigasztalás és bátorítás szavát hallják küzdelmeikben. S ily módon az egyház missziójának sem az a célja, hogy új tagokat toborozzon magának, hanem, hogy minden embernek segítsen, ahol csak tud. Az egyház specifikus feladata, hogy Isten Országának a fényében feltárja az idők jeleit, s erre nézve vezetést és prófétai kritikát adjon. Az egyház az emberek kölcsönös megbékélését szolgálja és különböző utakon az Isten Országá felé invitálja őket.

2.3.1. Dulles szerint ennek a modellnek az az erőssége, hogy éles fényt vet a mai egyház valóságos helyzetére. Amennyiben az egyház *befelé* fordul és csak a maga belső ügyeivel törődik, csak még jobban elidegenedik a világtól. Az egyháztagok csökkenő száma, az egyház befolyásának gyengülése, az

¹⁵⁰ *Gibson Winter*, *The New Creation*, Metropolis, New York, 1963, 55.o.

¹⁵¹ *Harvey Cox*, *The Secular City*, McMillan, New York, 1965, 125.kk.

¹⁵² A kerygma, koinonia és diakonia egyházi alapfunkcióként való bemutatása Johannes Hoekendijkra megy vissza (“*Christ and the World in the Modern Age*”, Student World, 1961) és a hatvanas években egészen általánossá vált a használata. Lásd még ehhez, *Johannes Hoekendijk*, *The Church Inside Out*, New York, 1966, valamint *Hendrikus Berkhof* kritikáját, *Christian Faith*, Wm Eerdmans, 1979, 410kk.

¹⁵³ *Harvey Cox*, i.m. 134.o.

¹⁵⁴ *J. A. T. Robinson*, *The New Reformation*, Westminster Press, Philadelphia, 1965

¹⁵⁵ *J. A. T. Robinson*, *The New reformation*, 92.o.

¹⁵⁶ *R. P. McBrien*, *Do We Need the Church?*, New York, Harper, 1969, 98kk.

Dulles megemlíti még a római katolikus *Robert Adolfs* munkáját, *The Grave of God* (1967), aki a Filippi levél 2,7-re építve a “szolgai formát” mint Isten kenózisát (önmegüresítését) mutatja be.

egyházi nyelvezet és struktúrák elmaradottsága, mind komoly figyelmeztetés erre. Ugyanakkor a szolgáló egyház modellje afelől sem hagy kétséget, hogy a világnak is szüksége van valamire, amivel csak az egyház „szolgálhat.” A Krisztusba vetett hit, az Isten országának reménysége, a békének, igazságosságnak, testvériségnek való elkötelezettség azok a nagy bibliai témák, melyeket a szolgáló egyháznak, mint társadalmi-politikai animátornak és ágensnek képviselnie kell. A keresztyén hit tehát, emez értékei révén, segíthet felismerni a szolgálat szükségét a szekuláris dimenzióban is.

“A szolgáló egyház teológiája tudatosan reflektál a világnak és az egyháznak ezekre a szükségeire. Arra törekszik, hogy az egyháznak új érvényességet, új életerőt, új modernitást és új missziói lelkületet adjon. Az egyháznak az a törekvése, hogy legyőzve gögjét, testületi önzését és az emberi nyomorúság iránti közömbösségét, egy új nagy lelki megújulás ígértét hordozza az egyház számára. Nemcsak az egyes emberek az egyházban, hanem maga az egyház is átforgalmazható arra, hogy altruisztikus szolgálatot végezzen a szegények és elnyomottak iránt. Ez a szolgálat magában foglalja a társadalmi intézmények prófétai kritikáját, és így segít átforgalmazni az emberi társadalmat a megígért Istenország képévé.”¹⁵⁷

2.3.2. A szolgáló egyház modelljével szembeni kritika elsősorban a bibliai megalapozottság *hiányát* veti fel. Az egyik - talán leglényegesebb - meglátás az, hogy e modell alapképlete, miszerint is az egyház *kizárólagos* feladata a fentiekben leírt szolgálat lenne, nem felel meg a bibliai mértékeknek.

A másik problémát a „szolgálat” valamint a „*diakonia*” kifejezés leszűkített értelmű használata veti fel.¹⁵⁸ Az újszövetségi *diakonia* kifejezés¹⁵⁹ egyházi vonatkozásban mindenféle szolgálatot jelölhet - az ige hirdetésének, a sakramentumoknak, a konkrét fizikai segítségnyújtásnak a szolgálatát is. Az Újszövetségben - a szolgálatnak ebben az általános értelmében - minden egyházi „tisztség” egyformán lehet diakonia, ezért a diakonia fogalma nem állítható szembe, (legkevésbé játszható ki!) az ige hirdetéssel vagy az istentisztelettel. Az ősegyházban végzett konkrét diakonia a keresztyének egymás iránti lelkületét fejezi ki. “Meglepő lenne, ha találnánk a Bibliában olyan kijelentést, amely szerint az egyház mint olyan arra hivatott, hogy diakóniát végezzen a világ *felé*. Az Újszövetség íróinak bizonyosan eszébe sem jutott az az elképzelés, hogy az egyháznak mandátuma lenne az olyan társadalmi intézmények átalakítása, mint pl. a rabszolgaság, a háború, vagy Róma uralma Palesztina felett.”¹⁶⁰ Tehát még a „szolgáló egyház” kifejezésnek - a fenti - látszólag mindenre kiterjesztett, valójában leszűkített értelmezésben - nincs közvetlen bibliai alapja, vagy egészen pontosabban: használata tautologikus.¹⁶¹ Legfeljebb is csak olyan *indirekt* megalapozásról lehet szó, mint például az “Úr Szenvedő Szolgája” énekeinek (Ézsaiás 41-55) alkalmazása az egyházra.

2.3.3. Erre az *indirekt* megalapozásra jó példa *John Alexander Mackay* tanulmánya “The form of a Servant” (*A szolgáló forma*) címmel. Mackay tanulmánya eredetileg 1958-ban jelent meg, tehát az un. szekuláris-dialógikus teológiák 1960-as évekbeli divatja előtt.¹⁶² Mackay szerint az Ó- és Újszövetség

¹⁵⁷ Dulles, Models, 98-99.o.

¹⁵⁸ Dulles jelzi, hogy még az angol nyelvben sem problémátlan a “servant” (szolga) szó használata. “The term servant, indeed, contains certain ambiguities. It connotes three things: work done not freely but under orders; work directed to the good of others rather than to the worker's own advantage; and work that is humble and demeaning (servile)”, 99.o. A magyar “szolgálat” szó ugyanezeket az terheket hordozza, különösen is melléknévi vonatkozásban: a “szolgáló egyház” kifejezést gyakran emlegették csak úgy, hogy az voltaképpen a “kiszolgáló egyház”-at jelenti (Lásd Dulles harmadik esete -, a szolgálat, mint szervilizmus).

¹⁵⁹ H.W. Beyer, diakoneó, G. Kittel, TDNT, Vol 2. (Grand Rapids, 1964), 81kk.

¹⁶⁰ Dulles, Models, 100.o.

¹⁶¹ Paul Minear az egyház, mint szolga képét a gyülekezet közösségi (koinonikus) aspektusa alatt tárgyalja a dulosz (rabszolga), a barát (philosz) társaságában, majd megállapítja, hogy a diakonia, mint olyan nem az egyház önálló struktúráját jelenti, hanem a Szent Lélek által az egyház egész létének és minden tevékenységének viszonyrendszerét ábrázolja ki. A szolgáló egyház kifejezés - újszövetségi alapon - tautologikus. (Minear, Images, 153kk).

Ha jól tudom Éliás Józseftől származik a legendáris mondás a szolgáló egyházzal kapcsolatban: “Minek a harkályt arra bízni, hogy kopogtassa a fát? Kopácsol az magától is.”

¹⁶² John A Mackay, The form of a Servant, Theology Today, 1958/3. 304-314. A Princetoni Teológia elnökének ezt a cikkét a Princeton Seminary Bulletin 1988-ban (Vol X. No. 3. New Series, 182-198), Mackay születésének századik évfordulójára emlékezve, újra közölte. Az idézetek innen valók. A Református Világszövetség 1959-es Sao Paolo-i Nagygyűlésének is ez volt a témája, Az Úr a szolga, és mi az Ő szolgálója.

tényleges középpontja az a Jézus Krisztus, aki “mint szolga ragyogtatta fel Isten dicsőségét, és szolgálta Isten megváltói célját az emberiség számára (redemptive purpose for humanity). Mondhatjuk, hogy Isten soha nem volt annyira igazán Isten, mint mikor szolgálai formát vett fel és emberré lett.”¹⁶³ Jézus, mint szolga, és egyben szolgálai sorsát beteljesítendő, hagyta, hogy elfogják és emberi kezekbe kerüljön, s őt, mint “szenvető szolgát” (vö. Ésa 53) feszítették meg, és harmadnapon engedelmissége jutalmaként támadt fel (vö. Fil 2,5kk). Mackay szerint Jézus életéből a lábmosás története és annak lélektani háttere (Jn15) a legjobb példa arra, hogy mi a szolgálát: “Jézus nem arra szólította fel tanítványait, hogy lábához borulva imádják őt; nem. Jézus az Istenség felől az emberiség felé mozdul, hogy kifejezze Isten szíve mélyének gondolatát, az emberi jólét (welfare) iránti törődését.”¹⁶⁴

Ezután Mackay a lábmosás történetét, valamint, ahogy nevezi, “a szolgálai transz-szkripciót” áthelyezi az Úrvacsora kontextusába:

“az egyetlen út, amelyen a keresztyénségnek ez a parancsa (ti. szolgálát) betölthető, az egyetlen út, amelyen a keresztyén etika konkrét valósággá válhat, az amikor a Megfeszített és Élő Krisztus belép a mi embervoltunkba és részese lesz annak, csont a csontunkból, hús a húsunkból, amelynek jele és eszköze az úrvacsora, amely viszont Jézust ábrázolja ki, aki “Isten üdv-eszköze (redemptive instrument) az ember üdvösségéért.”¹⁶⁵

A tanulmány második részében Mackay visszatér a címben jelzett vállalkozásához, a szolgálai kép restaurációjához, amelynek *értéke*:

“a mi korunkban nagy mértékben lecsökkent (degraded). A mi korunkban, a mi civilizációnkban és kultúránkban a szolgálát a kikényszerített engedelmisséget jelenti, melyet senki sem végezne el, ha módjában állna elkerülni... a gyarmatosítás és a kommunizmus nagymértékben felelős ezért a világ nagy részén... A földgolyó nagy részén az a szolga, aki nem szabad, mert társadalmilag és politikailag el van nyomva.”¹⁶⁶

Ezt a megjegyzést még kiegészíti azzal, hogy ugyanakkor a modern demokráciák autonómiavágya, individualizáltsága is hozzájárul ehhez a negatív képhez, mert az un. “szabad világban” senki sem akar szolgálni. Mackay ezután egy hosszú listát sorol fel a kultúra, a politika, az oktatás területéről, ahol a szolgálát a másik ember legjobb érdekeire irányul (another people's best interest). Érdemes idéznünk a politikával kapcsolatos mondatait:

“Az államfőknek ma újra meg kell vizsgálniuk a szolgálai képet. Fel kell ismerniök, hogy az az állam, vagy nemzet, melynek sorsáért felelősséggel viseltetnek, nem a maga céljait, hanem az embert és Istent kell szolgálja. A totalitárius állam, természetesen, Isten szerepét vette magára, és Úrként viselkedik. Emiatt kellett a világnak megérnie a magyar tragédiát.”¹⁶⁷

Ezekután tér rá az egyház szerepére. Itt nem éri be azzal, hogy a szolgálatot, mint egy szükséges aspektust mutassa fel, hanem arra utal, hogy a szolgálai Krisztus analógiájára az egyháznak is szolgálai formát kell magára vennie, nemcsak habitusában, szándékában vagy célkitűzésében, hanem intézményes szerkezetében is.

“Nincs nagyobb veszedelem annál, mint hogy a keresztyén egyház önmagát tartsa végcélnek (akár, mint világméretű testület, akár mint nemzeti egyház, akár, mint helyi gyülekezet)...a keresztyén egyház megítélésének mértéke (standard) az, hogy mennyire vette fel a szolgálai formát, és mennyiben bizonyul

¹⁶³ Mackay, The form, 182.o.

¹⁶⁴ Mackay, The form, 183.o.

¹⁶⁵ Mackay, The form, 184-185.o. Hasonlóképpen erről, *Johannes Hoekedijk*, az ökumenikus mozgalom befolyásos alakjának, gondolatai, *The Church Inside Out*, New York, 1966. “mindaz, amit az Emberfia, azaz Jézus Krisztus elvégzett eljövételével, ideértve megalázkodását, önmegüresítését, keresztségét és halálát: nyolc betűben foglalható össze: diakónia.” Hoekedijk szerint “A church can never be in very truth the church unless it shows itself to be the servant of Christ, unless it takes seriously the missionary task of the Church”, mi több, arra kérdésre, hogy mi az igaz egyház (quid est ecclesia vera), a definíció szerű válasz az: diakónia. 145kk. Érdemes azt is megjegyezni, hogy Harvey Cox az egyház diakónikus létmódjáról értekezve a *Szekuláris város* c. könyvében, nagymértékben Hoekedijkra támaszkodik Lásd 72. jegyzet

¹⁶⁶ Mackay, The form, 185.o.

¹⁶⁷ Mackay, The form, 187.o.

Jézus Krisztus szolgájának...az egyház szervezetének is szolgáinak kell lennie! Az alapján ítélni meg, hogy milyen mértékben válik Isten megváltói akaratának szolgájává a Krisztusban”¹⁶⁸

Nem nehéz felismernünk Mackay gondolataiban a század eleji szociális evangélium visszhangjait.¹⁶⁹ A lényeges különbség azonban az, hogy a szociális evangélium képviselői az egyházzal, mint inspirátorral, vagy a keresztyén szocializmus animátoráról gondolkodtak, tehát az egyháznak, mint Isten Országának hírnökének prófétai szerepét hangsúlyozták.¹⁷⁰ Mackay viszont, anélkül, hogy közelebbről meghatározná a keresztyén hit tartalmát, a szolgálai formát mutatja fel az egyház megítélésére mértékének (standard) és kritériumának.

Az is feltűnő, hogy Mackay, az egyház szolgálai formát öltésének intézményes konzekvenciáiról beszélve, nem említ konkrétumot, hanem az általánosságok szintjén marad.

2.3.4. Mackay lényegi állításaival összhangban, ugyanakkor sokkal konkrétabban beszél erről *Hendrikus Kraemer*, holland laikus teológus, „*A laikus teológia*” című könyvében.¹⁷¹ Kraemer az egyházi laikus szolgálat felelevenítése mellett tör lándzsát. Rövid történelmi áttekintés után, bibliokateológiai és ekklesiológiai alapvetéssel igazolja sürgetését. Szerinte a keresztyénségnek két pillére van: a *misszó* és a *diakónia*. Az egyháznak ugyan vannak szolgálai és szolgálatai, de a lényeg az, hogy *maga* az egyház szolgálat.¹⁷²

“Természetes, hogy az egyháznak van szolgálata és vannak szolgálói. Különösen a mi gyorsan változó társadalmunkban növekszik folyamatosan a szolgálatok száma és jellegük is változik. De az egyháznak ez az adaptációs képessége, hogy ti. követi az élet változó mintáit..., nem foglal magában szükségszerűen új orinetációt.”¹⁷³

Az általa sürgetett új orientáció az egyházi laikus szolgálat beiktatása lenne. Számos újszövetségi hely elemzése (Lk 17,8, 1Pét 4,10, Jel 2,9, Ef 4,11, ApCsel 1,17, 1Kor 12,4-30, 1Kor 12,7-25, 2Kor 1,24) után, Kraemer arra a következtetésre jut, hogy az egyház „szolgáló természete igazi értelmének feltárása...megmutatja, hogy a szolgálat nemcsak cselekvés (praxis), hanem maga az egyház léte (existence).”¹⁷⁴ Ez a belátás veheti elejét annak, hogy az egyház szervezete hatalmi megosztásokra épüljön, ahelyett, hogy radikális Krisztus-központú diakónia lenne. Krisztológiaiilag továbberősíthető ez a felismerés azzal, hogy a keresztyén élet a Krisztus szolgálatában való részesedést jelenti.¹⁷⁵ A Krisztus hármasság (papi, prófétai, királyi) tisztében (*munus triplex* vagy *munera Christi*) való részesedés „segít meghatározni az egyház világtól, a világ szerkezetétől és hatalmasságaitól való függetlenségét, és egyúttal megtalálni a világgal való szolidaritást, annak legmélyebb és leggyötrőbb szükségei közepette.”¹⁷⁶ Amennyiben tehát az egyház elhivatása Krisztus szolgálatának korrelatívuma, úgy az egyház igazi lét-törvénye az, hogy abban a hatalomvágy átváltozik szolgálat-vágygá, de nemcsak a világhoz való viszonyában, hanem az egyházon belül is. A diakónia Jézus személyében gyökerezik, és nemcsak mint etikai példa, hanem mint új, Istentől teremtett létrend (*new, divinely created order of*

¹⁶⁸ Mackay, *The form*, 188, 190, 191.o. Lásd még ehhez a Mackay gondolataira nagymértékben támaszkodó könyvet, Donald Dawe, *The Form of a Servant*, Philadelphia, 1963, valamint *James I. McCord*-nak a princetoni szeminárium elnökének a Mackay gondolatmenetét követő, a debreceni jubiláris ünnepségen(1967) elhangzott előadását: *A teológia szolgálata és a szolgáló egyház, amelyből tulajdonképpen csak a totalitarista világrendre, a kommunizmusra és a magyar tragédiára való utalás hiányzik*, ThSz 1967.193-196.

¹⁶⁹ Lásd ehhez *Robert E. Handy* nagyszerű összeállítását, *The Social Gospel in America*, Oxford Univ. Pr. New York, 1966, amelyben Washington Gladden, Richard T. Ely, és Walter Rauschenbusch alapvető írásait hozza.

¹⁷⁰ Különösen is *Rauschenbusch*, *The new apostolate, Christianity and Social Crisis*, New York, 1907, 414.k.

¹⁷¹ Kraemer könyve eredetileg előadássorozatként hangzott el Cambridgenben, a Hulsean Lectures keretében. *Hendrikus Kraemer*, *A Theology of the Laity*, Cambridge, 1958.

¹⁷² Jellegzetes, hogy Kraemer a diakónia szót nem service-nek, hanem ministry-nek fordítja, 136kk. Ehhez a terminológiai problémához lásd még 77 és 78. jegyzetet.

¹⁷³ *Kraemer*, *A Theology of the Laity*, 135.o.

¹⁷⁴ *Kraemer*, *A Theology of the Laity*, 145kk.

¹⁷⁵ Vö. Heidelbergi Káté, 32. kérdés-felelet

¹⁷⁶ *Kraemer*, *A Theology of the Laity*, 144.o.

existence).¹⁷⁷ Ez nemcsak hirdetik (misszió), hanem demonstráltatik is (diakónia). A laikusok egyházi szolgálata előtt ezen a ponton nyílik meg az út, hiszen ők a világban élnek, a világi lét összes szférájában. Amennyiben motivációjukat Krisztustól nyerik, úgy általuk a diakónia nem merül ki humanitárius gesztusokban, hanem mint Isten megváltói rendjének működő tényezője nyilvánul meg. Ilyen értelemben a *munus triplex* (Krisztus hármassága) már nem kielégítő meglátás Krisztus funkcióinak leírására, hanem azt *munus quadriplex*-re (négyes tisztre) kell kibővíteni. A negyedik tiszt a fentebbi értelemben meghatározott „világ-diakónia” lenne.¹⁷⁸ (Itt feltétlenül meg kell említenünk, hogy a modellek értékelésénél, Dulles kitér az egyházi szolgálat kérdésére is.¹⁷⁹ Az ötödik modellt vizsgálva azonban teljességgel mellőzi a laikus szolgálat lehetőségeit.)

Kraemer nézeteinek felidézése azért is szükséges, mert úgy tűnik, egyedül ő igyekezett az egyház diakóniai létmódjának meglátásait az egyház intézményes szerkezetének átalakításában is kamatoztatni.

2.3.5. E kiegészítések után térjünk vissza Dulles modelljeihez. A „szolgáló egyház” modell bemutatásának végén a jezsuita teológus felhívja a figyelmet arra az összefüggésre is, amely a szolgáló egyházzal alkotott elképzelések és az újkori teológia „eszkatológiai érzékenysége” között áll fenn. A kérdés az, hogy amennyiben a szolgáló egyház Krisztus analógiája, milyen viszonyban áll az egyház az Isten Országával. *Richard McBrien*¹⁸⁰ szerint az egyház ugyan nem azonos az Isten Országával, de egyike azoknak a történelmi alakító-tényezőknek (agencies), amelyek az eljövendő Isten Országát építik. Az egyház szolgáló formája elkötelezettséget jelent a világnak Isten Országává való átváltoztatása iránt.¹⁸¹ Ez az azonosítás azonban több súlyos kérdést is felvet.

Mindenekelőtt az egyház megkülönböztetett küldetésének és identitásának a kérdését. Amennyiben a szekuláris ekklézológia radikális képviselői ily mértékben hangsúlyossá teszik az evilági béke, az igazságosság, a jólét kérdését, vajon marad-e hely az eljövendő életbe vetett autentikus reménységnek?

Másrészt, azonosítható-e Isten országa minden további nélkül a béke, az igazságosság, a megbékélés és a gazdagság absztrakt fogalmaival? Az Újszövetség személyessé teszi (personalize) az Isten Országát. Az 1Kor 1,30 szerint Pál Jézus személyéhez köti Isten megismerését és így az Isten Országa megismerését is. Aki elkötelezett az Isten Országa iránt, Jézus Krisztusnak is elkötelezett (legalábbis impliciten). A szolgáló egyház teológusainak szociális elkötelezettségét sohasem lenne szabad elváltatni Jézus Krisztus úrságának prédikálásától. „Az Isten Országának szolgáló aspektusára vonatkozó megjegyzés tehát félrevezető, amennyiben az Isten Országának kérésmatikus aspektusával szembekerül.”¹⁸²

¹⁷⁷ Kraemer, *A Theology of the Laity*, 148.o.

¹⁷⁸ Kraemer, *A Theology of the Laity*, 150.o. A diakónián át jutunk el Krisztus teljes megértéséig: “To get some idea of the fullness of Christ in his all-embracing compassion for the world down to the very depths of its lostness. And also of the wildness of the Church's ministry of diakonia and its multiplied concern for the totality as well as for the wholeness of human race” (Kraemer, *A Theology of the Laity*, 152.o., 173-175.)

¹⁷⁹ Dulles, *Models*, 10. fejezet: *Ecclesiology and ministry*, 161kk.

¹⁸⁰ *Richard McBrien*, *Church, Continuing Quest* (New York, Newman, 1970), 82kk.

¹⁸¹ Ez a felfogás, jegyzi meg Dulles, újszerű fejleménynek tűnik, s ha igazolásra szorul, bibliai alapjai bizonyosan nem lesznek kielégítőek. Dulles ezen a ponton kitér az újkori teológiának arra dilemmájára, amely az Újszövetségnek a világ iránti látható közönyösségével kapcsolatos. Szerinte nemcsak a „szolgáló” (diakónia) sokrétűsége, hanem, és főleg, ez a tény magyarázza, hogy a „szolgáló egyház”-ra vonatkozó teológiai fejtegetések ószövetségi, tehát „indirekt” analógiákat keresnek. A próféták szociális elkötelezettsége, illetve az ószövetség „materializmusa” azonban feszültségben áll az újszövetség apokaliptikus színezetű, egyéni és spiritualizált megváltás-üzenetével. “The Church is seen as existing for the Glory of God and of Christ and for the salvation of its members in a life beyond the grave. It is not suggested that it is the Church's task to make the world a better place to live in.” (Dulles, *Models*, 101.) Lásd még ehhez, *Troeltsch*, *Social*. Az evangéliumi etika és az általános társadalmi értékek kapcsolatáról szóló fejtegetésének summája: “it is therefore clear that the message of Jesus is not a programme of social reform. It is rather the summons to prepare for the coming of the Kingdom of God”, 61.o. Lásd még ehhez *Karl Barth*, *Kirchliche Dogmatik IV/2*, valamint *Rudolf Bultmann*, *Eschatologie und Geschichte* (1958), Bp. 1994.

¹⁸² Amikor a szolgáló egyház „eszkatológiai pozíciójának” vizsgálatára kerül sor, nyilvánvalóvá válik, hogy pl. J.A.T. Robinson, H. Cox, és B. Winter felfogásában a végső jövő eltűnik az utolsó előttiek túlsúlya miatt illetve feloldódik abban. Lásd ehhez e pozíció bírálatát: *Vályi Nagy Ervin*, *Nyugati teológiai irányzatok századunkban*, Bp. 1984. 9. fejezet, 114kk. A jelenlegi teológia szándéka, és 164kk.: *A világ teológiái*, valamint Dulles, *Models*, 102kk.

2.3.6. Mielőtt a Dulles által felvázolt modellek ismertetését befejeznénk, szükségesnek tartom megemlíteni a francia református laikus teológusnak, Jaques Ellul-nek a szolgáló egyház teológiájára vonatkozó bírálatát. Ellul a francia "marxista keresztyénekkal" polémizáló könyvében, az *"Ideologie marxiste chrétienne"-ben*¹⁸³ alapos bírálat alá vonja a szolgáló egyház teológiájának "induktív" módszerét, és ez a bírálat egyrészt kiegészíti azt a hiányt, amelyet Dullesnél találunk,¹⁸⁴ másrészt a magyarországi szolgáló egyház teológiájának megértéséhez is kulcsot ad a kezünkbe.

Ellul kritikai alaptézise az, hogy a keresztyénség, "mint hit, mint Isten kijelentése Krisztusban, mint teológia (amely igyekszik a hitet és a kijelentést kifejtteni) nem ideológia."¹⁸⁵ De gyakran ideológiává válik (vagy válhat). Egy sajátos degeneráció következtében a teológiai tanítás túlegyszerűsítésé (simplification), a hit hivéssé és érzelmekké, a szabadság gyakorlása pusztá vallásá züllik. A franciaországi marxista-keresztyén ideológia, Ellul szerint, egy ilyen lezülles következménye. Mint populáris teológia - s mint minden populáris teológia - úgy jut el "teológiai következtetésekre, hogy ehhez nem teológiai megfontolásokat, hanem készen kapott ideológiai kliséket használ."¹⁸⁶ E módszer mögött az a szándék - vagy Ellul kifejezésével élve: "szociológiai obszesszió"¹⁸⁷ - húzódik meg, hogy a bibliai üzenet tartalmát a domináns ideológiával harmonizálja és ilymódon a bibliai üzenetet fontos kontribuáló tényezővé tegye az uralkodó ideológia számára. Ellul rámutat, hogy ez a szándék és belőle fakadó módszer - képviselőinek állítása ellenére - semmiképpen sem újdonság, hiszen az úgynevezett francia marxista keresztyének "elmulasztották felismerni, hogy egyszerűen csak ahhoz a jólismert keresztyén habitushoz igazodtak, amely mindig azt nézte, hogy miképpen lehetséges a keresztyénséget hozzáigazítani a domináns intellektuális és szociológiai trendhez."¹⁸⁸ Ez a hozzáigazítás történetileg többnyire úgy alakul ki, hogy amikor egy társadalomban fellép egy ellenzéki ideológia (a mi esetünkben a marxizmus), a keresztyének elmennek mellette. Amikor azonban ez az ideológia megerősödik, érdeklődni kezdenek iránta, de még nem csatlakoznak hozzá. De amikor dominánssá lett, és a hagyományos ideológia már megrendült, akkor a keresztyének nyakukat törve igyekeznek a székérre felkapaszkodni és - *extrémisták* lesznek! Az induktív módszer lényege abban van, hogy "ezek a neofiták, immár telve bátorsággal és radikalizmussal, igazolni akarják extrémizmusukat. Valójában azonban ez az extrémizmus nem más, mint rabszolgái követése a kurrens szociológiai trendnek, sokszor már éppen akkor, amikor az új ideológia maga is krízisbe került."¹⁸⁹ Amennyiben és amikor azonban a keresztyének csatlakoznak egy politikai és társadalmi trendhez (főleg az uralkodó trendhez!), mindig eltorzítják és elzüllesztik a keresztyén hitet és életet. A következmény, mondja Ellul: paráznság és korrupció - még akkor is, ha első látásra nagy affinitás mutatkozik a kijelentés és az adott ideológia között. A keresztyénség sajátos hivatása oldódik fel a kurrens ideológia affirmálásában.

Ennek az induktív módszernek klasszikus példája a szolgáló egyház teológiája.¹⁹⁰

¹⁸³ *Jaques Ellul, Ideologie marxiste chrétienne, Paris, 1979. Dolgozatomban Ellul könyvének angol kiadását használom, Jesus and Marx, Grand Rapids, MI. 1988.*

¹⁸⁴ Dulles egyedül az első modell (az egyház, mint intézmény) esetében tér ki a teológiai módszer kérdésére (regresszív módszer). A többi négy modell esetében csak futó utalásokat tesz a teológiai munkálkodás helyére, módszerére és szköpuszára vonatkozóan; a szolgáló egyház modelljénél szinte alig.

¹⁸⁵ *Ellul, Jesus and Marx, 2.o.*

¹⁸⁶ *Ellul, Jesus and Marx, 12.o.* Ellul nem tagadja a marxizmus kihívását (társadalmi igazságosság, a szegénység kérdése, az orthopraxis ígérete, a materializmus szemben a keresztyén platonizmussal és a militáns lelkiület, mint az aktivitás lehetősége), de hangsúlyossá teszi, hogy a marxista-keresztyénség képviselői úgy lépnek be ezeknek az ígéreteknek a körébe, hogy nem vizsgálták meg annak tartalmát, s azokat tényként kezelik. 14.o.

¹⁸⁷ *Ellul, Jesus and Marx, 51.o.:* "A szociológiai obszesszió a gyenge keresztyénség felzárkózási igyekezete az uralkodó társadalmi-politikai trendhez."

¹⁸⁸ *Ellul, Jesus and Marx, 14.o.*

¹⁸⁹ *Ellul, Jesus and Marx, 15.o.*

¹⁹⁰ Ellul az induktív módszer kifejezést G. Casalis-tól és vele polémizálva veszi át. (*Casalis, Les idées justes ne tombent pas du ciel, Paris, Cerf, 1977.*) Casalisnak a marxizmusra vonatkoztatott módszerét, vagy premisszáit a következő tíz pontban foglalja össze Ellul: 1. A marxizmus tudományos értékének elismerése, 2.a politika első helyre állítása, 3. az osztályharc tudományos tényként való rögzítése, 4. a szocializmus azonosítása a szegények ügyével, 5. A szocialista forradalom szembeállítás minden más típusú (ellen-)forradalommal, 6. A jelenkori szocializmusok (Szovjetunió, stb) állapotának ignorálása, 7. A szocialista forradalom nem vonható teológiai bírálat alá, 8. Az elnyomottaknak mindig igazuk van, 9. Jézus

Exkurzus: modell vagy paradigma?

A modellek ismertetésének bevezetőjében megemlítettük már, hogy különbséget kell tennünk a modelli-szerű és a paradigmatis alkalmazás között. Amennyiben egy modell egyeduralomra (Brueggemann) vagy kizárolagosságra (Dulles) tart igényt, úgy már *paradigmáról* kell beszélnünk, a szónak abban a értelmében, hogy az egyház léte és cselekvése számára, a többi modellt elvetve és kizárva, önmagát mutatja fel egyedül lehetséges útnak. Természetesen, e kísértés alól egyik modell sem kivétel.

Az egyoldalúság kísértése jól szemléltető az egyházi/lelkipásztori szolgálat (ministry) vonatkozásában. Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy „az Újszövetség szóhasználatának nincs perdöntő érvénye a mai szóhasználatra nézve, hiszen már ott is azt látjuk, hogy a szolgálat szerkezete a különböző közösségekben különböző módokon jelenik meg. Másrészt, a keresztyén szolgálat történelmi tanulmányozása azt mutatja, hogy az egyház koronként mindig törekedett arra, hogy szerkezetét és szolgálatait (hivatalait) a lehető leghatékonyabban működtesse az adott társadalmi környezetben.¹⁹¹

Az első modellben (*intézmény*) az egyházi szolgálat is az intézmény fogalma szerint alakult, itt ti. „az egyházzal valott felfogás számára az elsőrendű analógia a szekuláris állam. A klerikus eszerint az uralkodó elit tagja, közhivatalnok, aki az intézmény szolgálatára hivatott és felhatalmazása van arra, hogy azt hivatalosan képviselje. A klérus ennek a teológiának az értelmében isteni joggal bír (jus divinum). Az intézményes modellben a papságról alkotott képet elsősorban a hatalom kategóriái szabják meg. Az egyház hármassága (tanítás, kormányzás, megszentelés) a csúcson koncentrálódik, a pápában és a püspökökben. A püspök a hierarchikus hatalom teljessége, a püspök valamennyi hatalma jogilag is kodifikált. Ha tanít, tanítását nem a tudása vagy személyes ajándékai miatt, hanem hivatala miatt kell elfogadni, ha sakramentumokat szolgál ki, ezt a neki tulajdonított szentséges hatalommal teszi, övé a kulcsok hatalma, elzárhat az üdvösségtől. A modern szekuláris és demokratikus eszmények azonban megkérdőjelezzik a középkor során kialakult klerikális rendszert, amelyet - jórészt ideológiai okokból - az ellenreformáció annakidején megerősített.¹⁹²

Az egyház, mint *misztikus közösség* modellben az egyházi szolgálat elsőrendű értelme a közösség erősítése. Az egyház sokféle szolgálatból épül fel, ezek mindegyike a közös célra és jóra irányul. A papi hivatalról elsőrendben nem mint sakrális-megszentelő funkcióról, hanem, mint szocio-ekkleziális funkcióról kell beszélnünk. Az egyházvezetés dolga eszerint azoknak a karizmáknak az integrálása és koordinálása (kübernészisz, 1Kor, 12.8), melyek az egyház egységét szolgálják, akár azon az áron is, hogy a keresztyénség sakramentális és misztikus dimenziója háttérbe szorul. A korreláció karizmája (kübernészisz) specifikusan egyházkormányzói ajándék, amely azonban olykor túlságosan is a modern demokratikus társadalom közösségalkotó kategóriáihoz igazodik.

A harmadik modell szerint (*az egyház, mint sakramentum*) a lelkeszi szolgálatnak az egyház közvetítői szerepéhez kell igazodnia. Ilymódon a lelkész is közvetítő, kultikus szereplő, aki Isten és a többi ember között áll. Elsőrendben a rítus vezetője, aki a szentélyben imádkozik és áldozatot mutat be Istennek, ugyanakkor Isten ajándékait, kegyelmét és tanácsait közvetíti a népnek. Az egyház akkor valósítja meg leginkább önmagát, ha sakramentális istentiszteletben él, és ha a lelkeszi szolgálatot úgy tekinti, mint az egyház eucharisztikus egységének garanciáját. A római katolikus egyház nagy vonzereje ebben van. Veszélye ugyanakkor az, hogy a papot a közösség helyettesítőjének fogják fel, úgyhogy a laikusok, a pap közbenjárására utalva és támaszkodva, végül mégiscsak világiak maradnak. Ez viszont éppen a cél megfordítását jelenti, ti. hogy a pap, mint szent ember szentségre vezesse a közösséget, hogy imádságaiban összegezze a közösség tagjainak imádságait, s tudományával megértést és ismeretet adjon nekik.

A negyedik modell (*az egyház, mint hírnök*) szerint az egyház szolgálata – és ennél fogva a lelkipásztor szolgálata – elsősorban az igehirdetés. Itt, amint láttuk, a sakramentumok is alá vannak

forradalmi praxisa a szegények és elnyomottak oldalára vezet, 10. Nem érdekes, hogy valaki vallja-e Krisztust, a lényeg a Jézus nevében való gyakorlat. (121-123.o.) A felsorolásból jól kitűnik, hogy ezek a premisszák kölcsönösen támogatják egymást, mintegy körkörös érvrendszert alkotva.

¹⁹¹ Dulles, Models, 161-162.o.

¹⁹² Dulles, Models, 165k. Lásd ehhez Eugen Drewermann túlzásoktól sem mentes bírálatát, Klerikusok, Felsőörs 1992.

rendelve az igehirdetésnek. A felszentelt lelkész elsősorban és mindenek fölött: prédikátor. A gyülekezet - mint az Ige hallgatója - könnyen passzív szerepbe szorul, másrészt sakramentális tevékenysége is csak ennek az igehirdetői tevékenységnek a kiegészítése, meghosszabítása lehet.

Az ötödik modellben (*szolga*) az egyház felelőssége nemcsak az, hogy közölje a szent tanítást, mint a kijelentett igazságok együttesét, vagy hogy építse a hívők szent közösségét, hanem az is, hogy felkutassa az idők jeleit, hogy támogassa a nagy emberi vállalkozások sikerét, hogy segítsen a világnak az igazi krisztusi cél felé továbblépni. Ez a modell olyan lelképásztori szolgálatról beszél, amelyik nem fordul be az egyházba, hanem a társadalom, az emberek felé fordul. Ha az egyház a béke és az igazság ágense a világban, akkor az egyház vezetésének az a feladata, hogy rámutasson az embertelen tendenciákra, és konkrétan inspirálja azokat a kezdeményezéseket, amelyek az emberiség átformálását tűzték ki célul az Isten országának eszménye szerint.

A fenti megjegyzéseket még külön is alátámaszja az a megfigyelés, hogy a modellek értékelésének kritériumát keresve, már magukban a modellekben is számos belső, ún. ön-kritériumot találunk. A modellek belső kritériumait szintetizálva, Dulles hét ilyen lehetséges mértéket sorol fel: 1. A Szentírásos megalapozottság, 2. A keresztyén tradícióban való megalapozottság, 3. Az egyháztagok misszói- és közösségi identitás-tudatának erősítése, 4. A keresztyén erények és értékek erősítése és szolgálata, 5. Korunk emberének vallásos megtapasztalása, 6. Teológiai gyümölcsözőség, 7. Az egyház tagjainak sikeres kapcsolata az egyházon kívül állókkal.¹⁹³

Amennyiben az első kritériumot vesszük alapul, úgy a szolgáló egyház teológiája esetében komoly fenntartásokkal kell élnünk, hiszen - amint azt fentebb már láttuk - e modell legnagyobb hiányossága a bibliai megalapozottság: "Az ötödik modellel, a diakóniaival kapcsolatban elkerülhetelen az a felismerés, hogy az ember végső üdvösségét a történelmen belül keresi, és hogy az egyházat arra csábítja (*lure*), hogy kritikátlanul fogadja el a szekuláris értékeket, s ily módon elnémissza az egyháznak Krisztusról és a saját maga örökségéről való sajátos bizonyágtételét. Ellenméregként arra kell hivatkoznunk, hogy mindannak a jónak és rossznak, amit a történelemben megtapasztalunk, provizórikus jellege van, és hogy szüntelenül Krisztusra és az Ő Országára kell tekintenünk."¹⁹⁴

¹⁹³ Dulles, Models, 193k.

¹⁹⁴ Dulles, Models, 195.o.

3. Magyarországi Református Egyház “szolgáló egyház teológiájának” alapelemei

A szolgáló egyház teológiájának rekonstruálására A. Dulles előbb ismertetett modelljének ismeretében teszek kísérletet. Mindenekelőtt azonban két, egymással összefüggő általános megjegyzést kell előre bocsátanom; az egyik a Magyarországi Református Egyházban használatos szolgáló egyház teológiájának tartalmiságára, a másik alkalmazási módjára vonatkozik.

A Magyarországi Református Egyház esetében a szolgáló egyház teológiája, - amint azt képviselői és méltatói is sok esetben megállapították - mint teljes teológiai rendszer kidolgozatlan maradt.¹⁹⁵

Ugyanakkor a szolgáló egyház teológiája és különböző tematizálásai az általunk vizsgált korszakban gyakorlatilag mono-teológiaiaként érvényesültek. Az amúgy rendkívül csekély egyházi és még ennél is kevesebb teológiai publikációban, aránytalanul magas a szolgáló egyház teológiáját érintő írásoknak és hivatkozásoknak a száma, az egyházkormányzat teológiai jellegű megnyilvánulásaiban pedig szinte kizárólagos.¹⁹⁶ Ezzel egyidejűleg a szolgáló egyház teológiájára vonatkozó kritika egyáltalán nem kapott nyilvánosságot. Az egész korszakot végig kísérte egy tisztességtelen vitatkozás, a szónak abban az értelmében, hogy az egyházvezetői megnyilatkozások szüntelenül utaltak az őket ért kritikákra, de ezeket a kritikákat sohasem hozták napvilágra.¹⁹⁷ A szolgáló egyház teológiájával kapcsolatban azóta közzétett bírálatok egyik legsúlyosabb kifogása éppen ez a monopolisztikus, kizáró, bírálhatatlan jelleg. Nem nehéz megállapítanunk, hogy e teológia kizárólagos alkalmazása és tartalma között szoros összefüggés van.

Éppen azért nem elégedhetünk meg azzal az szellemes, de a lényegét nem érintő bírálattal, hogy egy nem-teológiai (vagy ál-teológiai) opuszról nem lehetséges teológiai bírálatot mondani. Erre a következtetésre egyébként nagyon könnyű eljutnunk, akár csak Dulles modelljeinek vizsgálata nyomán is. Ugyanakkor a szolgáló egyház teológiájának kidolgozatlanságát könnyelmű apológiára sem használhatjuk fel, mint ahogyan ezt tette Kocsis Elemér, aki - post festa! - egy történetileg akcicens, csak a maga kontextusában szükséges keresztyén-marxista dialógus részének tüntette fel a szolgáló egyház teológiáját, amely a marxizmus “megszűntével” el is veszítette aktualitását.¹⁹⁸ Kocsisnak, mint a szolgáló egyház teológiája egyik fő exponensének, képviselőjének és hivatalos krónikásának ez a kimagyarázkodása már csak azért sem állhatja meg a helyét, mert bár az 1981-82-ben kezdődő, és csakhamar kifulladású protestáns-marxista dialógusnak Magyarországon ugyan nem volt semmiféle

¹⁹⁵ Kocsis Elemér, Teológiai gondolkodás egyházunkban, 1948-1978, Studia et Acta V. (1983), 536kk. Hasonlóan Kónya István, A “keskeny úton” a “szolgáló egyház” felé, Bp. Akadémiai, 1988. 165kk., valamint Jánossy Imre, Az egyház és a társadalom, Debrecen, 1984. 50kk.

¹⁹⁶ Az 1980-as évek közepéig gyakorlatilag a teljes idevonatkozó irodalmat közli Jánossy Imre (Az egyház és a társadalom, teológiai akadémiai jegyzet, Debrecen, 1984, 71-81.) A tízoldalas felsorolásban is feltűnő az egyházvezetői nyilatkozatokra tett hivatkozások száma. Ugyanígy Poór József, Szabadunk és a protestantizmus, Kossuth, 1981. Poór ebben a munkájában 215 lábjegyzetes hivatkozást hoz evangélikus, református és szabadegyházi szerzőktől. Ha csak a református szerzőket nézzük a következő kép alakul ki: Bakos Lajos 7, Bartha Tibor 30, Bereczky Albert 1, Békefi Benő 1, Huszti Kálmán 2, Jánossy Imre 4, Kádár Imre 4, Kocsis Elemér 53, Pákozdy László 1, Szabó László Ambrus 2, Tóth Károly 1, Varga Zsigmond 6, Victor János 8. Szintén Poór József öt évvel későbbi monografikus jellegű munkájában, A protestáns teológia Magyarországon, Bp. 1986, amely nagyban támaszkodik az időközben megjelent Studia et Acta V. kötetére, ugyanúgy az egyházvezetőkre való hivatkozás dominál: Adorján József (esperes) 5, Arató Ferenc (egyházkerületi főjegyző) 1, Bakos Lajos (püspök) 1, Bartha Tibor (püspök) 17, Békefi Benő (püspök) 7, Bereczky Albert (püspök) 26, Imre Ernő (esperes) 1, Jánossy Imre (teológiai tanár) 6, Kádár Imre (egyházkerületi főjegyző) 5, Kocsis Elemér (teológiai tanár, püspök) 15, Makkai László (teológiai tanár) 7, Pákozdy László (teológiai tanár) 8, Péter János (püspök) 9, Szabó László Ambrus (teológiai tanár) 7, Szamosközi István (püspök) 1, Tóth Károly (püspök) 4, Varga Zsigmond (teológiai tanár) 4, Victor János (teológiai tanár, egyházkerületi főjegyző) 13. Ezek a hivatkozási arányok a legegyszerűbben annak a ténynek tudhatók be, hogy a vizsgált korszak teológiai publicisztikájában is túlsúlyos szerep jutott az egyházvezetésnek.

¹⁹⁷ Ezzel a kérdéssel dolgozatom későbbi részében szeretnék foglalkozni.

¹⁹⁸ Kocsis Elemér, Püspöki jelentés, RL 1990. február 14. 1-3. Lásd még ehhez azt a nemzetközi tiltakozást, amelyet Kocsis azzal váltott ki, hogy Karl Barthot és Eduard Schweizert nevezte meg e teológia fő ihletőinek. Egyház és Világ, 1992, 6.22-23.

előzménye, a szolgáló egyház teológiájának premisszái és intenciói már az ötvenes évek legelejétől uralkodó szerephez jutottak.¹⁹⁹

Első megállapításunk tehát az volt, hogy a szolgáló egyház teológiájának kidolgozatlansága tartalmi jellegű. "Történetileg" viszont éppen ellenkezőleg - s ez második megállapításunk lényege -, egészen alapos, szinte önadminisztráció-szerűen pontos eme teológia "kibontakozásának" leírása. Mielőtt a szolgáló egyház teológiájának tartalmi/teológiai és egyházpolitikai kritikájára rátérnék, szükségesnek tartom, hogy kísérletet tegyek annak tartalmi rekonstruálására is. Dulles modellje ismeretében, és azt kiegészítve, ez a kísérlet tipologikus-szinkronikus jellegű - tehát eltekintek attól, hogy a szolgáló egyház teológiájának - a hivatalos képviselői számára oly fontos - történeti előállítását most előtérbe helyezem, vagy akár első helyre vegyem. Természetesen, mint látni fogjuk, a szolgáló egyház teológiájának az egyik legszilárdabb konstitutív eleme éppen a történelmi előállásához való ragaszkodás. Másképpen fogalmazva, a szolgáló egyház teológiájának egyetlen tartalmilag is kidolgozott aspektusa nem egyéb, mint történeti előállításának, "eredetének" taglalása, amely azonban egyúttal azonos a Magyarországi Református Egyház vezetésének ön-történetével is. Tehát mindenképpen a tartalmi vizsgálódás körébe kell vonnunk ezt a biografikus aspektust is. Ily módon a szinkronikus tartalmi vizsgálódás során sem mellőzhetjük a történeti utalásokat, de ezt megelőzően kísérletet kell tennünk a nem-történeti, elvi tartalom rekonstruálására is, illetve annak rögzítésére, hogy az egyházvezetés milyen teológiai elemeket kapcsolt a történeti elemhez vagy a korabeli szóhasználathoz igazodva, ahhoz a "döntéshez", hogy Magyarországi Református Egyháznak Isten új utat készített. Annyit mindenképpen le kell szögeznünk, hogy ez a "döntés" tkp. már 1946-ban megszületett azok részéről, akik 1948 után a Magyarországi Református Egyház vezető emberei lettek. A Nyíregyházi Szabadtanács 1946-os deklarációja így fejeződik be: "Az állami rend és társadalom, de különösen a forradalomban kialakuló társadalom egészségéhez szükséges az egyházaknak ez a prófétai szolgálata. Megvalljuk, hogy ehhez a szabad és engedelmes prófétai szolgálathoz a múlt miatt orcápirulással, szégyenkezéssel és a jelen lehetőségeinek engedelmes elfogadásával, felhasználásával szerezhetjük csak meg az erkölcsi alapot."²⁰⁰ A szolgáló egyház teológiájának története jórészt ennek a "döntésnek" a teológiai igazolására és teológiai alapú egyetemesítésére tett kísérlet. Az alábbi fejtegetések és vizsgálódások imboldog jellege is jórészt ebből az ambivalenciából, tehát magának a szolgáló egyház teológiájának a történeti elem (döntés) és a teológiai elem közötti imboldogásából fakad.

A tartalmi rekonstrukció során - az előbbi részben bemutatott analízist és kritikát is figyelembe véve - a következő témákat szeretném megvizsgálni:

- 1.) az egyház és a világ viszonyának tematizálása,
- 2.) a szolgálat (diakónia) aspektusának egyetemesítése és totalizálása,
- 3.) az egyházvezetés teológiai pozíciójának összekapcsolása az egyházpolitikai döntésekkel, illetve azok teológiai visszaigazolása, vagyis a szolgáló egyház teológiájának alkalmazási módja.

Ezeknek a témáknak a vizsgálata során nem törekszem monografikus jellegre. Több okból sem.

Egyrészt a korszakkal foglalkozó korábbi munkák szinte a teljes idevonatkozó, publikált irodalmat felsorolják, jórészt elemzik is. Ezt az amúgy rendkívül egyoldalú és elfogult munkát szükségtelennek tartom újra elvégezni. Részben ez a magyarázata annak is, hogy például Bereczky Albert írásaira és megnyilatkozásaira viszonylag keveset utalok majd. (Lásd az Exkurzust a fejezet végén!)

Másrészt dolgozatomban a szolgáló egyház teológiájának modell-szerű vagy ideáltipikus bemutatására törekszem, tehát az alábbiakban az általam ideáltipikusnak tartott megfogalmazásokat igyekszem majd kiválasztani és azokat teszem elemzés tárgyává. Hogy választásom miért esett inkább erre, mint arra, azt az elemzés során fogom megindokolni.

S végül, néhány módszertani megjegyzés. A korszak irodalmában jártas olvasó jogosan vetheti fel, hogy vizsgálódásom mind terjedelmileg, mind mélységében túldimenzionált - elvégre mégiscsak egy vázlatban maradt teológiáról van szó, amely ráadásul immár a múlté. Az általam elemzett anyagok

¹⁹⁹ Lásd ehhez *Kocsis Elemér és Poór József* szerk., *Marxizmus - kereszténység - protestantizmus*, Bp. Kossuth, 1982. A kötetben több tanulmány utal arra, hogy 1981-et előzően a dialógusnak kizárólagosan "gyakorlati jellege" volt, és elméleti szinten legfeljebb is csak cikkekben létezett.

²⁰⁰ A deklaráció Bereczky Albert és Békefi Benő munkája. (*Bereczky Albert, Két ítélet között*, II. 272.o.)

állításait én mégis a lehető legkomolyabban veszem. S nem azért, mintha ezzel az előítélet-mentesség látszatát akarnám kelteni, hanem azért mert ennek a “teológiának” rendkívül komoly szerepe volt a Magyarországi Református Egyház identitás-vesztésében. Ma nyugodtan mondhatjuk egy szibériai lágerepületre, hogy jelentéktelen léptéke és silány kivitelezettsége miatt nem érdemes művészettörténeti tanulmányozás tárgyává tenni. Csakhogy az efféle lágerekben ment tönkre milliók élete. Lehet, hogy a hasonlat durva. De tény, hogy a szolgáló egyház teológiájához (pontosabban: az azt propagáló egyházvezetéshez) való kritikus viszonyulás számos lelkipásztor életét, karrierjét tette tönkre. S még ennél is többet. Az egyetlen lehetséges túlélési módra kényszerítette a református egyház közösségét, nevezetesen arra, hogy ne figyeljen oda arra, amit az egyházvezetés mond - az ő nevében. Anyaggyűjtés közben számos idős lelkipásztort kérdeztem meg az általam elemzett szövegekről, s jó részük azt felelte: nem ismeri, mert nem is akarta megismerni, elolvasni ezeket a nyilatkozatokat. Ha magam is abban a korban élek, lehet, hogy ugyanezt teszem. De a szükségállapot, az inaktív *reservatio mentalis*, egyáltalán nem az egyház normális állapota. Úgy érzem, teljes mélységében szembe kell néznünk ennek a teológiának minden állításával és tételével, és a legteljesebb komolysággal kell azt mérlegre tennünk. Az a probléma ugyanis, hogy ki beszélhet az egyház nevében, nem választható el attól, hogy mit mond az egyház nevében.

Röviden megemlítem azt is, hogy az egyháztani kérdések tárgyalásánál a huszadik századi magyar református teológiai irodalom három - véleményem szerint - legjelentősebb szisztematika teológiai munkájára támaszkodtam (Tavaszy Sándor, Református Keresztyén Dogmatika, 1932, Sebestyén Jenő, Református Dogmatika, 1943, és Török István, Dogmatika, 1985.) Nem azért mintha e jelentős alkotók minden tekintetben egyetérteneek, és nézeteiket ne lehetne, vagy kellene ütköztetni. Inkább azért, mert - jelentős hangsúlyeltéréseik ellenére - ők azok, akiket joggal nevezhetnénk genuin magyar református teológusoknak. Számos ponton - bár sok fenntartással - figyelembe veszem még Karl Barth Kirchliche Dogmatik-jának egyháztani részeit (különösen is a IV főrészben foglaltakat), valamint a kiváló holland református teológus, Hendrikus Berkhof dogmatikai munkájának (The Christian Faith, 1973) egyházzól szóló fejtegetéseit is.

3.1. Az egyház és a világ kapcsolatának tematizálása a szolgáló egyház teológiájában

Jézus Krisztus... a dolgozók megbecsült munkájával épülő társadalmi rendet szentesíti.
Victor János (1952)

Mint az előző fejezetben láttuk, a szolgáló egyház egyik legjellegzetesebb vonása, a többi modellel szemben, hogy itt nem az egyház hat cselekvő alanyként a világra (mint *societas perfecta* a világ fölött, vagy mint Isten országába belenövő *communio mystica*, vagy mint a kegyelmet megtestesítő sakramentum a világ közepette, vagy mint Isten üzenetének profetikus hírnöke), hanem a világ hat az egyházra, és az egyháznak kell a szekuláris-dialogikus módszer révén csatlakoznia a világhoz, hogy a maga sajátos hozzájárulásával szolgálja az emberiség legnagyobb és legfontosabb ügyeit. Az egyház a világért van, de világért-létének intencióit is a világból kapja. Voltaképpen ez a megfordítás a szolgáló egyház teológiájának legsajátosabb tartalma és egyben minden meghatározó deduktív módszere (Ellul).

A Magyarországi Református Egyház esetében, ennek a témának a vizsgálata és rekonstruálása során, a *locus classicus*-hoz, Victor János 1952-ben írt tanulmányához kell fordulnunk, melynek címe: *A kívülről befelé is munkálkodó kegyelem.*²⁰¹

3.1.1. A tanulmányt azért nevezem *locus classicus*nak, mert még egy futólagos hivatkozás-történeti (citatológiai) vizsgálatban is tényszerűen megállapítható, hogy alapgondolata az egész korszakot végigkíséri, mégpedig úgy, hogy mindig a legnagyobb elismerés hangján beszélnek róla.²⁰² Megjelenése után rögtön igehirdetési applikációi jelennek meg, már 1952-ben is.²⁰³ 1956 ősze előtt, az egyetlen hivatalos egyházi magyarázkodó (fél)-önkritikában is jelentős szerep jut e tanulmánynak.²⁰⁴ Az 1956 őszén lemondott, majd 1957-ben visszatérő egyházvezetés ugyancsak hivatkozik Victor tézisére.²⁰⁵ Utána egészen az 1981-es marxista-református dialógusig, mint a keresztyének és marxisták gyakorlati együttműködésének egyik megalapozó tézisét idézik, többek között Szathmáry Sándor²⁰⁶,

²⁰¹ Victor János, *A kívülről befelé is munkálkodó kegyelem*, RE 1952. február 15.1-3.o. A tanulmány újból megjelent Victor János, *Reformáció és nemzeti erő.* (Szerkesztette és az előszót írta: Bolyki János, Budapest, 1988, 149-152.o.) Ez a kiadás Victor eredeti tanulmányát erősen megrövidítve, az ötvenes évek aktuálpolitikai fejtegetéseit kihagyva hozza. Az előszóban ehhez Bolyki János némi apológiát is fűz. Érdemes megjegyezni Victor János munkáinak kiadói jelzet nélkül megjelentetett, gépiratos válogatásába ez a tanulmány nem került bele. (Victor János munkái, Bp.1990?) Mi az eredeti, nem kozmetikázott cikkekre hivatkozunk. Victor János ezt a tanulmányát, még közvetlenül halála előtt, két cikkel egészítette ki "Az általános kegyelemről" címmel (RE 1954, 12, 13.sz.) Ennek keletkezéséről ír röviden szól *Bottyán János*, *Hitünk hősei*, Bp. 1991.

²⁰² Tudomásom szerint a hivatalos egyházi sajtóban a maga idejében mindössze egyetlen kritikai utalás jelent meg Victor cikkéről, más összefüggésben. Lásd *Szabó Andor*, *Hozzászólás a kozmikus váltság és természeti teológia témához*, RE 1956.16.sz. 380-382. A tanulmány valójában az Ökumenikus Tanácsnak az EVT evanstoni nagygyűlésén felvetett témákra írott és Victor Jánosra hivatkozó anyagát bírálja (A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Tanulmányi Bizottságának hozzászólása az evanstoni kérdésekhez, III. Kozmikus váltság és természeti teológia, RE,1956,9.195kk.) Nem kevés ironia van abban, hogy az Ökumenikus Tanács természeti teológiát rehabilitáló tanulmánya a Református Egyház című lapnak éppen abban a számában jelent meg, amelyik eme teológia legnagyobb 20. századi ellenfelét, Barth-ot köszönti 70-ik születésnapján.

²⁰³ *Bereczky Albert*, RE 1952.23-24, 3-4.o., *Hajdú Péter*, RE 1952. 23-24. 43.o., *Mezei Gy. Lóránt*, RE 1952. 17. 16., *Békefi Benő*, RE 1952,18.4kk

²⁰⁴ *Bottyán János*, *Közös útkeresésünk*, RE 1956. október 15.459.o.

²⁰⁵ *Bereczky Albert* szerint Victor tézise "a keskeny út legjobb megfogalmazása." (*Bereczky Albert*, *Mérlegretételünk*. Püspöki jelentés. RE 1957,16. 364.o.)

²⁰⁶ *Szathmáry Sándor*, *Egyházunk bizonyágtételének teológiai alapjairól*, 1962,1-2,24kk.

Boross Géza²⁰⁷, Bartha Tibor²⁰⁸, Szabó László Ambrus²⁰⁹, Bakos Lajos,²¹⁰ Sebestyén János²¹¹, Tóth Károly²¹², és a marxista Poór József.²¹³ Kocsis Elemér 1976-ban már nevének említése nélkül hivatkozik Victor tézisére,²¹⁴ majd 1984-ben így ír Jánossy Imre: “Az egyháznak a keskeny úton való járását azzal is megajándékozta az Isten, hogy felismerhette: az Isten kegyelmének kívülről befelé is munkálkodó kegyelme.”²¹⁵ A hetvenes-nyolcvanas éveknél az állítása, miszerint a “szolgáló egyház teológiája”, mint “evangéliumi kálvinizmus” egy sajátos és önálló magyar református teológia lenne, és amely voltaképpen a hatvanas években bontakozott volna ki,²¹⁶ valójában már az ötvenes évek derekán is hallható volt, csak éppen az ötvenes évekre vonatkoztatva, és pontosan Victor tanulmányára való utalással. Például Farkas József 1955-ös missziói jelentését említhetjük.²¹⁷ Már ennél jóval korábban, és Victor tanulmányának megjelenése előtt is, új teológiáról beszél Békefi Benő²¹⁸ valamint Péter János, aki 1951-es püspöki jelentésében²¹⁹ arról értekezik, hogy egyrészt “egy-egy teológiai és egyházi áramlat virágzási ideje egy-egy emberöltő időszakára terjed”, és ugyanakkor a változás “mindig összefüggésben van az egyidejű kulturális és társadalmi változásokkal...”, majd erre alapozva három teológiai örökséggel (a pietizmus, a világnézeti keresztyénség és a válság teológiája) számol le:

“Mindhárom típusal szemben mi az az új, amelynek nyomai már látszanak nálunk és amelynek elfogadására nem az eseményekből értett Ige által, hanem az Ige által értett események között engedelmesen készülnünk kell? A világnézeti keresztyénség helyett a világnézetekkel, politikai és társadalmi és gazdasági rendszerekkel versenyben nem lévő, hanem ezekkel együtt bennünket megítő és megáldó Isten szabadságában vagyunk. A pietizmus helyett a szívünknel, templomunknál, egyházunknál nagyobb távlatú isteni üdvterv szolgálatában állunk. A krízis teológiája helyett, vagyis az Isten által megítélt társadalmi rendszertől magát helyénvalóan feszült távolságban tartó teológiai kritika helyett, a bennünk és körülöttünk sarjadó újnak gondozói vagyunk, úgy, hogy az egyház és világ feszültsége tartalmában, irányában inkább az Ige és a mi feszültségünké válik és az Ige bennünket magunkat ítél, kárhoztat múltbeli és jelenbeli engedetlenségeinkben, s ugyanakkor bűnbocsánatban felold engedelmes új szolgálatra.”²²⁰

²⁰⁷ Boross Géza, Milyen teológiai irányzatokat tükröz a mai magyar ígéhirdetés, ThSz 1964.78-89; Boross Géza, A szolgálat értelmezése a Magyarországi Református Egyházban a Limai Dokumentum tükrében, ThSz 1984.267-270.

²⁰⁸ Bartha Tibor, Az emberszeretet leckéje (Ige, Egyház, nép, 152kk); Egyetlen gondunk a jó cselekvése, (Ige, Egyház, nép, 177kk); Egyházak a szocializmusban, Confessio, 1977/1; A Magyarországi Református Egyház 1944-ben, RE 1984,3.3-8; A korszerűbb lelkészképzésről, RE 1985/1. 7; Napforduló után, Confessio, 1985/2.

²⁰⁹ Szabó László Ambrus, Huszonöt év a békességszerzés szolgálatában, ThSz 1974.134.o.

²¹⁰ Bakos Lajos, Teológiai gondolkodásunk alakulása a második világháború után, ThSz 1967.140kk.

²¹¹ Sebestyén János, Victor János, KKK, 1984, 118-119.o.

²¹² Tóth Károly, Püspöki jelentés (1978), RE 1979,1.5kk; Örömhír, békeüzenet, Bp. 1980, 206kk

²¹³ Poór József, Századunk és a magyar protestantizmus,190kk., valamint Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa, A keresztyén békemozgalom teológiai problémái, 4. Új államok - színes népek ThSz 1963.1-38.

²¹⁴ Kocsis Elemér, A szociáletikai felismerésekről. RE 1976.

²¹⁵ Jánossy Imre, Az egyház és a társadalom, Debrecen, 1984, 62.o.

²¹⁶ Kocsis Elemér, Teológiai gondolkodás, 592.kk. Lásd még ehhez, Horváth Barna, A kálvini egyházfogalom szociáletikája, RE 1987,1,1kk, és Papp Vilmos, RE 1986.172.o.

²¹⁷ Farkas József, Egyházunk missziói élete, RE 1955,4.77-80. Itt Farkas József az 1945-től eltelt 10 évet négy szakaszra bontja (1. útkeresés és döntés, 2. a hitbeli döntés teológiai tételekké való feldolgozása, 3. számbavétel, 4. gyümölcsözés), és a teológiai alapvetésre vonatkozó kérdésben Victor Jánosra hivatkozik, majd idézi a dunántúli missziói jelentést, amely szerint “kialakult az egységes teológiai látás, mondhatnám így is: a magyar református teológia.” Farkas merészen nevezi ezt az állítást, de nem száll vele vitába, mitöbb megerősíti: “Miután megszületett az az új teológia (amely igazában csak azért tűnik újnak, mert az előző nemzedékek teológiája elhanyagolt a reformátori, bibliai vonaltól, s nekünk újra vissza kellett térnünk erre a vonalra).”

²¹⁸ “A helyesen megértett és mondott misszió kérés (sic! Sz.I.) nemcsak valami bennszülött teológia megalkotásának feladata elé állítja az egyházakat, hanem az egész misszionált nép teljes élete szolgálatára is kötelezi.” Békefi Benő, Az egyház természete, RE 1952. szeptember 15. 4.o.

²¹⁹ Péter János, Szolgálatra rendelt egyházunk, RE 1952,1.6kk

²²⁰ Péter János, Szolgálatra rendelt egyházunk, 7.o.

Péter János ezzel az elkövetkezendő évtizedekre előre megadta azt a teológiai-történeti értékelési mintát, amelytől a hivatalos egyházi nyilatkozatok formailag ugyan kisebb-nagyobb mértékben eltértek, de tartalmában egyetlen egyszer sem. Farkas József értékelése 1955-ben, Bakos Lajos 1967-es, a debreceni jubiláris ünnepségen tartott előadása, és Kocsis Elemér 1983-ból való, már idézett tanulmánya a *Studia et Acta V.* kötetében, mind ebbe a sorba illeszkednek.²²¹ A Victor János tanulmányára való hivatkozásuk tehát úgy is felfogható, mint annak a Péter János által már 1951-ben felvázolt keretekbe való egyszerű beillesztése. Péter János sémája mögött viszont Victornak egy korábbi tanulmánya húzódik meg, amely a Magyar Protestantizmus öt éve c. kötetben jelent meg.²²²

3.1.2. A vizsgált korra utaló egyházi és marxista történeti munkák és hivatkozási forrásaik ismeretében azonban azt is ki kell jelentenünk, hogy Victor János tanulmányának kiemelése nem teljesen magától értetődő. Két okból sem.

Egyrészt a korszakkal foglalkozó hivatalos egyházi és marxista írások a szolgáló egyház teológiája megalapozójának, pontosabban előfutárának, Bereczky Albertet és Péter Jánost tartják, kiteljesítőjének pedig Bartha Tibort.²²³ A történeti visszatekintésekben tehát látszólag nem sok szerep jut Victor Jánosnak, annak ellenére sem, hogy a “kívülről befelé is munkálkodó kegyelem” tézise, mint teologumenon végig első helyen áll a szolgáló egyház teológiájának hivatkozási rendszerében.

Ennek az ellentmondásnak a magyarázata nyilván nemcsak abban az egyszerű tényben van, hogy Victor János nem játszott (s korai halála miatt nem is játszhatott) közvetlenül meghatározó szerepet az egyházkormányzásban (bár rendkívüli befolyása vitathatatlan a Nyíregyházi Szabadtanácsban való részvételétől kezdve egészen haláláig²²⁴). Victor egyházkormányzó kortársainak, Bereczky Albertnek és Péter Jánosnak, mint a Magyarországi Református Egyház vezető embereinek és hivatalos reprezentánsainak rendkívüli szerepe volt az egyházpolitikában és egyház-diplomáciában. Így hát a hivatkozásokban, úgy tűnik, logikusan álltak az első helyen. (Személyiségük, szerepük és jelentőségük értékelésében mindmáig érvényesnek tartom Gombos Gyula kritikáját.²²⁵)

Másrészt, mint látni fogjuk Victor tanulmánya inkább óvatos tapogatózás, mintsem határozott állítás volt, - természetesen amennyiben eltekintünk a benne foglalt propagandisztikus elemektől, mint ahogyan ez a tanulmány 1988-as újra nyomtatása esetén megtörtént. (Kérdés, hogy eltekinthetünk-e?) Victor teológiai kísérlete a benne foglalt konkrét történelmi-politikai hivatkozások nélkül is számos olyan ambivalens elemet hordoz, amely tézissorát nem teszi alkalmassá arra, hogy egy határozott érvrendszer támasztéka legyen. Sőt, amint arra Erdei János, a szolgáló egyház teológiájának kialakulását vizsgálva, Bereczkyvel kapcsolatban már majd egy évtizede felhívta a figyelmet, a teológiai érvelésnek nem is volt különösebb jelentősége abban a korban: “Bereczky Albert munkásságát...az a fölismerés irányította, hogy a magyarországi protestáns egyházak jövőjét - az adott időszakban - egyáltalán nem...befolyásolják a teológiai megfontolások. Az egyház politikai színvállásra volt kényszerítve és az egyház jövője egyáltalán nem az ezeket a politikai döntéseket befolyásoló teológiai megfontolásoktól,

²²¹ Szükséges megjegyeznünk, hogy teljességgel elüt ettől a felfogástól Koncz Sándor feldolgozása, aki Victor teológiai munkásságát nem mint új magyar teológiát értékeli, hanem az újreformátori (barthi) teológia vonalába helyezi el. *Koncz Sándor*, *Az újreformátori teológia*, ThSz 1979.261-268; 331-337.

²²² i.m. 27.kk.

²²³ Lásd erről egyértelműen *Kónya István*, “A keskeny úton”, 165kk. Jánossy Imre pedig egyenesen azt panasolja fel, hogy például Kádár Imre hírhedt könyve, *Az egyház az idők viharában* (1957) az események felvázolásakor “Budapest centrikus”, “és ebből kifolyólag nem mutatja fel pl. Révész Imre tiszántúli püspök szolgálatának a jelentőségét.” (*Jánossy Imre*, *Az egyház és a társadalom*, Debrecen, 1984.71. o.) Ennek a megjegyzésnek az éle azonban nem az egyháztörténeti pontosságot kéri számon Kádár Imrétől, hanem Bartha Tibor alkotói invencióit mintegy visszafelé olvasva, azt követeli, hogy a szolgáló egyház teológiájának megalapozásában fel kell mutatni a debreceni gyökereket is. Ez a kérdés már átvezet bennünket ahhoz a problémához, amelyet a szolgáló egyház teológiájának alkalmazásával, illetve az egyházvezetés ön-történetírásával kapcsolatban a bevezetőben jeleztem.

A későbbiekre nézve fontos még megjegyeznünk, hogy Fekete Károly Péter János és Bereczky Albert mellé számítja Békefi Benőt is, *Studia V.* 368.o.

²²⁴ Lásd erről *Erdei János*, A “szolgálat-teológia” és kezdetei, in *A Magyar Protestantizmus, 1918-1948*, Bp. 1987, szerk. Lendvay Ferenc, 375.kk.

²²⁵ *Gombos Gyula*, Szűk esztendő, A magyar kálvinizmus válsága (1959); *A történelem balján II.* Püski, Bp. 1992, 7-105.o. valamint exkurzus.

hanem a döntések politikai, jobb esetben történetfilozófiai kontextusától függött. A korszak műfaja... a prédikáció és a publicisztika. Ezeket teológiának nem vélhetjük...”²²⁶ (kiemelés tőlem, Sz.I.). Erdei szerint tehát helytelen lenne akárcsak a “szolgálat” vagy a “szolgáló egyház” használatának a gyakoriságával mérni e teológia előállítását.

Victor János világháború előtti munkásságát (gyakorlatilag életművét) átvizsgálva, Erdei János megállapítja azt is, hogy abban “egy magától értetődő, a szolgálatot elvileg a középpontba állító teológia vázlata ismerhető föl. Ez azonban, az adott történelmi elvárások és események következtében, nem azonosítható a szolgálat-teológia jelenleg is kidolgozás alatt álló rendszerével, illetve rendszereivel: az utóbbiak teológiai lehetőségei már nagyobbaknak tűnnek, míg Victor János mellett a korai fölismerés és a számára még magától értetődő gondolati homogenitás szól.”²²⁷ Mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy Victor Jánosnak a két világháború között publikált ekkleziológiai irataiban az Erdei által megjelölt “korai felismerés” inkább csak egyszerű affinitást jelöl, de semmiképpen sem *expressis verbis* kifejtett szolgálat-teológiát, a szónak most már meghatározott értelmében. A legjobb bizonyíték erre Victor Jánosnak az EVT 1948-as amszterdami nagygyűlésére írott tanulmánya, A Biblia tanítása az egyházzal,²²⁸ ahol az egyház és a világ viszonyát vizsgálva, “magától értetődő gondolati homogenitással” a következő konklúzióra jut:

“Hogy az egyház sorsa független a világnak akár kegyes, akár kegyetlen szeszélyeitől, mert benne Isten viszi véghez a maga munkáját, ez olyan igazság, amely lényegesen hozzátartozik az Ige tartalmához és ennek állandóan hirdettetnie kell az egyházon belől is, az egyházból a világ felé is..., kifelé hirdetve...megfeddheti ez az igazság a világot azért a hazug önistenítésért, amelyben azt hiszi, hogy szabad jótetszése szerint cselekedhetik... Azt a feszültséget, amely az egyház és a világ között ebből adódik, semmilyen történelmi fejlődés egészen fel nem oldhatja sohasem.” ²²⁹

Mindezek fényében azt az óvatos állítást is megkockáztathatjuk, hogy Victor teológiai gondolkodói útja a negyvenes évek végén lezárult, s abban 1948 után egy új szakasz kezdődött, amely azonban töredékes és kísérleti jellegű maradt. Már csak ennél fogva is rendkívül elgondolkodtató, hogy hivatkozástörténeti szempontból voltaképpen csak a most vizsgálandó 1952-es tanulmányának lett jelentősége, s nem korábbi szép számú ekkleziológiai írásának.

Mi tehát nem a “korai fölismerés”²³⁰ és legkevésbé a “gondolati homogenitás” miatt választottuk Victor János idevonatkozó írását, hanem annak tipológiai és citatológiai jelentősége miatt.

²²⁶ *Erdei János*, i.m. 376-377.o. Érdemes megjegyezni, hogy Kónya számos adalékot hoz arra nézve, hogy Bereczky hogyan fordította le az ígírdetéseiben és publicisztikai írásaiban a fennforgó politikai megnyilatkozásokat. Pl. Bereczky 1951-es újévi levelében a “Testvéri Izenet”-et értelmezi (Vagy-vagy – Újévi levél szolgatársaimhoz, RE 1951. január 1. 3.o.), viszont gyakorlatilag Rákosi Mátyásnak a koncepciók pereket megelőző hírhedt beszédét visszhangozza (Nincs langyos középút - vagy-vagy! Rákosi Mátyás, A békéért és a szocializmus építéséért, Bp. 1951.162.o.) Vagy: Bereczky a prágai díszdoktori beszédében (Az egyház prófétai szolgálata, RE 1952.4.) Sztálinnak az 1951-es nyilatkozatát visszhangozza: “A béke fennmarad és tartós lesz.” Idézetek helyeit Kónya István azonosítja (i.m. 180-190.o.), aki egészen 1956-ig végigköveti, hogy Bereczkynek és Péter Jánosnak a megnyilatkozásai miképpen tükrözik vissza szinte terminológiai pontossággal a politikai élet változásait (pl. 1953-as un. “új szakasz” után csökkennek a prédikációikban a közvetlen politikai aktualitások, 1955 után, a “visszarendeződés” után, újra növekednek, míg 1956 őszén, a hivatalos egyházi lap, a Református Egyház már “önkritikára” is hajlandó.)

²²⁷ *Erdei János*, i.m. 377-379.o.

²²⁸ *Victor János*, Az egyház a világban, A Magyar Ökumenikus Bizottság kiadása, Bp. 1948, 106-133.

²²⁹ *Victor János*, i.m. 128.o.

²³⁰ Erdei sajnos nagyon kevés forrásmunkát idéz tanulmányában. Nincs jogom feltételezni, de bizonyosnak látszik, hogy nem ismerte Victor János egészen korai 1918-as tanulmányát (“Új reformációt Magyarországon”), amely nyomaiban, de legfőképpen páthoszában nagyon emlékeztet Victor 1948 utáni tanulmányaira. Victor, például 1918-ban felvázolja az ítéletnek és kegyelemnek ezt a sajátos dialektikáját a református egyház társadalmi szerepével kapcsolatban. Ugyanakkor mégsem mondhatjuk, hogy 1948 után egyszerűen csak visszatért volna ehhez a gondolatkörhöz, sőt: “a demokratikus átalakulást megcsinálhatják - a mi mulasztásaink miatt - nélkülünk, mások, tőlünk elűtő szellemű hatalmak is, de áldásossá sokáig nem tehetik nélkülünk.” Válogatás Victor János munkáiból (kiadó, évszám nélkül, 1990?, 133.o.)

3.1.3. A cikk első bekezdéseit olvasva, Victor tanulmánya alkalmi írásnak tűnik: Bereczky Albertet 1952 januárjában a prágai egyetem Comenius fakultása díszdoktorrá avatta.²³¹ A prágai útról visszatérők arról számoltak be - tudósít Victor -, hogy “mennyre hiányzott ebből a nemzetközi és egyházközi találkozásból a múltbeli feszültségek minden nyoma, és azok helyett mennyire uralkodott benne az őszinte és kölcsönös megbecsülés és bizalom.” Victor ugyan nem említi, de sejthetjük, hogy itt a magyar és cseh, és főleg szlovák ellentétekről van szó (Trianon, a bécsi revíziós döntések, valamint a II. Világháborút követő lakosságcsere, illetve a felvidéki magyarok kitelepítése). De - mint Victor mondja - az “a múlt már elmúlt.” Megállapítja, hogy a Prágában tapasztalt kölcsönös megengesztelődést nem a keresztyének munkálták, hanem “a Szovjetunió példaadása nyomán itt is, ott is folyó közös erőfeszítések, a szocializmus építése és a békéért való küzdelem az a kohó, amelyben a régi ellentétek megolvadtak és az egymásrautaltságnak, a szolidaritásnak az érzései kialakultak.”²³² Victor felveti, hogy mivel ez a megbékélés “rajtunk (ti. keresztyén egyházakon) kívül működő tényezők gyümölcseként” hullt az ölünkbe, el kell gondolkodnunk - az alázatos bűnbánattartás mellett -, vajon nem becsültük-e túl szolgálatunkat tekintetben, hogy “Isten Igéje úgy megragadja az embereket..., hogy... óhatatlanul a megfelelő irányban alakul minden külső magatartásuk.” Victor szerint igaz ugyan az a teológiai meggyőződés, hogy a megszentelődés csak az újjászületésből fakadhat, de csak féligazság, mely “kétféle eltévelyedéshez vezethet.”²³³ Egyrészt, ne becsüljük túl “az Ige életmegújító erejének sugároztatására rendelt szolgálatunkat”, ne feltételezzünk, hogy “az Isten kegyelméből megújult ember automaticamente meg fogja teremni a... megújult élet gyümölcseit.” Másrészt megállunk a fentebbi féligazságánál akkor is, ha “megfeledezünk Istennek más eszközeiről és módszereiről, amelyek által szintén hathatósan munkálja emberek egymás iránti magatartásának az alakulását.”²³⁴

Az első “eltévelyedést” bírálva, Victor tulajdonképpen a klasszikus kálvini pozíciót idézi fel. Kálvin ugyanis elvetette az azonnali és tökéletes megszentelődést, mint amely automatikusan bekövetkezik a megigazulással (justificatio), viszont a megigazulásból következőnek tartotta a megszentelődésben való fokozatos előrébbjutást.²³⁵ Ezért, egészen nyilvánvaló, hogy teológiailag az

²³¹ Lásd ehhez Victor János tudósítását, RE 1952.2.1; valamint *Bereczky* díszdoktori beszédét: “Az egyház prófétai szolgálata”, RE 1952.3.3-9. Kónya István egyébként Bereczkynek ezt az előadását tartja a szolgáló egyház teológiája megalapozásának (*Kónya István, A keskeny úton, 181-187.*)

²³² *Victor, A kívülről, 1.o.*

²³³ *Victor, A kívülről, 3.o.*

²³⁴ Az “eszköz” szó kiterjesztése az igehirdetésre nem teljesen indokolt. Kálvin ugyanis az *Institutio* negyedik könyvét azokról a külső gyámolító eszközökről írja, melyekkel minket Isten Krisztus társágába hív és abban megtart (De externiis mediis vel, adminiculis, quibus Deus in Christi societatem nos invitat & in ea retinet), a negyedik könyv vázlatában azonban nem teszi lehetővé az egyszerű megfeleltetést: de ecclesia, de sacramentis, de politica administratione. Kálvin, tartalmilag, nem mellőzi az igehirdetést, de hitet konstituáló isteni tettként tartja számon és nem külső eszközként. Ezeket (ti. a külső eszközöket) Isten többek között azért rendelte, hogy az Evangélium hirdetése eredményes legyen (ut vigeret Evangelii predicatio, Inst. 4.1.1.) A hagyományos református dogmatikákban, bár az igehirdetés (Isten igazsága -, a törvény, és a gondviselés mellett) a megszentelődés eszköze is, de mindig kritérium-szerepe is van. (*William Dabney, Systematic Theology, 1874, 664.o.: two things must concur for the sanctifying effect of providences - the light of the word on providences to interpret them, and the agency of the Holy Ghost inclining the heart to embrace the truths they serve to impress. Where the Word is not, there is no holiness.*)

²³⁵ A “megszentelődés” (sanctificatio) fogalmának korántsem problémátlan alkalmazására *Hendrikus Berkhof* hívja fel a figyelmet, aki megállapítja, hogy Kálvinnak a duplex gratia-ra vonatkozó fejtegetései az *Institutio* 3. könyvében, ahol mintegy ingázik a megigazulás és a megszentelődés között, arra vezethetők vissza, hogy Kálvin “a hitben, mint olyanban” akarta megalapozni a kettő kapcsolatát (*Berkhof, The Christian Faith, Grand Rapids, 1979, 46.§.: Justification and Sanctification, 450-455*). Lásd még ehhez Karl Barth tézisét: “Ez azt jelenti, hogy mindkettőt (ti. a megigazulást és a megszentelődést) ugyanazzal a komolysággal kell vennünk, szem előtt tartva a mindkettőben kifejeződő különböző igazságot - a kettő között átfedés van, de nem semmisítik meg egymást. Ugyanannak az isteni akaratnak és tetteknek a simul-jában a megigazulás az első, mint alap, és második, mint feltétel, a megszentelődés; az első, mint cél és a második, mint következmény; ennél fogva mindkettő fölürendelt és mindkettő alárendelt.” (*Karl Barth, KD IV,2. 66*) Lásd még *W. Heyns, Református Dogmatika, ford. Galambos Zoltán, Bp. 1925, 452kk.* Valamint maga *Victor János: A Biblia tanítása a megszentelődésről (1925), Válogatás Victor János munkáiból, 117kk.*

első “eltévelyedés” feltételezése fikció, melynek retorikai funkciója van.²³⁶ Victor dolgozatában valóban nem ez áll a középpontban. Inkább azt a kérdést feszegeti, hogy az Ige megújító, erkölcsalakító jelentőségét hangsúlyozva, kizárhatunk-e minden kívülről jövő hatást? Amikor az Ige pozitív hatását emeljük ki és ismerjük el, “gyakran hozzátesszük negatíve azt is, hogy semmiféle kívülről jövő erkölcsös hatás nem alakíthat bennünket jobbakká.” De, jelenti ki Victor:

“nem értette meg az Igének az Isten “egyetemes kegyelméről” szóló fenséges bizonyágtételét az, aki hálás és alázatos szívvel nem számol azzal a ténnyel, hogy Isten az ő Igéjén kívül is úgy munkálkodik az emberi életben, hogy abból - éppen erkölcsi tekintetben - megszámlálhatatlan sok jó származik! Azok között a tényezők között most már, amelyeket Isten “egyetemes kegyelme” felhasznált az ember erkölcsi életének alakítására, ott van...az a politikai, jogi, társadalmi, gazdasági rend is, amelyben az emberek élnek. És ez a rend nemcsak a külső cselekedeteiket alakítja, kényszeríti ki vagy fékezi meg, hanem alakítja a gondolkodásukat, az érzésüket, a lelki világukat is. Igenis van ilyen kívülről befelé ható erkölcsformálás.”²³⁷

Ezek után Victor hosszú felsorolásba kezd. Kezdi a marxizmussal, melyet párhuzamosít az eredeti őskeresztyén elgondolásokkal. Majd rátér a szocializmus ígéretére, ti., hogy “a kialakuló szocialista berendezkedés erkölcsileg is felmérhetetlen emelő hatással lesz az emberi életre.” Ezután kitér az emberi haladás eddigi eredményeire, bár elég homályosan fogalmaz, nyilván mert érzi, hogy a liberális szellemű haladás-hit nemigen egyeztethető össze a kommunista forradalmisággal. Mindenesetre a kapitalizmust a szocializmussal erkölcsileg szembesítve, leszögezi:

“reményteljesen és hálásan lehetne méltatni, milyen nagy erkölcsi nyereséget rejt magában a szocializmus: a kapitalizmus mocsarainak lecsapolásával milyen, benne jóltényező bűnök válnak majd egyre életképtelenebbé.”²³⁸

Majd a marxizmus továbbfejlesztőjének, Leninnek az imperializmus-kritikáját idézi és végül rátér a másik “nagy marxista vezérszellem”-re, Sztálinra, “akinek tanítása és irányítása alatt nemcsak a Szovjetunió körén belül élő sokféle nép élvezheti az egymás mellett való békességes virágzás lehetőségét, amelyből eltűnt már az egymás elleni küzdelem szükségessége, hanem az egész világ minden népek javára szárnyra kelt egy olyan békemozgalom, amely hathatósan leleplezi, megerőtleníti és leküzdí a népeket egymással szembe fordító erőket, a számítókat és rosszhiszeműeket csakúgy, mint az ilyenek által elvakultan vezetett jóhiszeműeket.”²³⁹

3.1.4. E példák felsorolásával Victor szándéka az, hogy az “egyház és a világ viszonyának” tisztázásához hozzájáruljon. A kívülről befelé is munkálkodó kegyelemnek erre az etikai aspektusára hivatkozva jelenti ki aztán:

“Ha le kell számolnunk azzal, hogy Istennek vannak az Ő Igéjén kívül más eszközei is az emberi élet erkölcsi formálására..., mi marad akkor a mi szolgálatunk számára, mint ami sajátos és nélkülözhetetlen hozzájárulása lehet ugyanannak a célnak az érdekében? De azt kell rá felelnünk, hogy érdemileg nem adunk rá feleletet. Ha valakiben ez a kérdés komolyan felmerül, az már baj.”²⁴⁰

²³⁶ Természetesen, itt az ígéhirdetés vonatkozásában a Magyarországi Református Egyház hitelképességéről van szó, melyet Békefi Benő így jellemez: “a Magyarországi Református Egyház ígéhirdetése csak abban az alázatban történhetik, hogy mulasztásaink miatt, tehát nem az ige és a Szentlélek erőtlensége miatt, hanem mi miattunk, nincs bizonyágtévő ereje!” A Magyarországi Református Egyház diakóniája, RE 1952,19. 4.o.

²³⁷ Victor, A kívülről, 2.o.

²³⁸ Victor, A kívülről, 2.o.

²³⁹ Victor, A kívülről, 3.o.

²⁴⁰ Victor, A kívülről, 3.o.

Eszmefuttatása befejezéséül még azt javasolja, hogy az egyház ne mérlegelje igehirdetése közhasznát (mint pl. a racionalizmus korában tette), hanem tegyünk úgy, ahogy az “első igehirdetők”, akik

“nem mérlegelték, hogy milyen kizárólagos vagy nem kizárólagos, hogy milyen messzemenő vagy milyen korlátok között maradó jelentősége lesz az ő embertársaik erkölcsi életére..., nem az eszköz mérlegelése, hanem a hitük döntése volt a szolgálatuk alapja. Ez a ránbízott szolgálat, ha nem esünk bele a túlbecsülésnek a hibájába, összhangba fog simulni Istennek azzal a munkájával, amelyet egyéb eszközei által végez az emberek érdekében.”²⁴¹

Victor hosszú fejtegetésének, mint láttuk, az volt a kiindulópontja, hogy a magyar és a cseh/szlovák megbékélés elsősorban nem keresztyén gyökerű, hanem szekuláris, politikai, ideológiai hátterű. A megbékélés tényének (most ne firtassuk, hogy ez valóban megtörtént-e) arra kell készítenie a keresztyéneket, hogy ne becsüljék túl a keresztyén egyház opus propiumának (az igehirdetésnek) a hatását, hanem vegyék figyelembe az Isten által a világban felhasznált eszközöket is (illetve azokat ne tartsák sem közömbösnek, sem érdektelennek). Eddig a pontig, amennyiben eltekintünk a propagandisztikus állításoktól, egyetérthetünk Victorral, legalábbis formál-teológiai szempontból.

Véleményem szerint azonban Victor valójában itt is arra a kérdésre keresi a választ, amit egy korábbi írásában fogalmaz meg.²⁴² Itt arról beszél, hogy Isten...”azt a lényegében véve mindig azonos Igét, amelyben megnyilatkozik, mindig másképpen szólaltatja meg,” tehát

“igazi igehirdetés csak az lehet ma, amely Istennek a mai óriási arányú történelmi átalakulásokban kibontakozó tervébe pozitív módon való bekapcsolódásra hívja fel, tanítja meg és készíti fel az ő népét.”²⁴³

Az átalakulás ugyan áldozatokat is követel jegyzi meg, de “akinek figyelme elakad ezen a ponton, az azt árulja el vele, hogy nem értette meg azt a nagy jót, amely felé a történelem karavánja felkerekedett; még mindig a megítélt múlton csüngő lélekkel nem tudja átérezni, milyen ígéretes jövődől küszöbén állunk... nem tette a maga ügyévé a dolgozó millióknak azt a nagy ügyét, hogy... a maguk hazájában maguk gazdálkodhassanak, sem a világ... sokaságainak azt az elszánt akaratát, hogy jobb jövőjük építéséért folyó munkájukat nem engedik megzavartatni vagy éppen megsemmisíteni egy újabb pusztító háborúval...”

“Ilyen ügyek lévén ma napirenden, az igehirdetésnek szólania kell arról, hogy mindezekhez mi az Istennek szava? Mert neki mindehhez van szava, és nem kétséges, hogy ez szava igenlő szó, mert hiszen a szóban forgó jövő minden áldása iránti vágyat Ő oltotta bele szívükbe és Ő ébresztette fel bennük. Azoknak, akik Igéjére hallgatnak, tudniok kell ezt és meg kell érteniük, hogy ott van a helyük ennek a jövődőlnek az odaadó és fegyelmezett munkásai között.”²⁴⁴

Amennyiben így állnak a dolgok, felvetődik a kérdés, hogy a keresztyén egyház miképpen végezze a maga sajátos munkáját (ti. Jézus Krisztus evangéliumának hirdetését), úgy, hogy “ne maradjunk idegen test népünk átalakuló életében, hanem lerójuk a magunk jó szolgálatát ehhez az átalakuláshoz.” Victor szerint az erre vonatkozó elhatározások, állásfoglalások és készíttetések “csak hitbeli döntések lehetnek és csak ilyenekre akarhatnak másokat elsegíteni.” Minden azon fordul meg, hogy Jézus Krisztus “vajjon a kialakuló új világ vállalását parancsolja-e nekünk, vagy pedig a tőle való idegenkedést és elfordulást? Ha nem lehet kétségünk afelől, hogy Ő a dolgozók megbecsült munkáján épülő társadalmi rendet

²⁴¹ Victor, A kívülről, 3.o.

²⁴² Victor János, Az örök Ige mai hirdetése, RE 1952,3. 1-2.o.

²⁴³ Victor János, Az örök Ige mai hirdetése, 1.o. Erről még konkrétan ír Békefi Benő: “Az egyházak a jelenkori társadalmi történések feszültségei közben az elé a döntés elé jutottak, hogy vagy bünbánatban és alázatosan magukra vállalják a társadalmi mozgalmak róluk mondott kemény ítéletét és megítélten is, nem mint kezdeményezők,(kiemelés tőlem, sz.i.) hanem mint valódi szolgálók, az emberiség egységét munkálják -; vagy... háborús erők fokozóivá válnak.” (Békefi Benő, Az egyház természete, RE 1952,18.4.o.)

²⁴⁴ Victor János, Az örök Ige mai hirdetése, 2.o.

szentesíti jóváhagyásával..., az erősebb népeknek a gyengébbet leigázó imperializmusa csak annak a lelkületnek a megtagadása által lehetséges, amely Ő benne megtestesült.”²⁴⁵

Victor Jánosnak ezekben az írásaiban már jól megfigyelhető a szolgáló egyház modelljére jellemző megfordítás. Ugyanis nemcsak annak elismeréséről van itt szó, hogy a világban, az egyházon kívül (extra ecclesiam) is felismerhető Isten kegyelme, vagy hogy a világot alkotó “szuverenitási körök” (állam, család, kultúra - Kuyper), vagy “teremtési rendek” (E.Brunner), vagy a teremtés megőrzésére “mandátumot” kapott társadalmi, kulturális alakzatok (Bonhoeffer) eszközei Istennek. Etekintetben, a részletekről folyó vitatkozások ellenére, általános konszenzus van a protestáns teológiában. A lényegi megfordítás azokban témákban ragadható meg, amelyek a társadalom átforgalmazásával kapcsolatos “isteni tervre”, az “új társadalmi rend szentesítésére”, az egyház jelenlétére (“ne maradjunk idegen test”), valamint az egyháznak a társadalmi átalakuláshoz lerótt “jó szolgálatára” vonatkoznak.

A tematizálás mellett, a megfordítás alátámasztására Victor körkörös érvelési módszerhez folyamodik. Például, legelső érve úgy hangzik, hogy ami ma történik az az Isten akarata, az “Isten terve”, s amikor aztán felvetődik a kérdés, hogy a társadalmi változásokkal kapcsolatban “mi az Isten szava?”, a korábbi megalapozás okán már nem is lehet szó másról, mint hogy: Isten igenli a változást (hogyan is mondhatna nemet a saját tervére?). Ugyanezt a körkörösséget mutatja az első körnek alárendelt második érvelés-sor is, amikor Victor arról beszél, hogy a társadalom átforgalmazásáért küzdők szívébe maga Isten oltotta bele “a szóban forgó jövő minden áldásai utáni vágyat”²⁴⁶, majd a keresztyéneknek ehhez való viszonyáról írva, logikusan jut el arra a következtetésre, hogy ennek az isteni tervnek az ignorálása csakis hitetlenség, a Krisztusban megtestesült lelkület megtagadása lehet. Ezért az új társadalmi rend igenlésére vonatkozó döntés nem lehet más, mint a hit döntése, hiszen a keresztyén hit struktúrája krisztológiailag van megalapozva, vagy másképp szólva: a keresztyén hit Krisztusra irányul. Tehát megfordítva és a kört bezárva, ha az új társadalom formálásában Krisztus lelkülete ölt testet, akkor az átalakítás igenlése csakis a hit döntése lehet. Ebben a körkörös érvelésben aztán valóban “összhangba... símul”²⁴⁷ az egyház opus propriuma és Istennek minden egyéb, külső eszköze - mégpedig ugyanabba az üdv munkába símul össze. Éspedig azért, hogy Victor, mind az isteni tervet, mind a Krisztus inkarnációját (pontosabban a Krisztusban megtestesült lelkületet) a különös kegyelem körén kívül helyezze. Az egész érvelés tehát Isten tévedhetetlen akaratának ismeretében gyökerezik, amelynek felismerése az ember (a hívő) mintegy antropológiai tulajdonsága, és ez találkozik a társadalomban inkarnálódó isteni (üdv)tervvel.

3.1.5. Ennek az érvelésnek a további kibontásához tér még vissza Victor János két évvel később, közvetlenül halála előtt írt két tanulmányában, *Az “általános kegyelemről”* címen.²⁴⁸ Victor először röviden ismerteti a kálvini locus classicust, az *Institutio* II. könyvének harmadik fejezetéből, ahol Kálvin az egész emberiségre kiható bűn következményeit elemezve (“Az ember megromlott természetéből nem származik más, csak kárhozat”),²⁴⁹ arról beszél miképpen tartja Isten féken a rosszat “az élet általános rendjére nézve.” Victor jelzi, hogy a református teológiában Kálvinnak ez a megjegyzése vált “az általános kegyelem” és a “különös kegyelem” megkülönböztetéséről szóló tanítás alapjává. Victor kitér még, az un. történelmi kálvinizmus meghatározó képviselőjének, Abraham Kuyper-nek²⁵⁰ arra a

²⁴⁵ Victor János, *Az örök Ige mai hirdetése*, 2.o.

²⁴⁶ Itt kálvini visszhangokat hallunk, de Kálvin nem a jobb jövő vágyáról, hanem az üdvösség utáni vágyakozásról beszél. Vö. ehhez *Vassady Béla*, Isten megismerésének kérdése, in Kálvin és a kálvinizmus, Debrecen, 1936, 141kk. Vassady tanulmánya az egyik legalaposabb ismertetés a Barth-brunner vitáról, melynek okán hosszasan vizsgálja a kálvini duplex cognitio kérdését is.

²⁴⁷ Victor János, *A kívülről*, 3.o.

²⁴⁸ Victor János, *Az “általános kegyelemről”* RE 1954,12. és 13. szám.

²⁴⁹ Kálvin, *A keresztyén vallás rendszere* (1559), ford. Czeglédi Sándor és Rábold Gusztáv, Pápa, 1909. 269.kk.

²⁵⁰ Vö. *Kuyper Ábrahám*, *A kálvinizmus lényege*, ford. Csűrös József, Czeglédi Sándor, Bp. 1922, 2. kiad. Meg kell jegyeznünk, hogy Kuyper ebben az 1898-as princetoni előadás-sorozatában nemcsak általános kegyelemről és különös kegyelemről, hanem közös kegyelemről is beszél, különösen is az államtani részben, és éppen eme közös kegyelem szuverenitási köreiből vezeti le a “szabad egyház szabad államban” elvét,76kk. W. Heyns meghatározása: Az általános kegyelem a Szentléleknek az a kegyelmes munkája, mely csak ebben az életben s itt minden emberben avégből dolgozik, hogy

felfogására is, amely az “általános kegyelem” munkáját különböző körökre felosztva mutatja be: “Mellesleg jegyezzük meg rögtön, hogy amikor különböző körökről beszélünk, azok nem gondolhatók el másképpen, mint koncentrikusan...ha az utóbbi (ti. az általános kegyelem) az egész embervilágra kiterjed, akkor ebbe mindenestől fogva beletartozik az egyház is. Az általános kegyelem rendelkezései és áldásai tehát rá is ugyanúgy vonatkoznak, mint a rajta kívül élő emberekre.” Ezen a ponton azonban Victor nemcsak jelentős módosítást tesz Kuyperral szemben, hanem a különös kegyelem és az általános kegyelem rendjét (igazság-hierarchiáját) meg is fordítja: “Az általános kegyelem olyan előfeltétele a különös kegyelemnek - amint erről majd még bővebben kell szólnunk - amelyre mintegy alapjára épül fel, s amely nélkül el sem gondolható. (kiemelés tőlem, Sz.I.)”²⁵¹

E körök középpontja Jézus Krisztus, “Őáltala és Őreá nézve van számunkra a különös kegyelem is... De ugyanez áll, amint a továbbiakban majd hangsúlyoznunk kell az általános kegyelemre is.”²⁵² Victor tehát a kétféle kegyelmet (duplex gratia) krisztológiai alapon nivellálja, és most már ebben az összefüggésben beszél róluk. A kettő összemérésének gyanúját elkerülendő, Victor tesz egy ismeretelméleti kitérőt is, amikor kifejti, hogy a “ratio essendi” és a “ratio cognoscendi” különbségének szempontjától eltekintve, a keresztyének számára az általános kegyelem és a különös kegyelem megismerésének rendje nem lehet problematikus, hiszen a különös kegyelem munkája nyomán nyeri el a keresztyén ember azt a hitet, amely alapján Isten általános kegyelmét is felismeri. Tehát az általános kegyelem ismeretét az üdvözítő istenismeret körébe utalja. Sőt, kimondja, hogy az “általános kegyelemről szóló tanításban elhanyagolódott az egész témának ez a mind megismerhetősége szempontjából fennálló, mind a valóságban való megjelenésében érvényesülő christocentricitás”²⁵³ Victor János szerint a krisztológiának ez a mellőzése volt az oka annak, hogy pl. Barth idegenkedett az “általános kegyelem” témájától, szemben pl. a Kuyper képviselte “szigorú református” teológiával, amely a Szentírást úgy fogta fel, mint végső tekintélyt, nem pedig mint végső tekintélyű bizonyágtételt az abszolút értelemben vett egyetlen tekintélyről, Krisztusról.”²⁵⁴ Victor azonban nem marad meg Barth vonalán, hanem azt a kérdést feszegeti, hogy miképpen lehetséges mégis úgy beszélni az általános kegyelemről, hogy közben felhasználjuk a új-reformatori (barthi) teológia krisztológiai koncentrációját.²⁵⁵

Egyrészt, mondja Victor, Isten “alakította a közelmúlt évtizedekben és alakítja a most folyó években is egyházunk életét az Ő különös kegyelméről szóló bizonyágtétellel, amely egyházunk körén belül nagyobb erővel hangzik, mint az azelőtti nemzedékekben.”

Másrészt azonban Isten “hatalmas kézzel belenyúlt egyházi életünk alakulásába kívülről, egész nemzetünk történelmi átalakulásai és az egész világtörténelem aktuális menete által is. Vajon mindaz, ami onnan felénk hangzik és reánk hat, idegen dolog az Ő munkájától? Nem volna más választásunk, mint vagy elzárkózni előle, vagy ha ez nem lehetséges, akkor mindezt az Ige mellett, mint annak hiányosságait kiegészítő másik kijelentésforrást elismerni, ahogyan a hitleri idők némely német

a bűnnek és a halálnak tökéletes diadalra jutását meggátolja. Ezért nem süllyedhetett le az ember a romlottságnak arra a mélységére, amelybe az ördögök leestek; bár Istentől ő is épp úgy elszakadt.” (Heyns, Református Dogmatika, 69.§.). Lásd még ehhez: dr. Tóth Kálmán, A Kálvinizmus politikai jelentősége, Bp. 1944., valamint Török István idevonatkozó kritikáját Etika, Amsterdam, 1988.

²⁵¹ Victor János, Az “általános kegyelemről”, 2.o.

²⁵² Victor, i.m.

²⁵³ Victor, i.m.

²⁵⁴ Victor, i.m.

²⁵⁵ Szükséges megjegyeznünk, hogy a téma kiváló kutatója, Langdon Gilkey szerint a gondviselés-tan körébe tartozó “általános kegyelem” teologumenonja az egész 20. századi protestáns teológia egyik legnehezebb témája. A barthi krisztológia legalább négy okból szállt szembe a 19. század progresszív felfogásával. 1. Az újszövetség-kutatás (főleg J. Weiss és A. Schweitzer) szerint az Újszövetség üzenete nem az általános történelemben fokozatosan kibontakozó Istenországáról szól, 2) a történelmi gonosz felismerése (világháborúk), másképp szólva: a történelmi akkumuláció eszközei a destrukció eszközei lettek, 3) óvakodás attól, hogy a természet törvényeit azonosítsák Isten törvényeivel, 4) a perszonalizmus kiszorítja a teológiai metodikából Istent a természethez és a történelemhez való gondviselői viszonyát. Gilkey szerint tehát egyáltalán nem a krisztológiai koncentráció szorítja ki az általános kegyelemről szóló beszédet. (Langdon Gilkey, Naming the Whirlwind, 222-226.o.)

teológusai akarták a történelemből...kiolvasni Isten üzenetét a maguk nemzedékéhez? Vagy pedig éppen a Jézus Krisztusban megtestesülő, az egyetlen valóságos Ige tanít meg bennünket arra, hogy Isten munkálkodását látnunk kell az egyházon kívüli embervilágban is, és ha látjuk, akkor engedelmesen szolgálunk kell az Ő kegyelmes akaratát ebben a szélesebb körben is?”²⁵⁶

Victor tehát felismeri és meg is fogalmazza, hogy a “kívülről befelé is munkálkodó kegyelem”, vagy az “általános kegyelem” formális alkalmazása a társadalmi változások igazolására, könnyen elvezethet a hitleri idők Német Keresztyéneinek pozíciójához. Az erre vonatkozó kritikának, ti. a Barmeni Hitvalló nyilatkozatnak²⁵⁷, illetve Karl Barth erről tett megjegyzéseinek²⁵⁸ ismeretében, mintegy minden vádat elkerülendő, a krisztológiában megalapozott különös kegyelem és az általános kegyelem összehangolására törekszik. S bár egy utalással már kizárta a “ratio cognoscendi” és a “ratio essendi” szembeállításának problémáját, azt kell látnunk, hogy miközben az általános kegyelem megismerését (ratio cognoscendi) Krisztus megismeréséből ágaztatja le, aközben az általános kegyelmet (nem a megismerését, hanem valóságát - ratio essendi!) mégsem helyezi krisztológiai normatíva alá.²⁵⁹ Így kerüli meg Victor a ratio veritatis kérdését.²⁶⁰

De, mint a későbbiekben látni fogjuk, a szolgáló egyház teológiájának, mindvégig ez marad az alapvető problémája, ti. nem válaszol arra a kérdésre, hogy miképpen simítható “összhangba” a társadalmi helyzet igazolása a krisztológiai normatívával.

3.1.6. Az egyik legerőteljesebb kísérlet a válasz kidolgozására az Ökumenikus Tanács tanulmányi anyaga az EVT evanstoni nagygyűlésén (1954) felvetett témákról. A tanulmány III. pontja az evanstoni nagygyűlésnek a természeti teológiára (theologia naturalis) vonatkozó kérdését a kozmikus váltságról (szótéria kozmou, apokatasztaszisz tón pantón)²⁶¹ szóló fejtegetéssel egészíti ki. Egy hosszú és rendkívül színvonalas teológia-történeti bevezetés után, a tanulmány (szerzője/szerzői/szerkesztője?) Bartha, de főleg a Barmeni Nyilatkozat első cikkelyére hivatkozva elutasítja a természeti teológiát,

²⁵⁶ Victor János, Az “általános kegyelemről”, 2-3.o.

²⁵⁷ A Német Hitvalló Egyház 1934. május 29-30-án tartott zsinatának nyilatkozata a Német keresztyének mozgalma és a jelenlegi birodalmi egyházkormányzat egyházpusztító és ezzel a Német Evangéliumi Egyház egységét szétromboló tevékenységével szemben:

1. “Én vagyok az út, az igazság és az élet; senki sem mehet az Atyához, hanem ha én általam” (Jn 14,6).

“Bizony bizony mondom nektek, aki nem az ajtón megy be a juhok aklába, hanem másunnan hág be, tolvaj és rabló.”

“Én vagyok az ajtó, ha valaki énrajtam megy be, megtartatik” (Jn 10,1,9.)

Jézus Krisztus a Szentírás róla szóló bizonyágtétele szerint Istennek az az egyetlen igéje, akire hallgatunk, s akiben életünkben és halálunkban bízunk kell.

Elvetjük azt a hamis tanítást, amely szerint az egyház igehirdetése forrásaként Istennek ezen egyetlen szaván kívül más tényeket és hatalmasságokat, jelenségeket és igazságokat is elfogadhatna Isten kinyilatkoztatásul.” (fordította és közzétette *Benczúr Gyula*, A barmeni teológiai nyilatkozat, Evangélikus Theologia, 1948.1.46kk.)

²⁵⁸ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, I/2

²⁵⁹ Hendrikus Berkhof dogmatikai munkájában három vonatkozást említ az általános kegyelem és a különös kegyelem problémájához. Az első az a kérdés, hogy párhuzamosítható-e az általános kegyelem (teremtéstani vonatkozása) és az általános kijelentés (tehát Isten megismerésének problémája). Másodszor a világ megőrzésével (preservatio, providentia) kapcsolatban vetődik fel az általános kegyelem kérdése. Harmadszor pedig eszkatológikus vonatkozásban, az egyetemes üdvösséggel kapcsolatban. (*Hendrikus Berkhof*, The Christian Faith, 8., 27., 57.§.) Nem nehéz felismernünk, hogy amikor Victor a kívülről befelé munkálkodó kegyelemről írt, akkor az isteni gondviselés különböző aspektusaira (conservatio, concursus, gubernatio) utal, amikor viszont a Krisztus megismeréséhez köti az általános kegyelem felismerését, akkor az Isten megismerésének kérdését is felveti. Az általános kijelentés és a különös kijelentés kérdésére vonatkoztatva állapítja meg Berkhof: Isten kijelentése Krisztusban normatív, de nem exkluzív. Berkhof ezen azt érti, hogy az istenfiúságra vezető isteni kiengesztelés Krisztusban már elvégzett mű.

²⁶⁰ Victor utalásai az anselmusi teológia kategóriáira teljességgel jogosultak, viszont éppen a ratio essendi és a ratio cognoscendi problémáját ihlető és egyben normatíván megszabó ratio veritatis kérdését hagyja el. Talán nem véletlenül. Lásd még ehhez, *Stephen Sykes*, The Identity of Christianity, 1987, 203kk.

²⁶¹ A kozmikus váltság témája ezután hosszú ideig legalább ugyanolyan jelentős hivatkozás lett, mint a “kívülről befelé munkálkodó kegyelem.” Pl. *Husztai Kálmán*, Keresztyének és nemkeresztyének együttműködésének teológiai alapjai, ThSz 1966.278-283.

majd Victor János módszeréhez igazodva, kísérletet tesz ugyanennek a már elvetett természeti teológiának (vagy legalábbis némely igazságmozzanatanak) a visszavételezésére. Egyrészt, mondja a tanulmány “a természeti teológia elvetésével...nem háríthatjuk el magunktól a feladatot, hogy keressük a Krisztusban kapott kijelentés világosságában Istent s az ő munkáit a természetben, a történelemben, az emberi együttélésben és az emberek etikai magatartásában.”²⁶² Sőt, ennél tovább is kell mennünk, folytatja a tanulmány, hiszen a természeti teológia másik, etikai jellegű igazságmozzanát is visszatárhathatjuk, nevezetesen azt, amely a megváltott ember etikai felelősségére vonatkozik. (A kérdés tehát az, hogy a teológia naturális, amely nem Krisztus üdv munkáján tájékozódik, miképpen hordozhat etikai elkötelezést a Krisztus üdv munkája által megváltott ember számára?) Ezután a tanulmány igyekszik összhangba simítani a természeti teológiából visszatartott ismeretelméleti és etikai intenciót a krisztológiai normatívával.²⁶³ Először is leszögezi, hogy a Magyarországi Református Egyház életében korábban a teológiai racionalizmus “tovább élő hatásai tették elevenné egy betokozódó egyházban azt az igényt, hogy ne mondjon le szolgálatában az egész embervilágról mint munkaterületről - nemcsupán a misszió formájában, hanem úgy is, hogy ennek az embervilágnak a problémái foglalkoztatják s ezekben szolgálata révén cselekvő módon keresi maga is a megoldást, az ebben való segítségnyújtást.” Másrészt, a másik örökség, a pietizmus, amely ugyan “jól látta azt, hogy keresztyén életünk egyetlen erőforrása Jézus Krisztus keresztyén, s az ő ott elvégzett váltsága”, de “a kereszthez való ragaszkodásában lemondott arról az igényéről, hogy szolgálatának területe az a teljes kör legyen, amelyre a kereszten történt váltság kihat. A mai egyházi nemzedék mindkét teológiai irány tanítványaként²⁶⁴ kapta Istentől azt a nagy leckét és lehetőségét, hogy mindkét előző egyházi magatartásból megtanulja a jót...”²⁶⁵ Ezután a “két jó” összekapcsolását a kozmikus váltság fogalmának eszkatológiai értelmezésével végzi el a tanulmány, és ebből vonja le az egyház cselekvését meghatározó elkötelezéseket:

“Az egyház Krisztus szeretetével, alázatával és önmaga odaáldozásával szolgál a világban (Vö. 2Kor 4,10). Ebben a magatartásában válik részesévé és egyben eszközévé is annak a nagy eseménynek, hogy új világkorszak erői hatoltak be ebbe a mostani világkorszakba... Jézus Krisztus királyi uralma tehát egyaránt kiterjed az egyházra és világra. Ez azt jelenti, hogy végezetül Krisztus ledönti a válaszfalat az egyház és a világ között...Az egyház küldetése és szolgálata a világban, a világ iránt Krisztus szeretetének az élése. Ez a szeretet kötelezi arra, hogy részt vegyen (ti. a világ) munkájában, s ez teszi lehetővé azt, hogy építse benne mindazt, ami valóban Isten szerint való jó”²⁶⁶

Azt látjuk tehát, hogy a formál-teológiai helytállónak tűnő megállapítások felsorakoztatása után (amelyeket a tanulmány gondosan előkészít és megindokol), egyedül csak annak közelebbi meghatározása marad el, hogy mi is lenne az összekapcsolás lehetőségét megalapozó “Isten szerint való jó”, amely egyúttal indokolná is az egyház és a világ közti válaszfal ledöntésére irányuló eszkatológikus

²⁶² i.m. 200.o.

²⁶³ Vályi Nagy Ervin rendkívül alapos könyve felhívja a figyelmet arra, hogy az ötvenes évektől kezdődően, a keresztyén teológia “jelenlétre törekvése” két szinten történik: 1) értelmi és 2) társadalmi, politikai, kulturális síkon. (*Vályi Nagy Ervin, Nyugati teológiai irányzatok századunkban*, Bp. 1984. 114-132.o.) Etekintetben a fentebb vizsgált tanulmányi anyag ebbe a vonulatba illeszkedik.

²⁶⁴ Az összekapcsolás újszerű feladatára vonatkozó állítás sem egyház-, sem teológiatörténetileg nem állja meg a helyét. Már a húszas évek elején kísérletet tett erre pl. *Simándy Pál, A magyar kálvinizmus útja c. tanulmányában* (Losonc, 1926), majd később “Az elsikkadt hegyibeszéd” című nagy esszéjében (1936). Lásd ehhez A magyar protestantizmus ma c. írást, *Protestáns Szemle*, 1992/1, valamint ennek német változatát, *Ungarischer Protestantismus - heute, Verkündigung und Forschung*, 1993 (38.)/2. 81kk. Végeredményében Vályi Nagy Ervinnek van igaza, aki arra utal, hogy ez a közvetítés inkább az un. barthi teológia után visszatérő neoliberalizmusra jellemző. (*Vályi Nagy*, i.m. 63kk.)

²⁶⁵ I.m. 201.o. Jól megfigyelhető, hogy ez a meghaladva-megőrző (Aufhebung) módszer minden olyan írásban megjelenik, amelynek nincs kifejezetten polémikus szándéka. Elsősorban is a nemzetközi érdeklődésre számot tartható megnyilatkozásokról van szó. Természetesen, a Péter Jánostól idézett dichotomikus felfogás is jelen van. Lásd ehhez Bakos Lajos idézett tanulmányát, aki a racionalizmus és pietizmus helyett három örökségről beszél, neokálvinizmus, barthianizmus és pietizmus, vagyis visszatér Péter János 1951-es tipizálásához, annak dualista szemlélete nélkül (i.m. 140-141.o.)

²⁶⁶ i.m. 201-202.o. A hatvanas években majd Bartha Tibor lesz, aki az általános kegyelem és különös kegyelem problematikáját ebben az egyetemes szeretet-elvben oldja fel. (pl. *Bartha Tibor, “Ma már látjuk”, 1960. április 4., in Ige- egyház - nép*, II. 256kk.)

reménység elővételezését (anticipálását). Ahogyan azt Victor tanulmányai esetében már láttuk, hogy ti. a körkörös érvelés-sor végén a közelebről meg nem határozott általános kegyelem lett a különös kegyelem alapjává, úgy itt ebben a tanulmányban - ugyanennek a körkörös érvelésnek a jegyében - a kozmikus váltság megalapozása szintén ebben a közelebről meg nem határozott "valóban Isten szerint való jó"-ban csúcsosodik ki. Mindez úgy, hogy közben magának a "világ" (kozmosz) fogalmának teológiai meghatározása is hiányos.²⁶⁷

Visszatérve kiindulópontunkhoz, ti. a szolgáló egyház ama premisszájához, amelyet Dulles "megfordításként" írt le, látnunk kell, hogy a Magyarországi Református Egyház szolgáló egyház teológiája a megfordítás szemléletmódját követi, és ennek megalapozása már az ötvenes évek kezdetén megtörtént. Victor János és az Ökumenikus Tanács tanulmányi anyaga nem a különös kegyelmet tekinti az általános kegyelem normatívájának és kritériumának, hanem megfordítva az általános kegyelmet teszi a különös kegyelem alapjává és céljává (amely nélkül ez "el sem gondolható").

Exkurzus: Új teológia?

Minthogy a vizsgált korszaknak ezt a periódusát Bereczky-korszakként is szokták jellemezni, s magát Bereczky Albertet tartják a "keskeny út" teológiája megalkotójának, illetve a "szolgáló egyház" teológiája előkészítőjének, néhány szóban ki kell térnünk arra is, hogy mi jellemezte Bereczky "teológiáját", bár meggyőződésem, hogy Bereczky Albert nem volt meghatározó teológus, vagy pontosabban: nem teológusként volt meghatározó.²⁶⁸ Bereczky egyházpolitikai analizisére most nem vállalkozhatom.²⁶⁹ Mindmáig alapvetőnek tartom Gombos Gyula 1958-as elemzését²⁷⁰, amelytől - mégha éppen ellenkező előjelű is - semmivel sem tér el Kónya István analizise.²⁷¹ Az alábbiakban Gombos Gyula összefoglalására támaszkodom, aki Bereczky Albertnek "A keskeny út" c. 1953-as

²⁶⁷ Mint jeleztük, ehhez a tanulmányhoz szól hozzá Szabó Andor, hencidai lelkész, Hozzászólás a "kozmosz váltság és természeti teológia" témához, RE 1956.8.16. 380kk. Mindenekelőtt azt veti fel, hogy az egyetemes kegyelem és a általános kijelentés párhuzamosítása súlyos hiba. "Van egyetemes kegyelem, de nincs általános kijelentés..., azért nincs általános kijelentés, mert a kijelentés nem csupán értelmi folyamat, hanem Isten önközlése. Az Atya pedig egyedül a Fiúban, Krisztusban, tehát a különös kijelentésben van personaliter...nincs személyesen Isten a természet erőiben (ez panteizmus lenne), nincs a történelem erőiben (ezek a történelefilozófiák által befolyásolt tévelygések), és nincs a lelkiismeretben (ez pedig valamiféle misztika lenne). Ha mégis az általános kijelentés nyomán indulna el az ember, teológia naturalisba érkezne el." (380.o.) Majd az általános kegyelem és a különös kegyelem fogalmi tisztázása, valamint Krisztus uralmi köreinek megállapítása után leszögezi: "Krisztus váltságátlalának és feltámadásának közvetett hatása van a teremtettségre, azaz az egyetemes kegyelem területére...ez a külső kör nem tévesztendő össze a benső körrel, az egyházzal, ahol a váltság közvetlen hatásai mutatkoznak, melyben Krisztus personaliter van Szentlelke által. Míg Krisztus az Ő testében, a gyülekezetben jelen van Lelke által, addig a külső hatalmi kör fölött (tehát nem benne) van...a közös Úr Krisztusra tekintettel beszélhetünk "kívülről befelé ható kegyelemről", de nem beszélhetünk kívülről befelé ható kijelentésről." (381.o.). Majd javasolja, hogy a kozmikus váltság terminológiailag nehezen tartható kifejezése helyett (hiszen a kozmosz nem primér eszkatológiai fogalom), térjünk vissza a teljes (kiteljesedő) váltság eszkatológiai kategóriájához." (381.o.)

²⁶⁸ Sajnos, igazolni ma már lehetetlen, de Pákozdy László Márton több beszélgetésünk során is utalt arra, hogy Bereczky teológiai kérdésekben rendkívül bizonytalan volt, és ezért állandóan egy kis, teológusokból álló kört gyűjtött maga köré, akiktől eligazító gondolatokat várt. Erre utal Erdei János is, *Erdei János, A "szolgálat-teológia" és kezdetei, A Magyar Protestantizmus, 1918-1948, Bp. 1987, szerk. Lendvay Ferenc, 375.kk.* Más vonatkozásban ugyanezt erősíti meg édesapám, Szabó Imre vallomása, aki szerint Bereczky karakteres gondolatai a 1948-50-ig terjedő időszakban egyfajta prófétai monológban születtek meg, amikor is Bereczky az ébredés köreiből kikerülő bizalmi emberei előtt, de azok reagálásait élénken figyelve, mintegy "előzongorázta" "újabb látomásait." Kónya István elemzése (*A keskeny úton*) pedig arról győz meg, hogy Bereczky különösen is 1950-51 után már szolgálóan követte a pártpolitikai intenciókat. Ezt, természetesen Kónya erényként tünteti fel.

²⁶⁹ Talán igaza van - a Ladányi Sándorral és Bárczay Gyulával polemizáló és Bereczkyt védő Nagy Endrének, aki szerint a "politika a lehetséges művészete", és Bereczkyt is eszerint kellene értékelnünk, de számos forrás még nem hozzáférhető ennek elvégzéséhez. (*Nagy Endre, A pozsonyi úti Hálaadás templomának lelkésze, Bereczky Albert, mint egyházkormányzó, Confessio 1991.4. 105-122.*). Hozzáteszem, hogy viszont Bereczkyt is az alapján kell értékelnünk, ami tőle nyomtatásban megjelent.

²⁷⁰ *Gombos, Szűk esztendő, 8.fejezet, 50.o.*

²⁷¹ *Kónya István, A keskeny úton.*

könyve alapján végzi el ezt az elemzést, és ezt egészítem ki néhány megfigyeléssel. Gombos Gyula mindenesetre “új teológiának” titulálja Bereczky “szellemi termését”²⁷², vagy még pontosabban Bereczkyt nevezi meg emez új teológia “szellemi atyjának”²⁷³, de hogy ez a megállapítása helytálló-e, vagy egyszerűen csak az akkori szóhasználat egyszerű átvétele lett volna, azt most nem vizsgálom. Ismertetése végén maga Gombos Gyula is jelzi: tudatában van annak, hogy Bereczky a “teológiát tudományos alapossággal sohasem művelte.”²⁷⁴ Véleményem szerint, Gombos elsősorban Bereczky jellemének, és egyházpolitikus átalakulásának szociológiai és lélektani leírásában alkotott maradandót. Ennek a típusú elemzésnek az a felülmúlhatatlan érdeme, hogy újra felhívja a figyelmünket arra, hogy eme teológia - és általában a teológia - biografikus aspektusait lehetetlen elhanyagolnunk.²⁷⁵

Az új teológia kiindulópontja, mondja Gombos: Isten ítélete. Bereczky Albert - Gombos elemzése szerint a második világháború katasztrófáját mély és őszinte megrendüléssel élte át, mégpedig úgy, mint Isten igazságos ítéletét és az 1945-ös felszabadulást, mint Isten szabadításának nagy és váratlan kegyelmi tényét. A keskeny út teológiájának “ez az emberi genezise.”²⁷⁶ Gombos szerint azonban ez a két tétel két önálló gondolatmenetet jelent, s nem illeszthető össze minden további nélkül -, különösen nem az ötvenes évek felől nézve.²⁷⁷ “Az egyikben a bűn, bűnhődés, bűnbánat komor lépcsőzetén át Bereczky emberi megrendültsége száll föl és keres magyarázatot magának - ez őszinte, emberi és hiteles. A másikban a hálaadás és a felszabadulás nagy ténye toldalékával már csak rossz retorika próbálkozik, nem belső élményből fakad, hanem külső következményeknek akar megfelelni, - ez hamis, mesterkélrt, erőltetett.”²⁷⁸

Megjegyzésül idekíváncozik, hogy bár Gombos Gyula kritérium-rendszere számomra nem egészen nyilvánvaló, írásának bevezetőjéből kitetszik, hogy kritikáját a magyar református egyház közéleti és társadalomformáló szerepének teológiai vagy kvázi-teológiai princípiumaira alapozza. Bereczky esetében azonban legfeljebb is csak református arménianizmusról lehet beszélni, hiszen a bűnbánatot Isten kegyelmében együttműködőnek hirdeti, sőt eljut odáig is, hogy a bűnbánatot egyenesen a kegyelem feltételévé teszi meg, ti. abban az értelemben, hogy Isten kegyelmének aktivizálódását az emberi megtérés szubjektív megnyilvánulásához köti.²⁷⁹ Kétségtelen az is, hogy ez a különösen is a klasszikus 18. századi methodizmusból ismeretes módszer később, a 19. sz. végén felbomlott, és egyik ága a szociális evangéliumon keresztül egyfajta “politikai pietizmus”-ban csapódott le, míg a másik megmaradt a “hagyományos” felfogásnál. Nem nehéz észrevenni Bereczky igehirdetéseinek fokozatos átmenetét a pietizmusból a politikai pietizmusba.²⁸⁰

Az ítélet-kegyelem kettőség, mondja Gombos, Bereczky valamennyi fejtegetésén, prédikációján kiütöközik - de aránya 1945-től távolodva változik és torzul. 1943 és 1945 között Bereczky igehirdetéseiben fokozatosan sötétül a kép, és egyre erőteljesebbé válik az Őszövetség jellegzetes, sorsélményes magyar református recepciója (“nép, egyház, társadalom mind egy személyiségek önmagukban. A személyiség legjellemzőbb vonása, hogy van bűne, mert az ember annyi, mint bűn.

²⁷² Gombos, Szűk esztendő, 50.o. (Később már nem! Húsz év után. Vö. Gombos Gyula, A történelem balján, II. 229.o.)

²⁷³ Gombos, Szűk esztendő, 50.o.

²⁷⁴ Gombos, Szűk esztendő, 59.o.

²⁷⁵ Más összefüggésben, ennek a kérdésnek szenteli egész 1994/2 számát a Verkündigung und Forschung c. német teológiai szaklap. Lásd még ehhez, David Tracy, Analogical Imagination, Chicago, 1982. I.fejezet, ahol Tracy arra a kérdésre is keresi a választ, hogy “Ki a teológus?”

²⁷⁶ Gombos, Szűk esztendő, 51.o.

²⁷⁷ Pl. Bereczky számtalanszor idézett “Felszabadultam” c. írása nem 1945-ből, hanem 1950-ből való.

²⁷⁸ Gombos, Szűk esztendő, 51.o.

²⁷⁹ “Ahol a hitnek ez a porbaalázkodó bűnbánata hiányzik, ott az út nem keskenyebbé szűkül, hanem bezáródik”, Bereczky, A keskeny út, 414.o. Ennél is erőteljesebben tíz évvel később Bartha Tibor: “A kegyelem és a megújulás a bűnbánat gyümölcse”, IEN, II.104.

²⁸⁰ Egyik 1950-es prédikációjában: “Egyetlen példát csak: Egy bányászgyülekezetben két héttel ezelőtt új templomot szenteltem. Istentisztelet után egy régi ismerős fiatalember jött hozzám, innen került el a mi gyülekezetünkből, s azt mondta: “tudom, hogy nagytiszteletű úr örülni fog velem, hogy én egészen megtértem Jézus Krisztushoz és sztahanovista lettem.” Értsétek meg az idők jelet.” (Bereczky Albert, Ajtónyitás, 70.o. kiemelés eredeti). Prágai díszdoktori értekezésében (1952. jan 23.) pedig arról beszél, hogy “az egyház nagy próbája: tud-e politikai kérdésekben nem politikai, hanem hitbeli döntésre jutni.” A keskeny út, 241.o. (kiemelés eredeti).

Tehát, ha van kollektív bűn, akkor lennie kell kollektív bűnbocsátnak, ítéletnek és kegyelemnek.”²⁸¹) S valóban, Gombos megfigyelése, noha ő maga nem teológus, egészen pontos. Bereczky Albert igehirdetéseit és előadásait olvasva, sohasem tudjuk eldönteni, hogy amikor Istennek az ő népét sújtó igazságos ítéletéről, majd a töredelmes bűnbánatban bekövetkező, az “ítéletet próbatétellel”²⁸² enyhítő kegyelemről beszél, akkor az Egyházzal, vagy a Magyarországi Református Egyházzal, vagy az éppen ott tartózkodó gyülekezetéről, vagy a magyar társadalomról beszél-e. Sőt időnként egészen világhorizontúvá tágul Bereczky utalásrendszere. Éppen ezért az a látszatos azonosság, amely Bereczky igehirdetését a 16. századi magyar reformátorokat jellemző Izrael-magyarság analógiához közel vinné, nem elegendő ennek az analógiának a bizonyítására.²⁸³ Az ószövetség-tudomány által használt kifejezéssel élve, a deuteronomista történeti műben foglalt alapállás, miszerint Isten igazságos ítélete miatt következett be népe életében a katasztrófa, csak rendkívül durva azonosítással lenne a Magyarországi Református Egyházra vonatkozatható.²⁸⁴ Különösen is 1948 után, amikor Bereczky igehirdetésben fordított értelemben válik fokozatosan túlsúlyossá a kegyelemnek, mint az ítélet halálos dilemmájából kivezető útnak a hirdetése. Minthogy Isten ítélete a történelmi katasztrófában mutatkozott meg, azért kegyelme is a történelemben nyilvánul meg. Isten ítélete az emberi együttélésben elkövetett bűnökért (háború és szociális igazságtalanság) érte az Ő népét. Kegyelme logikusan abba az irányba vezet, ahol ezeknek a problémáknak megoldására, tehát a békés és igazságos társadalom megvalósítására konkrét, történelmi valóságú ígéret van. Ez a Szovjetunió, illetve a marxizmus.²⁸⁵ Gombos szerint Bereczky igyekezete, hogy az ítéletet és a kegyelmet ily módon összekombinálja “nem játék, alkalmazkodás, mimikri, hanem őszinte, az egész embert átjáró igyekezet”²⁸⁶, de a végeredmény nem több ennél: “Ha a marxi apokalipszis varázsformulájában leváltjuk az egyik főszereplőt, s az arcnélküli gazdasági törvény helyébe visszaállítjuk a zordonarcú, büntető Istent: nagyjában készen kapjuk Bereczky teológiáját.”²⁸⁷

Ehhez az elemzéshez nincs mit hozzátennem. Azt azonban szükségesnek tartom megjegyezni, hogy az ítélet-kegyelem sematizmus voltaképpen egy-egy történeti pillanattól, vagy felfokozott történeti érzékenységtől eltekintve, tarthatatlan. Különösen is idői előre-haladásban. Bereczky felemás prófétizmusa²⁸⁸ abban a pillanatban tarthatatlanná vált, amikor a “megvalósító társadalom” (Bergyajev)

²⁸¹ Gombos, Szűk esztendő, 51.o.

²⁸² Bereczky, A keskeny út, 412.o.

²⁸³ Újszászy Kálmán határozottan megkérdőjelezi, hogy a magyar reformáció igehirdetését valamiféle történet-bölcseleti szemlélet hatotta volna át. Sőt, szerinte éppen a 16. századi sorstapasztalat volt az, amely a magyar teológiát tartózkodóvá tette “a történet-értelmező rendszerekkel” szemben...”Még távolabb áll a magyar protestáns történet-szemlélettől a 16. században, hogy a kiválasztott nép kategóriájában gondolja magát. Ezzel nem vonja kétségbe az Ószövetség népének választott voltát. Ellenkezőleg, annak egyszerűségét, ismételhetetlenségét...ismeri el. A maga népére vonatkoztatva azonban nem igényli, nem vállalja, mint ahogy nem is kapta meg ezt a szerepet.” *Újszászy Kálmán*, Néhány gondolat a történet magyar protestáns értelmezéséről, ThSz 1967.146kk.

²⁸⁴ Lásd ehhez *Claus Westermann*, Az Ószövetség teológiájának vázlat, 213kk. Bp. 1982.

²⁸⁵ Gombos utal arra, hogy Bereczky, kortársaihoz hasonlóan, készületlenül találkozott a bolsevizmussal, illetve a marxizmus elméletével. De eltérően az átlagembertől, pozíciójánál fogva Rákosi, Révai, Erdei Ferenc, Kiss Roland és Kádár Imre közvetlen hatással lehettek rá. (Gombos, Szűk esztendő, 60.o.) Ugyanakkor nem értek egyet Gombosnak azzal fejtegetésével, hogy Karl Barthnak is ilyen hatása lett volna Bereczkyre (Gombos, 60-61.o.). Bár újabban több kritikus írás is megjelent Barth szocializmus-affinitásáról (pl. *H. Ruddies*, Unpolitische Politik? Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Politik bei Karl Barth nach 1945. Zeitschrift für Dialektische Theologie, Jahrg.8. 1992.2. 173, és *Michael Murrmann-kahl*, Ein Prophet des Wahren Sozialismus? Zur Rezeption Karl Barths in der ehemaligen DDR, Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte, Vol.1.1994.Heft 1. 139-166.o.), Bereczky és a magyar egyházvezetés esetében inkább arról volt szó, hogy Barthot, és különösen is az ő Bereczkyt támogató 1948-as nyílt levelét igazolásul használták fel. Korábban Gombos is ezt nevezte meg Barth lesúlyosabb hibájának. “Barth állásfoglalása súlyos...történelmi felelősséget von maga után. Nem azért mert segítette eldönteni, hogy ki legyen, vagy ne legyen 1948-ban a püspök Magyarországon, hanem mert megengedte, hogy nevével fémjelezzék a Magyar Református Egyház további útját.” (Gombos, Szűk esztendő, 29.o.)

²⁸⁶ Gombos, Szűk esztendő, 60.o.

²⁸⁷ Gombos, Szűk esztendő, 58.o.

²⁸⁸ A felemás prófétizmuson az értem, hogy Bereczky felfogása szerint az egyház - a múltban elkövetett bűnei miatt - elveszítette a jogát arra, hogy a jelent bírálja, legalábbis, amíg a múltat el nem rendezzi. Ez számomra egyértelműen azt jelenti,

nyers tényeivel szembesülni kellett. Az ötvenes évek elején a Államvédelmi Hatóság 1,3 millió embert tartott nyilván, 387 ezer embert ítéltek el különféle okokból, ebből államellenes cselekményekért 30 ezer, a közellátás veszélyeztetése miatt 120 ezer főt, lakhelyükről kitelepítettek 22 ezer, bírói ítélet nélkül őrizetben tartottak (internáltak) hatezer főt. 1953-ig csaknem félezer embert végeztek ki politikai okokból.²⁸⁹ Ugyanakkor a bolsevik típusú hadigazdálkodásra kényszerített ország lehetetlen gazdasági helyzetbe került.

Az ítélet-kegyelem sematizmust, amelyet immár nem igazoltak a tények (pedig ebben a sematizmusban a tények rendkívül könnyen váltak üdv-tényekké!), *tehát* szűkíteni és polarizálni kellett: szűkíteni az egyházra (mint most már Isten sajátos népére) és polarizálni a Kelet-nyugat megosztottságra. De ezen a ponton már nyilvánvaló, hogy a séma alkalmatlan arra, hogy komoly teológiai rendszer tengelyévé váljon. Mégpedig azért, mert pontosan arra a két kérdésre nem tudott adekvát választ adni, amelyeknek végleges megoldását hirdette.

Egyrészt: hogyan tematizálható az egyház és a világ kapcsolata, amennyiben a világ láthatóan nem kongruens Istennek azzal a kegyelmes feleletével, amelyet az egyház bűnbánatára adott? (Végülis, ne feledjük el, a világ-alkító politikai és ideológiai tényező ateista!)

Másrészt: miből vezethető le a keresztyének feltétlen engedelmessége és betagozódása az új államrendbe? (Ha az ítéletet még elhárítandó²⁹⁰ - vagyis a kegyelmet megnyerendő - akkor még nem beszélhetünk a kegyelem teljes realitásáról. Amennyiben viszont a kegyelem még futurum, akkor miképpen alapozható meg, hogy a kommunizmust tartjuk e kegyelem prolepszisének?)

Nem véletlen tehát, hogy Bereczky Albert "szellemi termését" a későbbi "alkotó" nemzedék, Bereczky saját szavaira hivatkozva "látomásnak" nevezte el. De bizonyonnyal nemcsak azért, mert e "látomás" a szolgáló egyházzal szót²⁹¹, hanem azért is, mert az ítélet-kegyelemnek ezt a sematikus, történelem-filozófiába oltott változatát, vagyis a sztálinista Rákosi-rendszer feltétlen igenlését nem lehetett 1956 utánra minden további nélkül átmenteni. Ezért egyfajta módszertani *Aufhebung*-gal, Bereczky profétikus intenciójával éppen ellenkező értelmében, az ő szolgáló egyházzal szóló üzenetét "látomássá" fokozták le. Viszont éppen így tarthatták meg annak eredeti értelmét, *a status quo feltétlen igazolását*.²⁹² Ehhez azonban a Bereczkynél nyitva maradt kérdésekre is választ kellett kapni. És ezek a válaszok már 1956 előtt is elhangzottak.

hogyan Bereczky a bűnbánatot és a bűnbocsánatot is voltaképpen prolongálta, és ezzel lehetetlenítette az egyház kritikai hangját, de még az üldözöttekkel való szolidaritását is.

²⁸⁹ Adatok, Mi a politika c. kötetből.

²⁹⁰ Morvay István lelkipásztor nevéhez kapcsolódik a legendáris mondás, amely szerint egy alkalommal a kritikus hangokat ütő lelkészeket Bereczky azzal akarta leszerelni, hogy "Dániel sem húzkodta az oroszlán bajszát, amikor a barlangban volt." Mire Morvay István így felelt: "De nem is nyalta a fenekét sem!"

²⁹¹ Bereczky 1950. január 15.-i prédikációjáról van szó. "Fölragyogott előttem most a képe egy bűnbánatban, hitben és hálaadásban megújult magyar református egyháznak, amelynek boldog kiváltsága, hogy ezen a magyar földön szolgálhat, dolgozhat és építhet vidám szívvel a földi nép, a földi haza javáért, lelki és anyagi dolgokban egyaránt és neki nincs más igénye, csak annyi, hogy az Ő Urát követhesse, aki "nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hogy ő szolgáljon és adja az ő életét váltságul sokakért." Erre a "látomására" maga Bereczky is többször utal. (*Bereczky Albert, A három kérdés, Ajtónyitás, 15-19.o.*)

²⁹² Kónya István elsősorban így is tartja számon Bereczkyt.

3.2. A szolgálat (diakónia) aspektusának kiemelése és totalizálása

Nincs értelme ott vitatkozni, ahol tanulni kell,
ott keresni, ahol engedelmeskedni kell,
és ott imádkozni, ahol cselekedni kell.

Békefi Benő (1951)²⁹³

Mint már utaltunk rá, amennyiben valamely, az egyház valóságáról alkotott modell kizárólagos igénytel lép fel, úgy *paradigmatizmussal* van dolgunk (Dulles, Brueggemann). Ilyen *kizárólagos igényű* modellként lépett fel a hatvanas évek ökumenikus teológiájában a szolgáló egyház modellje. *Donald K. McKim*, a Dubuque Theological Seminary professzora, Dullestől függetlenül jut arra az álláspontra, miszerint a modern teológiai eszmélkedés egyik nagy fordulópontja az egyház természetéről vallott felfogás ilyen értelmű megváltozása volt.²⁹⁴ Az újkori teológiában az egyháztan komplexitása először elemekre bomlott (ezt a folyamatot mutatta be Dulles), majd egy-egy elem kizárólagos túlhangsúlyozásába csapott át.

Az alábbiakban arra a kérdésre keressük a választ, hogy mit foglal magába ez a kizárólagossági igény és hogyan jelent ez meg a Magyarországi Református Egyház hivatalos teológiájában *már* az ötvenes évek kezdetén? Az ideáltipikus rekonstrukciónak ez a második területe. Az első témánál azt láttuk, hogy Victor János kísérlete gyakorlatilag félbemaradt. Halála miatt megszakadt az a próbálkozása, hogy a szolgáló egyház teológiájára jellemző *megfordítást* következetesen kimunkálja. Tematizálása és bennefoglalt módszere azonban végigkísérte a korszakot, és annak végén - számos hivatkozás után - újra felbukkant, ezúttal már mint "evangéliumi kálvinizmus."²⁹⁵

Azt is megállapítottuk, hogy ennek a módszernek az volt a legfőbb jellemzője, hogy az un. "általános kegyelem" körében "megtapasztalt jót", mint "kívülről befelé is munkálkodó kegyelmet" megideologizálta, mégpedig kétféleképpen. *Egyrészt* teljességgel elhallgatta Magyarország és a Magyarországi Református Egyház általános helyzetét; *másrészt* ezt úgy tette, - és teológiailag ez a lényegesebb! -, hogy nem helyezte krisztológiai normatíva (Berkhof) alá ezt a most már közelebbről meg nem határozott, vagy csak propagandisztikusan emlegetett "jót." Így tette lehetővé a tények szelektív és ideologikus kezelése, valamint a krisztológiai normatíva mellőzése az egyház "hézagatlan azonosulását" (Vályi Nagy Ervin²⁹⁶) a kurrens társadalmi-politikai programmal.

Ez azonban, amint Victor két évvel később írt cikkeiben, valamint az Ökumenikus Tanácsnak a kozmikus váltságról értekező, 1955-ös tanulmányi anyagánál láttuk, egyáltalán nem jelentette azt, hogy a szolgáló egyház teológiájának ne lettek volna krisztológiai *utalásai*. Sőt, az egyház világhoz való, engedelmesen szolgáló viszonyát éppen sajátosan krisztológiai módon igyekeztek tematizálni, mitöbb ez a törekvés természetszerű követelménnyé is vált. Bereczky Albert "ítélet-kegyelem" sematizmusa, amely az ötvenes évek elejének egyházvezetői megnyilatkozásait olyannyira meghatározta, valójában egyre inkább tarthatatlanná vált, s egyre sürgetőbb feladatként jelentkezett annak pontosabb körülírása, hogy mit is jelent: az "ítélet próbatételé szelídült" (Bereczky A.).

²⁹³ *Békefi Benő*, Egyházmegyei életünk feladatai, RE 1951.3.17.o.

²⁹⁴ *Donald K. McKim*, Theological Turning Points, Major Issues in Christian Thought, John Knox Press, Atlanta, 1988. 168-169.o.

²⁹⁵ Lásd erről *Bartha Tibor*, Evangéliumi kálvinizmus, RE 1982/5. 97kk; valamint *Kocsis Elemér*, Teológiai gondolkodás, 563-599.o. Lásd ennek részletes kritikáját: *Jos Colijn*, Wer Mag wider uns Sein?, Kampen, 1992. 58kk.

²⁹⁶ *Vályi Nagy Ervin*, Isten vagy történelem, A mai református egyház kormányzat premisszáiról (1955), in Minden idők peremén, EPMSZ, Bp. 1993, 43kk.

3.2.1. Ennek a tematizálásnak az egyik élenjáró képviselője *Békefi Benő* volt, aki - Victor Jánossal szemben - egyáltalán nem játszott jelentős szerepet a későbbi hivatkozás-történetben.²⁹⁷ Ennek, amint Barcza József²⁹⁸ és Ladányi Sándor²⁹⁹ utal rá, bizonyosan voltak személyes természetű okai is, de szerepének elhallgatásában vagy csökkentésében³⁰⁰ feltétlenül közrejátszott az is, hogy a Bartha Tibor féle ön-történetírás szerint 1958 előtt, és főleg Bartha Tibor személye nélkül, lehetetlenségnek számított, hogy valaki 1953-ban arról beszéljen, hogy a “szolgáló egyház már valóság!”³⁰¹ A Bartha Tibor püspöksége idején kialakított kép szerint ugyanis az 1958 előtti korszak csak “látomás”, vagy még inkább útkeresés, eligazodás volt.³⁰² Az is kétségtelen, hogy Békefi Benőnek jóval nagyobbak voltak a teológiai ambíciói,³⁰³ mint a képességei. Victor Jánossal összehasonlítva, ez feltétlenül igaz (ha beszélhetünk itt egyáltalán összehasonlításról, hiszen ebben az időszakban a vezető szerepet játszó

²⁹⁷ Békefi Benő neve mindössze hétszer szerepel a *Studia et Acta V.* kötetében. Kétszer, mint evangélizáló igehirdetőt, kétszer mint a Nyíregyházi Szabadtanács egyik vezéralakját, egyszer mint a Nyíregyházi Magdalénium alapítóját említik, egyszer pedig a Magyarországi Református Egyház püspökei névsorában szerepel. Mindössze Fekete Károly említi meg a szolgáló egyház teológiájának összefüggésében. “E teológia kialakításában Bereczky Albert és Péter János mellett Békefi Benő nyírségi esperes és teológiai professzor munkálkodott különösen tevékenyen”, i.m. 638. Ugyanígy összefüggésekben - tehát csak a Szabadtanács-beli tevékenységét említve - mellőzi Békefit Kónya István is (*A keskeny úton*). Ugyanígy mellőzi Erdei János és Poór József. Poór József *Századunk és a protestantizmus c. (1981)* könyvében egyszer idézi Békefit. Második könyvében, *A protestáns teológia Magyarországon, 1945-1985*, Békefi neve hét alkalommal szerepel, de sohasem elemzésekben, hanem csak felsorolásokban. Jellemző az is, hogy Jánossy Imre 1984-es teológiai jegyzetének “Az egyház és a társadalom” bőséges irodalomjegyzékében megemlíti ugyan Békefi 1958 utáni munkáit, de 1956 előtti írásaiból egyet sem idéz. A szolgáló egyház teológiáját méltató Karl-heinz van Kooten csak egy rövid jegyzet erejéig említi Békefit, de talán nem is csoda, hiszen munkája, amelyért Debrecenben doktori fokozatot kapott, gyakorlatilag Bartha Tibor hosszúra sikerült laudációjának tekinthető. *Mission und Diakonie, Dissertationsschrift, Debrecen, 1978.* (A munka magyarul is megjelent 1979-ben) Egy említésre méltó dolgozatot találtam a hatvanas évek irodalmában, *Hermán Tibor - Dányi József*, Békefi Benő tanítása a megváltásról, RE 1974,6.131kk. A tanulmány eredetileg 1965-ben készült.

²⁹⁸ *Barcza József*, Az 1956-os forradalom megtorlása a Magyarországi Református Egyház - a diktatórikus egyházpolitika, *Confessio*, 1994/1, 1950-104. Barcza József levéltári kutatásokra hivatkozva leírja, hogy Békefi Benőt pénzügyi visszaélései miatt 1957-ben nyíregyházi esperességéből menesztették, de a korszakra jellemző módon, felfelé buktatták. Budapesten lett teológiai tanár, majd 1962-ben dunántúli püspök. 1962 végén Veszprémben, botrányos körülmények között lett lelkész, a 460 választóból 40-en vettek részt a lelkésválasztói közgyűlésen. i.n. 102-103.o. Jellemző adalék, hogy fegyelmi ügyének évében, 1957-ben, az amúgy számos publikációval jelentkező Békefi Benő egyáltalán nem jelentet(he)tett meg írást a Magyarországi Református Egyház hivatalos lapjában.

²⁹⁹ *Ladányi Sándor*, Vázlatos történeti áttekintés a magyarországi református egyház közelebbi múltjáról, (*Valóság*, 1994/4. sz. 3-30 o.) című dolgozatában a 5. számú lábjegyzetben teljesen jogosan állapítja meg, hogy Békefi Benő “életének, egyházkormányzati, egyházpolitikai és teológiai tevékenységének...tárgyilagos értékelése még nem történt meg.” Dolgozatomban nem vállalkozhatom arra, hogy Békefinek akárcsak a teológiai tevékenységét is egészében értékeljem, de meggyőződésem, hogy a szolgáló egyház teológiájának rekonstruálásakor megkerülhetetlen a személye.

³⁰⁰ Vö. *A Magyarországi Református Egyház diakóniája*, szerk. Bartha Tibor, Budapest, 1986. A diakónia elvi megalapozásáról szóló rész jegyzetanyagában két cikkre hivatkozik Békefitől. A Magyarországi Református Egyház intézményes diakóniájának történeti áttekintésénél, a tények megkerülhetetlenségénél fogva, többször is. Viszont, mint látni fogjuk, az elvi megalapozó rész (kivéve az ószövetségi fejezetet), gyakorlatilag Békefi vázlatát követi.

³⁰¹ *Békefi Benő*, Egyházunk szolgálata, előadás Berekfürdőn, 1953. aug. 17. (in Szabó Andor, *Olvastam - hallottam*, kéziratos feljegyzések.) Maga Bartha Tibor egyébként 1955-56 fordulójára datálja annak a hibáknak megtisztított “új útnak” a felismerését, amelyet ugyan 1956 (ellen)forradalma megszakított, de ő maga folytatni kíván. (*Bartha Tibor*; Ige, Egyház, Nép, 134.kk.)

³⁰² Ezt a megalomániás ön-történetírást mi sem jellemzi jobban, hogy a *Studia et Acta Ecclesiastica V.* kötetének zárószavában (643-644.o.) *Makkai László* az ötvenes évek eleji eligazodást nem a korszak meghatározó egyházvezetőinek (Bereczky, Péter J. Békefi, Fekete Sándor), vagy teológusainak (Victor J.) nyilatkozataival mutatja be, hanem, az ötvenes évek elején amúgy rendkívül keveset publikáló, Bartha Tibor egyik, a katekézisre vonatkozó írásából vett hosszú, tkp. semmitmondó idézettel.. Ezzel Makkai nem egyebet sugall, mint hogy talán már a “megálmodó” is Bartha Tibor volt. Jellemző az is, hogy Bartha Tibor egyik 1963-as írásában, amelyben a szolgáló egyház teológiájával foglalkozik, 201 hivatkozás jelöl meg, de ezekből egyik sem korábbi, mint 1958-as keltezésű, s 41-szer utal saját cikkeire.

³⁰³ Püspöki székhelyében álszerényen olyan emberként beszél magáról, aki csak a teológiához ért. RE 1962. február 1. 34.o.

emberek közül egyedül Victor János a teológus!).³⁰⁴ Az is bizonyos, hogy a szolgáló egyház teológiájának ez a krisztológiai vonatkozása eredetileg *nem* kizárólagosan Békefi intenciója, hiszen Bereczky Albert már 1949-50-ben beszélt erről³⁰⁵ (sőt Ravasz László már 1947-ben)³⁰⁶ de az a felismerés, hogy az ilyen értelmű krisztológiai megalapozás elkerülhetetlen, elvitathatatlanul Békefi “érdeme.” Emellett, amennyiben helytálló Erdei János³⁰⁷ megjegyzése, miszerint a Magyarországi Református Egyházban az ötvenes évek meghatározó műfaja nem a teológia, hanem a prédikáció és a publicisztika volt, úgy Békefi Benő teológiailag alacsony színvonalú munkáit is számításba kell vennünk, s nemcsak azért, mert Békefi az egyik legtöbbet publikáló egyházvezető (1958 után pedig már rendszeres vezércikkíró), hanem azért is, mert az ebben a témakörben 1958 után publikált teológiai munkák sem nagyon haladták meg Békefi nívóját. Erdei János egyáltalán nem említi, de mi ideszámítjuk még az úgynevezett *konferenciái* előadásokat is, amelyek ebben a korszakban - véleményem szerint - lényegesen nagyobb szerepet játszottak,³⁰⁸ mint a publikált munkák, hiszen a lelkész-konferenciákon elhangzó előadásokat általában megbeszélések követték, vagyis az indoktrináció sokkal közvetlenebbül folyhatott.³⁰⁹ Márpedig Békefi Benő az egyik leggyakrabban szereplő konferenciái előadó is volt.³¹⁰

³⁰⁴ Ennek bizonyítására, minden kommentár nélkül, hadd álljon itt egy részlet Békefi Benő püspöki székhelyéből: “Az emberszeretet ilyenértelmű gyakorlásának azonban nincsenek extravagáns egyházi formái. A keresztyéneknek és az egyháznak, mint emberi szervezetnek az emberi együttélés természetesen adott keretei között kell megvalósítaniok a Jézus Krisztus mértéke szerinti emberszeretetet. Hitvallásunkban azt valljuk: Hiszek egy közös keresztyén anyaszentegyházat. Az egyház közös volta valami ilyesmit jelent.” (*Békefi Benő*, püspöki székhely, RE 1962, február 1.32.o.) Azzal az állítással, hogy Victor János volt a teológus, nem azt mondom, hogy csak ő volt teológus ebben a korszakban. Mindenesetre Bereczky Albert is többször így hivatkozik rá. (*Bereczky Albert*, Hitben való engedelmesség, 1961. 195, 205-206.o.)

³⁰⁵ Lásd erről *Kocsis*, Teológiai gondolkodás, 536kk.

³⁰⁶ “Szükséges, hogy a keresztyén egyházak vonják le az Úr Jézus Krisztus szociális tanításának minden következményét és bátor társadalmi és gazdasági programot hirdessenek s ilyen program szolgálatára ajánlják fel életüket. A tanító egyház legyen szolgáló egyház! Ez azt jelenti: református egyházunknak sürgősen ki kell építeni diakóniájának egész rendszerét...Gondoljuk el, mennyi szellemi, fizikai erőt fordítanak a nagy munkáspártok arra, hogy tagjaikat ideológiájuk ismeretében átneveljék... Ekkora, vagy még nagyobb fizikai és szellemi erőt kell fordítanunk nekünk a “magasabb igazságosság” megismertetésére és megmunkálására. Jézus Krisztussal lehet és kell a legradikálisabb szociális programot adni és végrehajtani.” (*Ravasz László*, az 1947.350-es Zsinati Elnökségi határozat előterjesztéséhez, in *Emlékezéseim*, Bp. 1992, 409-410.o.) Természetesen, nem véletlen, hogy nem Ravasz lett a spiritus rector. S ennek nemcsak az az oka, hogy Ravasz 1948-ban lemondott, vagy hogy személyével azonosítottak egy - úgymond - megítélt korszakot. Azért sem lehetett spiritus rector, mert Ravasz a keresztyén egyház önálló kezdeményezéséről beszél, ez viszont a szóban forgó szolgáló egyház teológiájának tökéletesen ellene mond.

³⁰⁷ Erdei János megállapítása, természetesen, csak a publikált munkákra vonatkozik - s ennyiben helytálló. Viszont utalnunk kell arra is, hogy a publikálás esélye nélkül, számos nívós teológiai munka és színvonalas fordítás született. Ezek afféle egyházi szamizdatként kézzel kézre-jártak. Hatástörténetileg ma már lehetetlen eldönteni, hogy ezeknek mekkora volt a jelentősége. (*Erdei János*, A szolgálat teológia előzményei, 45.o.)

³⁰⁸ Farkas József 1955-ös missziói jelentésében közöl a konferenciák számáról adatokat: “nagy hálaadással tartozunk Istennek a nyári lelkésztovábbképző tanfolyamokért. Az egyszerű szám adatok úgy zengnek már, mint az ünnepi harangszó” Eszerint 1954-ben 25 egyhetes lelkésztovábbképző tanfolyamot tartottak, amelyen 1397 lelképásztor vett részt, 350 előadás hangzott el, több mint 100 előadótól. (RE 1955.február 15. 79.o.) Tegyük hozzá, hogy a konferenciákon való részvétel kötelező volt, s ez a gyakorlat a vizsgált korszakban mindvégig megmaradt. A konferenciák tematikáját minden esetben központilag határozták meg. Az attól való eltérést az egyházkormányzat elleni lázadásnak minősítették. Lásd erről *Török István*, Határkérdések teológiai szolgálatunkban, Bp. 1990. 27-28.o.

³⁰⁹ Szabó Imre sárbogárdi nyugdíjas lelkész szerint az egyház egyik nagy mártíriuma az volt, hogy az itt elhangzó előadásokat végig kellett hallgatni.

³¹⁰ A tematikus rekonstrukció során elsősorban az 1956 előtti írásokat vizsgálom. Békefi Benő természetesen 1956 után is számos munkát publikált. A témánkhoz szorosan hozzátartozók közül néhány: Az úr a szolga és mi az ő szolgálói, RE, XI. 1959.229-231; Az úr a szolga és mi az ő szolgálói, A Ref. Világszövetség Sao-paolói témájához, RE, XI. 1959. 273- 275; A teológia szolgálata, RE, I. 1959 309-311; Az egyház a világért, RE, XI. 1959. 405; A jövő egyháza, RE, XII. 1961. 29-31; A reformáció ereje, RE, XII. 1961. 265-266; Szentlélek, Ige, Egyház, RE,1961,12. 267-269; Püspöki székhely, RE 1962,2, 27.sk; Bereczky Albert igenjei, RE 1963,9 169sk; Teológiai mérsékletesség, RE 1963,3. 51.sk; Az egyház szolgálata békeszolgálat, ThSZ 1958.6.269- 273.

3.2.2. Most négy publikált írásával, illetve előadásával foglalkozunk részletesebben: *Diakóniai feladatunk egyházunk új helyzetében*,³¹¹ *Diakóniánk, mint Jézus Krisztus diakóniájának része*,³¹² *Az egyház természete*,³¹³ és *A Magyarországi Református Egyház diakóniája*.³¹⁴

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy Békefinek ezekre a tanulmányaira (előadásaira) ugyanaz a *körkörös* érvelés jellemző, amit már Victor János esetében is megfigyelhettünk. Például *A Magyarországi Református Egyház diakóniája* című írásának első tételében leszögezi, hogy “A Magyarországi Református Egyház diakóniája, mint teológiai megoktatottság először is azt jelenti, hogy diakóniáját *nem lehet külső helyzetéből* megérteni.”³¹⁵ A tétel kifejtésekor azonban ezt írja: “A Magyarországi Református Egyház a benne végbement események közepette megfenyítettetésében kapott isteni látogatások következtében, bűnbánatában tisztuló hite felismerésében egyre engedelmesebben, egyre tisztábban, egyre gyümölcsözőbben vallja, hogy az Úr Jézus Krisztus...valóban most és itt közöttünk olyan, mint aki szolgál.”³¹⁶ Ez a “*most és itt*” (vagy: “*konkrét hely és idő*”) viszont nem egyebet jelent, mint “a szocializmust építő magyar népi demokrácia történéseit...”³¹⁷

Az azonos típusú körkörös érvelés mellett jelentősnek tűnő eltéréseket is találunk: mindenk fölött Békefi azon törekvését, hogy a szolgáló egyház teológiáját krisztológiailag alapozza meg. Victor Jánosnál azt láttuk, hogy az egyház és a világ feszültségét úgy oldotta fel, hogy az általános kegyelmet a különös kegyelemmel *nivellálta*, és ezen az alapon igazolta a kommunizmust. Az Ökumenikus Tanács 1955-ös tanulmányi anyaga ezt egy *eszkatológiai* aspektussal egészítette ki (*kozmosz Krisztus, kozmosz válság*) és ebből elővételezte (*anticipálta*) az egyház és a világ megkülönböztetésének *feloldását*, és azonosította a kommunizmus célját az egyház céljával.

Ezzel szemben Békefi Benő viszont - nincs rá jobb szó - *krisztológiai ontológiával* kísérletezik, tehát Krisztus *természetéből* igyekszik levezetni a szolgáló egyház teológiájának premisszáit. Nem lehet kellőképpen hangsúlyoznunk ezt a *különbséget*, de olyan értelemben, hogy ez a különbség valójában csak virtuális! Hiszen ezzel elérkeztünk a szolgáló egyház teológiájának *másik* pilléréhez, mégpedig ahhoz a *szelektív krisztológiához*, amely az *J. Ellul* által bemutatott és bírált *deduktív* módszerből következik. A deduktív-szelekciós módszer azonban nem pusztán teológiai egyoldalúságból fakad. Mint arra később visszatérünk, meggyőződésünk szerint *egyébként* is a teológia egyik kulcskérdéséhez érkeztünk el. Victor esetében ez a kérdés a gondviselés (*providencia*) volt, itt a *krisztológiai totalitásról* van szó. A szelektív krisztológiákat kritizálva, Karl Barth azt hangsúlyozza, hogy a *totus Christus* egységét (vagyis Krisztus immanenciájának és transzcendenciájának egységét), amelyet soha egy pillanatra nem szabad szem elől tévesztenünk, nem az egyház közvetlen, éppen adott érdekeiben, hanem a *pneumatológiában* kell megalapoznunk.³¹⁸ Bizonyos esetekben, a krisztológia egy-egy vonatkozásának egyoldalú kiemelése akár bocsánatos hiba, vagy prédikatori túlhévílet is lehetne. A szolgáló egyház teológiájában indikált krisztológiai szelekció, vagyis a totus Christus személye és műve egyetlen adott aspektusának totalizálása azonban a Magyarországi Református Egyház vezetésének a társadalmi-politikai kérdésekben tanúsított propagandisztikus magatartását, társutas szerepét tükrözi, vagyis bizonyos állítások *túldimenzionálását* - a fentebb említett “jót”, tehát a békeharcot és a

³¹¹ *Diakóniai feladatunk egyházunk új helyzetében*, RE 1951, 16.18-20

³¹² *Diakóniánk, mint Jézus Krisztus diakóniájának része*, RE 1951,18.4-6.

³¹³ *Az egyház természete*, RE 1952, 18.sz. 2-5.

³¹⁴ *A Magyarországi Református Egyház diakóniája*, RE 1952,19.2-5. Egyébként Fekete Károly és a Magyarországi Református Egyház diakóniája c. könyv is ezekre az írásokra utal.

³¹⁵ *Békefi*, A Magyarországi, 2.o.

³¹⁶ *Békefi*, A magyarországi, 3.o.

³¹⁷ *Békefi*, A Magyarországi, 1.o. Békefi Az egyház természete c. írásában is arról beszél, hogy az egyházak “a jelenkori társadalmi történések feszültségei közben” kerültek döntés elé. (i.m. 4.o.)

³¹⁸ *Karl Barth*, KD, IV.3. 72.§. Lásd még ehhez Hendrikus Berkhof alapos analizisét, amelyben rámutat, hogy az újkori krisztológiák szétesése “alulról” és “felülről” építkező krisztológiákra a modern teológia legnagyobb feszültségét jelentik. A krisztológiai totalitás szétbontása mindkét hagyományos területén lehetséges: lehetséges ez Krisztus személyével (kettős természetével) kapcsolatban, és lehetséges Krisztus válságmunkájával kapcsolatban is (hilaszmosz-katallagé). (*Hendrikus Berkhof*, The Christian Faith, 289kk.)

szocializmus ügyét; ugyanakkor más tények - az egyház és az egész ország valóságos helyzetének - mellőzését jelenti. (Ne feledjük, ezek a tanulmányok 1951-52-ben születettek!) Az egyházpolitikai propaganda átvételére ebben az esetben azt jelenti, hogy Krisztus személyéből és munkájából csak azokat a *szempontokat* emelték ki és totalizálták, amelyek - a körkörös érvelés jegyében - alkalmasnak bizonyultak arra, hogy az egyházvezetés politikai magatartását úgy igazolják, mint hitbéli döntést, mint Krisztusnak való engedelmességet, sőt, mint a Krisztus engedelmességében való *részeseledést*, mint *Krisztus (váltás)művének folytatását, annak továbbvitelét*. Tehát nem a *totus Christus*-ről beszélnek, hanem a krisztológia egyik aspektusát aktualizálják és totalizálják.

Békefi Benő egyik 1951-es cikke *Diakóniai szolgálatunk egyházunk új helyzetében*, már jól mutatja a szolgáló egyház teológiájának ezeket a *totalisztikus* igényeit. Itt a "keskeny út"-ról már nem pusztán, mint lehetséges *modus vivendi*-ről hallunk, hanem mint "*egyetlen lehetséges útról*" ahogyan ezt egy másik cikkében megismétli: "A Magyarországi Református Egyház diakóniája az Ige megértése és az a teológiai megoktatottság, melyben egyre engedelmesebben és tudatosabban ismeri fel, hogy léte, élete és szolgálata számára egyetlen forma lehetséges, *csak a szolgáló egyház formája*."³¹⁹

Az egyház diakóniai feladatairól értekező cikk (helyesebben: előadás) két fő tézisre épül, és a két tézis kifejtése után kapunk átfogó és tematizált egyháztani kitekintést. Az első tézis így hangzik:

"Ahogyan ma látjuk a diakóniát, azt mondhatjuk róla, hogy az a Szentháromság Istennek legaktuálisabb magatartása és legidőszerűbb cselekedete."³²⁰

Az első tételnek két egyformán hangsúlyos eleme van: az egyik az egyház új helyzetét jelölő "*ma*", valamint a *diakónia isteni cselekedetként, illetve az isteni cselekvés diakóniaként* való felmutatása.

Két megjegyzés rögtön idekíváncozik. Amikor Békefi túlhangsúlyozza a jelen idejű vonatkozást ("ahogyan ma látjuk", "új helyzet", "legaktuálisabb" "legidőszerűbb" stb.), mintha ellentmondásossá tenné a Szentháromság Isten, úgymond, *örök* diakóniáját. Hiszen az "*itt és most*" nyomatékosításával kapcsolatban rögtön felvethetjük a kérdést, hogy ha *ma* az Isten *legaktuálisabb* magatartása a diakónia, akkor a múltban (mondjuk, 1945 előtt) vajon mi volt a Szentháromság Isten *akkor és ott* aktuális vagy legaktuálisabb magatartása? A nyilvánvaló feszültséget Békefi azzal takarja el, hogy Isten "*diakóniai magatartásának*" és "*legidőszerűbb cselekedeteinek*" idői keretét a "*történelemnek azt a szakaszát*" jelöli ki, amit üdvtörténeti értelemben az "*egyház korszakának*" nevez.

Az egyház múltja és a jelene között azonban rögtön különbséget is tesz, ti. atekintetben, hogy "az egyháznak nem minden korszakában volt mélyen és engedelmességre készítő módon megértett ez az isteni diakónia."³²¹ Most is megjegyezzük, hogy Békefi ellentmondásosan fogalmaz, hiszen az egyik mondatban még az egyház üdvtörténeti korszakáról (singularis) beszél, a másik mondatban viszont már az egyház korszakairól (plurális) szól, amelyeket szembeállít egymással. Az önmagának ellentmondó fogalmazás, mint látni fogjuk, nem véletlen. Békefi mindenképpen aktualizálni akar, - aktualizálnia *kell*, hiszen kiindulópontja: "Egyházunk *új* helyzete."

Amitől tehát Békefi a Szentháromsággal kapcsolatban még visszariadt (ti. hogy a legaktuálisabb isteni cselekedetet szembe állítsa az úgymond már nem aktuális isteni cselekedettel), azt előbb átviszi üdvtörténeti, majd egy rövid lépés után, egyháztörténeti síkra. A jelen fölértékelését a múlttal szemben az egyháznak ez a *két eltérő minőségű korszaka* teszi lehetővé. (Természetesen, az fel sem vetődhet, hogy az előző korszakban lett volna a mélyebb, tudatosabb és gyümölcsözőbb az isteni diakónia megértése.) Mi az *most* már, amit az egyháznak ebben a minőségileg is új korszakában "jobban és mélyebben" kell megértenie a keresztyéneknek? Az isteni diakóniának az a lényege, hogy:

"amit Isten cselekszik..., mind ebből a diakóniai magatartásból, az Ő szeretetéből befolyásolt cselekedet. Amit tudunk arról, amit Isten cselekszik, amit Isten az időben *most* véghezvisz, az *mind* az Ő szeretetének műve"³²²

³¹⁹ Békefi, A Magyarországi, 3.o. (A soron következő idézetekben a kiemelések eredetiek!)

³²⁰ Békefi, Diakóniai, 18.o.

³²¹ Békefi, Diakóniai, 18.o.

³²² Békefi, Diakóniai, 18.o.

Amennyiben eltekintünk a *teodicea* kérdésétől,³²³ ez az állítás, teológiai szempontból, tulajdonképpen tautologikus. Békefi azonban ragaszkodik ahhoz, hogy a *most*-ot tegye hangsúlyossá, és ezt az előbb idézett mondatba is beépíti. Így tehát nem tudja elosztatni azt a gyanakvásunkat, hogy Istennek *egy új* típusú cselekvéséről is beszél, noha ezt *expressis verbis* itt nem mondja ki.

Békefi ezt az általános, formális tézist a második tételben konkretizálja krisztológiailag:

“A diakóniáról azt tudjuk, másodsor, hogy Jézus Krisztus Úrságának, Jézus Krisztus királyságának isteni értelme és isteni rendje”³²⁴

Jézusnak ez az úrsága, teszi hozzá Békefi, nem szekuláris típusú uralkodás, hanem a Filippi levél 2,5-11 himnusza, a Máté 20,28, és Lukács 22,26 értelmében³²⁵ “*szolgáló úrság.*” A Krisztus úrsága (uralkodása) mellé emeli még Békefi az uralkodás kifejezésére alkalmazott ószövetségi analógiát, a pásztor képét, majd ezen az alapon a szolgáló úrság kifejezést a szolgáló pásztorság kifejezéssel színesíti. Ez a szolgáló pásztorság “megőrző és megtartó munka, hiszen Jézus nem azért jött, hogy kárhóztassa a világot, hanem hogy a világ megtartassék általa.”³²⁶ Figyeljük meg, hogy Békefi *nem az egyház* megőrzéséről beszél!

Tehát Krisztusnak ebből a pásztori munkájából fakad az a *rend* is, amelyet Békefi *diakóniai, szolgáló és pásztori rendnek* nevez. Nem nehéz észre vennünk, hogy Békefi azért választja itt most a pásztor képét, s mondjunk nem az “Úr szenvedő szolgálójának” (ebed JHWH, Ézsaiás 53) képét, mert cikkének végső kifutása az egyházkormányzat pásztori felügyelete alatt megvalósuló diakóniai rend felépítése.

Hogy mit is jelent valójában Jézus Krisztus diakóniája, azt egy másik cikkében igyekszik megfogalmazni: *Diakóniánk, mint Jézus Krisztus diakóniájának része.*

“Próbáljuk megérteni Jézus Krisztus diakóniáját, miből fakad, mi a tartalma, mi az ereje? Három olyan szó van, amivel Jézus Krisztus diakóniájának a titka felnyílik előttünk. Ez a három szó: *az engedelmesség, a szenvedés, a szeretet.*”³²⁷

A három fogalmat Békefi a Zsidókhöz írt levél 10, 7-9. versei alapján fejti ki. Ha azonban gondosan olvassuk sorait, kiderül, hogy Békefi az engedelmesség-szenvedés-szeretet fogalmi triászával voltaképpen nem Krisztus diakóniájának titkát fejti ki, hanem az egyházvezetés opcióját krisztologizálja.

Krisztus *engedelmességéről*, mint diakóniájának forrásáról (“miből fakad?”) a következőket olvashatjuk:

“Ha Jézus Krisztus életét nézzük végig, amikor a földön cselekedett, egyik legjellemzőbb vonása az a precíz figyelés, hogy mindezt az Atya akarata szerint cselekedje...⁽³²⁸⁾ Sokszor az ember még mosolyogni is kész lenne, ha nem tudná, miről van szó, ahogyan Jézus vigyáz arra, hogy úgy történjen az Atya akarata, ahogy a próféták megjelentették. Itt a jeruzsálemi bevonuláskor a számár előállítása legyen elég erre.”³²⁹

Ehhez a megmosolyogható, “precíz figyelés”-hez kapcsolja hozzá Krisztus szenvedését is (mint Krisztus diakóniájának “tartalmát”).

³²³ Tulajdonképpen Victor János sem említi a *teodicea* kérdését, de a kívülről befelé is munkálkodó kegyelem tézisében látenszen ezzel küszködik. Békefinél az Isten un. történelmi tetteinek, vagy egyes történelmi események megengedésének igazolása ilyen vonatkozásban fel sem merül.

³²⁴ *Békefi*, Diakóniai, 18.o.

³²⁵ Ezeket a bibliai helyeket Békefi - jól megfigyelhető szokása szerint - textusmegjelölés nélkül idézi.

³²⁶ *Békefi*, Diakóniai, 19.o.

³²⁷ *Békefi*, Diakóniánk, 4.o.

³²⁸ Ti. az Atya akaratát.

³²⁹ *Békefi*, Diakóniánk, 4.o.

“Ne értessem félre, amikor azt mondom, hogy mielőtt a Fiú testté lett volna..., az égben az Ő istensége teljességében természetes volt az együttműködés.³³⁰ De amikor beleszorult egy asszony méhébe, egy növegyő gyermek testébe, egy ácsmester fia sanyarú sorsába, amikor eljött ember fiának, amikor nem volt fejét hova lehajtania, amikor belekóstolt Isten létére az emberi életbe, akkor derült ki, hogy felajánlott engedelmissége hogyan lehet történő engedelmissége. Járatlan úton jött Ő, aki a teremtést kezdte..., mert számára is ismeretlen útra jött..., hogy mint ember fia megtanulja Ő, a Fiú az engedelmisséget. *Valahogy úgy van, hogy azt az engedelmisséget, amelyből a világmegváltás szolgálata, Isten szeretetművének diakóniája fakadhatott, még a Fiúnak sem lehetett másból megtanulnia, csak azokból, amiket szenvedett. Csak a szenvedésben bizonyult engedelmissége haláláig, a keresztfának haláláig tartó engedelmisségnek. Az Ő szolgáló engedelmissége az Isten cselekvő szeretetét megváltássá valósító engedelmisség.*”³³¹

Békefi láthatóan a Magyarországi Református Egyház vezetésének egyházpolitikai pozícióját krisztologizálja. Vitathatatlan, hogy a Zsidókhöz írt levél 10. részének ez a szakasza Krisztus fiúi engedelmisségéről és szenvedéséről beszél, amelyre a Filippi levél második részének Krisztus önmegüresítéséről (*kenózis*) szóló részeit csak meglehetősen nagyvonalúsággal lehet ráolvasni. Amikor tehát Békefi arról beszél, hogy Krisztus emberré lételekor “ismeretlen” vagy “járatlan út”-ra lépett, akkor Bereczky Albertnek a “keskeny út”-ról szóló nézeteit visszahangozza, illetve Barth híres-hírhedt, és számtalanszor citált nyílt levelére utal.³³² A Magyarországi Református Egyház 1948 utáni “döntése”, vagyis a hitben való engedelmisség, az egyházat, úgymond, *járatlan, ismeretlen, keskeny, veszélyes*, de ígéretes(!) *útra* vezette. Békefi nem tesz egyebet, mint ennek kerít kvázi-krisztológiai megalapozást. Krisztus formális döntése (“felajánlása”), mondja Békefi, az engedelmisségre vonatkozott, és a szenvedés engedelmes elhordozásában vált aktuális történéssé.

Ha a krisztológiai tételt visszafordítjuk, láthatjuk, hogy annak valódi jelentése nem egyéb, mint az, hogy az egyház engedelmisségre vonatkozó *formális* döntése az egyház szenvedésének cselekvő elfogadásával válik dinamizált, *aktuális* engedelmisséggé. És Békefi mondanivalójának ez a lényege!

Dehát mi a Krisztus (értsd ezentúl: az egyház) engedelmes szenvedésének a célja? Az eddigi megfogalmazások szerint: maga az engedelmisség. A Fiú *azért jött, “hogy megtanulja az engedelmisséget.”*³³³

A nyilvánvalóan tautologikus érvelést Békefi azzal akarja szétfeszíteni, hogy az engedelmes szenvedés céljával Isten szeretet-akarátának betöltését teszi meg, de sajátos vonzatban. Ennek alátámasztására a János ev. 3.14-18-t és az I. János 4,9-10 idézi és magyarázza:

“Mi az Atya akarata? A szeretet... Milyen szeretetről van itt szó? Nem ...szűkkeblű, minket babusgató, nekünk kedvező szeretetről van itt szó...Isten a világot szereti, a kozmoszt szereti. Bennünket is csak, mint e teremtettség részét, icin-picin részét szeret nagyon...Ez nem időben kezdődő dolog. Nem valami olyanféleképpen kezdődött az Ő könyörületével együtt, hogy az Isten látta az emberek nyomorúságát, aztán eszébe jutott, hogy talán jól lenne mégis ezeket a nyomorult embereket megszeretgetni. Hanem valahogy úgy volt, hogy amikor mindent elvégzett az Isten, - Ő magának nemcsak teremtette a világot, hanem Ő magának meg is váltotta a világot. Eleve elhatározta, hogy Ő

³³⁰ Ti. az Atyával

³³¹ *Békefi*, Diakóniánk, 5.o.

³³² *Karl Barth*, Nyílt levél a Magyarországi Református Egyházban élő barátaimhoz (1948. május 23.): “Ha mindenben jól értettem önöket, akkor az az út, amelynek a kezdetén állanak, nagyon keskeny, nagyon nehéz és veszélyes, de nagyon ígéretes út is. Az a mód, ahogy végig mennek rajta, nemcsak saját egyházuk jövője számára lesz döntő, hanem minden más egyház számára is, keleten és nyugaton egyaránt példamutató jelentőségű lesz.” (Idézi, Jánossy Imre, in *Studia* V. 380.o.)

³³³ Másutt a diakónia teloszáról: “Krisztus diakóniája a világra nézve történik. Ha nem az egyház diakóniáját viszi véghez az egyház, hanem a Krisztus diakóniáját, akkor a diakónia nem az egyházra, hanem a világra, az egész teremtettségre nézve történik...Istennek az a terve, hogy Ő ezt a bűn által megromlott világot...a Krisztus diakóniája útján újra egybeszerkeszti.” (*Békefi*, Diakóniai, 20.o.) Lásd ezzel szemben *Oscar Cullman*: Krisztus engedelmissége a Zsidókhöz írt levélben Krisztus tökéletességének bizonyítéka (Az Újszövetség Krisztológiája, Bp. 1990: 84kk.)

nemcsak a hatalmát akarja *manifesztálni a teremtésben*, nemcsak az Ő sokféle bölcsességét akarja láthatóvá tenni a láthatatlanból láthatóvá teremtett világ roppant arányaiban, hanem Ő engedte és eltűrte a gonoszt, a bűnt, hogy a megváltott, a Jézus Krisztusban újra egybeszerkesztett világot magával megbékéltesse *és a megváltott mindenségben, az új égben és az új földön az Ő minden értelmet felülhaladó szeretetét manifesztálja.*”³³⁴

Mit mondjunk? Békefi zagyváló mondatszerkesztése halad felül minden értelmet! Félretéve - az egyébként teljesen jogos iróniát -, a figyelmes olvasó itt is kiderítheti, hogy megint csak az egyház helyzetének krisztologizálásáról van szó. Ezt most Békefi a krisztusi diakónia isteni szeretet-céljának sajátos megalapozásával végzi el. Tétéle szerint ugyanis Isten nemcsak bölcsességét és hatalmát, hanem *kozmikus szeretetét* is manifesztálni akarja! Istent “nem hozta zavarba, hogy ebbe a világba a bűn belépett”³³⁵, sőt éppen ez adott *alkalmat* Neki arra, hogy kozmikus szeretetét Krisztus engedelmes szenvedésével manifesztálja. Eszerint Isten “azért engedte be a bűnt a világba..., hogy véglegesen legyőzze.” Krisztus diakóniájának az a lényege, hogy az engedelmes szenvedéssel ezt az isteni szeretet-manifesztációt megvalósította. Ez az egyház diakóniájának lényege is, hiszen ahogy cikke bevetőjében mondja, az egyház diakóniája *nem hálaadásból* fakad. A diakónia tehát nem a Krisztus váltságára adott feleletet, nem is Krisztus követését, hanem a Krisztusban, az Ő diakóniájában való *részvételt* jelenti.

A fenti meghatározások értelmében arról van tehát szó, hogy az egyház (immár nem is Krisztus analógiájára, hanem Krisztus diakóniájában részesedve) Isten kozmikus szeretetét manifesztálja engedelmes szenvedésével. Ez pedig gyakorlatilag az egyház létének végső feladását jelenti:

“Ha az egyház megérti, hogy ő azért van ebben a világban, hogy a Krisztus diakóniáját végezze, akkor ebbe az egyház *belepusztul*. Balgatagul mondom, - de végül *belepusztul*, mert végül *nem is lesz rá szükség*. Mert az egyház nem azért van, hogy az önmaga létét biztosítsa örökre, hanem azért, hogy a maga áldozata révén, a Krisztus szenvedéseiben való részvétele révén *jöjjön az új teremtés*, amelyben nem lesz templom, hanem ahol az Isten lakik, az emberek egyetemességében: a templom nélküli város... Tudjuk meg, hogy egy olyan világ készül a megváltás révén, ahol végül a Fiú is alávetettik annak, aki mindent az Ő lábai alá vetett, hogy végül Isten legyen minden mindenkiben.”³³⁶

Ennél a végső tételnél derül ki valójában, hogy amit Békefi Krisztus engedelmes önfeladásán, Isten szeretetét manifesztáló szenvedésén, és az ebben való egyházi részesedésen értett, az valójában az egyház (a vallás) elhalásáról szóló marxista-leninista tézis egyházas bensőségesítése. Ahogyan Krisztus “*belepusztult*” engedelmes szolgálatába (diakóniájába) - s itt Békefi egy szót sem ejt a feltámadásról! - úgy az egyház is *belepusztul* engedelmességébe, hogy jöjjön a szép új világ, amelyben nincsen templom. Tehát csak ebben a fenti értelmezésben bemutatott *ecclesia crucis*, vagyis mindhalálig *kenotikus* egyház van, *ecclesia triumphans* nem lesz!³³⁷

3.2.3. Kérdezzük vissza ezeket az állításokat! Ha az egyház “*belepusztul*” az engedelmesen elszenvető szolgálatba, és ha mindez az egyház Krisztus diakóniájában való részesedése miatt történik így, akkor ennek Krisztusra nézve is igaznak kell lennie! Békefi fentebbi logikája szerint mindenképpen erre a következtetésre kell jutnunk, ti., hogy már most sincs szükség Krisztusra. És valóban Békefi utolsó mondatainak eszkatológiai felütése erre utal! Itt ugyanis - noha utolsó mondatában éppen az első Korinthusi levél 15. részének feltámadásról szóló részéből idéz! - nem beszél sem a feltámadásról, sem

³³⁴ Békefi, Diakóniánk, 5.o.

³³⁵ Békefi, Diakóniánk, 5.o.

³³⁶ Békefi, Diakóniánk, 6.o.

³³⁷ Az *ecclesia militans* és az *ecclesia triumphans* hagyományos tematizálása szóba sem jöhet, hiszen a marxista-leninista ideológia szerint a küzdő egyház (*ecclesia militans*, melynek egy aspektusa az *ecclesia crucis*) csakis a harcos (tehát az imperializmust kiszolgáló egyházat) jelentheti. (Lásd ehhez az ötvenes évek traktátus irodalmából L. I. German, A harcos egyház filozófiája, Szikra, Bp. 1949.43.o., és P. Kasirin, A vallási ideológia reakciós lényege, Szikra, Bp. 1952.90.o.) Csak mintegy húsz esztendő elteltével próbálkozik meg Boross Géza a diakonosz Krisztus és a feltámadás összekapcsolásával: “Isten a diakonosz Krisztust támasztotta fel.” Egyebekben Békefi téziseit viszi tovább. (Boross Géza, Krisztus diakóniája - az egyház diakóniája, RE 1974.3.51kk.)

Krisztus megdicsőüléséről, a *descensus* utáni *ascensusról*. Nem fejezi be a Filippi 2.5-12 himnuszának magyarázatát sem, tehát Krisztus kenózis (katabázisa) után nincs anabázis! És nem szól Krisztus közbenjárásáról, tehát mellőzi a Zsidókhöz írt levél nagy témáját is. Végül, nem mond semmit a *Christus praesens*-ről, akit a Szent Lélek tesz jelenvalóvá (tehát a jánosi utalásokat is megcsonkítja).³³⁸ Krisztusnak - és következésképpen az egyháznak - csak egyirányú, *kenotikus* mozgása van a világ felé. Mintha majdnem azt mondaná Békefi, hogy az a bűn, amit az egyháznak szolgáló szenvedésével le kell győznie, nem más, mint maga az egyház.³³⁹

Nem nehéz azonban megállapítanunk, hogy Békefi egyáltalán nem a krisztológiából vezeti le az egyháznak a fentiekben felvázolt szolgálatát, hanem az egyház kismizett helyzetét és az egyházvezetés aktuálpolitikai döntését - engedelmesség - olvassa bele egy csonka krisztológiába, és aztán ezt megfordítva, mint totális és aktuális krisztológiát egyetemlegesíti az egyház egész életére. Victor Jánosnál azt láttuk, hogy ő nivellálta a speciális kegyelmet és az általános kegyelmet úgy, hogy a végén az általános kegyelem lett az alap és a cél. Békefinél már szó sincs nivellálásról, itt - radikális egyoldalúsággal - a krisztológia egyik aspektusának totalizálása történik. Az erőtlen Krisztus lesz a totus Krisztus.

Külön elmélkedést tarthatnánk arról, hogy Békefinek ezek a tételei egyfajta *fordított* arianizmust jelentenek. A Niceai Zsinat (Kr.u.325) összehívását kiváltó óegyházi eretnesség tagadta az Atya és a Fiú egylényegűségét (homousziosz), s Krisztusról csak, mint teremtményről (igaz legelső, és az embertől különböző teremtményről, félistenről) beszélt (a homoiusziosz kifejezés a kevésbé radikális ariánusok kompromisszumos javaslatára volt).

Nos, Békefi, úgy tűnik, nem tagadja az Atya és a Fiú egylényegűségét, sőt Krisztusról, mint a teremtés kezdeményezőjéről beszél ("aki a teremtést kezdte" - *sic!*), de Krisztustól, mint pre-egzisztens logosztól mégis elvitatja, hogy tudta volna, mi vár rá testtelében (például, hogy majd "beleszorul egy asszony méhébe!" - *finitum capax infiniti?*). *Paul Tillich* találó szavaival élve, Jézus Krisztus Krisztus-jellege felszívódik a Jézus-jellegben,³⁴⁰ vagy a hagyományos református teológia terminusai szerint: Krisztus elszenvedő engedelmességét (*oboedientia passiva*) felszívja cselekvő engedelmessége (*oboedientia activa*), s ily módon a megszerzett üdvösség megszerzendő üdvösségé válik.³⁴¹ Ilyen értelemben Békefi nagyon közel áll az arianizmushoz, hiszen megfogalmazása szerint Krisztus testtelének célja az Isten szeretetének *manifestálása* volt (- a "történi engedelmesség" által), s *nem a helyettes elégtétel*. Krisztus egysége az Atyával nem valóságos (ontikus), hanem mindössze morális.³⁴² Ennek a különbségnek a hangsúlyozása részünkről nem mesterkél, különösen is ha figyelembe vesszük *M. Wiles* idevonatkozó megjegyzését, aki az óegyházi dogmafejlődéssel foglakozó nagyszerű munkájában megállapítja, hogy a 4. században majd ötven évig udvari, hivatalos birodalmi teológiának számító arianizmus - amely ugyan egységesebb egyházat ígért Konstantinus egységes birodalma számára. mint az athanasziusi trinitarizmus - azért bukott el, mint teológia, mert

³³⁸ Lásd ehhez Varga Zsigmond korrekcióját: "a szenvedés...nem is a végső szó, hanem különleges korrelációban áll a végső feloldással, a feltámadás örömeivel." *Varga Zsigmond*, Jézus küldetése a jánosi iratok teológiája szerint, ThSz 1981.72.o.

³³⁹ Távoli visszhangja ennek Tóth Károly egyik kijelentése 1983-ban: "Isten nem fejezte be a világ és az ember teremtését, hanem az embert segítő társul hívta a még be nem fejezett teremtés megvalósításához. Ha erre a lehetőségre tekintünk, meg kell fontolnunk, hogy vajon a létező vallások szervezetei mennyiben képeznek gátakat, vagy kommunikációs akadályokat Isten és az ember között, akadályozva ezzel a creatio continua előrehaladását. Így aztán adódik a kínos, de létfontosságú kérdés, hogy nem tekinthetők-e a vallási intézmények rosszul értelmezett funkcionálása az isteni parancs tagadásaként és az isteni teremtés továbbvitelének akadályaként." *Tóth Károly*, Egyház a szocializmusban, ThSz 1983.96.o.

³⁴⁰ *Paul Tillich*, Systematic Theology, vol. II. 142kk. Tillich szerint az egész óegyházi dogmafejlődés annak a harcnak a fényében érthető csak, hogy az egyházatyák - még ha paradoxonok által, és sokszor inadekvát módon is - de igyekeztek megőrizni Jézus Krisztus emberségének és istenségének státuszát.

³⁴¹ Sebestyén Jenő joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy Krisztus kétféle engedelmességének megkülönböztetése nélkül vagy a forenzikus megigazulástan (*gratia infusa*) válik túlsúlyossá, vagy visszazuhanunk a kegyelmi szövetségből a cselekedeti üdvözülés szintjére. *Sebestyén Jenő*, Református Dogmatika, II. 103.o.

³⁴² *J.D.N. Kelly*, Early Christian Doctrines, 405.o.

“nem tudta biztosítani az isteni megváltót.”³⁴³ Amikor Békefi az egyházat a Krisztus diakonosszal ontológiailag összeköti és így dinamizálja³⁴⁴, akkor vagy az egyházat divinizálja, vagy arianusként tagadja Krisztus istenségét (és váltságmunkája hilasztikus részének befejezettségét). Bármelyik következtetésre is jussunk, a lényeg azonos: a történelemnek, mint megváltói folyamatnak a divinizálása. Az arianizmussal szembeni vitának - ahogy erre J. Rushdoony felhívja a figyelmet - az isteni megváltó biztosítása mellett, a másik nagy tétje éppen az volt, hogy amennyiben Krisztus nem egylényegű Isten az Atyával, úgy a világ (az ember) úgy mond. “krisztikus” struktúrái (pl. az uralkodó, a történelem, a természet), mint a váltságművet - abban részesedve - beteljesítők, megisteníthetők.³⁴⁵ Az arianizmus csak látszólag volt radikálisan monoteista - sajátos theózis elmélete és Krisztus félistenségéről vallott felfogása valójában politeizmusba torkollott.

Felvethetnénk, hogy Békefi “Krisztus diakonosza” sokkal közelebb áll annak a 19. századi kulturprotestantizmusnak a krisztológiáihoz, amelyet H. Richard Niebuhr így jellemez: az un. kulturprotestánsok “a kultúrán keresztül értik meg Krisztust, mégpedig úgy, hogy kiemelik tetteiből, tanításából és reá vonatkozó egyházi tanításból azt, ami összhangba hozza őt mindazzal, amit a civilizáció legjavának vélnék. Így Krisztust és a kultúrát harmonizálják, nem kevés erőszakot téve az Újszövetség és a maguk kora egymásnak makacsul ellentmondó vonásain.”³⁴⁶ Természetesen, - és ez döntő különbség! - a kulturprotestantizmus (és annak leágazása, az un. keresztyén szocializmus, vagy szociális evangélium) a maga korának legnemesebb értékeit igyekezett konzerválni.³⁴⁷ A szolgáló egyház teológiája esetében másról van szó: egy új világ, egy új típusú ember, egy új gazdasági-politikai rend, egy új jövő építéséről, melyben *nincs helye* a keresztyénségnek, vagy amennyiben van még - dichotomikus szemlélete értelmében -, az nem egyéb, mint a keresztyén ember feltétel nélküli betagolása ebbe az új, egységes, totális rendbe!³⁴⁸

³⁴³ Maurice Wiles szerint az ógyházi dogmák meghatározása három szorosan összefüggő reflexiós folyamat eredménye: 1. A Szentírásra való hivatkozás, 2. az istentiszteleti (kultuszi) tapasztalat, 3. a szoteriológia követelményei: “A keresztyén üzenet a megváltásról...megszűnne, ha nem ragaszkodnánk Krisztus megkülönböztetés nélküli istenségéhez. *Maurice Wiles, The Making of Christian Doctrine, Cambridge, 1967. 164.o.,* Lásd még ehhez *Justo Gonzalez, A History of Christian Thought, Abigdon Pr. 1970, 268.kk.* Az arianizmus felemlegetése természetesen nem kockázatmentes, inkább csak analogikus jelentősége van. Vö. *J.D.N. Kelly, Early Christian Doctrines, 223-301,* valamint *Edward R. Hardy, ed. Christology of the Later Fathers. G. A. Keith összefoglalása szerint az Atya és Fiú egylényegűségét tagadó, radikálisan monoteista arianizmus szerint Krisztus legfőbb feladata az volt, hogy mint Isten szolgálja közreműködjön a teremtésben és bizonyos mértékig a megváltásban. Annak igazolására, hogy Krisztus teremtmény volt, hosszú szakaszokat szerkesztettek azokból az újszövetségi helyekből, amelyek Krisztus gyengeségéről, erőtlenségéről és szenvedéséről szólnak. NDT, 215.o.*

³⁴⁴ Fontos megfigyelést tesz témánkkal kapcsolatban David Wallace, aki szerint a század második felének un. funkcionális krisztológiái (szemben az un. esszenciális krisztológiákkal) annak a ténynek az egyoldalú túlhangsúlyozására építenek, hogy a Szentírás kifejezéseinek nincsenek metafizikai vonzatai. Így a morfé theou, illetve morfé doulou (Fil 2,5sk) kifejezéseket sem szabad - eme funkcionális felfogás szerint - metafizikailag, Krisztus természetére vonatkoztatva értelmeznünk. Wallace gondos összehasonlító munkával azonban kimutatja, hogy az ógyházi vita Krisztus természetéről (uszia - essentia, hyposztaszisz - szubsztancia) nem tekinthető holtvágánynak, hiszen többek között az újszövetségi, páli szóhasználat (morphé, eikón) is magába foglalja ezt a lehetőséget. “A kortársi megkülönböztetés a funkcionális krisztológia és az esszenciális krisztológia között - az előbbi javára - sokkal inkább az akadémiai teológia produktuma, mintsem Pál eredeti szándéka, akire nézve ez az egész megkülönböztetés értelmetlen.” *David Wallace, A Note on morphé, Theologische Zeitschrift, 1966,1. 25.o.*

³⁴⁵ “Az ariánusok abban hittek, hogy a történelem a mindent meghatározó valóság (determinative realm), ezért lelkesen támogatták mindazt, ami üdvösséget kínált a történelem által és a történelem kontrollálása által. Ennélfogva államelvűek (statist) voltak, szembeálltak az egyház függetlenségével, s minden erővel támogatták az uralkodó hatalmát.” *John Rushdoony, The One and the Many, Craig Pr. 1971. 152kk.*

³⁴⁶ *H. Richard Niebuhr, Christ and Culture, Harper and Row, 1951, 83-84.o.*

³⁴⁷ *H. Richard Niebuhr, Christ and Culture, 87kk.*

³⁴⁸ Bergyajev már az 1930-as évek közepén kimutatta a kommunista embertípus és a keresztyén embertípus közötti egyetlen lehetséges kapcsolópontot. “Az orosz kommunisták keresztyénséggel szemben táplált gyűlöletében van egy bizonyos ellentmondás, ezt azonban nem veheti észre, akinek tudatát a kommunista doktrína tartja fogságában. A legjobb kommunisztípus, azaz embertípus teljes egészében az eszme szolgálatának szenteli magát, áldozatkész, önzetlenül rajongó. Ez a típus azonban csak a keresztyén léleknevelés, a természeti ember keresztyén szellemben történő átformálása következtében alakulhat ki. A keresztyén szellem emberi lélekre gyakorolt - láthatatlan és földöntúli - hatásának akkor is nyoma marad, ha az ember tudatában megtagadja a keresztyénséget, sőt ellenségévé válik. Tegyük fel, hogy a vallásellenes

Krisztusnak és ennek az új civilizációnak a harmonizálása azonban mégiscsak egyugyanazon módszer szerint történik, mint a kulturprotestantizmusban: “az akkomodációra törekedve a gnosztikusok és a kulturprotestánsok furcsa vágyat éreznek arra, hogy apokrif evangéliumokat és új Jézus életrajzokat írjanak. A teljes újszövetségi történetből kiemelnek egy töredéket, s azt Jézus esszenciális jellemzőjének nevezik, felnagyítják, és ily módon alkotják meg a maguk mitikus figuráját... Mindig van azonban valami, ami megegyezik a saját koruk érdekeivel és szükségeivel. Ilyenkor az egész ígértetést eluralja a hallgatóval való kapcsolópont keresése; és sok esetben az ebből fakadó Krisztus-portré alig több, mint egy absztrakció megszemélyesítése. Végülis azonban ezeket a fantáziaszülte leírásokat maga a bibliai történet ereje semmisíti meg. ...Krisztus nagyobb és idegenebb (stranger), mint ahogy ezek a portrék mutatják...Előbb vagy utóbb kiderül, hogy a természetfölötti lény hús és vér ember volt; hogy a misztikus erkölcsi rendet hirdetett; hogy az erkölcstanító démonokat űzött ki az Isten erejével; hogy a szeretet megtestesült lelkülete haragvó próféta is; hogy a jó ügy mártírja a Feltámadott Úr. Nyilvánvaló, hogy Jézus parancsolatai sokkal radikálisabbak, mint a törvény és az emberi kötelességtudat ritschliánus összebékítése, és hogy missziója sohasem kényszeríthető bele az emberi elnyomás alóli felszabadítás egyik vagy másik sémájába.”³⁴⁹

A Békefi által hangoztatott tézisek tehát sem nem újak, sem nem “forradalmiak”, de nemcsak azért nem azok, mert már 1890-ben, vagy 1940-ben is hangoztattak hasonlókat, hanem mert akkor hangoznak el, amikor “ez a jövő” úgymond már a jelen. A tételek ennél fogva sokkal inkább ideologikusak.³⁵⁰ Íme, “Krisztus modernizálásának kockázata” (Cadbury).³⁵¹

Az arianizmus felemlegetése nemcsak Krisztus “nem-tudása” miatt lenne helytálló. Ez Békefi téziseit a kulturprotestantizmuséhoz vinné közel. Nála viszont csak az akkomodációs módszer kulturprotestáns. Paul Tillich finom megkülönböztetése értelmében,³⁵² látnunk kell, hogy Békefi szubordinált Diakonosz Krisztusa sokkal közelebb áll az arianizmushoz, csak nem deontikus, hanem teleologikus értelemben. Arius és követői szerint a Fiú nem lehet más, mint teremtmény (*ktízma*, vagy *poíma*), tehát mégha a Fiú a mi időnkön kívül is született (*achronós gennétheisz*), akkor is “volt (ti. idő), amikor még (a Logosz) nem volt” (*én pote hote ouk én*).³⁵³ Amikor Békefi arról beszél, hogy “tudjuk meg, hogy egy olyan világ készül a megváltás révén, ahol végül a Fiú is alávetetik annak, aki mindent az Ő lábai alá vetett, hogy végül Isten legyen minden mindenkben”³⁵⁴, akkor - ahogy ezt a főntebbiekben láttuk - egyfajta *fordított* arianizmussal nem az arianus szlogent mondja, hogy ti. “volt,

propagandának sikerül egyszer s mindenkorra kiirtani az orosz lélekből a keresztyénségnek még az írmagját is. Igen ám, de ha megsemmisítenek minden vallásos érzést, akkor a kommunizmus megvalósíthatatlan lesz, minthogy senki sem lesz hajlandó áldozathozatalra, senki sem fogja életét egy személy feletti eszme szolgálataként értelmezni, végleg az önző típus kerül hatalomra, aki csak a saját érdekeit tartja szem előtt...A materialista és ateista kommunizmus vagy kudarcra és pusztulásra van ítélve, vagy csak egy gépezethez hasonló társadalmat hozhat létre, amelyben már az emberi arcok is megkülönböztethetetlenül egybemosódnak. A kommunisták igen sokat köszönhetnek a keresztyénségnek, hiszen egész tevékenységüket a vallásos energia átválthatóságára alapozzák, azaz arra, hogy e vallásos energia más, nem vallásos tárgyra is átvihető.” *Nyikolaj Bergyajev, Az orosz kommunizmus értelme és eredete* (1933), Bp. Századvég füzetek 5. 181-182.o.

³⁴⁹ H. Richard Niebuhr, i.m. 110-111.o.

³⁵⁰ Nem kevés iróniával veti fel Stephen Sykes az 1960-as évek nagy teológiai slágerével, Jürgen Moltmann Der Gekreuzigte Gott-jával kapcsolatban, hogy vajon több-e Moltmann-nak az Isten páthoszára vonatkozó tétele, mint a szekularizáció következtében megrendült és hatalmi pozícióit elvesztett keresztyénség - post festa - ontologizálása? *Stephen Sykes, The Identity of Christianity*, London, 1987. 36kk. Úgy tűnik Békefi Benő jó tíz évvel megelőzte a korát, legalábbis, ami a módszert illeti.

³⁵¹ “The perils of modernizing Christ.” Idézi *Maurice Wiles, The Making of Christian Doctrine*, 97.o.

³⁵² Paul Tillich hívja fel a figyelmet arra, hogy a kulturprotestantizmus és az arianizmus egy szintre helyezése - a számos analógia ellenére - téves: A liberális teológusok, Albert Schweitzerrel bezárólag, Jézus üzenetének eszkatológikus jellegét “mint idegen képzelgést és apokaliptikus eksztázist teljességgel elvetették. (A megváltás) eseményének Krisztus-jellege (Christ-character) felszívódott a Jézus-jellegbe (Jesus-character). Mindazonáltal, nem lenne helytálló a liberális teológia azonosítása az arianizmussal. A liberális teológia Jézus-képe nem egy fél-istent ábrázol. Inkább egy ember képe ez, akiben Isten egészen egyedi módon manifesztálódott.” *Tillich, Systematic Theology*, ol. II. 146.o.

³⁵³ *Kelly, Early Christian*, 227-228.o.

³⁵⁴ *Békefi, Diakóniánk*, 6.o.

amikor még nem volt”, hanem azt implikálja, hogy lesz idő, amikor nem lesz.³⁵⁵ S. Sykes találó kifejezésével élve, Békefi abban a teológiai trendben áll, amely Krisztus hatalmának folyamatos “evakuálásával”³⁵⁶ csak egy üres fogalmi vázat hagy a keresztyénség számára, amikor is - a hatvanas évek ökumenikus szlogenje szerint - a világ mondja meg, mi a teendő (*the world sets up the agenda*).³⁵⁷

3.2.4. Békefi állításainak *totalizáló* jellege az egyház un. “diakóniai rendjének” felvázolásában és alkalmazásában válik láthatóvá. A fentebb bemutatott “*diakóniai rend*” (ti. a Krisztus engedelmisségében való *részese*dés a belepusztulásig) adja meg a választ az egyház mibenlétének kérdésére (*ecclesia quid?*), kiterjed az egyház és világ viszonyára, a gyülekezet életére, az igehirdetésre³⁵⁸, a sakramentumokra³⁵⁹, az egyházkormányzásra³⁶⁰, és az egyház pénzügyeire³⁶¹, de még diakóniájára is³⁶², tehát, úgymond az “*egyház egész belső életére*” is, amely most már a fentiek szellemében megszűnik belső élet lenni.³⁶³ Ilyen értelemben a diakónia nem az egyház bizonyágtételének³⁶⁴ egy (és semmiképpen sem jelentéktelen része), vagy, ahogy azt H. Kraemernél láttuk, Krisztus hármastisztének kibővítése egy negyedikre, hanem az egyház létének és egyben jólétének *alapja és kritériuma*. A diakónia méri és hitelesíti az egyház igehirdetését,³⁶⁵ az egyház rendjét és egész misszióját,³⁶⁶ és világhoz való viszonyát.³⁶⁷

De magának ennek a sajátos diakóniának is van *kritériuma*, amely - az eddigiek ismeretében nyugodtan mondhatjuk: *természetesen* - nem a hagyományos, vagy biblika-teológiai értelemben felfogott diakónia, hanem az egyháznak az új társadalmi rendhez való viszonya. Így zárul be hát a kör:

“A Magyarországi Református Egyház diakóniája nem a szociális szükség felismeréséből ered, hanem engedelmisségből. Bizonyos vagyok benne, ha még nem is lett volna előttünk egészen nyilvánvaló, hogy van valami összefüggés a szocializmus és az egyházi diakóniára, szolgálatra ébredés

³⁵⁵ A Békefi Benő által idézett 1Kor 15.24-28-al kapcsolatban jegyzi meg John F. Jansen, hogy ez volt az ariánusok egyik kedvenc textusa, Krisztus szubordináltságának bizonyítására. Ancyrai Marcellus (4.sz.), Kálvin és Arnold A van Ruler egzegéziseinek nagyszerű elemzése után viszont arra a következtetésre jut, hogy legfeljebb csak akkor értelmezhető szubordinációs tételként Pál eszkatológiai kijelentése, ha az inkarnációt egyfajta “eszkatológiai doketizmusban” intermezzónak tartjuk. Isten jövője nem Jézus Krisztus “eltűnésével teljesedik ki.” *John F. Jansen, 1Corinthians 15,24-28 and the future of Jesus Christ, Texts and Testaments*, ed. E. March, Trinity Univ. Pr. San Antonio, 1980, 173-197.o.

³⁵⁶ Sykes, *The Identity of Christianity*, 252kk.

³⁵⁷ Lásd ehhez A. Dulles alapos kritikáját (*Avery Dulles, The Resilient Church*, Doubleday, 1978.)

³⁵⁸ *Békefi*, A Magyarországi Református Egyház diakóniája, 4.o. Ehelyt Békefi arról értekezik, hogy az igehirdetés hitele csak a diakónia által tér vissza.

³⁵⁹ “A keresztség sakramentuma és az úrvacsora sakramentuma az, amelyben mint gyülekezeti történelemben Krisztus végzi a maga diakóniáját.” *Békefi*, *Diakóniai*, 20.o.

³⁶⁰ “A presbiteri ülésnek...vagy más egyházkormányzati ülésnek mind diakóniává kell lennie...Az egész egyházkormányzatunknak sokkal szerényebbnek és alázatosabbnak kell lennie!” *Békefi*, *Diakóniai*, 20.o.

³⁶¹ “Ki kell munkálnunk az egyháznak azt a gazdasági és pénzügyi életét, amely szolgálatunk új helyzetének megfelel.” *Békefi*, *Egyházmegyei*, 17.o. “Az egyház a szocialista államban nem rendelkezhetik be kapitalista magánszektorként...egyházunk anyagi berendezkedése csak diakóniai jellegű lehet.” *Békefi*, *Diakóniai*, 4.o.

³⁶² “Nem az a diakónia, hogy én kenyeret, ruhát, pénzt adok, mert ezt mindenki megadhatja, hanem, hogy miközben az éhezőnek enni adunk...megtörténik az, amit az Isten Fia cselekszik itt kell megint nagyon vigyáznunk és nagyon engedelmesen letérnünk a Wichern útjáról és a gyülekezeti diakóniát keresnünk” *Békefi*, *Diakóniánk*, 6.o.

³⁶³ Ugyanilyen értelemben mondja beszél az egyházmegyéről, mint diakóniai és engedelmisségi egységről, amelyben az egyház minden tevékenységének telosza a diakónia. *Békefi*, *Egyházmegyei életünk feladatai*. Esperesi székfoglaló, RE 1952. február 1. 16kk

³⁶⁴ Lásd erről *Imre Lajos*, *Ekkleziaszintika*, Coetus kiadványok 2., Bp. 1941.

³⁶⁵ *Békefi*, *A Magyarországi*, 4.o.

³⁶⁶ *Békefi*, *Diakóniai*, 18.o.

³⁶⁷ “Ezen a járatlan úton egyházunk átalakulóban van a népegyházból a saját bizonyágtételéből élő egyházzá, a közéleti és közjogi egyházból a mindenkinek szolgáló egyházzá és a látszat-nagyság egyházból a valóságos, kicsiny és szegény egyházzá.” *Békefi*, *A Magyarországi*, 2.o.

engedelmessége között, de az egyházi diakónia igazán csak engedelmességből fakadhat. Van abban valami történelmi egybeszerkesztettség hogy a szocializmus építése eredményes erőfeszítésében dolgozó magyar népünk református egyháza kezdi érteni és próbálja megérteni az engedelmesség diakóniai formáját.”³⁶⁸

“Itt minősül át mindinkább és mind komolyabban a mi egyházfogalmunk a küzdő, harcoló, a diadalmaskodó egyház fogalmáról a mostani időre, a mostani világkorszakra, úgy mint *szolgáló egyház*.”³⁶⁹

Hogy valójában mit is jelent ez az “egybeszerkesztettség” (apokatasztázisz?) azt még Békefinél is nyersebben, de egyértelműen fogalmazza meg Kis Roland, Dunamelléki főgondnok, 1950-ben:

“Ebből a konstantinuszi eredetű rabságból csak olyan erőfeszítés szabadíthatja fel a keresztyénséget, amely már maga is felszabadult a kapitalizmus bilincseiből. Ez a magyarázata annak, hogy azokban az országokban, amelyeket a Szovjetunió felszabadított a kapitalizmus igája alól, egyúttal a keresztyén egyházak is felszabadultak. Most már nem kényszerülnek a kizsákmányolás rendszerének szolgálatára, gátlás nélkül állhatnak a volt szegény, most szabad munkásosztály szolgálatára, segíthetik lelki, szellemi és anyagi téren való felemelkedésükben és az alkotáshoz szükséges békéjük védelmében. Ez az új feladata az egyháznak.”³⁷⁰

Békefi szerint az “új feladatra” felkészítő “átminősülés”-nek a folyamata az egyház jelenlegi, “most időszerű” (s nemcsak a Magyarországi Református Egyházra, hanem Krisztus egész egyházára érvényes) “megfenyített helyzetében” fogható fel. Ennek a fenyítéknek az értelme az, hogy az egyház ne lehessen más csak egyház, most már, mint szolgáló egyház.

“Még mennyit fogunk mi szorulni, még mennyit fogunk mi fenyíték alatt élni, még hogy fog szorulni körülöttünk a fenyíték, mert még messze vagyunk attól, hogy mi tényleg ne akarjunk más lenni, csak a szolgáló egyház, *a diakónus Krisztus diakónus gyülekezete ebben a világban, ezért a világot, ennek a világnak a megtartásáért, ennek az egész világmindenségnek, az egész teremtettségnek a megváltásáért.*”³⁷¹

Mint arra már Dulles felhívta a figyelmet, a szolgáló egyház modelljével szembeni kritika elsősorban a bibliai megalapozottság *hiányát* veti fel.

Mindenekelőtt egészen egyértelmű, hogy az egyház *kizárólagos* feladata nem a fentiekben leírt “szolgálat”, mert ez nem felel meg a bibliai mértékeknek. A másik problémát a “*szolgálat*” valamint a “*diakónia*” kifejezés leszűkített értelmű használata veti fel. Az újszövetségi *diakónia*³⁷² kifejezés egyházi vonatkozásban mindenféle szolgálatot jelölhet - az ige hirdetésének, a sakramentumoknak, a konkrét fizikai segítségnyújtásnak a szolgálatát is. Az Újszövetségben - a szolgálatnak ebben az általános értelmében - minden egyházi “tisztség” egyformán lehet diakónia, ezért a diakónia fogalma nem állítható szembe, legkevésbé játszható ki az igehirdetéssel, az istentisztelettel, az egyházkormányzattal szemben (akár úgy hogy ezeket a diakóniának alárendeljük, vagy Békefi módjára át diakonizáljuk). Az ősegyházban végzett konkrét diakónia a keresztyének egymás iránti lelkületét fejezi ki. Dulles szerint “meglepő lenne, ha találnánk a Bibliában olyan kijelentést, mely szerint az egyház, mint olyan arra hivatott, hogy (a fentebbi értelemben vett) diakóniát végezzen a világ *felé*. Az Újszövetség íróinak bizonytalanságára eszébe sem jutott az az elképzelés, hogy az egyháznak mandátuma lenne

³⁶⁸ Békefi, A magyarországi, 4.o.

³⁶⁹ Békefi, Diakóniai, 19.o.

³⁷⁰ Kis Roland, Egyházunk útja a történelemben, RE 1950, december 15. 7.o.

³⁷¹ Békefi, Diakóniai, 19.o.

³⁷² H.W. Beyer, diakoneó (in G. Kittel, TDNT, Vol 2., Grand Rapids, 1964, 81kk.) Lásd még ehhez Dóka Zoltán és Vajta Vilmos bírálatait az Magyarországi Evangélikus Egyház diakónia teológiájával kapcsolatban.

az olyan társadalmi intézmények átalakítása, mint pl. a rabszolgaság, a háború, vagy Róma uralma Palesztina felett.”³⁷³

Békefi itt még szemmel láthatóan érzékeli ezt a feszültséget, és egy meglehetősen kézenfekvő megoldást választ, az egyháztörténeti korszakolást. 1961-ben viszont már nem az egyháztörténet korszakolásával oldja fel ezt a feszültséget, hanem azzal a sajátos krisztológiával, amelynek tematikáját már az ötvenes évek legelején radikálisan megfogalmazta:

“Krisztus minden egyházi nemzedéknek a maga teljességéből valamit *kihangsúlyozva* mutatkozik be..., az igehirdetés akkor engedelmes, és akkor tud valóságos, tehát időszerű segítség lenni, ha a saját nemzedékének bemutatkozó Krisztus ismeretét prédikálja.”³⁷⁴

Ez a kitétel, melyet nevezhetünk egyfajta krisztológiai *modalizmusnak* is, visszamenőleg is egyértelműen igazolja, hogy a szolgáló egyház teológiájának Krisztus-képe leszűkített.³⁷⁵

Az ötvenes évekbeli totalizáló és radikális és ariánus jellegű megfogalmazásokhoz képest nemcsak dogmatörténeti analógiákkal jellemezhető módosulást figyelhetünk meg. Békefi eme későbbi, 1961-es kijelentése szerint Krisztus ugyan változatlanul inkább *diakonosz*, mintsem *szótér*, de nem úgy, hogy teljes ontológiai státuszában (személyében) lenne diakonosz, hanem úgy, hogy a maga teljességéből “valamit kihangsúlyozva mutatkozik be” minden a nemzedéknek - ezúttal, mint diakonosz! Ennek a módosulásnak az oka azonban nem a szolgáló egyház teológiájának ön-korrekciójában, hanem egészen másban keresendő. Abban a súlyos, voltaképpen megsemmisítő kritikában, amely 1956 őszén, az adott lehetőségek között, immár nyilvánosan bírálta meg a fentebb bemutatott egyházvezetői pozíciót. Mielőtt tehát folytatnánk eme teológia ideáltipikus bemutatását, röviden ismertetnünk kell e kritika lényegbevágó pontjait. Ez a kritika ugyanis 1957 után kimondatlanul is “része” lett a szolgáló egyház teológiájának, és ha tartalmát (ideológiai vonzatát) nem is, de hangütését és dichotómiájának időbeli vonatkoztatását megváltoztatta.

³⁷³ Dulles, Models, 100.o.

³⁷⁴ Békefi, A lelkipozíció néhány kérdése, ThSz. 1961. 72.o.

³⁷⁵ Természetesen itt is ugyanarra a módszerre kell utalnunk, amelyet a fentebbiekben részletesen megvizsgáltunk: nevezetesen az egyház állapotának, vagy döntéseinek krisztologizálásáról van szó.

3.3. A szolgáló egyház teológiájának alkalmazása

“A kommunizmusnak az ember nyomorúsága megoldására irányuló törekvése és szándéka megfelel a(z irgalmas) samaritanus gondolkodásának”

Bartha Tibor³⁷⁶

3.3.1. Előzetes megjegyzések

Miután Victor János és Békefi Benő téziseinek vizsgálatán keresztül képet kaptunk a szolgáló egyház teológiájának ideáltipikus jegyeiről (az egyház és a világ hatásviszonyának megfordítása, illetve szelektív krisztológia), most rá kell térnünk annak a tételünknek az igazolására is, miszerint a szolgáló egyház teológiája mint egységes teológiai rendszer kidolgozatlan maradt, de 1990-ig kizárólagos szerepet játszott (vagy szántak neki). Ennek a tételnek az elemzéséhez több tényezőt is figyelembe kell vennünk.

a.) Mindenekelőtt áll az a teológiai kritika, amely az ötvenes évek egyházvezetésének teológiai megnyilatkozásaival szemben fogalmazódott meg, s amelyre az egyházvezetés számtalan alkalommal, de mindig konkrét idézetek nélkül utalt, és amelyeket ugyanígy konkrét cáfolatok és érvek nélkül utasított vissza, illetve marasztalt el. Az egyházvezetés egyoldalú vitastílusa³⁷⁷ nemcsak az egyházvezetés arroganciájára vet fényt, hanem arra a tényre is, hogy a jogosult kritika voltaképpen alapjaiban rendítette meg a szolgáló egyház teológiájának premisszáit, és egyúttal bizonyította azt is, hogy a szolgáló egyház teológiája egyáltalán nem a Magyarországi Református Egyház közösségének döntését³⁷⁸ és közös teológiai meggyőződését (*consensus ecclesiae, coniuratio testium*) fejezi ki.³⁷⁹

b.) Az 1956-os forradalomhoz kapcsolódó református egyházi megújódási mozgalom megrendítette a szolgáló egyház teológiájának önmaga *progresszivitásáról* hirdetett nézeteit is. Amennyiben ugyanis, mint azt megállapítottuk, ez a teológia azonos volt az egyházkormányzat öntörténetével, úgy 1956-ban a Magyarországi Református Egyház gyülekezetei az 1956 előtti egyházvezetéssel együtt a szolgáló egyház teológiáját is bírálat alá vették és elutasították.³⁸⁰ Az 1956 előtti korszakra jellemző történet-teológiai, messianisztikus dichotómia 1956 után tarthatatlanná vált. 1956 után már nem volt elegendő az 1945, vagy az 1948 előtti korszak kárhozátása (és ezzel egyidejűleg az “új” felmagasztalása). A szolgáló egyház teológiája ebből a dichotomikus módszerből többé nem meríthetett *automatikus* öngazolást. Az 1956 után a részben visszatért, a részben pedig régi-új emberekkel megerősített egyházvezetés ugyan továbbra is szolgálaián követte a kommunista párt

³⁷⁶ Bartha Tibor, *Az emberszeretet leckéje* (1965), IEN, 154.o.

³⁷⁷ A vitatkozó felek érdemi idézése nélkül utasították el nézeteiket, nem beszélve arról, hogy azok szóhoz sem juthattak. Voltaképpen nem is beszélhetünk vitáról.

³⁷⁸ “Egyházunk a maga egészében döntött.” (Bereczky Albert, *Vagy-vagy*, RE 1951,1.3.o.) Sőt: “Az egész keresztyénség útja a mi utunk.” (Bereczky Albert, *Az egyház prófétai szolgálata, A keskeny út*. 235.o.)

³⁷⁹ Lásd ehhez Farkas József lemondó nyilatkozatát, 1956.október 31-én: “Egyházunk egységével büszkélkedtünk, amikor a felszínes látszategység is csak megfélemlítés és elhallgatás durva módszereivel volt fenntartható.” (Közli Pap László, *Tíz év*, 332-334.o.)

³⁸⁰ A Megújulási Mozgalom 1956. november 13-i. programját az akkori kommunikációs nehézségek ellenére mintegy kilencszázötven gyülekezet presbitériuma támogatta. Vö. Bán István, “A Magyar Református Egyház útja”, RE 1991. január 4.o., illetve Ravasz László, *Emlékezéseim*, 383kk.

társadalmi és politikai értékeléseit (immár 1956-ról is) egyházi terminológiára fordítva azokat, de 1955-56-os bírálatok, valamint az 1956 és 1957 fordulóján hozott presbiteri határozatok ténye ezután megkerülhetetlen maradt. Ha volt consensus ecclesiae, akkor az éppen annak az ellenkezőjét igényelte, mint amit Bereczkyék hirdettek (ti. az egyház szolgálata helyett az egyház szolgálatra való szabadságát).

c.) Mivel a szolgáló egyház teológiája nem *consensus ecclesiae*-t jelölt, és mivel 1956 után már nem tarthatta fent az 1945-től kezdődő töretlen *progresszivitás* látszatát sem, az egyházvezetés hivatalos teológiai megnyilatkozásai - visszalépve a Bereczky Albertnél legerősebben megnyilvánuló történet-teológiai dualizmustól - a Victor János és a Békefi Benő cikkeinek elemzésekor bemutatott két, gyakorlatilag eltérő teologumenont hozták tovább és igyekeztek *integrálni*.

Victor tézise a kívülről befelé munkálkodó kegyelemről lehetőséget biztosított arra, hogy a szolgáló egyház teológiáját úgy tüntessék fel, mint a református teológiai örökség részét, illetve mint eme örökség progresszív értelmű visszavételezését.

A Békefi Benő által rendkívül nyersen és felületesen (de éppen ezért lényegbevágóan) megfogalmazott szelektív krisztológia, amely Victor János tételénél sokkal markánsabban és egyértelműbben ideologizálta az egyház társutas szerepét, alkalmasnak bizonyult arra, hogy átszínezzék vele a kálvinizmusról - immár a fenti értelemben - kialakított képet.

Tulajdonképpen csak idő kérdése volt, hogy mikor találják meg azt a címkét, amely eme módszertani *Aufhebung* jegyében, úgy válthatja le a korábbi kálvinista pozíciókat, hogy a kálvinista titulust megtartja. A nyolcvanas évek elejétől hangoztatott *“evangéliumi kálvinizmus”*³⁸¹ a szolgáló egyház teológiájának ezt a két fókuszát (kívülről befelé munkálkodó kegyelem, és diakónus Krisztus) integrálta. Pontosabban, a szolgálat teológia egész érvrendszere e két érvrendszer között ingadozott, meglehetősen tautologikus módon. (Minél inkább diakónus Krisztus, annál inkább kívülről befelé munkálkodó kegyelem, minél inkább munkálkodik a kegyelem kívülről befelé, annál inkább diakónus Krisztus.)³⁸²

d.) Feltétlenül meg kell említenünk még azokat az elemeket is, amelyek *nem változtak* 1956 után.

³⁸¹ Vö. 3.3.5. fejezet

³⁸² Az elrendezés keretének megalkotására ezen kívül még három kísérletet említünk meg, ebből kettő meglehetősen hosszasan és jól artikulált, egy pedig csak ötlet szintjén vetődött fel. Az első kísérlet szintén Bartha Tibor nevéhez kapcsolódik, aki a szeretet kettős-egy parancsolata (mint *lex nova*) rubrikája alá integrálta ezt a két fókuszot. A másik kísérlet Kocsis Eleméré, aki az általános kegyelem pneumatológiailag megalapozott tétele alá igyekezett beszorítani a szolgáló egyház teológiájának érvrendszerét. A harmadik pedig Tóth Károlyé, aki a *creatio continua* felemlegetésével igyekezett kereteket teremteni. Kocsis Elemér és Tóth Károly tétéleivel nem foglalkozom külön, több okból.

Egyrészt Kocsis Elemér - jól láthatóan - a Victor János által felvetett témát fejleszti tovább, illetve egészíti ki az 1960-70-es évek teológiai kutatásának (elsősorban pneumatológiai) néhány újabb fejleményével. Mondanivalója azonban - ideáltipikailag - nem hoz változást. Vö. *Kocsis Elemér*; A Szentlélek teremtő és újjáteremtő munkája és az ember felelőssége a világegyetért, RE,1971,5.73kk; Szociáletikai felelősségünk a pünkösti evangélium fényében, RE 1981, 104kk; A keresztyén etika művelésének lehetősége, módszere és konkratizálása napjainkban, RE 1983,12,271sk.

Tóth Károly a nyolcvanas évek fordulóján több ízben felvetette a *creatio continua* tételét, amelyen azt értette - Bartha Tibor korábbi szavai szerint -, hogy *“az ember önmegvalósítása nem lázadás az Isten ellen.”* (*Bartha Tibor*; Az EVT és a szocialista országokban élő egyházak viszonyáról, RE 1977,6.121., *Tóth Károly*; Istenkeresés vágyában, hitélmények és egyháztól elfordulás dialektikájában él a világ, RE 1978,4.43sk; Püspöki jelentés, RE,6,121.o., Egyházak a szocializmusban, ThSz 1983.96.o., Vö. *Békefi Benő*, Gondolatok az világrkutatás eredményeiről, RE 1959,14) Sem Bartha, sem a fogalmat több ízben használó Tóth Károly nem határozzák meg közelebbről a *creatio continua* fogalmát. Karl Barth értelmezése szerint bizonyosan nem használhatták (Vö. *Karl Barth*, KD, III,2.), mert Barth csak jelentős módosításokkal és fenntartásokkal beszélt a kifejezésről (nem *creatio continua*, hanem *continuatio creationis*). Inkább az ökumenikus mozgalomban akkor jelentős szerepet játszó Moltmann hatására kell gondolnunk, aki a Szentháromságáról szóló munkája ötödik fejezetében (Trinity and the Kingdom of God, SCM, 1981) Joachim del Fiore (és Hegel) szentháromságtani sémáját kombinálta a *creatio continua*val. Tóth Károly később elejtette ezt a fonalat, s ennek főleg az lehetett az oka, hogy egyik ilyen hivatkozása után, Vályi Nagy Ervin a budapesti teológia akkori szisztematikusa meghívta egy disputára a diákság előtt, a tétel tisztázására. Tóth Károly ezt elhárította, de a tételt is elejtette.

Mindenekelőtt nem változott a *lényeg*, vagyis az a tartalmi üzenet, hogy a keresztyénségnek minden kritikát vagy kritikai fenntartását elvetve *hasonulnia kell* a fennállóhoz, “még azon az áron is, hogy közben az egyházat megátkozzák.”³⁸³

Nem változott a szolgáló egyház teológiájának citatológiai módszere sem, vagyis, hogy képviselői egyrészt torzítottan és meghamisítva idéztek olyan bibliai lókusokat és teológiai megnyilatkozásokat, amelyek eme teológia premisszáit igazolni látszottak, másrészt pedig “körbeidéztek” egymást.³⁸⁴

Nem változott továbbra sem a teológiai vita (és főleg) kritika kizárása, amely elsősorban abban mutatkozott meg, hogy 1957 után valóban igyekeztek sort keríteni arra, hogy az egyház egész életének minden területét a szolgáló egyház fogalmának rendeljék alá. Ez a törekvés azonban nemcsak az egyház jelenére terjedt ki, hanem annak múltjára is.

Nem változott továbbá az egyházvezetés “diktatórikus klikkuralma” (Hitvalló Nyilatkozat)³⁸⁵, legfeljebb tovább szűkült az egyszemélyi monoepiszkopátus irányában. Ebben a sajátos vonzatban továbbra is megoldatlan maradt az egyházi tekintély, hatalom kérdése.

Tehát a református-kálvinista tradíció fokozatos hozzá hasonlítása a szolgáló egyház teológiájának tételeihez csak látszólag jelentette az 1956 előtti fekete-fehér, dichotomikus szemlélet feladását. Az 1956 körüli hallgatólagos beismerés, hogy ti. a szolgáló egyház teológiája csak az egyház történelmi kontinuitásának megszakításával lenne megtartható,³⁸⁶ most már átkerül az ellenfelek, az “antagonisták” (Bartha T.) vádjai közé, s mint ilyen: minden további nélkül elutasítható lett. A jelzett töréspontok miatt azonban az egyházvezetés teológiai magabiztossága inkább csak látszat -, mögötte megrendültség van. Immár csak az úgynevezett “tényekbe” lehet kapaszkodni. Ez az oka, hogy az egyházvezetés mániákusan ragaszkodott az szocializmus “tényei”-nek ismertetéséhez, és mániásan hallgatott az egyház életének tényeiről. Az eredeti dichotómiát már csak emiatt is vissza kellett tartani. Különösen is az 1970-s években erősödik majd fel ez a történelmi progresszióba belecsavart dichotómia, amikor az állam egyházpolitikájában - jórészt a római katolikus egyház vonzatában - enyhülés következett be.³⁸⁷ Amikor aztán a nyolcvanas években, az NDK-ban használatos kifejezéssel élve, a “létező szocializmus” csödjé is nyilvánvalóvá vált, megkezdődött az “előrelépés a közös értékek” hangoztatásához, ami valójában - ahogy azt M. Novak remekül kimutatja - visszatérés a látomásokhoz.³⁸⁸

³⁸³ Vö. *Vályi Nagy Ervin*, Isten vagy történelem, A mai református egyházkormányzat premisszáiról, Minden idők peremén, EPMSZ, Bp. 1993. 43-57.o.

³⁸⁴ Nem nehéz ebben felfedeznünk egyfajta hübriszt sem, hiszen a “genuin magyar református teológia” kimunkálásának igénye, mint azt a Victor Jánosra hivatkozó írások ismertetésénél láttuk, a korszak kezdetétől fogva annak legvégéig megmaradt. Meg kell jegyeznünk, hogy ezt csak erősíthette a hatvanas évek ökumenikus divatirányzata, az un. bennszülött (indigenous) teológiák szembeállítását az un. Nagykonstantinuszi korszakban született “metafizikus”, “európai” és “imperialista” teológiákkal.

³⁸⁵ Közlési helye *Confessio*, 1989,2. 118-121.

³⁸⁶ A marxista Poór József a szolgáló egyház teológiájáról szóló egyik könyvét, többek között annak a kérdésnek szenteli, hogy egyáltalán “vallásfelekezetnek tekinthető-e a szolgálat-teológia elvi alapjain tevékenykedő szolgáló egyház?” *Poór József*, Századunk és a protestantizmus, Bp. 1981, 292.o.

³⁸⁷ A *História* folyóirat néhány tematikus száma foglalkozott ezzel a kérdéssel. Pl. *Glatz Ferenc*, A mi egyházaink, *História*, 1991/6. 2. 63-65.sz. Annak ellenére, hogy számos lényegbe vágó értékelő kérdésben nem érthetek egyet Glatz Ferencsel, cikkének történelmi pontossága kétségbevonhatatlan. Glatz három korszakot jelöl meg: az egyházüldözés (1950-1964), kiegyezéssel egyházpolitika (1964-75), a dialógus kora (1975-1988). Glatz azt is kimutatja, hogy ezek a változások alapvető összefüggésben voltak a Szovjetunió általános helyzetével és belső valláspolitikájával, és Magyarországon elsőrendben is a római katolikus egyházat célozták. Lásd még ehhez, *Gergely Jenő*, Egyházak és egyházpolitika, 1945-1968, *História*, 1991/8.31kk.

³⁸⁸ Lásd ehhez nyugati, ill. latin-amerikai kontextusban. *Michael Novak*, A demokratikus kapitalizmus szelleme (1981), Bp. 1993. X. fejezet: A szocializmus alkonya, 224kk, illetve 19. fejezet a marxizmustól a demokratikus kapitalizmusig, 337kk, valamint Poór József jellegzetes nyilatkozatát, aki a szolgáló egyház teológiáját - a klasszikus marxista vallásdefiniót megtartva (a vallás ópium) - úgy értelmezi, hogy a vallásnak ebben “nincs primer, csak szekunder jellegű ópium funkciója, másrészt detoxikáló, ópiumhatást feloldó funkciója is kibontakozik a konkrét politikai és etikai megoldások és praxis vonalán.” *Poór József*, Századunk és a protestantizmus, 293.o.

e.) A szolgáló egyház teológiájának történetében (saját progresszivitására vonatkozó önállítási és ünneplési ellenére) 1956 után egyfajta *konzervatív* - vagy még pontosabban: konzerváló - fordulat következett be, amely egybeesett a dirigista egyházkormányzati rend konzerválásával. A szolgáló egyház teológiája, mint "szent tudás" (M. Weber) nem fejlődhetett tovább, és ez elsősorban szociológiai értelemben volt lehetetlen. Gyakorlatilag elveszett a teológia szabadsága (a szolgáló egyház teológiájának "szabadsága" is)³⁸⁹, és ugyanakkor már nem fűtötte az 1956 előtti nyers pátosz sem. Ettől kezdve a szolgáló egyház teológiája abszolút módon azonos lesz az egyházvezetés ön-történetével, és állítólagos nyitottsága a társadalomra teljes mértékben egybe esik az egyházvezetés helyzetét garantáló állam igazolásával. Itt már nem egyházi baloldali pátoszról, a kommunizmus eszméje mellé való látomásos felzárkózásról, nem is az egyház útkeresését igazgató prófétizmusról,³⁹⁰ hanem *hivatalnok-teológiáról* egyfajta "pasztörizált tudás"-ról (G. Geertz)³⁹¹ van szó.

Ily módon a szolgáló egyház teológiájának látszólagos "nyitása" gyakorlatilag *rögzítést* jelent. Talán nem túlzás *Határ Győző* képével élve azt mondani, hogy amennyiben 1956 előtt a "keskeny út" teológiája volt az *integrál-egyenlet*, úgy a 1957 után a szolgáló egyház teológiája volt ugyanennek a *differenciál-egyenlete*,³⁹² (amelynek egyetlen ismeretlenje az egyház volt). Mondhatjuk azonban azt is, hogy a szolgáló egyház teológiája 1958 után már egyfajta *skolasztizáló törekvés* volt.³⁹³ A kifejezésben mindkét szó hangsúlyos, sőt a törekvés a hangsúlyosabb. Poór József már 1981-ben a katolikus neoskolasztikához hasonlítja a "szolgálat-teológiai elmélet belső artikulációját."³⁹⁴ Azt azonban, hogy a szolgáló-teológia valóban egy átfogó teológiai rendszer rendező elvévé vált volna - Kocsis Elemér Teológiai enciklopédiájának tartalmi ismertetésétől eltekintve - nem tudja bizonyítani. Én sem tudom. Az viszont teljesen nyilvánvaló, hogy ilyen irányú *igény* és *törekvés* mindvégig megvolt.

³⁸⁹ Lásd erről *Max Weber* ideáltipikus leírását, *Gazdaság és társadalom*, /2. Bp. 1992. 5.fej. 6.§ "A szent tudás" Teológiailag nem beszélhetünk ilyen rögzülési folyamatról, hiszen már az ötvenes évek kezdetén felborult az ortodoxia és a heterodoxia, vagyis a normatív és elkötelező hit-tartalom és a teológiai innováció dinamikus összjátéka, amelyről *F. Schleiermacher* ír rendkívül szépen: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, (1811), 203-208.§ Lásd meg ehhez *Gerhard Sauter*, *Teológia és Egyházvezetés*, *Egyház és Világ*, 1991.24-25.23kk. Esetünkben tehát a heterodoxia minősítette önmagát ortodoxiának. Vö. 3.3.5.

³⁹⁰ Voltaképpen *Farkas József* is egyfajta érület-etikai szempontot tud maga mellett felhozni 1956-os lemondó levelében: "tévedéseim mögött őszinte szív volt" (*Pap László*, *Tíz év*, 293.o.) Az egyházvezetők különböző személyes pozícióit *Gombos Gyula* tipizálja, és a két fő típust az álmodozó, a jövőbe menekülő *Bereczky*vel, illetve a cinikus karrierista *Péter Jánossal* jellemzi, (*Gombos*, *Szük esztendő*, 24sk), főleg *Ravasz* 1956 nyári Memoranduma alapján (*Ravasz*, *Válogatott írások*, 270kk). Foglalkozik még ezzel *Paul Mojzes*, *Religious Liberty in Eastern-europe*, *Columbia Univ. Press*, 1992. ch. 9. Hungary: *Concessions by the Church and State*, 225kk.

³⁹¹ *Geertz*, *Az értelmezés hatalma*, 305.o.

³⁹² *Határ Győző* a *Rákosi és Kádár* rendszerek összehasonlító mondia ezeket (*Határ Győző*, *Minden sorsfordulat készen talál*, *Magyar Nemzet*, 1994. június,18. 19.o.)

³⁹³ Lásd ehhez *Békefi Benő* panaszkodását 1963-ban a Konventi tanulmányi pályázatokra beküldött dolgozatok értékelése kapcsán: "Teológiai munkásságunk legrendezetlenebb része, az akribiája A teológia öröklött akribiája a teológiai hybriszben élő teológia módszere. A nagykonstantinuszi kornak általános egyházi gondolkodása szerint a teológizálás akribiája az uralkodó egyház uralkodó teológiájának a sokszor fölényeskedő, fitogtató érvelése, bizonyítása s tudományos eljárása. Valahogy meg kellene közösségileg alakítanunk a szolgáló egyház szolgáló teológiájának akribiáját." (*Békefi Benő*, *Hogyan lehetne jobban?* RE 1963. 217.o.)

Bartha Tibor 1972-ben az *Evangélikus Teológián* tartott díszdoktori székfoglalójában már arról beszél, hogy a szolgáló egyház teológiájának tételeit az egyház közvéleménye "loci communes-ként tartja számon." (*Bartha Tibor*, *A keresztyén szolgálat ekklesiológiai összefüggései*, ThSz 1973.7-12) Természetesen a loci communes-nek itt lehetséges a primér jelentésére gondolni (közhely), de az utalás kétségtelenül a protestáns skolasztika korában virágzó Loci-kra (skolasztizáló teológiai munkákra) vonatkozik.

³⁹⁴ *Poór József*, *Századunk*, 129-130.o. Ezt későbbi könyvében (*A protestáns teológia Magyarországon*) nem ismétli meg).

3.3.2. Az egyházvezetés teológiai pozíciójának bírálata 1955-56-ban

Az előrebocsátott megjegyzések értelmében, először röviden foglalkoznunk kell a szolgáló egyház teológiája (vagy akkor még “a keskeny út”) bírálataival, amelyek 1955-56 köré datálódnak. Ezen bírálatok közül - a véleményem szerint - legjelentősebbek, időrendben, a budapesti fiatal lelkészek és teológusok un. *Hitvalló Nyilatkozata* (1955-56)³⁹⁵, *Vályi Nagy Ervin*, akkor csurgói lelkész “*Isten vagy történelem*” c. dolgozata (1955)³⁹⁶, *Ravasz László 1956 nyári Memoranduma*³⁹⁷, a *Megújulási Mozgalom* programja “*A Magyar Református Egyház útja*” címmel (1956 november).³⁹⁸ Ide számítom még *Török István* 1958-as előadását is.³⁹⁹

Egészen biztos, hogy tetemes mennyiségű bírálat született a jelzett időben. Erre utal és hivatkozik Bottyán János a Református Egyház c. hivatalos lap 1956-os forradalom előtti egyetlen önkritikus cikkében.⁴⁰⁰ Az is nyilvánvaló, hogy a Megújulási Mozgalom programjával foglalkozó presbiteri gyűlések jegyzőkönyvében (1956-57 fordulóján) is számos bíráló elemzés olvasható. Itt azonban, témák keretei között maradva, a fentebb megnevezett munkákkal foglalkozunk.

Feltétlenül meg kell jegyeznünk, hogy a nyolcvanas években az evangélikus egyházban kibontakozó kritikai mozgalom bírálata tartalmilag megegyezik az alább hivatkozott kritikákkal, noha a lutheri teológia idevonatozó perspektívái némiképpen mások, mint a kálvinizmuséi.⁴⁰¹ Ezeket a kritikai megjegyzéseket messzemenően figyelembe veszem, és ahol kell jelzem is. Azt is szükséges megjegyezni, hogy az Evangélikus Egyházban természetesen később bontakozhatott ki a diakónia teológia kritikája, hiszen maga a diakónia teológia is jelentős fáziskéséssel lett “hivatalos teológiává.” De azt is el kell ismernünk, hogy a nyolcvanas években a református egyháznak nem volt Dóka Zoltánja. (Most nem kívánok külön foglalkozni azzal a komikusan szomorú versengéssel, ahogyan a két egyház vezetői többé-kevésbé nyíltan igyekeztek e két teológia “előállításában” lekörözni egymást.)

Az alábbi elemző szakaszban nem tárgyalom az amúgy már hozzáférhető bírálatok minden egyes kitételét, hanem csak az egyházvezetés és a teológia kapcsolatát érintő megjegyzéseiket emelem ki.

A különböző bírálatok ugyanis már első áttekintésre is szoros összefüggéseket mutatnak: az egyház állapotának diagnózisa elválaszthatatlan az egyházvezetés bírálatától - nem azért mintha kizárólagosan

³⁹⁵ *Hitvalló Nyilatkozat* (Pásztor János, Molnár Miklós, Pánczél Tivadar, Debreczeni István, Hegedűs Loránt, Bárczay Gyula, Szabó Zoltán, Németh Géza, Dizsery Sándor) Közli Magyarországon, több külföldi megjelentetés után, Confessio, 1989/2. 118-121. Lásd még hozzá, *Gombos Gyula*, Szűk esztendő, 79 kk., *Papp László*, Tíz év, 192kk. A nyilatkozat jól láthatóan a Bármeni Hitvalló Nyilatkozatot követi, tételeit bibliai igékkel nyitja és azokat explikálja.

³⁹⁶ A tanulmány eredetileg német nyelven íródott. Közlése és rövid története *Vályi Nagy Ervin*, Minden idők peremén, 43-57.o. Megjelent németül, Verkündigung und Forschung, 1994/1.

³⁹⁷ Megjelent in *Ravasz László*, Válogatott írások, 1945-1968, EPMSZ, 1988. 269-274. Történetéhez lásd *Ravasz László*, Emlékezéseim, Ref. Sajtóosztály, 1992. 365kk.

³⁹⁸ Bevezeti és közli *Bán István*, RE 1991,1. 4-10. Lásd még *Gombos Gyula*, Szűk esztendő, 88kk., valamint *Ravasz László*, Emlékezéseim, 367kk., *Pap László*, Tíz év, 195kk., *Bárczay Gyula*, Megújulás, megdermedés, megmozdulás, Harminc év, 1956-1986, EPSZM, Bern, 328kk.

³⁹⁹ *Török István*, Keresztységünk a szocializmus történelmi korszakában (11 gépiratos oldal). Köszönettel tartozom Barcza Józsefnek, hogy a kéziratot rendelkezésemre bocsátotta. Elemzi: *Jos Colijn*, Wer Mag wider Uns Sein?, Bruchstellen in der Kirchen- und Theologiegeschichte der reformierten Kirche Ungarns nach dem II. Weltkrieg, Kapmen, 1992.

⁴⁰⁰ Közös útkeresésünk, RE 1956. október 15, 458-461.o. Közölt még az Az Út is reformjavaslatokat, itt 160 lelkipásztor beadványáról van szó. (Út, 1956 október 21-27.)

⁴⁰¹ Itt mindenképp Dóka Zoltán hévizgyörki lelkipásztornak a Lutheránus Világszövetség VII. Budapesti Nagygyűléséhez írt Nyílt levele (1984. július 10. megjelent Kereszttyén igazság, Új folyam 3.sz. 1989. 26-31.o.), majd ezt követően Helyzetjelentés c. írása (1984. augusztus), valamint Vajta Vilmos evangélikus teológus kritikai könyve (*Vajta*, Die “diakonische Theologie” im Gessellschaftssystem Ungarns, Vrlg. Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1987.) Ugyanő, Umstrittene Theologie der Diakonie, Lutherische Monatschrift, 1983,3; magyarul: Kritikai megjegyzések a diakónia teológiához, Egyház és Világ, 1994. február, 15kk., valamint *Terray László*, Állam és egyház a mai Magyarországon (1983), Egyház és Világ, 1994. február, 9.kk. Ez utóbbi két kritikai anyagot a diakónia teológia bírálatának történetével és utóéletével együtt közli *ifj. Fabiny Tibor*, Egyház és Világ, 1994. febr. 5-25.o.

az egyház vezetői lennének felelősek a Magyarországi Református Egyház esesett állapotáért, hanem mert ezt az állapotot “jó”-nak, “Isten akarata szerint valónak” tüntették fel. Ugyanakkor és megfordítva: a Bereczky Albert és Péter János nevével fémjelzett teológiai megnyilvánulások (keskeny út, eligazodás) bírálata elkerülhetetlenül az egyházvezetés bírálatát is magával vonja, hiszen ahogy Vályi Nagy Ervin mondja 1955-ben:

“Itthon abszolút érvényességet igényelnek maguknak ezek a premisszák. Az egyházon belüli megvitatásokról szó sem lehet, még kevésbé arról, hogy kritikus módon kérdésessé tegyünk őket. Ha valaki ezt teszi, rögtön az Isten elleni engedetlenség és ugyanakkor a politikai reakció gyanújába keveredik.”⁴⁰²

A fiatal lelkészek által írt Hitvalló Nyilatkozat első tétele deklaratív hangnemben, a János ev. 3,36 (“Aki hisz a fiúban, örök élete van; aki pedig nem enged a Fiúnak, nem lát életet, hanem Isten haragja marad rajta”) alapján, *elítéli* azt a

“hamis tanítást, mely szerint a megváltás erői úgy működnek a profán történelemben, hogy ott egy állandó, pozitív irányú fejlődést idéznek elő. A történelmi materializmus optimista fejlődés-hitének ez a szotériológiai szentesítése igeellenes. Igeellenes tehát az a teológiai mezbe öltöztetett történetfilozófia, amely szerint jelenlegi társadalmi rendünket a hivatalos egyházkormányzat több nyilatkozatában a megváltás pozitív történeti hatásának, és ennek ilyen értelmű igenlését a keresztyén hit tartalmává teszi. A Krisztusban való újjáteremtés kiteljesedésének irányát a szüntelen megújuló egyházban és nem bizonyos politikai, gazdasági formák változásában látjuk. A megváltás nem Isten országává növekedő profán történelmet, hanem egyre inkább kibontakozó üdvtörténelmet eredményez.”⁴⁰³

Ugyanilyen átfogó, de már elemzőbb bírálatot gyakorol a Megújulási Mozgalom programja:

“A magyar református teológiai gondolkodást komoly biblicitás, erős történeti érzék, hitvallásainkhoz való ragaszkodás és egészséges gyakorlatiasság jellemzi. Egyházkormányzatunk ezzel szemben az elmúlt esztendőkből egy új, Isten Igéjétől sokféleképpen eltávolodó és a hitvallásos-református teológiai gondolkodástól idegen, ötletszerű teológiával kísérletezett. A Magyar Református Egyház hivatalos vezetői lépten-nyomon olyan kérdések elé állítottak, amelyeket csak elvi engedményekkel tudtak megoldani, ahelyett, hogy ezt megvallották volna, ezeket az engedményeket az Igéből felismert új igazságoknak igyekeztek felmutatni, amiből természetesen következett többek között az is, hogy ebből a teológiából hiányzott a szerves egység a belső összefüggés is tele lett ellentmondásokkal.⁴⁰⁴ Pl. nem különböztetett Isten parancsoló és megengedő akarata között, és így nem tudta Isten törvényéből kimutatni, hogy mi a jó és mi a rossz. Azt mondta az új tanítás, hogy ami van: Isten akarata; ami pedig Isten akarata: az jó. Ami jó azt cselekedni és folytatni kell. Holott azt kellett volna mondania, hogy némely esetben az Isten megengedő akaratából következik, hogy a rosszat és a gonoszt is fölhasználja gyermekei megalázására, büntetésére és nevelésére, de ebből semmi esetre sem szabad arra következtetni, hogy ezzel Isten a rosszat jóvá és a gonoszát követendővé tette. Ha tehát Isten egy népet összetör, annak bűnbánatot kell tartania és meg kell térnie, de nem kötelessége hálálkodni az ostornak és csókolgatni a bálvány kezét (1.Kir 19.18). Ezután sokat emlegették a világ megváltását, az un. kozmikus váltságot, de elfeledtek arról, hogy a kozmikus váltságot is a Krisztusban

⁴⁰² Vályi Nagy, Isten vagy történelem, 46.o., A *Hitvalló Nyilatkozat* egyházon belüli “klikk-uralomról” beszél, mely állami segédlethez is folyamodik. “Súlyosbítja a helyzetet, hogy nem csupán adminisztratív egyházkormányzati döntések diktatórikus keresztülviteléről van szó, hanem egy új, igen sok tekintetben kérdéses teológiát is, mint a Szentírás egyedül érvényes és aktuális magyarázatát igyekeznek a lekipásztorokkal elfogadtatni, s az ahhoz való viszonyulásuktól teszik függővé szolgálatukat.” *Hitvalló Nyilatkozat* 120.o. Ravasz Memoranduma és a Megújulási program ugyanúgy diktatúráról beszél.

⁴⁰³ *Hitvalló Nyilatkozat*, 118-119.o.

⁴⁰⁴ Ugyanígy Ravasz László is: “a mai egyházi vezetőség megkísérelte egy új teológiával igazolni magát. Ez a teológia inkább kísérlet, mint eredmény; tétélei tudományos próbán, nyilvános kritikán nem mentek át; e tétélek között belső összefüggés nincs, mert az egész kísérlet konkrét alkalmakkor jelentkező nehézségek és ellentmondások ad hoc áthidalásából áll. Az egész csak arra volt jó, hogy lelkészeinkben és egyháztagjainkban a lelki bizonytalanságot és a kiszolgáltatottság érzését fokozza.” *Ravasz, Memorandum*, 272.o.

történik meg éppen azáltal, hogy a világban mindaz, ami a Krisztus királyságával ellentétes, vagy az idői, vagy az időn túli ítéletben kivész és megsemmisül, de semmi esetre sem úgy, hogy a világ bűnnel keveredő fejlődésében a Krisztusi enged az emberivel szemben. Igaz, hogy Isten a szociális fejlődést vagy annak tényezőjét, a kommunizmust is felhasználhatja egy igazságosabb és boldogabb társadalom előkészítésénél, de abból hogy a marxizmus is tényezője lehet Isten nevelő munkájának, nem következik az, hogy a marxizmusból mindazt, ami kifejezetten és támadón Krisztus ellenes, elfogadjuk vagy szó nélkül hagyjuk. Azt a tételt, hogy Krisztus a világ Ura, nem lehet úgy értelmezni, hogy minden világi tényezővel, sőt Krisztus-ellenes tényezővel feltétlen együttműködésre hívja az övéit. Ugyanis Isten akkor⁴⁰⁵ elhív a világba, emberi együttműködésre, ugyanakkor kihív a világból és világlelvi örökség elnyerésére készít elő. (Kol 3,1-4). Teológiánk középpontjában nem állhat más, mint Krisztus az Úr és Megváltó, illetve az általa lett váltság mind egyéni, mind kozmikus vonatkozásban. Krisztus királyi uralmának emlegetése hiábavaló volna a világra vonatkozóan, ha nem tennénk meg mindent, hogy Krisztus megvallottan is Úr és király legyen az egyéni életekben. Elhanyagolhatatlan feladatnak ítéljük a Krisztus visszajövetelének reménységében élő gyülekezetet készíttetni eljövendő Urával való találkozásra, de ugyanakkor abban is segíteni, hogy a megszentelődésnek folyamatában részt kérjen a világ minden jó munkájából, már itt a földön az ő dicsőségét szolgálja. Meggyőződésünk, hogy ezeket az igazságokat nem lehet egymástól elválasztani, vagy egyiket a másik rovására érvényesíteni anélkül, hogy a reformatori örökség megtagadásának vádját ne vonnánk magunka.”⁴⁰⁶

Láthatjuk tehát, hogy mindkét nyilatkozat első helyen foglalkozik a Magyarországi Református Egyház akkori vezetésének teológiai pozíciójával. A Hitvalló nyilatkozat csak ezután tér rá a misszió kérdésre (2.), az állam és az egyház viszonyára (3.), és az egyház belső életére (4.) vonatkozó tézisekre. Ugyanígy, a Megújulási Mozgalom programja is a “Theológia” alfejezet, fentebb idézett része után tér ki a többi kilenc pontra (egyház, ébredés, igehirdetés, tanítás, iskola, pásztori és szeretetszolgálat, egyházalkotmány, pénzügyek, sajtó, ökumené, az egyház és a világi felsőbbség). Az a tény, hogy Ravasz László 1956-os *Memoranduma* nem ezt a felosztást követi, semmit nem von le abból, hogy eme bírálatok nyitó tételei az egyházvezetés teológiai megnyilatkozásaira irányultak. Ravasz *Memoranduma* ugyanis az általános történelmi helyzet felvázolásával, illetve a Református Egyház vezetésének hátterével foglalkozik. (Érthetőleg, hiszen a nyugati keresztyének tájékoztatására készült.) A *Memorandum*ban foglalt bírálat alaptézise az, hogy a kommunista egyházpolitika módszere: “meggyengíteni az egyházat az egyház által.”⁴⁰⁷ Itt még a harmadik helyen szerepel az egyházvezetés teológiai kísérletének bírálata, de szinte szó szerint egybeesik a félévvel később készült Megújulási program első pontjának bevezető részével.

Az előbb idézett tézisek lényegével egyetértően, de azoktól egy ponton jelentősen eltérve fogalmazta meg bírálatát Vályi Nagy Ervin, 1955-ben. Ő ugyanis nem pusztán “teológiai mezbe öltöztetett történetfilozófiáról” (Hitvalló Nyilatkozat), s nem is olyan “ötletszerű” (Ravasz) “teológiai kísérletről” (Megújulási Program) beszél, amelynek “nincsen belső összefüggése” (Ravasz). Ő maga is leszögezi, hogy nem beszélhetünk “átfogó teológiai rendszerről.” Vályi Nagy Ervin szerint is “hamis teológiáról” (Hitvalló Nyilatkozat) van szó, amely valóban az “egyházi vezetés önigazolását” (Ravasz) is szolgálta, de ennek a “hamis teológiának” mégiscsak van belső összefüggése, belső magja - ez pedig e teológia rejtett *premissza-rendszere*:

“Egyszer már világosan fel kell tárnunk..., milyen premisszák állanak a mai magyar református egyházkormányzat döntései és megnyilatkozásai - választott útja mögött... Néhány premisszát nyilvános deklarációiban kimondott, mások viszont az egyházvezetés döntéseinek elhallgatott előföltéveiként funkcionálnak. Átgondolt *teológiai* rendszerről nem beszélhetünk. Elsőbbségük van azoknak a kívülről motivált döntéseknek, melyeknek alig van közük az Írásból vett, hit általi meggyőzésekhez, hanem inkább utólagos teológiai igazolást keresve alkotják meg ezeket a premisszákat. Ami ezeknek a

⁴⁰⁵ Sic! - talán: amikor? A közölt szöveg több helyen hibás. Ezen nem változtattunk.

⁴⁰⁶ *A Magyar Református Egyház útja*, 5.o.

⁴⁰⁷ *Ravasz László*, *Memorandum a református egyház helyzetéről*, 1956 nyarán; *Pap László*, *Tíz év*, 270.o.

“teológiai” premisszáknak világát bensejükben összefogja, az nem a hitismeret, hanem egy politikai-egyházpolitikai motívum.

Ezeknek a premisszáknak *nem-teológiai* jellegét viszonylag nehéz fölismerni... A hangzás evangéliumi, a szándék azonban félrevezető, hamis. A bibliai igazságtól csupán hajszálnyira térnek el, de éppen ez a minimális eltérés, hangsúlybeli különbség a veszélyes. Ez utóbbiban mutatkozik meg a lényege, vagyis hogy egy “alkalmazott teológiával” van dolgunk. Valamennyi teológiai - vagy inkább annak hangzó - mondatnak, amely Isten tettéről beszél, az a célja, hogy *igazolja a történelmet, illetve történelmi hatalmakat*. És mivel ez a cél, mivel Isten nevével ördögi játékot űznek, *már maga a kezdet is hamis*, az igazhitőség minden látszata ellenére.”⁴⁰⁸

Azért tartom Vályi Nagy Ervin kritikáját a legradikálisabbnak, mert nem lélektani vagy szociológiai motívumot keres (pl. önigazolás, - bár ezekről is beszél!), hanem azt az alapvető intenciót akarja felmutatni, amely a különböző, és ahogy már láttuk, nehezen összehangolható motívumokat (általános kegyelem, kozmikus Krisztus, diakónus Krisztus, ítélet-kegyelem sematizmus) mégiscsak összekapcsolja.

“Az alap-premissza -: Isten és a történelem azonosítása. Istenről beszélnek, aki a történelemben mindig újat teremt, valójában pedig a (haladó) történelemre gondolnak...az egyházkormányzat által emlegetett Isten azonos a marxista történet-fogalommal...”⁴⁰⁹

Ebből az alappremisszából fakad aztán az utóbbi tíz év (1945-55) minden fontos momentumának “ünnepélyes igenlése”, továbbá hogy az egyházkormányzat “szinte elviselhetetlenül” és “megkérdőjelezhetetlenül biztos” döntését azonosítja Isten döntésével, hiszen:

“Isten üdvösséges döntése minden kétséget kizáróan azonos a történelem pillanatnyi állásával, pontosabban: a szocializmus építésének mostani szakaszával. Isten útja és népünk, illetve állami vezetésünk útja azonosak.”⁴¹⁰

Ennélfogva nincsen helye, meditációnak, megfontolásnak vagy kételynek,

“egy szóval a permanens “*dokimazein*”-nak, amely keresi, mi az Úrnak jó és tökéletes akarata..., másnak itt nincsen helye, mint Isten akarata engedelmes cselekvésének, ami azonos a nép legsürgősebb mai feladataival. Az egyház küldetése és a hívek kötelessége pedig nem lehet más, mint ezeknek a feladatoknak példás teljesítése...”

Ebből az azonosulásból következik továbbá, hogy az ellentmondás, a megfontolás vagy megvitatás szándéka politikai reakciónak minősül, hiszen eme premissza-rendszer szerint nincs lényeges különbség a keresztyén és a bolsevista ember között:

“egyedül a tett számít, ebben pedig egyek, egynek *kell* lenniök. Természetesen az állam által követelt tettekre kell gondolni. A keresztyén élet mindössze azt jelenti: jócselekedetekben, az állampolgár kötelességei teljesítésében elől kell járnunk. Ennek megfelelően az igehirdetésnek az a legfőbb feladata, hogy az egyház szavára hallgató embereket fölkészítse az említett tettekre, s így engedelmes alattvalókként betagolja őket a politikai rendbe... Az új rend építése éppen ezért azonos az Isten Országának munkálásával.”⁴¹¹

⁴⁰⁸ Vályi Nagy, Isten vagy történelem, 43.o.

⁴⁰⁹ Vályi Nagy, i.m., 43.o.

⁴¹⁰ Vályi Nagy, i.m., 44.o.

⁴¹¹ Vályi Nagy, i.m., 44.kk. Hasonlóan a Megújulási Mozgalom programja is: “végzetes és türethetetlen hiba az igehirdetésnek felülről, idegen szempontok szerint való irányítása Igehirdetésünk legsúlyosabb megítélése, hogy kiveszett belőle a prófétai jelleg. Az Egyház csak igent mondott, nemet soha...az egyházkormányzat az igehirdetés szabadságát és prófétai bátorságát nemhogy védte volna, hanem egyenesen azt hirdette, hogy Isten a prófétai szolgálatot elvette a Magyar Református Egyháztól. Ennek a korszaknak a szomorú emléke, hogy megtörténhetett a Magyar Református Egyházban, hogy az egyházi felsőbbség

E premisszasor végén derül ki, hogy a “keskeny út” vagy a “szolgáló egyház” teológiájának bírálata nem állhat meg a lélektani, szociológiai motívumoknál, s hogy e teológia improvizatív, kísérleti jellegének a felmutatása nem elégséges az alapvető bírálatához, hiszen itt nem pusztán elhibázott útkeresésről, túllalkalmazkodásról, vagy egy döntés utólagos igazolásáról van szó, hanem annak a bolsevizmusnak a *teleologikus ideológiájáról*, amellyel feltétlenül azonosulva, és abba “engedelmes alattvalóként betagolódva”,⁴¹² felszínre kerül a legvégső premissza:

“az egyháznak nincsen semmiféle társadalmi-politikai és kulturális feladata, nemcsak abban értelemben, hogy nem kell egy keresztyén társadalmat, politikát és kultúrát létrehozni, hanem abban is, hogy ezen életterületek részére sajátosog mondanivalója sincs Krisztus nevében. Az egyháznak - a hazai koncepció szerint - csupán egyetlen üzenete van: “hasonuljatok!” A keresztyéneknek fenntartás nélkül be kell illeszkedniük az adott szocialista rendbe; ez lesz az “okos istentiszteletük.” Ennek ott van a helye, ahol még valamiféle ellenállás mutatkozik az új renddel szemben. A nagy lehetőség éppen itt adódik, mégpedig a lelkigondozói - valójában ideológiai - munkában: minden lelki ellenállás szellemének ideológiai-vallásos felszámolásában. Ebben a feladatkörben az egyház egyelőre még az állam használható propagandaszervezete maradhat. Ennek a megoldásnak szellemében megmarad az állam szuverén autoritása, hiszen az az Isten történetének megtestesülése, ugyanakkor pedig az egyház szolgálatának is marad helye. Hogy ez még a Krisztus egyháza szolgálatának nevezhető-e, tulajdonképpen fölösleges kérdés. Ezt a megoldást, amely a maga nemében nem az első évszázadunkban, a legelrettetőbb egyházi kísérletnek tartjuk.”⁴¹³

A Hitvalló Nyilatkozat szerint mindeközben “egyházunk az igazmondás érveit látszik elveszíteni”, Ravasz Memoranduma pedig súlyos identitás-válságra utal: “Az egész csak arra volt jó, hogy lelkészeinkben és egyháztagsainkban a lelki bizonytalanságot és a kiszolgáltatottság érzését fokozza.”⁴¹⁴

Vályi Nagy Ervin elemzése viszont nem hagy kétséget afelől sem, hogy itt az egyházat fenyegető veszedelem halálos, hiszen, az egyház számára ebben az unifikált (üdv)-történetben, amikor “az egyház funkciója az államra száll”(Bergyajev),⁴¹⁵ csakis a propagandában (béke) és az ellenállás felszámolásában játszott szerepe maradhat meg (betagolás a szocializmus engedelmes építésébe). Victor ígérete (az egyház propriuma és a szocializmus építése “összesímul”) és Békefi radikális kijelentése (“az egyház belepusztul”), ezeknek a premisszáknak, illetve a premisszákat összetartó alapkérdésnek (mi az egyház feladata vagy szerepe?) a fényében, egyáltalán nem tűnik túlzásnak. A szolgáló egyház

az állampolitikai hatóság közreműködésével vagy ilyenekkel való fenyegetéssel némitotta meg bátor és tisztaszívű biznyságtévők ajkán Isten Igéjét. “*A Magyar Református Egyház útja*, 6.o.

⁴¹² Lásd ehhez a kérdéshez Bergyajev: “Ez a diktatúra a platóni utópia egyik megjelenési formája: ideokrácia, a teokrácia pszeudomorfózisa.” *Nyikolaj Bergyajev, Az orosz kommunizmus értelme és eredete* (1937), Századvég Kiadó Bp. 1989, 180.o.

⁴¹³ *Vályi Nagy*, i.m. 46.kk. Vályi Nagy Ervin itt a Deutsche Christen-re utal, illetve az ellenük megfogalmazott Bármeni Hitvallásra. “Ebben a herezisben talán az a legkülönösebb, hogy 20 évvel a »Német Keresztyének« tévelygése után keletkezett.” I.m. 47.o. Ezt a felismerést tükrözi *A Hitvalló Nyilatkozat* is. Bizonyos, hogy Karl Barth Bereczky Alberthez írt híres levele is szerepet játszhatott ebben. Barth eredetileg magánlevelet írt Bereczkynek, és máig sem tudni hogyan, de számos országban nyilvánosságra került, több nyelvre lefordították. Barth intenciója csak az érintett ország esetében valósult meg, a levelet ugyanis Magyarországon nem hozták nyilvánosságra. Jómagam több kéziratos fordítását láttam már. Tudomásom szerint máig is csak töredékeit idézték. Részletebben: *Sándor Balázs, Barth Károly és a Magyarországi Református Egyház*, TÖTF, 2, Debrecen, 1993,32-23.o., és *Ladányi Sándor, Bereczky Albert centenáriuma*, Reformáció,1994,2-3.25-36.o. Mindenesetre Vályi Nagy Ervin arra is utal, hogy Barthnak a Bereczky támogatását célzó 1948-as nyílt levelét igazolásként idézték. “Úgy véljük, hogy az az ajánlás egy igen veszélyes »A« volt, amennyiben nem követte egy későbbi »B«. Vagy kimondta azt is, csakhogy mi ezt nem hallottuk?” I.m. 47.o. Rendkívül messze vezetne annak elemzése, hogy akár Barth-nak, akár pl. Bonhoeffer-nek az a szelektív recepciója, amely gondolataikat és nézeteiket megsűrve és a szolgáló egyház teológiájának premisszáikhoz igazítva tálalta, milyen károkkal járt a Magyarországi Református Egyház teológiai gondolkodásában. Lásd erről, *Bölcskei Gusztáv, Az egyházkép változása a Magyarországi Református Egyház utóbbi negyvenöt esztendejében*, Confessio, 1991, 1, 22-25.o.

⁴¹⁴ *Ravasz, Memorandum*, 171.o.

⁴¹⁵ *Bergyajev, Az orosz kommunizmus*, 181.o.

lázán kapcsolódó tézisei, a történelem és Isten azonosítása ebben a talajban vernek gyökeret, vagyis végeredményében a vallás (egyház) elhalásáról szóló a marxista tézist és a legdurvább bolsevik keresztyén-ellenességet bensőségesítik.

Török István 1958-as előadása a lelkésztanfolyamok azévi munkatervére reflektál, amelynek témája többek között, a “korszakalkotó szocializmus” volt. Véleménye számos ponton egybecseng a fentebbi bírálatokkal, s elsősorban azt emeli ki, hogy a szocializmus igenlésével kapcsolatban hangoztatott un. “hitbeli döntés vagy felismerés” nem egyéb, mint a kifejezéssel való visszaélés, hiszen a hitbeli döntés - mondja Török István - kizárólag arra vonatkozik, hogy “Jézus Krisztusban következett be az emberi történelem páratlan és semmi módon össze nem hasonlítható fordulata. Ő az *absolut novum* a történelemben.”⁴¹⁶ A Jézus Krisztus abszolútságára vonatkozó hit nem teszi lehetővé, hogy a történelem elmúló és változó alakzataihoz abszolút módon viszonyuljunk. Ennek a belátásnak kellene minket mérsékletességre és józanságra (1.Pét.4,7) intenie. “Mértéktartásunkon és józanságunkon fordul meg szolgálatunk belső és külső hitele, egész egyházpolitikánk realitása.”⁴¹⁷

Török István itt elsősorban az 1957-ben kezdődő belső egyházi leszámolás ideológiai aspektusára utal.⁴¹⁸

“Néhány lelkésztársunk kemény megfegyelmezésével kapcsolatban olvasom ezt az indoklást: “Az Isten Igéjével szemben tanúsított engedetlensége miatt” történt. - Kérem, ne mondjunk ilyent, mert a reális helyzet az, hogy néhány lelkipásztor társunk a népi demokráciánk rendjével, vagy egyházkormányzati rendelkezéseinkkel került szembe s ezért következett be a fegyelmezés. Azt senki sem kívánja tőlünk, hogy népi demokráciánk rendjét az Isten Igéjével azonosítsuk. Ha viszont egyházkormányzati döntéseinket akaránk az Isten Igéjével azonosítani, meg kell gondolnunk, hogy még egy olyan széleskörű és alapos bibliai indoklást nyert egyházi döntés sem azonosítható Isten Igéjével, mint a reformáció.”⁴¹⁹

Török István megjegyzése 1958-ban (!) nagyon súlyos és azt mutatja, hogy az egyházvezetés “abszolútsági igénye” (Vályi Nagy Ervin), “Krisztus uralmát megrabló diktatórikus klikk-uralma” (Hitvalló Nyilatkozat),⁴²⁰ “az állami parancsuralommal egységes személyes diktatúrája” (Megújulási Program), “egyházi diktatúrája” (Ravasz, Memorandum) semmit sem változott, és gyakorlatilag ugyanazt az indoklást kerítette maga köré, mint 1956 előtt a Bereczky Albert és Péter János nevével fémjelzett egyházvezetés. (A különbség csak annyi, hogy 1956 tényét nem lehetett már az “isteni új”-jal, vagy az “új és jobb módon” megértett isteni akarattal szembeni pusztán engedetlenségként bemutatni). Hogy ez mennyire így volt, azt Török Istvánnak az 1970-es és 1980-as években írt, a maga idejében szintén publikálatlan kritikai levelei, feljegyzései és előadásai igazolják a legjobban. Török István harminchat tanulmányának 1990-ben megjelent gyűjteménye⁴²¹ javarészt témánkhoz kapcsolódik, és azt mutatja, hogy a hetvenes években gyakorlatilag semmit sem változott az

⁴¹⁶ *Török István*, Keresztyénségünk, 3.o. Lásd még ehhez Vályi Nagy Ervin, aki egy hosszú fejezetet szentel a “döntés teológiája” cáfolatának, ti abban az értelemben, hogy amennyiben Istennek egy döntése van, amelyet Krisztusban kijelentett, akkor teológiailag nekünk is csak egy döntésünk lehet, amely erre az isteni döntésre vonatkozik. A történelmi alakzatokra vonatkozó döntéseink részlegesebbek lehetnek csak. *Vályi Nagy*, Isten vagy történelem, 50kk.

⁴¹⁷ “Kierkegaard szerint az egyház mindig úgy rontja el a dolgát, ha abszolút módon viszonyul ahhoz, ami relatív, mert akkor szükségképpen relatív módon fog viszonyulni ahhoz, ami abszolút. Megnyeri a világot, de elárulja Isten.” *Török István*, Keresztyénségünk, 3.o.

⁴¹⁸ Lásd ehhez *Barcza József*, Az 1956-os forradalom megtorlása a Magyarországi Református Egyház - a diktatórikus egyházpolitika, *Confessio*, 1994/1-2, 90-104, 63-78. A mi szempontunkból különösen is fontos a tanulmány első része, mert ebben dolgozza fel Barcza József a leszámolás ideológiai-szellemi előkészítését.

⁴¹⁹ *Török István*, Keresztyénségünk, 3.o.

⁴²⁰ “Döntéseikkel szemben ellenvéleménynek nincs helye, s ha valaki mégis megkockáztatná, azt szektásnak, rendbontónak, sőt államellenes egyénnek tüntetik fel.” *Hitvalló Nyilatkozat*, 122.o.

⁴²¹ *Török István*, Határkérdések teológiai szolgálatunkban, Bp. 1990.

egyházvezetés magatartása, sőt bizonyos értelemben, még veszélyes, romanizáló tendenciákat is magára vett.⁴²²

A fentebbi kritikák ismeretében megerősítve látjuk azt az állításunkat, hogy a szolgáló egyház (keskeny út) teológiájára vonatkozó megsemmisítő bírálat 1956 után megkerülhetetlen maradt. A Magyarországi Református Egyház “hivatalos teológiáját” tovább vivő egyházkormányzatnak ettől kezdve azt a lehetetlen feladatot kellett megoldania, hogy egy olyan egyházképet modellezzen, amely egyház és “nem egyház” (Poór József). Nem egyház a szó hagyományos értelmében az államhatalom felé (erre vállalkozott az 1956 előtti egyházvezetés), de ugyanakkor egyház az egyház közvéleménye előtt (és a nyugatra irányuló propagandában), hiszen az 1956-ban megfogalmazott súlyos és jogos vádak, már csak politikai okokból is, cáfolni kellett.

⁴²² A kötetből különösen is a témánkhoz vág a következő néhány tanulmány: Egyházkormányzat és ébredés, 6-13; Zörgető kérdések, 16-18; Elmélkedés a feltétlen szeretetről, 19-24; Egyház és teológia, 34-42; Változások az egyházfogalomban, 46-50; Az új reformáció meg a régi, 50-55; Az ateista felebarát megtéréséről, 63-73; Milyen értelemben Krisztus teste az egyház, 98-107; Az elfelejtett Hromádka, 108-118; Megjegyzések egy tervezett doktoravatáshoz, 122-124; Pár szó a Zsinati Tanács egyik határozatához, 122-124; Kik a tekintélyesek?, 129-132.; Bízatok, 159-162; Tovább lépésünk gondjai, 172-175.

3.3.3. A szolgáltató egyház témáinak visszavételezése

Lássuk tehát az következőkben, hogy miképpen igyekezett az 1956 utáni egyházvezetés megoldani ezt a feladatot. Külön dolgot kívánna annak megvizsgálása, hogy az 1958 utáni egyházvezetés miképpen kívánt "bizonyítani", vagyis hogyan igyekezett választ adni a Megújulási Mozgalom programjában foglalt kritikákra. Ez nemcsak az általunk szorosabban vizsgált teológiai kérdésekre vonatkozik, hanem mindazokra a területekre, amelyeket a megújulási program ("A Magyar Református Egyház útja!") az egyház megelevenedése és genuin szolgálata ismérveiként jelölt meg. 1958 után, természetesen nem egyszerre és egyidőben, de folyamatosan reflexiók hangzanak el teológiai kérésekről, az egyházzal, az ébredésről (különösen is az 1970-es évek végétől), az igehirdetésről, a tanításról (a konfirmáció vonatkozásában az 1960-as évektől, a gyülekezeti hitoktatásról a 1980-as évek elejétől), a sakramentumokról (1970-es évek), és ennek fényében az istentisztelet megújulásáról (1970-80-as évek), az iskoláról (a 1980-as évek közepétől), a pásztori és szeretetszolgálatról (az 1960-as évek közepétől, majd a Schweitzer otthon építésein), egyházalkotmányról (1962-1967 között), a pénzügyekről (mint az államsegélyért való hálálkodás állandó témája), a sajtóról, az ökumenéről (folyamatosan), az egyházi és világi felsőbbbségről (különösen évfordulós alkalmakon), a megújult egyházzal. Az más kérdés - de ez a döntő kérdés! -, hogy az 1956 utáni egyházkormányzat a Megújulási Programra egyrészt arra való hivatkozás nélkül utalt, másrészt, ha azokból megvalósított valamit, azt annak normarendszere nélkül, vagy éppen annak ellenében tette.⁴²³

Röviden: az 1956 utáni egyházvezetés az egyház felé bizonyítani akarta, hogy a szocialista állam és egyházvezetés együttműködése nem az egyház felszámolására irányul (a korszak szlogenjével élve: *a kapcsolat jó!*), sőt éppen ez biztosít keretet az egyház megújulásának. Ugyanakkor az egyházvezetésnek bizonyítani kellett kifelé is, hogy az az 1950-es évek eleji pozíciókhoz képest nem változott semmi, ahogyan Kádár János idézi cinikusan a korábbi egyházvezetői nyilatkozatok lényegét, melyek szerint a szocializmus "is istentől jött", ezért az egyházak is beállnak a sorba.⁴²⁴ Később látni fogjuk, hogy ez a kettős megfelelési vágy egy rendkívül torz ekklesiológiában csapódott le.

Értekezésemnek ebben a részében a korszak meghatározó egyházvezetőjének Bartha Tibornak a nézeteivel foglalkozom.⁴²⁵

⁴²³ Talán néhány példa elég ennek érzékeltetésére. A Megújulási Mozgalom programja arról beszél, hogy "Egyházunk idegenkedik az életfogytiglan választott tisztségektől... Utolsó maradvány itt az életfogytig választott püspökök és főgondnokok tisztsége, amely nem tartható tovább az általános évközi tisztújítás rendszerével szemben." *A Magyar Református Egyház útja*, 7.o. Ezzel szemben 1967-es törvénykönyv, "mely a Zsinat következetes tanítói munkája által a szolgáltató egyház teológiája szerves részévé" lett (*Kocsis Elemér*; Bartha Tibor munkássága a magyar református teológia szolgálatában, RE 1982, 7. 121.o.), nemcsak meghagyja ezt a "maradványt", hanem gyakorlatilag még tovább fokozta és koncentráta a püspöki hatalmat. Amikor tehát 1982-ben Bartha Tibor kijelenti, hogy "egyházunk struktúrája nem monarchisztikus, nem a püspöki lelki hatalomra épült. De nem is demokratikus, hanem közösségi. Az egyházat minden szinten presbíterek közössége kormányozza, de nem a polgári demokrácia játékszabályai szerint" (*Bartha Tibor*; Evangéliumi kálvinizmus, RE 1982, 5. 97.o.), akkor, ha elméletileg igazat is mond, gyakorlatilag nem. Az biztos, hogy a Magyarországi Református Egyház 1982-ben nem a püspök lelki hatalmára épült. Az is igaz, hogy a református egyházalkotmány eszménye nem a polgári demokrácia. De hogy a Magyarországi Református Egyházat 1982-ben minden szinten presbíterek közössége igazgatta volna? Inkább a szocialista népi demokrácia játékszabályai szerint, a püspökök államilag garantált hatalma kormányozta. A továbbiakban is jelezni fogjuk, ahol az 1956-os kritikákkal szemben védekezik az egyházkormányzat, és azt is, ahol - véleményünk szerint - a megújulási programot csinálta, annak szelleme nélkül.

⁴²⁴ Kádár János kifejezése az egyházakkal kapcsolatban 1958-ban: "együttműködés és harc az egyházakkal. Meg kell vizsgálni, hogy miben működünk együtt, milyen eszmei alapon. El lehet képzelni, hogy elvi alapon együttműködünk a szocializmus érdekében. Nem a marxizmus-leninizmus szerint, hanem úgy hogy ők alávetik magukat a társadalmi fejlődésnek, mert hiszen »ez is istentől jön« és beállnak a sorba" Az MSZMP PB 1958. július 10. i jegyzőkönyvéből, idézi *Molnár Attila*, A vallásos világnézet elleni harcról, Az MSZMP PB 1958. július 22. i határozata, *Protestáns Szemle*, 1994, 1. 44-66.o.

⁴²⁵ Bartha Tibor (az ötvenes évek elején debreceni teológiai tanár, egyházkerületi missziói előadó) 1958 után mint a tiszántúli egyházkerület püspöke, később mint a Zsinat lelkes elnöke, számos állami kitüntetés birtokosa, a Magyarországi Református

Számos, és szinte kizárólag e témára vonatkozó írása közül - az előző részekben jelzett módszer szerint - csak néhány, általunk tipikusnak tartott, munkát emelünk ki. Ezt a válogatást nagymértékben megnehezítette, hogy Bartha Tibor munkáinak nincs olyan típusú hivatkozás-története, mint Victor János cikkeinek, s ugyanakkor nincs is olyan átütő egyértelműsége, mint Békefi Benő dolgozatainak. Vagyis, egyrészt a reá hivatkozók mindig éppen *kurrens* cikkeit idézik, az átfogó ismertetésekben pedig szinte valamennyire hivatkoznak. Másrészt Bartha Tibor írásaiban is jól nyomon követhető az "alkalmazott teológia" legfőbb dinamikája, az éppen adott helyzet megteológizálása, néhány alapelve építve.⁴²⁶ Az alábbi elemzésben ezeket a premisszákat igyekszünk bemutatni, három munkájának részletes elemzésén keresztül: *Megtérés Krisztushoz és a felebaráthoz* (1968), *A keresztyén szolgálat ekklesiológiai összefüggései* (1972), és *Evangéliumi kálvinizmus* (1982).

Elsőként azt a püspöki jelentését, *Megtérés Krisztushoz és a felebaráthoz*,⁴²⁷ vizsgáljuk meg, amely a 60. születésnapjára megjelentetett "Ige, Egyház, Nép" c. kötetében, a "korszak páratlan jelentőségű dokumentumában"⁴²⁸ - a prédikációit közlő részt után - az első helyre került. A püspöki jelentés nyilvánvalóan nem véletlenül áll legelől. Amennyiben a kötetben szereplő írások kronologikus sorrendben állnának, úgy a csak második kötetben kaphatott volna helyet, hiszen a könyv 1972-ben jelent meg, a jelentés pedig 1968-ban hangzott el. De tartalmát és tematikáját tekintve itt mintegy kvintesszenciális kivonatot kapjuk Bartha Tibor 1958 és 1972 közötti "szellemi termésének." Nem véletlen hát, gondolom, hogy ez nyitja a sort.

Egyház első emberének számít, s nyugdíjaztatásáig személyi kultuszt működtet önmaga körül. Megnyilatkozásait százsámra idézik. Az 1960-as években talán egy-két kivételtől eltekintve nem is jelenik meg olyan, a témánkhoz tartozó munka, ahol ne utalnának rá. A személyét dicsérő és felmagasztaló jelzők túlradása sokszor még a Bereczky Albertet magasztaló ötvenes évekbeli megnyilatkozásokat is felülmúlja. Nem perdöntő, de jól jellemző erre például a Képes Kálvin Kalendárium képanyagának aránya, amely egészen a nyolcvanas évek közepéig Bartha Tibort dicsőíti. 1983-ban már Bartha Tibort ábrázoló emléklapok is megjelennek a KKK-ban, a következő körirattal: TIBERIUS BARTHA. 1981-ben pedig így ír Kocsis Elemér: Bartha Tibor..." a II. Világháború utáni történelmi fordulat, a szocialista forradalom, majd a fejlett szocialista társadalom építésének idején... olyan közéleti szerepet kapott és olyan hatalmas közéleti feladatokat vállalt és végzett el, amelyhez fogható elődei sorában nem találunk. Életművét próféta ihletéssel példának szánja." (Bartha Tibor, a közéleti férfi, Confessio, 1981,1.6.o.). Ugyancsak ő foglalja össze 13 pontban Bartha Tibornak a magyar református teológia érdekében végzett munkásságát: 1. Lelkésztovábbképzés irányítása, 2. Szakkonferenciák beindítása és vezetése (1963), 3. Doktori fokozat elnyerésének szabályzata (1964), 4. A Studia et Acta köteteinek indítása (1964), 5. Új törvénykönyv (mint a szolgáló egyház teológiája része), 6. Jubileumi Kommentár (1971), 7. Új Bibliafordítás (1975), 8. Doktorok Kollégiuma (1972, 1980-ban összeolvad a szaktanfolyamokkal), 9. Oktatási, Nevelési és Fegyelmi Szabályzat (1975: "Ez a szabályzat építi bele először mélyen teológiai akadémiainkat a szolgáló egyház közösségébe"), 10. Levelező teológiai oktatás megindítása (1978), 11. Külföldi ösztöndíjak biztosítása teológusoknak, 12. A debreceni kollégium szellemi központtá való kiépítése, 13. A szolgáló egyház teológiájának művelése hiszen "az előttünk levő századok a szolgáló egyház korszaka lesz." (Kocsis Elemér, Bartha Tibor püspök munkássága a magyar református teológia szolgálatában, RE 1982,6.121kk.) Az ilyen érdemkatalógusokkal és hízelkedő megnyilatkozásokkal tele van a korabeli egyházi sajtó, különösen is Bartha Tibor jubileumai kapcsán. Jogosan ad hangot csodálkozásának Glatz Ferenc, hogy a kádári konszolidáció alatt az egyházban továbbéltek az a sztalinista formációk. A mi egyházaink, 35.o.)

⁴²⁶ Ez elsősorban a hivatalos állami ünnepek (április 4, május 1., augusztus 20., november 7. és az egyházvezetés által döntő jelentőségűnek ítélt 1948 utáni egyházi események, Zsinati Deklaráció és Egyezmény évfordulói, illetve különböző, főleg születésnap, jubileumok kapcsán, valamint az ökumenikus mozgalom, EVT, KBK, RVSZ konferenciáira reflektálva. Nyugodtan mondhatjuk, hogy ily módon egyetlen év és évszak sem maradt mentesen ettől az alkalmazott teológiától.

⁴²⁷ Minthogy az "Ige, egyház, nép" című kötetnek sem a szerkesztője nincs feltüntetve, sem pedig előszava nincs, úgy kell megítélnünk, hogy a nem kronologikus válogatás magának Bartha Tibornak az összeállítása, amelyet a "Magyarországi Református Egyház gyülekezeteinek és szolgálatainak" ajánl. A kétkötetes válogatás első főrésze igehirdetéseket tartalmaz (5-94.o.), majd ezután következnek a tanulmányok. Jellegzetes, hogy Bartha Tibor 1956 előtti cikkeit és írásait nem tartalmazza a kötet. Az is feltűnő, hogy a szerkesztést nem vezérelte az esetleges ismétlések vagy átfedések elkerülése, ezért más címen a kötet ugyanazt a tanulmányt kétszer hozza (Az egység útján közös szolgálatok felé, RL, 1966, jan 2,9,16 – IEN, 102kk; illetve Merre vezet egyházunk útja, RE 1966, jan. 3.o. – IEN, 279kk. Tartalmi részeket illetően még több a szoros átfedés. Egyébként a korszak bevett gyakorlata volt, hogy az egyházvezetői megnyilatkozásokat minden egyházi újságban megjelentették, tehát a hetvenes évek végén akár négyszer is publikálták ugyanazt (előbb a hetilap Reformátusok Lapja, aztán havilap Református Egyház, aztán a kéthavi Theológiai Szemle, majd a negyedévi Confessio).

⁴²⁸ Makkai László, Krisztus követése feltétel nélkül, Az Ige - Egyház - Nép ismertetése, RE 1973,2. 29.o.

Tematikai szempontból a jelentésnek már a címe is az 1956 előtti politikai pietizmus nagy "üzenetét" idézi, a kétféle megtérést, illetve az ily módon értelmezett megtérés két aspektusát (ti. Krisztushoz és a felebaráthoz = szocializmushoz).⁴²⁹ Tartalmilag pedig a korszak hivatalos teológiájának összes nagy motívuma megtalálható benne. Így az ítélet következtében való bűnbánatra és megtérésre felszólító prófétizmus,⁴³⁰ amely a béke és a társadalmi igazságosság cselekvésére kötelez el⁴³¹, aztán a hit szociáletikai (politikai) dimenziójának (konzekvenciájának) hangsúlyai, melynek alapja a Krisztusban, vagy az Ő szolgálatában való részesedés⁴³² az engedelmisségben az engedelmisség által⁴³³, amely viszont nem egyéb, mint a protestantizmus princípiuma.⁴³⁴ Számtalanszor előfordul az üdvtörténeti korszakváltás témája,⁴³⁵ amely azonban nem történelem-filozófia.⁴³⁶ Azután újra és újra előkerül a Magyarországi Református Egyház helyzetének ill. döntésének olykor isteni követelményként⁴³⁷, máskor példamutatásként,⁴³⁸ megint máskor ajándékként⁴³⁹ való kivetítése az egész világkeresztyénségre, amelynek következtében egyházunk

⁴²⁹ Az ötvenes évek meghatározó szlogenje volt, hogy kétszer kell megtérni: egyszer Krisztushoz, utána pedig a felebaráthoz. Bereczky Albert egyik 1950-es ígéhirdetése adja meg ehhez a kulcsot, ahol egy ismerősének szavait idézi: "tudom, hogy nagytiszteletű úr örülni fog velem, hogy én egészen megtértem Jézus Krisztushoz és sztahanovista lettem." Értsétek meg az idők jelet." (*Bereczky Albert*, Ajtónyitás, 70.o. kiemelés eredeti). Lásd ehhez a Bereczkyről szóló exkurzust.

⁴³⁰ Bartha könyvében különböző cikkeken: I. 141, 142, 147, 209-210, 217, 220, 222, 267, és II. 100, a "klasszikus" definíció is Bereczkyt idézi: "E történelemértelmezés szabályai Isten Igéjében vannak adva és e szabályok szerint Isten egyházának az eseményeket nem valami keresztyén világnézet, vagy életszemlélet alapján és érdekében, hanem egyedül és kizárólag az ítélet és kegyelem kategóriái között kellett és kell megértenie ...az egyháznak mindenkor és minden időben a maga engedelmisségével vagy engedetlenségével összefüggésben kellett felismernie...Isten kegyelmének vagy ítéletének tényeit" (*Bartha*, Ugyanazon az úton tovább, püspöki székfoglaló, 1958, IEN, I. 220.o.)

⁴³¹ Pl. IEN, 111-112, illetve a második kötet valamennyi KBK-ra vonatkozó anyaga. Itt is visszaköszön az ötvenes évek: "egyházunk figyelmét döntően a szolgálat ügye, a jó cselekvése foglalkoztatta, és pedig két egymással mély összefüggésben levő ponton. Központi kérdésként foglalkoztatta gyülekezeteinket hazánk ügye: hogyan segíthetnék imádságukkal és munkájukkal az új emberibb társadalmi rend alapjainak lerakásán munkálkodó népünket? Másfelől a gyülekezetek megértették az egész embervilágért reájuk nehezedő felelősséget és kérdésükké vált: hogyan és mimódon járulhatnak hozzá az emberiség megbékélésének előmozdításához?" (*Bartha*, A felismert úton járunk, IEN, 250.o.)

⁴³² *Bartha*, IEN, 108, 130, 138, 153, 161, 163, 183, 266, 236, 249, 251, 254, 272, 282, Például: Missziói életünk teológiai problémáiról, (1959): "Az egyháznak nem lehet ilyen tulajdonképpeni célkitűzése, azonkívül, hogy szolgáló Ura szolgálatában hivatott részesedni", IEN, 130. Vagy: Szolgálatunk egyetlen mértéke (1961): "A jó, amelyet cselekedni kell az, amit Krisztus cselekszik, az Ő munkája, az Ő szolgálata, amelyben mi is részesedhetünk: ez az életért és a halál ellen folytatott harc", IEN, 236.o. Vagy: A felismert úton járunk (1964): "a szolgáló egyház látásának megvalósulása ott és annyiban halad előre, ahol és amennyiben az egyház valóban Krisztus cselekedeteit teszi", IEN, 251. A teológiailag éles fülűek itt kihallhatják az Ágostai Hitvallás egyházdefiníciójából az Ubi et quando visum est Deo (ott és annyiban) kifejezést - csakhát az ott valami egészen mást jelent.

⁴³³ *Bartha*, IEN, 108, 147, 197, 210, 212, 251, 266.

⁴³⁴ Bartha Tibor 1963-ban már a protestantizmust azonosítja az engedelmisség princípiumával: "A protestantizmus nem egyetlen korszakban jelentkezett egyháztörténeti fenomén, hanem a gyülekezetekben mindig élő és eleven engedelmisség, amely szembefordul az eltévelyedés kísértésével." (*Bartha*, A jó cselekvése gyakorlásának útján, IEN, 108.) Természetesen az eltévelyedés (vagyis a "pápás tanítás") a "világért való szolgálat felelősségéről" való elfeledkezést jelenti

⁴³⁵ *Bartha*, IEN, 99, 110, 177, 215, 253, 266, 218,

⁴³⁶ *Bartha*, IEN, 107, 143sk, 192, 209, 219, II. 34, 102-103. Jól kimutatható, hogy 1968 után, Az EVT Uppsalai Nagygyűlése és a prágai események következtében a haladó történelem és az üdvtörténelem minden további nélküli azonosítása háttérbe kerül Bartha Tibor megnyilatkozásaiban.

⁴³⁷ Pl. Együtt a jó ügyekben (1961), *Bartha*, IEN, II. 107kk.

⁴³⁸ Négy hazai egyházunk (1971), *Bartha*, IEN, II. 65-66.o.

⁴³⁹ Lásd ehhez Péter János püspöki székfoglalóját, 1949-ben, amelyben arról beszél, hogy "látványossága lettünk a világnak." Barthanál különösen is IEN, 101, 109, 125-126, 269, valamint a II. kötet ökumenikus anyagai. "Magyarországi Református Egyházunk az évszázadok során sok áldást, sok bátorítást kapott külföldi testvéregyházainktól. Némelykor úgy érezzük, hogy a nekünk adott igelátás most arra kötelez bennünket, mi is adjunk valamit testvéreinknek, kamatoztassuk a ránk bízott kincset, mert Isten rajtunk keresztük is üzenhet a világkeresztyénségnek." *Bartha*, Vissza a forráshoz (1964), IEN, 269.o.

nemzetközi mértékekben is kiléphet a defenzívából.⁴⁴⁰ Ugyanakkor állandó téma az ötvenes évek elejéről már ismert kirohanások az un. világnézeti keresztység ellen⁴⁴¹, valamint a pietizmus ostromozása.⁴⁴²

Szerkezetileg is ugyanazok a jellemvonások ismerhetők fel itt, mint például Bereczky Albert 1949 utáni igehirdetéseiben, vagy Victor János előadásaiban, - nevezetesen, hogy a teológiai és elvi bevezetésből következő mondanivaló csakhamar összeroppan a propagandisztikus elemek súlya alatt.⁴⁴³ Vagyis itt is alkalmazott teológiáról van szó, amely néhány újszerűnek tűnő elemtől eltekintve, engedelmesen követi a korábbi jól bevált kliséket, a Victor Jánosnál és Békefi Benőnél már megismert körkörös érvelés jegyében. Ezekkel az elemekkel most már különösebben nem foglalkozunk.⁴⁴⁴ Az új és újszerűnek ható elemekre a tartalmi elemzés során szeretném felhívni a figyelmet.

A jelentés bibliamagyarázattal indul. Bartha Tibor a bevezetőben Lukács evangéliumának 3, 1-20 részét, Keresztelő János igehirdetését elemzi, amellyel kapcsolatban három megkülönböztető jegyet sorol fel: Először is, evidens módon, megkülönböztető jegy az adott szituáció ("Az igehirdetőt minden más korábbi igehirdetőtől megkülönbözteti szituációja"), tt jelesül az a tény, hogy Keresztelő János "megértette és felismerte"⁴⁴⁵ az üdvtörténet és a történelem központi eseményét, az inkarnáció tényét. Azután "ennek a sajátos szituációból meghirdetett prófétai igehirdetésnek egyetlen központi mondanivalója van: bűnbánatra és megtérésre hív."⁴⁴⁶ És végül, harmadszor, Keresztelő János igehirdetésének jellegzetessége, hogy a bűnbánat és a megtérés fogalmát etikai, mégpedig szociáletikai kategóriákban fejezi ki.⁴⁴⁷

⁴⁴⁰ Itt H. Cox könyvére, *The Secular City* reagálva mondja: "Cox könyvének fejtegetései rávilágítanak arra, hogy bizonyos pontokon és bizonyos vonatkozásokban már nem forradalmi és nem új a mi igehirdetésünk...nem aktuális kérdés már: milyen teológiai bázisa van annak az érdeklődésnek, mellyel az egyházak az emberiség életkérdései felé fordulnak...Szükségtelen tehát, hogy defenzív magatartást magunkra véve, olyan problémákra összpontosítsuk figyelmünket, amelyek elvesztették időszerűségüket." *Bartha*, Krisztust követve a jó szolgálatok útján, (1964), 35. o.

⁴⁴¹ *Bartha*, IEN, 136, 140, 174, 213, 225, 233.

⁴⁴² *Bartha*, IEN, 99, 109, 142, 213, 233, 247.

⁴⁴³ Ez egyébként Bartha Tibornak szinte valamennyi írására érvényes. Még az olyan nagyívű és igényes egzegetikai munkának induló előadása is, mint *Az emberszeretet leckéje* (*Bartha*, IEN, 143kk.) Itt az az eltérés, hogy a propagandisztikus elemek nem önálló és túlhangsúlyos blokkban szerepelnek, hanem be vannak ékelve a szövegmagyarázat fő tétéleibe. A második kötetbe felvett un. alkalmi írások (főleg április 4.-ével kapcsolatban) viszont a direkt propaganda jegyében születtek.

⁴⁴⁴ Példaként elég legyen újra az 1956-os kritikák vonzatában bemutatni ezt a körkörös érvelést. Az 1956-os kritikák legfőbb vádja az volt, hogy az egyházkormányzat történet-filozófiai és hamis történet-teológiai játékot űz, amikor azt tanítja, hogy "a megváltás erői úgy működnek a profán történelemben, hogy ott egy állandó, pozitív irányú fejlődést idéznek elő. A történelmi materializmus optimista fejlődés-hitének ez a szótériológiai szentesítése igeellenes. Igeellenes tehát az a teológiai mezbe öltöztetett történetfilozófia, amely szerint jelenlegi társadalmi rendünket a hivatalos egyházkormányzat több nyilatkozatában a megváltás pozitív történeti hatásának, és ennek ilyen értelmű igenlését a keresztyén hit tartalmává teszi." (*Hitvalló Nyilatkozat*) Bartha Tibor erre úgy válaszol, hogy "véglegesen fel kell számolni a teológiai gondolkodásban azt a hamis tanítást, amely történet-filozófiának tekinti a teljes Szentírás ama tanítását, hogy Krisztusnak a halál felett aratott győzedelme a teremtett világ történetének döntő jelentőségű ténye." Tehát nem az a hamis tanítás, mely tagadja, hogy Krisztus győzelme a világtörténelem legjelentősebb ténye (Vö. Török István kritikája), hanem az a hamis tanítás, amely Krisztus győzelmét nem akarja történelem-filozófiai tételnek mondani. S miután ebben a győzelemben részesedik a keresztyén ember (= engedelmesség), - a működő premisszarendszerben - már csak egy lépés kell annak kimondásához, hogy a kiváltképpen való jó népünk törekvéseinek (szocializmus) támogatása. *Bartha*, A jó cselekvése, IEN, I. 107-110.o.

⁴⁴⁵ A "megértette" és "felismerte" kifejezéseket azért hangsúlyozom, mert ezek is a korszak szókészletéből valók. Legjellegzetesebb példája ennek az 1960-ban írt április 4-i ünnepi cikke, "Ma már látjuk" címmel. (*Bartha*, IEN, II. 256kk.) De ugyanerről ugyanő 1956 előtt, *A szamaras Jézus*, *Az Út*, 1956, márc.25, 1.o.

⁴⁴⁶ *Bartha*, *Megtérés*, 95.o.

⁴⁴⁷ Lásd erről *Kocsis Elemér*; *Teológiai gondolkodás*, 572kk. Kocsis szerint a szeretet kettős egy parancsa (Mt, 22.37-40) áll az 1958 utáni szociáletikai felismerések és döntések mögött, s ezeket a szolgáló egyház látomása alapozta meg. Természetesen, ha megnézzük e döntések konkrét tartalmát, akkor az ugyanaz, mint az 1956 előtti döntés. "A szolgáló egyház teológiájának első és talán legfontosabb szociáletikai döntése volt, amely egyben társadalmi, politikai állásfoglalást is jelentett, a szocialista forradalom jogosultságának elismerése Magyarországon." Ez a mondat az 1958 utáni fejleményekről szóló részben szerepel, de a Zsinat 1948-as deklarációjáról szól. (*Kocsis Elemér*, *Teológiai gondolkodás*, 580.o.)

Bartha véleménye szerint Keresztelő János igehirdetését (illetve az abban felismert jellegzetességeket) “nem rekeszthetjük az intertestamentális korszak kronológiai határai közé”, mert az üdvtörténeti korszakok elkülönülésének és egybekapcsolódásának szabályai ezt nem engedik meg. Az idevonatkozó hermeneutikai szabályokról szeretnénk ugyan többet is megtudni, de csakhamar kiderül, hogy az üdvtörténet és a történelem egybekapcsolásának szándéka miatt, ez az utalás csak kitérő, afféle tudományos terminológiába burkolt jelzése annak, hogy most *teológus* beszél hozzánk. Valójában nem az üdvtörténeti korszakok szétválásának és egybekapcsolódásának szabályairól (diszpenzáció) hallunk, hanem arról, hogy

“Keresztelő János igehirdetésében olyan szabályokat ismerhet fel az egyház, amelyek kötelezőek. Az egyház igehirdetése mindig együtt kell járjon a bűnbánatra való felhívással, mindaddig amíg folyamatban van a testet öltött Igének és vele az elközelitett Isten országának meghirdetése és felismerése. Ebből következik, hogy az üdvtörténet jelen időszakában a kérügma meghirdetése mindig együtt kell járjon a bűnbánatra és megtérésre hívással.” Ebből következik, hogy Keresztelő János igehirdetésének szociáletikai vonzatai is kötelező módon érvényesek az egyház mai igehirdetésére: “Hiszen Isten országa erőinek a kiáradása oly módon érvényesül, hogy az embernek emberhez való viszonya megváltozik.”⁴⁴⁸

Eddig a pontig, már ami a formális levezetést illeti, tulajdonképpen nincs miért vitába szállnunk. Jelezhetnénk ugyan, hogy Keresztelő János térítő igehirdetésének erős *imminens* eszkatológiai vonzata volt (“térjete meg, mert elközelitett - közel jött, közelünkbe érkezett - az Isten országa!”), szemben Jézuséval, aki a már elért istenországot hirdette. Azután, maga Keresztelő János csalódott Jézusban, mert másképpen jött el Isten Országa, mint azt ő várta (Mt 11,1sk), továbbá, hogy a megtérés ó- és újszövetségi fogalma, mint szövetségi terminus implicálja a szociáletikai konzekvenciákat, de nem kizárólagosítja. Lehet megtérni a bálványimádásból is (amely religiózus és nem etikai kategória).

Azonban Bartha Tibor bevezetésében a Keresztelő János igehirdetésének *elkötelező szabályként* (regula fidei?) vagy *normatívaként* való feltüntetése egy *elhatárolást* készít elő. Ezt már a kezdő sorokban sejteti, amikor Keresztelő János igehirdetésének szociáletikai vonzatát “*meglepő tény*”-nek nevezi. Úgy gondolom, hogy az ószövetség prófétáinak ismeretében, de akárcsak az 1960-as évek teológiai atmoszféráját figyelembe véve is, ez egyáltalán nem meglepő. A “*meglepő tény*” kifejezés tehát inkább retorikai előkészítése annak a támadásnak, amelyet néhány bekezdéssel később a pietizmus, a konfesszionális dialektika teológia (Barth), és a világnézeti keresztyénség (történelmi kálvinizmus) ellen indít.

“Ezek szerint a bűnbánatnak és a megtérésnek az a pietisztikus értelmezése, amely a másik emberhez való viszonytól függetlenített moralizálássá és amorf lelki élménnyé formálja⁴⁴⁹ át a bűnbánatot és megtérést - nyilvánvalóan eltévelyedés. Hasonlóképpen eltévelyedés volna, ha a bűnbánatot és a megtérést valamilyen konfesszionális jelentéstartalommal telítenénk meg. És eltévelyedés volna az is, ha az evangélium meghirdetésével együtt hangozó bűnbánat és megtérésre hívást világnézeti kategóriákban akarnánk érvényesíteni.”⁴⁵⁰

A rövid bevezetőben tehát máris sor került két “hagyományos” klisé alkalmazására. Az egyik klisé a profétizmus (bűnbánat - megtérés), de Krisztus engesztelő áldozatának hirdetése nélkül!⁴⁵¹ A másik

⁴⁴⁸ Bartha, Megtérés, 95.o. Lásd ehhez ugyanerről a textusról Bereczky Albert 1951. adventi igehirdetését amelyben a megtéréstől fakadó gyümölcsözést a következőképpen fejezi be: “Gyümölcsöző életet fogunk tudni élni, ha annyit legalább megértettünk a Keresztelő János prédikációjából, hogy nem terólad van szó, hanem a másik emberről... Most észreveszed, hogy a döntő szó ez, hogy másokért.” (Bereczky Albert, Keresztelő János üzenete A keskeny út, 143.o.)

⁴⁴⁹ Nemcsak a képzavart jegyezhetjük meg: “amorf lelki élménnyé formálja át”, hanem azt is, hogy az “amorf élmény” kifejezés Bartha Tibor kedvenc szófordulatai közé tartozott, lásd ehhez még Bartha, A keresztyén szolgálat, 7.o.

⁴⁵⁰ Bartha, Megtérés, 96-97.o.

⁴⁵¹ Lásd ehhez még Bereczky, Keresztelő János üzenete, i.m. Természetesen Bartha Tibor nem hallgat Krisztus golgothai haláláról, mint a megváltás munkájának elvégzéséről és a halál feletti győzelem megszerzéséről (96.o.), de ebből nem az a konzekvencia származik, hogy a megtérésnek és a bűnbánatnak erre a krisztusi váltságműre kell irányulnia, hanem ezt mintegy felfüggesztve, a keresztelő jánosi prédikáció tartalmát prolongálja.

klisé az 1948 előtti teológiai és kegyességi irányzatoktól való radikális elhatárolódás, illetve azok megítélése az újszerű, “meglepő tények” nevében.

Inkább az a meglepő és újszerű, hogy Bartha Tibor - legalábbis eddig a pontig - gondosan kerüli a *politika* fogalmát. Mint korábban láttuk Bereczky Alberték nagy és megválaszolatlan (vagy hamisan megválaszolt) feladványa (úgymond “Istentől kapott leckéje”) az volt, hogy miképpen lehet politikai kérdésekben nem politikai, hanem *hitbeli* döntésre jutni. A hit és az aktuálpolitika mindenáron való összekapcsolása - ahogyan azt Victor János, Békefi Benő és Bereczky Albert írásainak elemzésénél láttuk - ott és akkor a feltétlen engedelmességet célozta. Ha a hit döntése engedelmes döntés (ti. döntés az engedelmességre), úgy az aktuálpolitikában hozott nem politikai, nem részleges, hanem hitbeli, abszolút döntés *ugyancsak engedelmességet implikál*. Az 1956-os kritikák egyik fő pontja éppen ez volt, hogy ti. az egyházvezetés a keresztyén hitet feloldotta a politikában. Nos, Bartha Tibor “újítása” az, hogy ő kerülővel jut el az azonosításhoz, mégpedig a szociáletika beiktatásával. Keresztelő János ige hirdetése, mondja:

“amely Krisztusról immár nem mint eljövendőről szól,⁴⁵² hanem Krisztus testetöltésének és Isten Országá közelségének ismeretében proklamálja az evangéliumot, olyan bűnbánatról és megtérésről beszél, amelynek tartalma, értelme a felebaráthoz való viszony átalakulásában kell megmutatkozzék. Krisztus útmutatásai, majd az apostoli bizonyágtételek megerősítik és aláhúzzák ezt a követelményt. A Krisztus-követés *egyetlen kritériuma*, Jézus kijelentése szerint, az emberszeretet parancsának a betöltése (Mt 25,31-46). Ilyen értelmű útmutatást ad az irgalmas samaritánusról szóló történet is.”⁴⁵³

Ugyancsak újszerűnek hat itt Bartha Tibor korszakolása is. A Bereczky Albert nevével fémjelzett ítélet-kegyelem sematizmusban bennefoglalt (üdv)történeti dualizmus már az ötvenes évek derekán is tarthatatlannak bizonyult, és emiatt vált szükségessé más típusú teológiai tematizálások felvetése (Victor: kívülről befelé munkálkodó kegyelem, Ökumenikus Tanács: kozmikus Krisztus - kozmikus váltság, Békefi Benő: diakónus Krisztus), amelyek azonban visszatartották a dualista korszak-kereteket. 1956-ban viszont az is nyilvánvalóvá vált, hogy a református egyház közösségében semmiféle consensus ecclesiae nem kísérte az egyházvezetésnek ezeket a korszakolási törekvéseit. Bartha tehát itt egy pillanatra visszalép a dualizmustól és helyette egyfajta ekkleziológiai “minimál kontinuitást”⁴⁵⁴ sejtet. A rövid bevezető után ugyanis az újjáébredő protestáns egyházak két teológiai *tendenciájáról* beszél. Az egyik a Bibliához, a Biblia Krisztusához való visszafordulás, a másik a fent említett szociáletika, vagyis az, hogy “centrális kérdéssé vált a felebaráthoz való viszony.” Most már csak a kettő összekapcsolása marad hátra:

“az egyház életében Krisztus jelenlétének a felismerése és a szociáletika kategóriáiban kifejezett bűnbánat és megtérés nem véletlen koincidencia, vagy valamilyen ideológia befolyásának a következménye, hanem megfelel a Krisztussal közösségben élő, Krisztusnak engedelmeskedő egyház léttörvényének. Így válik érthetővé a ma élő egyházi nemzedék életében egyidejűleg két olyan tendenciának az érvényesülése, mint egyfelől egy határozottan biblikus, hitvallásos orientáció kibontakozása, másfelől a keresztyén hit szociáletikai konzekvenciáinak érvényesülése.”⁴⁵⁵

⁴⁵² Vö. ezzel szemben Keresztelő János kérdését Jézushoz: “Te vagy-e az eljövendő?” (ho erchomenosz, Mt 11,1sk és par). Keresztelő János eme kérdése, ahogy azt Cullmann meggyőzően kimutatja, egy messiási kategóriát tartalmaz (erchomenosz - eljövendő), s így Keresztelő János tkp. Jézus messiási mivoltát kérdőjelezi meg. *Oscar Cullmann*, *Az Újszövetség krisztológiája*, 72.kk.

⁴⁵³ *Bartha*, *Megtérés*, 97.o. Bartha Tibor még számos más esetben beszélt az irgalmas samaritánus paradigmájáról. Egészen részletesen: *Bartha*, *Az emberszeretet leckéje* (1965), IEN, 143kk; valamint II.36kk.

⁴⁵⁴ *Stephen Sykes*, *The Identity of Christianity*, 134kk.

⁴⁵⁵ *Bartha*, *Megtérés*, 97.o. Érdemes megjegyeznünk, hogy Bartha itt az Ökumenikus Tanács 1955-ös anyagának a pietizmusra és a liberalizmusra vonatkozó értékelését transzponálja. Lásd még ehhez 1965-ben, *Bartha*, *Az emberszeretet leckéje*, IEN, 150.o.

Itt tehát nem törés- vagy ugrásszerű változsról hallunk, hanem két tendencia koincidenciájáról. Amikor a első csoportban felsorolja a biblikus-hitvallásos orientációt igazoló “tényeket”,⁴⁵⁶ úgy tűnik, hogy egy csapásra elhárítja az 1955-56-os bírálatok egyik legsúlyosabb kritikai pontját, sőt az “evangéliumi istentisztelet szabályainak feltárására” tett ígéretével a Megújulási Mozgalom kritikai analízisének második pontjának is elébe megy.⁴⁵⁷ Majd ezeket a tényeket összegezve, kimondja:

“Sokszor és sokan vádolták az elmúlt két évtizedben egyházunkat azzal, hogy a környező társadalom hatására feladtuk teológiai gondolkodásunk sajátos elvi alapját, az evangéliumot. Ilyen vádak, vagy aggodalmakat hallgatva mindig kérdéssel válaszoltam: Ha a szekularizáció egyházunk teológiai alapját feloldotta, mi magyarázza ennek az egyházi nemzedéknek a ragaszkodását a Bibliához és Hitvallásaihoz olyan mértékben, amivel nem dicsekedhetnek azok a körök, ahol nekünk aggodó kérdéseket feltesznek.”⁴⁵⁸

Mint az utolsó mondatból kitetszik, mégiscsak feloldhatatlan marad az az igyekezete, hogy a szolgáló egyház teológiáját kihozza a történet-teológiai dualizmusból, másrészt pedig elutasíthassa azt a bírálatot, amely szerint a szolgáló egyház teológiájának előállása “ideológiai befolyásnak a következménye.” Amikor ugyanis a dualizmusból kilépve egyfajta teológia- és egyháztörténeti “minimál kontinuitás” felé mozog, rögtön bizonytalanná válik e teológia “újszerűsége” vagy “meglepő ténye.” Ezt már Keresztelő János igehirdetésének a mai egyházat is elkötelező, belső szabályainál láttuk. A próféta igehirdetés, vagy a szociáletikai konzekvenciák összekapcsolása a biblikus orientációval szükségszerűen vezetnek el a jelenlegi kor kritikai felülvizsgálatához is.⁴⁵⁹ A szolgáló egyház teológiájának viszont éppen az az egyik tengelye, hogy a szocialista jelen bírálhatatlan.⁴⁶⁰ Amikor viszont azt igyekszik bizonyítani, hogy a szolgáló egyház teológiája nem ideológiai befolyás

⁴⁵⁶ Az első csoportban utal az 1967-es debreceni jubileumi ünnepségre, melynek előkészületei a “biblikus-hitvallásos orientáció elmélyülését” segítették. Ugyanilyen tény a készülő új Bibliafordítás és a hozzá írott Jubileumi kommentár. Aztán a teológiai szakkonferenciák “gyümölcsei”, majd az 1967-ben megjelent ún. zsinati tanítások, amelyek az jelentik, hogy a “zsinat átvette a tanítás szolgálatát és teológiai életünk mozgósítására olyan útbaigazítást adhatott, mint a múlt évben közzétett két Zsinati tanítás.” És végül az istentisztelet rendjének, az evangéliumi istentisztelet szabályainak újragondolása és feltárása.

⁴⁵⁷ *A Magyar Református Egyház útja*, 5.o.

⁴⁵⁸ Bartha, Megtérés, 98.o. Húsz évvel később, az “eredményeket” számbavéve, amikor “eljött annak az ideje, hogy őszintén szembenézzünk a tényekkel”, Tóth Károly, dunamelléki püspök hasonló apológiát hoz elő: “Szeretném hangsúlyozni...hogy a gyülekezetek ilyen, vagy olyan megfogyatkozása, számbeli csökkenése...semmiképpen sem az ateista propagandára vezethető vissza. Én tréfásan azt szoktam mondani marxista ismerőseimnek, hogy illúzió, sőt súlyos tévedés lenne, ha azt gondolnánk, miszerint az egyháztól azért fordulnak el azok, akik elfordulnak, mert az ateista propaganda nagyon hatásos. Ha ez így lenne igaz, akkor a nyugati kapitalista országokban igen hatékonyan kellene tartanunk az ateista propagandát, mert ezekben az országokban a legerősebb a szekularizáció, jóllehet ateista propagandáról egyáltalán nem lehet beszélni, viszont igen erősen hat a jóléti társadalommal együtt járó elvilágiasodás.” (Tóth Károly, *Egyházunk helyzete*, Confessio, 1988,2. 10.) Vagyis Tóth Károly szerint Magyarországon is csak az anyagi jóléttel hozható összefüggésbe az elvallástalanodás. Ezek szerint az 1956-os Megújulási Mozgalom analízise nem korrekt: “Templomaink elnéptelenedésével komolyan számot kell vetnünk. Megfélemlített emberek tízezrei és százazrei maradoztak el a templomból. Sokan maradtak el botránkozások miatt, s mi magunk is istentiszteleteink méltóságának, szabadságának és szentségének biztosítására nem tettünk meg minden tehetőt.” (*A Magyar Református Egyház útja*, 5.o.), mert Tóth Károly értelmezése szerint már 1956 előtt is nyilván a jólét miatt lettek ateisták az emberek.

⁴⁵⁹ Lásd ehhez Pákozdy László Márton, *Hogyan találjuk meg a Biblia szociális etikai üzenetét?* (Az Egyház a Világban, Bp. 1948, 51- 80.) Pákozdy László egyik legkiválóbb tanulmányában egyrészt figyelmeztet arra, hogy a Szentírás organikus értelmezésében alkalmazhatatlanok a deduktív módszerek, illetve a mögöttük álló egynemű megközelítések (pl. jövendölés-beteljesülés, törvény-evangélium, váradalom-émlékezés, quod Christum treibet, Christuszeugnis sematizmusok, 62.o. Tegyük hozzá - mutatis mutandis -, az ítélet-kegyelem, illetve keresztelő jánosi szociáletikai paradigma sem!) Ugyanakkor Pákozdy emlékeztet arra is, hogy az Isten királyi uralmára vonatkozó engedelmség nem szakítható el a regnum temporale-től, tehát a jelentől. Mutatis mutandis: 1968-tól sem. Lásd még ehhez, L. Gilkey, *Naming the Whirlwind*, 287kk.

⁴⁶⁰ Ez különösen is azokban az alkalmi megnyilatkozásokban válik nyilvánvalóvá, amikor a szocializmus megkérdőjelezhetetlen erkölcsi felsőbbrendűségéről beszél: “Bebizonyosodott, hogy a szocialista társadalmi rend erkölcsileg magasabbrendű, mint a letűnt és megítélt tegnapi társadalmi rendje.” (Bartha, IEN, 221, és 257, 274-75 .o.) Lásd még ehhez a korábbi elemző részekben Victor, Bereczky és Békefi tételeit.

következtében állt elő (vagyis nem alkalmazott teológia), akkor ugyan mindig a szolgáló egyház teológiájának és a fent említett teológia-történeti tendenciáknak a kontinuitását igyekszik felmutatni⁴⁶¹, de nagyon hamar visszacsúszik egyfajta horizontális dualizmusba, és szembeállítja a kritikus és aggódó "körök" kérdéseit a "szolgáló egyház felismerésében elmélyült biblicizmussal és szociáletikai érzékenységgel."⁴⁶² Nem is lehet ez másképpen, hiszen a szolgáló egyház teológiája, úgy ahogyan az ötvenes évek elején megalapozták, megmásíthatatlanul magában hordoz egyfajta dualisztikus potenciált. Ha pedig mindezt kiegészítjük az ítélet-kegyelem (vagy szubjektív oldaláról: bűnbánat-megtérés) sematizmussal, elkerülhetetlen a szembeállító megfogalmazás.

Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy a szociáletikai felelősség megnövekedését ("az emberszeretben való növekedés") igazolni hivatott tények felsorolása már a hagyományos propaganda jegyében folyik. Tehát az 55-56-os kritikákra adott "válasz" után már rátérhetünk a szokásos klisékre is. Itt Bartha Tibor három csoportban sorolja elő a tényeket: 1. a nyugdíjas lelkészek, lelkészözvegyek és nehéz szociális helyzetben levő lelkészek gondjainak hordozása. 2. "Elmélyült egyházunkban a hazánk boldogulása iránt érzett felelősség." És itt máris a propaganda területén vagyunk. Hallunk az 1956-os ellenforradalmi "kísértés" visszautasításáról, a mezőgazdasági TSZ-ek 1959-61 közötti megszervezéséről (amelyhez "mi is hozzájárulhattunk"), a kádári "szövetségi politikáról", a nemzeti egységről, mint "társadalmunk legnagyobb erkölcsi, politikai tőkéről", amely a marxista-keresztyén párbeszéd vonzatában "hazánk határain túl is, széles körben jó gyümölcsöket" érlel. Ugyanúgy kitér a nemzetközi munkásmozgalom, vagyis "a társadalmi igazságosságért és a béke megvédéséért küzdő humanisták élvonalának" egyik (közebről meg nem nevezett) budapesti konferenciájára, és az ott elhangzó politikai állásfoglalások méltatására (szovjet status quo dicsérete és az imperializmus bírálata). 3. A magyar ökumené kibontakozása a KBK keretein belül.

A záró részben találjuk meg azt az újszerűséget, amelyre korábban felhívtam már a figyelmet. Bartha Tibor számára a Krisztus és a felebaráthoz való megtérés: az új törvény (*lex nova*): "A Krisztus teljesebb megértésére való törekvés és az iránta való engedelmesség egyfelől, az emberszeretet gyakorlása másfelől Isten törvénye szerint függ össze."⁴⁶³

Erre alapozva aztán az utolsó részben mintegy újra összefoglalja az eddigieket: "Ma, a döntés időszaka után,⁴⁶⁴ a szocialista társadalom teljes felépítése szakaszában sem kell semmi mást tennünk, csak azt, amire a hívőt Ura kötelezi: felebarátjához való viszonyában engedelmeskedjék a keresztyén hit erkölcsi parancsának.⁴⁶⁵ Egyre értetlenebbül tekintünk azokra a vádakra és aggodalmakra, amelyek szerint a szekularizált társadalom javának munkálása lelki szkizofréniához vezet, vagy a keresztyén hit feláldozását követeli. A keresztyénnek a szekularizált társadalomban is csak keresztyénnek kell lennie."⁴⁶⁶ S mindezt még betetőzi egy, rutinszerű nemzetközi kitekintéssel: "a magyar evangéliumi egyházak felismerései hasznos és irányt mutató hozzájárulással segíthetik" az ökumenikus békemunkát.

⁴⁶¹ Bartha Tibor valamennyi munkáját, amely a szolgáló egyház teológiája vonatkozik meghatározza ez a törekvés, hogy ti. bizonyítsa: a szolgáló egyház teológiája valójában "nem új" koncepció (Bartha, IEN, 103, 134, 196, 208, 218, 263, 283.)

⁴⁶² Bartha Tibor egyik legjellegzetesebb megnyilatkozása etekintben a debreceni teológiai tanároknak 1958-ban tartott előadása. Bartha itt először is beismeri, hogy 1956-ban nyilvánvalóvá vált, hogy a nemzeti egység (szocializmus) és a béketábor melletti döntés, mint "egházunk hivatalos elvi döntése" nem egyházi konszenzus eredménye volt és hogy ez a döntés a legkisebb mértékben sem vált normatívvá. Ugyanakkor kijelenti, hogy ezt a döntést teológiai munka alapozta meg: és ennek eredménye: "Isten Igéjére hallgatva döntött (egházunk) az új mellett és az ó ellen." (97.o.) Akik ezt nem fogadják el, azok a hitetlenek és téves hitet vallók, "akik kétségbe vonják, hogy egyházunk Isten Igéjének engedelmeskedett, amikor a szocializmus ügye és a béke erői mellett döntött...Ha szabadjára engedné az egyház akár a hitetleneket, akár a téves hitet vallókat, gyakorlatilag abba a kísértésbe jutna, hogy az új társadalom egységének bomlasztásához segítséget adna." (98.o.) Ezután megvádolja a teológusokat, mint a teológiai tudományosság művelőit, hogy nem tettek meg mindent az Ige (most már így felfogott) üzenetének feltárásáért (ti. azért, hogy megszerettség a Magyar Népköztársaságot). A tudományos teológia egyházkritikai igénye csak zűrzavarhoz vezetett, hiszen az egyház hitelét támadták meg, vagy távolmaradtak e döntés teljes körű elfogadtatásától. (Bartha, Hogyan küzdünk nemzeti egységünkért és a békéért? ThSz 1958.97-101)

⁴⁶³ Bartha, Megtérés, 100.o.

⁴⁶⁴ Ti. 1948 és 1956 között.

⁴⁶⁵ Értsd: "munkaerkölcs, közösségi erkölcs, közéleti tisztaság, a közösség érdekeinek szem előtt tartása, családi élet tisztasága, a nők és öregek tisztelete, a gyermekáldás elfogadása."

⁴⁶⁶ Bartha, Megtérés, 101.o.

Röviden összefoglalva tehát, Bartha Tibor úgy lép túl a történet-teológiai dualizmuson, de egyúttal úgy tartja vissza a status quo feltétlen támogatását, hogy azt a keresztyén életet megalapozó krisztusi törvényből, a szeretet kettős-egy parancsából vezeti le (“megtanultuk és tanuljuk, hogy istentiszteletünk a felebarát szeretet nélkül hazug”)⁴⁶⁷ és az irgalmas samaritanusnak a konstantinuszi egyházban még mélyen elnyomott, mert “antiklerikális”, paradigmájá”-ra alapozza.⁴⁶⁸ S így már mintegy *evidensként* tüntetheti fel az erkölcsileg magasabbrendű szocializmus építésében való részvételt. Hiszen, ahogy 1965-ben németországi előadásában kijelentette: “A kommunizmusnak az ember nyomorúsága megoldására irányuló törekvése és szándéka megfelel a(z irgalmas) samaritanus gondolkodásának.”⁴⁶⁹

Bartha paradigmája tehát a korai ötvenes évek preskriptív, előíró paradigmájához képest egy deskriptív, leíró paradigmát igyekszik felállítani.⁴⁷⁰ Amikor persze tényekkel kellene igazolnia ennek a leírásnak a helyességét, akkor minden kritikai kérdést félretesz, hiszen “a tonnákban és kilogrammokban mért öröm”⁴⁷¹ eleve lehetetlenné is teszi az efféle aggályoskodást. A deskriptív paradigma (amely valójában a preskriptív paradigma rögzítése) jól szolgálja a kettős célt: megcáfolni az 55-56-os kritikáknak az a tételét, hogy a Magyarországi Református Egyház vezetése maga is részt vesz az egyház megerősítésében, és ugyanakkor tovább vinni mindazt, amiért ez a bíráló az egyházvezetést érte.

“A két aspektus (ti. istentisztelet - emberszeretet) szem előtt tartása nem valamilyen egyházkormányzati vagy teológiai koncepció következménye. Isten kegyelmes vezetésének következménye” - jelenti ki Bartha Tibor. De utána, Békefi módjára, rögtön hozzáteszi, mindez mégis új, mert “*Isten Igéjének új megértéséből fakadt az ember ügye iránti új érdeklődés és az ember ügye iránti új érdeklődéssel együtt elmélyült a gyülekezet Isten iránti szeretete.*”⁴⁷² Így lehet tovább vinni a kritika nélküli, engedelmes és hézagatlan azonosulást a szocialista status quo-val, hiszen a szocializmussal (most már értsd = az emberszeretet ügyével) való azonosulás az egyház istentiszteletét is elmélyíti és meggazdagítja (kívülről befelé munkálkodó kegyelem).⁴⁷³ Mint azonban az alábbiakban látni fogjuk, az 1956 előtti tételek ily módon való *konzerválása* az egész egyházkép fokozatos átalakításához is elvezet. Térjünk most rá erre.

⁴⁶⁷ Bartha, IEN, 153.o.

⁴⁶⁸ Bartha, IEN, 144.o.

⁴⁶⁹ Bartha, IEN, 154.o.

⁴⁷⁰ Egyik 1960-as Népfrontos felszólalásában Békefi kedvenc kifejezését (“megoktatottság”) áthangolva, az egyháznak egy olyan nevelődési folyamatáról beszél, melyben “felismertük a magyar társadalmat vezető munkásosztály erkölcsi értékét..., felismertük az elnöki beszámolóban elhangzott megállapítás igazságát: az emberszeretet szavára hallgatva közelebb kerültünk népünkhöz. És hozzáteszem, közelebb kerültünk saját hitelveinkhez. Elmélyültünk a Názáreti Jézus megismerésében...Aki az irgalmas samaritanus tanítását adta nekünk. Végül... közelebb kerültünk...megszentelt történelmi hagyományainkhoz is.” Az 1956 előtti felszólító módú, teleologikus megfogalmazások helyett, kijelentő módú megállapításokat hallunk - természetesen ugyanarról. (Bartha, Közelebb kerültünk népünkhöz, IEN, I.234.o.)

⁴⁷¹ Együtt ünnepel a nemzet (1961, április 4.) Bartha, IEN, I.259.o.

⁴⁷² Bartha, IEN, 153.o. Kiemelés eredeti.

⁴⁷³ Az emberszeretet leckéje c. előadásában ezt Victor téziseivel támasztja alá. Bartha, IEN, 154kk.

3.3.4. A szolgáló egyház institucionalizálása

A másik általunk részletesebben megvizsgálandó tanulmány Bartha Tibor díszdoktori székfoglaló beszéde az Evangélikus Teológiai Akadémián, 1972-ben, címe és témája: *A keresztyén szolgálat ekklesiologiai összefüggései.*⁴⁷⁴

A székfoglaló értekezésnek két fő része van, és ezeken belül több alfejezetre tagozódik. Az első fő részben Bartha Tibor összefoglalja azokat a motívumokat, amelyeket a szolgáló egyház teológiájáról 1958-tól 1972-ig megfogalmaztak és kimondtak. A második főrészben - az addigiakra alapozva - egy újfajta ekklesiológia körvonalait vázolja fel, egyrészt az egyház institutionális jellegének fölerősítésével, másrészt, ehhez szorosan kapcsolódva, egy sajátos sakramentum-tan tételezésével.

A székfoglaló, ugyanúgy tele van a korszak jólismert kliséivel, és ezért felszínes olvasása, valamint az első rész markáns megalapozása szinte nem is teszi lehetővé, hogy felismerjük benne azt a lényeges fordulatot, amely a szolgáló egyház teológiájának, ha nem is a jelentéstartalmában, de alkalmazásában mindenképpen bekövetkezett.

Mielőtt tehát ennek a hangsúlyváltásnak a részletes elemzésére rátérnénk, röviden foglalkoznunk kell a bevezető résszel is, hiszen látnunk kell azokat az elemeket, amelyekhez Bartha Tibor nemcsak ragaszkodott, de amelyek révén az újszerűnek beállított gondolatait is megalapozta.

Az első főrész általános helyzetképpel, vagyis a szolgáló egyház teológiája ön-történetével⁴⁷⁵ indul. Bartha Tibor itt négy pontban foglalja össze a huszadik századi protestáns teológiai gondolkodás jellemzőit. Mindenekelőtt: megújult érdeklődés Isten Igéje iránt, aztán az üdvtörténeti szempont térhódítása, majd ebből fakadóan az egyház missziójának a Krisztus missziója felőli értelmezése⁴⁷⁶, és végül, ezt a hármat mintegy rekapitulálva *“a christologiai aspektus érvényesülése.”* Ebből a rövid, általános összefoglalóból minden átmenet nélkül lép át Bartha Tibor a szolgáló egyház teológiájához, melynek jellegzetességeit három pontban tételezi:

1.) *“A szolgálat, amellyről a keresztyén egyházban szó van, elsőrenden Jézus Krisztus szolgálata; e világ megváltása..., az evangélium erről az örömdolgos eseményről azért tudósít úgy, mint befejezett múltból, folyamatban levő jelenről és anticipált jövődől, mert véges emberi értelmünkkel nem tudjuk megérteni, kifejezni és alkalmazni Isten országának idői kategóriáit.”*⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Bartha Tibor, *A keresztyén szolgálat ekklesiologiai összefüggései*, ThSz 1973.7-12. Bartha Tibor ezen előadása azért is jelentős, mert a szolgáló egyház teológiájának kérdésében a két protestáns egyház között meglehetősen kevés nyíltan hangoztatott kontaktus-pontról tudunk, együttműködésről még kevésbé. Különös jelentősége pedig abban áll, hogy a református egyház 1970-es évek végi liturgiai reformját ez az előadás indította el. Lásd ehhez, Bartha Tibor, *Zsinati Tanács ülés megnyitó beszéde*, 1974. ápr. 21. (RE 1974.4.73sk), amelyben az egész projektet felvázolja. De a téma már 1973-ban lelkész-továbbképzési anyag lett (Lásd RE 1973.6.124.o.), és hamarosan állandó hivatkozási téma. Pl. Bakos Lajos, püspöki jelentés, RE 1973.7.142; Imre Ernő, *Ti pedig kinek mondotok engem* (prédikáció), RE 1973.11. 250.o.; Békési Andor, *Megszentelődésünk és az úrvacsora*, RE 1973.4.70.kk; Boross Géza, *Krisztus diakóniája és az egyház diakóniája*, RE 1974.3.51kk., u.ő. *A Szentlélek és az egyház missziója*, RE 1974.5.97.o.; u.ő. *A diakóniai teológia vázlatja*, RE 1975.1.3kk., Pintér Jenő, *Missziói jelentés*, RE 1974.5. 102.o., Aranyos Zoltán-bazsó Béla, *A Magyarországi Református Egyház diakóniája*, RE 1975.1.6kk., Achs Károly, *Isten megújító munkájának gyümölcsei*, RE 1977.9.193kk., Kocsis Elemér, *A reformáció és az egyház egysége*, RE 1976.10.210.o., u.ő. *Studia V.* 587kk., Pásztor János, *Lesztek nekem tanúim*, ThSz 1985.215-223. Viszont Bartha téziseivel ellentétesen: Czeglédi Sándor, *A mennyei istentisztelet és a mi istentiszteletünk*, RE 1974.8.176.o. és Fejes Sándor, *A szóma tou Christou-ról szóló tanítás a páli levelekben*, RE 1973.9.228.o.

Ugyanennek a témának a jegyében indul majd meg 1976-ban az az evangélicációs kampány is, amelynek konkrét célja a Schweitzer Albert otthon építésére szükséges pénz összegyűjtése. (Bakos Lajos, *Egyház a változó világban*, RE 1977.1.) Lásd erről még Komlós Attila, *Misszió és evangélicáció a szolgáló gyülekezetekért*, ThSz 1980.133-143. Majd ezt tematizálja az *Evangélicációról* szóló Zsinati Tanítás, RE 1982.2.sz.

⁴⁷⁵ 1963-ig összefoglaló, részletes irodalommal, A jó cselekvése gyakorlásának útján, Bartha, IEN, 106.kk. A hetvenes évektől ezeket az összefoglalásokat, különböző aspektusok alatt, már nem Bartha Tibor írta, de továbbra is ő marad - Bereczky mellett a legfontosabb hivatkozási forrás.

⁴⁷⁶ Lásd erről Missziói életünk teológiai problémáiról (1959), Bartha, IEN,129kk. részletesen elemzi Kocsis, *Teológiai gondolkodás*, 572sk, és Poór József, *Századunk*, 130kk; 214kk.

⁴⁷⁷ Bartha, *A keresztyén szolgálat*, 8.o. Az idő kategóriák bonyolultságára való hivatkozás természetesen nem mint episztemológiai probléma vetődik fel, hanem mint később látni fogjuk, ezzel lehet előkészíteni a megváltás folyamatában való aktív részesedést.

2.) Az evangélium meghallása nemcsak tudomásulvételt, elfogadást, hanem elkötelezést is jelent. (Mt 28,19-20). A tanítvánnyá tétel, a misszió “új értelmet nyer”, ha az előbbi krisztológiai kiindulópontból közelítjük meg. Itt Bartha újra elemében van és régi tételeit sorolja: “a misszió Krisztus megváltói munkájából deriválódó tevékenység”, “a megtérés nem amorf élmény”, a Krisztushoz való megtérés “Krisztus parancsolatai iránti engedelmisség”, a Krisztusnak való engedelmisség pedig az “Úr gyülekezetébe”, vagyis a “szolgáló közösségbe” való betagozódás, azaz “részesedés a Krisztus megváltó munkájában.” Ezért a “Krisztushoz való megtérés együtt kell járjon az emberhez való megtéréssel.” Ezek az elemek már 1968-as és korábbi írásában is mind szerepeltek. Nem csoda hát, ha újra hivatkozik Keresztelő János prédikációjára (Lk 3,11), valamint a lex nová-ra, “az emberszeretet törvényére” (Mt 22,37-39), és e törvény betöltésében való “gyümölcsözésre.”

3.) Az áttekintés harmadik része kiegészíti mindezt azzal, hogy bizonyos gyökereket és távlatokat mutat fel. Eszerint Magyarországi Református Egyházban pl. az un. föderális-teológia reminiszenciái alapján vált világossá, hogy az “egyház Krisztus szolgálatának eszköze.” Aztán, az istentisztelet és az emberszolgálat nem szétválasztható. Kitér itt még arra, hogy a szolgáló egyház teológiája a hazai protestáns teológia nagykorúsodását⁴⁷⁸ és önállóságát jelenti, mert bár “a legkülönbözőbb egyházakban Isten Lelke hasonló látást munkált”, de a magyar protestáns teológia “a mai nemzedék életében feltett kérdésekre a választ *maga akarta* kiolvasni Bibliájából.” Ezért ez a teológia eredeti és újszerű, mert sem az előtte jár nemzedékektől, sem a világ más pontján élő keresztyénektől nem kaphatott választ. Ez az utolsó megállapítás - eltekintve a benne foglalt dicsekvéstől -, bizonyos fokig újszerű fejlemény. Eddig a pontig ugyanis mindig arról hallottunk, hogy a szolgáló egyház teológiája az egész világ számára példamutatás. Itt már elhangzik a beismerés, hogy úgymond, a miénkhez hasonló belátások másutt is vannak, tőlünk függetlenül.⁴⁷⁹ Ennek a beismerésnek, mint pillanatnyi gyengeségnek, több magyarázata lehetséges. Lehet, hogy mindössze csak oldalvágás akart lenni a házigazda evangélikus egyház hivatalos teológiájának képviselői felé, akik akkor már versengtek a reformátusokkal a szolgáló egyház (vagy a diakónia) teológiájának elsőségéért, de az is lehet, hogy a megjegyzés Bartha Tibornak még abba a fájdalmas és panaszos felismerésébe tartozik, miszerint a hatvanas években az ökumenikus teológiában is felfutó szolgálat teológia gyakorlatilag negligálta a magyarországi hivatkozásokat.⁴⁸⁰ Mindenesetre ettől kezdve egyre határozottabb hangon beszélnek a szolgáló egyház teológiájáról, mint *önálló*, genuin magyar alkotásról.⁴⁸¹

Mielőtt tovább lépnénk, újra fel kell hívnom a figyelmet a korszak jellegzetes érvelési módszerére is, mely még ebben a szinte tételszerű felsorolásban is megjelenik. Bartha Tibor szerint a szolgáló egyház teológiájának kialakulása teológiai orientálódás eredménye. Ugyanakkor a szolgáló egyház teológiája jellegzetességeinek bemutatásánál már arról beszél, hogy egy sajátos, minden más kortól és más helyen élő néptől eltérő helyzet tette fel a kérdéseket a Magyarországi Református Egyháznak. És végül a “gyümölcsözésnél” kiderül, hogy “egyházaink állást foglaltak a hazánkban végbement forradalmi ...átalakulás ügye mellett.” A változás tehát megelőzte az állásfoglalást, az állásfoglalás viszont időben jóval megelőzte a szolgáló egyház teológiájának még csak az emlegetését is, és egyáltalán nem annak a nevében történt. A gyümölcs tehát megelőzte a fát.

Ennek a “*non causa pro causa*” típusú érvelésnek a tarthatatlanságát érezve, a második és lényegi főrészt maga Bartha Tibor is magyarázkodással kezdi. Elutasítja azoknak “az antagonistáinknak” a

⁴⁷⁸ Jellemzően magyarázza ezt a nagykorúságot Ráski Sándor püspök: “a nagykorúság... használhatóságot jelent...a minket körülvevő szocializmust építő hazánkban.” *Ráski Sándor*, Teljessé kell lennünk, püspöki jelentés, RE 1976,10.217.o.

⁴⁷⁹ Lásd például *Békési Andor*, A diakónus, mint embereszmény, RE 1972,3.49sk, mely alapos bemutatása a Bonhoefferre építő vagy utaló hatvanas évekbeli telógiáknak (Moltmann Cox, Rahner, Gogarten, stb.), egyetlen utalás nélkül a magyarországi állításokra.

⁴⁸⁰ “A szolgálat felé fordultak az egyházak...”, de “a nehézségek elől való kitérés könnyebb útjának bizonyul, ha negligálja az egyházak ökumenikus közössége a szocialista országok épülő új társadalmában helyüket kereső és helyüket megtaláló keresztyén egyházak teológiáját.” Az egyházak ökumenikus helyzete Uppsala után (1968), *Bartha*, IEN, II.59.o.

⁴⁸¹ Az első átfogó tételt, mintegy függeléként, természetesen, a gyümölcsök számbavétele zárja le. 1. Állásfoglalás a forradalmi, társadalmi átalakulás ügyében (szocializmus, béke), 2. a marxista-keresztyén konfrontáció nyugati modelljeitől eltérően, a világhoz való viszonyt nem a szembenállás, vagy az önvédelem, hanem a szolgáló készség szabja meg. (Vagyis az elvi alapokat, úgymond nem kell feladni, de a keresztyén hitből fakadó erkölcsi normák betartása a szekuláris társadalomban is megbecsülést biztosít az egyháznak), 3. Keresztyén Béke Konferencia, 4. Az nemzetközi ökumenizmusban következetes kitarás a fentebbi értelemben vett krisztológia mellett, 5. Új egyházi rend mind az evangélikus, mind a református egyházban.

vádját, akik szerint a szolgáló egyház teológiájának felismeréseit a szituáció szülte, vagy alkalmazkodás álcázására szolgáltak volna (Vö. 55-56-os kritikák). Majd "a pionírok"-nak⁴⁸² kijáró meg nem értés és szenvedés mártírpózába öltözve (*argumentum ad misericordiam*) közli, hogy "az ember ügyében elfoglalt álláspontunk miatt számos nyugati keresztyén kör részéről egyáltalán nem keresztyéni bírálókat cégtáblájává (sic!) váltunk."⁴⁸³ Majd kijelenti, hogy mindazonáltal, itt "nem a disputa dönt", hanem a szolgáló egyház bizonyágtétele az evangélium iránti hűségről. (Vö. Békefi Benő: "minek ott vitatkozni, ahol engedelmeskedni kell!")

Miután így minden lehetséges zavaró körülmény, kritika, antagonizmus, vita és ellenvetés kizáratt, az Evangélikus Teológia új és egyben ötvenedik jubileumi díszdoktora⁴⁸⁴ rátér a két főtétele.

Az első és legmeglepőbb tétel úgy hangzik, mintha Bartha Tibor egy csapásra visszavonná mindazt, amit tizenöt éven keresztül hangoztatott, s még előadása bevezetőjében is elismételt:

"a keresztyén emberszolgálat teológiai gyökerére való utalás nem korlátozódhatik a Bibliából kivont erkölcsstani követelmények számbavételére. hangoztatására. A keresztyén ember istentisztelete és emberszolgálat nem olyan cselekvés, amelynek alanya a hívő ember volna, aki a Bibliából desztillált szabályok szem előtt tartásával maga betölthetné az istentisztelet és emberszeretet parancsolatát."(KSZ,9)

A korábbiak ismeretében ez a kijelentés - első látásra - mindenképpen visszalépés attól az evidencializmustól és perfekcionizmustól, miszerint a keresztyéneknek - Bartha Tibor saját kifejezésével élve - semmi más gondjuk nincsen, mint a jó cselekvése.⁴⁸⁵ Az istentisztelet és az emberszeretet alanya tehát nem a keresztyén ember.

"A cselekvés alanya Krisztus. A keresztyén ember nem közvetlenül, hanem közvetve, mégpedig az egyház közösségében válik Krisztus megváltó munkájának részesévé. A reformatori teológia félreérthetetlenül tanítja, hogy Isten örök tanácsában Krisztust választotta el a megváltás művének végrehajtására: "Őbenne van a mi váltságunk az Ő vére által" (Ef 1,7). Krisztus elhívásának másodlagos módon az egyház a részese: "amely az Ő teste, teljessége Őneki" (Ef 1,23). A hívő individuum csak harmadfokon, az egyház közösségében részesedhetik a Krisztus szolgálatában. Mindebből nyilvánvaló, hogy az egyház fogalmának a bekapcsolása a keresztyén szolgálat teológiájának struktúrájába nem pragmatikus megfontolások eredménye. *A Kijelentés közli velünk, hogy a keresztyén szolgálat letéteményese az egyház.*"⁴⁸⁶

A főtétele, csak Bartha Tibor szájából újszerű, hiszen itt már ugyanazokat a hangokat halljuk, amelyeket Békefi Benőnél olvashattunk az ötvenes évek elején. Vagyis - és mindenek előtt - azt, hogy a keresztyén szolgálat nem a hálaadásból, és nem is annyira Krisztus-követésből fakad, hanem a Krisztusban való részesedből.⁴⁸⁷ Továbbá, hogy a keresztyén egyház szolgálat magának Krisztusnak a

⁴⁸² Ugyanerről korábban is, *Bartha*, IEN, II. 36, 60, 67; sőt, mint avantgárd, II.36.o.

⁴⁸³ *Bartha*, A keresztyén szolgálat, 9.o. A szolgáló egyház teológiáját és korábban a keskeny utat mindig ezzel a jellegzetes fordulattal védelmezték. Ti. hogy azok a nyugati keresztyének, akik teológiai kifogásokat hangoztattak, voltaképpen csak álcának használták a teológiai hivatkozást, amely mögött mindig az imperializmus húzódott meg. Azok a hazai keresztyének viszont, akik akárcsak fenntartásaikat hangoztatták a nemzeti egység bomlasztói, az állam és az egyház jó viszonyának megrontói, az imperializmus ötödik hadoszlopa voltak.

⁴⁸⁴ Lásd ehhez Vámos József laudációját és Káldy Zoltán püspök köszöntőjét, u.o. 6,13.o.

⁴⁸⁵ Egyetlen gondunk: a jó cselekvése (1961), *Bartha*, IEN I.169.o.

⁴⁸⁶ *Bartha*, A keresztyén szolgálat, 9.o.

⁴⁸⁷ Paul Tillich hívja fel a figyelmet arra, hogy a megváltás hármasság jellege (participáció, justifikáció, szanktificáció) közül éppen a participáció (részesedés) szorult a leginkább arra, hogy a másik kettő korlátozza és kiegyensúlyozza, mert ebben a vonatkozásban a legnagyobb a perfekcionizmus kísértése, minthogy a megtérés élményét szubjektivizálja. A "részesedés szubjektív következményei töredékesek és kétértelműek és ezen az alapon nem lehet a Krisztusban való részesedésre hivatkozni. Ennek egyedül az a hit lehet az alapja, mely elfogadja, hogy Jézus az új Élet hordozója." *Tillich*, Systematic Theology, II. 177.

szolgálatá.⁴⁸⁸ S végül, immár Bartha Tibornál rendkívül erőteljesen, hogy a keresztyén ember *csak közvetve*, az egyháznak a Krisztus váltságmunkájában való részesedésébe betagolódva, vagyis csak *harmadfokon*, részesedik ebben a váltságmunkában. Amit Békefi Benőnél még nem hallottunk, az most elhangzik: Bartha Tibor egyfajta *kommunikációs és participációs hierarchiáról* beszél. Az istentisztelet és az emberszeretet cselekvő alanya Krisztus, nem a keresztyén ember, de ennek a cselekvésnek (szolgálatnak) a “letéteményese” az egyház. Jegyezzük meg, hogy eme hierarchia harmadik fokánál nem idéz bibliai textust, s feltehetően nem feledékenységből! Ezért hát bármennyire is hivatkozik Bartha Tibor a reformátori tanításra (amely éppen ezt a hierarchiát nem tanítja), tovább kell lépnie. Tovább is lép.

“A reformáció korának ekklesiológiája nemcsak felelevenítésre, hanem továbbfejlesztésre is szorul. A reformátor atyák figyelme elsősorban és szükségképpen a római katolikus egyházban deformálódott, Bibliától eltérő ekklesiológia bírálataira irányult. A felvilágosodás, a racionalizmus és a liberalizmus...a reformáció biblikus egyháztanát elhomályosították. Szinte azt mondhatnók, hogy a praereformátori és nem protestáns keresztyén tradíció hűségesebben őrizte azt a kijelentést, amely szerint az egyház feje Jézus Krisztus, és ezért az egyház, amely Krisztusnak teste, coelestiális test.”⁴⁸⁹

Gondolom, most nem kell részletes vitába bocsátkoznunk ennek a tételsornak az állításaival. Szükséges azonban megjegyeznünk, hogy a reformáció egyáltalán nem hanyagolta el a Corpus Christi (a Krisztus teste = az egyház) teológiai igazságát, hanem felújította azt a kijelentést is, hogy az egyház feje a Krisztus. Az igaz, hogy - az ágostoni hagyomány vonalán haladva (a földi egyház: *corpus permixtum*⁴⁹⁰) - tagadta azt, hogy az egyház, mint Krisztus teste minden további nélkül ontologice “coelestiális test” lenne, és Luther nyomán sokkal inkább, mint *simul iustus et peccator*-ról beszélt az egyházzal, de csak ezt figyelembe véve lehetséges elkerülni az egyház divinizálásának veszélyét. Harmadsoron, egészen kétséges, hogy a reformátoroknak a fenti értelemben vett az ekklesiológia lett volna a primer célja. Sokkal inkább az evangéliumi tanítás megtisztítása és helyreállítása, legalábbis, ha hihetünk Kálvinnak.⁴⁹¹ A reformátori axiómák (*sola fide, sola gratia, sola Scriptura, solus Christus, soli Deo gloria*) sorában nem szerepel a *sola ecclesia* (de az *una sancta ecclesia* igen)! Nem az egyház reformációjából következik az evangélium megújítása, hanem a megelevenedett evangélium logikus következménye az egyház életének revíziója és reformációja! A reformátorok nem az “eredeti egyházhoz” tértek vissza. Ennél radikálisabban: a forráshoz (*ad fontem*). *Ecclesia est creatura Verbi Dei*.⁴⁹²

Az egyház *közvetítői* (vagy közbeiktatott) szerepének tételezését Bartha Tibor tehát nem igazolhatja a reformáció nézeteivel,⁴⁹³ ugyanakkor magát a Reformációt (mint identifikációs pontot) sem veheti túl

⁴⁸⁸ Lásd a Békefi Benőről szóló elemzést.

⁴⁸⁹ Bartha, A keresztyén szolgálat, 9.o. Vö. Dullesnek a “societas perfectára” vonatkozó tételeivel a dolgozat 2.2.1. pontja alatt.

⁴⁹⁰ Augustinus, De doctrina christiana 3,45. Ágoston eredetileg az igaz egyház és az empirikus egyház (*corpus verum, corpus permixtum*) között. A látható egyházon kívül is vannak tagjai az igazi egyháznak: *multi qui foris videntur, intus sunt, et multi, qui intus videntur, foris sunt*.

⁴⁹¹ “Az apostolok és a próféták szaván épül fel az egyház, melynek első szegletköve a Krisztus. Ha tehát az egyháznak fundamentuma a próféták és az apostolok tudománya (*prophetarum et apostolorum doctrina*), a hívőknek erre kell alapítaniok (*reponere*) üdvösségüket a Krisztusban, akkor ha elveszük ezt a tudományt, hogyan áll meg majd továbbra is az egyház épülete. Össze kell tehát dőlnie az egyháznak, ha elpusztul a hitnek az a lényeges része, mely egyedül képes azt fenntartani (*sola sustinere*).” Kálvin, Institutio 4.2.1.o.

⁴⁹² Lásd erről Kálvin, Az egyház megreformálásának szükségéről (1543), in Kálvin János művei, II. 1909, Pápa, ford. Ceglédi Sándor

⁴⁹³ Csak néhány koncentrált tétel Kálvin Institúciójából: “Christus solus eccelsiae caput (Inst. 4.6.3.), Christus solus ecclesia fundamentum (Inst. 3.15.5.), Christus solus intercessor inter Deum et hominem (Inst.1.14.12, 1.6.2, 4.12.15), Christus solus doctor ac magister eccelsiae (Inst.4.3.3), Christus solus omnibus fidelibus est satis (Inst.2.16.19). A reformátori teológiában a *solus Christus* nemcsak koncentráció, hanem limitáció is!

éles bíráló alá,⁴⁹⁴ merthogy úgymond ennek a “coelestiális test”-nek a tradícióját nem őrizte meg. Magát a fogalmat azonban ő sem igyekszik kifejteni⁴⁹⁵, hanem egy hosszú részt szentel az *egyház kontra egyesület* témájának, és eme rubrika alatt Kierkegaardot, Heideggeret, Jasperst, Sartre-ot és Gabriel Marcelt említi, mint elrettentő példáit annak, hogy filozófiai irányzatok hatása alatt, hogyan válik elkerülhetlenné az egyháznak, mint *institúció*nak a bírálata, vagy éppen elvetése. Majd rátér az “ébredési mozgalmak”-ra is, amelyek “hazai kihatásai...inkább az egyháztól való elidegenedéshez, semmint az egyház iránti szeretet és felelősség forrásához vezettek.”⁴⁹⁶

Természetesen, jelenti ki Bartha Tibor, ezek a torzulások semmiképpen nem jelenhetik az evangélizáció és a misszió feladását. Csakhogy most már ezt nem az egyesületi keresztyénségnek, hanem “az emberszeretet ügyét mélyebben megértett” egyháznak kell végeznie. De nemcsak az eddigiekben is hangsúlyos szociális gondolatot kell hirdetni, hanem középpontba kell állítani

“az evangélizáció által elfelejtett másik tanítást is: *az egyházzal szülő kijelentést*: “Senki sem mehet az Atyához, hanemha én általam” - mondja Urunk (Jn 14.6). Ez azt jelenti, hogy aki Istent keresi, annak Krisztust kell követnie. Viszont aki Krisztus követi, annak Krisztus egyházához kell csatlakoznia. Az Ige testté létele csodája folytán az emberi történelemben belépett Isten jelenléte ebben a világban, érzékelhetően, kézzelfoghatóan manifesztálódik az egyház valóságában: “mert az egyház Krisztus teste, teljessége Őnéki” (Ef 1,23).” (KSZ,9)

Jegyezzük meg újra, hogy Bartha Tibor - a maga nézőpontjából - jogosan beszélt arról, hogy a reformátori ekkleziológiát “tovább kell fejleszteni.” Ha ugyanis az az alaptétel, hogy a keresztyén individuum csak harmadlagosan, az egyház közvetítésébe betagolódva részesül Krisztus váltságművében, akkor logikusan kell úgy beszélnie az egyházzal, mint amely ontologice megelőzi a hívőt. A reformátori teológia szerint viszont az egyház létesülése és a hívők elhívása a *communio sanctorum*-ba dinamikusan egybeesik - a világ kezdetétől fogva annak végéig (Vö. Heidelbergi Káté 54. kérdés). Úgy kerülünk Krisztus uralma alá, hogy egyúttal az Ő egyháznak tagjaivá leszünk. Vagy ahogyan ezt Karl Barth fogalmazza meg szépen: “Lehetetlen, hogy először az egyházba hívassunk el, és aztán, az egyházban és az egyház által, hívassunk el keresztyénnek. Másrészt, ugyanígy lehetetlen, hogy először keresztyénnek hívassunk el és ezt követően hívassunk el, vagy éppen ne hívassunk el, az

⁴⁹⁴ Mint korábban láttuk, egyfajta “minimum-kontinuitást” mindenképpen fel kellett mutatni, ha az 1956-os kritikákra válaszolni akart.

⁴⁹⁵ Kár! Mert így gondolhatunk a 2. sz-i valentiniánus gnoszticizmusára is, miszerint az egyház egyfajta “titokzatos aion”, vagy Origenész “mennyei egyházára” (hé ouraniosz ekkleziája), mely már a teremtés előtt létezett. (Vö. Kelly, *Early Christian Doctrines*, 182kk.) Amennyiben viszont az 1Kor 15,35-49 “laza diatribéjében” (Conzelmann) szereplő kifejezésre utal (szómata epourania - corpora caelestia), úgy elmellőzi, hogy ott a feltámadásról, illetve a feltámadott test (szarkasz) minőségéről van szó, amikor is Pál a földi test és mennyei test összehasonlítását az Ádám - Krisztus (anti)tipológiára alapozza. Tehát kifejezés csak proleptikus értelemben kapcsolható az egyházhoz. Ugyanezt erősíti meg Paul S. Minear, aki szerint az 1Kor 15 “lelki test” (szóma pneumatikon) kifejezésének dualisztikus félreértelmezése (ti. annak tagadása, hogy az egyház Krisztus halálában és feltámadásában részesedne), nem vezethet el a másik szélsőségig: “a dichotómiával szembeni reakció néhány bibliatudóst odavezetett, hogy szerintük aholcsak Pál a Krisztus Teste kifejezést használja, ott mindig beszél az egyházzal is. Ezért szerintük a lelki test (szóma pneumatikon, 1Kor 15) azonos az egyházzal. Krisztus feltámadott teste valóságosan azonos (coterminous) az ő kiválasztott közösségével. De ez egyszerű verbális monizmus!” (P. Minear, *Images of the Church in the New Testament*, 197.o.) Lásd még ehhez a kérdéshez, *Török István*, Milyen értelemben Krisztus teste az egyház?, *Határkérdések*, 86-97.o.; *Hinrich Stoevesandt*, Jesu Christi irdich-geschichtliche Existenzform, Karl Barths Lehre von der Kirche als Ostertheologie, Gottes Freiheit und die Grenze der Theologie, Zürich, 1992, 115-142. o.; Karl Barth, KD, IV,3. 72.§., *Csutak Csaba*, Krisztus egyetlen egyháza, Kolozsvár, Református Szemle, 1991.164-248.

⁴⁹⁶ Bartha, A keresztyén szolgálat, 10.o. Ez súlyos vád. Amennyiben az egyház szeretete a Krisztus iránti szeretetből következik, ez azt jelenti, hogy az egyesületek elvezettek Krisztustól. Az evangélizáló egyesületek bírálata azonban gyakorlatilag érintetlenül hagyja a reformátori ekkleziológiát, hiszen tőlük mi sem állt távolabb, mint a megromlott egyházból való kivonulás, vagy éppen - anakronizmussal élve - egyfajta “egyesületi keresztyénség” létrehozása.

egyházba. Ahogyan a keresztyén élet nem pusztá (létszám)kiegészítés az egyházban, úgy az egyházban való élet sem pusztá kiegészítése a keresztyén életnek.”⁴⁹⁷

A “coelestiális test” azonban Bartha Tibor szerint az Isten jelenlétének manifesztuma. Így megbillen az az evidencia, hogy keresztyénné lételünk (unio cum Christo) szükségszerűen egybeesik az egyházba való elhívásunkkal (communio vocatorum). Krisztus testetöltése és az egyház, mint Krisztus teste között feloldódik az ontológiai különbség.⁴⁹⁸ A “testtelés csodája folytán...az Isten jelenléte...manifesztálódik az egyházban.” Ezért aztán egyházzal szóló kijelentés is az evangélizáció részévé lesz.⁴⁹⁹ Tehát, ami eddig szekundér volt, egyszercsak azonos szintre kerül a Krisztusról szóló evangéliummal. Az egy közbenjáró (Mediátor = Közvetítő) Jézus Krisztus egyháza ily módon válik maga is ontikus értelemben Krisztussal azonos szintű közvetítővé (mediatrix), az evangélizálás tárgyává.⁵⁰⁰

Itt azonban még egy fordulat következik. Eddig ugyanis még feltételezhattük, hogy az egyház, mint “Isten jelenlétének” manifesztuma, úgy áll az Istent keresők (s ezért a Krisztust követni kötelesek) előtt, mint az a közvetítő, amelybe be kell tagolódnia a individuumnak, ha Krisztusban részesedni akar. Amikor azonban a “Krisztus teste” fogalmát magyarázza Bartha Tibor, akkor kiderül, hogy itt végig nem áltatában az istenkereső emberről vagy világról van szó, hanem kizárólag az egyház tagjairól.

A “Krisztushoz való megtérésre hívó üzenet” egyet kell jelentsen az egyházhoz való hívással. Ez az eddigi premisszák szerint logikus. De ezután következik e hívás leszűkítése:

“az egyház iránti szeretetben... való megújulással Urunk... helyhez, időhöz kötött konkrét megbízásokat adott tanítványainak és ma is ő szabja meg a keresztyén misszió időhöz, helyhez kötött feladatait. Előttünk úgy tűnik, hogy ez a feladat ma, a mi nemzedékünk életében, a *keresztyének Krisztushoz* való megtérésének a munkálása.”⁵⁰¹

Tehát az egyház valamiképpen nemcsak témája evangélizálásnak, hanem kizárólagos egyúttal címzettje is. (Önmagának hirdeti önmagát?) Mielőtt felvetnénk azt a kérdést, hogy miért azokat kell a Krisztushoz való megtérésre felszólítani, akik elhívásuk és megtérésük által a Krisztus testének tagjaivá (egyháztaggá) lettek, és miért nem azokat, aki még csak keresik (vagy nem is keresik) Istent, jegyezzük meg gyorsan, hogy itt már visszazökkentünk a szolgáló egyház teológiájának korábban megismert kliséihez. A kérdés tehát fölösleges. Ahogyan Békefi Benő szerint a Krisztus diakóniai létmódjára (=engedelmességre) csak az egyház tagjainak kellett átformálódnia, és ahogyan Bereczky Albert politikai pietizmusa csak az egyház tagjait szólította fel megtérésre, s minden kifelé irányuló missziót, térítést, diakóniát a szocialista állam elleni merényletnek bélyegzett⁵⁰², valamint ahogyan Victor János a különös kegyelem fogalmát arra használta, hogy az egyház tagjait odafordítsa a kommunizmus kívülről befelé is munkálkodó kegyelméhez, úgy itt az evangélizáció is csak arra való, hogy a *keresztyének* térjenek meg a Krisztushoz. Ha mindemögött nem az a *diakonosz Krisztus* állna, akiről ez

⁴⁹⁷ Karl Barth, KD. IV,3. 72.§. Barth nyomatékosan beszél mindkét aspektusról. Az előző, 71.§-ban a keresztyén ember elhívásának (individuális) aspektusát elemzi, a 72. §-ban viszont azt, hogy nincs vocatio, tehát nincs unio cum Christo, amely egyúttal ne lenne communio vocatorum is.

⁴⁹⁸ Ugyanerről *Pásztor János*: “Ami az inkarnációban tökéletesen megtörtént, az töredékesen, rész szerint történt már előzőleg (ti. Krisztus testetöltése előtt) és történik azóta is, a történelemben.” Lesztek nekem tanúim, ThSz 1985.216.o.

⁴⁹⁹ Ezt nevezi *Fejes Sándor* “drasztikus azonosító misztikának.” (Fejes Sándor, i.m., 228.o.)

⁵⁰⁰ Vö. ezzel szemben *H Ridderbos*, Paul, An Outline of His Theology, Philadelphia 1975. A holland teológus - egyrészt Sohmmal, másrészt a római katolikus institucionalizmussal polemizálva - megállapítja, hogy Pál egyházfogalma szerint “az egyház Pál prédikálásának központi tartalmához tartozik”, de olyan értelemben, hogy “az egyház mindig bennefoglaltatik Istennek Jézus Krisztusban való megváltói munkájában.” (327.o.) A kulcsszó a “bennefoglaltatik.” Ridderbos szerint erre a következtetésre csak akkor juthatunk el, ha látjuk, hogy a Pál által használt fogalmak az Isten elhívói és szövetségszerzői munkájának tengelye körül helyezkednek el. Ilyen értelemben az elhívottakról (klétoi) való beszéd egyúttal mindig (meg)hívás is a szövetségbe (misszió).

⁵⁰¹ *Bartha*, A keresztyén szolgálat, 10.o. Bartha Tibor ezt még egy külön lábjegyzetben is megerősíti.

⁵⁰² Vö. Testvéri Izenet, A Keskeny út, 331 o., illetve az Az Út c. lap sorozata 1953. május 10,16,24, és június 7, az un. bethánizmusról, amely azt egyházellenesnek és “az imperializmus ötödik hadoszlopának” titulálja.

az egész korszak beszél, akkor a tétel tautologikus lenne (Vö. Luther: “Urunk és mesterünk a Jézus Krisztus azt mondva: térjete meg stb. akarja, hogy a hívek egész élete megtérés legyen”⁵⁰³). De itt sem maradhat kétségünk, hogy ez a Krisztus nem a *triplex munus*-ra felkent messiási *totus Christus* (Vö. Heidelbergi Káté, 31-32. kérdés), hanem a Békefi Benő *diakonosz Krisztusa*, hiszen Bartha Tibor levezetése így folytatódik: “az is meggyőződésünk, hogy az emberiség sorsának alakulása mélyen összefügg ennek a misszióknak a sikerével: vajon a keresztyén egyházak engedelmeskednek-e az ember ügyében Krisztusnak?”(KSZ,10) Tehát az “egyházról szóló kijelentés” beemelése az evangélizációba (az egyház coelestialis testként való felértékelése) korántsem a kétfokuszú “szociáletika” (szocializmus - béke) a feladását vagy a “vertikális dimenzióval” való iuxtaponálását jelenti. Sokkal inkább jelenti ennek a szociáletikának a végleges azonosítását “Istennek a világban manifestált jelenlétével”, ti. az egyházzal, amely immár és ily módon Krisztussal *egyenrangú* tárgya az evangélizációnak. A szolgáló egyház és a szolgáló Krisztus, íme, újracsak azonosak. Bartha Tibor és Békefi Benő tételsora között mindössze annyi a különbség, hogy míg az ötvenes évek elején Békefi preskriptíve és imperatívuszokban beszélt, addig Bartha Tibor húsz évvel később már deskriptíve és indikatívuszokban nyilatkozik.⁵⁰⁴

Most már csak annak meghatározása van hátra, hogy mit értsünk azon, hogy az “evangéliumi szolgálat letéteményese az egyház”, hiszen még nem tisztázódott, hogy a kétfokuszos szociáletika mellett, miben ragadható meg a keresztyén ember megtérése a szolgáló Krisztushoz, vagyis a szolgáló egyházhhoz. Az előadás főtételének második része erről szól:

“A tanítvánnyá tétel feladata és a tanítvánnyá létel folyamata Isten Igéje szerint *a sacramentumokhoz kapcsolódik.*”(KSZ,10) A keresztség: “a Krisztus testébe való betagolódás Lélektől vezetett szent, misztikus eseménye”, az úrvacsora pedig “a Fővel, Krisztussal való közösség megélésének kifejezése és eseménye.” Bartha Tibor nem érinti a tanítvánnyá lételhez szükséges tanítás és tanulás kérdését (Mt 28,19sk), és meglehetősen hamar átlép a keresztség problematikáján is, mondván, hogy etekintetben az egyházak között nincsenek éles ellentétek. S rögtön rátér az úrvacsorára: “annál élesebbek az úrvacsorai tanban jelentkező ellentétek.” Röviden ismerteti azokat az ökumenikus törekvéseket, melyek az úrvacsorát, mint “asztal-közösséget”⁵⁰⁵, mint az egység sacramentumát próbálták értelmezni - az egység szempontja alatt. Bartha szerint ezek a fáradozások eredménytelenek maradtak és ezért javaslatot tesz “az eucharistia bibliai értelmének teljesebb feltárása érdekében.”

A kérdés szerinte az, hogy megragadható-e és miben a *verbum visibile* (látható ige) titka? A János evangéliuma 12,20-26 alapján (“Uram, látni akarjuk a Jézust”) arról beszél, hogy Krisztus vizibilitásának kérdésére a Krisztus áldozatára való utalás a felelet (“Ha a földbe esett gabonamag el nem hal, csak egymaga marad; ha pedig elhal, sok gyümölcsöt terem...,aki nékem szolgál, engem kövessen”):

“Nyilvánvaló, hogy Krisztus követése a Krisztus-esemény teljességében - Krisztus születése, élete, váltságahalála, feltámadása - értendő és érthető. A Krisztus eseményben is centrális helyen Krisztus áldozata, váltságahalála áll. Krisztus szolgálja, aki Őt követi, Krisztus áldozatában részesedik.” Ezek a megállapítások sem teljesen helyénvalók ugyan⁵⁰⁶, de nem is ezekben kapjuk meg a feleletet “a központi problémára”, ti. a Krisztus vizibilitásának mikéntjére, a szónak most már nemcsak “egyszerűen horasztikus, hanem eseményt, történést jelentő értelmében.” A válasz a következő:

⁵⁰³ Luther, Vitatkozás a búcsú erejéről (95. tétel, 1517-ben), 1. tétel. (in Luther Márton Egyházreformáló iratai I. 17kk.) Ezt így magyarázza: “Mi egész életünkön át imádkozzuk és kell is imádkoznunk: Bocsásd meg a mi vétkeinket; következőleg egész életünkben gyakoroljuk a megtérést és elégedetlenkedünk önmagunkkal, ha csak bolond módra azt nem véljük, hogy nekünk csak színből szükséges bűneink bocsánatáért könyörögnünk.” (i.m. 42.o.)

⁵⁰⁴ Vö. Bartha Tibor, Közelebb kerültünk népünkhöz, IEN, I.234 o.

⁵⁰⁵ Bartha ugyan nem nevezi meg, de tudjuk, hogy a kifejezést az újjabkori teológiában Abraham Kuyper hozta be, eredetileg, mint a “szövetség asztala”, vö. *Sebestyén Jenő*, Református Dogmatika, IV,17.§ 57.o. *Hendrikus Berkhof* pedig egyszerűen “étkezésnek” nevezi, *The Christian Faith*, 362kk.

⁵⁰⁶ A Heidelbergi Káté 32. kérdése értelmében nem Krisztus áldozatában, hanem “felkenetésében” részesedik a keresztyén ember, amelynek aztán valóban egyik aspektusa a Krisztus főpapi tisztében (áldozatában) való részesedés, ez mi részesedésünk azonban nem engesztelő áldozat, hanem hálaáldozat.

“Ahol Isten lelke által megadatik, hogy az emberek Krisztust kövessék, ott Krisztus váltságműve megy beteljesedésbe a világban, hiszen Krisztus követői az Ő áldozatának érdemében részesednek. A megfeszített Jézus (aki a feltámadott Krisztus) él tovább övéiben: Krisztus láthatóvá válik ezen a földön.”(KSZ,11)

Jóllehet ezekkel a sorokkal Bartha Tibor a Krisztusban való átminősülés, átlényegülés vagy újjászületés, az un. “református transzszubsztanciáció” (Csikesz Sándor), gondolatát készíti elő,⁵⁰⁷ nem érdektelen néhány állítását közelebbről megvizsgálunk. Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy a Christus paesens-re (mint a megfeszített Jézusra) vonatkozó állítás után, a feltámadott Krisztusra való utalás zárójelben áll. Talán nem véletlenül, hiszen amikor azt mondja, hogy “ahol ...megadatik, hogy...Krisztust kövessék, ott Krisztus váltságműve megy beteljesedésbe.” Ez az állítás csak akkor helytálló, amennyiben a diakonosz Krisztusra vonatkoztatva mondjuk ki, mert csak a diakonosz Krisztus “dinamikus”, “demonstratív” és “történeti” váltságmunkája nem befejezett (vö. Békefi).⁵⁰⁸ A “megváltás munkájában való részesedés”⁵⁰⁹ tehát nem a megszerzett (perfectum) váltságban, hanem egy “megváltó folyamatban” (*redemptive process*, R. Niebuhr)⁵¹⁰ való részesedést jelenti. Eddig a pontig úgy tűnhetett, hogy a keresztyén ember abban a megváltói “folyamatban” részesedik, amelyet az Atya kezdett el a Fiú által, és közöl velünk Szent Lelkével, de valójában megintcsak arról van itt szó, hogy Krisztus szolgál az embernek az ember nagy ügyében (társadalmi megváltás - béke és szocializmus).

Ilyen értelemben - folytatja Bartha Tibor - az úrvacsorai jegyek átváltoztatásának kérdése helyett “a Krisztus testébe való betagolódás, a Krisztus testévé válás fent leírt folyamatára” irányíthatjuk figyelmünket. A reformáció nagy vitája Krisztusnak az úrvacsorában való valóságos jelenlétéről (reális prezencia) egy csapásra feloldódik, hiszen:

“Krisztus reális prezenciájának megragadásához éppen a Krisztus testébe való betagolódás, a Krisztus testévé válás folyamatát vizsgálva érkeztünk el.” (KSZ,11)

Ennek alátámasztására *Eduard Schweizer*-nek az újszövetségi *szóma* (test) fogalmáról írt szócikkére hivatkozik.⁵¹¹ Schweizer meggyőzően mutatja ki, hogy az úrvacsora szereztetése alkalmával elhangzó utalások és az úrvacsora páli értelmezése (1Kor 11,23sk) alapján a *touto mou estin to soma* szavak (“ez az én testem” - Mk 14,22) hangsúlya nem a szubsztanciára, hanem a hozzáfűződő akcióra, Krisztus bekövetkező szenvedésére és halálára vonatkoznak. A szóma (test) tehát *nomen actionis*-ként értelmezendő. Ennek alapján, jelenti ki Bartha Tibor, már eljuthatunk arra a következtetésre, hogy az úrvacsora (eucharisztia) a szolgálat sakramentuma és ez “kongruens az egyház diakóniai szervezetéhez, stukturáltságához kapcsolódó igénnyel”, mely egyúttal a népegyházi úrvacsorai és konfirmációs gyakorlat revízióját is szükségessé teszi.

A díszdoktori értekezés tehát azzal zárul, hogy Bartha Tibor a szokásos módon válaszolja meg a Megújulási Mozgalom 1956-os programjának az úrvacsorai gyakorlatra vonatkozó kitételeit (“*A gyülekezet magva az úrvacsorák közössége. Sokkal több erőfeszítést kell végeznünk arra, hogy e lelki közösség tisztasága, komolysága megoltalmaztassék. Valaha az úrvacsorában való részvétel a mártírhálál kockázatával járt, s akkor aránylagos számítással többen vettek úrvacsorát, mint most*”⁵¹²). Bartha Tibor megoldásában nem a lelki közösség tisztaságáról, komolyságáról, vagy az úrvacsorázók

⁵⁰⁷ Galata levél 2,20: “Élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus.” Lásd még ehhez, Békési Andor, Kálvin és a sakramentumok, Bp. 1987,122kk. Bartha Tibor természetesen nem említi Csikesz Sándort. Nem is említheti, mert mint Török István felhívja rá a figyelmet, Csikesz (és Ravasz László) a kifejezést figurális és nem doktrinális értelemben használták, és nem az úrvacsora kontextusában. *Török*, Határkérdések,13-15.o.

⁵⁰⁸ Vö. ezzel szemben Jn ev. 19,30: “elvégeztetett” (tetelesztai).

⁵⁰⁹ *Bartha Tibor*, A keresztyén szolgálat,12.

⁵¹⁰ Vö. *Vályi Nagy Ervin*, Isten vagy történelem.

⁵¹¹ *E. Schweizer*, szóma, TWNT, II.1065kk.

⁵¹² A Magyar Református egyház útja, 6.o.

csökkenésének megállításáról van szó,⁵¹³ és nem is a mártírium kockázatáról, hanem a *nomen actionis*-ről, a szolgálatról, a Krisztushoz (= felebaráthoz) való megtérésről.

A szolgáló egyház teológiájának egysíkú világképe tehát csak látszólag bomlik fel. Az úrvacsora nem istentisztelet (eucharisztia) a szónak akár metafizikus, misztikus, liturgikus vagy transzcendens értelmében, hanem emberszolgálat. A hangzatos állítások ellenére, vertikális dimenzió nincs, vagy ha van, felolvad a horizontálisban. Ha valami új mégis megjelenik itt, az nem egyéb, mint a reformáció nagy (újra)felismerésének, a hívő ember közvetlen Isten előtti (*coram Deo*) megállásának az elvétele, és az egyházi institúció közvetítői szerepének fel- (vagy vissza-) állítása. Arról is hosszasan lehetne értekezni, hogy miképpen keveri, illetve nem jelzi Bartha Tibor a szarksz (hústest) és a szóma (test) újszövetségi fogalmának különböző szintjeit (Jézus valóságos, földi teste⁵¹⁴, - a feltámadott Krisztus szellemi teste, szóma pneumatikosz⁵¹⁵, - az egyház, mint Krisztus teste, - és a keresztyének valóságos testi jelenléte a világban)⁵¹⁶. Ezt a fogalmi keverést (*equivocatio*), vagy *verbális monizmust* (Minear) éppen *Eduard Schweizerre* hivatkozva nem tehetné meg. Schweizer ugyanis eme ragyogó szócikke mellett még számos kiváló tanulmányában figyelmeztet arra, hogy nemcsak a - Bartha által ostromozott - gnoszticizáló individualizmustól (mint a liberális felfogás öskéjétől), de attól a szubsztanciális institucionalizmustól is tartózkodnunk kell, amely az istentiszteletet az üdv-dráma liturgikus megismétlésének tartja. Találó megfogalmazása szerint: "Ilyen értelemben, mondhatjuk, hogy az újszövetségi egyház Róma és Sohm között keresi az utat."⁵¹⁷

Arra vonatkozóan pedig, hogy kizárólag a keresztyéneknek kell-e meg megtérniök a szolgáló Krisztushoz (= felebaráthoz), a következőket mondja Schweizer: "A Krisztus teste, az egyház prédikál a világnak és szenved a világért; ezek által valósul meg Krisztus *uralma a világ felett*. Krisztus a mi, világban való testi jelenlétünk által keresi és találja, áldja meg és *teszi engedelmessé a világot*."⁵¹⁸

S végül, hogy az egyházra (Krisztus testére) minden további nélkül alkalmazni lehet-e diakóniai összefüggésben Karl Barth híres egyháztani definícióját ("az egyház mint Krisztus teste az Ő földi-történeti létformája"), nézzük meg, mit mond maga Barth, amikor a keresztyén ember világban való küzdelméről beszél, és Krisztus diakóniáját korlátozó fogalomként értelmezi:

"Pál arról beszél, hogy Krisztus öbenne való való szenvedésének (2Kor 1,5) bőségét (*perisszeuein*), vagy Jézus bélyegét (Gal 6,17) vagy halálát (2Cor 4,16) a saját testében vagy személyében kell elhordoznia, aztán beszél a Krisztus szenvedéseivel való közösségéről (Fil 3,10, Vö. 1Pét 4,13), és arról, hogy Krisztus halálához hasonlóvá tétetett (*szümmorfizomenosz*). Ehhez a témához tartozik nyilván a sokat idézett Kolossé 1,24 is, ahol a *hüper émon* (ti. az olvasóiért) való szenvedéséről beszél, amely által betölti (antapléró) azt, ami hiányzik a Krisztus szenvedéseiből (ta hüsterémata tón thlipszeón tou Chrisztou) - a maga (ti. Pál) testében (szarksz) az Ő (ti. Krisztus) testéért (szóma), az Ő közösségéért,

⁵¹³ Ráski Sándor 1974-es püspöki jelentése szerint az úrvacsorázók száma fokozatosan csökken a gyülekezetekben ("Az úrvacsorával élők száma továbbra is fogyó tendenciát mutat. Már több éve foglalkozunk ezzel a kérdéssel, azonban úgy látszik, nem sikerült a megoldást megtalálni...Ez a fogyás 3633 úrvacsorázót jelent." Ugyanakkor a választók száma csak 2376-al csökkent. Tehát, úgymond, az aktív gyülekezeti tagok fogyása nagyobb. Ez az adat csak a tiszáninneri kerületre vonatkozik! *Ráski Sándor*; püspöki jelentés, RE 1974, 172.o.).

⁵¹⁴ Vö. János evangéliuma prológosával: Az ige (hús)testté lett! ho logosz szarksz (és nem szóma) egeneto! Lásd ehhez a kérdéshez, illetve a szóma(test) - széma (jel) kapcsolathoz Pákozdy László Márton tanulmányát, amely szerint szektás elhajlás az, amelyik "nincsen figyelemmel a bibliai szóhasználatra (szarksz és szóma mély jelentésbeli különbségére) és az Egyház testi, látható voltának a hangsúlyozásában túlmegy a bibliai mértéken: a földön látható egyházat, annak valamely intézményes formáját teljesen és maradéktalanul és kizárólagos értelemben azonosnak tartja a Krisztussal..., ez pedig a római tévelygés, ahol a pápa a Krisztus helytartója és inkorporációja. (*Pákozdy László Márton*, Az egyház az Újszövetségben, RE 1953, 7, 16kk.18.o.)

⁵¹⁵ 1Kor 15,40kk.

⁵¹⁶ Bizonyos vonatkozásban a reformáció kora beli úrvacsora vitákat is ez a terminológiai megkülönböztetés inspirálta. (*Brian Gerrish*, Sign and Reality, in The Old Protestantism and the New, Chicago, 1984, 118-131.o.)

⁵¹⁷ "In this sense, we may say that the church of the New Testament seeks with Paul its way between Rome and Sohm." (*E. Schweizer*, Neotestamentica, The Service of Worship, 342.o. Lásd még u.ő. a Neotestamentica c. kötetében, The disciples of Jesus and the post-resurrection church, 239kk., Die Kirche als Leib Christi, (homologumena) 272kk., (antilegomena) 293kk., The church as the missionary body of Christ, 317kk.

⁵¹⁸ *E. Schweizer*, i.m. 329.o.

amelynek szolgájává (diakonosz) tétetett az Isten sáfársága (oikonomia) szerint. A *diakónia* fogalmának bevezetése azt szolgálja, hogy kizárja azt a kockázatos magyarázatot, miszerint az apostol itt úgy mutatná be önmagát, mint aki nem csak Krisztus engesztelő szenvedéseiben részesedik, hanem folytatja és be is teljesíti azokat. Hogy ebben az értelemben akár meg is feszíttethetik a gyülekezetért, azt Pál már az 1Kor 1,13-ban határozottan elutasította. Hogyan másképp érthetnénk Krisztus szenvedésének hiját (hüszterémata), mint azt a másodlagos formát, amelyben Krisztus egyszersmindenkorra való szenvedése az Ő feltámadása után és az Ő feltámadása erejében (Fil 3,10) visszatükröződik, *analógikusan* utánoztatik, és ennyiben az Ő tanítványainak elküldetésében és létében *egy teljesen más szinten* megismétlődik. Ez a szint az, amit az Isten *oikonómiaja* (sáfársága) jelent, ti. hogy miképpen is valósul meg a pogány világban az a titok, amely az Isten Igéje által kijelentetett a szenteknek (Kol 1,25sk). Itt van *helye* és *funkciója* az apostolnak és szenvedéseinek. *Itt, ezen a helyen* mondhatjuk azt, hogy szenvedései a Krisztus teste - a gyülekezet - egybegyűjtése, felépítése és elküldése közben és a Krisztus testéért adtak. Tehát semmilyen értelemben nem a - már egyszer és meghatározott módon megvalósult - megengesztelődés titkának a megvalósításában, hanem eme titok kijelentésének szolgálata közben a pogányok között.”⁵¹⁹

Teljes joggal veszi hát bonckés alá a Bartha Tibor által prezentált témát Török István 1972-ben⁵²⁰ és hívja fel a figyelmet arra, hogy az a módszer, ahogyan Krisztus (objektíven elvégzett) áldozatáról az “áldozatot befogadó gyülekezetre” kerül a hangsúly, voltaképpen megfelel az újabkori protestantizmus - nem biztos, hogy üdvözlendő - irányvonalának. Hiszen az “antropológia javára történt hangsúlyeltolódás nem problémátlan: végső soron a Tod-Gottes-teológiáig vezet.” Arra is felhívja a figyelmet, hogy a kortársi római katolikus teológia már oldozkodni kíván az arisztotelészi alapon álló transzszubsztanciáció tanától és a gyülekezet felé fordul. Így a mise nem Krisztus áldozatának megismétlése, hanem annak kultuszi *megjelenítése* (*reprezentáció*). Mint Krisztus teste, voltaképpen az egyház ajánlja fel magát Istennek a miseáldozatban.⁵²¹ Tehát, summázza Török István: “a római egyházban is a gyülekezetre fordul a figyelem, akárcsak nálunk. Ámde míg ott, oldozkodnak a transzszubsztanciáció avult kategóriáitól, mi éppen most szedjük fel ezt, hozzá még olyan értelmezésben, ami tanná formálva, fogalmilag teljesen tarthatatlan.”⁵²² A formai párhuzamon túl azonban egy sokkal súlyosabb veszélyre is fel kell figyelnünk:

“A miséző gyülekezet...nemcsak hálaáldozatot, hanem *engesztelő* áldozatot mutat be, a *korredempció* jegyében. A korredempció római katolikus gondolata újabban nálunk is felbukkan, mintha csak a kölcsönzött transzszubsztanciáció vonná magával. Fogalma az úrvacsorán túl szolgálatunk egészére kiterjed! Hivatalos fórumainkon proklamáljuk: az egyház részt kér és részt vesz Krisztus megváltó munkában! - Mi ebben a kifogásolható? Az, hogy megintcsak túltettük magunkat a bibliai határvonalon, amelyet...tantételünk így jelez: *solus Christus, sola gratia*. Olyanformán beszélünk, mintha a reformáció már idejét múlta volna és az ökumenikus egységet egész gyakorlatiasan képzelhetnők: a római testvérek előre lépegetnek, mi meg visszafelé, s valahol egyszer csak találkozunk.”⁵²³

Az irónikus szavak azonban szomorúan fejeződnek be. Török István úgy írja meg észrevételeit, hogy tudja, ez nem kerülhet nyilvánosság elé.⁵²⁴ “A gátlástalanul nagyotmondó egyházat” egyre

⁵¹⁹ Karl Barth, KD, IV,3. 71.§.

⁵²⁰ Török István, A problémákkal járó transzszubsztanciáció, in Határkérdések, 13-15.o.

⁵²¹ Lásd ehhez, Dulles modelljét, az egyház, mint sakramentum.

⁵²² i.m. 14-15.o.

⁵²³ i.m. 15.o.

⁵²⁴ A Bartha Tibor által, e székfoglaló nyomán kezdeményezett liturgiai reform gyümölcse az 1986-ban megjelent Istentiszteleti Rendtartás már “szolgáló közösségként” beszél az úrvacsorázó gyülekezetéről és a hagyományos úrvacsorai kérdéseket is megváltoztatta. Az első kérdés így hangzik: “Hiszitek-e, hogy ebben a sakramentumban adja nekünk az Úr Jézus Krisztus, a Szentlélek által, bűneink bocsánatára és lelkünk örök üdvösségére az ő szent testét és vérét?” Török István erre is reflektál, és leszögezi, hogy a II. Helvét Hitvallás XIX. cikkelye, valamint a Heidelbergi Káté 75-82. kérdései alapján, az Istentiszteleti Rendtartásnak ez az úrvacsorai kérdése a református úrvacsora-tan meghamisítása, mely tőlünk “idegen hitet kér

kevésbé lehetséges, a református teológia rendeltetése szerint, kritikailag szembesíteni ön-állításaival. Miként az 1956 előtti helyzetben, az egyházvezetés első embere, mint summus docens⁵²⁵, most is úgy tehet "javaslatokat" az igaz egyház ismérveinek (notae ecclesiae) tartalmi átformálására, hogy közben a kritikai teológiának nincsen nyilvános "mozgási tere"⁵²⁶

A romanizáló tendencia bírálata teljességgel jogosult (és azt külön is igazolják az egyházkormányzati fejlemények, elsősorban is az 1967-es Törvénykönyv és az 1986-os új Agenda). Véleményem szerint azonban ez a törekvés nem fedte le az egyház egészét. Sokkal inkább a pietizmus korából megismert "ekklézsia - ekkleziola" dualizmus bukkan fel, - sajátosan bensőségesített formában. Vagyis az ekklézsia, mint a hagyományos népegyház az, amelyet "szolgáló közösség"-nek (ekkleziolának), vagyis a szolgáló Krisztus testének kell megtérésre felszólítania. Az ekkleziola nem az egyház peremén helyezkedik el, és nem is egyesületi avagy para-ekkleziális szervezetként működik, hanem az egyház egyházkormányzati centrumában *hirdeti* az egyház egész közösségének a társadalmi megváltás szekularizált evangéliumát, és *ábrázolja* ki előtte azt, a fentebbi módon értett úrvacsorázással. Az üdv-perfekcionista ekkleziola nem az egyházból kifelé tartva kérdőjelezi meg az egyház identitását, hanem az istentiszteleti élet centrumában teszi ugyanezt - most már mint sakramentális perfekcionista. Más kategóriákkal élve, az az üdv-individualizmus, amely már az ötvenes évek legelején átfordult üdv-kollektivista politikai pietizmusba, a fentebbi egyházkép segítségével igyekezett egyháziasítani magát.

számon." "Reformátoraink jól tudták, a jegyetek nem szabad összecserélni az élő Krisztussal, az ő üdvszerző munkáját nem szabad átruházni a kenyérré és borra...Az úrvacsorai jegyek számunkra azok, amiknek eredetileg rendeltettek: a Krisztus által bennünk munkált üdvjavak látható jelei, hiteles pecsétai, zálogai." Török István még kitér arra is, hogy a Zsinat súlyosan tévedett, amikor ezt a liturgiát életbe léptette, még akkor is, ha azt a Doktorok Kollégiumának néhány tagja, mint "az új reformáció eszközt" felmagasztalta. "úgy látszik, a teológiai felelősségtudat nem erős oldalunk, szunyókáló teológiai kritikával pedig nem vagyunk képesek elejét venni esetleges tévedéseknek." *Török István*, Egy úrvacsorai kérdés teológiai problémája (1986), Határkérdések, 155kk.

⁵²⁵ Vö. *Ráski Sándor*, Ében-háézer, A hatvan éves dr. Bartha Tibor köszöntése, RE 1972.7,145kk.

⁵²⁶ *Török István*, i.m. 15.o.

3.3.5. A szolgáló egyház teológiájának instrumentalizálása

Bartha Tibor 1982-ben a Tiszántúli Egyházkerület közgyűlésén tartott *Evangéliumi Kálvinizmus*⁵²⁷ című püspöki jelentése mintha csak Török István tíz évvel korábbi, 1972-es (és akkor nyilvánosan meg nem jelent) kritikájára válaszolna. Döntő módon azonban itt is az az 1956-os bíráló áll a háttérben, amely az egyház identitásának megrendítésével vádolta az 1956 előtti egyházvezetést: “Az egész csak arra volt jó, hogy lelkészeinkben és egyháztagjainkban a lelki bizonytalanságot és a kiszolgáltatottság érzését fokozza.”⁵²⁸ E belső kritikus tényezők mellett ide kell számítanunk azt is, hogy 1982-re már tagadhatatlan válságba jutott a kelet-európai szocializmus. A Szovjetunió afganisztáni hadjárata végképp diszkreditálta a “béketábor” propagandáját, s ugyanakkor egyre nyilvánvalóbbak lettek a gazdasági és erkölcsi válság jelei is. Az ún. “létező szocializmus” csődjéről értekezve Michael Novak megjegyzi, hogy nem véletlenül erre a időszakra esik a “megvalósító társadalom” (Bergyajev) visszatérése az utópiákhoz.⁵²⁹ Ennek a válságnak vonzatában kezdődött meg a nyolcvanas évek legelején Magyarországon a marxista-keresztyén dialógus (az ún. “közös erkölcsi értékek” felkutatása⁵³⁰), amely ugyan megmaradt a formalitásoknál,⁵³¹ de az ebben hivatalosan résztvevő református egyháznak valahogy mégiscsak identifikálnia kellett önmagát.⁵³² Amennyiben ezt a dialógust a társadalom erkölcsi válsága és a marxista prognózisok kudarca is ihlette, úgy az egyházi résztvevők már nem azonosíthatták magukat minden további nélkül a “megvalósító társadalom” iránti engedelmes szolgálattal. S végül, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a lélektani tényezőt sem, amelyet Török István, mint “gátlástalan nagyotmondást” jellemezett.

Röviden tehát Bartha Tibor előadása azt kívánja bizonyítani, hogy a Magyarországi Református Egyház korábbi 30 esztendeje nem a református identitás hanyatlását, hanem éppen az eredeti reformátori intenció föltárulását és következetes végigmunkálását jelenti. Voltaképpen olyan új

⁵²⁷ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, RE 1982.5. 97-101.

⁵²⁸ Ravasz, Memorandum, 271.o.

⁵²⁹ Michael Novak, *A demokratikus kapitalizmus*, X. fejezet.

⁵³⁰ Lásd erről Jánossy Imre, *Az erkölcs válságban?* c. cikkét, *Confessio*, 1983,4.3kk.: “Egyre sürgetőbb méretű feladatnak látszik az ifjúságnak ezt a rétegét (ti. amelyik erkölcsi vákuumban él) is úgy integráljuk a társadalomba, hogy a szocialista társadalom pozitív erkölcsi normarendszere értékmutatás lehessen számukra.” Valamint ugyanó a debreceni dialógus jegyében: “Most már eljött a ideje annak, miszerint az emberiség jövődjéje szempontjából jelentős két szellemi irányzat: a marxizmus és a keresztyénség tisztázza mindazokat a kérdéseket, amelyek az őket elválasztó ellentétekből tisztázhatóak, másfelől pedig megállapítsa azokat a pontokat, ahol az ellentétek valóban - és talán végérvényesen feloldhatatlanok - és ezután is, úgy mint két testvér - (e kérdések tisztázása közben) megtegyen közös erővel, vállat a vállnak vetve mindent a jobb sorsra érdemes emberiségnek a boldogabb és békésebb jövődjéért.” *A szolgáló egyház és teológiája marxista értékelései*, ThSz 1982.348.o.

⁵³¹ Pl. Kocsis Elemér - Miklós Imre, *Párbeszéd*, Bp. 1986. David McLellan, a téma egyik legavatottabb kutatója szerint, a kelet-európai marxista-keresztyén dialógusokat két fő csoportba lehet osztani: 1. hivatalos dialógusok, 2. informális dialógusok. McLellan szerint a hivatalos dialógusok soha nem léptek túl a hivatalos egyházpolitikai kereteken és kliséken. Az más kérdés, hogy a hivatalos dialógusok résztvevő esetleg informális dialógusban is részt vettek. (*David McLellan*, *Marxism and Christianity*, 171kk. London SCM Press, 1987)

⁵³² Részben ugyanerre tesz kísérletet 1967-ben a debreceni jubiláris ünnepségre szerkesztett zsinati tanítás: *Örökségünk és Feladatunk: A reformáció, A Magyarországi Református Egyház Zsinatának tanítása a gyülekezetek épülésére a debreceni alkotmányozó zsinat 400. évfordulója alkalmából*, RE 1967. 6. 126-140.o. Ezzel a zsinati tanítással - bár rendkívüli jelentőségűnek tartották, pl. Kocsis Elemér a Bärmeni Hitvalló nyilatkozathoz hasonlítva úgy beszél róla, mint a 21. századi hitvallások prototípusáról (Kocsis, *Theologiai enciklopédia*, Db.1979, 146-147.o.), azért nem foglakozunk részletesebben, mert kevésbé alkalmas az ideáltipikus elemzésre.

Megemlítjük még Bartha Tibor cikkét 1978-ból (Egyházunk neve, *Confessio*, 78,1.7-8), amelyben azon lamentál, hogy a Magyarországi Református Egyház nevéből kimaradt az “evangéliumi” szó, s ezért javaslatot tesz egy új egyházi névre: A Magyarországi Evangéliumi Református Egyház. Ez a cikk nem kevés - látens - polémiát hordoz a magyar evangélikus egyházzal szemben is.

reformációról van szó, amelynek következtében “egyházunk közösségének teológiai fáradozásait... a kálvini hátterű egyházak élvonalában kell elhelyeznünk.”⁵³³

Miként a korábban elemzett írásokban, itt is ugyanazokkal a formai jellegzetességekkel és érvelési módszerekkel találkozunk (körkörös érvelés, ön-történetbe ágyazott ön-minősítés, a szolgáló egyház teológiájának progresszív-akkumulatív bemutatása). Miután ezekkel korábban már több ízben részletesen is foglalkoztunk, most külön megjegyzésekkel nem hívjuk fel rájuk a figyelmet.

Tulajdonképpen ide számíthatnánk most ezt az újabb ön-jellemzést is (evangéliumi kálvinizmus), hiszen ennél túlzóbb önminősítéseket is alkalmaztak ebben a korszakban. A külön, részletes elemzés azonban azért szükséges, mert ebben a jelentésében Bartha Tibor a Magyarországi Református Egyházban folyó teológiai munka “mechanizmusáról” értekezik, és mintegy ideáltipikusan összefoglalja mindazt, ami ezt a korszakot nemcsak tartalmilag és metodikailag, hanem a teológia és az egyházvezetés kapcsolatára nézve is jellemezte, úgymond “pozitív” értelemben. Dolgozatunkban eddig jórészt arra utaltunk, hogy az egyházvezetés kizárta és hallatlanná tette teológiai kritikát (különösen is 1956 előtt), vagy úgy válaszolt rá, hogy annak eredeti felvetéseit meghamisította (különösen 1958 után). Tehát az egyházvezetés és a teológia kapcsolata voltaképpen negatív, még akkor is, ha mindeközben a református egyház püspökei legfőbb teológusként tekintettek önmagunkra (vagy legalábbis nem hátrították el az efféle dicséreteket). Bartha Tibor természetesen egy pozitív, alkotói viszonyt mutat be, s ezzel nemcsak az identitás-vesztés vádját szeretné visszautasítani, hanem az 1956-os kritikáknak azt a kitételét is, hogy a “keskeny út”, vagy a “szolgáló egyház teológiája” esetében nem beszélhetünk “átfogó teológiai rendszerről.”⁵³⁴ Bartha Tibor válasza azonban megintcsak úgy válasz, hogy nem az, de számunkra most nem a püspök válaszanak a minősítése a fontos, hanem annak körbejárása, hogy az evangéliumi kálvinizmus ihletője hogyan is képzelte (és nyilván igyekezett is működtetni) a református egyház teológiai munkáját.

A püspöki jelentésnek három fő része van: 1. Zsinatunk tanítói szolgálata századunk második felében, 2. Az egyházunkban folyó teológiai munka mechanizmusáról, 3. A zsinat által irányított tanító munka tartalmi ismertető jegyeiről. E három rész, tehát a történeti, technikai és tartalmi vonatkozások áttekintése után jut el az előadás címében megelőlegezett végkövetkeztetéshez: “Ezért hiszem, hogy a ma élő egyházi nemzedék teológiai érdeklődését és fáradozását joggal lehet az »evangéliumi kálvinizmus« meghatározással körülírni.”⁵³⁵

A történeti rész egyházjogi kitekintéssel indul. A püspök egyrészt felidézi a magyar református egyház 1881-es debreceni zsinatát, valamint megemlíti az 1967-es törvénykönyv azon kitételét, miszerint “a zsinat megvizsgálja és megállapítja az egyház tanait.” (II. tc. 130.§) Bartha szerint a korábbi zsinatok - így az 1881-es is - elsősorban egyházalkotmányi és szervezeti kérdésekkel foglalkoztak. Innen az 1967-es új törvénykönyv lépett tovább, mivel a “figyelmet a tanítás szolgálatára összpontosította és így demonstrálta: a Zsinat nemcsak az igazgatásnak, hanem a tanításnak is legfelső szintű letéteményese egyházunkban.”⁵³⁶ Már is meg kell jegyeznünk, hogy Bartha Tibor a “letéteményes” kifejezést itt már nem az egyházra, mint “Krisztus testére” használja (Vö. előző elemzés), hanem az egyház igazgatási szervezetére, a Zsinatra. Azt is jegyezzük meg, hogy a Magyarországi Református Egyháznak mind az 1904-es (I.104.§.), mind az 1933-as (I. 178.§.) törvénykönyve szószerint ugyanígy tartalmazza a *ius reformandi*-ra vonatkozó kitételét. Tehát az “összpontosította és így demonstrálta” kifejezés valami egészen mást jelent, mint egy régi, elhanyagolt egyházalkotmányi elv érvényre juttatását.

A zsinatnak ez a szolgálata természetesen nem semmiből állt elő, hanem, amint Bartha Tibor mondja, 1948-ban kezdődött, amikor április 30-án, két nappal Ravasz László lemondása után, a Zsinati Tanács deklarációt adott ki, amelyben lojalitását fejezte ki az akkori államhatalommal szemben. A számos egyháztörténeti és tartalmi elemzés és hivatkozás tárgyává tett Deklarációt mi most nem

⁵³³ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 99.o.

⁵³⁴ Vályi Nagy, *Isten vagy történelem*, 45.o.

⁵³⁵ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 101.o.

⁵³⁶ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 97.o.

elemezzük, de kétségtelen, hogy - Ravasz lemondásával összefüggésben - a Magyarországi Református Egyház újkori történetének egyik fordulópontjáról van szó.

Bartha püspök szerint olyan értelemben is, hogy ezzel (ti. a Deklarációval) “vette kezébe” egyházunk legfelső kormányzó testülete a tanítás, a lelki irányítás szolgálatát, hiszen “a Zsinat hivatása magaslatára emelkedett” és ez az “eligazító tanítás lett az elvi, bibliai alapja annak a döntésnek, amellyel egyházunk a magyarországi egyházak között elsőként Egyezményt írt alá a Magyar Népköztársaság kormányával...és így a társadalmi igazságosság ügye mellett foglalt állást.”⁵³⁷

Bartha Tibor ezzel máris megadja azt a hangot, amely majd egész előadását jellemezni fogja. Mielőtt tehát továbblépnénk, néhány megjegyzést kell tennünk. Először is nem teljesen világos a püspök szóhasználata. Egyszer Zsinatról, másszor Zsinati Tanácsról beszél. Ez utóbbi 1948-ban még Konventi és Zsinati Elnökség, s csak 1964 után - a Konvent felszámolását követően - Zsinati Tanács. (Egyébként az egész korszakra jellemző ez a terminológiai zavar.) Továbbá, a Zsinati és Konventi Elnökség 1948-as nyilatkozata formálisan is megfelelt az akkori egyházalkotmányi elveknek, s a Deklaráció mint deklaráció semmiképpen nem bizonyult azokkal ellentétesnek. Azonban elkötelező “tanítás”-nak semmiképpen sem nevezhetnénk, inkább csak állásfoglalásnak, vagyis azon hitelvek összegzésének, amelyek alapján a református egyház tárgyalásokba bocsátkozott az új hatalommal.⁵³⁸ Azután, a Magyarországi Református Egyház korábbi törvénykönyvei a *ius reformandit* mindig a Zsinat - de nem a Zsinat végrehajtó szerve, a Konvent, vagy a Konventi Elnökség! - jogkörébe utalták.⁵³⁹ A Zsinat ugyanis az egyház egyetemét képviseli - tehát, mint ilyen részesedik az egyház egyetemének adatott *potestas docendi*-ből is.⁵⁴⁰ Az is bizonyos, hogy Révész Imréné nem a *ius reformandi*-ra, hanem 1943. VII. tc. 3.§-ra hivatkoztak, mely - az akkori háborús helyzetre tekintettel - lehetővé tette, hogy a nehezen mozgósítható Zsinat helyett a zsinati tanács intézkedjen. Ez azonban egyáltalán nem azt jelentette, hogy a Zsinati Tanács az egyházi törvényhozás jogát is kézbe kapta volna.

Azok a túlradó kifejezések (“eligazító tanítás”, “elvi, bibliai alap”, “biblikus irányvonal”, a zsinat-presbiteri elv “ragyogó példája”, és “kristálytisza visszatükröződése”, “csodálatosan egyértelmű példája a Sola scriptura elv érvényesülésének”), amelyeket Bartha a deklaráció jelentőségének méltatására használ, csak még nehezebbé teszik, hogy - saját szavaival élve - “hiteles képet” kapjunk erről a kérdéstről. De éppen az utolsó kifejezéshez (“a sola Scriptura elv érvényesülése”) fűzött magyarázata teszi érthetővé, hogy mire is gondol valójában. A sola scriptura elv érvényesülésén a következőt kell értenünk:

“A vezető közösség tagjai neveltetésükkel, talán anyagi érdekeikkel, vagy politikai meggyőződésükkel szembefordulva fogadták el az Ige tanácsát, amely bűnbánatra hívott és a társadalmi igazságosság ügye mellé állott. A vezető közösség engedelmeskedett az Ige útmutatásának, tekintet nélkül az egyház egyik, vagy másik tagjának vagy valamely rétegének véleményére.”⁵⁴¹

Újra szűkül a kör. Itt már nem is a Zsinatról van szó, hanem “vezető közösségről.” Aztán ez a kör is tovább szűkül, s most már néhány nevet halljuk, Révész Imréné, aki a deklaráció megfogalmazását előkészítette, s mellette Bereczky Albertét, Makkai Sándorét és Victor Jánosét, akik számára ebben a döntésben “az Ige...volt az iránytű.” (Jegyezzük meg mellesleg, ez utóbbi három - ha jól tudom - akkor nem volt tagja a Konventi Elnökségnek. Ugyanakkor Péter János szerepéről egyetlen szó sem esik.)⁵⁴²

⁵³⁷ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 97.o. Lásd ugyanerről *Kocsis*, Teológiai gondolkodás, 563-564.o.

⁵³⁸ A deklaráció természetesen még nem a Magyar Népköztársaságot, hanem az 1946-os alkotmány alapján Magyar Köztársaságot és a köztársasági államformát ismeri el, mint amely “különösen is alkalmas szabad emberek szabad társadalmának építésére.” (2.pont) Tudomásom szerint a deklarációt semmiféle későbbi zsinati határozat nem emelte “hivatalos tanítás” szintjére.

⁵³⁹ Erről a kérdéstről már annak idején is komoly viták voltak. Lásd *Kónya*, *A Keskeny úton*, 145-149.o.

⁵⁴⁰ Vö. *Kováts J. István*, *A református egyházalkotmány alapvető kérdései*, Bp. 1948.15kk.

⁵⁴¹ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 97.o.

⁵⁴² Péter János egyrészt közvetítő volt az állam és az egyház között, másrészt ő tájékoztatta Barth-ot a deklarációról, s Barth az ő kérésére írta meg híres-hírhedt nyílt levelét. Szabó Imre, budapesti esperes kéziratnaplója szerint Péter János magának akarta vindikálni a deklaráció szövegének eredeti felvázolását is. Nevének elhallgatása mögött nyilván az áll, hogy 1956 után

Az eddigi vonalvezetésből, vagyis az egyház nevében való megnyilatkozók körének fokozatos szűküléséből értelemszerűen el kell jutnunk ahhoz a kérdéshez, hogy amennyiben a deklaráció nem az egyház közös meggyőződése (*consensus ecclesiae*) következtében, hanem “tekintet nélkül az egyház...valamely rétegének véleményére” jött létre, tehát, úgymond, “igei vezetés eredménye” volt, úgy mégis miképpen válhatott később az egyház közmeggyőződésévé? Kérdésünknek most nem a deklaráció egyház-politikai vonatkozásai szempontjából van súlya. Teljesen nyilvánvaló ugyanis, hogy a politikai és személyes körülmények mérlegelése másfajta konklúzióhoz vezetne, illetve vezetett is. Ez például Révész Imre esetében egészen egyértelmű. Ő ugyanis az Egyezmény állami részről történő felrúgása után, már 1949-ben(!) levonta a konklúziót és “nyugdíjba vonult.”⁵⁴³ Bartha célja nyilvánvaló: a deklarációt mindenáron *paradigmaként* akarja felmutatni (akár Révész sorsának és Péter János szerepének nagyvonalú elhallgatása árán is). Ezzel nemcsak azt a vádat vélheti megcáfolni, hogy a református egyház vezetésének teológiai megnyilvánulásai “egy kényszerű megalkuvás” (ti. Egyezmény) utólagos visszaigazolásai voltak, hanem - ellentétes értelemben - bizonyíthatja, hogy mindaz, ami a Magyarországi Református Egyházban 1948 után történt, olyan teológiai alapvetéssel (deklaráció) kezdődött, mely már megjelenése idején is egyházvezetői szankciókkal bírt.

A deklaráció tehát, mint az “ige útmutatásának való engedelmesség” találkozott a Magyarországi Református Egyházban végbemenő ébredéssel (melyet Bartha szerint kiválképpen Békefi Benő evangélizáló tevékenysége fémjelzett) és a Biblia iránti megújult érdeklődéssel (amelyet Makkai Sándor inspirált). És itt máris ismerős vizeken vagyunk. Bartha püspök - mint korábban megannyiszor - röviden újra összefoglalja az 1948-tól 1982-ig terjedő korszak főbb jellemzőit: az 1950-es évek végéig “útkeresés és látomás”, 1960-as évek végéig “az új teológiai szemlélet gyakorlati érvényesülése”, az 1970-es évektől a szolgáló egyház teológiájának “továbbfejlesztése”, s aztán ma (1982): “a népegyházi institúcióiból szolgáló gyülekezetté való formálódás.”⁵⁴⁴

Mindeközben - 1948-tól és a továbbiakban - “az egyház szellemi és lelki vezetése fokozottabb mértékben a Zsinat, illetve akkor még a Zsinat végrehajtó szerveként működött Egyetemes Konvent kezében maradt.”⁵⁴⁵ Itt szinte minden szó fontos és vizsgálatot érdemlő állítást tartalmaz. Bartha ugyanis nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy a református egyház alkotmánya és egyházkormányzati elvei szerint legitim-e, hogy a zsinat “vette kezébe” a tanítást.⁵⁴⁶ Inkább azt mondja, hogy ez 1948 után így maradt. Mégpedig abban az értelemben, hogy az egyházvezetés akkori döntése helyesnek bizonyult, és ezért a döntés meghirdetésének eszköze és módja (a zsinati deklaráció) egyházvezetési önértékké és módszerré lett.⁵⁴⁷ Fontos - és voltaképpen árulkodó - megállapítás az is, amely szerint mindez azóta “fokozottabb mértékben” történt így. Különösen is feltűnő ez, ha figyelembe vesszük azt a szűkítést, amelyet a fentebb jeleztünk (először Zsinat, aztán Konvent, aztán Zsinati Tanács, amelyek végül is azonosak a közelebbiről itt még meg nem nevezett vezető közösséggel). Tehát fokozottabb mértékben és egy egyre szűkebb kör kezében maradt (pontosan: kezébe került) az egyház lelki és szellemi életének irányítása. Ennek így is kellett lennie, hiszen a Magyarországi Református Egyház Zsinata 1953 és 1960 között egyetlen ülést sem tartott.⁵⁴⁸ 1964 és 1976 között pedig mindössze ötször ülésezett. Most értjük meg az egyházjogi bevezetés értelmét. Az 1955-56-os kritikák az egyházvezetés “Krisztus

Péter János nem volt “szalonképes” Debrecenben, de nem politikai múltja, hanem “idegensége” okán. Bartha itt kétségtelenül arra játszik rá, amit a tiszántúliak Péter személyében mindig sérelmeztek, ti. hogy eredetileg nem tiszántúli volt.

⁵⁴³ Vö. *Révész Imre*, Vallomások, Teológiai önéletrajz és válogatott kiadatlan kéziratok, Bp 1990. Az önéletrajzi rész 1944-ből való.

⁵⁴⁴ *Bartha Tibor*, Evangéliumi Kálvinizmus, 97-98.o.

⁵⁴⁵ *Bartha Tibor*, Evangéliumi Kálvinizmus, 97.o.

⁵⁴⁶ Mintahogy azt sem tisztázza, hogy mit értsünk tanításon. A tanítás megvizsgálása és megállapítása ui. még nem ugyanaz, mint a tanítás végzése, vagy akár irányítása.

⁵⁴⁷ A Testvéri Izenetet (1950) sem a Zsinat, hanem a Konvent elnökségi tanácsa adta ki. A lényeges horderejű döntéseket (pl. Missziói Szabályrendelet, 1952) sem a Zsinat hozta, hanem a Zsinati Tanács. Ezeknek jelentős része aztán 1967-ben kodifikálódott.

⁵⁴⁸ Lásd erről *Bartha Tibor*, Zsinati elnöki székfoglaló, RE,1960,10. 179-181.o. Bartha a Zsinat összehívásának elmulasztásáért az 1956-os megújulási mozgalmat teszi felelőssé. Ettől kezdve aztán folyamatosan beszél arról, hogy a Zsinat a tanítás letéteményese.

uralmát megrabló klikkuralmá”-ról (Hitvalló Nyilatkozat) beszéltek. Az a tény tehát, hogy az egyház szellemi életének irányítása “fokozottabb mértékben” egy egyre kisebb kör kezébe került, csak úgy menthető, ha ezt egyházjogilag legitim folyamatnak tüntetik fel. Ezért - s nem a kicsikart Egyezmény elvi megalapozása miatt - mutatja be Bartha Tibor olyan nagy jelentőségű döntésnek a deklarációt.

Egyelőre azonban ne zárjuk ki, hogy mindez valóban jelentheti a “sola scriptura elv” érvényesülését. Elvileg ugyanis lehetséges, hogy egy bizonyos kisebbség képviselje Isten Igéjének igazságát, akár a túlnyomó többséggel szemben is (“tekintet nélkül” annak véleményére). Ugyanígy ne zárjuk ki annak lehetőségét sem, hogy itt valóban a kálvini zsinat-presbiteri elv *egy sajátos* érvényesüléséről van szó. *Elviekben* ugyanis lehetséges, hogy az egyház *kormányzására* hivatott testület - kritikus helyzetben - “átvegye” a tanítás szolgálatát a tanításra hivatottaktól. Ezt nemcsak az egyetemes papság elve, hanem az ebből fakadó *potestas docendi* is lehetővé teszi. Többek között ezért sem lehetséges az a típusú szétválasztás, amely a demokráciákban megkülönbözteti és elválasztja a három hatalmi ágat (törvényhozás, végrehajtás, bírászkodás). Ilyen értelemben igaz, hogy a református egyház nem a polgári demokráciák szabályai szerint rendezkedik be. Egyházszerkezeti szempontból viszont - ahogy már korábban jeleztünk - az már igencsak kétséges, amit Bartha Tibor összességében mond, ti. hogy “egyházunk struktúrája nem monarchisztikus, nem a püspöki lelki hatalomra épült. De nem is demokratikus, hanem közösségi. Az egyházat minden szinten presbiterek közössége kormányozza, de nem a polgári demokrácia játékszabályai szerint. A vezető közösségekkel szemben támasztott döntő követelmény: tudjanak az Igére figyelni, a Lélek vezetésének engedni.”⁵⁴⁹ Az, állítás azért kétséges, mert bár a második fele valóban felidézi a kálvini *egyház-eszményt* (“döntő követelmény”), de az első fele (“nem monarchisztikus”), egyszerűen nem igaz. Már csak azért sem az, mert a református egyház 1967-es törvénykönyve egy olyan hierarchikus (oligarchikus) egyházszerkezetet rögzített, amelyben az egyházkormányzati testületeknek (a zsinatnak és közgyűléseknek) semmilyen valóságos döntéshozatali szerep nem jutott, legfeljebb csak az utólagos jóváhagyás ünnepélyes szertartása.⁵⁵⁰ A 67-es törvény szerint már csak egy testületnek volt meghatározó szerepe, a szocialista államberendezkedési mintára létrehozott Zsinat Elnökségi Tanácsnak (tagjai a négy püspök és a négy főgondnok).

A kérdés felfüggesztésének mégsem ez az egyházjogi és terminológiai zavar az igazi oka. Sokkal inkább az, hogy Bartha Tibor állításai a református egyház(ak) életének egyik legkényesebb pontját érintik. Willem F. Dankbaar groningeni teológus egyik kiváló tanulmányában⁵⁵¹ - amelyben Kálvin valamennyi rendszerező és egezetikai írásának idevonatkozó részét, valamint a Kálvin idejében kialakult genfi gyakorlatot is elemzi - megállapítja, hogy a tanítás szolgálata, az un. doktori tisztség⁵⁵² kérdése a protestáns, de különösen is a református egyházak egyik legsúlyosabb problémája.⁵⁵³ Miközben az Újszövetség gyakran rangos tisztként emlegeti a *didaskalos*-t, és a középkor is nagyra tartotta a “doctor ecclesiae”-t, addig a mai protestantizmus azzal a kérdéssel küszködik, hogy a doctor ecclesiae-nek egyfajta sajátosan eredeti jelentést adjon. Ez magyarázza azt a zavarodottságot is, amely a lelkipásztor (igehirdető) és a tanító/doctor funkciójának szétválasztásánál, illetve - ellenkező előjellel - minden további nélküli összekapcsolásánál tapasztalható. A gyötrő kérdés az, hogy mennyiben egyházi tisztség (office ecclesiastique) a tanítás? Dankbaar szerint a bizonytalanságért részben maga Kálvin is felelős.⁵⁵⁴ Kálvin természetesen nem becsülte alá a reformátori munka teológiai megalapozását, sőt! Ugyanakkor, úgy tűnik mintha, nem figyelt volna eléggé a tanítói tiszt körülhatárolására, vagy

⁵⁴⁹ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 97.o.

⁵⁵⁰ “Amit az új tc. kimond, azt már 15 éve gyakorolja egyházunk, így azt szentesíti a Zsinat.” Jánossy Imre felszólalása a 67-es törvénykönyv vitáján. RE 1967,11.246.o.

⁵⁵¹ Willem F. Dankbaar, *L'office de docteurs chez Calvin* (A szöveg fénymásolatban került hozzám, publikációs helyét így sajnos nem tudom megadni)

⁵⁵² Vö. Kálvin, *Institució* IV, 4.-7.fejezet.

⁵⁴⁹ “L'église, et en particulier le protestantisme réformé, n'a jamais très bien su'a qui s'en tenir an sujet de l'office de docteur” Willem F. Dankbaar; i.m. 103.o.

⁵⁵⁴ “L'incertitude qui régne encore de nos jours á ce sujet est en grandé partie imputable á Calvin.” Willem F. Dankbaar; i.m.102.o.

időnként - tekintettel a genfi kompromisszumokra - ellentmondásosan fogalmazott.⁵⁵⁵ Részben ebből fakad a mai bizonytalanság.⁵⁵⁶ Ez főleg azért van így, mert - egyébként - Kálvinra éppen az alapos részletesség a jellemző. Ráadásul az eddigi Kálvin-kutatás is nagyvonalúan bánt ezzel a kérdéssel.⁵⁵⁷ Dankbaar összefoglalója szerint, miközben Kálvin az egyházi tisztségek dinamikus viszonyában egyfajta fokozatosságot igyekezett felállítani, aközben a genfi gyakorlatban meglepő rugalmasság figyelhető meg.⁵⁵⁸ A *doctor ecclesiae* címe inkább egy laza, mozgó keretet jelöl, mintsem személyekkel betöltendő rendet (*ordo, officium*).⁵⁵⁹

Az újabkori vizsgálódások közül még feltétlenül meg kell jegyeznünk az amerikai presbiterianus teológus Edward Farley nagyívű trilógiáját,⁵⁶⁰ amelyben a szerző a modern protestáns teológia egyházon belüli válságos helyzetét a "teológiai habitus" elvesztésével magyarázza. Farley ugyan nem tisztázza pontosan, hogy milyen értelemben beszél habitusról⁵⁶¹, de a teológiai oktatásban Schleiermacher és Hagenbach⁵⁶² hatására általánossá lett "enciklopédizmus"-t érintő bírálata megalapozottnak tűnik. Farley bírálata elsősorban nem a teológiai stúdiumoknak, vagy (tan)szakoknak

⁵⁵⁵ Pl. az Institúcióban többször leszögezi, hogy a tanító nem végezhet lelkészi szolgálatot, ugyanakkor a lelkész egyben tanító is (Inst. 4.3.4.). Véleményem szerint, Kálvin rendkívül sokféle és színes szóhasználata a tanítás és tan fogalma körül, nem gondatlanság, hanem egyrészt egezetikai szigor, másrészt a tanítás (tan) multidimenzionalitásának érzékeltetése. Lásd ennek jelzésére, *Brian Gerrish*, *Theology within the Limits of Piety Alone*, Schleiermacher and Calvin's Notion of God, in *Old Protestantism and the New*, Chicago, 1984. 196-208.o.

⁵⁵⁶ Másrészt viszont abból - s ezért Kálvin hibáztatni történetetlen lenne -, hogy a teológiai tudományosság művelői - a Felvilágosodás után - autonómmá vált kultúrával is szembeállították magukat. A teológia intellektuális téje ezután tehát nem azonosítható minden további nélkül egyházi/dogmatikus érdekekkel.

⁵⁵⁷ Dankbaar többek között az egyik legalaposabb összefoglaló munkára, V. Nieselnek, magyar nyelven is hozzáférhető könyvére is utal (Kálvin teológiája, 1943).

⁵⁵⁸ Lásd még ehhez, *Richard Robert Osmer*, *A Teacheable Spirit, Recovering the Theaching Office in the Church*, John Knox Pr. 1990. Osmer legfőbb kérdése, hogy Kálvinnál a lelkészek és a zsinatok tanítói tekintélyét hogyan egészíti ki a gyülekezetek, a teológusok, az egyéni lelkiismeret hittapasztalata, és a hagyomány - valamennyi együtt a Szentírás tekintélyének alávetve. I.m. 121kk.

⁵⁵⁹ A genfi gyakorlatot megalapozó 1541-es Ordonances idevonatkozó része ezt mondja: A tanítók tulajdonképpeni tisztsége: oktatni a híveket az igaz tudományra avégből, hogy az Evangélium tisztaságát sem tudatlanság, sem pedig hamis vélekedések meg ne rontsák. Mindamellett, - a dolgok mai állása szerint, - ide sorozzuk az Isten tudományának megőrzésére szolgáló tanítói tevékenységeket, mint segítő szolgálatokat, amelyek hivatva vannak azon munkálkodni, hogy a pásztorok és az egyházi szolgák hibája miatt az egyház el ne néptelenedjék. Vagyis egy szóval, érthetőbben kifejezve: a tanítók testületét, az iskolák rendjének nevezzük.

A lelkipásztori szolgálathoz legközelebb álló és az egyházi kormányzathoz legjobban hozzákapcsolt tevékenység: az Istenről szóló tudomány, a teológia tanítása, amelynek úgy az Ó-, mint az Újtestamentumról kell szólnia. Mivel azonban az ilyen tanításoknak csak azok vehetik hasznát, akik előbb oktatást nyernek az emberi tudományokban és nyelvekben, s mivel továbbá szükséges a jövőendő számára is magot nevelni, nehogy sivataggá lett egyházat hagyjunk gyermekeinknek - alapítani kell egy kollégiumot a gyermekek oktatására, hogy előkészíthessék őket úgy az egyházi szolgálatra, mint a polgári kormányzat gyakorlására. Először is ki kell jelölni egy helyet, amely alkalmas legyen az előadások tartására és a gyermekek, valamint tanulni vágyók befogadására. Ezután legyen egy képzett és gyakorlott ember, aki rendelkezik az épülettel és felügyel az előadások tartására, s aki maga is ért a tanításhoz. Ezt azzal a feltétellel kell felfogadni és fizetéssel ellátni, hogy legyenek rendelkezése alatt lektorok, akik értenek a nyelvek tanításához és a vitatkozások megrendezéséhez, valamint végzett ifjak a gyermekek oktatására. Reméljük, hogy mindezekről rövidesen gondoskodás történik az Úr segédelmével. Mindazok akik ebben a munkában részt vesznek, ugyanazon egyházi fegyelmi rendszabály alatt álljanak, mint a lelkipásztorok. A kis gyermekek számára ne legyen más iskola a városban, de a lánygyermekeknek külön iskolájuk legyen, miként a múltban is volt. Kellemtelenségek elkerülése céljából, senki se fogadtassék meg a lelkipásztorok helyeslése és ajánlása nélkül." Közli *Nagy Sándor Béla*, Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban, ThSz 1959.327-341.

⁵⁶⁰ *Edward Farley*, *Ecclesial Man, Ecclesial Reflection*, Theologia, Philadelphia, Fortress Press, 1978, 1980, 1983.

⁵⁶¹ Az Aquióni Tamáson át Arisztotelészig visszanyúló - és a reformátorok által hevesen támadott - fogalomnak legalább négyféle jelentésköre volt a skolasztikus teológiában (művészet - ars, mérsékletesség - prudentia, tudomány - scientia, bölcsesség - sapientia.), de legfőképpen a kegyelem (gratia) állandó állapotát értették rajta. Farley egyedül a sapientális elemet emeli ki. Vö. *James Etwiler*, *Habit*, in NDCT, 246-247.

⁵⁶² *Hagenbach*, *A theologiai tudományok encyclopaedeiája és methodológiája*, 1857.

(a teológia fogalmát is módosító⁵⁶³) felosztását és elrendezését kérdőjelezi meg, hanem mindenekelőtt arra vonatkozik, hogy az enciklopédizmus klerikalizálta a teológia elsajátításának (appropriálásának) célját (klerikális paradigma).⁵⁶⁴ Dankbaar-ral szólva, a lelkipásztor és a doctor ecclesiae tiszte itt már végképp teljesen összeolvadt.⁵⁶⁵ A teológia elsajátításának célja a lelkészképzésben rögzült, így viszont - megfordítva - a teológiának sem maradt más közvetlen egyházi funkciója, mint hozzájárulni az eljövendő lelkésznevezettek felkészítéséhez. A Farley által eszményített teológiai habitus elsikkadt (az ti. hogy a teológia, mint bölcsesség - tehát nem mint eszköz - minden hívőnek "maradandó diszpozíciója"). Ezen a helyzeten - a Schleiermachert amúgy fő ellenségnek tekintő - barthi dialektika teológia sem sokat változtatott.⁵⁶⁶

A problémát tovább bonyolítja a 20. század második felének ökumenikus mozgalma, amely mint egyházi egységtörekvés és egyúttal mint zsinat-elvű, zsinati szerkezetű (conciliáris) szervezet azzal a kérdéssel is szembekerült, hogy a mozgalom (mondjuk az Egyházak Világtanácsa) egy-egy nyilatkozata vagy határozata mennyiben és hogyan felel meg a különböző tagegyházak eltérő teológiai alapjainak,⁵⁶⁷ és milyen recepcióra számíthat a tagegyházak részéről, főleg ha a tagegyházak teológusainak pozíciója még a saját egyházukon belül is más és más.⁵⁶⁸ [Pl. egészen meghökkentő, hogy a Faith and Order un. Lima Dokumentumának (Keresztség - Úrvacsora - Szolgálat) fogadtatása mennyire eltérő volt csak a különböző református egyházakon belül.]⁵⁶⁹

Mivel azt láttuk, hogy Kálvinnál a tanítói/doktori tisztség inkább egy rugalmas keret, amely a személyes adottságoknak biztosít kibontakozást, s mivel ugyanakkor a mai protestantizmusban sem találunk általánosan elfogadott mintát, Bartha Tibor állításának értékelését a tartalmi rész elemzésével együtt végezhetjük csak el. Állítása ugyan formailag és egyházz jogilag sem problémátlan, de - tekintettel a teológia egyházi státuszának újkori rendezetlenségére - elfogadható is. Semmi értelme nincs ugyanis azt mondani, hogy egy egyházvezető (pl. püspök) ne legyen teológus, vagy hogy egy egyházkormányzati szervezet (pl. zsinat) ne nyilatkozzon teológiai kérdésekben. Az más kérdés, hogy az 1948-as deklaráció semmiképpen nem tekinthető elvi teológiai nyilatkozatnak, és hogy szerkesztői sem annak szánták. Az 1956-os kritikák nem is említik meg teológiai összefüggésben.

Foglalkoznunk kell még azonban az előadás második fő részével is, amelyben Bartha Tibor a Magyarországi Református Egyházban folyó teológiai munka mechanizmusáról értekezik. Már itt is megelőlegezett válaszokat kapunk a kérdésünkre. Ez a rövid, pár soros, szinte átvezető jellegű rész, az előző állításokat igyekszik megerősíteni - egy különös vonzatban.

A fejtegetés polémikus élű, de - természetesen - most sem tudhatjuk meg, hogy kiknek és milyen jellegű kritikájára válaszol Bartha Tibor. Éppen ezért megint több szál fonódik össze kibogozhatatlanul. A "vád" - amelyre Bartha Tibor válaszol - az, hogy a Magyarországi Református Egyházban "nem folyik

⁵⁶³ A teológia fogalmának változásához lásd még, *Frank Whaling*, The development of the word "Theology", *Scottish Journal of Theology*, 1980, 4. 289-312.

⁵⁶⁴ Lásd erről szekuláris eszmetörténeti vonatkozásban, *Alasdair McIntire*, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame Univ. Press, 1991.

⁵⁶⁵ Nem tudtam teljes mélységében utána nézni a kérdésnek, de az bizonyos, hogy például az amerikai presbiteriánus egyház 1788-as alkotmányának preambuluma már csak három tisztségről beszél (ministers of the Word, ruling elders, deacons), idézi *The Book of Order*, United Presbyterian Church in the USA, 1981-82. Tehát a lelkészi és tanítói tisztség összeolvadása már az enciklopédizmust is megelőzte. A 17. században - elvileg legalábbis - ezt még megkülönböztették. Pl *Medgyesi Pál*, *A presbyteriumról*, 1653, Sajtó alá rendezte Incze Gábor, Bp. 1934

⁵⁶⁶ Vö. pl. *Karl Barth*, *Evangelical Theology*, 1963 1-12, 15-59. Valamint *S. Sykes*, *The Identity*, 114-120.o. Átfogóan a kérdéskörhöz: *David Tracy*, *Analogical Imagination*, Chhicago, 1981.

⁵⁶⁷ Lásd erről *Paul Ramsay*, *Who speaks for the Church?*, New York, 1967.

⁵⁶⁸ Dietrich Ritschl hívja fel a figyelmet erre a jelentős különbségre. Az anglikán egyházban a legkiválóbb teológusok többnyire olyan püspöki kinevezést kapnak, amely poszt nem jár együtt adminisztratív feladatokkal. Az orosz ortodox egyházban viszont a teológusok nem tagjai a klérusnak. A legtöbb protestáns egyházban a teológus azt a professzionális klerikust jelenti, aki valamilyen módon kapcsolódik a lelkészképzéshez. Néhány szabadegyházban semmiféle képzéshez nem kötik az elnevezést. A Magyarországi Református Egyházban pedig - tegyük hozzá - a teológiát hallgató diákot nevezik teológusnak. (*Dietrich Ritschl*, *The Logic of Theology*, SCM Press, 1984.

⁵⁶⁹ A Református Világszövetség folyóirata, a *Reformed World* 1982-től éveken keresztül folyamatosan közölte a különböző református egyházak és teológusok ide vonatkozó megjegyzéseit.

teológiai munka.”⁵⁷⁰ Ha az értékelésre számot tartható tényeket nézzük, s ezt maga Bartha Tibor is kénytelen elismerni, valóban nem jelentek meg standard tudományos munkák, nem alakultak ki teológiai nézeteket ütköztető irányzatok, és nincsenek markáns teológiai egyéniségek. Bartha szerint ezzel szemben vannak diszkussziók, van sajátos egyházi közege a teológiai munkálkodásnak, ti. az 1972-ben szervezett Doktorok Kollégiuma, mely “a kálvini egyházszervezetben második helyen említett doktorok, hittudósok munkahelyét óhajtotta kijelölni”, vannak továbbá lelkészkonferenciák és jelennek meg publikációk is. Így hát csupán azok “akik a Zsinat munkáját nem kísérik figyelemmel, a lelkészek konferenciáin nem vesznek részt, a Doktorok Kollégiuma teológiai szakosztályának működése és a magyar egyházi sajtó iránt nem érdeklődnek...lehetnek meggyőződve, hogy egyházunkban nem folyik teológiai munka.”⁵⁷¹ A polémikus kitételek azonban még nem adnak választ arra, hogy mi is a teológiai munka mechanizmusa. Erre a felelet a következő:

“Ahogy a magyar politikai élet függetlenítette magát a pángermán politikai orientációtól, ugyanúgy - ha nem is ugyanazon okból kifolyólag - a magyar református teológia sem olyan mértékben függvénye a német teológiának, mint volt. Ennek a változásnak a magyarázatául szolgál az a tény, hogy a magyar kálvinizmus környezete teljes mértékben megváltozott és a marxista-leninista ideológiai alapra épült társadalomban az egyház a keresztyén hit és élet alapp princípiumáig visszanyúló eszmélkedésre kényszerült. Ebben a folyamatban egyházunk a teológiai gondolkodás területén is a maga lábára kellett álljon és nem várhatott kívülről jövő segítséget bizonyos mértéken túl (Barth, Bonhoeffer, Tillich pozitív hatására gondolok).”⁵⁷²

A kiemelt idézet csak így - önmagában - tűnik elfogadható magyarázatnak, főleg ha a bevezető sorok szinte himnikus áradozásával vetjük össze. Ha ugyanis Bartha a teológiai munka *kontextusáról* beszélne, hogy ti. Magyarország - a társadalmi és politikai változások következtében - elszigetelődött a korábbi fő kulturális forrásaitól, úgy ezt minden további nélkül a teológiai munkálkodásra nézve is kijelenthetné. Ez magyarázhatná meg például, hogy miért nem jelennek meg standard tudományos munkák (szótárak, lexikonok, kommentár-sorozatok, kézikönyvek, stb.), hogy miért nincsenek akadémikus szintű viták, és miért nem alakultak ki különböző teológiai irányzatok, tehát mindaz, amire nézve - az elemi tárgyszerűség követelményének is eleget téve - értékelni lehetne a Magyarországi Református Egyház teológiai munkáját. Ehhez azonban azt is ki kellene mondania, hogy a református egyház elszigetelődött, továbbá elveszítette a teológiai munkálkodás támogatásának anyagi bázisát, és hogy - harmadrészt - a nyilvános teológiai munkának nincs szabadsága, mert erős ideológiai cenzúrának van alávetve.⁵⁷³ Bartha Tibor - természetesen - erről nem beszél, illetve *nem erről* beszél. Szerinte az igazi indokot abban találjuk meg, hogy a magyar reformátusság a keresztyén hit és élet alapp princípiumáig visszanyúló eszmélkedésre kényszerült, s ebben nem várhatott külső segítséget (amely persze amúgy is “pángermán orientációt” jelentett volna).

Így tehát a teológiai munka mechanizmusa tulajdonképpen egy politikai-ideológiai dualizmussal válik azonossá. Ez a dualizmus lesz a kulcs a következő rész megértéséhez, amelyben Bartha Tibor a “kálvini háttérű egyházak élvonalában” elhelyezkedő teológiai munkának a tartalmi vonatkozásait elemzi.

“A zsinat által irányított tanító munka tartalmi ismertető jegyeiről” szóló rész teszi ki a püspöki jelentés meghatározó hányadát. Az előbb említett dualizmus jegyében Bartha Tibor először azt mutatja be, hogy “a valamikor haladó kálvini irányzat hogyan torzult (el) a nyugati demokráciákban kifejlődött

⁵⁷⁰ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 99.o.

⁵⁷¹ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 98-99. Lásd még erről “röviden szeretnék utalni az ökumenikus teológizálás új módszerének követelményeire. Az ökumenikus teológizálás azt jelenti, hogy testületi módon teológizálunk..., ez az a folyamat, amely átveszi a korábbi individualista módon végzett teológizálást vagy a tekintély alapján üzött teológiát.” (Tóth Károly, *Az új keresztyén spiritualitásról*, hSz, 1987, 1.4.o.)

⁵⁷² Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 98.o. Barth, Bonhoeffer és Tillich említése részben rögtönzés szerű, részben viszont Poór József debreceni marxista kutató és Jánossy Imre debreceni teológus közös vállalkozásának nyugtázása. 1981-ben jelentették meg ugyanis Barth, Bonhoeffer és Tillich gondolatainak válogatását.

⁵⁷³ Kocsis Elemér 1983-ban már utal arra, hogy anyagi nehézségek és az egyház válságos évtizedei is magyarázzák a szűkös teológiai irodalmat. Egyebekről ő sem ejt szót. (Kocsis, *Teológiai gondolkodás*, 594. o.)

kapitalizmus és imperializmus hatására”⁵⁷⁴, és e “társadalmi összefonódás” miatt hogyan került a Magyarországi Református Egyház vezetése “a nyugati keresztyénség bizonyos körei elsöprő bírálata” alá, legfőképpen “éppen a református reformáció klasszikus örhelyéről.” Bartha szerint ez a kritika rendkívül nehezzé tette annak értékelését, hogy:

“a Magyarországi Református Egyház evangéliumi, kálvini örökségét felidézve, felismerte korunkban társadalmi felelősségét: az elsők között tett bizonyosságot arról, hogy Krisztus egyháza nincs a kapitalista társadalmi rendhez kötve, hogy az evangélium Isten népét a társadalmi igazságosság ügye mellé állítja; továbbá elsők között kísérte meg, hogy a társadalmi fejlődés tényeit teológiailag feldolgozza, az egyház viszonyát egy új társadalmi világréndszerrel, a szocializmussal kiépítse.”⁵⁷⁵

Röviden: a teológiai munkát nem tudományos eredményei, hanem egy politikai-ideológiai döntés alapján kell értékelnünk. A tételsorban a korszak jó néhány klasszikus elemét megtalálhatjuk. Mindenekelőtt azt, hogy az evangélium a “társadalmi igazságosság ügye” mellé állítja Isten egyházát. Ez az állítás - amennyiben valóban komolyan vesszük a Szentírás üzenetének szociális következményeit - tagadhatatlan. Amikor azonban annak meghatározására kerülne sor, hogy mi a társadalmi igazságosság kritériuma (mi is az a bizonyos “Isten szerint való jó”, amelyről már az ötvenes évek legelején is annyit beszéltek), a kritérium helyett egy dualista képet kapunk. A kapitalizmus nem jelentheti a társadalmi igazságosságot - a szocializmus viszont a társadalmi igazságosságot jelenti. Azt a mondatrészt tehát, hogy “Krisztus egyháza nincs a kapitalista társadalmi rendhez kötve”, most már logikusan nem úgy kell lefordítanunk, hogy - mutatis mutandis - a szocializmushoz sincs kötve. Ezt csak úgy érthetjük, hogy az egyház nincs a kapitalizmushoz kötve, *tehát* a szocializmushoz van kötve. Ha az a kálvinizmus, amely a kapitalizmushoz kötötte magát, a kálvinizmus korrupcióját jelenti (kivéve azt, hogy a hívőnek tilos “luxuriózus életmódot folytatni”⁵⁷⁶ akkor a kálvinizmus hozzácsatolása a szocializmushoz egybeesik a kálvinizmus eredeti intenciójának megvalósításával.⁵⁷⁷ Sőt:

“Az új társadalmi renddel való szembesülés, az állam és az egyház viszonyának kialakítása, a marxisták és keresztyének között megindult dialógus elkerülhetlenné tette az egyház számára a gyökerekig ható önvizsgálat lefolytatását, az új útkeresést. Ezt a bűnbánatból, az útvesztés felismeréséből fakadt folyamatot méltán lehet a reformáció áramlatával párhuzamba állítani, és egy új reformációnak nevezni. Ennek a szellemi és lelki erőfeszítésnek volt a gondozója, hordozója az elmúlt emberöltőben a Zsinat.” Ezek után Bartha Tibor röviden meghagyja, hogy “közelről sem kívánom bizonyítani, hogy egyházunk Kálvin tanítását nyomon követve haladt előre az újraeszmélkedés útján. Viszont azt szeretném állítani, hogy az új reformáció...során egyre világosabban ismertük fel Kálvin tanításainak evangéliumi, tehát ma is érvényes, megdöbbentően aktuális elemeit.”⁵⁷⁸

Összinte beszéd. Ez a megjegyzés minden későbbi meglepetéstől megóv minket. Ugyanis Bartha Tibor ezután hosszú sorokat szentel annak bizonyítására, hogy “Kálvin tanításának felülmúlhatatlan értéke: a teljes kijelentést öleli fel, és pedig oly módon, hogy a hittételek rendszeres kifejtése egybeolvad a mély, személyes hitből fakadó bizonyágtétellel, az elmélet összefügg a gyakorlattal”, tehát értelmetlen dolog bármit is (gloria Dei, biblicizmus, egyháziasság, stb.) kiemelni Kálvin teológiai rendszeréből. De ezután - minden átmenet és indoklás nélkül - mégis ezt mondja: Kálvin “érdeklődésének a középpontjában mindig az a kérdés áll, hogyan válik az evangélium életet formáló erővé. Ez volt központi problémája Genfben is: hogyan válik a város népegyházi gyülekezete hitvalló közösséggé?”⁵⁷⁹

Ez hát “a teljes kijelentés”, amelyet Kálvin teológiája “felölel”!

⁵⁷⁴ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 99.o. És uő. *Confessio* 1978,2.

⁵⁷⁵ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 99.o.

⁵⁷⁶ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 99.o.

⁵⁷⁷ “A szocializmus humánus céljai és a szeretet krisztusi parancsa iránti keresztyén engedelmesség...egybecseng.” Bartha Tibor, *A Nagy Októberi Szocialista Forradalom 50. évfordulója*, RE 1967.10.222.o.

⁵⁷⁸ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 99.o. Vö. Bartha Tibor, *Örökségünk és feladatunk*, 136kk.

⁵⁷⁹ Bartha Tibor, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 100. A kiemelés eredeti.

A fentiek értelmében most már, Kálvin - és a kálvinizmus - azért érdekes, mert segít a népegyházi gyülekezetet hitvalló közösségé formálni. És amiért érdekes, az egyben Kálvin teológiájának középpontja is. Tegyük hozzá gyorsan, a népegyház - hitvalló egyház kifejezés alkalmazása Kálvin egyházreformjára meglehetősen anakronizmus ugyan, de nem is ez a lényeg.⁵⁸⁰ A döntő az, hogy amennyiben a Magyarországi Református Egyház a kálvinizmussal akarja identifikálni magát, úgy ezt csak a Bartha Tibor által meghatározott keretek között teheti. Ez már ugyanaz a világ, mint Békefi Benőé, aki szerint Krisztus a mi korunkban, a ma élő nemzedéknek csak mint diakónus mutatkozik be.⁵⁸¹ Aki ma Krisztust igazán meg akarja ismerni, csak ebben (ti. a szocializmusban) ismerheti meg.

A kálvini reformáció "eredeti" céljának megjelölése után, újra sor kerülhet a Bartha Tibor számára oly kedves témára, a szektásság ostromozására. Ezt most Bartha úgy mutatja be, mint a kálvinizmus korrupcióját. "Valóban meg kell állapítsuk, hogy a kálvinizmus az újabb korban a szektaképződés melegágyává vált." Ez a másik oka annak, hogy miért kell visszatérni az alapprincipiumig. Az első, mint láttuk a kapitalizmus miatti korrumpálódás volt. Ugyanis a szektásodás tényének magyarázata "nem Kálvin egyháztanában van, hanem abban a torzulásban, amire fentebb utaltunk és ami következménye volt a burzsoá demokrácia ideáljával és ideológiájával való nagymérvű azonosulásnak."⁵⁸² Értsük jól. Bartha Tibor nem az Ernst Troeltsch által is leírt un. "nagyegyházi" pozícióból nézve mondja mindezt. Ha így lenne - cáfolhatatlan érveket adna a római katolikus egyház kezébe, amely kezdetétől fogva szakadarsággal vádolta a protestáns egyházakat. Bartha tétele másról szól. A kapitalizmussal való azonosulás egyenlő az ige parancsa elleni engedetlenséggel, és egyenlő a szektássággal. A szocializmussal való azonosulás egyenlő az ige elkötelező parancsa iránt engedelmességgel, és egyenlő az igazi egyházesszemeny megvalósulásával. Mit jelent ez praktikusán? Bartha nagyon röviden újra összefoglalja az 1972-es doktori székfoglaló beszédének főbb pontjait, illetve megemlíti néhány azóta történt fejleményt, majd Kálvin egyháztanának lényegét Gottfried W. Locherre hivatkozva így summázza:

"Ha az ekkleziológia titka, annak krisztológiai és pneumatológiai összefüggései nem absztrakt tételeket jelentenek számunkra, hanem a kijelentést: a megváltás útjának felismerését, a Krisztusban való új élet lehetőségét - akkor Kálvin tanítása meglepően friss, időszerű. Vele lehet együtt előre haladni. Tanításának summája: az evangélium hirdetése és befogadása lehetetlen az egyházon kívül"⁵⁸³

A püspöki jelentés hátralevő részében Bartha Tibor még Ronald Wallace, *Calvin's doctrine of Christian life (Kálvin tanítása a keresztyén életről)* c. munkájának néhány tételét (extra ecclesiam nulla salus, unio mystica cum Christo, iustificatio, sanctificatio)⁵⁸⁴ ismerteti - valamennyit a fenti értelemben vett egyházképre vonatkoztatva, majd kimondja a finális tételt:

⁵⁸⁰ A népegyház - hitvalló egyház ellentétpár Karl Barth nyomán került be a magyar református közgondolkodásba a harmincas évek végén. Barth Károly - Révész Imre, *Az egyház jelen és jövője*, Db. 1937. Tudomáson szerint még nem került sor annak kritikai elemzésére, hogy az, amit Barth népegyháznak (Volkskirche) határozott meg, mennyiben feleltethető meg a magyar református egyház akkori állapotaira. Érzésem szerint, csak nagy fenntartásokkal. A fogalom pár visszavezetése a reformáció kezdeteire - finoman szólva is - történethamisítás.

⁵⁸¹ Vö. 3.2. fejezet

⁵⁸² *Bartha Tibor*, *Evangéliumi Kálvinizmus*, 100.o. Vö. ezzel szemben E. Troeltsch (*The Social Teachings*), aki szerint a szektaképződés a keresztyénség alapvető és ideáltipikus megvalósulási formája, valamint H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, 1939, aki szerint nem a kálvinizmus volt a szektaképződés melegágya, hanem éppen ellenkezőleg a kálvinizmus egyházkormányzati eszményei vezették a szektákat oda, hogy előbb-utóbb egyházasodjanak (ha nem is un. nagyegyházi formában, hanem úgy, mint denominációk, azaz felekezetek).

⁵⁸³ Pl. a gyülekezeti diakóniai közösségek felállítására tett zsinati javaslatot, 1975, és saját zsinati előterjesztéseit az úrvacsorai közösség értelméről, 1980.

⁵⁸⁴ Wallace 1961-ben megjelent könyvét Bartha Tibor a budapesti Ráday könyvtárból kölcsönözte ki, a jelzet szerint 1982. február és április között. A könyvnek hat fő fejezete van (*Sanctification of the Church in Christ, Dying and Rising with Christ, Restoration of the True Order, Nurture and Discipline within the Church, Exercise of Faith, The Effect and Fruit of Faith*). Wallace munkája pozitívista szellemű, tehát - miközben Kálvin francia és latin nyelvű munkáiból idéz bőségesen - semmiféle általános konklúzióval nem fejezi be a könyvet. Bartha jól láthatóan csak az első két fejezetet ismerteti. Például, egy szóval sem említi azt az alfejezetet, melynek ez a címe: *Membership of the Church involves deliberate separation from the World*, és *Membership involves witness with the whole Church before the World*. Tényszerűen megállapíthatjuk hát, hogy Bartha úgy

Az új reformáció, a mi nemzedékünk központi kérdése ugyanez: a népegyházi gyülekezetek hogyan formálódhatnak át hitvalló, szolgáló közösségekké az evangélium befogadására és tudtuladására. A tényeknek megfelelően megállapíthatjuk, hogy a történelmi kálvinizmus időszaka után ma a kálvini tanítás előrehaladást követelő evangéliumi ösztönzői érvényesülnek. Ezért hiszem, hogy a ma élő egyházi nemzedék teológiai érdeklődését és fáradozását joggal lehet »evangéliumi kálvinizmus« meghatározással körülírni.⁵⁸⁵

A korábban elemzett idézetek alapján nem nehéz megértenünk, hogy a kálvini teológia Bartha Tibor által megadott summája - "az evangélium hirdetése és befogadása lehetetlen az egyházon kívül" - veszedelmes félígazság. Az a tény vitathatatlan, hogy az egész reformáció - s nemcsak Kálvin - alapvető felismerése és kardinális egyháztani tétele az volt, hogy az igaz egyház (ecclesia vera) ismertetőjelei (notae ecclesiae) az evangélium hirdetése (predicatio verbi Dei) és a sakramentumok helyes kiszolgálása, valamint az egyházfegyelem. Bartha Tibor azonban nemcsak azt mondja, hogy az evangélium befogadása lehetetlen az egyházon kívül. Ez önmagában véve igaz - amennyiben is a megtérés és az egyház (Krisztus teste) tagjává létel egymás feltételezik. Bartha állításának az a része viszont, hogy az evangélium *hirdetése is* lehetetlen az egyházon kívül, pontosan ugyanazt jelenti, amit az 1972-es díszdoktori értekezésében is megfogalmazott, hogy ti. az egyház nem hirdetheti az evangéliumot *kifelé*, a világnak. Az egyház (immár mint hitvalló egyház) az egyháznak (az egykori és megítélt népegyháznak) hirdeti az evangéliumot. A hitvalló egyház már megtért (Krisztushoz és a felebaráthoz = a szocializmushoz), a népegyház (mely mindenféle kapitalista csökevény és szektásság melegágya) még nem.⁵⁸⁶ A hitvalló egyház egyetlen szerepe a szocializmusban, hogy evangélizálja ezt a még meg nem tért népegyházat, vagy másképp szólva: betöltse a másodlagos "ópium funkciót" (Poór József). Makkai László szavai szerint, így lehet virággá a (hitvalló) egyház a szocializmus mezején: "A mi részünkről vállaltuk ezt a szekularizációt, és vállaltuk a legszekularizáltabb szekularizációt is, a marxizmust és a vele való karöltve menetelést... Ugyanakkor azt kérjük, hogy a mi szubkultúránkat - mert hiszen az - vállalja el a marxista vezetésű társadalom, nem mint gyomot, hanem mint virágot."⁵⁸⁷

*

Mi hát a Magyarországi Református Egyház teológiai munkálkodásának "nemzetközi élvonalba" sorolható teljesítménye? Nem egyéb, mint a fentebbi premisszák teológiai alátámasztása. Ezt Bartha Tibor már 1958-ban megfogalmazta a debreceni teológiai tanároknak tartott előadásában, amikor azzal a vádló kérdéssel fordul a teológusokhoz, hogy

"a teológiai tudományosság művelői megtettek-e mindent annak megmutatására, hogy az új társadalom és a béke ügye mellett az ige parancsa folytán állunk? Mert ha mindent megtettünk volna, keresztyén emberek szívében a belső konfliktusok, a mérgezettség és a mérgezés lehetősége nagymértékben csökkent volna...ehhez hozzájárult egy-két esetben olyan törekvés is, amely törekvés

hivatkozik egy nemzetközi szaktekintélyre, hogy munkájának háromnegyed részéről említést sem tesz. Meg kell még említenem a római katolikus Gánóczy Sándor Kálvinnal foglalkozó munkáit is, pl. *The Young Calvin*, Philadelphia, 1987, valamint *Ecclesia Ministrans*, Wien, 1968, amelyekben Gánóczy egyáltalán nem igazolja Bartha fentebbi értelmű megállapításait. Pl. szerinte az egyház szolgáló jellegét Kálvin nem a Christosz diakonoszból (Mt 20.28) vezeti le, hanem - Cyprianust követve - az egyház anyai jellegéből (ecclesia mater). Lásd C. *Die Lehre Calvins von kirchlichen Dienst*, 177kk. ("Der Gedanke der christozentrischen Kollegialität des Dienstes verlasst Calvin, den Aspekt der Mutterschaft der Kirche zu erwähen", 183.o.). Köszönettel tartozom Bolyki Jánosnak, hogy e kiváló munkára felhívta a figyelmemet. Lásd még erről Békési Andor, *Kálvin tanítása az egyházzól*, RE 1980,4. 73kk.

⁵⁸⁵ *Bartha Tibor*, *Evangéliumi kálvinizmus*, 101.o.. A nyolcvanas évek közepétől ennek a jegyében, és Békési Andor szerkesztésében, indul meg az "Evangéliumi kálvinizmus füzetek" c. sorozat, amely több kiváló munkát is közölt. A dolog iróniája, hogy ezek a tanulmányok egyáltalán nem igazolják Bartha tételeit.

⁵⁸⁶ *Bartha Tibor*, *Szolgálatunk időszerűsége és távlatai*, RE 1981,5.97-102.o.

⁵⁸⁷ *Makkai László*, *Egy lépés előre a marxista-keresztyén párbeszéd útján*, *Confessio*, 1981,1,17.o.

éppen igényes, magasszínvonalú teológiai megfontolásokra hivatkozással, éppen a tudományos teológia tekintélyével lépett fel és tette kritika tárgyává az egyház döntését. Természeteszerű, hogy ez a kritikai magatartás nagy mértékben hozzájárult...konfliktusok kialakulásához, az egyház döntésének hitelét támadták meg több esetben éppen azok, akiknek az egyház közvéleménye szerint éppen írástudóknak, az Ige értőinek kellene lenni...Mert sok egyszerű ember úgy gondolkodott, hogy ha az egyház állásfoglalása valóban Isten igéjéből következik, akkor ezt Isten igéjének hivatalos kutatói kellene elsősorban felismerjék. Ha az egyház hivatalos teológusai nem közvetlenül és nem elsősorban érdekeltek e döntésekben, ott valami nincs rendben...Akár hallgat a lelkipásztor Isten idevonatkozó parancsáról, akár megtagadva, másra tanít az Igéből, mindkét esetben a keresztyén ember szívében azt a gondolatot ülteti el, hogy az Isten mást akar.”⁵⁸⁸

A teológiai munka mechanizmusa tehát nagyvonalakban a következő:

A Zsinat (Zsinati Tanács = Zsinati Elnökség = Zsinat Elnöke⁵⁸⁹) döntést hoz, az egyház teológusai pedig igazolják, megerősítik, hogy ez a döntés az “Isten igéjéből következik”, hogy Isten nem akar mást. Ennek biztosítása - ahogy azt Kocsis Elemér 1979-ben megjelent Teológiai Enciklopédia című akadémiai jegyzetében leírja - a következőképpen történik: “Amint a teológiának örködnie kell az egyház felett, úgy az egyháznak is örködnie kell a teológiája felett, hogy az gyümölcsözően végezze feladatát. Az egyház a teológiája ellenőrzését nem az egyházi közvélemény hangulata, vagy egyes emberek tetszése, hanem az arra választott hivatalos szervek útján végzi.”⁵⁹⁰ Ellenőrzi a teológiát: “hiszen maga az egyház hozta létre a teológiát...Az egyház igényli a teológia munkáját... és kontrollálja eredményeit. Ezért bátran mondhatjuk, hogy a teológia az egyház tudománya... a szolgálat szolgálata.”⁵⁹¹

Kik azok a hivatalos szervek? - teszi fel a kérdést idevonatkozó kritikájában Török István.⁵⁹² “Talán a püspök, illetve manapság a püspöki döntések megafonja szerepét betöltő kisebb testületek?” Török István szerint, ha egybevetjük a református és a római katolikus gyakorlatot, és főleg, ha figyelembe vesszük a kálvini elveket is, akkor azt kell megállapítsuk, hogy az egyházi tisztségek a református egyházban “nem egymás alá vagy fölé, hanem egymás mellé rendeltettek, mégpedig nemcsak azért, mert Kálvin az emberi dicsőség- és uralomvágyat kordában akarta tartani, s eltökélt ellenfele volt mindenféle klerikalizmusnak, hanem mert tudta, a lelki ajándékok különbözőek s ezért az egyetlen Fő uralma alatt, kölcsönösen és testvéri módon segíteniük kell egymást, ahogy azt az egyház, mint a szentek közössége megkívánja.”⁵⁹³ Való igaz, teszi hozzá Török István, a teológia nem uralkodhat az egyházban. De - veti fel a kérdést -

“nem nagyobb kísértés-e manapság, hogy az *egyházkezelés* uralkodjék a teológián, s ezzel az igényével eleve megbénítsa a teológia korántsem felesleges kritikai munkáját? Az halljuk, pl. hogy aki az egyházkezelés döntésével ellenkezik, az engedetlenség bűnében leledzik, s engedetlenségében magával az igével fordul szembe. Megkérdézzük: ezzel a tétellel nem kerül-e egyenlőségjel az egyházpolitika és az Ige közé?...Ha ebben a vonatkozásban nem örködünk elég éberben a hitvallásunk szabta határokon, az egyházkezelés és teológia igéből lelkedzett együttes munkája megbomlik, s az kezelés elkezd dirigálni a teológiát. Ezáltal a »szolgálat teológiája« nagyon könnyen a kiszolgálás teológiájává fajul.”⁵⁹⁴

⁵⁸⁸ Nemzeti egység és világbéke, *Bartha*, IEN II. 277-278.

⁵⁸⁹ Az egyenlőségjel nem ironizálás. Ha Kocsis Elemér ama írására gondolunk, amelyben Bartha Tibor teológiai munkásságát értékeli, csak ez lehet a következtetésünk.

⁵⁹⁰ *Kocsis Elemér*, Teológiai Enciklopédia, Debrecen, 1979, 18.o.

⁵⁹¹ Ezek az idézetek már Török István könyvéből valók (Határkérdések, 38kk.), aki Kocsis Enciklopédiájának 1974-es kiadására utal. Ezt sajnos nem tudtam megszerezni. .

⁵⁹² *Török*, Határkérdések, 38kk.

⁵⁹³ *Török*, Határkérdések, 40.o. Lásd még ehhez, *S. Osmey*, *A Teachable Spirit*, 118kk.

⁵⁹⁴ *Török*, Határkérdések, 40-41.o.

Török István több alkalommal - s ebben a kritikájában is - "hibrid ökumenizmus"-nak nevezi ezt az állapotot. Ezzel arra utal, hogy a Magyarországi Református Egyház vezetésének egyházmodellje a református egyháztan elemeit keveri a klerikalizmus formáival. A diagnózis - amennyiben a végeredményre vonatkozik - helytálló. Az intencióra vonatkoztatva azonban aligha tartható fenn. Mint pl. az 1967-es Zsinati tanításból (*Örökségünk és feladatunk*) egyértelműen kiderül, az 1948-tól 1988-ig terjedő időszakot, hol nyílt, hol burkolt római katolicizmus ellenes polémia határozta meg. A korszakkal foglalkozó egyháztörténeti és történeti munkák ezt egyértelműen igazolják.⁵⁹⁵ A marxista Poór József korábban már idézett megfogalmazását (egyház és nem egyház) szem előtt tartva, inkább azt kell mondanunk, hogy Bartha Tibor egyházmodellje az *egyetlen igaz* egyház megvalósítására törekszik, s nyilván nemcsak - vagy a legkevésbé sem - az egyházvezetés és a teológia vonzatában. A hibrid jelleg nem a különböző felekezetek hagyományainak felelőtlen kombinálásából fakad, hanem abból, hogy meg akar felelni annak a lehetetlen feladatnak, hogy egyrészt - az egyház közvéleménye előtt - bizonyítsa a szolgáló egyház református identitását, másrészt - az egyházat minden tevékenységében kontrolláló állam felé - bizonyítsa, hogy ez az egyház nem az az egyház. Dietrich Bonhoeffer a harmincas években a Deutsche Christen-re, a "Német Keresztyének"-re alkalmazta a *pseudoluthertum* kifejezést.⁵⁹⁶ Nyugodtan mondhatjuk, hogy Bartha Tibor "evangéliumi kálvinizmusa" nem egyéb, mint pseudocalvinisticum.

Ki kell még egészítenünk Török Istvánnak a Kocsis Elemér megjegyzéseire vonatkozó bírálatát is. Kocsis tételsora arról szól, hogy az egyházvezetésnek is kontrollálnia kell a teológiát. Ez önmagában még nem elvetendő, amint azt Török István is jelzi. Rá kell azonban mutatnunk arra, hogy az egyházvezetés és a teológia kapcsolata nem üres formális keret, hanem kölcsönös és kritikai dinamika. Fr. Schleiermacher *A teológiai tudományok rövid bemutatása, (1811)*⁵⁹⁷ című munkájának fogalmaival élve, ez a dinamika az ortodoxia és a heterodoxia viszonyában keresendő. Schleiermacher szerint a dogmatikus teológia haszna⁵⁹⁸ - gyakorlati egyházvezetői szempontból - az "egyházvezetés konzervatív funkcióját" jelenti (198.§). Ez a funkció alapvetően a hagyomány irányába teszi nyitottá az egyház közösségét, tehát: "ami a megelőző korszakokból jön, az jórészt az egyház döntésének eredménye." Ugyankor: "az, ami a jövő felé vezető utat nyitja meg, úgy tűnik inkább egyes (teológusok) munkája, noha "mennél inkább individuális ez a teljesítmény, annál kétségesebb, hogy a tanítás egy újfajta megfogalmazásává válhat."(199.§) Ebből következik, mondja Schleiermacher, hogy: "A tanítás minden eleme, amelyet azzal a céllal alkottak meg, hogy megőrizze mindazt, amit már általánosan elismertek, ideértve mindazt is, ami ebből származik: ortodox. Minden olyan elem, amelyet azzal a céllal alkottak, hogy a tanítás megmozdítsa és a megértés másfajta módjainak is helyet adjon: heterodox."(203. §) Hamis ortodoxia az, amely az egyház nyilvános kijelentésében már egyébként elhangzott és megőrzött dogmatikai tételeket nem vizsgálja tudományosan, és enélkül alkalmazza a többi állításra. Viszont hamis heterodoxia az, amely aláássa az egyház által már korábban kijelentett igazságokat és annak tudományos vizsgálatait, s ezáltal összezavarja a keresztyén tanítás különböző tételeit (Vö. 204-208.§). "Azok a dogmatikus teológusok, akik egyoldalú módon találnak ki (innoválnak) új dolgokat, vagy magasztalják fel azt, ami régi, szinte semmi hasznára nincsenek az egyháznak. Aki a hamis heterodoxiát képviseli, az minden - még a legigazabb - ortodoxiát is hamisnak bélyegzi. Aki a hamis ortodoxia álláspontját foglalja

⁵⁹⁵ Itt most csak Glatz Ferenc előadására utalok, amely - források megnevezése nélkül - összegzi ezt. *Glatz Ferenc, Az újabb kori magyar nemzeti kultúra és a református egyház, Confessio, 1988, 1.31-40.o.*

⁵⁹⁶ *D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, II. 239, München, 1961.*

⁵⁹⁷ Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (Berlin, 1830), az alábbiakban Terrence Tice 1965-os angol fordítását használom (Brief outline on the study of theology, John Knox Press), 196.§. és következők. Voltaképpen már Kálvin is leírja ezt a dinamikát - a jeruzsálemi zsinat (ApCsel 15) kapcsán - csak nem ideáltipikus, hanem habituális szempontból, hogy, ti. amikor az egyházban egyet nem értés (discordia) támad a tanítás miatt, a consensus (concordia) megtalálásának módja ez: "Első helyen álljon előttük mindig az igazság (veritas), aminek védelméért semmiféle zavargástól meg nem ijednek; mindazáltal heveségüket úgy mérsékeljék, hogy ne vonakodjanak a becsületes egyetértésre irányuló semmiféle módszertől (probae concordiae modum), sőt. azoknak keresésében legyenek találékonyak. Tehát azt a középutat kell betartanunk, hogy túlhevés buzgóság (immodica zeli vehementia) a helyes mértéken túl ne ragadjon. Mert az igaz tanítás (in patrocinio verae doctrinae) védelmében bátrak kell hogy legyünk s nem törékenyek (prae fractos), nem is makacsok (temerarios)." *I. Calvinis, Novum Testamentum Commentarii, Vol. IV. ed. A Tholuck, Berlin, 1833, 286kk.*

⁵⁹⁸ Lásd ehhez, *Vályi Nagy Ervin, Dogma, dogmatika - ma, Minden idők, 241-250.o.*

el, az még a legszelídebb és legelkerülhetetlenebb heterodoxiát is romboló újításnak fogja tartani.” (208.§)

Schleiermacher a következő paragrafusokban igyekszik felállítani azokat a kritériumokat is, amelyek alapján ez a kölcsönös dinamika valóban hasznára van az egyháznak illetve az egyház egységének.⁵⁹⁹ Számunkra ezúttal az a fontos, hogy ennek a dinamikának az elvi jelentőségét megértsük, ezért most nem Schleiermacher vitatható *egységprincipiúmát* idézzük,⁶⁰⁰ hanem Tavaszy Sándor szép leírását, aki szerint teológiai tudomány mint az egyház életének egyik alaptevékenysége “ugyanazon feltétel alatt áll, mint maga az egyház és ugyanabból a forrásból táplálkozik, melyből az egyház táplálkozik. T.i. mindkettő a Kijelentés feltétele alatt áll és a Kijelentés forrásából él. Egyik sem szakadhat el a kijelentéstől, de viszont egymástól elszakadva, külön-külön sem helyezkedhetik, mint ítélő fórum a másik fölé, hanem minél alázatosabban rendelik alá magukat mind a ketten a kijelentésnek, mint abszolút fórumnak, annál mélyebbé és termékenyebbé válik az a viszony, amely a két valóság között fennáll... tehát az egyház nem nehézkedhetik rá a teológiára és nem kötheti gúzsba annak szabad keresését és elmélyülését, mert ezt nem engedi meg a nálánál is és a teológiánál is nagyobb kijelentés. De a teológiai tudomány sem feledkezhetik el arról, hogy nem hitvallásalkotó fórum, hanem csak az egyház hitvallásának, az egyházi tannak a revizora és újra formulázója.”⁶⁰¹

Meggyőződésem szerint a szolgáló egyház teológiája és a mögötte álló egyházvezetés esetében *nem erről a dinamikáról van szó*. Ugyanis - történetileg nézve - ama bizonyos 1948-as deklaráció teológiai felülvizsgálata nem történt meg. Az egyház új útját előkészítő, vagy felvázoló megfogalmazás, Schleiermacher kifejezésével élve, megjelenése pillanatában szükségszerűen heterodoxiának számít. A teológia feladata az, hogy a Kijelentés feltétele alá állítsa azt, és ezen belül a dogmatika külön feladata az, hogy a hitvallásos mértékhez hozzámérje. A Magyarországi Református Egyház vezetése viszont kezdettől fogva a maga pozícióját tüntette fel ortodox-nak, - az ötvenes évek kezdetén úgy, mint a régít leváltó radikális újat, a nyolcvanas évek elején pedig úgy, mint a reformáció eredeti intenciójának megvalósítását. Ehhez képest a teológiai kritika megjegyzései valóban tűnhetnek romboló heterodoxiának.

De nemcsak a schleiermacheri dinamika pólusainak megfordításáról van szó. Bartha Tibor püspöki jelentéséből egyértelműen kitűnik, hogy itt az “egyház(vezetés) ránehezedik a teológiára” (Tavaszy) és gúzsba köti annak szabad keresését és elmélyülését, “dirigálja azt” (Török I.). A dinamika tehát fiktív, hiszen az egyik “valóság”-nak (Tavaszy), a teológiai munkának nincs szabadsága (valójában a másíknak sincs!). Analógiával élve: ahogyan a díszdoktori székfoglalójában Bartha Tibor a keresztyén ember Krisztusban való részesedését az egyház közvetítői részesedésének rendelte alá, úgy itt most a teológiai munkát az Isten akaratát előbb, vagy elsőként megértő egyházvezetésnek rendeli alá. Amikor tehát “a kálvini egyházszervezetben második helyen említett doktorok, hittudósok munkahelyé”-ről beszél, ez a “második” nem a felsorolásra vonatkozik, hanem a teológia egyházi helyi értékére. De vajon ezáltal nem az amúgy sokat kárhoztatott római katolikus pozíciónál vagyunk-e, pontosabban annál az institucionalizmusnál, amelynek egyik aspektusát korábban így jellemeztük: Az institutionalista modellben súlyos teológiai problémák vetődnek fel. Részben azért, mert az intézményi azonosság megőrzése érdekében, a teológiai alkotómunka annak igazolására korlátozódik, hogy “az egyház által megállapított tanítás a Kijelentés forrásában megtalálható.”⁶⁰² Ennek a *regresszív módszernek* az értelmében, a teológus feladata az, hogy “a magisztérium mindenkori (*kurrens*) hivatalos tanítását felmagasztalva, valamint a tanfejlődés újabb lépését előkészítve, megvédelmezze azt, amit a magisztérium már korábban kimondott.”⁶⁰³

⁵⁹⁹ Lásd erről, *G. Sauter*, Teológia és egyházvezetés, Egyház és Világ, 1991, 23-24.22kk.

⁶⁰⁰ Farley szerint az egész a 19. századot meghatározó Wesen der Christentums “mozgalom” egyik eredője, hogy a teológiai enciklopédia teleologikus elve - klerikális paradigma - mellett meg kellett adni azt a tartalmi (esszenciális) elvet is, amely az enciklopédia belső egységét is biztosítja. Ez szükségszerűen a lényegi keresztyénség egységével azonos. (*E. Farley*, Theologia, 134. o). Sykes ehhez hozzáteszi, hogy az esszencia reduktív kutatása vezetett el a keresztyénség identitásának evakuálásához. (*Sykes*, The Identity, 220kk.) Úgy érzem messze meghaladja a kompetenciámat, hogy ebbe a kétszáz éves vitába most belekapcsolódjam.

⁶⁰¹ *Tavaszy*, Református Dogmatika, 11.o.

⁶⁰² IX Pius kifejezése, idézi *Dulles*, Models, 40.o.

⁶⁰³ *Dulles*, 40.o.

Aligha érhetjük hát félre, hogy mire gondolt Bartha Tibor 1972-ben, amikor a Doktorok Kollégiuma megalapításakor az alábbiakkal indokolja meg a testület - "a kálvini egyházszervezetben második helyen említett doktorok és hittudósok munkahelyé"-nek - felállítását: "A megalakítandó tudományos munkaközösség célja a szolgáló egyház teológiájának további kiépítése és elmélyítése. Ez a célkitűzés határozza meg az egyes szakosztályok feladatait is."⁶⁰⁴ A folyamat lényege tehát az institucionalista modellben leírt *regresszív* módszer - szemben mindazzal, amit a szolgáló egyház teológusai fennhangon hirdettek eme teológia *progresszivitásáról*. Ez az a teológiai munka, amelyet Török István "a kiszolgálás teológiájának" nevezett. A különbség csak annyi, hogy a magisztérium itt már csak egyetlen egy ember jelent: a Zsinat lelkeszi elnökét. Aligha beszélhetünk hát itt a schleiermacheri értelemben vett ortodoxia és heterodoxia dinamikájáról. Inkább megint csak "gátlástalan nagyotmondásról"(Török I.) van szó, de - a Kálvin által sokszor használt kifejezéssel élve - ez nem egyéb, mint *kenodoxia*.

Ehhez képest az "evangéliumi" jelző, mint önjutalmazás igazán szerény születésnap-i önjándék.⁶⁰⁵

⁶⁰⁴ RE 1972, 10.251.o.

⁶⁰⁵ Bartha Tibor ebben az esztendőben töltötte be 70. évét.

Karl Barth utal Lessing súlyos kifogására, miszerint az igazi evangéliumi teológia nem jutalmazza meg önmagát az evangéliumi jelzővel, mert ez azt jelentené, hogy kisajátította magának azt a normát, amelyhez mérnie kell önmagát. Barth szerint Lessing figyelmeztetése egyben kihívás is, a teológia feladata kritikai önvizsgálat is, ti. meg kell vizsgálnia, hogy alatta áll-e a Kijelentésnek. *K. Barth*, *Evangelical Theology*, 1963, 2.o.

Amennyiben Bartha Tibor valóban "Révész Imre követője" lett volna (ld. *Finta István*, Előszó Dr. Bartha Tibor munkásságának bibliográfiájához, szerk. Lenkey István, Bp, 1982. 6.o.), úgy még a "kálvinista" kifejezéssel is óvatosabban bánt volna. Lásd *Révész Imre*, *Református vagy kálvinista? Igazság és Élet*, 1935,3. 93.o.: "Egyetlen reformátor sem akart más lenni, mint...a Krisztus felé kinyújtott ujj. Kálvinnak, tanításának, művének minden értéke is ez a hihetetlen alázattal, eréllyel és elszántsággal és önmegtagadással kinyújtott ujj. Aki őt másképp érti, az - bocsánat - még nem érti. Aki pedig így érti, az - miként tarthatná fontosabbnak az ujjat és az ujj nevét. Annál, akire az ujj mutat? Már pedig e fontosabbnaktartás veszedelme és kísértése kálvinista és kálvinizmus nevek használatában a legnagyobb jóhiszeműség és a legtisztább elvi alap mellett is folytonosan ott lappang."

Összegzés és kitekintés

“Non prelates, sed Pilates.
Non doctores, sed seductores.”
Tolnai Dali János

Értekezésemben - a legszükségesebb utalásoktól eltekintve - mindeddig két különálló alakzatként mutattam be a Dulles által felvázolt szolgáló egyház modellt, valamint a Magyarországi Református Egyház vezetése által képviselt szolgáló egyház teológiáját.

A következő összegző részben nagyon röviden kísérletet teszek e kettő egybevetésére, az azonosságok és az eltérések jelzésére. A felesleges ismétlések elkerülése végett, és dolgozatom központi problémájának alárendelve, az összehasonlítást nem minden részletre kiterjedően, hanem párhuzamosan - az egyházvezetés és a teológia kapcsolatára leszűkítve - végzem el.

Elöljáróban még egy fogalmi tisztázást tartok szükségesnek. Dulles modelljeinek ismertetésekor jeleztem, hogy a modellezés (modell, paradigma, ideáltípus) - mint tematizálási módszer - nem teljesen problémátlan. Ugyanakkor a Magyarországi Református Egyház hivatalos teológiáját vizsgálva, eme teológia ideáltípusos elemeinek rekonstruálására tettem kísérletet. Ennek során a tőlem telhető módon igyekeztem a történeti előállás körülményeit is figyelembe venni, hiszen Max Weber, Ernst Troeltsch és H. Richard Niebuhr munkássága óta nyilvánvaló, hogy a jó ideáltípus megalkotásának egyetlen lehetséges közege a történeti analízis. De egyúttal ez is a korlátja. A szolgáló egyház teológiájának *alkalmazási* története nem esik egybe ideáltípusos elemeinek történeti előállásával. Ezeknek az elemeknek (illetve kiegészítéseiknek) alkalmazása időről-időre változott. Ez nem is lehetett másként, hiszen alkalmazott teológiáról volt szó. Pl. 1957-58-ban, amikor az 1956-os egyházi eseményeket - Hromádka nyomán⁶⁰⁶ - úgy értelmezték, hogy az egyház kinyitotta a kaput a politika démoni erői előtt, akkor a “kívülről is befelé munkálkodó kegyelem” tételének alkalmazásával meglehetősen csínján kellett bánni. A nyolcvanas évek kezdetén viszont, amikor egyértelművé vált, hogy a “diakónus Krisztusra” alapozott szolgáló egyháznak “riválisai” is támadtak (és hogy azok a maguk kontextusában komoly társadalom és egyház--kritikát is magukkal vonnak), újra felerősödött a kívülről befelé is munkálkodó kegyelem motívuma, amely mostmár egyfajta teológiai “berlini falat” jelentett - ti. az “evangéliumi kálvinizmus” mint genuin magyar teológia alkalmas hivatkozás volt a világméretű teológiai eszmélkedéstől való elzárkózásra is.⁶⁰⁷ Rendkívül jellemző, például, hogy a szolgáló egyház teológiája - legalábbis a hozzáférhető publikációk szerint - szinte semmiféle párbeszédben nem állt az egyebütt kialakult, hasonló vonzatú elképzelésekkel. Ezzel szemben Dulles modell-alkotásának - néhány teológiatörténeti jelzéstől eltekintve - nincs ilyen konkrét alkalmazás-történeti vonatkozása. Legalábbis ő nem jelzi.

Hatástörténetileg viszont Dulles modell-alkotása sokkal több tájékoztató pontot nyújt, hiszen betekintést enged a modell recepciójába és kritikájába is. A magyarországi témát illetően, meg kell valljam, meglehetősen tanácstalan vagyok. Ha ugyanis azt mondjuk, hogy a szolgáló egyház teológiája volt a Magyarországi Református Egyház egyház *hivatalos* teológiája, nem térünk el az igazságtól. Ha viszont azt mondjuk, hogy ez volt a Magyarországi Református Egyház egészét meghatározó teológiai gondolat (*consensus ecclesiae*), hamis képet festünk a valóságról. Kétségtelen, hogy az 1948-89-ig terjedő korszakban megjelent publikációkban minden mértékelt meghaladóan túlteng ennek a

⁶⁰⁶ Hromádka, Még egyszer a magyar helyzetről, RE 1957,5. 103 sk. Hromádka szerint a magyar egyházak beengedték a “politikai démonizmust” az egyházba. Az állítás igaz, csak nem 1956-ra, hanem 1948-ra.

⁶⁰⁷ Bölcseki Gusztáv teszi fel jogosan a kérdést, hogy a teológia instrumentalizálása következtében “nem az lett-e ennek a védettségnek az ára, hogy nem is szembesültünk a valóban fontos nagy kérdésekkel és teológiai problémákkal. Ha csupán címszavakkal végigtekintjük az elmúlt fél évszázad európai teológiatörténetét, látjuk, hogy ki nem kerülhető kérdésekre maradtunk részben vagy egészben adósok a válasszal (mitológiatörténet: 1940-es évek, valláskritika: 1950-es évek, szekularizáció: 1960-as évek, az un. posztkrisztianus korszak 1970-es évek, az új vallásosság 1980-as évek).” Bölcseki Gusztáv, Az egyházkép változása, Confessio, 1991, 1.24.o. Tegyük hozzá, hogy a legfontosabb, a Magyarországi Református Egyház valóságos helyzetének felmérése és teológiai értékelése is elsikkadt.

teológiának a jelenléte.⁶⁰⁸ Ez azonban nem feltétlenül jelent átfogó hatást. Véleményem szerint, az 1955-56-ban megfogalmazott bírálatok gyakorolták a teológiai értelemben is maradandó hatást a Magyarországi Református Egyház közösségére (sőt, mint láttuk, szüntelen reflexiókra kényszerítették az egyházvezetést is). Az 1956 után szamizdatban terjesztett - s ma már jórészt nyomtatásban is hozzáférhető - kritikák messzemenőig igazolják ezt. A szolgáló egyház teológiája elsősorban *nem teológiaként* gyakorolt hatást a Magyarországi Református Egyházra.

Az elemzés során némiképpen fel kellett függesztenem a nyilvános kritika hiányából fakadó problematikát és a következetes analízis érdekében úgy kellett elemeznem a szolgáló egyház teológiáját, mintha azt a Schleiermacher által ideálisnak bemutatott dinamika formálta volna. Csak a leglényegesebb, ideáltipikus szerkezeti elemek bemutatása után térhettem rá e dinamika hiányának kérdésére. A soron következő összehasonlításnál azonban már nyomatékkal hangsúlyoznom kell, hogy ez a dinamika a Magyarországi Református Egyházban nem érvényesült. Csak így érthető annak a tételnek a kifejtése és indoklása, hogy a szolgáló egyház teológiája a Magyarországi Református Egyházban miért *nem teológiaként hatott elsősorban*.⁶⁰⁹

1. Dulles megállapítása szerint a "szolgáló egyház" vagy "az egyház, mint szolga" teologumenonját különböző teológusok munkássága inspirálta, és később - több évtizedig tartó erjedés után - került bele egyrészt a római katolikus egyház hivatalos megnyilatkozásaiba (II. Vatikáni Zsinat), másrészt a különböző protestáns egyházak hitvallásos nyilatkozataiba és ökumenikus mozgalmába. A Schleiermacher által leírt dinamika az ortodoxia és a heterodoxia között, rendkívül jól szemléltethető ebben a vonatkozásban. Jelezzük: a vita nem zárult le, ma is tart.

2. A dullesi modellben a szolgáló egyházzal beszélő teológusok pozíciója lényegében véve egyházkritikai. Jürgen Moltmann kifejezésével élve, a modern keresztyénség identitás-relevancia krízise készíteti őket az új utak és lehetőségek feltárására.⁶¹⁰ Dulles szerint e modell legfőbb - ha ugyan nem egyetlen - erénye, hogy "éles fényt vet a mai egyház valóságos és válságos helyzetére."

3. A dullesi modellben a szolgáló egyház társadalmi-politikai pozíciója alapvetően utópikus. Ezt nem annyira a szolgáló egyház és az újabbkori teológia "eszkatológiai érzékenységének" szoros kapcsolata igazolja, mint inkább az, hogy ez az eszkatológia már teljességgel *szekularizált*. Dulles semmi kétséget nem hagy afelől, hogy eme teologumenon virágkorában - a hatvanas években - szerves összefüggés mutatható ki a társadalmi utópiák és teológiai afirmálásuk között.⁶¹¹

ad 1. Amennyiben Bartha Tibor azon állításait vesszük alapul, miszerint a Magyarországi Református Egyház teológiai munkáját a zsinati tanács hitelvi döntése (Deklaráció) alapozta meg, ezért a teológiai munkát tartalmilag is a Zsinat irányította, valamint, hogy Magyarországi Református Egyház értékelendő teológiai munkája csak annyi volt, amit ő a Doktorok Kollégiuma felállításakor megszabott, akkor a helyzet éppen a fordítottja annak, amit Dulles rögzített. Itt a schleiermacheri dinamika - mint elv - virtuálisan a visszájára fordult ugyan, valójában azonban nem is működött, hiszen a Magyarországi Református Egyház szolgálat-teológiájának *regresszív* módszerrel kellett volna *progressziót* felmutatnia. Ilyen értelemben, egészen nyilvánvaló, hogy a Magyarországi Református Egyház hivatalos teológiájának semmi köze nem volt a dullesi modellhez. Sőt, az 1970-es évek sajátos Bartha Tibor-i sakramentum-tana segítségével meglepően hamar eljutott az institucionalista modellhez, amelynek mindhárom karakterjegyét felmutatta (klerikalizmus, juridizmus, triumfalizmus). Az 1956 utáni egyházvezetésnek az a vállalkozása ugyanis, hogy az egyházat mint institúciót úgy őrzi meg, hogy közben az egyház lényegét elnyomja, óhatatlanul is elvezetett ide. Az eszményítés kockázata nélkül mondhatjuk, hogy a Magyarországi Református Egyház története során sok-sok egyházvezetőnek volt felmérhetetlenül nagy tekintélye - de ez a tekintély többnyire szellemi természetű volt, és teológiai konszenzuson alapult. Ugyanakkor 1948 és 1989 között az egyházvezetésnek nem volt szellemi

⁶⁰⁸ Ottyk Ernő, Harminc éves a Teológiai Szemle, ThSz 1989.50-55.

⁶⁰⁹ (folyamatosabb olvasás kedvéért az alábbiak a Dulles által bemutatott szolgáló egyház modellt *modell*-nek nevezem, a Magyarországi Református Egyház hivatalos teológiáját pedig *szolgálat-teológia*-nak.)

⁶¹⁰ Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 1973, 1. fejezet.

⁶¹¹ Lásd még ehhez, Vályi Nagy Ervin, Nyugati teológiai irányzatok (9. fejezet: A jelenlegi teológia szándéka, 10. fejezet: A jövő felé fordulás, 114- 163.o.)

tekintélye; hivatali, egyházi és államilag garantált *politikai* hatalma annál inkább. A protestáns-református felfogás szerinti teológiai munkálkodás így alapvető szerepzarba került, nem kapcsolódhatott bele az egyház vezetésébe (nomen actionis). Az egyházvezetés viszont *félrevezetésre* akarta alkalmazni a teológiát (non doctores, sed seductores, Tolnai Dali János). Ez a szolgálat-teológia első nem teológiai hatása.

ad 2. A szolgálat-teológia egyházkritikai diszpozíciója mindvégig sajátosan dichotómikus volt - miként alkalmazási területe is. Ez a dichotómia alkalmas volt az egyház bűnös és megítélt múltjának valamint az egyház bűnbánó és kegyelemben megújult jelenének szembeállítására (új reformáció), továbbá alkalmazható volt a keleti (szocialista) társadalomban élő és a nyugati kapitalista társadalomban élő egyházak szembefordítására. De felhasználták az egyházon belül is, mint a megvalósítandó hitvalló egyház és a lebontandó népegyház ellentétét. Időnként még a Corpus Christianum és a Corpus Christi dichotómikussá fokozott ellentéte is felbukkant (különösen is az utópikus hangütésű fázisokban, az 1950-es évek eleje, 1980-as évek). Az egyházkritika tehát sohasem a kritikus saját, időben is meghatározott identifikációs közegére irányult. Ezzel szemben viszont a szolgálat-teológiára irányuló, bárminemű kritikát - eme dichotómia jegyében - minden további nélkül visszautasíthatták, sőt panaszkodhattak is miatta. A szolgálat-teológia kritikája "kifelé" (népegyház, Corpus Christianum, nyugati keresztyénség, az egyház múltja) teljes erővel szóhoz juthatott, míg a szolgálat-teológiára vonatkozó kritikát "befelé", vagy "belülről" - az amúgy nem létező *consensus ecclesiae*-re hivatkozva - elhallgattatták. Clifford Geertz mondta találóan a gyarmati sorból felszabadult Indonézia nemzetépítési programjának kudarcáról: "a konszenzus nyelvezetéből a vádaskodás szótára lett."⁶¹² Nos, a szolgálat-teológia esetében ez pontosan fordítva történt: a vádaskodás nyelvezetéből igyakeztek összeszedgetni a konszenzus szótárát. A teológiai munkában szükségszerűen bennefoglalt kritika (az újszövetségi értelemben vett *megvizsgálás*, és nem a kriticismus!) éppen legsajátosabb közegében nem érvényesülhetett. A Magyarországi Református Egyházban a *valóságos* - a *diakrízisz pneumatón*-t (1Kor 12,10) és a *dokimé*-t (Rm 12,2) fel nem adó - teológiai munkálkodás ezért jórészt rejtve maradt, elszigetelődött, nem szólalhatott meg, s talán még atomizálódott is. A teológia egyházkritikai (diakrízis) és egyházvezetői (dokimé*) szerepe így identitás-zavarba került. Ez a szolgálat-teológia második nem teológiai hatása.

ad 3. A szolgálat-teológia az ötvenes évek elejének utópikus *hangütésétől* (preskriptív stílusától) eltekintve sohasem volt ténylegesen utópikus a társadalmi-politikai kérdések vonatkozásban (az 1980-as évek már jórészt az apológia jegyében teltek). Inkább olyan *politika-teológiáról* volt szó, amely sohasem érintette kritikával a fennállót (*status quo*-t), - sőt mint láttuk - döntő alapelvként - a meglévőt feltétel nélkül igazolta, szakralizálta és Isten üdvtörténeti tetteként szankcionálta ("csak igent mondott, nemet soha").⁶¹³ Vajta Vilmos korábban idézett - az evangélikus egyház hivatalos teológiájára vonatkozó - bírálatához csatlakozva, azt kell mondanunk, hogy ebben a (diakónia-, mutatis mutandis: szolgálat-) teológiában éppen a valóságos diakóniáról, Krisztus megváltói szolgálatáról esett a legkevesebb szó.⁶¹⁴ De mondhatjuk azt is, hogy a Bereczky Albert által megfogalmazott vállalkozás pontosan a fordított eredményt hozta. Idézett 1951-es prágai díszdoktori beszédében azt fejtegette, hogy a keresztyénség feladata az, hogy a politikai kérdésekben is a *hit választ* adja meg. A fentebbi vizsgálatok alapján nyugodtan kijelenthetjük, hogy a szolgáló egyház teológiája *még a hit kérdésében is csak politikai válaszokat adott*. Ennek alárendelve, a szolgálat-teológia kidolgozói és képviselői nemcsak hogy a legelemibb logikai szabályok felrúgásától nem tartózkodtak, hanem *gyakorlatilag* is ideológiaként működtették ezt a "teológiát." A Magyarországi Református Egyház eme hivatalos teológiája a politikai megszállottság "klasszikus" példája. Ha semmi másra, ennek illusztrálására kiválóan alkalmas. Ez a szolgálat-teológia harmadik nem teológiai és egyben legtragikusabb hatása.

⁶¹² Clifford Geertz, *Az értelmezés hatalma*, 55.o.

⁶¹³ Ravasz László, *A magyar református egyház útja* (1956), 6.o.

⁶¹⁴ Vajta Vilmos, *Kritikai megjegyzések a diakóniai teológiához*. Egyház és Világ, 1994,2. 16kk. Sőt, magáról a diakóniáról is alig. Az 1967-es törvénykönyv, mely a szolgáló egyház nevében jött létre, lényegesen kevesebb (mindössze) két kitélt tartalmaz a gyülekezeti diakóniáról (pontosabban: diakóniai bizottságokról), míg a kárhoztatott népegyház 1904-es törvénye önálló és eskükhöz kötött tisztségként írja diakónusok és diakonisszák feladatát a gyülekezetben (I.törvény cikk, D. pont 128-130.§.)

Miben közös és miben azonos hát Dulles modellje és a szolgálat-teológia? Látszatra sok azonosságot nem találunk.

Funkcionális értelemben, Dulles modelljében az egyház, mint szolgálta - kimondatlanul is - az *intézményes egyház diametrikus ellentéte*. A szolgálat-teológia viszont - különösen is úgy, ahogy azt Bartha Tibor bemutatta és gyakorlatoztatta - totális ellentéte annak, amiről például Dietrich Bonhoeffer beszélt, vagyis a *valóban* szolgáló egyháznak. S talán nem is csak azért, mert a szolgálat-teológia egyházképe hibrid ökumenizmus volt (Török I.). A sokat használt kifejezésekkel élve, lehetséges ugyan, hogy a szolgáló egyház lebontotta az *uralkodó* egyházat, de annak helyébe - a "megvalósító társadalom"-mal való azonosulás miatt - nem a Corpus Christi, hanem a bizánci értelemben vett *szolga egyház* került. Szolgáló egyházzal beszélni a Magyarországi Református Egyház 1948 és 1989 közötti korszakában *contradictio in adiectio*.

Történetileg, illetve öntörténetileg sincs összehasonlítási alap. Dulles szerint a szolgáló egyház modellje teológusok inspirációjának eredménye. Viszont Bartha Tibor szerint a szolgálat-teológia zsinati inspirációkat követett (bár ez a megállapítás végeredményében azonos az egyházvezetés öntörténetével illetve Bartha Tibor teológusi ambícióinak kinyilvánításával). Reformátori értelmezés szerint a szolgálat-teológiáról azt állítani, hogy *teológia* lett volna, ugyancsak *contradictio in adiectio*.

S végül a *teológiai kritika* és a politika kérdése tekintetében is fordított a kép. A szolgáló egyház modellje egyházkritikus, és kritikájának arra az egyházra irányul, amely az adott teológus saját identifikációs bázisa (a kritikája tehát végeredményében önkritika). Ezzel szemben a szolgálat-teológia kritikája dichotóm módon mindig valami másra irányult (népegyház, Corpus Christianum, nyugati egyházak, stb.) Önmagára nézve csak addig ment el, mint Bartha Tibor, aki 1958-ban így gyakorolt önkritikát: egyetlen hibánk az volt 1956 előtt, hogy nem csináltuk elég jól.⁶¹⁵

Mik hát az azonosságok?

Mindenekelőtt, sem a modellnek sem a szolgálat-teológiának - mint totális ekkleziológiának - nincs komoly bibliai-teológiai bázisa. Ezzel egyenes arányban áll, hogy mindkettő "kivülről" várja az egyház életének elsőrendű motivációit, illetve azokat az egyháztól elidegenedett, szekularizált világ nagy ügyeiben indikálja. Ilyen értelemben a Dulles által bemutatott modell ugyanúgy a politikai obszesszió áldozata (Ellul, Kuitert), mint a szolgálat-teológia a Magyarországi Református Egyházban. A különbség csak annyi, hogy míg a modell a világ nagy ügyeihez, mint utópiához csatlakozik, addig a Magyarországi Református Egyházban képviselt szolgálat-teológia már paradigmatiszmus, hiszen azt állította, hogy a "megvalósító társadalommal" való hézagatlan azonosulása az Isten akarata. Ezért azt véglegesnek és egyetemesen elkötelezőnek tekintette. A mindent megalapozó premissza azonban mindkét esetben ugyanaz. Konklúzióként most számunkra az a fontos, hogy a szolgálat-teológia ama minősítése, hogy az *genuin magyar református* teológia lett volna, ugyancsak *contradictio in adiectio*.

Éppen ezért, amikor a szolgálat-teológiát elvetjük, azt nemcsak azért tesszük, mert összeomlott egy világbirodalom és vele együtt az az ideológia, amely eme teológia tengelyében állt.⁶¹⁶ Pontosan a dullesi

⁶¹⁵ "Nem azt érzem hibának, amit tanítani voltunk hivatva, hanem azt, hogy nem tanítottuk még teljesebb odaadással. Nem azt érzem hibának, hogy felléptünk szektás és szeparatista törekvésekkel szemben, hanem azt, hogy nem még nagyobb elhatározottsággal és nem még több szeretettel léptünk fel." *Bartha Tibor*, Püspöki székfoglaló (1958). RE 1958, 8. 177kk.

⁶¹⁶ Lásd erről Kocsis Elemér különböző nyilatkozatait a rendszerváltás idején:

1988: A szolgáló egyház teológiája "szintetizáló jellegű, felveszi magába a reformátori prófétai jelleget, a puritán ébredés bibliai kegyességét és nyitottságát, a liberalizmus ember felé fordulását, az ortodoxia hitvallásosságát, a pietizmus követelését a személyes hitéletre és mélyebb közösségre, gyakorlatban az újreformátori teológia nyitottságát korunk nagy ökumenikus és szociális problémái iránt..., ebben a teológiában kicsit magára ismerhet és otthonra találhat minden református hittestvérünk." (*Kocsis Elemér*, A régi hűséggel új utakon, RE 1988.8. 173.o.)

1989: A szolgáló egyház teológiáját "ha átépítésre is szorul, vállalnunk kell...Amikor már a Vatikáni Zsinat is szolgáló egyházzal beszél, nekünk nem szabad szégyellenünk a szolgáló egyházzal beszélni, és nem szabad úgy tekintenünk egyházunknak erre a sajátos teológiai vívmányára, mint ami nem időszerű." (*Kocsis Elemér*, Beszéd a Zsinaton, 1989. jan. 17. RE 1989, 3.50.o.) Majd napra pontosan két évvel később:

modellel való összehasonlításból jutottunk arra a következtetésre, hogy nem kell a szolgálat-teológia "eredeti intencióját" megmentenünk, vagy "értékes felismeréseit" a hamis és torzító elemektől megtisztítva, immár - úgymond - politikai kényszerek nélkül érvényesítünk.

Ugyanis a diakónia krisztológiai vonatkozásának jelentősége, Isten gondviselésének korlátozhatatlansága (egyetemes kegyelem), a kálvini egyházszervezéshez való visszatérés szükségessége, a szociáletikai kérdések megkerülhetetlensége (béke, társadalmi igazságosság), a torzult istentiszteleti-úrvacsorai gyakorlat korrekciója és a szolgálat-teológia számtalan más tétele nem azért igaz, mert a szolgálat-teológia mondta ki őket.

Sőt, éppen ebben a - ráadásul kidolgozatlan - rendszerben váltak hamis célok hordozóivá. A feladat ma éppen az, hogy ezeket az eredeti bibliai, egyházi és teológiai elemeket feloldjuk ama kényszerítés alól, hogy a modern keresztyénség politikai illúzióját hordozzák. Ez lenne a teológiának - és az egyházvezetésnek - a *politikai varázslat alóli feloldása*. Ha ugyanis az egyház tökéletesen azonosítja magát egy politikai programmal, vagy ideológiával, előbb-utóbb fel kell tennünk a kérdést: ha az egyház *csak* azt tudja és akarja mondani, amit már kivüle mások (és talán sokkal jobban) elmondtak már, mi szükség van még egyáltalán az egyházra?⁶¹⁷

*

Ravasz László késő öregkori vallomásában - saját szavaival: "végrendeletében"⁶¹⁸ - a következő, megrendítő szavakat írja:

"Az instituált egyház jelenleg egy spirituális ÁVO, amelyet az állam megfizet, felhasznál, abban a reményben, hogy amikor nincs szüksége rá, félredobja. Az egyháznak vállalnia kell ezt a szerepet, mint tőle idegent, rákényszerítettet, minimalizálva, azért, hogy biztosítsa vele lelki munkáját és síró magvetése növekvő aratását betakarja. Ebben egyik eszköz a szocialista társadalmi rend és termelés nyílt elfogadása és megtartása. Lelki birtokállományából azonban semmit sem szabad feladnia, sőt e téren igényeit állandóan fejlesztenie kell.

Az egyháztól fellebezni kell a gyülekezethez. Az egyház idegen hatalom kezébe került, s annak politikai faktorává vált. De a gyülekezet olyan, mint az igehirdetés, a pásztori munka, a munkálkodó a Szentlélek. Az élő gyülekezet elbírja a halott egyházat is."

A megfogalmazás - úgy tűnik - dichotómikus. Ravasz azonban a klasszikus reformátori tétel alapján érvel: minden egyes gyülekezet, amennyiben az igaz egyház ismertetőjegyeit hordozza, már egyház. Az instituált egyház (egyházszervezet, egyházvezetés) ugyanis nem létesítő (ad esse ecclesiae) eleme az egyháznak (communio fidelorum), hanem az egyház jólétének szolgálatára rendelt és hivatott ministerium (ad bene esse ecclesiae), "Deus ministris *utitur* in ecclesia instituende" (II. Helvét Hitvallás, 18. fejezet).

Ebben a vonatkozásban az egyházvezetés (teológia) és az egyház (gyülekezet) viszonya mindig egyirányú: "Tudjátok, hogy a pogányok fejedelmei uralkodnak azokon, és a nagyok hatalmaskodnak rajtok. De ne így legyen közöttetek, hanem aki nagy akar lenni, legyen a ti szolgáltok, és aki közöttetek első akar lenni, legyen a ti szolgátok. Valamint az embernek Fia nem azért jött, hogy néki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és adja az ő életét váltságul sokakért" (Mt 20, 25-28)

Ez Jézus Krisztus rendje, tagmája. Primatus in ecclesia nullus - s ugyanakkor - Nulla in ecclesia ataxia. (II. Helv. Hitvallás, 17. fejezet).

Ugyanis: "Krisztus *az evangéliumban való hit által* lesz a miénk, és...ugyenezen hit által leszünk mi részesei az általa szerzett üdvösségnek és örök boldogságnak. Mivel azonban tudatlanságunk és

1991: "Sokkal periférikusabb szerepet játszott az un. "szolgáló egyház" teológiája, amelynek szintén svájci alapjai vannak, a szociális keresztyénség Barth Károly és Eduard Schweizer teológiájával. Ezt a teológiát főképpen a marxistákkal való dialógusban használtuk. A marxizmussal való dialógus nem speciálisan magyar találmány, hanem világszerte folyó fáradozás volt, amely a modern katolicizmus részéről indult ki. Mivel ez az indok megszűnt, így ennek a teológiának nincs tovább szerepe és tere. Ezt a sokrétű teológiai jelenséget lehet zsrnalisztikusan és összefüggéseiből kiragadva summásan elítélni, azonban nézetünk szerint megítéléséhez alapos analízis szükséges." (*Kocsis Elemér*, Püspöki jelentés, 1991. jan. 17., RL, 1991. febr. 3. 3.o.)

⁶¹⁷ *Kuitert*, Everything is Politics, but Politics is not Everything, 5., What the Church Says, 140kk.

⁶¹⁸ *Ravasz László*, Emlékezéseim, 394-396.o.

restségünk, sőt azt mondom, hogy elménk hiábavalósága miatt, olyan külső *segítőeszközökre* szorulunk, melyek a hitet bennünk felkeltik, növelik, s célja felé való haladásban segíthetik, ilyeneket is rendelt az Isten, hogy a mi gyengeségünket támogassa; és hogy eredményes legyen az evangélium hirdetése, ezt a kincset az egyházra bízta.” (Kálvin, Inst. 4.1.1.)

A Jézus által megszabott rendben - mint amely Jézus váltságahalálának előfeltételezésére épül - “egyáltalán nem szolgálatról *vagy* uralkodásról van szó, hanem arról, hogy az emberiség Jézus megváltó tette által megmeneküljön” (G. Sauter).⁶¹⁹ Ez a belátás (“evangéliumban való hit”, Kálvin) a consensus ecclesiae alapja és feltétel nélküli normája (norma normans). Ebben a belátásban érti meg egyházvezető és teológus egyaránt, hogy szolgálataik primér módon nem a kompetenciák megállapításával kezdődnek (folytatódnak és végződnek), hiszen Jézus Krisztus váltságműve egyedülálló. “Az Ő áldozata általunk semmilyen módon nem reprodukálható vagy utánozható. A mi szolgálatunk csupáncsak abban állhat, hogy Jézus Krisztus egyszeri szolgálatáról bizonyosságot tegyünk, Isten ingyenes kegyelmét hirdessük minden cselekedetünkkel, mely *azáltal lehetséges*, hogy Krisztus önmagát adta érettünk. Ránk *nem a megváltás szolgálata* bízott.”⁶²⁰ Ebben *nem kompetensek*, hanem *impotensek* vagyunk (“quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deus”, Lukács ev. 18,27), tehát “*mi is rászorulunk* a megváltó isteni cselekedetre, mely Jézus által nyert teret e világban.”⁶²¹

A consensus ecclesiae-nek, mely erre az egyszeri, elvégzett isteni váltságműre irányul, van egy affirmatív és egy limitáló funkciója.

Az egyház közössége hitvallásában, igehirdetésében, istentiszteletében, diakóniájában, szeretetközösségében és minden élettevékenységében közösen és együtt hirdeti (homologia, Rm, 10,9-10, 1Tim 6.12, Zsid 13,15, 1Ján 2,23) az evangéliumot. Ez az egyház tagjai egymással való közösségének oka és alapja. De ugyanez a konszenzus magában foglalja azt is, hogy “mi magunk” is rászorulunk a megváltó isteni cselekedetre. A hitnek ebben a nyilvánvaló igazságában lehetséges az egyházvezetés és a teológia összjátéka - enélkül a *prelates* csak *Pilates* lesznek, a *doctores* pedig *seductores* - és kapcsolatuk már csak a kompetenciák meghatározására terjed ki. Ahol viszont a hitnek e nyilvánvaló igazsága az egyház konszenzusának alapja és normája, ott nem illúzió, hanem ajándékban kapott felismerés, hogy “a keresztyének csak úgy lehetnek másokért, ha egymásért is tudnak lenni.”⁶²²

A konszenzus ugyanakkor nem a mi közös megegyezésünk. Ez a hit nyilvánvaló igazságának limitáló funkciója.⁶²³ Sauter szerint Schleiermachtet ugyanazt a probléma izgatta, mint a modern teológiát, ti. hogyan tud az egyház lépést tartani azzal a történelemmel, amelyben él. Ez pedig azt jelenti, hogy az egyház nem maradhat a történelemnek egyetlen válasszal sem adósa. (Praktikus értelemben ezen a ponton vetődik fel a konszenzus keresésének problémája, mert a különböző válaszok sokszor disszenzust implicálnak). De vajon, veti fel Sauter, tényleg ez kell legyen a legfőbb gondunk, vagy pedig ezt a kérdést is azokhoz a dolgokhoz kell utalnunk, amelyek csak járulékosan hárulnak ránk, mintegy függelékként, miközben mi magunk Isten országára és Isten igazságára tekintünk (Mt 6,33)? (Vö. a bonhoefferi megkülönböztetéssel az “utolsó” és az “utolsó előtti” dolgok tekintetében.)⁶²⁴

“Isten országára tekinteni annyit tesz: teret biztosítunk Istennek, s nem állunk annak útjába, amit Isten akar és tesz. Ha viszont Isten akaratának biztosítunk teret, akkor nem nekünk kell megrendeznünk, hogy mit tartunk Isten akaratának. Inkább arra kell figyelniünk, hogy mi nem mond ellent Istennek, s nem a “megegyezéseket” kutatnunk.”⁶²⁵

Ilyen értelemben nem az a döntő kérdés, hogy mit tegyen az egyházvezetés (immár, mint teológia), hanem inkább az, hogy mit ne tegyen. “Mit kell elhagyni, hogy a hitet ne akadályozza meg, a reményt

⁶¹⁹ Az alábbi fejtegetésben nagy mértékben *Gerhard Sauter* gondolataira támaszkodom, *Teológia és egyházvezetés, Egyház és Világ*, 1991, 24-25.sz. 23kk.

⁶²⁰ *Sauter*, i.m. 26.o.

⁶²¹ *Sauter*, i.m. 26.o.

⁶²² *Sauter*, i.m. 25.o.

⁶²³ Vö. *Kálvin*, *Instituciói*, 4.8.

⁶²⁴ *Bonhoeffer*, *Etika*, Bp. 1984.

⁶²⁵ *Sauter*, i.m. 30.o.

ne gyengítse hamis váradalmakkal és a szeretetet ne ölje meg túlzott elvárásokkal.”⁶²⁶ Pozitívan fogalmazva: “Az egyház építésének az az egyedüli módja, ha maguk a szolgák igyekeznek Krisztus számára méltóságát megőrizni (ipsi suam Christi autoritatem conservare), amely azonban csak úgy maradhat meg épségben, ha meghagyják neki azt, amit az Atyától kapott, ti. hogy Ő legyen az egyház egyedüli tanítója (unicus Ecclesiae magister).”⁶²⁷

De ebben a korlátban van egyúttal az egyház szabadsága is. A konszenzus ugyanis - immár a fenti értelemben - mindig túlmutat a status quó-n és ezért mindig egy lépés a szabadság felé, mert ez a konszenzus nem zárja le a Krisztusban önmagát kijelentő Isten előtt a cselekvés lehetőségét, nem rögzíti azt emberi programok és célok végleges szankcionálására, vagy akár az egyház önistenítésére. Éppen fordítva! Ezért ennek a konszenzusnak szükségképpen kell az epiklézis imádságában végződve nyitnia: Veni Creator Spiritus Sanctus.

Istennek erre a Krisztusban való szabad önközlésére irányul az egyház közös hitvallása és bizonyágtétele (homologia), ez közösségének alapja és közös munkálkodásának normája, ez állít korlátot “a tudatlanságunkból, restségünkől, sőt elménk hiábavalóságából” fakadó önbálványozása elé, de egyúttal ennek szolgálatában kapja meg szabadságát is.

Csak így lehet valóssá az 1956-os hitvallók kritikában megfogalmazott reménysége: “Most szeretnénk megtanulni, mit jelent lélek szerint élni és járni. Mégpedig közösségben egymással. Megtanultuk, hogy a Sátánnak az elmúlt években ez volt a módszere, hogy lekicsinyelte az üdvösség kérdését és *meghasonlást* igyekezett támasztani közöttünk. Ahol ez sikerült, ott fölényesen győzött. Istenünk itt akar most könyörölni rajtunk, újra fontossá teszi az üdvösséget, a miénket és másokét egyaránt, és ennek munkálását nem egyesületekben, hanem az élő gyülekezetekben végzi...Egyházunk, noha szolgálat volt a jelszava, a valóságban a világi felsőbbtséget kiszolgáló, a világ módszereit átvevő parancsoló, költekező, reprezentáló egyház típus felé sodródott az elmúlt években. Egyházunknak többet kell imádkoznia és hitvallóban hinnie, hogy szolgálatát elfogadhassa az Úr. Sokkal inkább hit és szeretetközösségben élő, a megszentelődés útján járó egyházzá kell válnia. A Szentlélek kezébe kell *eszközüil* adnia magát fenntartás nélkül. Ez abban is meg fog mutatkozni, hogy a megszentelődés, a református kegyesség állandó tárgya lesz könyörgéseinknek, lelkészértekezleteinknek, igehirdetésünknek. Egy áldott lelkű atmoszféra teremődik bennünk és körülöttünk, amelyben minden égető kérdésünk Isten előtt kedves módon megoldódik, és így megérthetjük, hogy az egyház nemcsak hit tárgya lesz, hanem lekipásztorainak és gyülekezeti tagjainak megszentelődő életében az emberi szemek sőt a világ számára is egyre láthatóbbá válik.”⁶²⁸

Ez az egyház titka. Erről énekliz az Anyaszentegyház az egyik igaz doktorának himnuszával:

Erőnk magában mit sem ér,
Mi csakhamar elesnénk
De küzd értünk a hős vezér,
Kit Isten rendelt mellénk.
Kérdezed: ki az?
Jézus Krisztus az.
Isten szent Fia,
Az ég és föld Ura,
Ő a mi diadalmunk.

⁶²⁶ Sauter, i.m. 30.o. Kuitert szerint a túlpolitizált egyház(vezetés) és teológia lényegében véve kiüresíti a keresztyén hitet és a gyülekezeti tagok számára feloldhatatlan csalódást hoz magával. (*Kuitert*, Everything is Politics, 147kk) Ez a megállapítás mindenképpen korlátozza Ravasznak a gyülekezetek teherbírására vonatkozó elképzelését. Ugyanakkor a Magyarországi Református Egyház elmúlt negyven esztendeje - ti. hogy túlélte azt, amibe bele kellett volna pusztulnia (vö. Békefi) - mégis Ravaszt igazolja.

⁶²⁷ Kálvin, *Institúció*, 4.8.1.

⁶²⁸ Ravasz László, *A református egyház útja*, 9.o.

Felhasznált és figyelembe vett munkák jegyzéke

Aarflot, Andreas, Let the Church be Church, The Voice and Mission of the People of God, Augsburg Publ. Minneapolis, 1988.

Achs Károly, Isten megújító munkájának gyümölcsei, RE 1977,9.193-198.

Anderson Ray S. ed. Theological Foundations for Ministry, Selected Readings for a Theology of the Church in Ministry, ed. T. & T. Clark, LTD. Edinburgh, 1989.

Anzelm, Canterbury, Monologion - Proslogion, MTA, Bp. 1991..

Apocalyptic Spirituality, trans. and ed. Fernard McGinn, (Lactantius, Adso de Montier-en-Der, Joachim del Fiore Savonarola), SCPK, London, 1979.

Aranyos Zoltán, Társadalmunk három új törvénye, RE 1968. 26kk.

-, Jelentés egyházunk tanulmányi munkájáról, RE 1976. 246kk.

-, és Bazsó Béla, Az MRE diakóniai szolgálata, RE 1975. 6kk.

Arendt, Hanna, A totalitarizmus gyökerei, ford. Braun Róbert et al. Európa kiadó, 1992.

Arnold, E.J., Sacramental Theology, A New Dictionary of Theology, ed. A. Richardson & J. Bowden, SCM Pr. 1985. 516kk.

Asmussen, Hans, Theologie und Kirchenleitung, Chr.Kaiser Verlag, München, 1935.

Augustinus, A keresztyén tanításról (De doctrina Christiana), ford. Városi István, Szent István társ. Bp. 1944.

-, Vallomások (Confessiones),

-, Isten városáról (De civitate Dei)

Bán István, "A Magyar Református Egyház útja", RE 1991.1.1kk.

Bakos Lajos, Püspöki székfoglaló (1964), RE 1964,10.245kk.

-, Teológiai gondolkodásunk alakulása a második világháború után, ThSz 1967.140-145.

-, A szolgáló szeretet és az elhithető kegyelem teológiája (püspöki jelentés), RE 1972,10.266-268.

-, Isten megbékéltet és szabaddá tesz, RE 1970, 7.153-158.

-, Az egyházi szolgálat helyzete és reménységei, RE 1969. 5-7

A barmeni teológiai nyilatkozat (1934), ford. Benczúr Gyula, Evangélikus Theologia, 1948,1.46kk

Barát József, A holland Református Egyházak szociális munkái, Teológiai magántanári értekezés a gyakorlati teológia köréből, Tata, 1921.

Bartha Tibor, Ige egyház, nép, I-II. MRE Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp. 1972.

-, A keresztyén szolgálat ekkléziológiai összefüggései, ThSz 1973.7-12.

-, Elnöki megnyitó a doktorok kollégiumán, RE 1972.8. 251-252.

-, A gyülekezet diakóniája, RE 1974, 4.49kk.

-, Megemlékezés (Egyezmény 25 éve), RE 1974,4. 2-4.

-, A keresztyén gyülekezet diakóniája, RE 1975,3. 1kk

-, Zsinati lelkészelnöki megnyitó, RE 1976,3. 50kk.

-, Egyházak a szocializmusban, Confessio 1977/1.

- , Egyházunk neve, Confessio 78,1.7-8.
- , A világ, amelybe elhívtunk, RE 1980, 6.123kk
- , Evangéliumi kálvinizmus, RE 1982, 5. 97kk
- , A Magyarországi Református Egyház 1944-ben, RE 1984,3.3-8.
- , A korszerűbb lelkészképzésről, RE 1985/1. 7.
- , Napforduló után, Confessio 85/2

- Baptism, Eucharist, Ministry (Keresztség - Úrvacsora - Szolgálat), magyarul, ThSz 1982.321-326.

- Barcza József, Az 1956-os forradalom megtorlása a Magyarországi Református Egyház - a diktatórikus egyházpolitika, Confessio 1994/1-2, 1950-104, 63-78.

- Barry, F.R., Christian Ethics and Secular Society, Hodder and Stoughton, 1966.

- Barth, Karl, Church Dogmatics (Kirchliche Dogmatik) I-IV, T.&T. Clark, Edinburgh

- Bárczay Gyula, Sorsok a református egyházban, 1948 - 1988, EPMSZ, Bern, 1989.

- Beeson, Trevor, Discretion & Valour, Religious Conditions in Russia and Eastern Europe, New Revised Edition, Collins papbck. Glasgow, 1982.

- Benkő István, Krisztus (első kiadása, 1932, harmadik, új kiadása, megjelent a szezző születésének 100. halálának 30. évfordulója emlékére), Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Bp. 1989.

- Bennett, John C., Communism and Christianity, Basic Books, London, 1962.

- Bergyajev, Nyikolaj, Az orosz kommunizmus értelme és eredete (1933), Bp. Századvég füzetek 5.

- Békési Andor, Az ember, mint felebarát, új antropológia felé, RE 1970. 249-253.
- , Theológiai antropológia, Bp. 1981.
- , A diakonos mint embereszmény, RE 1972.49-53.
- , Drágálatosb úton Isten felé, RE 1973.213-215
- , Kálvin tanítása az egyházzól, RE 1980,4. 73kk.
- , Kálvin és a sakramentumok, Bp. 1987,

- Bereczky Albert, Die Ungarische Christenheit im neuen ungarischen Staat, Vorwort: A. Frey, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1948.
- , Két ítélet között (Időszerű prófécia) I-II. Evangéliumi megújulás munkaközössége, Bp. 1947.
- , A keskeny út, Igehirdetések, előadások cikkek, Bp. 1953.
- , Mérlegretételünk (püspöki jelentés, 1957), RE 1957,16. 353kk
- , Hitben való engedelmesség, Bp. 1961,
- , A keresztyén hit hitelessége, RE 1964. 106kk.
- , Gyülekezetben él az egyház, RE 1965, 14, 34, 53

- Berger, Peter L., A Call for Authority in the Christian Community, in Princeton Seminary Bulletin, 1962, Vol 44. No.3. 14-25.
- , The Sacred Canopy, Anchor Books, 1969.

- Berkhof, Hendrikus, Christian Faith, Wm Eerdmans, 1979
- , szerk. Voorbij Domineesland, Der Gevolgen van de Secularisatie, Leuven, 1987.

- Berlin, Isaiah, Négy esszé a szabadságról, fordította Erős Ferenc és Berényi Gábor, Európa Könyvkiadó, Bp.1990.

Beyer H.W., diakoneó, in G. Kittel, Theological Dictionary of the New Testament, Vol 2. (Grand Rapids, 1964), 81kk.

Békefi Benő, Egyházmegyei életünk feladatai, RE 1951. 3. 17.
-, Az egyház természete, RE 1952. szept 15, 4kk.
-, A Magyarországi Református Egyház diakóniája, RE 1952,19. 4kk.
-, Az egyház szolgálata békeszolgálat, ThSz 1958.269- 273.
-, Az úr a szolga és mi az ő szolgálói, RE 1959.229-231.
-, Az úr a szolga és mi az ő szolgálói, A Ref. Világszövetség Sao-Paolói témájához, RE XI. 1959. 273- 275.
-, A teológia szolgálata, . RE 1959,309-311.
-, Az egyház a világért, RE 1959. 405kk.
-, A jövő egyháza, RE 1961. 29-31.
-, A reformáció ereje, RE 1961. 265-266.
-, (mint - b -), Szentlélek, Ige, Egyház, RE 1961. 267-269.
-, Püspöki székfoglaló, RE 1962.27kk.
-, Bereczky Albert igenjei, RE 1963. 169kk.
-, Teológiai mérsékletesség, RE 1963. 51kk.

Bonhoeffer, Dietrich, Gesamelte Schrifte, I-IV. München, 1962,
- Szöveggyűjtemény, szerk. Poór József, ford. Jánossy ImRE Filozófiai Oktatók Továbbképző és Információs Központja, 1984.
-, Etika, (szemelvények), vál. Vályi Nagy Ervin, ford. Fórisné, Kalós Éva, Budapesti Ref. Theol. Akadémia, 1993.

Boross Géza, Milyen teológiai irányzatokat tükröz a mai magyar igehirdetés, ThSz 1964.78-89.
-, A magyar református gyakorlati teológia huszonöt éve, RE 1970. 1, 35, 57, 101,133, 156.
-, Krisztus diakóniája az egyház diakóniája, RE 1974. 51kk.
-, A diakónia teológiájának vázlata, RE 1975. 3kk.
-, A Szentlélek és az egyház missziója, RE 1974,5.45kk.
-, A szolgálat értelmezése a Magyarországi Református Egyházban a Limai Dokumentum tükrében, ThSz 1984.267-272.

Bottyán János, Közös útkeresésünk, RE 1956. okt. 15.459.
-, Isten filantropológiájától a mi emberszeretetünkig, RE 1962.193kk.
-, Bereczky Albert pályafutása, RE 1966. 152kk.
-, Hitünk hősei, Bp. 1991.

Bódás János, Kiszolgálás vagy szolgálat, RE 1960, 274kk.

Bölcskei Gusztáv, Az egyházkép változása a Magyarországi Református Egyház utóbbi negyvenöt esztendejében, Confessio 1991, 1.22-25.

Brueggemann, Walter, Rethinking Church Models Through Scripture in Theology Today, Vol XLVIII, No.2. 128-129.

Brunner, Emil, Das Gebot und die Ordnungen, Zürich, 1932.

Buber, Martin, - A próféták hite (1950), Budapest, Atlantisz, 1991.

Buckley, Michael J. S.J., At the Origins of Modern Atheism, Yale University Press, New Haven, 1987.

Bucsay Mihály, Teológiatörténeti áttekintés 1870-től kezdődően, RE 1965.

- Bultmann, Rudolf, *Theology of the New Testament*, SCM Pr. 1968.
 -, *Jesus Christ and Mythology*, Scribners, New York, 1958.
 -, *Eszkatológia és történelem (1958)*, Bp. 1994.
- Buren, Paul M. van, *The Edges of Language, An essay in the logic of religion*, MacMillan Co. New York, 1972.
- Campanha, Hans von, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Philadelphia, 1964.
- Christianity and Marxism Worldwide: An Annotated Bibliography*, Gen. ed. Mark R. Elliot, Institute for the Study of Christianity and Marxism, Wheaton College, 1988.
- Christology and Exegesis: New Approaches*, Semeia, 30. ed. Robert Jewett, Scholar Press, Decatur, GA. 1985.
- Clebsch, William A. *Christianity in European History*, Oxford Univ. Press, New York, 1979.
- Colijn Jos, *Wer Mag wider uns Sein? Vizsgálódások a MRE II. Világháborút követő egyház- és teológia-történetében*. Kapmen, 1992.
- Cox Harvey, *The Secular City*, McMillan, New York, 1965.
- Czegléd, Sándor, *Hit és történet*, Debrecen, 1936.
 -, *A mennyei istentisztelet és a mi istentiszteletünk*, RE 1974,8.176kk.
- Cullmann, Oscar, *Az Újszövetség Krisztológiája*, Bp. 1990.
- Csutak Csaba, *Krisztus egyetlen egyháza*, Kolozsvár, Református Szemle, 1991.164-248.
- Dabney, William, *Systematic Theology*, 1874.
- Dankbaar, Willem, *L'office de docteurs chez Calvin (kézirat)*
- Dóka Zoltán *Nyílt levél (1984. július 10)*, Keresztyén igazság, Új folyam 3.sz. 1989. 26-31.
- Drewermann, Eugen, *Klerikusok, Felsőörs* 1992.
- Dulles Avery, S.J. *The Resilient Church*, Doubleday, 1978.
 -, *Models of the Church*, expanded ed. Doubleday, New York, 1987.
 -, *Models of the Revelation*, New York, 1984.
- A New Dictionary of Theology*, ed. A. Richardson & J. Bowden, SCM Pr. 1985.
- Edwards L. David, *What is Real in Christianity?*, Collins, London, 1972.
- Az egyház a világban*, A Magyar Ökumenikus Bizottság kiadása, Bp. 1948, 106-133
- Egyházi részvétlívratok J.V. Sztálin halála alkalmából*, RE 1953,5.2.
- Elliott, Mark R. editor, *Christianity and Marxism Worldwide: An Annotated Bibliography*, Institute for the Study of Christianity and Marxism, Wheaton College, 1988.
- Ellul, Jaques, *Fausse présence au monde moderne*, Paris, 1963
 -, *The humiliation of the World*, Eerdmans Co. Grand Rapids, MI. 1988,

- , Jesus and Marx, From Gospel to Ideology, Eerdmans, Grand Rapids, MI. 1988.
- Fahlbusch, Ervin, A keresztyén közösségek alapvető adatai és típusai, ThSz 1980.208-213.
- Farkas József, Az egyház reformációja, Theologia füzetek 2.sz. Református Traktátus Vállalat, Budapest, 1946. 161
- , Egyházunk missziói élete, RE 1955,4.77-80.
- Farley, Edward, Ecclesial Man, Ecclesial Reflection, Theologia, Philadelphia, Fortress Press,1978, 1980, 1983.
- Fejes Sándor, A szóma tou Christou-ról szóló tanítás a páli levelekben, RE 1973.9.228.1
- Fekete Sándor, Finta István, Kádár ImRE szerk. A magyar protestantizmus öt éve, 1945-1950, Református Egyetemes Konvent Sajtóosztálya, Bp. 1950.
- Ferm, Deane William, Contemporary American Theologies, A Critical Survey, The Seabury Press, New York, 1981.
- Gánóczy Sándor, The Young Calvin, Philadelphia, 1987,
- , Ecclesia Ministrans, Wien, 1968,
- Geertz, Clifford, Az értelmezés hatalma, Antropológiai írások, Századvég, Bp. 1994
- Geleji Katona István Egyházi Kánonai és a Szatmári Reform. egyházmegye érvényes statutumai, összeállította Kiss Kálmán, Kecskemét, 1875.
- Gergely Jenő, Egyházak és egyházpolitika, 1945-1968, História, 1991/8.31kk.
- Gerrish, Brian A. Old Protestantism and the New, Essays on Reformation Heritage, University of Chicago Press, Chicago, Ill. 1982.
- Gilkey, Langdon, Reaping the Whirlwind, A Christian Interpretation of History, New York, Seabury Pr. 1981.
- Glatz Ferenc, A mi egyházaink, História, 1991/6. 2kk.
- , Az újabb kori magyar nemzeti kultúra és a református egyház, Confessio 1988,1.31-40.
- Goppelt, Leonhard, Az Újszövetség teológiája, I. (fordította Szathmáry Sándor), II. (fordította Ablonczy László), Nemzetközi Theológiai Könyvsorozat 8. kötet, Bp. 1992.
- Growth in Agreement, Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, ed. H. Meyer and L. Vischer, Paulist Pr. WCC, Geneva, 1984.
- Gustafson, James M, Protestant and Roman Catholic Ethics, Prospects and Rapprochement, Chicago Univ. Press, 1978.
- , Ethics from Theocentric Perspective 2 vols. Chicago University Press, 1981, 1984.
- Hamvas Béla, Antikrisztus (gépelt irat évsz. nélkül)
- Hanák Tibor, Az elfelejtett reneszánsz, A magyar filozófiai gondolkodás a század első felében, EPMSZE (Bern), 1981, új kiadása, Göncöl kiadó, Budapest, 1993.
- Handy Robert E. ed. The Social Gospel in America, Oxford Univ. Pr. New York, 1966

Harnack, Adolf von, A keresztyénség lényege (Das Wesen des Christentums, 1899-1900), Bp. 1912.

-, A szerzetesség (Ideálja és története), ford. Bencze János, Bp. Modern Könyvtár sorozat 53. 1911.

Hart en Ziel voor Europa? Nota voor een discussie over de actuele ontwikkelingen in Europa. Voor de gen. syn. van de Ned. Herv. Kerk, 1994.

Hegedüs Loránt, Hans Küng: Az egyház, ThSz 1972.16-22.

-, Hans Küng ekkleziológiája és krisztológiai prolegomenája, ThSz 1972.348-352.

-, Nagypéntek krisztológiai és ekkleziológiai összefüggései, RE 1977.3.59kk.

Hermán Tibor - Dányi József: Békefi Benő tanítása a megváltásról, RE 1974.131kk.

Heyns, W. Református Dogmatika, ford. Galambos Zoltán, Bp. 1925.

Hitvalló Nyilatkozat, 1955, (Pásztor János, Molnár Miklós, Pánczél Tivadar, Debreczeni István, Hegedüs Loránt, Bárczay Gyula, Szabó Zoltán, Németh Géza, Dizsery Sándor) Confessio 1989/2. 118-121.

A hitvalló Magyar Református egyház nyilatkozata (anonim, 1980?), kézirat.

Hívők és egyházak ma Magyarországon, szerk. Lovik András és Horvát Pál, MTA, Bp. 1990.

Hoekendijk, Johannes, The Church Inside Out, New York, 1966.

Horváth Barna, A kálvini egyházfogalom szociáletikája, RE 1987.jan.1.lkk.

Hromádka, Josef, Díszdoktori értekezés a debreceni református teológián (1953), RE 1953,13.12kk.

-, Még egyszer a magyar helyzetről, RE 1957, 5. 103-107.

Husztai Kálmán, Igehirdető és lelkipásztor a szolgáló egyház új látomásában, RE . 1966.245kk.

-, Keresztyének és nemkeresztyének együttműködésének teológiai alapjai, ThSz 1966.278-283.

Imre Ernő, Ti pedig kinek mondotok engem, RE 1973.250-252.

Imre Lajos, Ekkléziasztika, Az egyház élete és szolgálata, Coetus Theologorum sorozat, 2., Bp. 1941.

Jánossy Imre A társadalmi rendszer megváltozásának következményei szolgálatunkra nézve, RE 1959,97-100.

-, A nyári lelkésztozóbbképző tanfolyamok tíz éve, RE 1962.161kk.

-, Lelkipásztori szolgálatunk felelőssége, RE 1969. 232kk.

-, A munka és a jövedelem etikája, RE 1970.265kk.

-, Az egyház és a társadalom, Debrecen 1984.

Jansen, John F. 1Corinthians 15,24-28 and the future of Jesus Christ, Texts and Testaments, ed. E. March, Trinity Univ. Pr. San Antonio, 1980, 173-197.

Jewett, Robert, ed. Christology and Exegesis, New Approaches, Semeia 30, Scholar Pr. Decatur, 1985.

Joó Sándor, Elengedett adósság, Igehirdetések, Budapest, A Pasaréti Gyülekezet kiadása, 1989.

-, Református Diakonátus, Bp. 1939.

- Kádár ImRE Egyház az idők viharában, Bp. 1958.
 -, Főgondnoki székfoglaló, RE . 1963. 151kk.
 -, Főgondnoki megnyitó, RE 1964, 1964. 241.
 -, Főgondnoki megnyitó, RE 1969. 211kk.
- Karner Károly, Bevezetés a teológiába, Evangélikus Sajtóosztály, Bp. 1954.
- Kasper, Walter, A történelem törvényeinek engedelmeskedik-e az egyház? in Régi kérdések - új válaszok, új kérdések - régi válaszok? Bécs, 1976, 9-34.
- Kálvin János, Művei I-VI. szerk. Czeglédi Sándor, Pápa, 1909-1912.
 -, Kisebbségi Művei a rendszeres theologia köréből, ford. és szerk. Czeglédi Sándor, Pápa, 1912
 -, A keresztyén vallás rendszere (1559), ford. Czeglédi Sándor és Rábold Gusztáv, I-II. Pápa, 1909-1910.
- Kelly, J. N. D. Early Christian Doctrines, Harper and Row, 1960.
- Kelsey, David H. Appeals to Scripture in Theology, Journal of Religion, 1967,1. 1-21.
- Kenéz Ferenc, Esperesi székfoglaló, RE . 1959. 316-319.
 -, Az egyház papi szolgálata a viláért, XIV. 1962. 147kk.
- Kis Roland, Egyházunk útja a történelemben, RE 1950, dec. 15. 7.o.
- Kiss Katalin, Miskolczi Júlia, Örökségünk Kiss Ferenc, kézirat, 1987
- Kónya István, Tanulmányok a kálvinizmusról, Akadémiai Kiadó, Bp. 1975
 -, A "keskeny úton" a "szolgáló egyház" felé, Akadémiai Kiadó, Bp. 1988
- Kósa László, Egyház, társadalom, hagyomány, Societas et Ecclesia (A Magyar Protestáns Közművelődési Egyesület kiadványai) I. szerk. Kovács I. Gábor, Debrecen, 1993.
- Kraemer, Hendrikus, A Theology of the Laity, Hulsean Lectures, Lutterworth Press, London, 1958.
- Krusche, Werner, Servants of God, Servants of Men, Ecumenical Review, 1971, 3. 205-221.
- Kocsis Elemér, A Szentlélek teremtő és újjáteremtő munkája és az ember felelőssége a viláért, RE 1971.73kk.
 -, Huszonöt év teológiai fejlődésének fontosabb vonásai, RE 1974. 31kk.
 -, Teológiai Prolegomena, Debrecen, 1975
 -, A reformáció és az egyház egysége, mint feladat, RE 1976. 203-205.
 -, Bartha Tibor munkássága a magyar református teológia szolgálatában, RE 1982,7.121kk.
 -, Bartha Tibor, a közéleleti férfi, Confessio 1981,1.6.o.
 -, Teológiai gondolkodás egyházunkban, (Studia et Acta Ecclesiastica V. Bp. 1983. 561kk.)
 -, Püspöki jelentés, RL 1990. febr.14.1-3.
- Komlós Attila, Misszió és evangélizáció - a szolgáló gyülekezetekért, ThSz 1980.133-143.
- Koncz Sándor, A MRE teológiatörténet utolsó évszázadának megírása, RE 1968.161kk.
 -, Az újreformátus teológia (1-2), ThSz 1979.261-278; 331-337.
- Kooten, Karl-Heinz van, Mission und Diakonie, Dissertationsschrift, Debrecen, 1978.
- Kovács J. István, A református egyházalkotmány alapvető kérdései - A reform-kérdések -, Budapest, 1948.

- Kovács I. Gábor, Reformátusok a mai magyar társadalomban, Protestáns Szemle, 1993/1. 46kk.
- Kovács István, Az epizkopalizmus árnyékában, Szentmártonkáta, 1943.
- Kuyper, Ábrahám, A Kálvinizmus lényege, ford. Csűrös József és Czeglédi Sándor, Holland-Magyar Kálvinista könyvtár 1. Budapest, 1922.
- Kuitert, Harry M. Everything is Politics, but Politics is not Everything, A theological Perspective on Faith and Politics, SCM Press, London, 1986.183.
- Kürti László, Jézus az Úr szolgája, RE 1979,3. 49kk.
- Ladányi Sándor, Vázlatos történeti áttekintés a magyarországi református egyház közelebbi múltjáról, Valóság, 1994/4. 1-30.
- Lendvai L. Ferenc szerk. A magyar protestantizmus, 1918-1948, Tanulmányok, szerk.Kossuth Kiadó, Bp. 1987.
- Lenin, Sztálin, A vallásról, Szikra, Bp. 1952.
- Lochman, Jan Milic, Church in a Marxist Society, A Czechoslovak View, Harper & Row, New York, 1970.
- Long, Edward Leroy, Jr. A Survey of Christian Ethics, Oxford Univ. Press, New York, 1967.
- Lukács József, Vallás és vallásosság a mai Magyarországon, Kossuth Könyvkiadó, Bp. 1987.
- Luther, Martin, Asztali beszélgetések, fordította, összeállította, jegyzetekkel ellátta Márton László, Helikon Kiadó, Bp.1983.
- , Egyházreformáló iratok I-VI. kiad. Masznyik EndRE Pozsony, 1904-1912.
- MacIntyre Alasdair, Three Rival Versions of Moral Enquiry, Encyclopaedia, Genealogy and Tradition, Gifford Lecture delivered in the University of Edinburgh in 1988, Univ. Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 1990.
- MacKay, John Alexander, Form of a Servant, The Restoration of a Lost Image, 1957 (Reprint in. Princeton Seminary Bulletin, Vol.10., No.3.1989. 182-192.)
- McCord James I. A teológia szolgálata és a szolgáló egyház, ThSz 1967.193-196.
- McKim, Donald, Theological Turning Points, John Konx Press, Atlanta, 1988.
- A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa Tanulmányi Bizottságának hozzászólása az evanstoni kérdésekhez, III. Kozmikus váltság és természeti teológia, RE1955,9.195kk.
- , A keresztyén békemozgalom teológiai problémái, ThSz 1963.1-38.
- A magyar protestantizmus öt éve, 1945-1950, szerk. Fekete Sándor, Finta István, Kádár ImRE Bp. 1950.
- A Magyarországi Református Egyház diakóniája, írta és szerkesztette Bartha Tibor vezetésével Zsinati Tanulmányi Bizottság, Bp. 1987.
- Magyar Református Zsinatok végzései a XVI. században, a latin szövegeket fordította, szerkesztette Kiss Áron, Bp. 1882.

- Makay Miklós, Krisztus egyháza és a szociális kérdések, Országos Bethlen Gábor Szövetség, Bp. 1947.
- Makkai Sándor, Szolgálatom, teológiai önéletrajz (1944), sajtó alá rendezte és jegyzetekkel ellátta: Barcza József, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1990.
- Makkai László, Krisztus követése feltétel nélkül (Bartha Tibor Ige, egyház, nép c. könyvéről), RE 1973,2.29kk.
-, Egyháztörténet, világtörténet, üdvtörténet, RE 1969.8.174kk.
- Marxizmus - keresztyénség - protestantizmus, szerk. Kocsis Elemér, Poór József, Bp. Kossuth, 1982.
- McIntyre John, The Open-ness of Theology, New College Bulletin, Edinburgh, 1968,3,6-22.
- McKim, Donald, Theological Turning Points, Major Issues in Christian Thought, John Knox Press, Atlanta, 1988
- McLellan, David Marxism and Christianity, London SCM Press, 1987.
- MacQuarrie, John, The Chalcedonian Definition, The Expository Times, 1979,3. 68-72.
- Medgyesi Pál, Erdély romlásának okairól, Gondolkodó magyarok sorozat, szerk. Szigethy Gábor, Magvető Kiadó, Bp. 1984.
- Metz, Johann Baptist, The Emergent Church, SCM Press, 1982.
- Miklós Imre Felszólalás Kádár Imre főgondnoki beiktatásán, RE 1963. 155. (Pap Lászlóra való utalások miatt fontos)
- Mi a politika? szerk. Gyurgyák János, Századvég, Bp. 1994.402.
- Minear, Paul S. Images of the Church in the New Testament, Philadelphia, Westminster Pr, 1960.
- Mojzes, Paul, Religious Liberty in Eastern-Europe, Columbia Univ. Press, 1992. ch. 9. Hungary: Concessions by the Church and State,225kk.
- Moltmann, Jürgen Der gekreuzigte Gott. Christian Kaiser Vrlg. 1973
- Murrmann-Kahl, Michael, Ein Prophet des Wahren Sozialismus? Zur Rezeption Karl Barths in der ehemaligen DDR, Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte, Vol.1.1994. Heft 1. 139-166.)
- Nagy Sándor Béla, Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban, ThSz 1959.327-341.
- Nagy Tibor, A kálvini reformáció társadalmi mondanivalója korunkban, RE 1972. 196-198.
-, A Nyíregyházi Szabadtanács időszzerű tanításai, RE 1975. 49kk.
- Neill, bishop Stephen, The Christian Society, Collins Fontana Library, London, 1964.
- Newbigin, Leslie, The Household of God, London, SCM, 1953.
-, The Open Secret, Sketsches for a Missionary Theology, Grand Rapids, Michigan, 1978.
-, The Other Side of 1984, SCM, 1983.
- Niebuhr, Helmut Richard Christ and CultuRE Harper and Row, 1951.
-, The Social Sources of Denomenationalism, 1929.

- Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man, I-II. Gifford Lectures*, Scribners's Sons, New York 1943.
- , *Niebuhr on Politics*, ed. Harry Davis and Robert Good. Scribners's Sons, New York, 1960.
- Niesel, V. *Kálvin teológiája*, Debrecen, 1943.
- Nietzsche, Friedrich, *A történelem hasznáról és káráról*, fordította és a bevezetőt írta Tatár György, Akadémiai Kiadó, Hermész Könyvek, p. 1989.
- North, Gary, *Marx's Religion of Revolution*, Institute for Christian Economics, Tyler, Texas, 1968.
- Novak, Michael, *A demokratikus kapitalizmus szelleme (1981)*, Bp. 1993.
- Nyáry Pál, *Egyházunk néhány időszerű kérdése*, RE 1960, 248kk.
- Ordass Lajos, *Önéletrajzi írások, I-II. Válogatta, sajtó alá rendezte és az utószót írta: Szépfalusi István*, EPMSZ, Bern 1987.
- Ortega y Gasset, José, *Két történelmi esszé*, fordította és az utószót írta Csejtei Dezső, Európa Kiadó, Bp. 1983.
- Osmer, Richard Robert, *A Teachable Spirit, Recovering the Teaching Office in the Church*, Westminster/John Knox Press, Louisville, Ky. 1990.
- Pákozdy László Márton, *Hogyan találjuk meg a Biblia szociális etikai üzenetét? Az Egyház a Világban*, Bp. 1948, 51- 80.
- , *Az egyház az Újszövetségben*, RE 1953,7.16kk
- Pannenberg, Wolfhart, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1964.
- , *Theology and the Philosophy of Science*, The Westminster Press, 1976.
- , *Theology and the Kingdom of God*, New York, 1979.
- Pap László, *Tíz év és ami utána következett, 1945-1963, adalékok a Magyarországi Református Egyház XX. századi történetéhez*, szerkesztette és a jegyzeteket összeállította: Bárczay Gyula, EPMSZ 1992.
- Pascal, *Vidéki levelek*, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta, Rácz Lajos, sárospataki tanár, Tahitótfalu, 1925.
- Pásztor János, *A svájci vallásos szocializmus és hatásai a magyar reformátusok között*, Bp. 1969.
- , *Az evangélizáció elvi és gyakorlati vonásának összehasonlító vizsgálata a hazai és külföldi tapasztalatok tükrében*, ThSz 1979.26-33.
- , *Lesztek nekem tanúim*, ThSz 1985.215-223.
- Pelikan, Jaroslav, *Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700) The Christian Tradition 5*. Univ. of Chicago Press, Chicago, 1989.
- Petró József, *Az ősegyház élete*, Szent István társulat, Bp.1929.
- Pintér Jenő, *Missziói jelentés*, RE 1974.5.102.
- Péter János, *Szolgálatra rendelt egyházunk*, RE 1952,1.6kk.
- Poór József, *Századunk és a protestantizmus*, Bp. Kossuth, 1981.

-, A protestáns teológia Magyarországon, 1945-1985, Fejezetek a magyarországi református és evangélikus teológia 1945 utáni történetéből, Kossuth kiadó, Budapest, 1986.

Rahner, Karl, A hit alapjai, ford. Endreffy Zoltán, Szent István társ. Bp. 1983,

Rainer M. János, Magyarország a szovjet érdekszférában, in Mi a politika? szerk. Gyurgyák János, Századvég kiadó, Bp, 1994. 325-360.

Ramsay Paul, Who speaks for the Church?, New York, 1967.

Rauschenbusch, Walter The New Apostolate, Christianity and Social Crisis, New York, 1907

Ravasz László Emlékezéseim, szerk. Gyökössy Endre, MRE Zsinati Irodájának sajtóosztálya, Bp, 1992. 427 l.

-, Válogatott írások, 1945-1968, szerkesztette, a bevezetőt írta és a jegyzeteket összeállította: Bárczay Gyula, EPMSZ, Bern, 1988.

Ráski Sándor, Mi a feladatunk a borsodi egyházmegyében (esperesi székfoglaló), RE 1959. 380-382.

-, Püspöki székfoglaló, RE 1964 1964.265kk.

-, A küldetését helyesen értő egyház, püspöki jelentés, RE 1970. 145-149.)

-, Ében Háézer (Bartha Tibor hatvan éves), RE 1972.145-146

-, Püspöki jelentés (1972), RE 1972. 169-175.

-, Püspöki jelentés (1974) RE 1974.170-175.

Reformed Witness Today ed. Lukas Vischer, Bern, 1982.

Religion and America, Spirituality in a Secular Age, ed. Mary Douglass and Steven M. Tipton, Beacon Pr. Boston, 1982.

Révész Ime, A mai magyar kálvinizmus, Holland-magyar kálvinista kiskönyvtár, szerkeszti: Sebestyén Jenő, Bethlen társaság, Budapest, 1935.

-, "Tegnap, ma és örökké", összegyűjtött tanulmányok az egyház múltjából és jelenéből, A Coetus Theologorum kiadványsorozata, 4-5. Debrecen, 1944.

-, Vallomások, Teológiai, önéletrajzi és válogatott kiadatlan kéziratok, 1944-1949, fekete Csaba és G. szabó Botond közreműködésével válogatta, szerkesztette: Barcza József, Református Zsinati Sajtóiroda, 1990.

Ricoeur, Paul, Lectures on Ideology and Utopia, ed. G. H. Taylor, Columbia Univ. Press, New York, 1986.

-, Political and Social Essays, ed. D. Stewart and J. Bien, Ohio Univ. Press, Athens, 1974.

Riskó János, A Reformált Egyház nagy romlásáról és gyógyulásának lehetőségéről, I-III. Egyház és Világ, 1990/3, 15-18. 1990/4, 4-7. 1990/5, 13-14.

Ritschl, Dietrich, The Logic of Theology, SCM Press, London, 1986.

Robinson, John A. T. The New Reformation, Westminster Press, Philadelphia, 1965.

Ruddies, Unpolitische Politik? Überlegungen zum Verhaeltnis von Theologie und Politik bei Karl Barth nach 1945. Zeitschrift für Dialektische Theologie, Jahrg.8. 1992.2.173kk.

Rushdoony, John, The One and the Many, Craig Pr. 1971.

Sasse, Hermann, koszmosz, (szócikk) TWNT, III. 894-957.

- Sauter Gerhard, Teológia és egyházvezetés, Egyház és Világ, 1991, 23-24.22kk.
- Schaff, Philip, The Creeds of Christendom, Vols 3. Philadelphie, 1904.
- Schillebeeckx, Edward, The Church with a Human Face, A new and expanded theology of Ministry, Crossroad, New York, 1987.
- Schleiermacher, Friedrich Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (Berlin, 1830), angolul Terrence Tice, Brief outline on the study of theology, John Knox Press, 1965.
- Schlossberg, Herbert, Idols for Destruction, Regnery Gateway, Washington, D.C. 1990.
-, A Fragrance of Oppression, The Church and its Persecutors, Crossway, Wheaton, Ill. 1991.
- Schmidt, Karl-Ludwig, kaleó, klészisz, ekklészia, TWNT, V. 487-535.
- Schweizer, Eduard, szóma, szócikk, TWNT, II.1065kk.
-, Church order in the New Testament, SCM Press, 1961.
-, Neotestamentica, Zürich, 1963.
-, Protestáns felfogás a lelkészi szolgálat jellegéről az Újszövetség fényében 1-2, Keresztyén Igazság, 1991, 10.(16kk), 11(29kk)
- Sebestyén Jenő, Református Dogmatika, 5 vols. Bp. 1940.
-, Református Etika, Iránytű kiadó, Bp. 1937.
- Simándy Pál, A magyar kálvinizmus útja, Losonc, 1926.
-, Az elsikkadt hegyibeszéd, 1936.
- Sohm Rudolf, Rövid egyháztörténet, Tranklin-táruslat, Bp. 1922.
- Stoevesandt, Hinrich, Jesu Christi irdische-geschichtliche Existenzform, Karl Barths Lehre von der Kirche als Ostertheologie, Gottes Freiheit und die Grenze der Theologie, Zürich, 1992.
- Studia et Acta Ecclesiastica V. szerk. Bartha Tibor és Makkai László. Tanulmányok a magyarországi református egyház történetéből, 1867-1978, MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Bp. 1983.
- Sykes, Stephen, The Identity of Christianity, 1987..
- Szabó Aladár szerk, Új óramutató, szerk. Budapest, 1896.
- Szabó Andor: Hozzászólás a kozmikus váltság és természeti teológia témához, RE 1956.16.sz. 380-382.
- Szabó Lajos, A magyar református történetírás adósságai és feladatai, Enyedy Andor emlékkönyv, TIRLE, Sárospatak, 1992, 14-25 l.
- Szabó László Ambrus, A béke húsz éve az ige tükrében RE 1965. 98kk.
-, Huszonöt év a békességszerzés szolgálatában, ThSz 1974.134kk.
- Szamosközi István, Püspöki székfoglaló (1958), RE 1959.155-157.
-, Püspöki jelentés (1961) RE . 1961. 289-290.
-, A lelkiismereti szabadság időszerű kérdései, RE XCV. 1963. 241-244.
- Szathmáry Sándor, Egyházunk bizonyágtételének teológiai alapjairól, 1962,1-2,24kk.

- "Szelíd Erő" Lengyelországban, szerk. Forintos György és Szesztay András, Pannonhalma, 1994.
- Szennay András, Isten vándorló népe, Szent István Társulat, Bp. 1982.
- Szénási Sándor, Krisztus feltámadásának öröme, mint a keresztyén élet és szolgálat alapja, RE 1976. 62-65.
- , Ravasz László igehirdetésének prófétai vonásai, ThSz 1990.213-218.
- Szűcs Ferenc, Dogmatikai prolegomena, Bp. 1991.
- Sztálinizmus és desztalinizáció, Felszámoltuk-e a szovjet rendszert? Politikai tanulmányok, EPMSZ. szerk. Balla Bálint, 1990. A kötetből két tanulmány alapvető szempontokat hoz a korszak egyházpolitikájának megértéséhez: P. Gábor Mózes, A bizantinizmus élő hagyományai - A sztálinizmus eszmetörténeti hátteréről, 15-36., valamint John V. Eibner, A szovjet valláspolitikai hatalma és bukása, 37-63.
- Tavaszy Sándor, Református Keresztyén Dogmatika, Kolozsvár, 1934.
- , Az ethika mai kérdései, Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből, 16.sz. Cluj (Kolozsvár), 1939.
- Temple, William, Christ's Revelation of God, SCM Pr. 1925.
- Terray László, A reformmozgalomtól a hierokráciáig - A Magyarországi Evangélikus Egyház harminc éve, in 30 év, EMPSZ, Bern, 1986, 364-388.
- Thielicke, Helmut, The Trouble with the Church, A Call for Renewal, Harper & Row, New York, 1965.
- Tillich, Paul, Systematic Theology, I-III. SCM Press, London, 1972
- , The Protestant Era, Chicago, 1957.
- Torrance, Thomas F. Theology in Reconciliation, SCM Pr. 1965.
- Tönnies, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887.
- Tracy David, Analogical Imagination, Chicago, 1982.
- dr. Tóth Kálmán, A Kálvinizmus politikai jelentősége, Bp. 1944.
- Tóth Károly, Örömhír, békeüzenet, Bp. 1980.
- , Gyökerek és távlatok, Bp. 1985.
- , Az egyházak a vietnami kérdés megoldásáért, RE 1965, 203kk.
- , Gondolatok a NDK megalakulásának 20. évfordulóján, RE 1969. 219kk.
- , A keresztyén békemunka bibliai-teológiai alapjai, ThSz 1984.31-36.
- , Egyházuk helyzete és a presbiterek felelőssége, Confessio 1988,2.8kk.
- Tőkés István, A Romániai Magyar Református Egyház Élete, Bp. 1990.
- Török István, Egyház és politika, Pápa, 1935.
- , Keresztyénségünk a szocializmus történelmi korszakában, 11 gépiratos oldal.
- , Dogmatika, Amszterdam, 1985.
- , Etika, Amsterdam, 1988.
- , Határkérdések teológiai szolgálatunkban, Bp. 1990.

Trojan Jakub, Hromádka and the Aspects of Power in our Civilization, in Religion, State and Society, Vol 21. No.2. 1993. 151-169.

Troeltsch Ernst, Social Teaching of the Christian Churches 2 vols. New York, 1934.

Vajta Vilmos, Communio, Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában, Magyarországi Luther Szövetség, 1993.

-, Die "diakonische Theologie" im Gessellschaftssystem Ungarns, Vrlg.Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 1987.

A vallás és az egyházak Magyarországon, szöveggyűjtemény, szerk. Balló István, TIT, 1980.

A vallásos világnézet elleni harcról, Az MSZMP Politikai Bizottsága 1958. július 22-i határozata, Bevezeti és közzéteszi: Molnár Attila, Protestáns Szemle, 1994,1. 44-66.

Vályi Nagy Ervin, Ekkleziológiai kérdések a mai teológiában, ThSz 1970.142-148.

-, Nyugati teológiai irányzatok századunkban, MRE Zsinati irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1984.

-, Kirche als Dialog, Basel, 1967, magyarul részlet: Az egyház mint dialógus, in Teológiai Diákévkönyv, 1983-84, Bp. 1984, 10-43.

-, Minden idők peremén, (válogatott tanulmányok), EPMSZ, Bp. 1993.

Varga Zsigmond J., Jézus küldetése a jánosi iratok teológiája szerint, ThSz 1981.70-74; 145-151.

Vassady Béla, Isten megismerésének kérdése, Kálvin és a kálvinizmus, Debrecen, 1936, 141kk.

Vatai László, Sötétségből világosságra, Püski, Bp. 1991.

Verlorene Jahre? Eine Handreichung der Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk, Neukirchener, 1993.

Victor János, A kívülről befelé is munkálkodó kegyelem, RE 1952. febr.15. 3-5.

-, Reformáció és nemzeti erő, szerk. és előszót írta: Bolyki János, Budapest, 1988.

-, "Az általános kegyelemről" RE 1954. 12.sz. és 13.sz.

-, Válogatás Victor János munkáiból (kiadó, évszám nélkül, Bp.)

Wallace David, A Note on morphé, Theologische Zeitschrift, 1966,1. 25kk.

Weber Max, A politika mint hivatás fordította Lannert Judit és László Géza, Medvetánc füzetek, Bp. 1989.

-, Protestáns etika és a kapitalizmus szelleme, Bp, 1980.

-, Gazdagságszociológiai vázlatok, II.kötet. Bp, 1987.

-, Gazdaság és társadalom, I/2. Bp. 1992

West, Charles C, The Church in the World, Before and after Vancouver, in Theology Today, 1983, XL, No. 3. 336-346.

Whaling Frank, The development of the word "Theology", Scottish Journal of Theology, 1980, 4. 289-312.

Wiles, Maurice, The Making of Christian Doctrine, Cambridge, 1967.

World Christianity, ed Philip Walters, Ceston College, 1980.

Yates, Roy, A Re-examinatipon of Ephesians 1,23. The Expository Times, 1972, Febr. 146-151.

Yoder, John Howard, The politics of Jesus, Vicit Agnus Noster Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1980.

Zondervan New Dictionary of Theology, IVP Pr. 1988.

Zoványi Jenő, A puritánus mozgalmak a magyar református egyházban, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, Bp. 1911.

Zsinati Tanítás, Örökségünk - feladatunk, RE 1967,6 126kk.

Zsinati Tanítás az Evangélizációról, RE 1982,2.sz.

A Zsinati Tanács deklarációja hazánk felszabadulásának huszonötödik évfordulóján, RE 1970,4. 77-79.

Zsinati Nyilatkozat az Egyezmény 25. évfordulóján, RE 1974,1.7kk.

Gyakrabban használt források rövidítése:

folyóiratok:

KKK - Képes Kálvin Kalendárium (1952-)

RE - Református Egyház (1949-)

RL - Reformátusok Lapja (1958-)

ThSz - Theológiai Szemle (1958-)

Könyvek. lexikonok:

KD - Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, I-IV

IEN - Bartha Tibor, Ige, Egyház, Nép, Budapest, 1972

NDTA - New Dictionary of Theology, ed. Alan Richardson and John Bowden, 1984

STUDIA - Studia et Acta Ecclesiastica V. Bp. 1983

TWNT - G.Kittel, ed.: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testamest

ZNDT - Zondervan Dictionary of Theology, 1992

Summary

Church leadership and theology in the Reformed Church in Hungary between 1948 and 1989

The study written as a doctoral dissertation presents a systematic investigation of the main theological themes and features of the so called "theology of the serving church", the official theological-political ideology of the church leadership of the Reformed Church in Hungary between 1948 and 1989. The main working hypothesis of the critical analysis is that the theology of the "narrow way" or the theology of serving church were terms coined to signify the attempt to conform the church to the Socialist Regime in the name of the Gospel. That way a political decision and an ideological outlook became the all-decisive factors of the official theological statements. Standardizing this idea of accommodation, the leadership of the Reformed Church became a mere tool of the communist-atheist propaganda and played not an insignificant role in the realization of the Marxist prognosis of the "withering away of religion".

The first chapter presents a short overview of the so-called "forty years" of this period with special regards for the political situation of Hungary (under the rule of the Soviet-Russian Empire), the East-West relations through ecumenical channels, the different aspects of secularization, and the specific problems of church leadership of the Reformed Church.

The second chapter is a roundabout way in so far as it gives an enlarged and critical review of the ecclesiological ideas of the second half of the 20th Century based on the typology of Avery Dulles (The Models of the Church). The fifth of the five models of Dulles (the Church as Servant) is taken as a point of reference in the further investigations.

The third chapter gives five analyses of the different elements of the theology of the serving church as presented by its most important proponents. János Victor's essay (The grace of God »working form out into«, 1951) and Benő Békefi articles on the "Christ, the diakonos" and "the Church as diakonos" (1951-52) were the theological articulations of Albert Bereczky's political pietism ("the narrow way"). After the 1956 Revolution (paralleled by an inner church renewal movement), bishop Tibor Bartha played the most decisive role in the formation of the theology of the serving church. Three of his articles are analyzed here (Conversion to Christ and the neighbor, 1967, The ecclesiological aspects of christian service, 1972, Evangelical Calvinism, 1982). It is proved that bishop Bartha virtually dropped the most criticized elements of the pre-1956 position rejected by the renewal movement as heresy. Nevertheless, he in reality retained that same elements under the umbrella term of "serving church" whose aspects had already been elaborated by Victor and Békefi. The final term, "Evangelical Calvinism" coined by bishop Bartha in 1982, clearly shows this return to the positions of the early 50s. After a short comparison between the ecclesiological models analyzed by Dulles and the ecclesiological model presented by the church leadership of the Reformed Church during that forty years, it is stated that "the theology of the serving church" actually nullified the public character of any critical theological work within and outside of the church. That which was a theological heterodoxy made itself an orthodoxy by the power of church leadership. In doing so it forfeited the theological dynamics of heterodoxy and orthodoxy (Schleiermacher). In spite of the constant references to Christ as the main motive (basis, example, even ontological ground) of this theology, the real christological criteria never had been elaborated and applied. The only criteria all during that period was the total surrender ("obedience") to the status quo. Thus we can call the theology of the serving church a "Christology between brackets".

Some suggestions are given to regain the critical function of theology and the dynamic "game" between orthodoxy and heterodoxy as well.