INFO-TÁRSADALOMTUDOMÁNY

SADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRS
ADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSA

Vallás – egyházak – társadalom • Vallásos hit – honnan, miért? — a leletek beszéde — félreértések és általánosítások — fejlődés vagy hanyatlás? — a hit dimenziói • A vallástudományok történetéből — az etnológia bűvkörében — a kereszténység mint modellvallás — Jézus-viták — úton a vallásfenomenológia felé • Vallás és társadalom — vallás, vallások, világvallások — négy szociológiai megközelítés — vallás és modernizáció — vallás és politika — vallásosság és társadalmi magatartás • Vallásosság és egyházak a 20. században – fő tendenciák és nyitott problémák — szekularizáció? — a vallás iránti érdeklődés — laicizálódás — racionalizálódás – fundamentalizmus — kisközösségek — pluralizálódás – ökumenizmus • A vallások alakulása Magyarországon — őseink vallási képzete — keresztény államalapítás és egyházszervezés — vallási állapotok a középkori Magyarországon — a hitújítás — ellenreformáció — felekezet és nemzetiség — a vallási közösségek 1945 után • Egyházaink változó korunkban

UDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTU
OMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUD
MÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDO
ÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOM
ÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁ
NY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁN
TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY
TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY
TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY T
ÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁ
SADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁR
ADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRS
DALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSADALOMTUDOMÁNY TÁRSA

17

INFO-Társadalomtudomány

17. szám (1991. július)

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia

A szerkesztőség címe:

1051 Budapest, Nádor u. 7.
Telefon: 111-38-99

INFO-Társadalomtudomány című sorozatunk indításával az volt a célunk, hogy tömören és olvasmányos formában megírt cikkekkel gyorsan informáljuk a társadalomirányításban résztvevő döntéshozókat az új társadalomtudományi kutatási eredményekről és a társadalomtudósokat foglalkoztató aktuális témákról. Lapunk nyilvánossá válásával lehetőség nyílt arra, hogy a magyar társadalom iránt érdeklődő olvasók szélesebb köre is hozzáférhessen az egy-egy aktuális témát többoldalúan megközelítő tematikus számokhoz. Mivel kiadványunk igen szűk terjedelmet szab meg egy-egy témára, a kutatók kénytelenek álláspontjukat tézisszerűen kifejteni. Az általános tájékozódást azonban szeretnénk megkönnyíteni a cikkek után közölt statisztikai táblázatokkal és válogatott bibliográfiával.
Tematikus számainkkal fel kívánjuk hívni a figyelmet néhány fontos területre, amelyekkel eddig – úgy tűnik – nem a kutatási eredmények ismeretében foglalkoztak. Szeretnénk kiadványunkkal a kiemelt témákban tudományos háttéranyagot nyújtani és ezáltal is hozzájárulni ahhoz, hogy a társadalomtudományi kutatások eredményei és a társadalmi gyakorlat közelebb kerüljenek egymáshoz.

A kifejtett elképzelések a szerzők egyéni tudományos felfogását tükrözik.

A szerkesztőség

Lapunk a tárgyévre, valamint az azt követőre előfizethető, egyes számai pedig visszamenőleg is megvásárolhatók a szerkesztőségnél. (Előfizetési díj egy évre 500,– Ft.)

Tartalom

Vallás – egyházak – társadalom

Érvényesül-e a mai társadalmakban az, amit az ún. szekularizációs tézis állít – nevezetesen, hogy a vallás és az egyházak szerepe fokozatosan csökken –, vagy éppen ellenkezőleg: egy új vallási reneszánsznak nézünk elébe? Milyen szerepeket tölthetnek be a különböző vallások és egyházak a 20. század végi társadalmakban? Globális szinten a vallások pozitív (erkölcsi útmutatás, integráló szerep stb.), vagy negatív (vallási háborúk, emberellenes szekták stb.) vonásai fognak-e felülkerekedni?

E kérdéseket úgy válaszolhatjuk meg, ha visszanyúlunk a vallások kialakulásához, a hit eredetének tisztázásához és elemezzük a vallásoknak és az egyházaknak az eddigi társadalmakban betöltött szerepét.

A hit, a transzcendenstől való félelem és/vagy az ahhoz való vonzódás feltehetőleg az emberi faj kialakulásától velünk van. Valószínűleg ugyanez mondható el a vallásos képzetekről is. Vagyis az emberi léthez és gondolkodáshoz kezdettől kapcsolódó jelenségekről van szó; a valláshoz való vonzódás lelki, emocionális gyökerei az „általános emberihez" tartoznak. Ezért is lehetett az egyházzá szerveződött intézményeknek oly nagy szerepe a történelem folyamán.

A vallás segít eligazodni az életben, a társadalomban, normákat és értékeket határoz meg. Ezáltal elősegítette és ma is segítheti a társadalmak integrációját valamennyi szinten (össztársadalmi, kisebbségi, nagycsoportok és a család szintjén egyaránt).

A hatalom részévé vált intézményesült egyházak – érdekeiket követve – időnként távolodtak eredeti vallási szerepüktől. Ez annál erősebb volt, minél inkább előtérbe kerültek a hatalmi funkciók. Történelmi távlatban az egyházi hatalom visszaszorulóban van, s ezt sokan az egyházak szerepének csökkenéseként értékelik. Jóllehet éppen ez teszi lehetővé a vallási funkció kiteljesedését, amely az emberek nézeteit, gondolkodását befolyásolva egy sokkal mélyebb értelemben vett „hatalmat" alapozhat meg.

A társadalmi integrációs szerep végigkíséri a vallások történetét. Felvetődik azonban a kérdés, hogy a 20. század végi társadalmak mennyire és milyen formában akarnak integrálódni? Jó ideje inkább társadalmi „dezintegrációs" folyamatoknak vagyunk tanúi. Az állampolgároknak többnyire elegük van a

nagy, átfogó ideológiákból, a nagy pártokból, a nagy nemzeti szervezetekből. A kisebb közösségeket keresik; növekszik a regionális identitások, a helyi társadalmi szervezetek és a bázisközösségek szerepe. Ebben az ún. „small is beautiful" (a kicsi – szép) mozgalomban is létrejöhet a vallások reneszánsza – amennyiben a posztmodern folyamatokra reagál: ha az egyetemesen integráló katolikus egyház elismeri az etnikai sajátosságokat (erre vannak jelek Latin-Amerikában, Fekete-Afrikában), vagy ha előtérbe kerülnek a kis, önszervező-önkormányzó protestáns egyházak.

Ami a magyar helyzetet illeti: leegyszerűsítés az a gyakran hangoztatott nézet, hogy a magyar társadalom szétesett, új integrációs formákat keres, s hittételekkel akarja felváltani a marxizmust. Kétségtelen, hogy az elmúlt negyvenegynéhány esztendő alatt több társadalomintegráló erő szétziláló-dott, meggyengült. Ezek közül talán a legfontosabb a valláserkölcs volt. Helyébe nem lépett más, koherens erkölcsi rendszer. Tudatos vallástalanítás folyt; a hívők sokáig alig gyakorolhatták nyilvános vallási szertartásaikat, szokásaikat, sőt, vallástudományi kutatásokat, teológiai oktatást sem lehetett megfelelően folytatni.

Bizonyos, hogy a valláserkölcs jelentős szerephez fog jutni a jelenleg folyó magyar átalakulásban. De ez nem jelenti azt, hogy minden társadalmi területen vallási nézetek fogják betölteni az integráló szerepet. A vallások választéka, az individuális hitfelfogás fokozott, de nem kizárólagos szerepet fog játszani a jelenlegi magyar átalakulásban. Mint a 20. század végi fejlett társadalmakban másutt is, több társadalomintegráló tényező együttes hatására számíthatunk.

Témáink feldolgozására különböző diszciplínák képviselőit kértük fel, hogy minél sokoldalúbb megközelítést nyújthassunk olvasóinknak.

Tarnay Brunó teológia professzor a vallásos hit eredetét elemzi cikkében (5–16. old.). Horváth Pál filozófus a vallástudományok történetét tekinti át vázlatosan (17–25. old.). Tomka Miklós vallásszociológus a vallás, a társadalom és a politika összefüggéseit elemzi (27–39. old.). Andorka Rudolf szociológus a vallásosság és az egyházak 20. századi fő tendenciáit és problémáit vizsgálja (41–47. old.). Gergely Jenő történész pedig a vallások alakulását írja le Magyarországon a kezdetektől napjainkig (49–58. old.).

Ezt követik a Tóth Pál Péter által készített interjúk neves magyar egyházi személyiségekkel: Harmati Bélával, a Magyarországi Evangélikus Egyház püspök-elnökével (71–75. old.); Hegedűs Lóránt püspökkel, a Magyarországi Református Egyház Zsinatának lelkészi elnökével (66–71. old.); Korzenszky Richárd O.S.B. perjellel (60–66. old.); Landeszman Györggyel, Budapest vezető főrabbijával (76–77. old.); és Szigeti Jenővel, az Adventista Egyház elnökével (78–81. old.). Ők a közelmúlt, a jelen és a jövő néhány fontos egyházi, vallási és társadalmi problémájával foglalkoznak.

Enyedi György – Tamási Péter

Vallásos hit – honnan, miért?

Tarnay Brunó

Néhány évtizeddel ezelőtt több szociológus állította, hogy a vallás fokozatosan visszahúzódik, elveszíti jelentőségét a közéletben. Tragikus események sora ébresztette rá ismét a világot, hogy a vallás tömegeket mozgat, mégpedig nemcsak pozitív irányban. Úgy tűnik, hogy a vallás az emberi élet egyik irányító tényezője volt és marad. Kérdéses, hogy minden politikai mozgalom, terrorizmus, háború igazi motívuma gazdasági vagy politikai érdek volt-e. A tömegeket sokszor mégiscsak a transzcendenciára utaló, vallásos vagy ál-vallásos eszmékkel forradalmasítják, vagy hajtják a fegyverek elé. Miért mutatkozik a legalkalmasabb sugallmazó tényezőnek éppen a vallás valamilyen formája?

Melyek a vallás gyökerei az egyénben és a társadalomban? Az erre adott felelet dönti el van-e jogosultsága ma, amikor nagy csoportok céljaik elérésére pusztító eszközökkel rendelkeznek? Nem csupán háborúra, fegyverkezésre, terrorizmusra kell gondolnunk. Egyes ideológiák éppannyira veszélyeztetik jelenünket és jövőnket, mint a hidrogénbomba.

Nehéz lenne a vallásos jelenségek megjelenésének időpontjáról nyilatkoznunk, ha nem volna már előzőleg valamilyen általános fogalmunk a vallás mibenlétéről. Milyen esetekben és milyen alapon tulajdoníthatunk „vallásos" jelleget az archeológia leleteinek, ősünk barlang falára festett vagy eszközeire vésett alkotásainak? A halhatatlanságba és szellemi létbe vetett hit bizonyságának vélhetjük-e az őskori sírok rejtélyes elrendezésben talált csontjait a melléjük helyezett tárgyakkal?

Vázlatos összefoglalásomban a címben felvetett kérdésre adott válaszokat ismertetek. Sajnálatos, hogy e rövid cikkben csupán néhány jelentős szerző nézeteit említhetem.

A leletek beszéde

Az ember megjelenését az őslénytan a tűz használatához, a céltudatos szerszámkészítéshez és a bonyolultabb emberi agy befogadására alkalmas koponyacsontozathoz köti. Ezeknek az ismérveknek első megjelenéseivel együtt

olyan szimbólumokat is találnak, amelyek a vallás valamilyen formájára engednek következtetni.

Az Aurignac-i kultúra leletei a késői csiszolatlan kőkorszakból (amelyet kb. 30 000 évvel ezelőttre tesznek) arra utalnak, hogy a szerszám több volt, mint technikai tényező. Kétséges, hogy a vallásos elképzelések felmerülését helyes-e arra a korra rögzíteni, amelyről már világos bizonyítékaink vannak. Minden technikának hosszas előtörténete van. Aligha gondolhatunk arra, hogy az embert őstörténetében évezredeken át csak a kezdetleges szerszámokkal fenntartható és mindenképpen halállal végződő földi lét foglalkoztatta.

Az emberi és állati csontok, például medve-koponya és lábszárcsontok bizonyos rend szerinti elhelyezése arra a hiedelemre utalhat, hogy a csontok új életre támadnak. Ez a hiedelem kétségtelenül kimutatható a későbbi normában: az áldozati állat csontját nem szabad megtörni.

Az életnek a pusztuláson túli fennmaradását jelenthetik a vért jelképező vörös-okker festékkel bemázolt csontok és barlangfalak. Ennek a szokásnak a föld legkülönbözőbb pontjain bukkantak nyomára: Csu-Ku-Tien-től Nyugat-Európáig, Afrikában egészen a Jóreménység-fokig, Ausztráliában, a Tűzföldön. Nem tudjuk, ismerte-e a paleolit embere az állatok és emberek Legfőbb Urának bemutatott áldozatot. Wilhelm Koppers és Wilhelm Schmidt, a „Bécsi iskola" misszionárius-kutatói így értelmezték a sírokban talált állatkoponyákat: a vadászó törzsek a velőt, az elejtett vad számukra legértékesebb részét hagyták meg zsengeáldozatként. Hogy pontosan milyenek voltak a paleantroposz mágikus vagy vallásos elképzelései, nehéz biztosan megállapítani.

A régészet segítőjéül szegődnek az etnológia kutatásai. Az összehasonlító néprajz az őslénytanból veszi át az „élő ásatag lények" fogalmát, amely szerint a természeti környezettől elszigetelt helyeken, pl. barlangok mélyén, olyan szervezetű élőlények élnek, amelyek a mai állatvilágban másutt már nem léteznek. Ehhez hasonlóan próbálja az etnológia a mai, fejlettebb kultúráktól elvágott vidékeken élő ősi törzsek szokásait és elképzeléseit az archeológiai leletek értelmezésére felhasználni.

Leroi-Gourhan szerint a csiszolatlan kőkor vége felé viszonylag egységes kultúra alakult ki az eurázsiai kontinensen. Ennek emlékei azok a falfestmények, amelyeket Nyugat-Európától [például Altamira (Spanyolország), Lascaux, Montespan, Le Tud d'Audobet (Franciaország)] az Uralig terjedő területen barlangokban fedeztek fel. Ezek a barlangok nehezen, esetleg alagutakon át közelíthetők meg, a hegyekben, szinte lakhatatlan környezetben vannak. Szentélyek lehettek, amelyeket beavatás és egyéb szertartások céljaira használtak. Erre utal a képek tárgya. A nyilakkal átszúrt bölény, a dárdával megsebzett medve talán mágikus hiedelmekből származott; az állatbőrbe öltöztetett és álarcot viselő táncos emberalak sámánt, őskori varázslót ábrázolhat. Az ágon ülő madár talán a lélek jelképe, amelyet sajátos módon Lascaux mellett éppenúgy felfedeztek, mint Szibériában. E leletek

mágikus-vallásos elképzelésekre utalnak; bár pontosabb jelentésük vitatott, az említett „élő fosszíliák" szokásaival és hiedelmeivel meglepő hasonlóságokat mutatnak.

A kérdés nem az: volt-e vallása a kezdetleges embernek, hanem: milyen vallása volt? Mikor keletkezhetett valamely meghatározott rítus vagy hiedelem?

Az érzékelhetőn túli erőkbe és hatalmakba, az élet és az élőlények rejtélyes kapcsolatába vetett meggyőződésről alighanem azt kell mondanunk, amit a nyelvészet néhány irányzata az emberi beszéd kezdeteiről állít. A nyelvhasználat alapképességei az ember nembeli lényegéhez tartoznak és veleszületettek. Ugyanígy: az ember kezdettől vallásos. A természetes beszéd megelőz minden tudományos vagy kultúr-nyelvezetet (Bildungssprache). A vallás ehhez hasonlóan sejtésekből és elemi felismerésekből lassanként alakulhatott ki, de ezek az elemek a legmélyebb emberi igényeket szólaltatják meg. Bennük nem csupán tudásvágy, hanem az egyed személyes sorsának értelmezése, a lét csodálata, az embertársakkal való szolidaritás megérzése nyer kifejezést.

Félreértések és általánosítások

A vallás hagyományos definíciói általában túl szűkek. A szóelemzésből kiinduló ókori és középkori meghatározások Xenophanésztől Aquinói Szent Tamásig csak saját koruk vallásos jelenségeire alkalmazhatók.

Az újkor spanyol és portugál gyarmatosítói, de még egyes misszionáriusok is félreértik a leigázott feketék és indiánok hiedelmeit (amikor pl. a fétistiszteletet leírják). Nem sokkal szerencsésebb a felvilágosodás sem. Míg – főként a hitújítás óta – a főbb európai vallási rendszereket egymással szemben álló dogmatikai, erkölcstani, liturgikus szabályok választották el egymástól, a „szabad szelleműek" igyekeznek egy hittartalomban a végsőkig lecsökkentett, az erkölcsiségben megnyilvánuló tiszta észvallást szerkeszteni (Spinoza, Reimarus, Kant).

Spinoza szerint Isten maga a természet (deus sive natura), az egyed a maga „értelmi szeretetével" (amor Dei intellectualis) intuitíve „látja meg", hogy létezik egy „Legfőbb Lény", akinek engedelmességgel tartozik. Az Ész megtestesítője pedig az Állam. A kinyilatkoztatásra hivatkozó vallások e szerint csak „fantáziával" torzítják ezt a filozofikus „vallást".

Igaz, hogy minden vallás üzenetét az egészséges ész és erkölcsi érzék is képes értékelni. Ez az értékelés azonban aligha elsődleges a valláshoz képest. Az állam abszolutizálásának következménye pedig az volt, hogy a társadalom békéje érdekében a világi fensőbbségnek teljes hatalmat biztosítottak a hitvallás megválasztásában, mellőzve az egyén benső meggyőződését és szabadságát. A „cuius regio, eius religio" elve (azaz: akié a föld, az határozza meg a vallást), amelyet a 16. század hitújítása után fogalmaztak meg,

hosszú ideig megmaradt (pl. Franco kormányzása alatt Spanyolországban a katolicizmus mellett más egyházi közösségeket legfeljebb toleráltak, Zürich kantonban pedig századunk hetvenes éveiben ismerték csak el a katolikus egyház jogi-személy mivoltát).

Reimarus mindazt kiiktatja a vallások tartalmából, ami ésszel felfoghatatlan. Ezzel Kant felfogásánál is tovább megy. Kant szerint: „Der lebendigste Glaube ist die höchste Vernunft" (vagyis: a legélőbb hit a legfőbb értelem). Miért volna a *homo sapiens* a maga jelenlegi kulturális szintjén a lehetségesnek és lehetetlennek egyedüli bírája? Kant kritikáival nem csupán az ész határait vonta meg, hanem új utakat nyitott a vallás „megalapozásában" is. Joggal nevezhetjük a modern perszonalizmus atyjának.

A vallásokat kulturális és történeti adottságként kell mérlegelni. Semmiképpen sem pusztán filozofikus elméletek eredői. Sajátosságaik átfogó leírása tájékoztathat mibenlétükről, adhatja meg a „vallás" definícióját. Az összehasonlító néprajz fejlődésével egyre inkább bővül a különböző kultúrákról szerzett ismeretanyag és változik a definíció is.

Feuerbach vagy von Harnack a vallás, illetve a kereszténység „lényegét" igyekezett körülhatárolni. Ezeknek a leírásoknak egyes fogalmait – mint Feuerbach „projekcióját" – átveszi ugyan az utókor, valójában azonban éppen olyan szűk körre alkalmazhatók, mint az ókori meghatározások. Amikor Feuerbach azt állítja, hogy az ember teremt magának isteneket („homo homini deus"), figyelmen kívül hagyja a hit igazi mozgató és éltető erejét. A hívő aligha magamagát vetíti ki legnemesebb erkölcsi tulajdonságaival egy idegen szubjektumba, inkább a transzcendencia vonzó és egyben visszatartó erejét tapasztalja meg. R. Otto felfogása szerint a lét vonzó és mégis tiszteletteljes félelmet keltő titka, a „mysterium tremendum et fascinosum" igézete nyilatkozik meg a vallásos jelenségekben. Nemcsak a félelem szüli a vallást, mint az Carus Lucretius tanköltemányében (De rerum natura) olvasható. Már a kezdetleges népek között igen sok olyan imádságos fohász hangzik el, amely nem rettegést, hanem gyermeki bizalmat fejez ki. Hadd idézzük például – Vedder alapján – a bantu-négerek herero törzsét, amelynek istene a mennydörgésben szól ugyan, de ez a hang az „esővel áldó Karunga" szózata, akihez csak hálaadó vagy segélykérő fohászokat intéznek. A keresztény is a transzcendencia iránti félő tisztelet és a vonzó jelenlét kettőségét éli át: „Megrettenek és lángragyulladok. Megrettenek, mert annyira különbözöm tőle és lángragyulladok, mert annyira hasonló vagyok Hozzá" (Szent Ágoston, Confessiones 11,9).

Egyébként Feuerbach általánosításai a német idealizmus előfeltevéseire támaszkodnak: a pogányság a természet istenítése, a kereszténység a szellemé; az ateizmus visszaadja az embert önmagának, a kettős tagadás dialektikája szerint. Rögtön szembetűnik módszertani hibája, amikor osztályba sorolja a „pogány" vallásos jelenségeket: azt állítja, hogy a hit feláldozza az emberszeretetet „Isten dicsőségére". Illusztrálni tudja, hogy a „vallásosság gyökere az egoizmus vágyálma", vagy hogy „a szegény ember gazdag Istent

teremt magának". Csakhogy kiragadott történelmi példákkal az ellenkezőjét is könnyűszerrel alá lehet támasztani. A tevékeny emberszeretet a kereszténység ereje az ókorban. A jótékonyság hőseit és szentjeit alighanem jóval nagyobb számban lehet felsorakoztatni a kereszténység – vagy akár a buddhizmus – történetében, mint az inkvizitorokat vagy a hatalommal szövetkező főpapokat. A „szegény ember gazdag istene" sem meggyőző, ha a kereszténység alaptényeit történeti és spirituális valóságként kezeljük (pl. a Názáreti Jézus élete).

Ami von Harnack „lényegmeghatározását" illeti: túlzás az az állítása, hogy a kereszténység az egyedüli vallás és aki a kereszténységet ismeri, minden vallást ismer. Egyrész az elszigetelt, még az Szövetségtől is különválasztott kereszténység olyan absztrakció, amely a történelemben aligha létezett. Másrészt a terepen végzett néprajzi kutatás (etnográfia) és az összehasonlító vallás-etnológia csak típusba-sorolást ismer el, még ha a típusok alapján történő csoportosítás nem is meríti ki valamely vallás szellemét. Megkülönböztethetjük például a monoteisztikus vallásokat a henoteizmustól (amelyben a kultusz tárgya egy személyes Isten, de elfogadnak más istenségeket is) és a politeizmustól. De a monoteisztikus vallások sem képeznek egységes csoportot. Vajon Allah, aki a Korán szerint a hitetlenek ellen viselt harc, a „dzsihad" parancsát adja, azonosítható-e Jézus Atyjával, akinek tökéletessége, hogy „napját felkelti jókra és gonoszakra" és az ellenség szeretetét kívánja? (Mt 5, 43–45.) *A vallásokat egész életformájukban, erkölcsiségükben, társadalmi életük és kultúrájuk teljes kontextusában kell szemlélni.*

A meghatározást kiegészítheti a vallás keletkezésének és történeti alakulásának leírása. Az íróasztalnál készült elméleteket azonban két előítélet terheli. Az egyik az *intellektualizmus*, amelynek értelmében a tudomány, a tudomány fejlődése szabja meg az élet minőségét és értékét. Meggondolandó Wittgenstein aforizmája: „Érezzük, hogy ha minden tudományos kérdésre választ kapunk, még egyáltalán semmit sem mondtunk az élet értelméről" (Tractatus 6.52.)

A másik téves előfeltevés: az az *önhittség*, amellyel a fehér ember a maga civilizációját minden egyéb kultúrérték tetőpontjaként fogja fel. A „mást", az idegen elemet nem sajátos, önálló mivoltában szemléli, hanem csupán az európai kultúra embrionális állapotban lévő elemeként. Az első gyarmatosítók a nyugat-afrikai fekete törzsek kultikus tárgyát „fétis"-nek nevezték. (A portugál „feitico" a latin „factitius"=mesterséges szónak felel meg.) A fétis szerintük nem más, mint önkényesen választott természeti tárgy, amelyet feltűnő jellege miatt istenként tisztelnek. (Lehet a kultusz tárgya egy fa, egy hegy, a tenger, vagy akár kagyló, hal, elefántfarok; ezeknek mutatnak be áldozatokat, ezeket hordozzák körmenetekben.) Ch. de Brosses még azt is megkísérli, hogy ezt a jelenséget minden vallás legkezdetlegesebb formájaként tüntesse fel.

A fétisekhez azonban mítoszok fűződnek. A vallásos tiszteletet általában valamely esemény alapozta meg. Akár egyéni, akár kollektív élmény: láto-

más, szózat, természeti katasztrófa, vagy az ősidőkbe helyezett, a természetet vagy az emberiség eredetét értelmező mítosz.

Felületes általánosítás terméke a „tabu" közhelyes fogalma is. Az első értesülés de Bougainville 1771-ben kiadott, Tahiti szigetéről szóló útleírásában található. A „taboo" szó Cook kapitány harmadik világkörüli utazásának naplójában szerepel. Ezek és az utánuk következő beszámolók inkább társadalmi jelentését veszik észre: a tabu egyszerűen tilalom, a felsőbb társadalmi rétegek előjogainak védelmét szolgálja. Bizonyos ételeket csak ők fogyaszthatnak; az uralkodó kizárólagos tulajdonává tehet valamely lakóhelyet; a tabu szabályozza a földek megművelését (mire szabad a földet használni és mire nem). Cook utóda, James King a „tabu"-nak hangsúlyozottan vallásos jelentést tulajdonít a polinéziai szokások leírásában.

A tabu laza értelemben minden indokolatlan, irracionális tilalom megjelölésére alkalmas. A modern polgári szokásokat abból az ősi kényszerből eredeztetik, amely a kezdetlegesebb állapotban az egyedet a bölcsőtől a sírig a társadalom irracionális és megokolatlan szabályaival bilincselte meg. Freud mintegy felcserélhetőnek tartja a „kényszercselekvés" és a „tabu" fogalmakat.

A legkezdetlegesebb állapotúnak vélt ausztráliai törzsek „totem"-tiszteletét hasonló módon félreértik. A bennszülöttek állatoktól való eredeztetésére egyszerűsítik. Pedig a „totem" értelme nagyon sokrétű: őrző szellemet, rejtélyes erőt, vagy az állatok Urát jelenítheti meg. A vallás és mágia merev megkülönböztetését alapos munkával cáfolta Malinowski (1884–1942). A terepen végzett gyűjtőmunkáján kívül a rendszeres vallás-etnológiai kutatás megalapozójának tekintik. Brit Új-Guinea, Ausztrália, Mexikó, Kelet- és Dél-Afrika területén végezte kutatásait. Felfogása szerint a vallásos jelenség *az ember törekvéseinek és vágyainak, reményeinek „ritualizálása"*. Ahol az ember technikai eszközei elégtelenek, ott a hagyományból vett vagy ösztönös intuícióval megsejtett, számunkra irracionálisnak tetsző cselekményekkel segít magán.

Malinowski szemléletében mágia, vallás és tudomány egy örök optimizmus, élniakarás különféle megnyilvánulásai. Szerinte a mágikus cselekmény gyakran az egyén közösségi hivatásának és szerepének kifejezése, szimbolizálása: a beavatási rítusok, pl. a serdültavatás nem az érettség *létesítését* célozzák, hanem megszüntetik azt az emocionális-érzelmi feszültséget, amely a fiatal és az érett nemzedék között fennáll. De a mágikus cselekmény nem zárja ki azt sem, hogy a titokzatos erőknek személyes istenség az őrzője és ura: ilyen a hindu Védák ősi és egyetemes istensége, Varuna. *A fétis, tabu, totem félreértésének oka: a sokféleség zárójelbe tétele.* A „fetisizmus", „tabuizmus" stb. egyöntetű rendszereket sugalló címkék, amelyek ellen a mai vallástudomány tiltakozik.

Fejlődés vagy hanyatlás?

A múlt század második felében a vallástörténet jórészt Darwin biológiai fejlődéselméletének hatása alatt állt. Darwin maga az evolucionizmust nem alkalmazta az ember lelki fejlődésére. Herbert Spencer a *Fajok keletkezése* (1859) előtt hét évvel alkotta meg tudományfejlődés-elméletét. E.E. Evans-Pritchard 1981-ben megjelent kritikai munkájában arra mutatott rá, hogy a vallásfejlődés elméleti sablonjai (E.B. Tylor „animizmusa", Marx és Engels alap–felépítmény elmélete) Spencer hatására alakultak ki. Wundt (1832–1920) a laboratóriumi lélektan úttörője, a nyelv, mítosz, étosz, művészet és kultúra jelenségeiben igyekezett a népek lélektanát rekonstruálni. Ma Wundt ilyen témájú munkáit sokan elvont spekulációnak tartják, tárgyi alap nélkül. A mágia és a totem elsőségét képviseli. Az ősök kultuszát teszi első helyre, amely szerinte a mágiával állott kapcsolatban. Ez a gondolat már a görög bölcseletben felmerül: Euhémeros (Kr. e. 4. sz.) felfogása az, hogy az istenek valójában az őskor hősei voltak.

Freud valláskritikájának egy része, az Ödipus-komplexus gyújtópontba állítása ellenkezést keltett, főként az anyajogú társadalmak tanulmányozása következtében. Ezeknél nem az apa vagy az apai ág birtokolja a hatalmat. A feltételezett ősapa-gyilkosság és apa-gyűlölet nem magyarázhatja meg a véres-áldozat, tabu és totem jelenségeit. (Lásd ezzel kapcsolatban Malinowski 1924-től végzett erre vonatkozó terepkutató-munkáinak eredményét.)

Már a múlt században eleven vita bontakozott ki a vallásfejlődés különböző képletei és a hanyatlás-elméletek képviselői között. Comte a vallást csak közbeeső és megszüntetendő fázisnak tekinti az ateizmus → vallás → metafizika → pozitív-tapasztalati tudományok „sorban". A vallás keretében fétis → politeizmus → monoteizmus sorrendet tételez fel. Ezzel szemben John Lubbock ateizmus → fetisizmus/totemizmus (vagyis természetimádás) → samanizmus/antropomorfizmus (vagyis bálványimádás) → az erkölcsi sajátságokkal felruházott Teremtő tisztelete (vagyis monoteizmus) fejlődési sort tételez (1870). Nézetei tapasztalati bizonyítékok hiányában elavultaknak minősülnek.

Részleges eredményt tudott csupán felmutatni a természetmitológiai irányzat (Max Müller) is. A germán nyelvek szóelemzései alapján állították, hogy az istennevek mindig a természet jelenségeire utalnak. Isten a fény, a nap, a vihar, a mennydörgés. Az összehasonlító nyelvészetnek ez az alapos munkája meggyőzőbbé tette a vallástudomány eredményeit, viszont csődöt mondott, mihelyt nem-indogermán népek ősvallása került vizsgálat alá. E.B. Tylor (1832–1917) az animizmus elsődlegességét igyekezett megalapozni. A lélek szerinte az álom élményéből eredő elképzelés. Innen a halottak lelkének tisztelete, a „manizmus" (a latin „manes"=házi, családi istenek). Ebből fokozatosan alakul ki az uralkodók, hősök tisztelete, végül a „nagyisten-hit".

Két tanítványa bírálta Tylor elméletét. R.R. Marett az egyedi lélek-képzet felmerülése előtt „pre-animisztikus" elképzelést tételez. Ez minden természeti tárgynak lelket tulajdonítana. Andrew Lang szerint a keresztény Isten-

hit nem a fejlődés legvégén merül fel, hanem éppen a vallások ősi forrása; és a vallások történetében nem evolúciót, hanem degenerációt találunk.

Az *ősmonoteizmus* elméletét a leghatározottabban P.W. Schmidt „Bécsi iskolája" képviselte. Misszionárius rendtársaival számos monográfiában dolgozták fel azoknak a népeknek vallásos és erkölcsi felfogását, amelyek között hittérítőként működtek. Az eredmény a monumentális „Ursprung der Gottesidee" 12 kötete. Céljuk annak bizonyítása volt, hogy a tiszta Isteneszme a legősibb és eredeti forrása minden vallási formának, utána fokozatos hanyatlás következik. Elfogadják a vallás és az anyagi kultúra összefüggésének tételét; következtetéseik azonban ellenkező irányban haladnak. Egy kezdetlegesebb állapotban, vadász–halász népeknél gyermeki, egyszerű, de nemes és tiszta Istenhit és monogám család, mágia és mítoszok nélküli egyszerű imádságok. A fokozatos hanyatlás a civilizáció fejlődésével következnék be. Schmidt és munkacsoportjának értelmezését nem fogadták el széles körben. A nagyistenhit még nem tiszta monoteïzmus, démonok és más istenségek is szerepet játszhatnak. Nem tartják bizonyítottnak azt sem, hogy a nagy kultúrkörök elhatárolása helytálló, vagy hogy a vizsgált népcsoportok eredetileg is mai kezdetleges körülményeik között éltek.

Hitelt érdemlően sem a fejlődés, sem a visszafejlődés elmélete nem bizonyítható az etnológia szemléletében. Nincsenek tiszta kultúrák: vadász-halász-gyűjtögető, nomád-pásztor, letelepült-földművelő, és az ún. nagykultúrák vegyülnek egymással. Nincsenek tiszta vallási formák sem. A „vadember" mítoszának, aki korábbi nézetek szerint vallástalan, vagy valamilyen „prelogikus gondolkodásra" valló primitív hiedelem rabja volt, Lévi-Strauss antropológiai strukturalizmusa vetett véget. „Struktúra" nála többek között azt jelenti, hogy minden civilizációban ugyanaz a mechanizmus hozza létre a mítoszokat, rítusokat. A vallás terén ez a természet és kultúra ellentétének tudatosításához és integrálásához vezet. Bírálják azonban azért, mert módszere egy ősi, atavisztikus, végeredményben egyfajta élettani mechanizmus működésével helyettesíti az értelmet és a jelentést: a szép, az erkölcs, a hősiesség és a szentség emberi és emberfeletti értékeit.

A vallás funkcionális kutatása

A vallásszociológia területén a funkcionális vizsgálatok azokat az emberi igényeket keresik, amelyek a vallások szertartásaiban, parancsaiban, tanaiban tükröződnek. A századfordulótól fontos területként jelentkezik a vallás funkcióinak kutatása. A francia É. Durkheim, M. Mauss és angol követője A.R. Radcliffe-Brown a vallás formáit a társadalmi berendezkedés, az egész kultúra szerkezetével összefüggésben vizsgálták. Túlzás volna azonban elfogadni, hogy egyedül a közös élet, a kollektíva szentesíti a vallási hiedelmeket és szabályokat. A vallástörténetben gyakori jelenség a próféta, a vallási reformer alakja. A vallási géniusz szembeszáll a társadalommal.

A funkcionális vizsgálódás körében említhető W. Müller, R. Gehlen és B. Wolf, akik tisztázták a totemszimbolizmus funkcióit Kansas területén élő törzsek körében. Ezek részben vadásznak, részben földművelők. Totemeik szimbólumok: felhők, hajnali és esti csillag, nap és hold, kagylók, cédruságak stb. Mind a település, mind a lakosság mennyei és földi, vízi és szárazföldi egységekre osztott. Ez a felosztás megszabja az öltözködés, a házasodás, a kormányzás módját. Az ősi tradíciók ismeretével rendelkező öregek döntik el: honnan származik a törzs és hogyan kell elfoglalnia helyét a világban. Az ilyen kutatások megvilágítják a totem vallási szerepét: kifejezi az ember helyét a mindenségben, életének értelmét, a kozmikus és szuper-kozmikus valósággal való kapcsolatát.

Eliade vallástörténeti irányzata minden jelenségben a közös, archaikus elemeket keresi. Bizonyos hasonlóságok kétségtelenül kimutathatók földrajzilag és történetileg távoleső kultúrákban. *Ezek a hasonlóságok azonban félrevezetnének, ha sajátos helyüket és jelentésüket nem az adott konkrét vallás egyedi történeti fejlődésében keresnénk.* Más Orpheus, más Osiris és más Jézus Krisztus „pokolra szállása". Más a „kígyó" jelentése Ugarit, Egyiptom, az ophiták kultuszában, mint a Teremtés könyvében vagy Izaiás prófétánál. Eliade módszerének kiemelkedő értékét nem tagadhatjuk, akkor sem, ha egyesek történelmietlennek tartják, mások túlhangsúlyozzák Jung mélylélektani archetípusaitól való függését.

Archaikus elemek a fogyasztói társadalomban

Nem lehet kétségbevonni, hogy az egyedi lélek, a kísértet, az ősök szelleme, az egyed segítőjeként vagy ellenségeként jelenlévő lélek kimutathatók a természeti népek elemi elképzeléseiben. Az utóbbi, mint démon vagy az aztékoknál mint „alter-ego" (azték „naualli"=másik Én; innen a „nagalizmus" szakkifejezés) szerepet kap olyan jelenségekben, amelyeket a tudomány megszállottság, tudathasadás, neurózis kifejezésekkel jelöl.

Az utóbbi évek kutatásai az „animizmus", „tabu", „totem", „sámán", „kannibalizmus" fogalmai segítségével párhuzamot vonnak a természeti népeknek és a fogyasztói társadalomnak a halállal, a haldoklókkal és a sírokkal kapcsolatos szokásai között. Megszűnik a halál emberileg átélt eseménye, áruba bocsátják a szerveket átültetés céljából, ami az élő ember testi azonosságának, személyességének hitét elhomályosítja. Egyes nomádoknál brutális módon szabadulnak a betegek és öregek gondozásának terhétől; a jóléti társadalom pedig lehetőleg elkülöníti a családtól, intézményesen gondoztatja a halálhoz közeledő öregeket és betegeket. A széles körben terjedő okkultizmus, az úgynevezett paranormális jelenségek túlvilági közlésekként és kapcsolatokként való értelmezése a sámánizmusra utal vissza. A narkománia, a brutális „sátán-kultusz" visszatérő vallásos vagy legalábbis pszeudo-szakrális vonásokat jelez mai társadalmunk körében. A vallás eszerint nemcsak

kultúránk elválaszthatatlan tartozéka, hanem emberségünk egyik igen veszélyeztetett övezete is.

A hit dimenziói

Korunk vallástudománya az emberi jelenségek egészében vizsgálja a „szent" kategóriáját. Ez a „holisztikus" szemlélet társadalmi, személyes, az anyagi világhoz kötött és halálraszánt mivoltunk összefüggéseiben jeleníti meg a vallásosságot. A vallásos magatartásnak és vallásos tudatnak kiemelkedő formái is kimutathatók. Ábrahám hite bizonyos határt és fordulatot jelent a vallástörténetben. Fiának feláldozását kívánja tőle Isten. Kánaán népeinél és egész Elő-Ázsiában az élő áldozatnak teóriája van: a haldokló természetet és öregedő istenséget élettel, vérrel kell megfiatalítani, életre kelteni. Ábrahámnak nincs ilyen elmélete. Itt egyedül a Személynek személyhez szóló felszólításáról és erre adott válaszról van szó. Eszmék, intézmények, egyéni és kollektív tudat között sokrétű hatás és kölcsönhatás áll fenn. A hit nem csupán életkörülményeink gyakran fájdalmasan tapasztalt esetlegességét enyhíti (Kontingenzbewältigung). Átfogó, az egész embert alapvetően érintő mivoltánál fogva számos dimenzióban hat: (1) intellektuális-doktrinális, (2) egzisztenciális, (3) etikai, (4) szociális funkciói vannak. Minél aktívabb a személy saját hívő tapasztalásának feldolgozásában, minél rugalmasabb és eleven erejű maga a vallás, annál erőteljesebb a hit integrált, harmonikus személyiséget alakító hatása.

(1) *Intellektuális-doktrinális dimenzió.* A tudomány azért igyekszik a természet és az ember megismerésére, hogy általa céljainak megvalósításához hatékonyabb eszközöket találjon és korábban elérhetetlen evilági vágyakat is megvalósíthatóvá tegyen. A vallás ezzel szemben a fogalmakat meghaladó, végső és átfogó egységet keresi: a világ, a társadalom, a természet, az intézmények egészének értelmét. A szerszámkészítő *homo faber* egyszersmind a szerszámot díszítgető *homo aestheticus* és a sírokat építő, barlangját rejtélyes jelekkel a profántól megkülönböztető *homo religiosus.* A világ értelmét mítoszokban, majd később tanokban, hitvallásokban és teológiákban fogalmazza meg. Ezek racionálisan felülvizsgálhatók. Azoknál a vallásos személyeknél vagy csoportoknál is, akiknél az értelmi dimenzió előtérben áll, különböző változatok lehetségesek: az egyik csak a tan és a rítusok pontos betartására ügyel, a másik igyekszik minél inkább behatolni a tan tartalmába és szellemébe.

(2) *Egzisztenciális dimenzió.* A világban középponti helyet foglal el maga a hívő személy: a maga életének értelme, szerepe a nagy egészben, a maga rendeltetése. Főként az ún. határhelyzetekben éli át, hogy emberi-evilági tudása, ügyessége elégtelen. Csapások, halálveszély, törekvéseinek sikertelensége, kielégíthetetlensége fordítják a felsőbb hatalmak felé. Az imádságos gesztus – a kitárt vagy összetett kéz – kifejezi, hogy nem a maga erejére

számít, nem fog fegyvert vagy szerszámot. De nemcsak negatív hangulatokat kiváltó határhelyzetek léteznek: a végtelennek tűnő magasságok vagy a kozmikus mélységek nagyszerűsége: a csillagos ég, a hegycsúcsok, a tenger láttán feltörő csodálat és öröm is határélményeket keltenek bennünk. Az elérhetetlen erkölcsi vagy esztétikai ideál sem sújtja le az embert, inkább felemeli és egy számára a jelenben még hozzáférhetetlen világ képzetét és reményét ébreszti.

Az egzisztenciális dimenzió a misztikusok igazi világa. Kivételes személyiségek rendkívül fogékonyak önmaguk és a mindenség, saját Énjük és egy örök Te kapcsolata, sőt egysége iránt. A hajlam azonban minden emberben megvan, hogy legalábbis kivételes esetekben ilyen élmény részese legyen. Minden vallás az egzisztenciális dimenzióból meríti életerejét; a vallás misztika nélkül élettelen. Ebben a dimenzióban merül fel természetszerűen a halhatatlanság vágya és egy túlvilági lét hite.

(3) *Etikai dimenzió.* A vallásos hitből eredő tapasztalásnak feltétele, hogy az alany bensőleg átváltozzék és megújuljon. Az etika követelménye hasonló a valláséhoz: „transcende teipsum!", az ember emelkedjék maga fölé. Innen erednek a parancsok, szabályok és tilalmak, amelyek nélkül az ember nem méltó arra, hogy az „istenivel" kapcsolatba lépjen. A jót a rossztól az ember a bűntudatban különbözteti meg, a paradicsomi „tudás fájának" szimbolikája szerint. Ez azt jelenti, hogy az ember először ösztönszerű készséggel kerüli az erkölcsi rosszat, csak később tudja az életszabályokat racionálisan megfogalmazni és megindokolni. Különböző kultúrfokon élő népek természetesen más és más szabályokat követnek. Ezek jó része eredhet a testi egészség követelményeiből (rituális mosakodás, étel-tilalmak, a törzsön-kívüli házasodás szabálya vagy a körülmetélés). A vallás révén ezek transzcendens, abszolút szentesítést nyernek a hitben. Még ha netán létezne is vallástól független erkölcs, vallás soha sincs erkölcs nélkül. Sőt, valamely vallás értékét és hitelességét erkölcsi felfogása és eszménynek tekintett életformája alapján is értékelhetjük. Fontos lehet a lélek vagy az istenség elképzelése és fogalmi meghatározása, sokkal jelentősebb azonban a vallásban kifejezett erkölcsiség.

A vallás és hit ürügyével számtalanszor nyilatkozik meg önérdek, csoportérdek, türelmetlenség, fanatizmus és kegyetlenség. Ilyen esetekben az utódok többnyire félreértik vagy elferdítik az alapító vallási géniusz lelkületét. Áll ez a kereszténység bizonyos történeti formáira is.

(4) *Szociális dimenzió.* Az „isteni" megtapasztalása közösséget teremt és a közösség hitéből táplálkozik. A hívő hivatásának érzi, a próféta hivatásként kapja, hogy a „szent" megjelenését, a hierofániát hirdesse. A benső élmény szükségképpen közösségi jelleget nyer, mihelyt emberi szavakkal és jelekkel fejezik ki. A vallásos élmény tehát beilleszkedik egy csoport kultúrájának egészébe. A vallás szociális funkciója a társadalom szerkezetét a hit alapján szentesíti, – vagy ellenkezőleg: a hit nevében szembeszáll a társadalmi berendezkedéssel (Zarathustra, Mani, Buddha, Jézus Krisztus, a muzulmán forradalom vagy a neohindu mozgalom).

A hit a csoport belső megszerveződését von(hat)ja maga után. Nem minden vallás mutat fel olyan szigorúan központosított organizációt, mint a mai katolikus egyház. Mindenképpen a hit szentesíti a szerepeket és szolgálatokat. Lényeges az összetartozás, a hitben való közösség elismertetése. Legnemesebb formájában ez a vallási csoportot túlhaladó egyetemes szeretet, a kereszténységben az ellenség szeretete és az erőszakról való lemondás.

Igen sok hívőt a közösség védelmet és melegséget biztosító vonzása tesz vallásossá, főként ha a természetadta közösségekben (család, törzs) vagy munkakörében nem talál személyes kapcsolatokat és kötődéseket. Az ilyenek számára a doktrinális elem többnyire mellékes: tanítást és szabályokat szívesen átvesznek meggyőződés nélkül is, saját közösségi elfogadtatásuk és elismertetésük fejében. A szociális tényező is okozhat bizonyos elfajulásokat: az etnikai elem, az egy népcsoporthoz tartozás tudata elszigetelhet az emberiség nagy családjától, vagy katolikusoknál az egyetemes nagy-egyházban exkluzív szigeteket hozhat létre. Ilyenkor könnyen lesz a vallási közösségből érdekszövetség. Napjainkban elrettentő példákat látunk a muzulmán politikában, az írországi terrorizmusban; ez a veszély kísérti a tipikusan „népi egyházakat".

*

A vallás tanulmányozásának szükségességét ma sokan érzik. A vizsgálódás elemi feltétele *a tisztelet és megértés mások meggyőződésével, hitével szemben.* Ez az első feltétele annak is, hogy megközelíthessük, amit „szentnek" neveznek.

A vallástudományok történetéből

Horváth Pál

Modern értelemben vallástudományoknak nevezzük a vallási jelenségek vizsgálatának azon szaktudományos eljárásait és módjait, amelyek teológiai előfeltevések nélkül – sőt, a hívő vagy éppen nem-hívő meggyőződéstől elvonatkoztatva –, ám a tudományos teljesség igényével vizsgálják tárgyukat. Napjainkban a vallástörténetet, a vallásfenomenológiát, a vallásbölcseletet, a valláspszichológiát, a vallásszociológiát és a vallásetnológiát szokás e gyűjtőfogalom alá sorolni.

A korszerű értelemben vett vallástudomány kiindulópontját a távoli kontinensekre és az európai múltra vonatkozó néprajzi ismeretek gyarapodása adta a 18. században. A 19. századtól lendületesen nőtt a felderített, tudományos értékelésre és összevetésre is alkalmas vallástörténeti tények száma. Az európai tudományosság előbb az indo-európai népek ősi hitével és mitológiájával ismerkedett meg, majd folyamatosan előkerültek Egyiptom és Mezopotámia régi hitének egyes forrásai, dokumentumai. A klasszikus keleti mitológiai rendszerekkel való megismerkedés hívta életre Fr. Creuzer szimbolikus iskoláját, amely a vallási eszmék lényegét e mitológiai anyagban vélte megtalálni, a mítoszokat pedig emelkedett erkölcsi elvek jelképes megfogalmazásának tartotta.

Az összehasonlító mítoszkutatás fejlődésének köszönhette létét a 19. század utolsó harmadában divatos diffuzionista vallástörténeti modellek sora; ezek közös feltevése az volt, hogy a mitológiai-vallási hagyomány egyetlen lokális kultúra terméke. Más népek kölcsönzés, átvétel útján jutottak az „eredetihez" hasonló mitológia birtokába. Az ilyen értelmezések közül különösen Fr. Delitsch *pán-babilonizmus* felfogása került – a 19. század végén – viták keresztüzébe. Delitsch azt vallotta, hogy a világ vallásaiban, mitológiáiban, egyebek között a Bibliában felbukkanó mitikus toposzok egyetlen közös tőről, a mezopotámiai kultúrából fakadnak.

A vallási rendszerek hasonlóságára, történeti fejlődésük törvényszerűségeire irányuló kutatásokban hamarosan két főbb irányzat vált elkülöníthetővé. Az egyik a párhuzamos, ám egymástól függetlennek tekintett vallási-mitológiai jelenségek összehasonlító elemzésére támaszkodott. A másik, az „evoluciós" irányzat úgy vélte, hogy a vallásfejlődés egyetemes folyamat, amelynek az egyes vallási rendszerek és formák egymást a történeti szükségszerűség erejével követő és egymásból következő állomásai. Ugyanakkor a lendületessé váló történeti kutatásban megfogalmazódott néhány alapkérdés, amelyekre a tudományos elemzésnek kell választ adnia. Ilyenek a vallások keletkezésével, a primitív vallási formákkal, a természeti és a kultúrvallások közötti eltérések értékelésével kapcsolatos problémák.

Számos kutató a vallási eszmék és rendszerek vizsgálatában azt kívánta eldönteni, hogy a vallásos érzület vagy a vallási tapasztalat körében kell-e a legelemibb hitforrásokat keresni. Kitüntetett jelentőségűvé lett a mitológiai hagyomány történeti, tipológiai és összehasonlító vizsgálata, és ezzel összefüggésben a vallásos gondolkodás és a vallásos cselekvés-viselkedés jellegzetességeinek történeti, pszichológiai, szociológiai, etnológiai módszerekkel végzett elemzése. Fontosnak bizonyultak a vallástudományok és módszereik fejlődésében azok a viták, amelyek a kereszténység kialakulását és fejlődését igyekeztek rekonstruálni.

A felvetettek közül alapvető a vallás ősi, primitív formáinak és őstörténetének kérdése. A vita során nyomatékot kapott, hogy vajon valószínűsíthető-e (és ha igen, milyen eszközökkel) a vallástörténet primitív vallási formák → politeista rendszerek → egyistenhit egymásutánját feltételező fejlődési modellje. A kutatók zöme ezt a fejlődési sort tekintette reálisnak. Ám ellenvélemények is megfogalmazódtak. Így lett századunk egyik kurrens vallástörténeti irányzatává az *ősmonoteizmus-iskola,* amely alapötletét a skót A. Lang megfigyelésének köszönheti. Lang az afrikai pigmeusok primitív vallásosságában egy kezdetleges, de ősi és eredendő monoteizmus nyomait vélte felfedezni. Lang és a bécsi W. Schmidt nyomán szilárdult meg az a vélemény, mely szerint az emberi vallásosság legősibb, primitív-eredeti formája az egyistenhit, a minden régi kultúrában meglelhető Nagy Szellem tisztelete volt; a vallástörténész feladata ezen ősi hit emlékeinek vizsgálata és annak felderítése lenne, hogy az emberiség miért és hogyan indult el innen a sokistenhívő mitológiák és hitrendszerek megalkotása felé. W. Schmidt elgondolását *Az isteneszme eredete* című monumentális munkájában adta elő, amely döntően ausztráliai, óceániai és dél-afrikai vallásnéprajzi anyagra alapozva kívánta a monoteizmus történeti elsődlegességét bizonyítani. Az 1950-es években P. Schebesta némileg módosította Schmidt elgondolását. Az ősi monoteizmuson túl a primitív animizmus és mágia formáinak jelenlétét is számításba vette, s a vallásfejlődést e három összetevő bonyolult kölcsönhatásaként írta le. E vélekedésnek ma is vannak képviselői; néprajzi-etnológiai adatok is szólnak igazsága mellett.

A valláskeletkezési és vallásfejlődési elméletek körében ezzel együtt is többségben vannak azok az irányzatok, amelyek a primitív vallási formák etnológiai fogalmai segítségével igyekeznek rekonstruálni a vallás eredetét, korai evolúcióját. Képviselőik nem a kinyilatkoztatás transzcendens tényén, de nem is az elvont, reflexív emberi gondolkodáson alapuló megoldást keresik. E próbálkozások nyitánya a múlt században M. Müller elképzelése volt, aki úgy gondolta, hogy a primitív ember számára a természet, a természet-élmény és ezen élmény mítosz alakjában való kifejezése, továbbgondolása volt a vallásossá válás alapja. A 19. század végén bontakozott ki az animizmus-elmélet, melyet a legátfogóbban E.B. Taylor fejtett ki. A primitív kultúrákról írott műve szerint az ember a természet titkaival szembesülve, az árnyék, az álom, a halál tényét tapasztalva jutott el a lelki létezés gondolatához, a világ „átlelkesítéséhez". Ezt a dolgokban lakozó „belső" erőt R.R. Marett nevezte elsőként *mana*-nak, a polinéz hitvilágból kölcsönzött kategóriával. Később e sajátos animizmust és mana-hitet a jeles francia vallás-etnológus, L. Lévy-Bruhl az emberi múlt és gondolkodás legősibb, „pre-logikus" szakaszával azonosította.

Az előbbivel ellentétes jelentős vélemény a mágia-elmélet, a „mágizmus" koncepciója. Klasszikusa, J.G. Frazer *Az aranyág* című művében – ugyancsak tekintélyes anyagon – azt kívánta igazolni, hogy az emberiség szellemi fejlődése három, egymásra következő szakaszban zajlott: először volt a dolgokkal való manipulálás, a mágia kora, majd a dolgokban való hivés, a vallás állapota, végül pedig a dolgok tudása, a tudomány. Frazer gondolatfejlődési modellje ma inkább csak tudománytörténeti jelentőségű. A primitív gondolkodásról a 40-es évek óta lefolytatott viták eredményei szerint mágia és vallás nem két gondolatfejlődési állomás, hanem ugyanazon állapot, a primitív gondolkodás két aspektusa. C. Lévi-Strauss a „vad" gondolkodásról értekezve a mágiavallás új elméletét dolgozta ki, amely a korábbiaknál fokozottabban számol az ember közösségi, szociális kapcsolataival s az ezeket kifejező totemek tiszteletének vallást-teremtő erejével, jelentőségével. Nézetét ismét imponáló mennyiségű néprajzi anyaggal támasztotta alá. A vallás szocializáló szerepének felismerése nem egészen újkeletű: elemei már É. Durkheim történeti vallásszociológiájának gondolatmenetében világosan felismerhetők. Mindent egybevetve a mai, modern valláskeletkezési elméletek többsége a mágizmus-elmélet valamely változata felé tájékozódik.

A kereszténység mint modell-vallás

A részletek eltérései ellenére mindezeket a próbálkozásokat egy tágabb keretbe, a vallástudomány evolutiós irányzatainak csoportjába sorolhatjuk.

A vallási rendszerek lényegét illető kérdésekben a tudományos megoldások zöme valójában már a 19. században körvonalazódott. Így – egyebek között – a katolikus tradíció alapján álló vélemények meglehetősen széles

köre csupán az Isten létére való intellektuális reflexiót tekinti lényegesnek a vallás dolgaiban. Ez az intellektuális reflexió segít megragadni a vallás igazi, ám önmagában, racionális, nem-teológiai eszközökkel megragadhatatlan lényegét: a hitet, az Istenhez való személyes emberi odafordulást. A Kant bölcseleti tekintélyére is nagyban építő 19. századi liberális felfogás a vallást az erkölcsi létezés konzekvenciájának véli és ebből következően a különféle hiteket, szervezeteket és szertartásokat csupán az örök moralitás kibontakoztatásának nagyon is gyarló, ember alkotta eszközeinek tartja. Fr. Schleiermacher óta számítanak népszerűnek azok a nézetek, amelyek a vallásban sajátos érzelmi, emocionális megalapozottságú jelenségkört látnak. Az ő megfogalmazása szerint a véges és a végtelen találkozása, az Embernek az Univerzum láttán való megrendülése a vallási élményvilág alapja és kiváltója. A marxizmus a szociális-ideológiai szférában, a mélylélektan egyes szerzői pedig az ember pszichológiai, részben pszichopatológiai folyamataiban látják a főbb kiváltó tényezőket.

Számos gondolkodó főként a kereszténység vizsgálata kapcsán, de a vallások egész körére kiterjedő érvénnyel igyekezett kidolgozni a maga álláspontját. Ilyen volt a múlt század derekán D. Fr. Strauss, aki a vallásokban a lényegüket jelentő erkölcsi elveken túl irracionális mítoszképződési folyamatot látott. Hasonló véleményt képviselt a századfordulón a liberális teológia nagy tekintélyű vezéralakja, A. von Harnack. Az ő Jézusa a tökéletes moralitás szószólója; a későbbi hitelvek ezt a morális magot veszik körül, hordozva és tükrözve a keresztény közösség történelmileg alakuló, fejlődő, változó hitét. E szigorúan racionális moralizáló szemléletnek ellenfelei is támadtak: A. Schweitzer a közeli világvégét váró szemléletben látja a kereszténység kibontakozásához elvezető legfontosabb gondolati motívumot. Ugyanő meglehetősen szkeptikusan nyilatkozott a keresztény vallás kialakulásának és történeti előzményeinek feltárásáról (a „Jézus élete" kutatások históriáját összefoglaló monumentális munkája a századelő egyik legjelentősebb írása).

A vallás- és kereszténységtörténetben uralkodó, historizáló liberális racionalizmus és a szigorú fideizmus vitájában hozott fordulatot az összehasonlító vallástörténeti iskola kialakulása. E folyamat kezdete a katolikus vallástudományi és teológiai irodalomban kibontakozott modernista krízis volt az 1900-as évek elején. A. Loisy a hit történeti fejlődésének jelenségeiből indult ki. Úgy vélte, a fejlődés egyes állomásai a vallási rendszerek fejlődésének és motívumaik alakulásának párhuzamosságában ragadhatók meg. Loisy és követői szerint a vallási képzetek alakulásában az emberi szellemi fejlődés mindig és mindenütt érvényre jutó törvényszerűségeié a döntő szerep. Elegendő tehát megragadnunk az egyes hitrendszerekben fellelhető azonos vagy hasonló mozzanatokat, és így rekonstruálhatjuk a vallásfejlődés egyetemes és „törvényszerű" elveit.

Néhány évvel a modernizmus vallástörténeti pozícióinak körvonalazódása után, vele rokon meggondolásokat hirdetve jelent meg a nemzetközi vallás-

történeti irodalomban a vallástörténeti iskolának nevezett irányzat álláspontja. Első neves képviselője, S. Reinach egyetemes vallástörténeti munkájában azt fejtegette: vajon egy olyan lokális hit, mint a zsidó-keresztény, miként válhatott az ókori pogány-antik kultúra egész közege számára befogadhatóvá. Válaszának lényege a hellenisztikus és a zsidó-keresztény vallásosság és mitológiai szemlélet hasonlósága. Azt állítja, hogy a világ nagy vallási kultúráiban kialakult a vallási fogalmak és mitikus toposzok közös készlete s a továbbiakban ezek az elemek variálódnak csupán a vallási rendszerek és képzetek fejlődésében. Ennek a gondolatnak szegődött hívévé mások mellett P. Alfaric, Loisy egykori tanítványa, aki úgy vélte, hogy a keresztény hit genezise hézagmentesen levezethető a korábbi, a zsidó és hellenisztikus-pogány vallási rendszerekből, azok hatásának következményeként. Ezt vallotta R. Reitzstein is, amikor a Jézus-hit minden elemét a korábbi misztérium-vallások motívumaiból származtatta. A kereszténység születését Pál apostol e szellemi előzményekre reflektáló „fordulatának" tulajdonította. Ez a szemlélet később is hatott néhány protestáns teológus elgondolására: a hellenisztikus szellemiség kitüntetett jelentőségét állította például W. Bousset, R. Bultmann. Ez utóbbi igen határozottan állítja azt is, hogy a keresztény hagyomány az antik mítoszvilág formanyelvén értelmezi vagy értelmezi át Jézus valóságos tanítását; az eredetihez ezért a mitikus elem kiiktatásával, a demitologizálás eljárásával juthatunk el. A koncepciónak hevesen vitázó ellenfelei is akadtak. A katolikus biblikus és vallástörténész, M.-J. Lagrange munkák sorában igyekezett bizonyítani a keresztény hit és a hellenisztikus mitológia közötti alapvető tartalmi és szemléleti eltéréseket. A vallástörténeti iskola elgondolása századunk 20-as éveiben lekerült a tudományos viták napirendjéről. A Holt-tengernél előkerült tekercsek felfedezése után esett szó ismét e koncepcióról, amikor néhány német és francia kutató az esszénus dokumentumokban a kereszténység közvetlen előzményeit vélte felismerni. Az erőltetett párhuzamot a szakmai kritika rövid vita után elvetette.

Jézus-viták

Külön problémaként merült fel a modern idők vallástörténeti eszmecseréiben az egyes vallásalapítók, mindenekelőtt Jézus történetiségének problémája. Jézus létezésének kétségbevonása a közkeletű mítosz-elméletek keretei között fogalmazódott meg. Első ízben az 1790-es években bukkant fel az a gondolat, hogy Jézus nem létezett, csupán az első keresztények formálták meg hitük, vágyaik, reményeik szerint mitikus alakját. Ettől kezdve a Jézus-vita a modern vallásbölcseleti és vallástörténeti eszmecserék állandó témája. A dilemma felveti a vallási eszmék és a vallási rendszereket megalapozó történeti realitás viszonyának általános kérdését, s e probléma megoldására a 19. századi liberális vallástudomány gyakran csak kételkedő, bizonytalan válaszokat adott. Volt olyan, aki Jézus alakját a korai kereszténységben

meglévő szociális és poltikai radikalizmus jelképének tekintette, mások a forradalmi gondolat szimbólumának, netán politikai népvezérnek. M. Kähler evangélikus teológus e kételyek nyomán jutott arra a megállapításra, hogy a Megváltóról alkotott fogalmunk kettős: az egyik oldalon a történeti Jézus alakja áll, akinek létéről szinte semmit sem tudunk, a másikon pedig a hit Krisztusának alakja, aki nem történeti személy, hanem a hívő öneszmélés sajátos gondolati terméke.

Ilyen szellemi légkörben született meg a századfordulón az újabb „mitológiai iskola". J.M. Robertson véleménye szerint az emberi vallásosságot hordozó mítoszkészlet a kereszténység kialakulásakor már adott volt; ebből az anyagból merített az ősegyház, amikor hitének „történeti" tárgyaként megalkotta – a keleti misztérium-istenek vonásaival felruházva – a maga Jézus-alakját. Ezt az eszmét képviselte a német szakirodalomban A. Drews. A Krisztus-mítoszról írott munkájában a kereszténység mítoszteremtő erejének tulajdonította Jézus alakját. Véleménye általában is az volt, hogy az egyes vallási rendszerekben a szubjektív emberi szellemiség keres „objektivált" kifejezési módot és formát, amely mögött mítosz és öntudat, de nem a történelem logikája áll. Drews e véleményéhez sajátos vallásfilozófiát társít: a német idealizmus szellemére hagyatkozva a vallási jelenségekben Isten öntudatának objektivációját látja, amelyet az emberi szellem korlátozottsága és végessége miatt helyez csupán a mítosz és a vélt történetiség közegébe. Hasonló a véleménye W.B. Smith-nek, aki a Krisztus előtti Jézus alakjáról dolgoz ki elméletet. Tézise szerint Jézus egy régi zsidó szekta istenének neve, mely név a keresztény eszmekörben is helyet talált és történeti alakként jelent meg. Ehhez hasonló nézetek az esszénus iratok felbukkanása után ismét hangot kaptak a tudományos vitákban. Az új mitológiai iskola különös népszerűségre tett szert – egyebek között – a századelő német szociáldemokrata elméletalkotói között. Ennek az előzménynek is köszönhető, hogy ez az irányzat szolgált kiindulópontul a 20-as és a 60-as évek közötti szovjet vallástörténeti irodalom számára. Tény az is, hogy a mitológiai felfogás vitatása adta az egyik legfontosabb impulzust a vallástörténeti kutatások megújításához, a modern vallástudományi szemlélet alapjainak kimunkálásához.

Időközben, századunk első évtizedeitől jelentős szemléletváltozás ment végbe a szent iratok és a vallási hagyományok értelmezésében. E folyamatban lényegesen továbbfejlődött a biblikus hagyomány vizsgálatában kimunkált, sokáig főként protestáns biblikusok által képviselt formatörténeti módszer. Ennek alapgondolata az, hogy minden vallási dokumentum jelentése két rétegű. Az egyik oldalon a hagyomány alapjául szolgáló – zömében ma már kideríthetetlen – történeti tények állnak, a másikon pedig az a jelenség, hogy a hagyományát megfogalmazó kor – a „történet" megörökítése kapcsán – önmagáról, sajátos szempontjairól és élethelyzetéről tesz újból és újból tanúbizonyságot. H. Gunkel, M. Dibelius és R. Bultmann jóvoltából a formatörténeti vizsgálat a két háború közötti kereszténység-történeti irodalom legfontosabb eszközévé lett, amely a vallási hagyományt irodalom- és műfaj-

történeti eszközökkel, fejlődő, változó emberi alkotásként igyekezett megközelíteni. A vallási hagyomány megfogalmazásának sajátos ősi nyelvét, a mitológia titkát az azt létrehozó emberi gondolkodás megismerése érdekében elemezte. Ez a megközelítés tette lehetővé, hogy ismét különbséget tegyenek a hit pszichés, egzisztenciális alapjai és annak verbális, mitologikus megformáltsága között. Ez egészen az 50-es évekig főként a protestáns vallástudományban vált közkeletűvé. Ám a legutóbbi két évtizedben ennek az irányzatnak a hegemóniája is megtört: részben a historikus vallásértelmezések, részben pedig a szerkesztés- és hagyománytörténeti eljárások vették át a korábbi megközelítési mód helyét, szerepét.

Úton a vallásfenomenológia felé

Fontos változást hozott a vallástudományi szemléletben a vallásfenomenológiai iskola megjelenése. Az új eljárás kiindulópontja R. Otto 1917-ben megjelent munkája, *A Szent* volt. Otto elméleti kiindulópontja a vallási tapasztalat, a vallási élmény sajátosságainak meghatározása. Véleménye szerint minden vallási jelenség közös alapja a Szenttel való találkozás. Ez az élmény egyszerre kétféle természetű: a szó nem-köznapi értelmében megrendülést és rettenetet kiváltó („Tremendum"), valamint felemelő, bizalmat keltő („Fascinosum"). A vallási jelenségek jóvoltából a világ az emberi szemléletben kettős: a Szent rendkívüli, élményforrásul szolgáló világa és a profán valóság. Otto szerint a vallás az előbbi, a Szent megélésének állapota, amely a világ minden vallási rendszerében fellelhető. A vallás területe a Teljesen Más világa, amely rövid élményként van jelen az ember életében, hogy utána a transzcendencia rendszeres kutatására ösztönözzön. A vallásfenomenológia feladata e rendkívüli érzelmi kontaktus megragadása, állapotának, típusainak és következményeinek objektív-tárgyilagos leírása, megrajzolása, rendszerezése.

A vallási rendszerek sokféleségében rendet és rendszert teremtő istenélmény leírásának szándéka vezette a vallásfenomenológia klasszikusa, G. van der Leeuw rendszerező munkásságát. Leíró módszerében a világ vallásait kultúrkörök szerint csoportosítja, alapvető vallási reflexiónak pedig az embernek a Szent megjelenésére adott válaszait tekinti. Érzelmi természete szerint vannak távolságtartó hitek; vannak olyanok, amelyek alapja a küzdelem, a megbékélés, a kontempláció vagy az akarat, a keresztény hit pedig a szeretet vallása. Ez a tipológia határozott fejlődési irányt feltételez: az emberi vallásfejlődés érzelmi-viselkedési evolúció, amely kiteljesedését a kereszténységben éri el.

Ez az osztályozási elv és leíró módszer számos mai elgondolásnak is az alapja: a vallásszociológus P. Berger, a fenomenológus G. Widengren vagy M. Eliade hasonlóképpen vélekedik. Eliade a Szent és a Profán közötti distinkció szerint csoportosítja a világ vallásait és nagy jelentőséget tulajdonít

a mitológia belső fejlődésének, az áldozatok és rítusok rendszerének. Szerinte a vallásban a valóságos és a nem-valóságos sajátos érzékelése történik: az evilágiság értéke zárójelbe kerül és helyébe a túlvilágiság érzelmileg túlfűtött jelenléte lép. Mai ismereteink szerint ez a rendszerező elv egyike a legkielégítőbbeknek; az érzelmi komponensek időnként túlzottnak tűnő hangsúlyozása ellenére is a fenomenológiai iskola vallásleíró eljárása ma az egyik legszélesebb körben alkalmazott kutatási módszer. Valójában a modern fenomenológiai valláskutatás az összehasonlító és evoluciós eljárások sajátos, deskriptív szintézise, amely nem az egyes vallások, hanem az egyedi vallási formák, reflexiós módok és rituális tettek elemzése révén építi fel a vallási kultúrák történeti egymásutánjának építményét. Végeredményben ezzel teljesedik ki a történeti vallástudományok három meghatározó irányzata: *az összehasonlító módszer* hívei az egyes vallásokban lokális, ám párhuzamba állítható és közös sajátosságok szerinti, fejlődő jelenségeket látnak; *az evoluciós irányzat* hívei a vallás különféle, egymásra következő vallási rendszerekben testet öltő egységes fejlődéséről beszélnek, míg *a fenomenológia* csak leír, de nem merészkedik annak kimondására, hogy a vallások titka történetiségük dimenziójában volna megfejthető.

A vallás mint empirikus tárgy

A vallási jelenségek tudományos vizsgálata a múlt század végétől tovább bővült a pszichológia alkalmazása jóvoltából. Így modern eszközökkel tanulmányozhatóvá vált a vallási érzelem- és élményvilág, a rendkívüli vallási állapotok, a fanatizmus, az extázis, a misztikus élmény. Átfogó igényű pszichologizáló valláselméletek is születtek, amelyek sorában S. Freud analitikus elgondolása az egyik legérdekesebb. Ő a vallási jelenségeket és eszméket kényszerneurózisként, a tudatalatti működésének formájaként szemlélte. Tézise az volt, hogy a primitív totemizmus világában élő ember számára a vallási képzetek alapját az apagyilkosság ősbűne, a belőle fakadó bűntudat és az annak kivédését célzó kompenzációs kényszerek sokasága alkotja. Módosított formában ezt a gondolatmenetet szólaltatja meg E. Fromm teóriája is, aki a vallásban az elidegenült emberi viszonyok pszichés kompenzációjának folyamatát véli felfedezni. Az analitikus irányzat követői közül C.G. Jung volt az, aki a leghatározottabban elvetette a vallási jelenségek patologikus természetével kapcsolatos elgondolásokat: ő inkább azt hangsúlyozta, hogy a vallási eszmék, mint egy sajátos lelki beállítódás elemei, a személyiség kibontakozásában és önterápiájában jutnak szerephez. Az analitikus vonulattól függetlenül, századunk első harmadában fokozatosan megszülettek a vallásosság pszichológiai és szociálpszichológiai kutatásának főbb iskolái, irányzatai is. Az első vizsgálati terület, amelyen G. Stanley Hall kezdeményezése óta folyik tudományos kutatás, a *vallásos viselkedés* elemzése. E területhez kapcsolódva – M. Argyle nyomán – megszülettek a vallási attitűdök tipolo-

gizálásának elméletei s a hozzá tartozó mérési technikák is. A másik, pszichológiai témának számító terület a *vallási élménykör* kutatása lett, amelynek – mások mellett – olyan klasszikusait említhetjük, mint J.H. Leuba vagy K. Girgensohn. E megközelítés az asszociációs vizsgálatoktól a hallucináció-elemzésekig széles skálán alkalmas a vallásosságból fakadó lelki működések elemzésére. A harmadik valláspszichológiai terület a *kognitív pszichológiára*, a szociális tanulás elméleteire támaszkodik; végül a negyedik csoportot *a vallás pszichológiai funkcióinak elemzései és elméletei* alkotják. Nagyjából ezzel párhuzamosan született meg a vallástudományok rendszerének önálló elemeként *a vallásszociológia* tudománya is, egyebek között olyan nagyszabású szociológiai társadalomkoncepciók részeként, mint M. Weber, É. Durkheim vagy F. Troeltsch teóriái. A kimondottan empirikus, a vallásosság mérésének technikáit kimunkáló elgondolások valamivel később jutottak a vallásosság kutatásában jelentős szerephez. Allport kívülről és belülről vezérelt vallásosság tipológiája, Fukuyama dimenzió-elmélete, P. Berger összefoglalói és a modern szekularizációs problematika figyelemközpontba kerülése kellett ahhoz, hogy a szociológiai megközelítések a vallástudomány területén végérvényesen polgárjogot szerezzenek. Végeredményképp azonban a vallástudományok módszertani és segédtudományi sokfélesége áll előttünk – ennek köszönhetően a kutatók sokrétű alternatívák közül választhatnak a vallási jelenségek, a hit- és tanrendszerek elemzésekor.

Végül, ha a legutóbbi idők vallástudományi újdonságai közül kívánunk néhányat megemlíteni, szólnunk kell M. Eliade öregkori, a vallási eszmék történetét áttekintő szintéziséről, amely – egyebek között – azt igazolja, hogy a fenomenológiai szemlélet ma is őrzi vezető pozícióját. Vagy itt van a közelmúlt régészeti szenzációja, a szíriai Ebla feltárása, amelynek romjai között a sémi népek vallásosságába betekintést engedő agyagtáblák sokasága is előkerült. E találomra kiragadott két példa is azt bizonyítja, hogy a vallástudományok forrásainak és módszereinek köre ma is napról napra, dinamikusan változik.

Vallás és társadalom

Tomka Miklós

A vallással foglalkozó valamennyi szaktudomány szembekerül a *definíció* sajátos problémájával. Korok, földrészek kultúrák olyan vallási sokféleséget hoztak létre, ami nem könnyen foglalható egyetlen kategóriába. Különösen megnehezítheti a közös nevező megtalálását, ha a középkori vagy az új- és legújabbkori Európát tekintjük mércének. Különböző szerzők különböző úton próbálják a nehézséget feloldani. Van, aki elutasítja, hogy a „a vallásról" beszéljen, mert azt tartja, hogy például „a kereszténység", „a hinduizmus" és „a konfucianizmus" merőben különböző jelenségek. E szerint legfeljebb korban, kultúrában lehatárolt vallástípusokról lehet beszélni, esetenként külön megállapítva a jellemző jegyeket. Némileg különbözik ettől az az álláspont, amely a zsidó-keresztény kultúrát alapul véve határozza meg „a vallást", s azt állítja, hogy ami ennek nem felel meg – például a hinayana buddhizmus, vagy a konfucianizmus – az nem is vallás (vagy: nem „igazi" vallás). Az előbbi nézet fordította szerint a samanizmustól az ázsiai vallásokon át az iszlámig bármit vallásnak nevezhetünk, csak éppen a kereszténységet nem. Ezen „ismeretelméleti önkorlátozások" hátterében kulturális (s talán felekezeti) elfogultságra kell gyanakodnunk. Az állítólagos összehasonlíthatatlanságot a gyakorlatban mindenesetre alaposan megkérdőjelezik a világvallások találkozói, a vallásközi tárgyalások, az ökumenikus mozgalom. A szaktudományok területén is nehezen vitatható az az igény, hogy amit „a vallásról" mondunk, az minden vallásra érvényes legyen.

Az összehasonlító vallástudományban is nevet szerzett ismert teológus, Hans Küng megfogalmazása szerint *a vallás* (1) *az emberen és világán túlmutató valósághoz való,* (2) *a közösség és a hagyomány keretei között életre kelő,* (3) *társadalmilag és egyénileg (tanban, ethoszban, rítusban) megvalósított és kifejezett viszony.*

Az emberen túli valóság a legvégső, igazi valóság, bárminek is nevezzék azt (az abszolútnak, Istennek, nirvánának stb.). A közösségi és kulturális „lehorgonyzottság" azt jelenti, hogy a vallás transzcendens megalapozású és immanensen ható „koordinátarendszer", ami az embert szellemileg, érzelmileg és egzisztenciálisan „tájolja", irányítja. Ez a *társadalmi minta* mindenre kiterjedően megadja az élet értelmét, kijelöli a legnagyobb értékeket és a

feltétlen normákat, szellemi-lelki közösséget és összetartozást teremt. Az ember mint egyén különböző mértékben s módon lehet részese a vallásnak: egyfelől hagyományos, passzív, akár felszínes módon; másfelől átélten, elkötelezetten, dinamikusan. A vallás mindenesetre hívő világlátás, beállítottság, a mindennapokban is szerepet játszó életmód. A filozófiától az különbözteti meg, hogy a vallás korántsem csupán elméleti ügy, hanem a *boldogulás* (klasszikus kifejezéssel: az üdvözülés) ígérete és elérésének útja. A minta és a megvalósítás – az utóbbi különböző fokozatai ellenére – elvileg elválaszthatatlan. Ahol a kettő közötti kapcsolat teljesen megszakad, ott vége a vallásnak.

A vallás kifejezett és manifeszt funkciója, hogy felkínálja a *„megváltást"* és az annak eléréséhez szükséges eszközöket. A „megváltást" a mai szociológia és pszichológia sokszor átfogó konfliktusmegoldásként, a hiányosságokon való maradéktalan felülemelkedésként, vagy a teljesség eléréseként értelmezi. Ezek a fogalmak mind kultúrafüggőek. A „megváltás" lehetséges skálája igen tág. Egyszerűbb vallásokban konkrét, „kézzel fogható" sikerekről van szó: egy betegségből való felgyógyulásról, a gonosz varázslat legyőzéséről. Fejlettebb vallásokban a közvetlen haszon háttérbe szorul; a megváltás-koncepció spiritualizálódik (túlvilági élet, újjászületés, nirvána stb.) és egyúttal tapasztalatilag felülbírálhatatlanná válik.

A megváltás elérésének útja minden fejlett vallásban az *etikus magatartás*. Az egyéni erőfeszítés és az eredmény azonban nem mechanikusan kapcsolódik: a megváltottság alapvető bázisa az emberen kívül van. A vallási meggyőződés és cselekvés (ima, rítus) nem garantál semmilyen közvetlen eredményt, például gyógyulást, vagy jólétet. A látható jeleket (csodákat) ellenben a vallások szent emberei önmaguk igazolásaként értelmezték. Számos vallás hagyománya ismeri a hit által történt gyógyulást. Végeredményben a fejlett vallások hívője két dologra törekszik: *lelki megváltásra, és a tapasztalati világban folyó dolgainak optimalizálására*, melyhez vallási segítséget kér.

A zsidó, a keresztény, a muzulmán, a buddhista és még több más vallásban, a megváltás „címzettje" az egyén. Ezekben az esetekben is érvényes azonban, hogy senki sem részesülhet másoktól elszigetelten a megváltásban. Egyrészt az etikus magatartás másokkal szemben realizálódik. Másrészt az értékek, célok, normák közvetítője a társadalmi környezet. Harmadrészt a hívek közösséget alkotnak, amely vallási összetartozásuk intézménye s a másként gondolkodók számára is a vallási életmodell látható megjelenítése. Az intézményesültség mértéke igen különböző lehet: a szokásjogtól a részletes morális- és dogmarendszerekig és a modern egyházi bürokráciáig terjed. Maga az intézményesültség ellenben minden vallást jellemez, bár a vallás számos eleme (például az eksztatikus vallásosság, az egyéni karizmák, a prófétálás, a misztika) nem intézményesíthető.

Vallás, vallások, világvallások

A szakirodalomban kifejtett vélemények megoszlanak *a vallás kezdeteit* illetően. A szerzők zöme az emberi kultúra legelső tárgyi emlékeiben kultikus, vallási artefaktumokat, illetve ábrázolásokat vél látni. Annyi vitathatatlan, hogy a legkorábbi kulturális termékek közül nem egy utal vallási hitre és rítusra. Sokkal későbbről, az időszámításunk előtti első évezred elejéről származik, mégis jellemző „az ember" első indiai definíciója. E szerint „az ember az egyedüli állatfaj, amely áldozatot hoz." S noha mai ismereteink alapján a vallást (vagy a vallási cselekvést) nem tehetjük az emberi minőség kritériumává, tényként tudomásul vesszük, hogy a néprajzi és az antropológiai kutatás eddig nem talált olyan kultúrát, amelynek ne lett volna vallási dimenziója.

A *korai és a kezdetleges kultúrákban* a vallás mindenek előtt a létezés határkérdései (születés, halál, betegség) és a mindennapi életproblémák (időjárás, élelemszerzés, hadakozás) természetfeletti úton történő befolyásolásának eszköze, ami egyúttal – implicit vagy explicit módon – kozmológiát és eredetmagyarázatot is tartalmaz. Kijelöli a társadalmi összetartozást és elkülönülést, valamint a (még kezdetleges) társadalmi hierarchiát. Megengedhetetlenül leegyszerűsítő az a kijelentés, hogy „a félelem szülte a vallást". A vallás egyik belső indítéka az embernek az a vágya, hogy meghaladja önmagát, legyőzze korlátait. A *hívő ember* azt vallja, hogy *megérintette* a tapasztalati világon túli valóság, és hogy ez az érintettség ad reményt, sőt biztonságot önmaga meghaladására. A hívő reális élményről és tapasztalatról beszél. A *nem hívő* a vágyat tartja elsődlegesnek és a vallást arra épülő *projekciónak*. Kant óta tudjuk, hogy kettejük vitája sem elméleti úton, sem az empirikus tudományok segítségével nem dönthető el.

A kezdetleges vallási formák lényege az az emberi törekvés, hogy a természetfeletti valóságot természetes eszközökkel befolyásolja. Ez végigkíséri az emberiség történelmét a népi vallásosság hiedelmeiben és gyakorlataiban. Az intézményes vagy a hivatalos vallás szerepének gyengülése tápot ad a mágiának. Meghatározóvá ellenben az intézmény, a tételes tan, a megfogalmazott normarend, a liturgia, a szervezet vált, mindig lépést tartva a társadalom és a magas kultúra fejlődésével. Különböző kultúrákban háromféle modell alakult ki: a *profetikus* vallás, a *misztikus* vallás és az *etikai* vallás. Az első a zsidó-keresztény és muzulmán kultúrkörhöz, a második az indiai, a harmadik a kínai kultúrához kötődik.

Küng összefoglalója szerint a három típus mind *alapítója* jellemvonásai, mind *tanítása*, mind *gyakorlata* szerint különbözik egymástól. Jézus Krisztus az Atya küldötte, a felkent, a messiás, tömegeket tanító próféta. Gautama Buddha a világnak hátat fordító misztikus és megvilágosodott. Kung mester pedig nagy műveltségű, józan etikát és kiegyensúlyozott politikát hirdető tanító.

Jézus Krisztus, akit Isten küldött, a bűntől és bajtól való megváltást Isten országától várja, aminek eljövetelében közre kell működni. Ezért szólít fel

megtérésre, Isten akaratának teljesítésére és az *embertársak kézzel fogható szolgálatára*. Gautama Buddha, akit senki sem „küldött", a szenvedéstől való megváltást a nirvánában az egyéni akarat feladásától várja. Ezért a világtól való elfordulásra, a *befelé fordulásra*, meditációra szólít fel. Végül Kung mester nem isteni kinyilatkoztatásra, hanem a hagyományra és az „ég" akaratának tiszteletben tartására hivatkozik. Az államrend és minden egyes ember belső rendjének megújítására ösztönöz s ezáltal jóakaratú kormányzatot, valódi társadalmi rendet, s a *családban és az államban megvalósuló harmóniát* sürget.

Jézus Krisztus a személyes részvétel útján gyakorolt szeretetet hirdet; különösképpen a szenvedők, az elnyomottak, a betegek, a bűnösök iránt. E szeretetbe az ellenséget is belefoglalja. Ez tehát *univerzális szeretet* és annak *aktív cselekvés* útján történő megvalósítása. Gautama Buddha minden teremtményt, embert és állatot, barátságosan, rokonszenvvel, megengedően kezel, de személyes elköteleződés nélkül, nehogy földi dolgokhoz ragaszkodjon. Ez tehát *univerzális részvét* és *óvatos jóakarat*. A konfucianizmus alapítója, Kung mester ezzel szemben racionális gondolkodás útján szeretné erősíteni az *emberi autonómiát és felelősséget*. Az ember saját maga birkózzon meg sorsával! A jóravaló embertársakkal – szerinte – jóakarattal és jósággal, a gonoszakkal nem szeretettel, hanem igazságosan kell bánni.

A hinduizmusnak és a buddhizmusnak minden különbözőségük (és belső differenciáltságuk) ellenére van néhány fontos közös vonása, amely elválasztja mind a prófétai vallásoktól, mind a kínai univerzizmustól: az idő, a történelem körkörös, vagy spirális elképzelése; a tökéletesedés sok életszakaszon át vezető útja, a „lélekvándorlás"; az előbbiből adódó tisztelet minden élő iránt; a radikális erőszakmentesség és a vallásban a gyakorlat elsőbbsége a hit előtt. Mindkét világvallás szerint az ember mai adottságai megelőző tetteinek következményei, s mai tettei elnyerik jutalmukat vagy büntetésüket a következő életben. Tehát az igazság s a kozmikus rend mindenképpen érvényesül. Ez a logika előnyös a fennálló rend vagy a társadalmi különbözőségek magyarázatára. *Sorsáért mindenki csak önmagát okolhatja*. Még a jótékonykodás céljaként sem a rászorulók, hanem (a buddhizmusban) a kolostorok vagy (a hinduizmusban) a remeték, zarándokok és szent emberek támogatását javasolják. Semmi sem motivál gazdasági felhalmozásra. Jelentős teljesítménykorlátozó tényező, hogy e vallások hívei időmilliomosok: ha valamire nem futja ebben az életben, hát majd a következőben, nincs miért sietni!

„Misztikus" hagyomány helyett a hinduizmust és a buddhizmust „tapasztalati" vallásoknak is lehetne nevezni. Legtöbb iskolájuk megegyezik abban, hogy az életmód, az erkölcs, az emberi viszonyok rendje, s (különösen a hinduizmusban) a vallásgyakorlatok az igazán fontosak. Hitről külön alig esik szó, hiszen az úgyis összefolyik a gondolkodás és a kultúra egészével. *A hit* ott is *alárendelt jelentőségű a gyakorlattal szemben*, ahol – kivételesen – tanként megfogalmazódik. De a dogmatika, a kánon, a tanrendszer az átlagos

hívőtől távol áll. S a tan nem tart igényt a kizárólagosságra, inkább egy lehetséges értelmezésmód kíván lenni. Mindennek igen fontos következményei vannak. *A misztikus vallások toleránsak az egyéb felfogásokkal szemben.* Vallásháború jóformán elképzelhetetlen. A buddhizmus, de még inkább a hinduizmus elfogadja az egyéb meggyőződéseket – s integrálja azokat.

A „prófétai" vallásokat más tulajdonságok jellemzik: bizonyos értékek és feladatok elfogadása, bizonyos célok és ideálok megvalósítására törekvés, a saját felfogás érvényesítésének igénye. *Ez a vallásosság „kifelé" irányul*, meg akarja változtatni a világot. A prófétai vallás híve számára elsősorban nem az élmény, nem a misztika és nem az eksztázis, hanem a kétségeken felülemelkedő hit, a bizonytalanságon túlsegítő remény és a tevékeny szeretet a legfontosabb értékek.

A prófétai vallások között sajátos helyet foglal el az iszlám, a hit sajátos le- és a törvény felértékelésével. Persze nem szabad szem elől téveszteni, hogy a muzulmán kultúrában sem különült el a szent és a profán, a vallási és a világi gondolkodás. Mégis meglepő, hogy az iszlám az odatartozás tényét és minőségét nem a hiten „méri le". Nem is rendelkezik a keresztény credo-hoz hasonlítható *hitvallással*. Ehelyett öt alapkövetelmény teljesítését követeli, amelyek közül négy teljesen gyakorlati. Ezek: a különböző napszakokhoz igazodó ötszöri ima; a ramadan hónap böjtje; a mekkai zarándoklat; a szegények javára való adakozás és végül egy állásfoglalás. Valójában ez is inkább „megvallás", semmint belső és személyes hit: „Tanúsítom, hogy Istenen kívül nincs más isten és hogy Mohamed az Isten küldötte (prófétája)."

Ami a kereszténytek számára a teológia, az a muzulmánok számára a *vallási jog*. Az isteni kinyilatkoztatásnak tekintett Korán (és a prófétáig visszanyúló hagyomány) magatartási útmutatások sokaságát tartalmazza, ám a világ fejlődése egyre újabb kérdéseket vet fel. Szervezett, hierarchikus egyházi vezetés és a tant (vagy a jogot) meghatározó központi tekintély híján a jogtudósok – az ulemák, mollahok, ajatollahok – jutottak döntő szerephez és a keresztény klérushoz hasonló társadalmi pozícióhoz. (Ennek súlyát az iráni fundamentalista forradalom óta nem kell bizonygatni.)

A *legalizmus* második következménye a hatalomhoz való sajátos viszony. A jog megköveteli önmaga érvényesülését, azaz azt a rendet (rendszert), amely elfogadja. A jogi szemléletből következik mind *az iszlám állam* igénye, mind ebben az államban az iszlám joghoz való ragaszkodás. Érdemes megismételni, hogy ennek forrása az isteni törvény, amivel szemben sem a természetnek (vagy éppen a természetjognak), sem az egyénnek és lelkiismeretének (s autonóm emberi jogoknak) nincsen súlya.

A profetikus vallástípus másfajta változatait jeleníti meg a *kereszténység*. Ezen belül legalább négy korszakot és alaphelyzetet kell megkülönböztetni. Az első a *kereszténység megszületésének* és terjedésének szakasza. Isten országának hirdetését ekkor a kereszténytek kis száma, marginális társadalmi helyzete s a világvége-várás határozta meg. Az eredmény: *a fennálló viszonyoktól való függetlenség*, rövid távú gondolkodás, szélsőséges, radikális szem-

lélet; alkalmasint vagyonközösség, az állami hivatal, a fegyveres szolgálat elutasítása stb. A kereszténység terjedése és a társadalom magasabb rétegeiben való megjelenése új helyzetet teremtett: a társadalomért és a *közügyekért való felelősség* elvállalását. Nem a végső időktől, vagy éppen a végítélet utántól kell Isten országát várni, hanem most kell azt felépíteni. Tehát nem a világból való menekülés, nem is a profán ügyek „melletti" létezés, hanem a társadalom jobbítása a cél. Innen azután egyenes az út a keresztény állam, illetve az élet minden területét átölelő középkori vallási szintézis-kísérlet felé. Az intézményi kiépülés és a profán világ ügyeivel való azonosulás persze csapda, hiszen háttérbe szorítja a személyes hitet, sőt, általánosabban Isten szuverén cselekvésének tudatát.

Ezt az ellentmondást, az egyházi szervezet és hatalom túlburjánzását próbálta feloldani a harmadik modell, a *protestantizmus*. Ideáltípusként a *vallási individualizmus* megvalósulásának tarthatjuk, amelyben nem a „látható", azaz a szociológiailag létező, hanem a „láthatatlan", a lélekben megújultakból álló egyház az igazi, a „vera ecclesia". Ezzel együttjár a vallási hatalom és az arra épülő társadalmi megkülönböztetés kritikája, a papság és a szervezet elutasítása, vagy legalábbis „leértékelése". Az utóbbiak hatására viszont gyengült a vallási közösség *kohéziós ereje* és az védtelenebbé vált a szektásodással szemben. Az elkötelezett személyes vallásosság viszont – a profetikus hagyomány keretei között – erőteljes evilági cselekvésre ösztönöz.

Végül a kereszténység negyedik modellje az *ortodoxiában*, főleg Kelet-Európában, Ázsiában és Afrikában bontakozott ki. A világi felelősség elvállalása itt a szakrális és a profán rend szoros egységéhez, a vallási szervezet kvázi-állami funkcionálásához vezetett. Ugyanekkor a hívek két „osztálya" és a vallásosság kétféle módja különült el. A papi (és szerzetesi) rend az intézményesült vallás őrzője. Az átlagos hívő vallásosságát viszont csak részben irányítja az intézmény, legalább annyira befolyásolja a – tartalmában a kereszténységtől alkalmasint idegen – népi kultúra és hiedelemvilág.

A prófétai, a misztikus és az etikai világvallások találkozása a 20. században egyedülálló helyzetet teremtett. Korábban szinte csak a kereszténységet jellemezte *missziós terjeszkedés*. Az elmúlt évtizedek jellemzője egyfelől, hogy számos vallás indult térítő útra (mindenek előtt az iszlám, de mellette a hinduizmus és a buddhizmus több ága is). Másfelől: a különböző kultúrák, a vallás és a materializmus találkozására kettős válasz születik: *vallási reneszánsz* és/vagy bezárkózás, *fundamentalizmus*. A harmadik jellemző jelenkori fejlemény a *szinkretizmus*, a különféle vallási hagyományok vegyítéséből teremtett új vallások sora (a mormonizmustól a Baha'i valláson át a Moon-egyházig).

A vallás társadalmi jelenléte és szerepe mind történelmileg, mind a modern társadalomban nyilvánvaló. A társadalomra gyakorolt hatás mibenlétéről és jövőbeni kilátásairól azonban a különböző iskolák és szerzők továbbra is eltérően vélekednek.

Négy szociológiai megközelítés

A *19. századi szociológia,* amely elsősorban a társadalom makrojelenségeinek elmélete óhajtott lenni, azaz még kevéssé integrálta az egyén társadalmi cselekvésének témakörét, három kiindulóponttal szolgál. Vallásszociológiailag Durkheim fogalmazta meg az *integrációs tézist.* E szerint a társadalmi létezés feltétele (s egyúttal terméke) a kulturális közösség. Ennek a közös kultúrának alapvető (vagy éppen legmagasabbrendű), nélkülözhetetlen struktúrája a vallás. A vallás – igaz, nem valamely konkrét vallás, hanem a vallás általában – tehát mindennemű társadalom létéhez hozzátartozik. Ez a másik oldalról nézve azt jelenti, hogy a vallás alapvető funkciója a társadalom integrációja, mégpedig a kultúra (ebben a kontextusban az alapvető értékek, a közösségi identitás, a kommunikációs közeg) biztosítása útján. Ez a felfogás messze a durkheimi iskolán túl is hatott, s csak legújabban, a modernitás-posztmodernitás körüli tudományos polémiákban vált vitatottá. A tétel egyaránt alkalmazható össztársadalmi, csoport-szintű, szubkulturális, kisebbségi integrációra.

A *kompenzációs tézis* közismert formája a marxi „*ópium-tézis*", amelynek jelentése azonban korántsem világos. Lenin óta a hamis tudat, a téves és káros világmagyarázat, az evilági cselekvéstől elfordulás, sőt menekülés társul a vallás fogalmához. Azonban az ópiumot gyógyszerként is alkalmazó Marx számára a vallás ambivalens jelenség volt; a konfliktusfeloldás nem kizárólag negatívan értékelt szubjektív lehetősége. A kompenzációs tézis későbbi képviselői újabb értelmezésmódokkal is szolgálnak (egyúttal feloldva a látszólagos ellentmondást a korai és a Thomas Münzer-i kereszténység méltatása, illetve a marxizmus valláskritikája között.) A vallást mint világértelmezést és egzisztenciális pozíciót megkülönböztetik annak intézményes, hatalomra szert tevő képviseletétől. A vallás mindenképpen túlmutat az immanens világon, tehát, ha hű önmagához, az adott viszonyokkal (s egyebek között a társadalmi renddel) szemben termékeny feszültséget teremt. A világigenlő vallásokban, például a zsidó-keresztény hagyományban, ez a feszültség a világ folyamatos javítására indít. Ellentétes törekvést képviselhet az *intézmény,* adott esetben az egyházi intézmény is, ami viszont a fennálló s egyebek között a hatalmi viszonyok megőrzésére, szentesítésére tör, s ennek érdekében, ha tudja, magát a vallást is ambivalens szerepre kárhoztatja. Közel áll ehhez a felfogáshoz az a nézet, amely csupán az uralkodó osztály által kisajátított vallást látja károsnak – alkalmasint megtoldva azzal, hogy ez az általánosan jellemző helyzet.

A *szekularizációs tézis* (Max Weber) nem általában a vallásra, hanem a kereszténységre vonatkozik. Ennek értelmében a kereszténység az evilági dolgok autonómiájának kijelentésével megnyitotta az utat a vallás és a profán dolgok (köztük a társadalom és a politika) elkülönüléséhez. Ugyanez a folyamat a vallás szerepét is átalakítja. A vallási változás értelmezésében háromféle iskola vetélkedik. Az első, s ma leginkább bírált álláspont szerint

a szekularizáció elvallástalanodással jár. A második nézet a vallás társadalmi szerepkörének specializálódását az általános fejlődési logikával összhangban optimalizációs folyamatnak tekinti, s ehhez képest az esetleges elvallástalanodást (meg a szintúgy lehetséges vallási fellendülést) másodlagosnak minősíti. Végül a harmadik megközelítés a szekularizációt a társadalmi rendszer differenciálódása egyik eseteként kezeli és az intézményi kontroll gyengülését – s az „egyházon kívüli vallásosság", a szektásodás, az ázsiai eredetű új vallások, a „new age" stb. jelenségeit – tartja benne igazán jellemzőnek és fontosnak.

A szociológia klasszikusai számára tehát a vallás társadalmi kötőerő (Durkheim); konfliktuscsökkentő tényező – noha kérdés, hogy a társadalom nem jár-e jobban a konfliktus végigharcolásával, mint feloldásával; kérdés továbbá, hogy az egyén veszít-e vagy gazdagodik-e ezzel a „gyógyszerrel" (Marx); s végül, a keresztény vallás a társadalom differenciálódási és racionalizálódási folyamatainak megindítója – későbbi szerepe ellenben ellentmondásos (Weber). Az újabb vallásszociológiában ezek mellé negyedik funkció társul: a modern társadalom összetettségének és bizonytalanságainak elviselhetővé és kezelhetővé tétele (Luhmann).

Ez az ún. *komplexitásredukció tézis* kettős szerepre utal. Első eleme az, hogy a differenciálódásból következő sokféleségben szükség van viszonyítási pontokra, közös nevezőkre, s ezt a szerepet tölti be a vallás, vagy más olyan, amely vallásként működik. A második kihívás a világ dolgainak fokozódó kontingenciája („esetlegessége"), többesélyessé válása, növekvő szabadságfoka. Az ilyen világ „kezelésében" segíthet a vallás – ha nem merev, nem legalista, nem fundamentalista.

Vallás és modernizáció

A leegyszerűsítő kritika szerint a vallás a fejlődés gátja, mert (1) a problémák megoldását és elrendezését a másvilágba utalja; (2) kulturális hatalma védelmében az egyházak intézményi önérdeke a változatlanság őrzése; és (3) a fennálló politikai rendszerbe beilleszkedett egyházat az uralkodó rétegek is a status quo legitimálására, sőt, szentesítésére ösztönzik.

Az első tétellel kapcsolatban érdemes még egyszer megkülönböztetni a világot igenlő s a világot (s különösen a világ önértékét) elutasító vallásokat – bár az utóbbiakról sem igaz, hogy a földi s társadalmi lét teljesen „hidegen hagyná" őket. Az előbbiek (például a kereszténység) esetében ez az érv – legalábbis ilyen általános formában – ellentmond minden eddigi tapasztalatnak. A másik két tétel további kérdést vet fel: elegendő-e, ha a vallás és társadalmi megjelenései differenciált vizsgálata helyett csupán az egyházat (sőt, az uralkodó rendszerrel összefonódott egyházat) tekintjük vizsgálatunk tárgyának?

Tapasztalati tény, hogy *keletkezési szakaszában* szinte minden vallás, min-

den reformációs mozgalom jelentős társadalmi alkalmazkodási készséggel rendelkezik és számottevő innovációs kapacitással, egyebek között a közösségi-társadalmi viszonyok megújítására is törekszik. Társadalomelméletileg feldolgozott az is, hogy az alkalmazkodókészség miképpen merevedik előíráshalmazzá, a fejlődési dinamikát miképpen fojtja meg az *intézményesülés.* Ez nem specifikusan a valláshoz kötött folyamat. A vallás különlegessége abban áll, hogy a társadalmi rögzítést és intézményt mindig viszonylagosnak tartja, azzal szemben *„folyamatos reflexióra",* azaz személyes értelmezésre, értékelésre, döntésre szólít fel. Ebből az is következik, hogy az egyház is állandó megújulásra szorul s ennek önmaga is tudatában van: *ecclesia semper reformanda.* Aligha róhatjuk fel a vallásnak, ha vannak, akik nem tudnak vagy nem akarnak ennek az önállóságra, felelősségre és megújulásra figyelmeztető felszólításnak megfelelni.

Amikor tehát a vallás szerepét vizsgáljuk, egyaránt figyelembe kell venni a hivatalos és a nem hivatalos, az intézményes és a közösségi-mozgalmi formákat. Lényegileg eltérő, esetenként egymással ellentétes társadalmi sajátosságok és törvényszerűségek jellemzik az életcélt, életmódot és közösségiséget hirdető, „mozgalom" típusú vallást és a dogmákat, törvényt, adminisztrációs szervezetet őrző egyházat. A két egymástól elválaszthatatlan összetevő együttélésében derül ki, hogy mi erősebb: a vallás rendfenntartó és rögzítő, vagy megújító képessége.

Az európai eredetű kultúrában a vallás legalább három *modernizációs impulzust* adott: Európa megszületésekor; a kapitalizmus kezdetekor; és napjainkban, Latin-Amerika népeinek öntudatossá tételében.

Közhely, hogy Európa a kereszténységtől kapta identitásának tekintélyes részét. A világtörténelmileg egyedülálló modernizációs impulzusnak Kaufmann három elemét különbözteti meg. Az örök küldetését evilági tevékenységével teljesítő ember gondolata sajátos dinamikus *egyensúlyt teremtett a transzcendencia és az immanencia között.* A vallási és a politikai hatalom, a pápa és a császár, a papi és a világi rend különválása – ám egyúttal társadalmi összetartozása – utat nyitott a *szervezeti differenciálódásnak* és a profán szférák, a politika után a tudomány, a gazdaság, a technika öntörvényű fejlődésének. Végül a kereszténység sikeresen tudta egyszerre és együtt hangsúlyozni az *individualitást és a közösségiséget,* a kettő közötti feszültséget sem leplezve. A vallási világ- és létértelmezés ezen sajátosságai előfeltételei mindannak a racionalizálódásnak, differenciálódásnak és individualizációnak, ami elválaszthatatlan az európai kultúrától.

A második „lökés" *a protestáns etika;* Weber szerint nem oka, de szükséges feltétele, katalizátora, vagy az elkövetkező irányt megszabó „váltója" az európai fejlődésnek. Bár erről az elgondolásról közel egy évszázada vitatkoznak, a puritanizmusnak, az előreelrendelés-tannak, az evilági aszkézisnek s általában az egymást követő protestáns mozgalmaknak a gazdasági és társadalmi jelentőségéről általános az egyetértés.

A harmadik impulzus kibontakozásának helye Latin-Amerika. Lényege,

hogy *összeköti a lelki és a társadalmi értelemben vett szabadságot.* Mindkettőt a másik feltételének tekinti. De a társadalmi szabadságot megkülönböztetetten szükségesnek tartja az emberi kibontakozáshoz. A szabadság hiányát a „struktúra bűnének" nevezi. Sőt, azt a társadalmi rendet, ami nem adja meg az embernek járó szabadságot és méltó megélhetést, azt „bűnös struktúrának" nevezi. A *felszabadítás teológiájának* nevezett irányzatnak három vonatkozásban van jelentős modernizációs szerepe. Egyfelől ráébreszt az ember méltóságára és felelősségére. Másfelől közösségiségre, személyes együttműködésre, bázisközösségek alkotására indít. Harmadrészt a közéleti, sőt, politikai felelősséget a legegyszerűbb hívőben is tudatosítja. A katolikus vallás itt kézzel fogható társadalmi-politikai töltést nyert – s hirtelen a latinamerikai változások gyújtópontjába került. Igaz, ezért a szerepért mártírok ezreivel kell fizetni. Az ilyen fajta vallási alapozású társadalmi felelősségvállalást az uralkodó rétegek számos országban tradicionalista amerikai szekták behívásával próbálják ellensúlyozni. Számunkra azonban a dolog lényege az, hogy a kereszténység a 20. században is tud olyan modernizációs lökést adni, ami egy földrészt megmozgat és egyaránt késztet forradalmi részvételre Kolumbiában és a rendszer erőszakmentes és vértelen megdöntésére a Fülöp-szigeteken; de hatása a világ számos más pontján is nő.

Vallás és politika

A társadalmi differenciálódás egyik legellentmondásosabb területe a vallás és a politika elkülönülése. Ebben a világszerte még korántsem lezárt folyamatban a vallásnak nagyobb mértékben sikerül kiszabadulnia a politika ellenőrzése alól, mint amennyire a politika függetlenedik a vallástól. Ennek egyik magyarázata az lehet, hogy az evilági és túlvilági valóság megkülönböztetésekor a politika az elsőhöz csatlakozik, s a vallás el tudja utasítani beavatkozását a másodikba. A vallás viszont az evilági létben készül-készít fel a túlvilágra, azaz mindkettőben „illetékes" akar maradni. Az *állam és egyház* közti viszony kérdésköre jól mutatja, hogy ez előtt a profán államnak részben meg kell hajolnia.

A *tényekkel* kezdve: Nyugat-Európa országainak egyharmadában (a Vatikánon és Andorrán túl Nagy-Britanniában és a négy skandináv államban) az állam és az egyház egységet alkot *„államegyház"* formájában. A legtöbb egyéb országban állam és egyház alkotmányosan vagy jogilag el van választva, ám ez azt jelenti, hogy az állam elismeri, hogy az egyház jogainak egy része nem tőle, hanem máshonnan (például a természetjogból, vagy a hívek emberi jogából közvetlenül) származik. Ezért az egyház – számos vonatkozásban – nem az államnak alárendelt, hanem vele *egyenrangú partner.* Kettejük viszonyát szerződések szabályozzák. Ez a partneri viszony nem független a vallásosság mértékétől, azaz az egyház erejétől (ami jól látható például Olaszországban, az Ibér-félszigeten, Írországban, vagy Belgiumban). Ám ott is, ahol

aligha lehet szó egyházi túlsúlyról (mint Ausztriában, Németországban, vagy Svájcban), az egyházak a plurális társadalom jelentős kulturális, politikai, sőt, anyagi hatalommal rendelkező „oszlopát" alkotják, és értelemszerűen az államügyekre is nem csekély befolyást gyakorolnak. Végül, az európai összehasonlításban egyedüli módon szekularizált francia állam elkülönült ugyan az egyháztól, de ez a viszony is tele van ellentmondásokkal. Az egyházi – közöttük a szakrális célú – épületek állami tulajdonba vételével a francia állam akaratlanul is magára vállalta azok fenntartási költségeit. A hittannak az állami oktatásból való kizárása pedig – a társadalom tekintélyes részének jogsérelme nélkül – csak úgy volt megoldható, hogy az állam teremtett egy iskolai tanítás alól felszabadított hétköznap délutánt, amikor meg lehet szervezni (egyházi keretben) a vallásoktatást.

A példákon túlmenően az egyház profán s az államot is befolyásoló szerepe két tényből következik: híveiből és tanításából. Az egyház – legalább is vallási, erkölcsi, közösségi és kulturális kérdésekben – *híveinek érdekképviseleti szerve,* azaz közéleti tényező. Szerepe egyfelől a demokrácia lététől (nemlététől), másfelől a hívek létszámától függ. Más szerepről van szó akkor, amikor egy egyház az általa képviselt tanítás alapján *erkölcsi útmutatást* szeretne adni. Ilyenkor az érvek súlya is fontos a világnézetileg megosztott „versenypályán". Tévedés lenne csupán prédikációkra, „ájtatos malasztra" gondolni. Az egyházak állásfoglalásai a faji megkülönböztetés ellen, vagy az amerikai püspöki kar szociális igazságot sürgető gazdasági körlevele jelentős politikai hozzászólás a társadalmat foglalkoztató kérdésekhez.

Ha a társadalom egy része vallásosságának közösségi formát és kulturális kifejeződést (amihez a tanulástól-tanítástól a művészetekig és a tömegkommunikációs megjelenésig sok minden tartozik) akar adni, ez olyan *társadalmi önszerveződés,* ami az állam illetékességét is érinti. Az állam koordinációs joga alapján ügyelhet arra, hogy a vallási közösség ne korlátozza mások és más közösségek jogait. Viszont arra is ügyelnie kell, hogy a hívő embereknek, közösségeknek és intézményeiknek jogait más – vagy éppen maga az állam – ne csorbítsa. Ennek a koordinációs feladatnak az ellátása különösen akkor nehéz, ha a társadalom bármely része által alapvetőnek tekintett kérdésben összeegyeztethetetlenek a nézetek. (Úgy tűnik, ma az emberi élet végpontjainak értelmezése okoz ilyen konfliktust, amint azt az abortuszról és az eutanáziáról folyó vita mutatja.) Az állam – bár az ember és a társadalom javára „hivatott" – elvileg nem illetékes annak eldöntésében, hogy mi az ember, és hogy mi az ember és a társadalom java. Az értékek és értékrend kialakítása és meghatározása közösségi funkció. Az egyház azon a jogon emel szót számos kérdésben, hogy értékeket őrző és egy mai közösség értékrendjét megszólaltató intézmény. Az állam ezen a szinten nem vetélytárs, még kevésbé fellebbviteli hatóság. Az állam legfeljebb különböző közösségek különböző értékrendjei egyeztetésében segédkezik, ismét, mint a konfliktusok minimalizálására törekvő felügyelet.

Nem térhetünk ki részletesen arra, hogy az egyház politikai feladata mi-

képpen befolyásolja – korlátozza – spirituális küldetésének teljesítését. Fontos azonban az az *ambivalencia,* amivel az egyház önmaga politikai szerepét (s talán általánosabban: amivel profán társadalmi részvételét) kezeli. Ezek a szerepek olyan ragadványok, amelyek ellátására az egyházak nincsenek megfelelően felkészülve – sem szakértelemben, sem szakosított testületekben. Következésképp gyakorta hátrányban vannak a megfelelő területek szakmai és szakigazgatási fórumaival szemben. Ráadásul a hiányzó egyházi felkészültség ellenszenvet kelt a célracionalitás és a teljesítményelv mentén szerveződő politikai és szakmai intézményekben és képviselőkben.

Vallásosság és társadalmi magatartás

A vallás magatartásformáló erejével foglalkozó társadalomtudományi kutatást századunk hatvanas éveiig két, egymásnak is ellentmondó hiedelem akadályozta. Az elsőnek semmi tárgyi alapja nem volt. E szerint a vallás a mindennapi cselekvést nem befolyásoló dolog. A második kemény adatokra támaszkodott, amelyek látszólag azt bizonyították, hogy a vallásosság szorosan korrelál a merev, dogmatikus, erőszakos megoldásokra hajló, önállótlan gondolkodással és személyiségjegyekkel.

Lenski híres műve, *A vallási tényező* erőteljesen cáfolta az első hiedelmet. Bizonyította, hogy mind a vallási meggyőződés típusa és intenzitása, mind a felekezeti hovatartozás, azaz a vallási-kulturális háttér, az egyéni viselkedés releváns meghatározója. Ezt követően a „scientific study of religion" (a vallás tudományos tanulmányozása) Amerikában túlnyomórészt szociálpszichológiai valláskutatássá vált. Bő irodalom dokumentálja, hogy a vallásosság mikéntje nemcsak az erkölcsi és a közvetlen személyközi viselkedést formálja, hanem gyakorlatilag a magatartás minden területét: a tudományos aspirációktól és az érdeklődés irányától a közéleti részvételig és a pártpolitikai preferenciákig. Fontos tétel, hogy a vallások meghatározó ereje nemcsak a személyes meggyőződés közvetítésével s nemcsak a vallásosság erősségétől függően, hanem szubkulturálisan, a miliő révén is hat – azokban is, akiknek csak elődeik voltak vallásosak, de ők már nem.

A másik téves nézetet leginkább G.W. Allport gyengítette, amikor kimutatta *a vallás kettős természetét.* A vallás egyfelől feltétlen cél és hajtóerő. Ilyen minőségében (vagy: ahol ilyen a vallás, ott) a vállalkozókedvvel, liberális és toleráns magatartással, önállósággal társul. Másfelől a vallás – már megszerzett társadalmi elismertsége, intézményesültsége, szimbolikus és politikai hatalma alapján – segédeszköz számos kívánatos cél, mint a belső biztonság, a társadalmi elismertség stb. eléréséhez. Az eszközként használt vallásosságot nem utolsó sorban a belsőleg bizonytalan, az éretlen és erőszakos személyiség alkalmazza, aki önállótlansága miatt gyakran konformista, menekül a döntés elől stb. A két típus között számtalan átmeneti árnyalat figyelhető meg. Mindenesetre G.W. Allport és az utána felhalmozott óriási

empirikus bizonyító anyag szerint a vallásosság lehet a belső szabadságot, mozgékonyságot, kezdeményezőkészséget és toleranciát növelő tényező – az érett személyiség számára, de lehet konvenció, a társadalmi formákhoz igazodás kifejeződése a kevésbé érett és nem önálló személyiség esetében. A döntő elméleti megállapítás az, hogy a vallás ilyen vagy olyan funkcionálása rajta kívül álló tényezőtől (tudniillik a személyiség jellemvonásaitól) függ. A vallásosság két, egymással homlokegyenest ellenkező szerepét Allport „belső" (intrinsic) és „külső" (extrinsic) vallásosságnak nevezte el. Nem titkolja, hogy rokonszenve az első típusé.

Tekintsük bár a vallásosságot olyan beállítódásnak, aminek következményei közé tartozik a személyes kibontakozás és a mások felé való megnyílás, vagy tekintsük a közösségi kontroll erőteljes érvényesülésének, hatása a társadalmi magatartásra semmiképpen sem elhanyagolható. Számításba veendő mind a közvetlenebb szociál- és társadalompolitikában (családtervezés, családpolitika, deviáns jelenségek kezelése), mind a társadalom állapotának mélyebb rétegeit érintő, áttételesebb és hosszabb távú politikában (például az erkölcsi tudatosság, a felelősségérzés, a szociális értékek fejlesztésében).

Vallásosság és egyházak a 20. században – fő tendenciák és nyitott problémák

Andorka Rudolf

Szekularizáció?

Az úgynevezett *szekularizációs tézis* – vagyis az, hogy a vallásosság hosszabb távon hanyatlik és az egyházak szerepe csökken – a szociológia klasszikusaira nyúlik vissza. Marx a vallást az ópiumhoz hasonlította és az elidegenedés megnyilvánulásának tartotta. Úgy vélte, hogy az elidegenedés megszűnésével, amely a szocializmusban fog bekövetkezni, eltűnik maga a vallás is. Durkheim szintén úgy látta, hogy (a századforduló körüli Franciaországban) a vallás eltűnőben van, de mivel a vallásnak nagy integráló szerepet tulajdonított, egy olyan civil erkölcsöt keresett, amely a korszerű társadalmakban majd betöltheti ezt az integráló szerepet. Max Weber a modern társadalmak racionalizálódási tendenciájának egyik alkotórészeként írta le a „varázstalanítást", vagyis a világ és a társadalom vallási magyarázatának háttérbe szorulását. Hozzá kell tenni, hogy míg Marx egyértelműen pozitív folyamatnak tekintette a szekularizációt, a tudós rabbi családból származó Durkheim és a vallást az egyik fő történelemformáló erőnek tekintő Weber sokkal tartózkodóbb volt e tendencia értékelésében. Műveik egyes részeit úgy is értelmezhetjük, hogy a szekularizációt sajnálatosnak tekintették.

Az idézett klasszikusok óta a szociológiában többé-kevésbé uralkodott a szekularizációs tézis. Az utóbbi években ebben a tekintetben is fordulat tanúi vagyunk. Margaret Archer, a Nemzetközi Szociológiai Társaság elnöke a madridi Szociológiai Világkongresszuson (1990) a szociológia egyik nagy tévedésének nevezte azt a feltevést, hogy a modernizálódás szükségképpen szekularizációval jár együtt, és e tézis felülvizsgálatára hívott fel.

Ha a korábbi szekularizációs tézist a 20. század utolsó évtizedeiben végbemenő tényleges változásokkal kívánjuk összevetni, azzal kell kezdenünk, hogy a *szekularizáció folyamatának meghatározása* nem egyértelmű; a szekularizáció fogalomkörébe hallgatólagosan vagy kimondottan több tendenciát sorolnak. Dobbelaere például három folyamatot különböztetett meg a szekularizáción belül: (1) a vallási tevékenységekben való részvételnek és a vallási hittételek elfogadásának csökkenését, (2) a „laicizálódást", vagyis azt, hogy az egyházak egyre több tevékenységet (például az oktatást, a beteg-

ápolást) „adnak le" más társadalmi intézményeknek, (3) a vallások egyes hittételeinek, erkölcsi tanításainak és az egyházak szervezetének változását. Hangsúlyozta, hogy ez a három folyamat egyáltalán nincs egymással összekapcsolva, sőt, ellentétes tendenciák érvényesülhetnek e három területen.

Martin pedig azt emelte ki, hogy a szekularizáció nagyon eltérő folyamat (1) a vallási „laissez-faire" alapján álló angolnyelvű társadalmakban és más protestáns országokban; (2) az aktív vallás- és egyházellenes politikát folytató Szovjetunióban és más szocialista országokban; (3) a katolikus országokban, ahol erős baloldali antiklerikalizmus él.

Mit mondhatunk az utolsó 10–20 év adatai és vallásszociológiai vizsgálatai alapján a világ különböző társadalmainak tendenciáiról?

A vallás iránti érdeklődés

Ha az emberiség egészét vesszük szemügyre, akkor a *vallás eljelentéktelenedésének állítólagos tendenciája* a közelmúltban több helyütt egyértelműen *megcáfolódott.* Elég, ha a mohamedán országokra utalunk. Ezekben éppen az utóbbi években váltak uralkodó erővé a vallási mozgalmak, az ezekre támaszkodó pártok és politikai rendszerek. Ez nemcsak az eleve vallási alapon álló Szaúd-Arábiára és a sah uralmának megdöntése óta kifejezetten teokratikus jellegű Iránra érvényes, hanem Pakisztánra, újabban a többi arab országra és a Maghreb-térségre, sőt olyan felekezeti szempontból vegyes összetételű országokra, mint Nigéria és Szudán, valamint a Szovjetunió (a szovjet társadalomtudósok eddigi szóhasználata szerint) „mohamedán kulturális hátterű" tagköztársaságaira. Az elmúlt években Indiában hindu reneszánszot lehetett megfigyelni. A kereszténység is erősen terjed – nem utolsósorban a felszabadítás teológiájával összefüggésben – a fejlődő országokban. Különösen érdekes vallásszociológiai jelenség a kereszténység gyors terjedése Koreában. E folyamatoknak az az eredménye, hogy a kereszténység súlypontja – a létszámarányokat tekintve – egyre inkább az Európán kívüli térségekre, azok közt is a fejlődő országokra tolódik.

Ellentétben a fejlett országokban korábban feltételezett „elvallástalanodási" tézissel, Lenski az 1950-es években az amerikai Detroitban azt találta, hogy a vallás és a felekezethez tartozás erősen befolyásolta az amerikaiak mindennapi életét. 1924-ben a Lynd házaspár az Egyesült Államok közepén elhelyezkedő Muncie várost vizsgálta. (Ezt szokták *Middletown* kutatásnak nevezni.) Amikor 1980 körül a szociológusok egy újabb nemzedéke megismételte a klasszikusnak számító vizsgálatot, azt találták, hogy a vallás jelentősége és a vallási összejöveteleken való részvétel gyakorisága alig változott. Hout és Greeley a vallási összejöveteleken való részvételnek egész Amerikára vonatkozó idősorait vizsgálták 1940-től 1984-ig. Az 1950-es években lényeges csökkenés ment végbe a protestánsok körében, a rendszeres hetenkénti résztvevők aránya 40%-ra esett. A katolikusoknál 1968 és 1975

között mutatkozott hasonló csökkenés (50%-ra). Azóta mindkét felekezetnél stabilizálódott a részvételi arány.

Greeley újabb tanulmányában 7 országra kiterjedő összehasonlító vizsgálat alapján azt is megállapította, hogy a protestánsok és a katolikusok közötti különbségek az értékek és a normák területén változatlanul fennállnak. A katolikusok például nagyobb értéket tulajdonítanak az egyenlőségnek, a társadalmi közösségbe történő integrációnak, míg a protestánsok a szabadságnak és a függetlenségnek. A katolikusok számára nagyobb érték az engedelmesség és a türelem, a protestánsok számára a kezdeményezőkészség és a szorgalom.

Az 1980-as években sok fejlett országban a vallás iránti érdeklődés és a vallási összejöveteleken való részvétel fokozódását figyelték meg.

Ennek a megnövekedett érdeklődésnek egyik megnyilvánulása az *„új vallási mozgalmak"* (new religious movements) megjelenése. E címkével illetik a pünkösdista csoportoktól kezdve a „Jézus mozgalmon" és más keresztény szekta jellegű csoportokon keresztül a Moon féle egyesülési egyházig, a különféle távol-keleti vallásokhoz lazán kötődő csoportokig és a Jonestownban kollektív öngyilkosságot elkövető gyülekezetig a legkülönfélébb vallási mozgalmakat, amelyek az 1960-as évek óta jelentek meg (elsősorban az Egyesült Államokban, de ezt követően kisebb mértékben Európában is). Mint a felsorolt példákból látszik, ezeknek egy része meglehetősen távol esik nemcsak az úgynevezett „történeti keresztény egyházaktól", hanem a kereszténység lényegének tekintett azon hittételektől és tanításoktól is, amelyek a Újtestamentumban fogalmazódtak meg.

Laicizálódás

A *„laicizálódás*t" Durkheim úgy határozta meg, hogy a vallás a társadalmi életnek egyre kisebb területét „öleli magához", befolyásolja; más szóval, a vallás és az egyház egyre jobban kiszorul a politikából, az oktatásból, a beteggondozásból és más szférákból, és mindinkább a magánéletre korlátozódik. Ez a tendencia vitathatatlanul érvényesül a fejlett országokban, hiszen ezekben a különböző társadalmi funkciók ellátása valóban egyre inkább különálló intézményekké differenciálódik, mint ahogyan azt a funkcionalista szociológusok, közöttük Parsons és Luhman állították. Igaz viszont, hogy az egyházak ma is sok „külső", „társadalmi" tevékenységet folytatnak, még a legfejlettebb országokban is, különös tekintettel arra, hogy az utóbbi években egyre többen ábrándulnak ki a felsorolt feladatokat ellátó állami intézmények „jótéteményeiből". Másrészt felmerül a kérdés, hogy a vallás és egyház kiszorulása a nem-specifikusan vallási tevékenységekből nem éppen azt teszi-e lehetővé, hogy a vallási funkciókat jobban lássák el? Jogosult feltételezni, hogy amikor az egyházak államhatalmi és államigazgatási funkciókat láttak el, ez akadályozta azt, hogy a társadalom tagjai számára vonzó eszme-

rendszert kínáljanak az emberi élet értelméről és meggyőző erkölcsi útmutatást adjanak.

Racionalizálódás – fundamentalizmus

A vallásszociológiai kutatások nagyon *sokfajta változási tendenciát* jeleznek a különböző országokban. Ezek a változások sokszor – legalább látszólagosan – ellentétes irányban haladnak. Nehéz lenne egységes, az egész világra kiterjedő vallási trendekről beszélni. A kutatási eredmények sokszínűsége miatt a zsidó-keresztény kultúrájú fejlett európai országokra korlátozom a változási tendenciák bemutatását.

A vallás területén is általános *racionalizálódás* megy végbe. A mágikus, csodás elemek jelentősége és az abszolút tekintélyen alapuló dogmák elfogadása fokozatosan csökken. A kereszténységen belül egyre inkább Jézus tanítása kerül a vallási érdeklődés középpontjába, ehhez képest a csodák, a szentek, a Jézus kora utáni egyházi tanítás fontossága zsugorodik. Magát a Bibliát mint a Jézus tanításait tartalmazó könyvet is egyre inkább tudományosan közelítik meg, a különböző bibliai szerzők műveiből tudományos szövegkritikai és történeti módszerekkel vezetik le Jézus tanításainak lényegét.

Ez a racionalizálódási folyamat talán évezredes előzményekre tekint vissza. Peter Berger Izrael népének kettős exodusában – először Mezopotámiából, azután Egyiptomból való kivonulásában – és ezáltal vallási önállósodásában látja az ilyen értelemben vett szekularizáció első nagy történeti lépéseit. Ha nem is egyenesvonalúan, de ebbe az irányba haladtak a keresztény egyházak is. Különösen határozott lépés volt errefelé a reformáció, de ugyanebbe az irányba mozdította a keresztény egyházakat a felvilágosodás hatása is.

A kereszténység történetében mindig voltak ezzel ellentétes irányú, *„fundamentalista"* mozgalmak. A fundamentalista mozgalmak közös jellemzője, hogy ragaszkodnak az általuk alapvetőeknek tartott keresztény tanokhoz, elutasítanak minden új nézetet, különösképpen az olyan tudományos irányzatokat, mint a darwinizmus, továbbá a Biblia tudományos és kritikai vizsgálatát, mivel azt vallják, hogy az „verbális inspiráció" útján jött létre, tehát szövegét szóról szóra a Szentlélek diktálta a szerzőknek. A katolicizmuson belül fundamentalistának szokták mondani Lefebvre püspök irányzatát, amely elutasítja az anyanyelven történő misézést. Az iszlámon belül fundamentalistának nevezik az iráni síiták körében Khomeini által vezetett irányzatot. A fundamentalista tendenciák ma különösen jól dokumentálhatók némelyik „új vallási mozgalomban", vagy a protestáns fundamentalizmusnak, az „újjászületési mozgalomnak" egyes amerikai változataiban. A vallásszociológia nagy érdeklődéssel fordult e jelenségek felé, de eddig a legkülönfélébb és sokszor ellentétes módokon magyarázta azokat. Vannak, akik a fun-

damentalizmus megerősödésének okát egy általános kulturális vagy értékválságban látják, mások a modern társadalmakra jellemző elgyökértelenedésben (amely egyebek közt a hagyományos közösségekből való kiszakadás következménye). Ismét mások az 1960-as évek végén induló forradalmi jellegű politikai mozgalmak (például az újbaloldal) kifulladásával, a kiábrándult résztvevők új identitás-keresésével hozzák összefüggésbe a jelenséget. Egyes amerikai vallásszociológusok a szélsőséges új vallási mozgalmak, például a Jonestown-i gyülekezet vagy a „sátánizmus" kutatása során feladták az „értékmentességi" követelményt. Megállapították, hogy az említett mozgalmaknak romboló hatásuk lehet a társadalomra és a résztvevőkre. Mások viszont azt emelik ki, hogy ilyen mozgalmak mindig voltak az amerikai történelemben, idővel eltűntek és újak léptek a helyükre, anélkül, hogy ebből átfogó társadalmi krízis adódott volna. Némelyek ezeknek az új típusú vallási csoportoknak kifejezetten a társadalmi integráló szerepét hangsúlyozzák olyan személyek esetében (például kábítószerfogyasztóknál), akik máskülönben minden társadalmi közösségből kiszakadnának.

Kisközösségek

Csupán részlegesen kapcsolódik össze a fenti változási tendenciával az a folyamat, hogy a vallási tevékenység súlypontja a hagyományos formákról (részvétel a vasárnapi nagy templomi miséken, istentiszteleteken) egyre inkább áttevődik a *kisebb közösségi* formákra. Míg a templomi gyülekezetek lényegében passzív befogadói voltak a szertartásoknak és a prédikációnak, a kis közösségekben a résztvevők maguk is aktívak, hozzászólnak, sőt tanítanak. A templomi gyülekezetek tagjai – főleg a nagyvárosokban – sokszor nem ismerik egymást, a kis közösségek tagjai között szoros személyes kapcsolatok vannak.

A kiscsoportok szerepének megnövekedését valószínűleg azzal indokolhatjuk, hogy a modern társadalmak feltételei (a több generációs családok és a rokonsági kapcsolatok ritkulása, a gyakori lakóhely- és munkahelyváltozás, általában a nagyvárosi élet anonimitása) leépítették a különféle kisközösségeket, ahol a csoporttagok szoros személyes kapcsolatban lehettek és ezen keresztül sokféle támogatást nyújthattak egymásnak. Ezért megnőtt a kielégítetlen igény az ilyen típusú emberi kapcsolatok iránt. Az egyházi közösségek jó alkalmat kínálnak az igényelt kapcsolatok építésére.

A kiscsoportos vallási tevékenység fontosságának növekedése együtt járt a „nem főfoglalkozású papok" – pontatlan és némileg rosszízű elnevezéssel *„laikusok"* vagy „civilek" – szerepének növekedésével. A papok számának csökkenése a legtöbb fejlett országban – nagyobb mértékben a katolikus és kisebb mértékben a protestáns egyházak körében – ahhoz a dilemmához vezet, hogy vagy elsatnyul az egyházi élet, vagy nem-papoknak kell fokozott szerepet vállalniok. Ezzel is összefügg a „férfi-dominancia" lassú csökkenése

a keresztény egyházakban. Sok helyütt – nem csak a katolikus egyházban – erős ellenállás mutatkozik a *nők* teljes egyenjogúsításával, pappá szentelésével szemben, de a folyamat – legalább is a protestáns egyházakban – feltartóztathatatlannak látszik. Egyes egyházakban már vannak püspöknők.

Pluralizálódás – ökumenizmus

E változások eredője az, hogy a fejlett társadalmak vallási szempontból is *„pluralizálódnak"*. A protestantizmusban, különösen az amerikai protestantizmusban az új vallási közösségek alakulása és függetlenedése szinte megszokott folyamat, mivel az egyházak irányítása kevéssé centralizált. Az új közösségek kezdetben lehetnek „szektaszerűek", abban az értelemben, ahogyan Ernst Troeltsch az évszázad elején definiálta a szekta és az egyház közötti különbséget. E szerint a szekta viszonylag kis létszámú vallási csoport, a tagok tudatos döntésük útján válnak tagjaivá, így erős a kiválasztottság tudatuk és hajlamosak a nem-tagoktól való éles elkülönülésre, azok kizárására, „kárhozatra ítéltségük" hangsúlyozására. A szekták ezért általában közömbösen vagy ellenségesen viszonyulnak az őket körülvevő társadalomhoz és államhoz. Az egyház viszont nagy létszámú vallási csoport, elfogadja a körülvevő társadalom normáit, igyekszik annak minél több tagját befogadni. Az ilyen értelemben vett szekták idővel vagy eltűnnek, vagy egyházzá válnak. A katolicizmuson belül is egyre inkább elkülönülnek különféle irányzatok. Másrészt egy-egy egyházon, felekezeten belül is egymás mellett él a hagyományos népi és a modern, racionális teológiára építő vallásosság.

A pluralizálódással párhuzamosan *erősödnek az ökumenikus törekvések*, vagyis azok a kezdeményezések, amelyek a különféle vallásfelekezetek, egyházak közötti kölcsönös megértést és együttműködést kívánják előmozdítani. Az ökumenikus kezdeményezések évtizedekkel ezelőtt elsősorban a protestáns és az ortodox egyházat fogták össze. Ma viszont mindinkább kiterjednek a katolicizmusra is, sőt, már korábban megindult a keresztény–zsidó, legújabban pedig a keresztény–mohamedán párbeszéd, együttműködés is.

*

Végeredményben azt tapasztaljuk, hogy a vallás a modern társadalmakban sokféle változáson megy keresztül, de semmiképpen sem látszik eltűnni. Tehát nincs szekularizációs tendencia olyan értelemben, hogy a vallás eltűnne a modern társadalomban. Van viszont szekularizáció abban az értelemben, hogy a vallások és egyházak változnak, szinte azt mondhatjuk: ők maguk szekularizálódnak. Ennek magyarázataként egyes társadalomtudósok azt a tételt fogalmazzák meg, hogy a vallás mindig szerepet játszott az emberiség életében, az ősembertől a 20. század végéig és a jövőben sem tűnhet el. Boulding – aki elsősorban közgazdász –, a társadalmi fejlődésről írott könyvében azt fejtegette, hogy az ember – mivel kiszámíthatatlan és ijesztő kör-

nyezetben él – alapvetően vágyik arra, hogy saját élete és a társadalom számára valamilyen rend és értelem képét alakítsa ki. Ezt az integrációs szerepet látja el a vallás. Peter Berger és Thomas Luckmann több munkájában – a fenomenologikus szociológia felfogása alapján – azt fejtette ki, hogy az embernek – mivel nem teljesen ösztönvezérelt – szüksége van egy világképre, pontosabban valamilyen elképzelésre, hitre arról, hogy mi a saját életének az értelme, célja, hogyan kell viselkednie a társadalomban. Ezt a világképet nyújtja a vallás. Más szóval: szociológiai értelmezés szerint a vallás a társadalom tagjai számára az emberi és társadalmi élet végső – tudományosan többnyire megközelíthetetlen – kérdéseire kínál válaszokat; értékeket és erkölcsi normákat fogalmaz meg. Az egyház szerepe ezek közvetítése, hirdetése a társadalom számára. Ilyen értelemben vallás nélküli társadalom nem lenne elképzelhető.

A vallásnak ez a definíciója azonban nagyon tág. Az így körülhatárolt „vallási" funkciókat elláthatja a különböző vallásokból leszűrt valamilyen társadalmi közfelfogás, például az amerikai „civil vallás" (ahogyan azt Bellah meghatározta), vagy egy olyan homályosabb istenfogalmat tartalmazó vallás, mint a buddhizmus és a konfucianizmus, vagy akár kifejezetten ateista gondolatrendszerek, ha az élet értelmére és a helyes cselekvésre vonatkozó tanításokat tartalmaznak. Így lépett fel egyes korszakokban és társadalmakban a marxizmus, másutt és máskor pedig különféle nem-vallásos humanista eszmerendszerek.

Az utóbbi évtizedeknek a fent vázolt sokféle változási tendenciája ad hátteret azokhoz a legújabb kezdeményezésekhez, amelyek két, sok tekintetben különböző tudomány – a teológia és a szociológia – közötti együttműködést, párbeszédet kívánják elindítani.

A vallások alakulása Magyarországon

Gergely Jenő

Magyarország ezeréves történelme során, a latin kereszténység felvétele következtében a nyugati keresztény kultúra részévé vált. Az ország lakossága többségében a történelmi keresztény egyházak híve volt és nagyrészt maradt. Így az egyházak és a vallás a mindenkori magyar társadalom szerves részeinek tekinthetők.

Őseink vallási képzete

A finnugor kapcsolódásig visszavezethető történelmű magyarság ősi vallása a *samanizmus* egyik változata volt, amely a vándorlások során számos más elemmel egészült ki. A magyarok a sámánokat *táltosoknak* hívták. A világot három régióban képzelték el: az alvilágban a gonosz szellemek élnek, a látható világ az embereké, míg a felettünk levő égi világban a jó szellemek találhatók, ahol az égi Isten uralkodik. A három régió között a kapcsolatot a csodálatos *életfa* teremti meg.

Az ősmagyarok hitvilágában megtalálható a *totemizmus* számos eleme is. A totemisztikus eredetmítosz szerint a magyar hadvezérfejedelem, a gyula nemzetsége egy *turul*madarat tekintett ősapjának. A kultusz fontos mozzanatai: áldozatok bemutatása (lóáldozat), a táltosok vallásos tánca, a jövendölések. A kultikus aktusok célja az ősök szellemének tisztelete, kiengesztelése és segítségül hívása volt.

A magyarság sztyeppei vándorlásai során érintkezett az iszlám, a zsidó és a keresztény vallásokkal. A *kereszténység*nek a bizánci, görög változatával őseink valószínűleg már a Kr. u. 520-as években kapcsolatba kerültek. Ugyancsak találkoztak a vándorló magyarok a szlávok apostolaival, Szent Cirillel és Metóddal. A folytonosnak mondható keresztény hatások ellenére a honfoglalás idején a magyar törzsek és nemzetségek még őrizték őseik vallását. Maradandóbb hatást gyakorolt a honfoglaló magyarok kulturális és vallási állapotára az itt talált, nagyrészt már keresztény szlávokkal való összeolvadás. A Kárpát-medencében találtak zsidó közösségeket is.

A keresztény térítés – Róma és Bizánc határán

A magyarság keresztény hitre térésének századaiban – a 9–11. században – utolsó szakaszába jutott a római latin és a bizánci görög egyház közötti szakadás. (A végleges különválásra 1054-ben került sor.) A nyugati és a keleti egyház közötti „demarkációs vonal" a magyarok lakta vidéken és a Balkán közepén húzódott. Az ország déli és délkeleti részein, Erdélyben a bizánci térítés ért el nagyobb mértéket, míg nyugaton és északon a latin papok térítettek.

A nyugati kalandozások idején a magyar törzsfők Bizánccal léptek szövetségre. Bulcsu és Tormás vezérek Bizáncban megkeresztelkedtek, majd az erdélyi gyula is a görög hitet vette fel. A bizánci pátriárka görög püspököt küldött az ország megtérítésére. Számos görög szertartású templom, bazilita kolostor épült.

A 970-es években szövetség jött létre a német-római császár és Bizánc között. A magyarságot az a veszély fenyegette, hogy a két birodalom közé szorulva felőrlődik. Géza nagyfejedelem szakított a bizánci orientációval és nyugat felé tájékozódott. Kérésére II. Ottó császár térítőket küldött a magyarokhoz, akik főként a passaui egyházmegyébe tartoztak.

Fia, István korszerű keresztény nevelésben részesült és a latin szertartás szerint keresztelték meg. Felesége, a bajor Gizella is a nyugati keresztény befolyást szilárdította. A Géza, majd István idején felgyorsuló keresztény térítés azonban nem számolta fel egyik napról a másikra az ősi pogány hitet. A központi hatalom ellen lázadók – így Koppány majd Vata – a régi hithez való ragaszkodás hirdetésével szereztek maguknak támogatókat.

Keresztény államalapítás és egyházszervezés

Az államalapításra – a Respublica Christianahoz történő csatlakozásra – Szent István uralkodása idején került sor. István 1000-ben II. Szilveszter pápától kért és kapott királyi koronát, s a koronázás és felkenés előfeltételét jelentő egyházi áldást (Szilveszter-bulla). Az önálló keresztény királyság alapítása szerves egységben történt az egyház megszervezésével. A függetlenség kritériuma az volt, hogy a Magyar Királyság önálló érseki tartományt képezzen, tehát a hierarchia élén más egyháztartománytól független *érsek* álljon. Így került sor 1001-ben az *esztergomi érsekség* felállítására, amelynek első érseke, Domonkos koronázta meg az első királyt. (Így elhárult a német egyháznak történő alárendelődés veszélye.)

Az érseki tartományon belül egyidejűleg valószínűleg három-négy püspökséget is szerveztek. A hatalma ellen lázadók letörése után István király megkezdte a déli és keleti részeken is a latin egyház építését. 1009-ben a király a decimális elv szerint újjászervezte a püspökségeket és kijelölte határaikat. A tíz egyházmegye a következő: az esztergomi érsekség, a veszprémi, a ka-

locsai, az egri, a győri, (1009-től) a pécsi, az erdélyi, majd a marosvári (csanádi), a bihari (később váradi) és végül a váci püspökségek. István később Kalocsát érseki rangra emelte.

Az államalapítás és egyházszervezés évtizedeiben együtt létesültek és éltek a görög bazilita kolostorok és a bencés apátságok és monostorok. A szerzetesek kiemelkedő szerepet játszottak nemcsak a térítésben, hanem a magyarságnak a feudalizmussal, a keresztény anyagi és szellemi kultúra vívmányaival való megismertetésében is. A szerzetesrendek és intézményeik közül a Szent Márton hegyén épült és ezer éven át fennálló bencés apátság (Pannonhalma) fénye világít legmesszebb.

Szent István törvényei vetették meg a magyar egyház működésének alapjait. A király óriási birtokokat adományozott a püspökségeknek és apátságoknak. A főpapok a királyi tanács első tagjai lettek. Az egyháznak a jobbágyi és a királyi jövedelmekből tizedet szolgáltattak. A király törvényt hozott, hogy minden tíz falu építsen egy templomot és gondoskodjon róla. Kötelezővé tette a vasár- és ünnepnapi templomlátogatást.

Vallási állapotok a középkori Magyarországon

Szent István állam- és egyházszervező munkássága biztosította a magyarság végleges csatlakozását a keresztény Európához. Bizonyos időszakokban a valláspolitikát viszonylagos tolerancia jellemezte nemcsak a keleti egyházzal, hanem az itt élő zsidókkal szemben is. Az 1092-es *szabolcsi zsinat*on viszont Szent László kemény törvényeket hozott a zsidók és a mohamedán vallású bolgár és perzsa kereskedők ellen. Célja a kereszténység pozícióinak további megszilárdítása volt. Az 1222-ben kiadott *Aranybullában* pedig az található, hogy „kamaragrófok, pénzverde-, só- és adóhivatalnokok csak nemesek lehetnek, de zsidók és izmaeliták nem". A tatárjárást követő országépítésben IV. Béla számított a külföldiek, így a zsidók fokozott közreműködésére. Ezért nemcsak hátrányos megkülönböztetésüket szüntette meg, hanem privilégiumokkal is ellátta őket, amely állapot egészen „Mohácsig" fennmaradt.

A latin egyház a 13. századig együtt élt a görög rítusú kereszténységgel. A görög egyházak és monostorok fokozatosan néptelenedtek el. Éppen a Bizáncban nevelkedett III. Béla egyértelmű nyugati orientációja nyomán gyorsult fel a hazai görög egyház pusztulása. Béla premontrei és ciszterci szerzeteseket telepített az országba és bőven ellátta őket javadalmakkal. Árpád-házi királyaink alatt a magyar állam és egyház többé-kevésbé részévé vált a latin Európának. Tekintélyét mutatja, hogy az ekkor kanonizált, az uralkodó családokból származó szentek közül a legtöbbet a magyar királyi család adta. A magyar állam és a pápaság, a Szentszék kapcsolatai szinte zavartalanok voltak egészen a középkori magyar királyság végéig. Az állam és az egyház közötti szerves összefonódás sem jelentett azonban problémamentes együttélést. A konfliktusok nem ideologikus, hanem politikai, sőt

egészen profán, anyagi okokra vezethetők vissza. Így egyes főpapi stallumok betöltése – a főkegyúri jog révén – képezte leginkább a súrlódási felületeket; ugyanis az üresedés ideje alatt a jövedelmek a kincstárt illették.

Az *ortodox* vagy *görögkeleti* vallási közösségek újjáéledése, illetve újbóli megjelenése Magyarországon a keleti szertartású népek bevándorlásával kapcsolatos. A *románok* nagyobb arányú beköltözése a tatárjárás, tehát a népesség jelentős részének pusztulása után indult meg Erdély déli megyéibe. A század második felében *ruszinok* (rutének) tűnnek fel az ország északkeleti területén (Kárpátalján). A 14. század közepétől érkeznek Magyarországra a török elől menekülő *szerbek*, de tömeges beköltözésük csak a rigómezei csatavesztés (1398) után kezdődött.

A keleti szertartású magyarok száma ekkor valószínűleg csekély. Számukra két lehetőség kínálkozott: vagy átlépnek a katolikus egyházba, vagy csatlakoznak valamelyik ortodox (nem-magyar) felekezethez. A különböző ortodox egyházakban a középkorban a liturgikus nyelv egységesen az ószláv. Egyházaik szerveződésének centrumai pedig a kolostorok voltak.

A hitújítás

A középkori magyar állam bukása, Mohács évtizede egybeesett a *reformáció* magyarországi megjelenésével. A hitújítás egy új világ, egy új kor előfutára, a nemzeti államok és a polgárság kialakulásának a kezdete.

A reformáció jelei már Mohács előtt mutatkoztak Magyarországon. Meglepő módon első központja maga a budai királyi udvar lett. A német polgárságú városok (pl. Sopron) kezdettől nyitva álltak Luther tanai előtt. Végül a német területeken tanuló diákok, írástudók révén terjedt az új hit gyors ütemben. A központi hatalom megrendülése, az ország két részre szakadása, majd jelentős részének török megszállása, a püspökök és szerzetesek többségének elmenekülése ugyancsak a reformálást segítette elő. A vallásváltoztatás a vezető rétegek esetében a politikai-hatalmi csatározások egyik mozzanatává, eszközévé silányult.

A *lutheri reformáció* előbb a nyugat- és észak-magyarországi területeken nyert teret, ahol jelentős német polgárság élt. A Felvidéken a Szepességben és a bányavárosokban, Erdélyben pedig a szászok között volt a legviharosabb a reformáció. Az új hitnek főúri pártfogói voltak. A hódoltságban a törökök kezdetben – politikai számításból – toleránsak a reformációval szemben, míg a „pápisták" közül csak a ferenceseket tűrték meg. (A gyöngyösi és a szegedi ferences rendház történelmi érdeme a keresztény magyarság megtartása a hódoltságban.) Alig két évtized alatt a megmaradt Magyarország *lakosságának döntő többsége az új hit, a lutheri reformáció követője lett.*

A reformáció *helvét* (kálvini) *irányzata* az 1550-es évek elején jelentkezett Magyarországon. *Kálvin* tanai inkább a magyar lakosság között nyertek teret, elsősorban a Tiszántúlon, és központja kezdettől fogva Debrecen (a „kálvi-

nista Róma") volt. A helvét hitvallás innen kiindulva a Felvidék keleti részén, Erdélyben és a leendő Partiumban, valamint a Dunántúl meg nem szállt részein vált uralkodóvá. (A királyi Magyarország és az Erdélyi Fejedelemség németajkú lakossága azonban megőrizte a lutheri hitet.)

A protestantizmus utolsó jelentősebb irányzata az *antitrinitáriusok* vagy *unitáriusok* megjelenése volt, akik az isteni háromságot egységre akarták redukálni. Ez az irányzat – Dávid Ferenc révén – az 1560-as, 70-es években érte el legnagyobb befolyását Erdélyben. Ezt követően az unitárius vallás visszaszorult, bár a fejedelemségben az egyik bevett felekezet maradt.

Ellenreformáció, katolikus reform és az unió

A vallásváltoztatások nyomán a magyar lakosság felekezeti szerkezetében bekövetkező módosulások utolsó szerves fázisának az *ellenreformáció*ként értelmezett katolikus megújhodást tekinthetjük. (Ezt követően a be- és kitelepítések, impérium-változások csupán inorganikus változásokat okoztak.) A katolikus reform teológiai és egyházszervezeti kereteit a tridenti egyetemes zsinat dolgozta ki.

Magyarországon az ellenreformáció a 16. század utolsó harmadától kezdődik és a 18. századra hatékony Habsburg hatalmi támogatással valósul meg. Alapelve a vallásháborúk eredményeként született „cuius regio, eius religio" volt (azaz: akié a föld, az határozza meg a vallást). A *jezsuiták* irányításával és a hatalom hathatós közreműködésével barokk szellemben folyó katolikus visszahódítás nyomán *a magyarországi gazdasági és politikai „elit" nagy része rekatolizált*. A lakosság többsége őket követve tért vissza a római hitre. Az ellenreformáció során azonban – a korlátozások és jogfosztás ellenére – nem számolták fel a protestáns felekezeteket, amelyek főként a függetlenségéért harcoló Erdélyben őrizték meg pozícióikat. (Ekkor keletkezik a szinte máig ható hagyomány, miszerint a katolikusok aulikus és Habsburg-barát, a protestánsok rebellis és független mentalitásúak lennének.)

Az ellenreformáció együtt járt a katolikus megújulással, amelynek élén Pázmány Péter bíboros, esztergomi érsek állt; kiteljesedése a török kiűzésével esik egybe (1686, Buda visszavétele). Az elnéptelenedett országrészek betelepítése és újjászervezése egyházi szempontból is a koncepciózus és hatalmas vagyonú barokk főurak, főpapok műve volt. A 18. század közepére kialakult vallási állapot alapvonásaiban máig érezteti hatását.

A Magyarországon élő ortodox vallású nemzetiségek között a 17. század elejétől kezdve – tehát az ellenreformáció sikereinek idején és hatására – *uniós törekvések* jelentkeztek. Céljuk a római egyházba való visszatérés volt a nemzeti sajátosságok – liturgikus nyelv, kánoni különbségek – megőrzésével. A katolikus Habsburg uralkodók – Rómától is ösztönözve – hatalmi-politikai eszközökkel igyekeztek előmozdítani az uniót. Hosszú távon az „eretnekség" végleges felszámolását tűzték célul, az állam politikai egységének

vallási erősítése végett is. A folyamat eredményeként a 18. századra a ruszinok teljes egészében, az erdélyi románság 1/3-ad részben és a szerbek egy töredéke egyesült Rómával. Ők lettek az ún. *görögkatolikusok* vagy *unitusok* (katolikus szóhasználattal görög szertartású római katolikusok). A legszembetűnőbb különbség a kétféle rítus között: a görögkatolikus papok nősülhetnek; a liturgikus nyelv az ószláv, az ógörög vagy valamely nemzeti nyelv.

A *magyar* görögkatolikusság a magyarországi és erdélyi ruszin, román és szerb görögkatolikus egyházi hierarchia kiépülése nyomán valamelyik „nemzetiségi egyházba" tagolódott. Ha a ruszinban volt, akkor az ószláv, ha a románhoz került, a román nyelv volt a hivatalos. Hosszas „szabadságküzdelem" eredményeként 1912-ben állították fel a *hajdúdorogi* magyar görögkatolikus püspökséget, amelybe a magyar görögkatolikusok többsége betagolódott. A liturgia nyelveként Róma az ógörögöt jelölte ki számukra.

A vallási közösségek jogállása a 19–20. században

A jozefinista reformokat lezáró 1790–91. évi országgyűlés jelentős előrelépést tett a vallások egyenjogúsítása terén. Az 1790:28. törvénycikk az izraeliták lakhatását és iparűzését megkönnyítette. Az 1791:26. törvénycikk biztosította a protestáns felekezetek vallásszabadságát, az 1791:27. törvénycikk ugyanezt az ortodoxok számára. Így megszűnt a katolikus egyház államegyház jellege, bár hatalmi túlsúlya és privilégiumainak többsége megmaradt.

A 19. század első felének magyar reformmozgalmai politikai keretek között bontakoztak ki. A nemzeti problematika háttérbe szorította a vallási kérdéseket. A polgári átalakulást kodifikáló 1848. áprilisi törvényhozás nem jutott el a szeparációig, de törekvése a felekezetek egyenjogúsítása volt. Az 1848:20. törvénycikk a vallásról a bevett felekezetekre (latin, görög és örmény szertartású római katolikus, görögkeleti, református, evangélikus és unitárius) nézve tökéletes egyenlőséget és viszonosságot állapított meg. Ez azonban nem járt együtt anyagi egyenlősítésükkel, vagy a „nem-bevett" kisebb felekezetek jogainak megadásával.

Az 1867–1918 közötti liberálisnak nevezhető polgári korszakban a magyarországi vallások életének szabályozása lényegében európai színvonalú volt. Az 1867:17. törvénycikk a zsidók polgári és politikai jogok tekintetében történő egyenjogúságát mondta ki. Az 1868:53. törvénycikk szólt a keresztény felekezetek viszonosságáról, így a vegyes házasságok, a gyermekek vallása, az áttérések stb. terén.

Az egyes vallások és vallási közösségek államtól való függetlenedését és önszerveződését jelentette azok *autonómiájának* a megalkotása. Az abszolutizmus idején létrehozott görögkatolikus hierarchia törvényes elismerésére az 1868:39. törvénycikkel került sor. A görögkeleti (ortodox) román egyház autonómiáját az 1868:9. törvénycikk biztosította. A szerb ortodox egyház autonómiáját is az abszolutizmus idején alkották meg és 1868-ban törvénye-

sítették. A református vagy kálvinista egyház alkotmányát 1881-ben fogadták el, míg az ágostai evangélikus (lutheránus) egyház autonómiáját 1891-ben léptették érvénybe. (A katolikus autonómia-törekvések sorra kudarcba fulladtak; ott a főkegyúri jog révén történt meg az államhoz való „illeszkedés".)

A konzervatív mentalitású és nagybirtokai révén az agrárius érdekekhez kötődő katolikus egyház liberalizmus által veszélyeztetett érdekeit az 1894-ben létrejött Katolikus Néppárt képviselte a közéletben. A politikai katolicizmuson belül a századforduló után ezzel szemben kialakult egy demokratikusnak és szociálisnak nevezhető irányzat, amelynek reprezentánsai Prohászka és Giesswein voltak.

Az 1890-es évek közepén kibontakozó hazai „Kulturkampf" eredményeként az utolsó nagy liberális törvényalkotás nyomán született egy sor korszerű, liberális *egyházpolitikai törvény*: a kötelező polgári házasságról, a kötelező állami anyakönyvezésről, a vegyes házasságból születő gyermek vallásáról. Az 1895:42. törvénycikk a zsidó vallás recepciójáról volt az, ami az izraeliták vallási egyenlősítését kimondotta.

Az 1895:43. törvénycikk a vallásszabadságról alapvető emberi és polgári szabadságjogként deklarálta, hogy „mindenki szabadon vallhat és követhet bármely hitet vagy vallást, és azt az ország törvényeinek, valamint a közerkölcsiség kívánalmainak korlátai között külsőképpen is kifejezheti és gyakorolhatja". Ugyanakkor „senkit sem szabad törvényekbe vagy közerkölcsökbe nem ütköző vallási szertartás gyakorlásában akadályozni, vagy hitével nem egyező vallási cselekmény teljesítésére kényszeríteni". A polgárok állampolgári jogainak és kötelességeinek gyakorlása nem függ a vallási hovatartozástól: „a polgári és politikai jogok gyakorlására való képesség a hitvallástól teljesen független".

Ez a törvény hozta létre a bevett, elismert és el nem ismert vallások *hármas rendszerét*. A *bevett felekezetek* közé tartozott a latin, görög és örmény szertartású római katolikus, a görögkeleti szerb és román, a református, az ágostai evangélikus és az unitárius egyházak, illetve 1895-től az izraelita felekezet. Ezek nemcsak egymáshoz képest voltak egyenrangúak és egyenjogúak, hanem szerzett előjogaikat megtartották, különböző kedvezményeket élveztek, állami (költségvetési) támogatást kaptak, iskoláik és egyházuk fenntartásához az állam is hozzájárult stb. A második kategóriába sorolt *elismert felekezetek* (pl. a baptista, az iszlám stb.) olyan jogállást nyertek, hogy noha önkormányzatuk szerint szabadon működhettek, de állami támogatást nem kaptak, privilégiumaik nem voltak. Az *el nem ismert* vagy *tűrt felekezetek* (melyeket nemegyszer „szektáknak" neveztek, pl. nazarénusok, adventisták, jehovisták és mások) működése a gyülekezési jog általános szabályai szerint volt lehetséges, tehát rendőri felügyelet alatt álltak.

Bár ezeket a törvényeket – egészen 1947-ig – nem helyezték hatályon kívül, a Horthy-korszakban több ízben durván csorbították a vallásszabadságot és vallási egyenlőséget. Így 1920-ban az ún. numerus clausus behozatalával, 1938-tól pedig az egymást követő zsidótörvényekkel, amelyek a zsidó-

nak minősített magyar állampolgárok emberi szabadságjogait és polgárjogait korlátozták.

Felekezet és nemzetiség

A történelmi Magyarország nemcsak *soknemzetiségű*, hanem Európában szinte egyedülállóan *vegyes felekezetű* ország is volt. A lakosság nemzeti és vallási megoszlását a tízévenkénti népszámlálások nyomán rekonstruálhatjuk, s a kettő összevetése számos fejleményre magyarázatul szolgálhat. (A számszerű adatsorokat a cikkeket követő táblázatok tartalmazzák.)

A dualista Magyarországon az izraeliták és a katolikusok aránya jelentősen emelkedett, míg az egyéb felekezeteké némileg csökkent. Ez részint a zsidók polgári fejlődéshez kapcsolódó beáramlásával, részint a katolikus elem (azon belül is az agrárproletár magyarok) magasabb természetes szaporulatával magyarázható. Az asszimiláció iránya a magyar nemzet számbeli növekedését támogatta, de ez felekezetileg nem tipikus; katolikus, református és evangélikus konvertálás egyaránt jellemző. Az egyes felekezetek közötti áramlás (áttérés) korlátozott mértékű volt, aminek a hagyományhoz való ragaszkodás mellett az is oka, hogy bármely bevett felekezethez tartozó „egyenlő eséllyel" rendelkezett. A felekezeti ellentétek ekkor már nem számítottak elsőrangú közéleti problémának, noha esetenként fel-fellobbant a viszály. Mögötte gyakran társadalmi vagy nemzetiségi ellentétek húzódtak meg.

A nemzeti elkülönülés, illetve az asszimiláció szempontjából épp úgy, mint a nemzeti identitás kibontakozása terén fontos mozzanat volt, hogy *a vallási megoszlás részben fedte a nemzeti tagolódást.* Egyes nemzetiségek zárt felekezeti egységet és nemzeti egyházat alkottak, míg ugyanez földrajzilag vagy gazdaságilag nem mondható el. A nemzetek *vallási megoszlását* nézve a szerbek kizárólag görögkeletiek, a ruszinok görögkatolikusok, a horvátok római katolikusok voltak. A németek és a szlovákok többsége katolikus, kisebb része evangélikus. A románok többsége (főként Dél-Erdélyben) görögkeleti, harmaduk görögkatolikus. A magyarság felekezetileg a leginkább heterogén, bár többségében katolikus, kisebb része református és evangélikus.

Ha pedig *a felekezetek nemzetiségi megoszlását* nézzük, kitűnik, hogy a reformátusok és az unitáriusok szinte kizárólag magyarok. Az ortodoxok kétharmada román, harmada szerb. A görögkatolikusok döntő többsége román, illetve ruszin, kisebb része magyar. Az evangélikusok harmadrészben magyarok, németek és szlovákok. A katolikus felekezet a leginkább heterogén nemzetiségileg, a többsége magyar, a többi horvát, német és szlovák. A zsidóság megtartva vallását, két vezető nemzethez, a magyarhoz és a némethez asszimilálódott. (1867-től csak mint vallást tartják nyilván.) Az izraeliták többsége magyarnak, kisebb része – főként a régebben érkezettek – német anyanyelvűnek vallotta magát.

A felekezeti és nemzetiségi „átfedések" eredményeként egyes egyházak

kimondottan nemzeti jellegűek voltak; papjaik a nemzeti mozgalmak ideológusai és részben politikai vezérei is lettek. Míg a magyarság és németség nemzetté válása politikai keretekben ment végbe a 19. században, a nemzetiségek többségénél a nemzetté válás egyházi-vallási keretek között bontakozott ki. A vallásszabadság és az egyházak autonómiája révén a vallási közösségek kínálták a kereteket a nemzeti ideológiák és politikai mozgalmak artikulálásához.

A vallási közösségek 1945 után

Kétségtelen, hogy Trianonnal nemcsak az ország nemzetiségi viszonyai változtak meg és lett majdnem homogén a lakosság, hanem a felekezeti állapotok is. A volt nemzetiségi tömegek kiválása egyes felekezeteket – ortodox és görögkatolikus – elnéptelenített. Ugyanakkor tovább nőtt a katolikusok és az izraeliták aránya.

Az 1944-es magyar Holocaust az izraelita felekezet addigi (az evangélikusokéval egyenlő nagyságrendű) jelentős arányát tragikusan felszámolta, és létszámát tekintve erősen csökkentette. Az 1945–1948 közötti „modern népvándorlás", a ki- és betelepítések is módosítottak a felekezeti arányokon, ami most már a katolikusok 70%-os abszolút többségét és 22%-os református tömböt eredményezett.

A II. világháború utáni első népszámlálás (1949 elején) tartalmazza az utolsó, minden állampolgárra kiterjedő vallási statisztikát. (Ugyanis az 1949:20. törvénycikk kimondva a szeparációt, megtiltotta ilyen kérdés feltételét. A későbbiek vizsgálatában tehát ennél bizonytalanabb forrásokra vagyunk utalva.) Az 1949-es adatsor (lásd a 85. oldalon lévő táblázatot) még nem tükrözi a nyilván már addig is meglévő szekularizációs folyamatokat, hiszen mindössze 12 000 felekezet nélküliről tudósít (ugyanakkor a Magyar Dolgozók Pártjának már milliós tagsága van).

1945–47 között lényegében megvalósult Magyarországon a felekezetek teljes egyenjogúsítása és a vallásszabadság biztosítása. Az 1946:1. törvénycikk a köztársasági államformáról garantálta a vallás szabad gyakorlását az új államiság törvényei között. Az 1947-es párizsi békeszerződést becikkelyező paragrafusok is megerősítik a vallásszabadságot. Jogilag a felekezetek közötti egyenlőséget az 1947:23. törvénycikk mondta ki, amennyiben megszüntette a felekezetek hármas rendszerét, és helyébe az állam által *elismert* vagy *el nem ismert* minősítést állította. Az elismerés kölcsönös volt és felszámolta az addig „bevettek" előjogait. Az el nem ismert szekták szembekerültek az állami törvényekkel, vagy legalábbis ennek lehetősége fennállt. Míg a korábban működő „szabadegyházak" többsége elnyerte az elismerést, néhány kisebb vallási közösség – főként hitelveik miatt, mint az eskütétel tilalma, a fegyverfogás megtagadása stb. – számos korlátozásnak és esetenként üldözésnek lett kitéve. A „szabadegyházak" és kisegyházak tudatosan hierarchi-

kus intézménnyé szervezése révén a hatalom ezekre is kiterjesztette ellenőrzését.

1947 nyarától, a pártállam kibontakozásának első időszakától kezdve az állam és az egyházak szétválasztásával (szeparáció) a vallás formálisan magánügynek minősült. Ismét formálisan, az alaptörvény kimondta a vallás szabad gyakorlását és az egyházak működési szabadságát. A gyakorlatban azonban nem az egyes vallási közösségek autonómiája, önálló élete valósult meg, hanem ehelyett az 1948–1950 során kötött, erőszakkal kicsikart és nagyrészt törvénytelen „megállapodásokkal" az egyházakat addig soha nem tapasztalt állami ellenőrzés alá helyezték.

Az elmúlt negyven évben a magyarországi vallási közösségek befolyása, szervezettsége valószínűleg lényegesen megváltozott. Úgy tűnik azonban, hogy a felekezetek egymáshoz viszonyított arányai (továbbá földrajzi elhelyezkedésük) nem módosultak ilyen mértékben.

A demokratikus átalakulás legutóbbi két évében a legradikálisabb, mondhatni minőségi változás az egyházak helyzetében történt. A korlátozó és sérelmes törvényeket, rendeleteket és megállapodásokat hatályon kívül helyezték. Az 1895-ös törvény után először, átfogó vallás- és egyházügyi „alaptörvényt" alkottak. A felekezetek egyenjogúsága, a vallás szabad gyakorlása és az egyházak működési szabadsága megvalósult, vagy megvalósulóban van. Az azonban még nyitott kérdés, hogy mindez együtt jár-e egyfajta „vallási reneszánsszal".

Egyházaink változó korunkban

Interjúk egyházi személyiségekkel

Az interjúkat Tóth Pál Péter készítette

Bevezető

Az egyházak történetiségével és jelenével kapcsolatos különböző írások, elemzések – így az itt megjelent írások is – a valóságot csak részben és töredékesen tükröz(het)ik vissza. Különösen igaz ez napjainkban, hiszen az elmúlt évtizedekben az egyházak felszámolásának, megszüntetésének célkitűzése és a teljes visszaszorítottság után csak lassan oldódott a feszültség és a bénultság. Alapos feltáró munkára van szükség ahhoz, hogy megismerhessük azokat a folyamatokat, amelyek – 1944/45 fordulóját követően – az egyházakkal, a vallásos emberekkel szemben a mind magabiztosabbá és kíméletlenebbé váló új hatalmi berendezkedés akaratát és mindennapi politikai gyakorlatát meghatározták. Hogy mi is munkált a mélyben, arról érdemes idézni Rákosi Mátyásnak, a Magyar Kommunista Párt Központi Vezetőségének 1946. május 11-i ülésén elhangzott beszédét. „Az a helyzet, hogy nem lehet egyszerre több nyulat kergetni" – fogalmazott Rákosi. Majd így folytatta: „Ha a klerikálisoknak is most üzenünk hadat, az zavarná az erődemonstrációt. Az egyház elleni szisztematikus harcot nem lehet kapásból megindítani. Mindenki tudja, hogy milyen erővel állunk szemben. A harc elkerülhetetlen, és olyan időben kell elkezdeni, amikor a mi erőviszonyaink azt megengedik. Ha nagyon lármásan viselkedik, koppintunk az orrára..." Külön elemzést igényelne, hogy miből táplálkozott az a pökhendiség és magabiztosság, amely a fenti szövegből árad (hiszen még csak 1946 májusáról van szó!), de talán fontosabb, ha arra az előretekintő tudatosságra hívjuk fel a figyelmet, amely meghatározta az MKP, majd utódpártjai egyházellenes politikáját (különösen a katolikus egyház vonatkozásában). Ami az ezt követő években a nagypolitika felszínén és a koncepciós perek tárgyalótermeiben történt – legalábbis fő vonalaiban – közismert. Kevésbé tudottak azok a nem látványos, de százezrek életét különböző mértékben megnyomorító intézkedések, amelyeket azért kellett az egyes személyeknek elszenvedniük, mert egyházukhoz, hitükhöz, vallásukhoz hűek maradtak, és amelyek a társadalmi méretű indoktrináció, a tudattorzítás permanens következményei.

Az elmúlt negyven év nemcsak a hit és vallás gyakorlásában, hanem az egyházakkal kapcsolatos világi és egyházi történetírásban is szünetet terem-

tett. A hiányok, az eddig el nem végezhető, az elmulasztott kutatások pótlásához nem csupán időre van szükség. Az egyházakkal kapcsolatos közgondolkodás és általános szemlélet megváltozása, átalakítása mellett elengedhetetlenül szükség van azokra a kutatókra, akik felkészültségüknél fogva alkalmasak lesznek arra, hogy a hazánkban működő egyházak történetét és az egyházak jelenünk alakításában, jövőnk formálásában betöltött szerepét tudományos igénnyel feltárják.

Miközben a folyóirat hasábjain „terepszemlét" tartunk az egyházakkal, a vallással kapcsolatos kutatások terén – azok változó és korántsem letisztult jelenlegi állapotában – szükségesnek ítéltük, hogy néhány kérdésben megismerjük egyházi személyiségek véleményét is. Ezért kerestük meg Korzenszky Richárd O.S.B. perjelt, Hegedűs Lóránt püspököt, a Magyarországi Református Egyház Zsinatának lelkészi elnökét, Harmati Bélát, a Magyarországi Evangélikus Egyház püspök-elnökét, Landeszman György budapesti vezető főrabbit és Szigeti Jenőt, a H.N. Adventista Egyház elnökét.

A kérdések összeállítása során a vallással, az egyházakkal, a vallásos hittel kapcsolatos elméleti és gyakorlati kérdések egyaránt felmerültek. A beszélgetések egy részében a szekularizációval, a fundamentalizmussal, a dogmatizmussal és a konzervativizmussal kapcsolatos kérdéskomplexumok feltárását éppen úgy szükségesnek tartottuk volna, mint azokat, amelyekre ténylegesen rákérdeztünk. A talán mindinkább magunk mögött hagyott múlt, az egyházak jelenlegi állapota és tevékenységük jövőt befolyásoló szerepe, valamint a terjedelmi korlátok azonban arra sarkalltak bennünket, hogy figyelmünket elsősorban az elmúlt negyven év lenyomatával, a szektásodással, a legitimációs problémákkal, a vallási identitás és nevelés összefüggéseivel, az egyházak társadalmi és politikai szerepével kapcsolatos kérdésekre fordítsuk. Örömünkre szolgált, hogy elképzelésünk találkozott a megkérdezett egyházi személyiségek egyetértésével.

Korzenszky Richárd O. S. B. perjel, Pannonhalma

– Az államalapítás óta történelmünkben a katolikus egyház meghatározóan fontos szerepet töltött be. Ebben a folyamatban az 1944/45 fordulóját követő, különösen pedig az 1948 utáni időszak törést jelentett, még akkor is, ha a lehetőségekhez képest a legegyértelműbben a katolikus egyház szegült szembe az új, mindent maga alá gyűrő hatalommal. 1990 újabb cezúra történelmünkben. A megváltozott és változó viszonyaink között miben látja a katolikus egyház szerepét a magyar társadalom életében?

– A kérdés fontos és súlyos; válaszom egy olyan ember válasza, aki a katolikus egyház magyarországi sorsát közvetlen közelről és egy sajátos nézőpontból alig több, mint harminc éve ismerem. Bár gyerekként, de van közvetlen tapasztalatom a szerzetesek elhurcolásáról, mégis azt kell mondanom,

hogy az ötvenes évek számomra a történelemnek a része – olyan történelemé, amelynek hatása napjainkban is érezhető. Részben saját tapasztalataim nem mérhetők egy olyan emberéihez, aki aktív részese volt az egész háború utáni magyar életnek, részben hiányzik a kellő rálátásom az egyház életére. Véleményemmel, megfogalmazásaimmal egyetlen közösség nevében sem beszélek: saját tűnődéseimet próbálom szavakba foglalni.

Négy szakaszt tudok megkülönböztetni: az első az ötvenes évek időszaka, a kemény egyházüldözés ideje ez. A vallásnak ki kell halnia – ennek a tételnek megvalósulásához csak a társadalmi változások gyorsítására van szükség, vélte a magunk mögött hagyott hatalom. A szerzetesrendek feloszlatása, a katolikus egyház intézményeinek megszüntetése, a vallásszabadságnak a kultusz (= az istentisztelet) szabadságával való azonosítása, az egyházi vezetés diktatórikus eszközökkel történt kontrollja nem volt hatás nélkül. A hatalom számára nem volt közömbös, mi hangzik el a templomban. Megfélemlített tömegek, sajátos agymosás az iskolai nevelés eszközeivel, hátrányos megkülönböztetése a vallásukat gyakorolni merő hívőknek: néhány jellemző vonása ezeknek az éveknek. Majd az ötvenhatos forradalom után az ún. „konszolidáció" évei következtek – ezt az időszakot szívesen nevezem a nagy hazugságok korszakának. „Aki nincs ellenünk, az velünk van" – hangoztatták, és a tömegek az elérhető viszonylagos jólét és nyugalom érdekében arra kényszerültek, hogy ne szóljanak bele a társadalom életének alakításába – amire egyébként sem volt esélyük. Az egyébként is „klerikális" katolikus egyház még klerikálisabbá vált: a civil társadalom hiánya az egyházon belül talán még jobban érzékelhető volt, mint a „profán" szférában. Az egyház akaratlanul is stabilizáló szerepet töltött be; járjanak csak nyugodtan templomba az emberek, az az ő magánügyük, csak ne politizáljanak – ez volt a hatalom akarata. A templomon kívüli „világ" pedig függetlenül létezett. Embertömegek váltak így hasadtlelkűekké. A vallási szféra értékvilága és a mindennapok értékrendje között sokak számára áthidalhatatlan szakadék húzódott. Az üldöztetéssel elsősorban azoknak a papoknak és szerzeteseknek kellett szembenézniök, akik megkíséreltek csoportokat gyűjteni maguk köré, olyan fiatalokat, értelmiségieket, akik a hitük szerinti együvétartozást az istentisztelet világán túl és kívül is megpróbálták megélni és gyakorolni. A passzivitás a fennálló rend hallgatólagos elismerésének számított. Ennek a gyakorlati felismerésére a többség nem jutott el. Vagy a megváltoztathatatlannak hitt körülményeket tudomásul véve a puszta túlélés lehetőségeit keresték, s közben elveszett az intézményes egyház prófétai, minden korban szükséges társdalomkritikai küldetése.

Újabb korszakot jelentenek a hetvenes, majd a nyolcvanas évek: egyre szaporodnak a válságjelenségek a magyar társadalomban. Az összefoglaló névvel „társadalmi beilleszkedési zavarok"-nak nevezett problémacsoport egyre világosabbá teszi, hogy a totalitárius állam képtelen ellátni azokat a feladatokat, amelyeket „humán szolgáltatások" néven próbáltak összefoglalni. A kihívások egyre világosabban megfogalmazódtak. Szegénység, öngyil-

kosság, alkoholizmus, a család válsága, növekvő bűnözés a fiatalkorúak körében: az eddigi tabu-témák fokozatosan nyilvánosságot kaptak, és a katolikus egyház is a lehetséges segítők között kapott helyet. De teljességgel hiányzott az az intézményrendszer, amely föltétlenül szükséges ahhoz, hogy ezekre a kihívásokra megfelelő választ adhasson.

Most a negyedik korszak kezdetén vagyunk: a teljes jogi szabadság állapotában, de az elmúlt évtizedektől megtépázottan, eszközökkel alig-alig rendelkezve.

Mindezt szükségesnek tartottam elmondani ahhoz, hogy a kérdésre választ adhassak. Ez a nagyon felületesen, elnagyoltan felvázolt háttér szükséges ahhoz, hogy a katolikus egyház mai szerepét láthassuk. Egyrészt elvárások vannak az egyházzal szemben, másrészt küldetése van az egyháznak, s a kettőt hajlamosak vagyunk összemosni. Az egyház küldetése „akár alkalmas, akár alkalmatlan" nem lehet más, mint a jézusi örömhír hirdetése. „Az Isten országa közel van!" – hangzik Jézus üzenete. „Térjetek meg, és higgyetek az üdvösség jóhírében!" (Mk 1,15) A legnagyobb feladatot abban látom, hogy meg kell tanulnunk „egyházzá" válni. Olyan közösséggé, amely elsődleges feladatának tekinti a jézusi örömhír továbbadását. Képesek vagyunk már tömegeket megmozgató módon megmutatni, hogy az egyház – „hatalom", társadalmi tényező. De még nem vagyunk képesek megmutatni azt, hogy Jézus evangéliuma valóban életet formáló erő. Az egyik legfontosabb feladatunk az volna, hogy tanúságot tegyünk a Hegyi beszéd következő kijelentéséről: „Nem több-e az élet az eledelnél, s a test nem több-e a ruhánál?" (Mt 6,25) Egy szabaddá vált világban, egy igazán demokratikus politikai berendezkedésben is elsősorban tiszta értékrendet kellene hirdetnie az egyháznak. Természetesen ahhoz, hogy hatékonyan jelen lehessen a társadalomban, intézményrendszerre van szükség, kommunikációs lehetőségekre, a tanúságtétel olyan helyeire, mint kórházak, iskolák, szeretetotthonok. De kölcsönösen tudomásul kell vennünk az elmúlt negyven év megnyomoríttatásait: az újjáéledő szerzetesrendek többsége a huszonnegyedik órában kapta meg a szabad működés lehetőségét, de legtöbbjük még nem kapta vissza az otthonát. Számtalan, túlzásnak tűnő elvárás fogalmazódik meg napjainkban az egyházzal szemben. Elképzelhetetlen, hogy a felgyülemlett társadalmi baj és betegség minden kihívásával szembe tudjon nézni az intézményes egyház. S az egyház nem azonosítható a klérussal. A katolikus „civilek" újjászerveződésére van szükség; elsősorban rajtuk keresztül válik majd hitelesen jelenvalóvá az egyház.

Veszélyes kísértés volna, ha az egyházat ismét valamiféle politikai stabilizáló tényezőnek tekintenék. Feladata az egyháznak, hogy képessé tegye tagjait a felelős társadalmi cselekvésre, a politikai életre; hamis illúzió volna, ha azt várnánk, hogy mások cselekedjenek helyettünk. De az egyháznak mint intézménynek semmiképpen sem szabad azonosulnia vagy összefonódnia bármilyen politikai rendszerrel, pártpolitikával, államhatalommal. Szerepe az egyháznak, hogy megszüntesse az emberekben a hasadtlelkűséget a politiká-

val kapcsolatban. Krisztus örömhíre szükségképpen „politikus"; az emberibb élet megteremtésére szólít fel. Az az egyház, amelyik nem törődik azzal, hogyan élnek az emberek, hitelét veszti. Jézus úgy hirdette az Isten országát, hogy közben fölemelte, gyógyította az embert, és nem veszítette szem elől azokat, akik a társadalom peremére szorultak: a bűnösöket, a leprásokat, az idegeneket.

A fentiekből látszik, mekkora nyomot hagyott az elmúlt negyven-ötven év hazánkban a katolikus egyházon és a katolikus magyar tömegeken. Az intézményes egyház passzívvá vált, mozgástere beszűkült, s ehhez alakult sokak látómezeje is. A katolikus magyar tömegek pedig nem tudatosították, hogy ők az egyház, akiknek ugyanúgy küldetésük van, miként papjaiknak. A körülbelül tíz éve egyre markánsabban jelen lévő különféle kisközösségi mozgalmakon és lelkiségi irányzatokon kívül a tömegek még nem ébredtek öntudatra.

– Miként ítéli meg és milyennek látja a vallási vagy szűkebb értelemben vett katolikus identitást, s ezzel összefüggésben milyen problémákat és feladatokat lát a vallási nevelés területén?

– Vallásszociológusok felmérései pontosabb eligazítást tudnának adni. A magam tapasztalata az, hogy az emberek vallási ismeretei nagyon alacsony szinten vannak. Az elmúlt negyven év elérte, hogy a szülő korú felnőtt lakosság legnagyobb része a legelemibb vallási ismeretekkel sem rendelkezik: hittanra nem jártak, vallási irodalmat nem olvastak. Ismereteiket torzító csatornák közvetítették. Még ha részesültek is a keresztségben, s ha házasságukat templomban kötötték is, többségük nem valószínű, hogy pontosan válaszolna arra a kérdésre, hogy mit jelent római katolikus vallásúnak lenni. A lelkipásztorkodó papság elöregedése és túlterheltsége közismert tény. Ebből következik, hogy a katolikus hívek többségének személyes kapcsolata alig van a papjukkal.

A megváltozott körülmények lehetővé tették a hitoktatást, teljesen szabadon, akár az iskolákban is, a szülők igényei szerint. Ennek a feladatnak az ellátására nincs felkészülve az egyház. Jól képzett világi hitoktatók seregére volna szükség, akik megfelelő szinten tudnák közvetíteni a hit-tan ismeretanyagát. Ugyanakkor élő közösségekre volna szükség minden egyházközségben, ahol a felnövekvő fiatalok eleven közelségben megtapasztalhatnák a hit élményanyagát. A kereszténység elsősorban életforma, nem pedig kultúrtörténeti ismeretanyag.

A leglényegesebb kérdések közé tartozik, hogy kik vagyunk, ki vagyok. Mit jelent, hogy vallásos vagyok, hogy vallási közösséghez, egyházhoz tartozom? Az elmúlt évtizedek politikája a másként-gondolkodást nehezen viselte el. „Világnézetünk alapjai" című tantárgyat oktattak a gimnáziumokban: zavaró cím; a „mi" és a marxista világfelfogás azonosítása – még ha sokszor csak papíron történt is – mélységesen zavaró volt. Az 1979-ben életbelépett „A gimnáziumi oktatás és nevelés terve" c. dokumentum „Alapelvek" című fejezetében ez olvasható: „Az erkölcsi-politikai nevelés annak a meggyőző-

désrendszernek és magatartásnak az alakítására irányuljon, amely a közélet területén, munkahelyén, foglalkozásának gyakorlásában és magánéletének különböző szféráiban a szocialista embert jellemzi. Ennek érdekében ismerjék meg és értsék meg a tanulók a szocialista erkölcs legfontosabb fogalmainak, normáinak, állásfoglalásainak tartalmát és rendszerét... Meg kell érteniök azt is, hogy ezeknek megoldása hogyan függ össze a marxizmus–leninizmus internacionalista álláspontjával, a szocialista hazafisággal, hazánk, népünk és ezen belül az egyének boldogulásával." Ugyanebben a dokumentumban a „Világnézetünk alapjai" elnevezésű tantárgy célját ilyen megfogalmazásban találjuk: „A tantárgy célja a marxizmus–leninizmus alapvető igazságainak a tanulók korábbi tapasztalataira és tanulmányaira támaszkodó elsajátíttatása, annak a meggyőződésnek a kialakítása, illetve megerősítése, hogy korunk fő kérdéseire s az embert közvetlenül érintő személyes kérdésekre is csak a marxizmus–leninizmus elvi alapján alakítható ki hiteles válasz." (113. o.)

A nagyszülők csendes vallásgyakorlása, a szülők passzivitása, a viszonylagos jólét elérése céljából való megalkuvó magatartása, miközben hitbeli ismereteik nagyon-nagyon szerények (hitoktatásban elenyésző kisebbségük részesült), a fiatalok hivatalosan túlideologizált iskolai oktatása – nagy vonalakban ez a helyzetkép, amely a közelmúltig jellemző volt. Hol van a helye a vallásnak? Bár a közelmúlt a vallás világát mint kultúrtörténeti tényezőt egyre inkább tudomásul vette, nagyon sok ember bizonytalanná vált saját vallási identitását illetően. Megszakadt a generációk közötti természetes áthagyományozódás, a társadalmi elvárások pedig nem hagytak helyet a vallásnak. Nem szabad azonban teljesen figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy a vallási, egyházi közösséghez való tartozás, a vallásgyakorlás (= templomba járás) sokak számára szinte az egyetlen „törvényes" lehetősége volt annak, hogy másként-gondolkodásuknak, a fennálló renddel való nem-azonosulásuknak kifejezést adjanak.

Torz viszonyulási módok alakulhattak így ki, s válhattak zavaróvá. Föltétlenül szükség van arra, hogy a vallási élet kilépjen a templom falai közül. Életformáló erővé úgy válhat, ha kialakulhatnak az azonos módon gondolkodók közösségei. Hosszú évek fognak eltelni, amíg a vallási tudatlanság megszűnik. Becsületes ismeretközlésre van szükség. Fönnáll annak a veszélye, hogy sajátos módon politikai tartalom társul a vallási élethez. A vallási identitás problémaköréhez lényegesen hozzátartozik, hogy az egyház egyetlen politikai párttal sem azonosulhat: az egyházhoz való tartozás nem jelenthet pártpolitikai elkötelezettséget. De igenis jelent elkötelezettséget abban az értelemben, hogy „kontraszt-társadalmat" kell alkotnunk mindazzal szemben, ami embertelen, ami nem a teljesebb életet szolgálja. Régi beidegződések oldódására van szükség: évtizedeken át hangoztatott szólamok tudatunkból való kitörlésére. De a régi szólamokat újakkal nem szabad fölváltani: pontos ismeretek közlésével, hitelesen megélt emberi példákkal hozzá kell segíteni az embereket a szabad döntésekhez.

– Úgy vélem joggal állapítható meg, hogy a katolikus egyház szervezete a magyar társadalom legrégebbi, szinte „változatlan" formában fennálló intézményrendszere. Természetesen a századok során, s különösen az elmúlt negyven évben sok minden elmozdult, megváltozott. Örülnék, ha ennek egy fontos összefüggéséről: az egyház mint intézmény és a személyes vallásosság kapcsolatáról, feszültségeiről kifejtené véleményét.

– Az egyház mint intézmény és a személyes vallásosság kapcsolatáról, feszültségeiről csupán annyit mondanék, hogy minden feszültség abból származik, ha az intézmény nem tudja megjeleníteni hitelt érdemlően az emberek számára az evangéliumot hirdető Krisztust.

– A szektásodás problémája-e, s ha igen, akkor mennyiben problémája a magyar katolikus egyháznak?

– Kihívás a történelmi egyházak számára a szekták elburjánzása. Az ún. „történelmi egyházak" mintha nem tudnák sokszor személyre szólóan megérinteni az embereket. Igénye az embereknek, hogy melegséget, otthont találjanak – igazi, élő közösséget. Klerikálissá kényszeredett egyházunknak oldani kellene sokfajta merevségén. Istentiszteleteinknek otthont-teremtő légköre kell hogy legyen. Egymást ismerő emberekből kell hogy álljanak egyházközségeink. Pap-centrikus lelkipásztori munkánkat a lelkipásztorokat segítő munkatársak tevékeny részvételével kellene kiegészíteni. Divatos, hogy szembeállítsák a „hivatalt" és a „karizmát", a struktúrát és a spontán tevékenységet. Tapasztalati tény, hogy az egyház igazában a kisebb közösségekben él elevenen. Nincs hiány a legkülönfélébb lelkiségi mozgalmakban, régebbiekben és egészen újakban. Érési időre van szükség: a ránk kényszerített merevségből kigyógyulni máról holnapra nem lehet. Sokat lehet tanulni mindazoktól, akik személyesen megszólítják az embert, s közel viszik hozzá Krisztus üzenetét a tevékeny emberszolgálat által. Önvizsgálatra kell hogy késztessen minden volt katolikus hívő esete, aki valamelyik szektához csatlakozik. Azt jelenti, hogy az adott egyházközségben hiányzott a megtapasztalható élő hit, hiányzott az egyház igaz elkötelezettsége az emberek szolgálatára. Az őskeresztények „házanként végezték a kenyértörést", és „mindenük közös volt". Van tanulnivalónk minden olyan közösségtől, amelyben igazi otthonra találnak az emberek, és amelyben a Szentírás valóban életet formáló erő. Veszélyt jelentenek azonban az agresszív megnyilvánulások, a mindenki mást elítélő, a „kiválasztottság" hamis tudatából fakadó önteltség, a fundamentalista bibliaértelmezések, a személyiséget elnyomó fenyegetések.

– Az Ön megítélése szerint a magyar katolikus egyházban van-e legitimációs krízis, illetve hogyan látja s miben ragadná meg a hazai katolikus egyházszervezet demokratizálásának kérdését?

– A legitimációs krízis politikai fogalom; a katolikus egyház vezetőit nem választották, hanem a Szentszék nevezte ki. Ha politikai szervezetnek tekintenénk az egyházat, lehetne vizsgálni, hogy egy-egy kinevezés hátterében mi húzódott meg. De ha vallási közösségként tekintjük, elsősorban az játszik szerepet, hogy a ráruházott pásztori feladatkört ki hogyan tölti be. A vallási

élet igazodási pontjai nem az egyházi vezetők, hanem Krisztus személye, a Szentírás üzenete, s a szentségek, amelyek Krisztushoz kapcsolják a hívőket. Az egyház életét nem lehet pártszervezethez hasonlítani. A hierarchikus felépítésű római katolikus egyház struktúrája valóban nem demokratikus. Ennek ellenére a világi hívek beleszólási lehetőségét bővíteni kellene: különbséget kellene tenni a hierarchikus vallási struktúra és a közösségek egyéb szerveződési lehetőségei között. Erre éppen a szerzetesrendek mutatnak sajátos példát az egyház történetében, választott elöljáróikkal – együtt élve a hagyományos (és a római katolikus egyháztól elválaszthatatlan) episzkopális szervezettel.

Hegedűs Lóránt püspök, a Magyarországi Református Egyház Zsinatának lelkészi elnöke

– A református egyház meghatározóan fontos szerepet tölt be történelmünkben. Az Ön megítélése szerint a többpárti választásokat követően megváltozott viszonyaink között milyen szerepet tölt be a református egyház a magyar társadalom életében és mi a viszonya a különböző politikai pártokhoz?

– A totális diktatúra kényszerpályájának elhagyása után, a többpárti választásokat követően a református egyház Krisztustól kapott evangéliumi feladatát igyekszik betölteni megváltozott viszonyaink között annak az újszövetségi Igének vezetésével, mely szerint: „Jézus Krisztus tegnap és ma és örökké ugyanaz" (Zsidókhoz írt levél 13. fejezet 8. vers). Ez az ige egyaránt hangsúlyozza Krisztus istenemberi életének örökkévaló azonosságát és az idő kategóriáinak, melyekben élünk, egymástól való különbözőségét: a tegnap és ma és örökké nem ugyanaz.

A tegnapi viszonyok között az egyházi élet folyamatosságának megőrzése volt a fő feladat, az egyre csökkenő, majd minimális életfeltételek között.

Ma, a 40 éves következetes egyházi társadalmiatlanítás után valóban társadalmi méretű feladatokra is elhivattunk az örökkévalóság szempontja alatt. Mindez azért roppant erőfeszítést igénylő vállalkozás, mert örökkévaló fundamentumunk megmaradt ugyan elvehetetlenül a diktatúra alatt is, de elvesztettünk minden társadalmi bázist és infrastruktúrát. Most pedig az egyelőre egyre romló gazdasági helyzetben kell elfogadnunk az egyre sokasodó missziói, iskolai, kulturális, szociális-társadalmi, egyházi életet kibontakoztató kihívások és lehetőségek sorát. A félelem elmúltával egyre több ember lép be templomunkba. Egyre nyilvánvalóbb lesz, hogy az Úristen sem boldogulhat egy lelkileg rosszul táplált társadalomban. A pesszimizmus, öngyilkosság, abortusz és cinizmus népét a jelen és a jövő kihívásai lelkükben készületlenül találják. Az egyház igehirdetései, csoportos, családi és egyéni lelkigondozásai, missziói és kulturális alkalmai elsősorban azt a lelki megújulást kívánják szolgálni, mely szerint „Istennél minden lehetséges", s ezért az Ő akarata szerint alapvető feladataink ellátásában nincs lehetetlenség csak tehetetlenség. „Az

Élet él és élni akar." Rosszabbodó gazdasági helyzetünkben is szükség van egyre több gyermek születésére, azt előmozdító szociálpolitikára. Szükség van a tolerancia jegyében hitoktatásra, az evangéliumi erkölcs meggyökeresztetésére az etikai nihilizmus legyőzése végett, hiszen a diktatúra után nem a keresztyén, hanem a nihilista kurzus korszaka fenyeget minket. Szükség van egyházi iskolákra, melyek ökumenikus értelemben a felekezetek közt egymás iránt és univerzális értelemben a nem-hívők iránt is megértők és türelmesek. A Debreceni Kollégium mellett a Ráday Kollégium, a Baár Madas, később a Lónyay Gimnázium, Sárospatak, Pápa, Kecskemét, Nagykőrös, Mezőtúr, Szentendre stb. megindult és induló felsőfokú és középiskolái, a Dunavecsei református általános iskola stb. már indítják e sort. Szükség van az állami iskolákban hasonlóan türelmes fakultatív hitoktatásra és etikai nevelésre. Az egyház nagymértékben hozzá kíván járulni a maga klasszikus örökségével és annak mai előadásával az álkultúra helyett az igazi kultúra műveléséhez és előmozdításához. Mi pl. mai kiadásban szeretnénk újraindítani a *Protestáns Szemle* című nagymúltú folyóiratunkat. Egyházmegyénként létesítendő vagy már működtetett konferenciatelepeken szeretnénk mélyíteni a lelki életet, és erősíteni a szellemi élet pezsdülését. Itt nagy reményeket fűzünk Balatonszárszó konferenciatelepének e nyári újbóli megnyitásához! Óriási a felelősségünk a határokon túli magyarságért, s a világ diaszpórába szétszórt testvéreinkért. Rendszeresen látogatjuk őket, s hála Istennek, ők minket. Ellátni igyekszünk őket Bibliával, Énekeskönyvvel. Utóbbit jó lenne egységesíteni is a világ református magyar egyházaiban. Szociálisan is segítünk támogatásukban, éspedig ökumenikus távlatokban. Kiépítjük köztük és köztünk a testvérgyülekezetek intézményét. Amerikai testvéreink a mi segítségünkre sietnek, iskoláink életét illetően, remélhetőleg, lehetőségeik szerint egyre nagyobb mértékben.

A Második Magyar Református Világtalálkozó megszervezésével, ez év júniusának utolsó 10 napjában, reméljük, ennek a lelkiségnek és missziói vállalkozásnak sikerül majd szárnyakat adnunk. A budapesti megnyitó után a Debrecen-Nagyerdői Stadionban Tőkés László igehirdetését követően 200 lelkész úrvacsoraosztása következik majd. Zánkán ifjúsági református világtalálkozónk lesz. Sok más helyen kiemelkedő összejöveteleket tartunk, melyeket az előbbiekkel együtt külön programfüzetben ismertetünk.

Szociálisan is elkötelezettnek valljuk magunkat, hogy szeretetszolgálatban felvegyük betegek, elhagyottak, magányos kiszolgáltatottak gondját, gyülekezetileg, majd nagyobb távlatokban is. Immár nem mi valljuk csupán, hanem társadalmi méretben nyilvánvaló mennyire nélkülözhetetlen a krisztusi szeretet lelkülete ott, ahol teljesítményre tekintő kizárólagos szemlélettel csak rombolni, kétségbeejteni és ölni lehet: kórházakban, börtönökben, elfekvő és öregotthonokban, a drogos-kallódó és iszákosmentő missziókban, a gyászolók és kétségbeesettek között.

E társadalmi méretű egyházi szolgálathoz azonban az egyháznak infrastrukturális eszközökre is szüksége van. Az ingatlan visszaadási törvényben

mi ezért kérjük ennek kodifikálását, majd realizálását. Nem előjogokat kérünk, hanem munkánk reális lehetővé tételét várjuk történelmi országos méretekben.

A különböző politikai pártokhoz nem kötjük magunkat. Az evangélium mérlege szerinti igazságmozzanatokat támogatjuk, minden meggondolatlanságot, s a részérdekeknek az egész elé helyezését ellenezzük realteológiai-reálpolitikai alapon. Realteológiailag mindent Isten egyetemesen személyes evangéliumi kijelentésének fényébe állítunk, s reálpolitikailag így igyekszünk követni az egzigenciák, a lehető legjobban alkalmazható lehetőségek tudományát. A keresztyén jellegű pártokkal kapcsolatban mindig hangsúlyozzuk a legtisztább bibliai-igei ősforráshoz való állandó visszatérést és ennek alapján a mai emberség irányában való előrehaladás szükségességét, s óvunk a vallás ideologizálásának szüntelen veszélyétől. A szekuláris jellegű pártok esetében hangsúlyozzuk, hogy a szekularizáció: elvilágiasodás csak bibliai alapon s történelmileg az előreformáció és reformáció szellemében valósulhatott meg a maga legmélyebb gyökereit tekintve. A világ istenítésének megszüntetése, démontalanítása, mitologiátlanítása azáltal vált lehetővé, hogy a bibliai kijelentés alapján a csillagok istenek helyett világító lámpások lettek, a többistenhitű sok isten és sok úr meghalt az egyetlen Isten önkijelentésének igei közegében és Isten istenségének hitével együtt a világ evilágiságának látása megszületett. Ebben a folyamatban a döntő jelentőségű határon állva épp az ember jelenti ennek a világnak öntudatra jutását és a határtalan, de véges mindenségnek a végtelen Istenre való radikális és tudatos nyitottságát. Isten–világ–ember hármasságában találja meg az igazi szekularizáció és minden szekuláris párt is nézetünk szerint a maga dinamikus helyét és hivatását. Ellen kell állnia a szekularizációt szekularizmussá torzító kísértésnek, mely a világot nem világrendje szerint nézi, hanem abszolutizálja, isteníti, végcélnak tekinti úgy, hogy istentelenül átviszi a világra Isten tulajdonságait. Örökkévaló-végtelennek tekintett világban, szellem-erkölcsi viszonylagossággal, mindentudó és mindenható politikai programot vallani: katasztrófához vezet. A világ még mindig pokollá változott, mikor emberi erőkkel mindenáron paradicsommá akarták tenni. Így keresztyén vagy szekularizációs alapon egyaránt elfogadhatjuk az alaptételt: emberi erőkkel nem lehet istenivé válni, csak isteni erőkkel lehet emberivé lenni. A református egyház így akar az örökkévalóság szempontja alatt egy emberséges világ felépítésében közreműködni minden jóakaratú emberrel.

– Az 1944–45 fordulóját követő időszak milyen hatással volt a református egyházra és híveire?

– A református egyház számára a II. világháború után az igei eszmélésnek és ébredésnek, majd a diktatórikus ateizmus totális szorításának idői érkeztek el. A világháborús megrendülés és az első évek demokratikus kísérleteinek elfojtása önmagában csak negatív hatást hozott volna népünkre. De mindez az egyházban élő ige- és evangéliumhirdetéssel párosult. A Jézus Krisztusban összpontosult isten-emberi szeretetnek és találkozásnak hirde-

tése nyomán tíz- és tízezrek döntöttek a Krisztusi élet elfogadása és folytatása mellett: így tértek meg és lettek az egyházi élet magjává, élő lelkiismeretévé, szívhangjává. A népegyházi keretek leépülése idején ők jelentették a hitvalló egyházi alapot és hűséges, áldozó, munkatársi gárdát, akiket Isten azért adott nekünk, hogy a halálra ítélt egyház életben maradhasson, ha megrendül alatta a föld, az ég felé hit és imádság szárnyakkal felemelkedhessen. Az ateista diktatúra alaposan olvasztotta még a jégtáblát is, amelyre a zajlásban riadt lelkek menekülhettek. De csak a jegesmedve lelkek pottyantak róla a vízbe. A sirályok felszárnyaltak, és kaptak lelki tavaszokat a történelmi télben. Tudták: a sas eldobja azt a fiát, amelyik nem tud és nem mer a Napba nézni, s így van ez a lelkekkel is, hiszen: „Nap és Paizs az Úristen", a 84. zsoltár szerint. „Van Isten, él egy szent Akarat, az ember akárhogy inog bár. Túl jón, gonoszon a legmagasabb, bölcs Gondolat éberen ott áll". S ez a hit megtartott minket.

Természetesen nem kerülhette el a földön élő egyházat a rontás sem akkor, amikor a diktatúra istentelensége és embertelensége nem elégedett meg a külső viszonyok uralmával, de a családok, a lelkiismeret, az érzések mélyét, a gondolatok titkait is feltétlenül uralni akarta, akarati döntéssel szolgálatba igázott, kényszerített, édesgetett feltétlen engedelmességű lelkeket és teljes lelki-anyagi kiszolgáltatottságot biztosított az egyháznak, megvalósítva benne a saját hatalmi struktúráját. Ezért kell ma bűnbánatot tartva megtisztulni és megújulni akkor, ha az egész egyház új korszakot akar kezdeni.

Ugyanakkor hálával kell fogadni azt a tényt, hogy nem egy gittegylettel, hanem egy szuperhatalommal szemben sikerült az egyházi élet folyamatosságát egy történelmi korszakon át sok nyomorúsággal, de sok törődéssel és áldozattal is megőrizni külsőképpen is a belső értékek számára. A sok életprobléma közepette is sok áldást készített Isten számunkra akkor, mikor a minimalizálódást koncentrálódásra, a mennyiségi csökkenést minőségi mélyülésre, a múltba való visszaszorítást a bibliai örökre, új üzenet öntörvényű modernizálására és a műemléktemplomok múzeumi funkcióját, megőrzésükön túl, az Ige és Szentlélek motorházaiként, műhelyeiként való működésre igyekeztünk átváltoztatni.

Egész egyházunk és minden hívőnk ma élni és munkálkodni akar, Isten kegyelmének rendjében, az új történelmi korszakban, a lehetőségeket megragadva, rendeltetését betöltve, hálát adva a belső szabadságnak a külső történések közepette való állhatatos megőrzéséért szenvedő egyházunkban.

– A református hívők vallási identitását milyennek látja, s ezzel összefüggésben milyen problémákat és feladatokat lát a vallásnevelés területén?

– A református hívők vallási identitása töretlen az egyház magvában: az evangéliumhoz megtérő, egyházunkhoz hű, templomlátogató és úrvacsorázó hívek seregében. A solus Cristus, sola Scriptura, sola gratia, sola fide, soli Deo Gloria igazságai hitünk bibliai fundamentumát jelentik. Krisztus központú, csak a Szentírás Igéjéből kegyelmet és hitet merítő, egyedül Isten uralma alatt az Ő dicsőségéért és a felebarát javáért élő egyház akarunk lenni.

Mindezt most a 20. század történelmi-szellemi földindulásai után kell megbizonyítanunk. Ez leghívebb hiveink számára is azt jelenti, hogy a magától értetődő Isten hitének világából végérvényesen átléptünk a nem magától értetődő Isten hitének világába. Nem a zavartalan sorsszerű és emberi viszonyokból sejthető és vallható „jó Isten" hív magához, hanem csak a golgotai kereszten az Isten-gyilkosságot is világüdvösséggé változtató s mindent végül is javunkra fordító örök Szeretet Istene, aki Krisztusban Lelkével érint és átjárja lelkünket és egész valónkat. Ez a Szentháromság-Istenig radikalizálódó református hittudatot jelent. Mindez azért döntő jelentőségű, mert a mai világ emberfeletti problémáit már nem oldhatják meg emberi erők. De Krisztusban koncentrált hittel és szeretettel a globális faluvá változott egész világ megmaradásáért felelősen összefoghatunk családban, népben, nemzetben, emberiségben gondolkozva. Ez az Isten előtti mai református világtudatot jelenti. Ha gyülekezeteink szívében ez az Isten- és világtudat öntudatossá lesz, akkor a gyülekezetek perifériájára szorult, egyháztól elidegenült reformátusok azonosságtudata is világosodik, helyreáll és gyümölcsözik majd. Hiszen már most is nő a templomlátogatók száma, iskoláinkban sokszoros a református gyermekek túljelentkezése, telve vannak konferenciázó táboraink, elevenednek országos, határokon túli testvéri kapcsolataink.

Az igazi református azonosságtudat erősítéséhez elengedhetetlen a teológiai elmélyülés, a különböző kegyességi irányok közötti párbeszéd, a bibliai alapokig tisztulás, az árnyalatok kimunkálása és elfogadása, a túlhajtások lemetszése, a megtéréshez illő gyümölcstermés biztosítása.

– Élő gond e a református egyház számára az egyházszervezet demokratizálódásának a kérdése?

– A református egyházszervezet csak teokratikusan demokratikus: nem a nép szavát istenítő, hanem Isten igei vezetése alatt a hívő nép egyetemes papsága szerint választott, presbiter-zsinatian működő egyházszervezet lehet.

A diktatúra elmúlása után a parlamentáris demokratikus társadalmi rendben ennek az egyházszervezetnek kialakítása nem ütközik politikai akadályba. A tisztújítás szabad választásokkal egyrészt megtörtént, másrészt szabad pályázatokkal most folyik. Semmilyen megbizatás nem lehet a múlt diktatúrájából örökölten vagy felülről kinevezve automatikusan életfogytiglani jellegű. Óriási jelentőségű a püspöki tisztségtől kezdve az alacsonyabb beosztásokig érvényesülő hat éves ciklusok rendje, melynek az egyház érdekében meghatározott, különböző hangsúlyokkal kell egész életünkre kiterjednie. Ugyanakkor ez nem jelenthet rendezetlenséget, csak önfegyelmet és a legmagasabb szinten nélkülözhetetlen összefogó szolgálatot, a precizitás mellett a panoráma szempontjának érvényesítését is. Erről gondoskodni közös feladat és közérdek.

– A szektásodás jelent-e problémát?

– A szektásodás atomizálódó világunkban mindenütt problémát jelent. Könnyebb minimális szempontokat kizárólagossá tenni és rövidzárlatosan képviselni, mint „átpillantását vágyni az egésznek" és hűnek lenni a részle-

tekben, valamint az árnyalatokban is. A mi részünkről itt szükséges az önvizsgálat, hogy mi ezt az utóbbi magatartás formát gyakoroljuk-e? Másrészt a szektás rajongás tömegsikerei ellenére sem a pátosz, hanem a logosz: az Ige alapján fogjuk gyakorolni hitünket, hogy megalapozottan legyünk a Mindenhatónak meggondolt és vidám gyermekei.

– Az Ön megítélése szerint a református egyházban van-e legitimációs krízis?

– A hiteles szabad választás és a szabad pályázatok végbemenetele, teljes végbevitele véget vet minden legitimációs krízisnek. A döntő lépést a szabad választások megtették e téren. A pályázati elv következetes érvényesítése egyházkormányzati, teológiai, missziói szinteken tovább fog vezetni a megoldáshoz, amelynek teljessége természetesen végső fokon egyedül Istennek kezében van. Nekünk eme teljesség reményében és a belőle következő feladatok kötelezettségének tudatában kell megoldanunk ezt a kérdést.

– Kérem szíveskedjék kifejteni véleményét az egyházi intézmény és a személyes vallásosság kapcsolatáról, feszültségeiről.

– Ha van és lesz is sokszor feszültség intézmény és személyes vallásosság közt, sokkal fontosabb annak hangsúlyozása, hogy személyes vallásosság, illetve hit sohasem magánvállalkozásként, csak az egyház közösségében gyakorolható a Biblia (Máté 18:20) s az Apostoli Hitvallás utolsó cikkelye szerint is: „Hiszek egy egyetemes keresztyén anyaszentegyházat". Az egyházi közösség hitéből merít az egyéni hívő és sokszor egy hívőn át újítja az egész közösséget az egyház Ura. Gondoljunk Mózes, Ésaiás, Keresztelő János, Pál, Assisi Ferenc, Luther, Kálvin, Albert Schweitzer, Barth, Boenhoeffer alakjaira és küldetésükre. Az egyén akkor tud nélkülözhetetlen lenni mint pásztori lélek, ha felesleges mer lenni mint próféta. S akkor épít az igazság prófétájaként, ha a mindenek feletti szeretet pásztoraként Isten egész egyházáért, világáért és országáért imádkozik. Így éljen egyházunk a világ üdvéért Isten országa végső győzelmének reményében.

Harmati Béla a Magyarországi Evangélikus Egyház püspök-elnöke

– Milyennek látja az Evangélikus Egyház helyzetét és megítélése szerint az elmúlt negyven esztendő milyen maradandó nyomokat hagyott az egyház életében?

– Egyházunk mai helyzetének értékelése nem képzelhető el a múlt maradandó nyomainak felsorolása nélkül. Arra az évtizedek során ugyan kisebb-nagyobb változásokat felmutató, de azért az egyházzal szemben és az egyes keresztyénnel szemben alapvetően ellenséges állami és társadalmi politikára gondolok itt, amelyik a negyvenes évek végén az egyes egyházakkal kötött egyezményekkel indult harcba hazánk ateistává és materialistává változtatása érdekében. E célok elérésére mintegy negyedszázadot adtak és ezen átnevelés útján államosították a felekezeti iskolákat, tiltották be egyházi egyesü-

leteinket, amelyek a fiatalok vagy az idősebbek keresztyén nevelését segítették. Visszaszorították a hittanoktatást, eltiltották a pedagógusokat a templomtól, másodrendű állampolgárokká váltak a hívek. Állami ellenőrzés alatt tevékenykedtek az egyházak és a sajtó, a könyvkiadás; a külföldi utazások, ösztöndíjas tanulmányutak külön engedélyhez voltak kötve. A hatvanas évektől kezdve ugyan enyhült a nyomás és országunk területén voltak különbségek az egyes megyék vagy városok között az egyházpolitika szigorúsága tekintetében, máig érezteti azonban a hatását egész nemzedékek életében az egyházzal kapcsolatos megfélemlítés.

Egyházunk életét más egyházakkal együtt ma az jellemzi hazánkban, hogy nyitottak az ajtók. Beléphetünk az iskolák, a kórházak, a nevelőintézetek, sőt, a börtönök kapuján is. Szabadon írhatunk és nyomtathatunk ki bármit, szervezhetünk országos ifjúsági konferenciákat. Újraindítunk néhány volt egyházi iskolát, óvodákat szervezünk és szeretetotthonokat építünk öregjeink számára. Teológiai Akadémiánknak még soha sem volt annyi hallgatója a negyvenes évek óta, mint most.

Sokszor azonban tanácstalanul állunk a lehetőségek kapujában. Gúzsbakötött lábunk és kezünk nehezen szokott a szabad mozgáshoz. Elszoktunk a nagyobb szabadságtól és a legmaradandóbb nyom a múltból az, hogy óriási a lelkészhiány, a képzett és gyakorlott egyházi munkások hiányoznak minden területen.

– A magyar társadalom életében bekövetkezett változás okozott-e legitimációs válságot az Evangélikus Egyház életében?

– Tulajdonképpen nem. Igaz, hogy más egyházakhoz hasonlóan nálunk is elindult a szabadabb egyházpolitizálás és jelentkeztek az egyházi vezetéssel szemben álló oppozíciós csoportok. Nagyon korán azonban, már 1983-tól kezdve akadtak a gyülekezetekben olyanok, akik nyilvánosan bíráltak, akciót indítottak és szembeszegültek a hivatalos egyházzal. Ifj. Fasang Árpád vagy Dóka Zoltán nevét említhetem. Később szerveződött a „Testvéri Szó" című írás, egyházhoz szóló felhívás mögé tömörülő csoport.

Más hazai történelmi egyházaktól eltérően a személyi változások nálunk 1987-től kezdve az egyház vezetésében az élet természetes rendje szerint mentek végbe. Az egyik püspök meghalt, a másik nyugdíjba vonul, a világi, nem-lelkészi vezetői posztokon is ugyancsak így történt a váltás.

Igaz, hogy az egyházat megújító, reformokat bevezető programunkat is sokan bírálták és bírálják 1987 óta. Így például 1990 áprilisában egyik parlamenti képviselő lelkészünk indított személyes támadást körlevélben és a sajtóban és később egy másik parlamenti képviselő és lelkész társával együtt az országházból sajtókonferencián arra hívta fel egyházunk vezetőségét, hogy mondjon le.

Mások az új törvényalkotó, a régi egyházi törvényeket az új helyzethez igazító zsinat azonnali összehívását követelték. Akadtak, akiknek a belső egyházi strukturális és személyi változások túl gyorsak, másoknak pedig túl lassúak voltak. Ebben a helyzetben határozta el egyházunk vezetősége, hogy

ez év június 8-ra hívjuk össze a törvényalkotó zsinatot, mert a több mint egy éves előkészítő munka után megérett a helyzet a strukturális reformra.

Hadd hangsúlyozzam itt, hogy szerintem az egyházban a strukturális, törvényhozási változások másodlagosak, mert az egyházban a spirituális életnek, a gyülekezetek belső életének, missziójának, szeretetének és összetartásának kell először megújulnia és ebből a megújulásból következhet a szervezeti megújítás és nem fordítva. Olyan új helyzetbe kerültünk bele a magyar társadalom életének megváltozásával, amelyikre nézve nem volt gyakorlatunk. Meg kell tanulnunk a nagyobb szabadsággal együtt a nagyobb és mindenki számára feladatot rejtegető osztott felelősséget is. A kisebbségi véleményt tiszteletben kell tartanunk, de ugyanakkor nem élhet egyik kisebbség sem diktatórikus eszközökkel akaratának a fórumokon való érvényesítése érdekében. Az egyházak a társadalomban évszázadokon keresztül olyan erkölcsi értékeket őriztek, amelyek nemcsak a hívők, hanem minden ember számára érvényes általános emberi, humánus értékeket jelentenek: türelem és tolerancia, a másik megbecsülése és tisztelete, az élet, a család, a tulajdon védelme, a haza és a nemzet, az emberiség közös érdekeinek tisztelete és szolgálata. A társadalom életében történt változások alláhúzták ezen értékek jelentőségét és szerepét, hiszen több politikai párt is zászlajára tűzte ezen keresztyén értékeket.

– Hogyan ítéli meg az Evangélikus Egyház és az egyén, az Evangélikus Egyház és a társadalom viszonyát? Ezen általánosnak tűnő kérdés kapcsán örülnék, ha kifejtené véleményét a vallási identitás és nevelés kérdéséről, az egyház mint intézmény és a személyes vallásosság feszültségeiről, az egyházszervezet demokratizálásáról, valamint az Evangélikus Egyház politikai szerepéről és a pártokhoz való viszonyáról.

– A magyar evangélikus egyházi identitás kérdése szorosan kapcsolódik a bibliai, evangéliumi és reformációi elemek mellett hazánk történelméhez. Bocskai, Bethlen Gábor vagy a Rákócziak nemzeti függetlenségért és önrendelkezésért való küzdelmei egyúttal a protestáns vallásszabadságért vívott harcot is jelentették. 1848 forradalma nem érthető az evangélikus Kossuth és Petőfi nélkül. A reformáció kora óta a templomok mellett egyházunkban az iskolákon, a nevelésen volt a hangsúly. Ezért törekszünk most történelmi középiskoláink, gimnáziumaink újraindítására. Budapesten, ahol már működik két éve a híres Fasori Gimnázium, meg szeretnénk indítani a Deák téri volt leánygimnáziumot is. Ez év szeptemberétől terveink szerint első osztályokkal indul a soproni líceum. Majd Orosháza, Nyíregyháza, Békéscsaba, Aszód és Szarvas iskolái következnének.

Jelentősnek tartjuk a kormány parlament elé terjesztett törvényjavaslatát az államosított egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezéséről, amikor régi intézményeink újraindítása foglalkoztat. Negyven évi szünet után csak fokozatosan és a mai igényekre figyelve lehet végezni ezt a munkát. Hiszen például nem olyan egyszerű az a kérdés, kik tartoznak az egyházhoz és a zsinaton sok vitára számítunk az egyháztagság meghatározásának téma-

körében. Előfordul ugyanis, hogy egy nagymama kereszteltetni kívánja unokáját, de a gyermek szülei nincsenek megkeresztelve. Vajon egyháztagok-e ők, azok a harmincas, negyvenes éveikben levők, akik családi meggondolásból, karrierféltésből, közömbösségből vagy félelemből maradtak távol az egyháztól, de evangélikus „hátterűek"? A vallási identitás kérdése felvetődik az egyház és a társadalom vonatkozásában, de ott van azokban a rendeződési folyamatokban az egyházon belül, amikor most például a hittanoktatás körüli tavalyi vita során sok családban talán először kérdezték: evangélikusok, keresztyének vagyunk-e egyáltalán és ha igen, akkor ez mit jelent életfolytatásunkban.

Általános vallásszociológiai tény, hogy az egyes egyházakban szerte a világon az ún. népegyházi lélekszámnak csak mintegy felét lehet igazán aktív egyháztagnak tekinteni. Koncentrikus körökhöz hasonlóan kapcsolódnak azután egy-egy templomhoz az ún. nagyünnepi hívek, akik csak karácsonykor, húsvétkor vagy konfirmációkor jönnek el, majd még távolabbi kört jelentenek azok, akik csak a keresztelés, esketés vagy temetés kapcsán keresik az egyházat.

Öröm számunkra a többi egyházzal együtt, hogy a hazánkban bekövetkezett változások nyomán sok felnőtt jön keresztelésre, csoportos felnőtt-konfirmációs tanfolyamokat tartunk. Megindult hazánkban az a folyamat, ami a beleszületés alapján természetes népegyházi keresztyénségből a tudatos, hitvalló egyháztagság irányába mutat.

Azzal is számolnunk kell az egyházban, hogy a hazánkban ma megmutatkozó transzcendens utáni éhség, a spirituális tényezők keresése nem jelent magától még éhséget vagy keresést az egyház mint intézmény irányába. A személyes vallásosság és az egyház mint vallásos intézmény szembekerült az elmúlt évtizedekben azoknál, akik joggal kifogásolták az állam és az egyházak összeszövődését. Ismerjük a történelemből az ún. nagykonstantinuszi modellt, az államegyházi rendszert, ahol az állam és az egyház szoros kötöttségben élnek. A legújabb kor vallásszociológiája számon tartja az amerikai Robert N. Bellah által megfogalmazott „civil religion", azaz társadalmi vallásosság fogalmát, amelyikre az jellemző, hogy bár esetleg közjogilag állam és egyház el vannak választva, a hatalom igyekszik legitimitása érdekében valamilyen kultusszal körülbástyázni magát. Így a vallás a politika, a hatalommegszerzés és hatalommegtartás eszközévé alacsonyodik. Ez a veszély egyáltalán nem áll távol hazánktól sem. Az ilyenfajta „civil religion" iskolapéldájaként szokták emlegetni az amerikai dollár feliratát, „In God we trust", azaz „Mi Istenben bízunk".

Fontos tény az előbbiek megértéséhez, hogy az 1990. évi IV. törvény először a magyar történelemben kimondta az állam és az egyházak teljes elválasztását a „szabad államban szabad egyház" elv alapján. Ugyanakkor az is bizonyos, hogy az egyházat és a magyar népet nem lehet elválasztani egymástól. Az egyház nem a vezetők, a püspökök vagy felügyelők közösségét jelenti, hanem a gyülekezetekben, egyházközségekben élő emberek közösségét, akik Isten igéje köré, istentiszteletre gyülekeznek. Régi reformátori

hagyomány az egyes gyülekezetek vezetésében és az egyházmegyék, egyházkerületek életében is a nem-lelkészek, a laikusok, a presbiterek szerepvállalása, alulról építkező demokratikus módon. A presbiteri egyházkormányzás megmaradt az elmúlt negyven évben is, de formai szerep jutott csak a presbitereknek, hiszen egyrészt azért nem tudtak dönteni, mert nem hívták össze a presbitériumokat, másrészt pedig az elnökségek vagy a püspökök maguk döntöttek és a presbiterek bólintottak rá.

A most júniusban összeülő törvényalkotó zsinat feladata lesz, hogy helyreállítsa egyházunk hagyományos, alulról, a gyülekezetek felől építkező demokratikus rendjét. Ugyanakkor tudnunk kell azt is, hogy az egyház lényegét tekintve a reánk bízott ige, evangélium nem demokratikus, többségi szavazás által meghatározott program, hanem Jézus Krisztus életéhez és tanításához kötött üzenet.

1990-ben jelent meg magyar fordításban Herbert Marcuse amerikai filozófus társadalomkritikai műve „Az egydimenziós ember" huszonhat éves késéssel. A mű a mai ipari társadalom egydimenzióssá torzított, a munka, a robot, a termelés és a fogyasztás dimenziójába szorított emberről szól. Az egyház jézusi programja kétdimenziós, „evilágban, de nem evilágból" kell élnie az egyháznak. Az emberi, a történeti oldal mellett a spirituális, a történelmet átjáró és azon felülemelkedő nem-materiális dimenziókra kell rámutatnunk.

Úgy érzem, hazánkban ma erre a programra mindenkinek szüksége lehet. Az állam és az egyház elválasztása azt jelenti, hogy az egyháznak nincs közvetlen beleszólása a politikába, nem csatlakozik egyik politikai párthoz sem, nincs képviselve a Parlamentben sem. Ugyanakkor az élet minden területén, mindenféle besorolásban és beosztásban, az egyes politikai pártokban is találkozhatunk olyanokkal, akik egyházunk tagjainak vallják magukat.

Az egyes politikai pártokkal való párbeszéd helyi, területi és országos szinten is folyik, több-kevesebb nehézséggel. Úgy érezzük ugyanis, hogy a mostani helyzetben még egyik politikai pártnak sincs kialakított és következetesen képviselt egyházpolitikája. Mai helyzetünkben különös nehézséget jelent, hogy a médiák, a sajtó, rádió és televízió elszoktak az elmúlt negyven évben attól, hogy tájékozódjanak vallási és egyházi kérdésekben. Ezen a területen sokszor találkozunk félreértésekkel vagy rosszindulattal. Ezért határozta el a három nagy történelmi egyház, a római katolikus, a református és az evangélikus a zsidó hitközségi szövetséggel együtt, hogy Pax Rádió néven vallásos adót indítunk. Reméljük, hogy ez még ebben az évben megkezdheti működését.

A mai helyzetben egyházunk számára az a prioritás, hogy először is saját magát tegye rendbe az elmúlt évtizedek nehézségei után. Ez azonban nem jelent önző befelé fordulást, mert erkölcsi és szellemi értékeinket megújuló intézményeinken és szervezeteinken keresztül felajánljuk népünknek és missziós lendülettel kívánunk azon fáradozni, hogy hazánkban az anyagi és a spirituális dimenzióban is a fejlődés útját járjuk.

Landeszman György budapesti vezető főrabbi

– Az izraelita hitközségek második világháború alatt elszenvedett tragikus veszteségei ismertek. Nem ismertek azonban, hogy az azt követő évtizedekben milyen feltételek között működtek. Az elmúlt negyven év „lenyomatait" az izraelita hitközségek vonatkozásában miben tudná összefoglalni?

– Mint Önök előtt is ismert, az elmúlt 40 év alatt a pártállam időszakában, már az 1950-es években létrejött az Állami Egyházügyi Hivatal és ez irányította Magyarországon az egyházak tevékenységét és így a zsidó felekezetét is. Fentiekből egyenesen következik, hogy a Hitközség vezetőit ők jelölték ki, illetve csak a Hivatal jóváhagyásával működhettek. Korábban, 1948-ban az akkori Magyar Izraeliták Országos Irodája és a Művelődésügyi Minisztérium között államszintű megállapodás jött létre, amely egy sor pozitív elemet foglalt magába, de az Egyházügyi Hivatal mindent megtett annak érdekében, hogy ezek ne kerüljenek megvalósulásra. A Hitközség teljes mértékben a Hivatal kényének-kedvének volt kiszolgáltatva. Nagymúltú vidéki hitközségek szűntek meg s vagyonukat képező ingatlanok kerültek államosításra, gondolok itt iskolákra, kórházakra, szociális otthonokra. Talmud Tórákra, vagy a zsinagógák esetében elidegenítésre. Ez utóbbiakat az Egyházügyi Hivatal hagyta jóvá, vagy kifejezetten szorgalmazta azzal a szándékkal, hogy minél egyszerűbb legyen a beszűkült hitközségek felügyelete, ellenőrzése. A mi esetünkben volt egy speciális üldözési lehetőség is – amit ki is használtak az Egyházügyi Hivatal, a Belügyminisztérium, a Rendőrség, a Párt és egyéb meg nem nevezett szervek emberei, főleg az ifjúság megfélemlítésére – az anticionizmus, illetve a cionizmus „bélyege". Előfordult olyan eset a gyakori házkutatások alkalmával, hogy imakönyvet, vagy Bibliát foglaltak le, mert héber nyelven íródott.

– A rendszerváltás okozott-e legitimációs válságot az izraelita hitközségben, s miben és mennyiben jelentett változást a rendszerváltás az Önök számára?

– A rendszerváltást megelőző időszakban a Hitközségen belül is mutatkoztak olyan törekvések – mondanom sem kell, nem a vezetőkre gondolok –, hogy meg kell szüntetni az Egyházügyi Hivatalt, mert az fölösleges, nagymértékben gátolja a Hitközség önállóságát és az állam és az egyház szétválasztásának tényleges megvalósítását. A magyarországi, 1990. áprilisi első demokratikus választásokat, s az első demokratikus kormány megválasztását illetően, a Hitközségen belül csak az 1990. június 9-én megtartott közgyűlés nyomására sikerült leváltani az előző vezetést, amelynek mandátuma máskülönben már 1989. december végén lejárt. Egy megbízott ügyvezető igazgató és 9-tagú – a különböző nemrég megalakult zsidó szervezetek képviselőtestülete – irányította a Hitközség munkáját. Feladatuk volt többek között az új Budapesti Zsidó Hitközség alapszabályának, valamint a Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége Alapszabályának kidolgozása és az első, demokratikus választások előkészítése. Ez év március havában zajlottak le a Budapesti Zsidó Hitközség körzeteiben a helyi választások és április 29-én a Budapesti

Zsidó Hitközség tisztségviselőinek a választása. A Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetsége vezetőit – a vidéki választások után – május 12-én választották meg.

– Élő gond-e az izraelita hitközségek számára az egyházszervezet demokratizálódásának a kérdése?

– A zsidóság szervezetei, közösségi élete – hagyományainkból, törvényeinkből következően – a történelem folyamán mindenkor a legdemokratikusabb módon alakult és működött. Kivéve azokat a történelmi időszakokat, amikor különböző hatalmak ezek megváltoztatására kényszerítették, illetve megakadályozták felépítését.

– Lát-e problémát, s ha igen, akkor miben a vallási identitás és ezzel összefüggésben a vallásos nevelés területén?

– E kérdés számunkra egyike a legfontosabb és legproblematikusabb kérdéseknek. Az elmúlt 40 év egyik legnagyobb bűne, hogy nem nyílt lehetőség az identitás kérdésével olyan mértékben foglalkozni, mint ez bármelyik más nyugati demokráciában szinte természetesnek, magától értetődőnek tűnik. Az elmúlt 40 év alatt a zsidóságnak egy középiskolája, egy rabbiképző intézete és egy óvodája maradt. Ami a gyermekek előképzésének biztosítását jelentette volna: a Talmud Tórák csak az utóbbi években éledtek újjá. Összehasonlításul: ma már három zsidó iskola, három óvoda működik a fővárosban, s alig van olyan templomkörzet, ahol ne működne hitoktatás. A zsidó nevelés elképzelhetetlen a családi háttér nélkül. Talán itt vetődik fel leglényegesebben az identitás kérdése mint generációs kérdés. Ugyanis a mai gyermekek szülei, az elmúlt 40 év politikai helyzete miatt szinte kiestek a zsidóság hatása alól, tekintettel arra, hogy erről a kérdésről nem volt illő még a családon belül sem beszélni. Mintha nekik kellett volna szégyelniök, hogy apáikat meghurcolták, meggyilkolták.

– Mi jellemzi az izraelita hitközségek politikai szerepét és a pártokhoz való viszonyát?

– Mi mint Hitközség, mint vallási szervezet nem szeretnénk politikai szerepet vállalni, és nem veszünk részt semmilyen pártpolitikai harcban, nem kötelezzük el magunkat egyik párttal sem. Természetesen szeretnénk minden létező politikai mozgalommal jó kapcsolatot kiépíteni, amennyiben a közös érdek az ország valamennyi állampolgárának a demokratikus, a vallási szabadságot nyújtó élet elérése.

– Miben látja az izraelita hitközségek mai társadalmi szerepét?

– A zsidó hitközségek fő társadalmi szerepe ma a szociális támogatás és a vallási-erkölcsi nevelés. Mindkettőben nagy erőfeszítéseket teszünk, hiszen sem anyagi, sem tanítói kapacitás nem áll rendelkezésünkre a mai ismert körülmények között. Reménykedünk abban, hogy az elkövetkezendő időszakban fel tudunk készíteni olyan rátermett embereket, akik vállalják, hogy az elmúlt 40 év hibáit korrigálják, és egy új valláserkölcsi alapon álló, származását, hovatartozását mindig vállaló ifjúságot neveljenek.

Szigeti Jenő a H. N. Adventista Egyház elnöke

– Az adventista és a többi ún. szabadegyházak sajátos helyet foglalnak el hazánkban. Múltjuk és jelenük is más, mint az ország lakosságának többségét átfogó egyházaké. Mennyiben és miben ragadható meg ez a másság?

– Adventistának és a többi szabadegyház tagjának nem lehet „születni". Tanításunk szerint csak felnőtt korban, tudatos döntése nyomán lehet valaki az egyház tagjává. Ez az egyházat állandó nyitottságra, missziói aktivitásra készteti. Ezért ezek a szabadegyházi közösségek számarányukat jóval meghaladó módon mutatnak érdeklődést a társadalom szociális, egészségügyi, kulturális életének problémái iránt.

Ezek a hazánkban kisebb (néhány külföldi országban viszont nagyon erős) egyházak súlyos történelmi örökséget hordoznak. A múlt század közepén, végén elinduló újprotestáns felekezetek (talán ez jobb meghatározás erre a jellegzetes egyházi csoportra) nagy traumája – jogfosztottságuk volt. A társadalmi tradíció, a történelmi egyházak türelmetlensége nem tudta tolerálni ezeknek az újprotestáns egyházaknak a missziót. Egyrészt azt a gyanút igyekeztek velük kapcsolatban elterjeszteni egymást segítő, a meghurcoltakat felemelni igyekvő életgyakorlatuk miatt, hogy titkos kommunisták; másrészt pedig jogfosztottakká, a társadalomból kirekesztettekké tették őket.

Ez a társadalmi nyomás az utóbbi ötven évben megszűnt. A mai másságuk inkább abban mutatkozik meg ezeknek a közösségeknek, hogy egész életüket, életmódjukat, társadalmi kapcsolatrendszerüket áthatja hitük.

– A magunk mögött tudott hatalmi-politikai rendszer milyen lehetőséget biztosított a szabadegyházak számára? Mennyiben akadályozta, tűrte vagy támogatta tevékenységüket?

– Ezeknek az újprotestáns közösségeknek még a nevük is anakronisztikus volt. Szabadegyházaknak hívták őket, pedig ők sem voltak szabadok az elmúlt negyven év manipulatív beavatkozásaitól. A második világháború után ezek az egyházak valóban felszabadultak a nyílt rendőri elnyomás alól. Szabadon tarthatták istentiszteleteiket, de az csak a gyülekezeti házaikon belüli szabadság volt. A tagok a mindennapi életben naponta átélték hitük hátrányait. A többi hívő emberrel együtt másodosztályú állampolgárnak számítottak. Ez annyival jobban sújtotta őket, mivel hitük életmódjukon jobban „meglátszott". Egy diktatórikus államhatalom kisebb sejtjeiben sem tűrhette meg a demokratizmust. Nagy kárt okozott, hogy a diktatórikus államhatalom manipulálni, ellenőrizni igyekezett ezeknek a kis egyházaknak a demokratikus egyházkormányzatát. Lényegében ezzel segítette elő azoknak a szakadásoknak a kialakulását, amelyek az 1970-es években a lassú liberalizálódás következtében bekövetkeztek.

Az elmúlt negyven évben az újprotestáns egyházak sorsközösségbe kerültek a történelmi protestáns egyházakkal. Egyenlővé válásuknak szabadságuk korlátozása volt az ára. Eredményeik eléréséhez sokszor az identitásuk elvesztésének veszélyével kellett megbírkózniuk.

– A politikai, a gazdasági rendszer vagy általánosabban a magyar társadalom átalakulását legitimációs válság kíséri. A szabadegyházak illetve a szabadegyházak vezetői szembekerültek-e ezzel a problémával?

– Igen. A legitimizáció kérdése társadalmi életünk jelenének egyetemes problémája. A szabadegyházak is csak úgy tudtak élni az elmúlt negyven esztendőben, ha lojális kapcsolatokat építettek ki a hatalommal. A hatalom képviselői viszont igyekeztek a többi egyházi „méltóság" színvonalára emelni a kis egyházak vezetőit, képviselőit. Ez viszont bizalmatlanságot keltett a gyülekezetek tagjaiban, és a gyengébb vezetőket is megkísértette. Valamiféle „szocialista barokk" uralkodott el az egyházi életben és ennek tragikomikus bélyegét a kisebb egyházak is magukon viselték. A visszaélések ellen tiltakozó, sokszor világidegen, konzervatív nézeteket hangoztató elemek, „a múltat végképp eltörölni" szellemében erőltettek egy új egyházvezetést, de a helyreálló demokratikus választási feltételek mellett sem jött létre földcsuszamlásszerű változás a kisebb protestáns egyházakban. A jövő szempontjából fontos az, hogy az egyes kisebb egyházak a sajátos egyházszervezeti hagyományaik között újra megtanulják és gyakorolják a demokratikus egyházszervezeti formák egészséges működését, másrészt meg az egyház iránt elkötelezett fiatal, még vezetői tapasztalatokkal nem rendelkező lelkipásztorokat építsék be az egyházi munka különböző ágaiba. Meggyőződésem, hogy legitim egyházi élethez nem a legitimizációs viták vezetnek, hanem a nyílt színi, Igére alapozott bizonyságtevés. Az egyház népe előtt az a vezető legitim, aki kész a mai élet, mai kihívásaira válaszként hirdetni Isten Igéjét. A legitimitás nem a politikai pártállásunktól függ, hanem munkánk gyülekezeti hasznosságától.

– Az elmúlt évtizedek „lenyomata", igaz, különböző mértékben, de mindannyiunknál tettenérhető. Mit jelent ez a szabadegyházak híveinek identitásával kapcsolatban s milyen feladatokat lát a vallási nevelés területén?

– Az első és legfontosabb feladatunk a gyülekezeteknek aktív szolgáló, bizonyságtevő közösségekké fejlesztése. Aktív szolgáló gyülekezetek nélkül ezeknek az újprotestáns vallásközösségeknek az élete ellehetetlenül. Az elmúlt negyven év alatt az állam által ihletett teológia sokat beszélt a „szolgáló egyházról", a „szolgálat teológiájáról", de aktívan szolgáló gyülekezet nélkül ez csupán fikció. Arra viszont ez a szofisztikus spekulatív szólamokban élő „teológia" elég volt, hogy a gyülekezeti tagok előtt gyanússá tegye a gyülekezeti szolgálatot. Ez bizonyos feszültségekhez vezet és sok egyházkormányzói bölcsességre van szükség ahhoz, hogy ezeket a zavarokat elhárítsuk.

A másik, legalább ilyen fontos feladatunk a tolerancia gyakorlására való nevelés. A diktatórikus rendszertől idegen a tolerancia. Ma lépten-nyomon megfigyelhető, hogy a legtöbb ember inkább valami jó diktatúrát akar, mint egy kuszának, zűrzavarosnak tűnő demokráciát. A demokrácia működőképessé tevéséhez toleranciát kell tanulni. Ez a kisebb vallásközösségek esetében azért is fontos, mert önmaguk is toleranciára szorulnak a többség részéről. A tolerancia mércéje a kisebbség véleményének a tisztelete. A ki-

sebbség életbenmaradásának viszont az a feltétele, ha a többség véleményét tudja konstruktív módon, identitását, elveit soha fel nem adva – tolerálni.

A harmadik feladat: egy reformáció. Minden rendszerváltáskor az az egyház legfontosabb feladata, hogy leásson az alapokig és mérlegre tegye, megvizsgálja: honnan jött és hová tart. Mérlegkészítés, megújulásra való törekvés nélkül, vagy a bénító konzervativizmus vagy pedig a gyökértelen liberalizmus jut uralomra. Mind a kettő az egyház igazi létformáját bénítja meg.

– Az egyházak életét mennyiben befolyásolják a szekták, illetve a szektásodás valóságos veszély-e számukra?

– Köszönöm a remek kérdést. Még ma is sokan ezeket az újprotestáns felekezeteket egyszerűen szektáknak tartják. Viszont az elmúlt évek hazai vallástörténelmének tanulmányozása arról győz meg, hogy a szekták léte minden vallásfelekezet közös betegsége. Az én egyházam nem kevésbé egyház vallásfenomenológia szempontjából, mint akármely másik. Nagyon sokszor fejlődési rendellenesség, máskor meg a személyes konfliktusok feloldásának egy hamis útjaként minden egyházban jelentkezik a szekta. A szekta – szakadás. Értékét, hasznát, kárát az adja, hogy mi az eredménye. A szekta – veszély. Bezárkózásra, elzárkózásra indít. Egy olyan belterjes szemléletet sugall, aminek az a lényege, hogy úgy lehetek jobb, szentebb, ha hátat fordítok a másiknak, ha értékeket rombolok.

Ennél már csak egy rosszabb helyzet van, ha elvtelenül, létem tehetetlenségi nyomatéka következtében elhallgatom véleményemet. A kereszténység is úgy született, mint a zsidóság szektája, a történelmi protestantizmus is. De csak azokból az induló mozgalmakból születik egyház, amelyik a keresztény tradíciónak azt a lényeges elemét, igazságát tudja felmutatni, ami a mai ember életében a mai kérdésekre, ma tud választ adni.

Az elmúlt 15–20 év alatt csökkenő nyomás következtében kialakuló vákuumban csaknem minden egyházban születtek szekták. Mai életünk kihívásai ezek. Figyelmeztető jelek, amelyek hibákra mutatnak rá, életünk hiányosságaira utalnak. Az egyház annyiban képes megújulni, amennyiben ezekből tanulni képes. A zsákutca – az elzárkózás, a harc, az eszmélődés elutasítása. Sokan azt tartják, hogy a szekták a beteg lelkű emberek gyűjtőtáborai. Ez tévedés. Nagyon sokszor haladni akaró, új felismeréseket látó és láttatni akaró értékes emberek vannak köztük, akiknek megnyerése fontos feladatunk.

– Miben fogalmazhatná meg a szabadegyházak politikai szerepét és a különböző pártokhoz való viszonyát?

– Egy vallásközösség – amennyiben egyház kíván lenni a szó újszövetségi értelmében – nem kötelezheti el magát egy-egy párt mellett. A párt mindig részérdekeket testesít meg, az egyház pedig soha nem adhatja fel egyetemességét. A párt csoportérdeket képvisel, az egyház pedig az Isten elé álló ember egyetemességét. Természetesen az egyház tagjai személyes meggyőződésük alapján döntenek különböző pártok mellett, de ezt nem keverhetik össze a keresztyénség, a hit egyetemes ügyével. Külön is beszélnünk kell az

ún. keresztény pártokról. A magam részéről nem tartom szerencsésnek, ha a kereszténységből pusztán jelző lesz. Természetesen örömmel látom, ha egy párt vagy bármilyen közösség egy-egy keresztény értéket magáénak ismer el, de a keresztyénség egyetemes értékeit nem sajátíthatja ki egyetlen párt sem, nem teheti választási jelszóvá. Azután azt sem ártana tudatosítani, hogy kereszténnyé nem a hangoztatott jelszavak tesznek, hanem belső megújulásunk, Krisztuskövetésünk és az ebből eredő tettek. Sokszor eszembe jut a Hegyibeszéd, amikor keresztyén hivatkozási alapokra épített politikai beszédet hallok: „legyen a ti beszédetek: úgy úgy; nem nem; ami pedig ezeken felül vagyon, a gonosztól vagyon." (Mt 5:37).

– *Hogyan látja a szabadegyházak társadalmi szerepét ma?*

– Az újprotestáns egyházak számarányukon felüli módon jelen vannak a társadalomban, mivel puritán erkölcsi gyakorlatuk révén szolgálatuk, társadalmi hasznuk nyilvánvaló. Az öregekért, gyermekekért, szegényekért, a veszélyeztetett ifjúságért, az egészséges életmód törvényeinek megvalósításáért tett erőfeszítéseik közismertek. A vallásügyi törvény óta megváltozott az egyházak és az állam kapcsolatrendszere. A törvény kimondta a vallásfelekezetek egyenjogúságát, bár a törvény nem oldja meg a felekezetek egymásközti viszonyát. Az a meggyőződésem, hogy a legfontosabb tantárgy – a tolerancia. Ha a kisebbség jogai sérelmet szenvednek, ha a társadalom elveszti a toleranciáját a másként gondolkozók iránt, akkor meghal a demokrácia. A kisebbségnek a toleranciára viszont társadalmilag hasznos tettekkel kell felelnie. Ez a megbékélés útja.

Statisztikai táblázatok

Az itt közölt táblázatok lapunk e számának témáira vonatkozó fontosabb adatokat tartalmazzák.

A lakosság vallási megoszlása Magyarországon 1790-ben (ezerre kerekítve)

Felekezet	Magyar Királyság		Magyarország		Erdély Partiummal	
	lélekszám	%	lélekszám	%	lélekszám	%
Római katolikus	4 853 000	48,82	3 747 000	55,04	147 000	9,59
Görögkatolikus	628 000	6,32	467 000	6,86	161 000	10,50
Görögkeleti	2 078 000	20,91	786 000	11,55	684 000	44,62
Ágostai evangélikus	855 000	8,06	637 000	9,36	218 000	14,22
Református	1 400 000	14,08	1 082 000	15,89	286 000	18,66
Unitárius	34 000	0,34	–	–	34 000	2,22
Izraelita	88 000	0,89	86 000	1,26	2 000	0,13
Egyéb	4 000	0,04	3 000	0,04	1 000	0,06

Forrás: *Magyarország története 1686–1790.* Főszerk.: Ember Győző és Heckenast Gusztáv. Budapest, 1989.

A lakosság vallási megoszlása Magyarországon 1869-ben és 1910-ben

Felekezet	1869				1910			
	Magyar Királyság		Magyarország		Magyar Királyság		Magyarország*	
	lélekszám	%	lélekszám	%	lélekszám	%	lélekszám	%
Római katolikus	7 502 000	48,66	6 215 251	45,68	10 888 138	52,1	9 013 305	49,3
Görögkatolikus	1 592 689	10,33	1 583 043	11,65	2 025 508	9,7	2 007 916	11,0
Görögkeleti	2 579 653	16,73	2 067 778	15,25	2 987 163	14,3	2 333 979	12,8
Ágostai evangélikus	1 109 154	7,20	1 096 184	8,08	1 340 143	6,4	1 306 384	7,2
Református	2 024 332	13,13	2 017 391	14,88	2 261 329	12,6	2 603 381	14,3
Unitárius	54 438	0,35	54 345	0,40	74 296	0,3	74 275	0,4
Izraelita	552 133	3,58	542 257	4,00	932 458	4,5	911 227	5,0
Egyéb	2 928	0,02	2 880	0,06	17 452	0,1	17 066	0,1

*Horvátország és Szlavónia nélkül

Forrás: Moritz Csáky: Die Konfessionen. In: *Die Habsburgermonarchie 1848–1918.* Budapest–Wien, 1985.

Erdély lakosságának vallási megoszlása 1850–1910 között

Felekezet	1850 (Partium nélkül)		1880		1910	
	lélekszám	%	lélekszám	%	lélekszám	%
Római katolikus	219 536	10,6	262 816	12,7	375 325	14,0
Görögkatolikus	664 154	32,2	575 866	27,5	749 404	28,0
Görögkeleti	621 852	30,2	662 936	31,8	792 864	29,6
Ágostai evangélikus	196 356	9,5	199 551	9,6	229 028	8,6
Református	298 136	14,5	296 395	14,2	399 312	14,9
Unitárius	45 112	2,2	55 068	2,6	67 749	2,5
Izraelita	15 606	0,8	29 993	1,4	64 074	2,4
Egyéb	893	0,04	423	0,02	611	0,0

Forrás: *Erdély története,* III. köt. Szerk.: Szász Zoltán. Budapest, 1986.

A népesség vallási megoszlása nemzetiségek szerint Magyarországon 1910-ben (Horvátország és Szlavónia nélkül, ezer főben)

	Római katolikus		Görögkatolikus		Görögkeleti		Ágostai evangélikus		Református		Unitárius		Izraelita	
	lélekszám	%	lélekszám	%	lélekszám	%	lélekszám	%	lélekszám	%	lélekszám	%	lélekszám	%
Magyar	4 165	56,6	181	2,5	19	0,3	310	4,2	2 166	29,4	61	0,8	451	6,1
Német	1 325	66,7	1	0,1	1	0,1	402	20,2	25	1,2	0,1	–	233	11,7
Szlovák	1 328	70,0	98	5,2	1	–	445	23,4	11	0,6	–	–	13	0,7
Román	7	0,3	970	37,5	1 604	61,9	1	–	1	–	–	–	5	0,2
Ruszin	2	0,7	375	98,8	1	0,2	–	–	–	–	–	–	1	0,3
Horvát	182	99,3	–	–	1	0,5	–	–	–	–	–	–	–	0,1
Szerb	81	16,3	2	0,4	410	82,9	–	–	–	–	–	–	–	0,3
Egyéb	149	60,9	30	12,5	28	11,5	23	9,5	10	4,2	1	0,3	3	1,0

Forrás: *Magyarország története 1848–1890.* II. köt. Főszerk.: Kovács Endre. Budapest, 1979.

A lakosság vallási megoszlása Magyarországon 1920–1941 között

Felekezet	1920		1941		1941 (Trianon utáni terület)	
	lélekszám	%	lélekszám	%	lélekszám	%
Római katolikus	5 096 729	63,9	8 073 234	55,0	6 122 583	65,7
Görögkatolikus	175 247	2,2	1 700 146	11,6	233 672	2,5
Görögkeleti	50 990	0,6	560 954	3,8	38 321	0,4
Ágostai evangélikus	497 012	6,2	729 929	5,0	557 647	6,0
Református	1 670 144	21,0	2 789 276	19,0	1 934 892	20,8
Izraelita	473 310	5,9	725 007	4,9	400 980	4,3
Egyéb (unitárius, baptista, ismeretlen)	16 711	0,2	104 777	0,7	31 897	0,3
Összesen	7 980 143	100,0	14 683 323	100,0	9 319 992	100,0

Forrás: *Magyarország története 1918–1975.* Szerk.: Balogh Sándor, Budapest, 1988. Táblázatok a magyar népszámlálásokról.

A lakosság vallási megoszlása Magyarországon 1949-ben

Felekezet	Lélekszám	%
Római katolikus	6 240 427	67,8
Görögkatolikus	248 355	2,7
Görögkeleti	36 010	0,4
Ágostai evangélikus	482 152	5,2
Református	2 014 707	21,9
Unitárius	9 447	0,1
Baptista	18 874	0,2
Izraelita	133 862	1,5
Egyéb	8 674	0,1
Felekezet nélküli	12 291	0,1
Összesen	9 204 799	100,0

Forrás: Kovacsics J.: *Magyarország történeti demográfiája.* Budapest, 1963.

A magyar társadalom felekezeti megoszlása 1988-ban

Felekezet	Fő	%
Római és görög katolikus	7 017 000	66,2
Református	1 900 000	17,9
Evangélikus	430 000	4,0
Egyéb vallású	250 000	2,4
Felekezeten kívüli	1 007 000	9,5
	10 604 000	100,0

Forrás: A katolikus adatok a keresztelési anyakönyvek alapján lettek összesítve, a többi esetben egy-egy év és mintavétel alapján számított adatok.

A felekezeti megoszlás Magyarországon (1) annak megfelelően, hogy – emlékezete szerint – kit milyen vallásba kereszteltek vagy jegyeztek be, valamint (2) a magukat vallásosnak mondók körében (százalékban)

Felekezet	(1) Milyen vallásba keresztelték, vagy jegyezték be? (N = 44 123)	(2) A magukat vallásosnak mondók felekezeti hovatartozása (N = 25 431)
Római és görög katolikus	71,0	75,2
Református	21,4	19,4
Evangélikus	4,5	4,5
Izraelita	0,4	0,2
Egyéb	0,3	0,3
Nem keresztelték és nem jegyezték be sehová	2,4	0,4
Összesen	100,0	100,0

Forrás: A Magyar Közvéleménykutató Intézet 1984–1988 közötti kutatásainak összesített adatai.

Állami közvéleménykutatásokban magukat vallásosnak, illetve nem vallásosnak minősítők aránya Magyarországon 1972 és 1990 között

	Megkérdezettek száma	Vallásos (%)	Nem vallásos (%)	Bizonytalan és válaszhiány (%)
1972	9000	46,0	46,6	7,4
1974	1200	47,2	50,6	2,2
1975	6000	44,8	53,2	2,0
1977	500	38,9	57,8	3,2
1978	9728	36,3	62,2	1,5
1979	9861	38,6	60,1	1,3
1980	9898	37,7	60,7	1,4
1981	5983	39,3	59,1	1,6
1985	8978	40,7	57,5	1,7
1990	982	51,1	46,4	2,5

Forrás: Tomka M.: *Magyar katolicizmus – 1991.* Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, Budapest, 1991 (nyomdában).

A vallásosság és nem vallásosság részaránya Magyarországon öt választási lehetőség esetén 1978 és 1991 között az állami közvéleménykutatások alapján (százalékban)

	Megkérdezettek száma	Vallásos vagyok		Nem tudom eldönteni vallásos vagyok-e vagy sem	Nem vagyok vallásos	Más a meggyőződésem, határozottan nem vallásos vagyok	Adat hiány	Vallásos összesen	Nem vallásos összesen
		az egyház tanítása szerint	a maga módján						
		1	2	3	4	5	6	1+2	4+5
1978	500	8,1	36,2	10,9	17,3	23,5	4,0	44,3	40,8
1980	1000	10,6	40,9	8,2	19,3	19,0	2,0	51,5	38,3
1983	1000	9,5	44,4	9,5	17,2	16,1	3,3	53,9	33,3
1984	8998	14,6	44,8	7,6	15,0	14,1	3,9	59,4	29,1
1986	8992	12,0	47,7	7,2	16,3	12,6	4,0	59,7	28,9
1988	8998	12,3	45,8	5,2	26,6	8,7	1,4	58,1	35,3
1989									
márc.	1989	13,1	44,2	6,2	27,3	8,5	0,7	57,3	35,8
máj.	2990	15,3	46,7	4,8	25,5	7,4	0,3	62,0	32,9
szept.	1986	12,8	48,3	6,5	25,4	6,3	0,7	61,1	31,9
nov.	1993	15,2	47,7	5,6	24,4	6,5	0,6	62,9	30,9
1990									
jún.	1994	15,6	50,4	5,9	23,9	4,0	0,2	66,0	27,9
szept.	2995	17,9	49,8	4,5	23,5	3,8	0,5	67,7	27,3
1991									
jan.	1984	16,0	52,8	5,4	20,8	4,5	0,5	68,8	25,3

Forrás: Tomka M.: *Magyar katolicizmus – 1991*. Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, Budapest, 1991 (nyomdában).

A választók pártállása és a vallásosság/nem vallásosság összefüggései az 1990. márciusi parlamenti választásokkor (százalékban; összes megkérdezettek száma 6253)

Párt	Vallásos		Nem tudja eldönteni, vallásos-e vagy sem	Nem vallásos	Más a meggyőződése, határozottan nem vallásos	Adathiány
	az egyház tanítása szerint	a maga módján				
KDNP	61,3	34,9	0,4	3,0	0,4	–
FKGP	32,8	51,9	3,3	10,7	1,3	–
MDF	15,2	55,6	4,7	21,6	2,8	0,1
SZDSZ	12,9	52,1	5,3	25,0	3,7	1,0
FIDESZ	9,5	44,3	7,2	30,0	8,3	0,7
MSZP	8,8	40,2	4,8	36,2	9,8	0,2

Forrás: Tomka M.: *Magyar katolicizmus – 1991*. Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, Budapest, 1991 (nyomdában).

A választók pártállása és születéskori felekezete Magyarországon az 1990. márciusi parlamenti választásokkor (százalékban)

Párt	A megkérdezettek száma	Katolikus	Református	Evangélikus	Egyéb vallású	Semmilyen felekezetbe nem keresztelték és nem jegyezték be
KDNP	261	87,0	11,1	1,5	–	0,4
FKGP	516	66,1	28,3	4,8	–	0,8
MDF	1485	72,0	19,7	4,7	0,4	3,2
SZDSZ	1051	70,3	19,7	5,3	1,3	3,4
FIDESZ	432	74,5	16,9	2,3	0,5	5,8
MSZP	393	71,0	19,1	5,6	1,0	3,3
Teljes minta	6253	71,2	20,6	4,2	0,7	3,3

Forrás: Tomka M.: *Magyar katolicizmus – 1991.* Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, Budapest, 1991 (nyomdában).

A katolikus vallásosság adatai Magyarországon 1951 és 1988 között (százalékban)

	A katolikusnak keresztelt szülők gyermekei közül katolikusnak lett keresztelve	A katolikusnak keresztelt gyermekek közül		A nem elvált katolikusnak keresztelt házasulók közül egyházi házasságot kötött	A katolikusnak keresztelt halottak közül katolikus egyházi temetésben részesült
		elsőáldozó lett (a 7 éves korosztályhoz viszonyítva)	bérmálkozott (a 10–14 évesek egy évjáratához viszonyítva)		
1951	100,0	•	•	86,3	90,8
1961	99,8	•	•	83,5	90,2
1971	89,6	•	33,9	68,0	88,2
1980	69,2	•	30,9	49,4	77,9
1981	71,1	•	27,7	56,6	83,8
1982	70,6	•	29,2	51,8	78,2
1983	71,2	•	30,7	53,2	76,9
1984	73,0	43,1	31,8	57,9	83,0
1985	68,7	44,7	33,1	52,4	76,5
1986	70,0	44,8	30,3	52,6	72,4
1987	71,4	45,8	30,7	55,0	78,8
1988	74,1	54,4	33,2	58,3	78,0

Megjegyzés: mivel az állami statisztika a pártállam idején felekezeti adatokat nem mutatott ki, a fenti adatok úgy lettek számolva, mintha a katolikusok születési, házasságkötési és halálozási arányai az országos arányokkal azonosak lennének.

Forrás: Az Országos Lelkipásztori Intézet Vallásszociológiai Központjában összesített hivatalos egyházi adatok.

A Magyar Katolikus Egyház káderellátottsága európai összehasonlításban 1988-ban

	Az egy papra jutó katolikusok száma	Az egy lelkipásztori munkatársra* jutó katolikusok száma
Egyesült Királyság	706	251
Belgium	804	228
Olaszország	940	264
Ausztria	1151	405
NSZK	1307	353
Franciaország	1409	433
Magyarország	2442	2278

*A lelkipásztori munkatársak közé tartoznak a papok, férfi és női szerzetesek, főállású diakonusok, hitoktatók.

Forrás: Tomka M.: *Magyar katolicizmus – 1991.* Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, Budapest, 1991 (nyomdában).

A katolikus papság és papi utánpótlás alakulása Magyarországon 1940 és 1989 között

	Világi papnak készül	Szerzetes papnak készül	Papnövendék összesen	Egyházmegyei beosztású aktív (nem nyugdíjas) itthon dolgozó pap
1940	872	•	•	•
1948	1079	700	1779	•
1950	•	•	•	3583
1955	504	33	537	•
1960	307	36	343	3722
1970	261	32	293	3324
1980	212	41	253	2790
1984	•	•	•	2527
1985	190	58	248	•
1989	269	•	•	2214

Forrás: Tomka M.: *Magyar katolicizmus – 1991.* Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, Budapest, 1991 (nyomdában).

Az aktív szolgálatban álló egyházmegyei beosztású katolikus papság kormegoszlása Magyarországon 1964 és 1984 között (százalékban)

	1964	1980	1984
30 éves és fiatalabb	7,7	8,2	5,8
31–40 éves	21,1	13,6	15,0
41–50 éves	25,0	19,1	16,0
51–60 éves	31,9	24,8	25,2
61–70 éves	14,3	26,2	23,0
70 évnél idősebb		8,1	15,0
Összesen	100,0	100,0	100,0
Összlétszám:	3663	2789	2527

Forrás: Tomka M.: *Magyar katolicizmus – 1991.* Katolikus Társadalomtudományi Akadémia, Budapest, 1991 (nyomdában).

Globális adatok a vallásosságról a Föld országaiban 1900 és 2000 között

	1900		1970		1975		1980		1985*		2000*		Országok
	hívők	%	hívők	%	hívők	%	hívők	%	hívők	%	hívők	%	száma
Keresztények	558 056 332	34,4	1 216 579 421	33,7	1 316 780 851	33,2	1 432 686 519	32,8	1 548 592 187	32,4	2 019 921 366	32,3	223
Római katolikusok	271 990 786	16,8	668 023 829	18,5	734 092 076	18,5	809, 157 029	18,5	884 221 982	18,5	1 169 462 660	18,7	218
Spiritista katolikusok	5 859 700	0,4	21 859 500	0,6	25 643 670	0,6	30 165 160	0,7	34 686 650	0,7	53 672 300	0,9	13
Evangélikusok	960 430	0,1	16 648 380	0,5	20 431 410	0,5	24 935 710	0,6	29 440 010	0,6	48 052 180	0,8	31
Kristo-pogányok	8 322 900	0,5	12 919 660	0,4	14 266 400	0,4	15 698 900	0,4	17 131 400	0,4	20 239 700	0,3	16
Protestánsok	119 662 529	7,4	259 044 841	7,2	267 962 303	6,8	280 348 001	6,4	292 733 699	6,1	357 489 414	5,7	209
Ortodoxok	121 245 310	7,5	111 898 590	3,1	118 001 080	3,0	124 419 230	2,8	130 837 380	2,7	153 051 810	2,4	96
Anglikánok	33 030 340	2,0	59 914 871	1,7	62 368 507	1,6	65 208 364	1,5	68 048 221	1,4	82 801 482	1,3	144
Nem fehér bennszülöttek	7 241 010	0,4	49 022 430	1,4	57 365 720	1,4	67 131 110	1,5	76 896 500	1,6	124 917 260	2,0	90
Marginális protestánsok	1 040 150	0,1	10 168 545	0,3	11 494 935	0,3	13 030 205	0,3	14 565 475	0,3	22 150 680	0,4	90
Nem római katolikusok	273 850	0,0	2 806 620	0,1	2 890 990	0,1	2 997 560	0,1	3 104 130	0,1	3 839 330	0,1	35
Muzulmánok	200 102 284	12,4	550 919 011	15,3	628 847 789	15,9	722 956 504	16,5	817 065 219	17,1	1 200 653 040	19,2	162
Nem vallásosak	2 923 330	0,2	543 065 287	15,0	626 017 979	15,8	715 901 416	16,4	805 784 853	16,9	1 071 888 370	17,1	177
Hinduk	203 033 330	12,5	465 784 832	12,8	517 932 375	13,1	582 749 920	13,3	647 567 465	13,5	859 252 260	13,7	84
Buddhisták	127 158 971	7,8	231 672 189	6,4	251 860 400	6,3	273 715 590	6,3	295 570 780	6,2	359 092 100	5,7	84
Kínai népvallások hívei	380 403 738	23,5	214 391 509	5,9	207 596 706	5,2	197 795 366	4,5	187 994 026	3,9	158 470 664	2,5	55
Ateisták	225 620	0,0	165 288 500	4,6	179 595 180	4,5	195 119 360	4,5	210 643 540	4,4	262 447 550	4,2	113
Törzsi vallások hívei	106 339 595	6,6	88 077 403	2,4	88 796 520	2,2	89 963 450	2,1	91 130 380	1,9	100 535 850	1,6	93
Új vallások hívei	5 910 000	0,4	76 443 120	2,1	85 726 000	2,2	96 021 800	2,2	106 317 600	2,2	138 263 800	2,2	22
Samanizmus hívei	11 341 020	0,7	15 927 300	0,4	14 840 060	0,4	13 502 770	0,4	12 165 480	0,4	9 946 530	0,3	7
Zsidók	12 269 790	0,8	15 185 936	0,4	16 038 400	0,4	16 938 400	0,4	17 838 060	0,4	20 173 560	0,3	112
Szikhek	2 960 600	0,2	10 612 200	0,3	12 338 830	0,3	14 244 360	0,3	16 149 890	0,3	23 831 700	0,4	19
Konfuciánusok	640 000	0,0	4 516 000	0,1	4 753 000	0,1	4 980 000	0,1	5 207 000	0,1	5 356 000	0,1	1
Sintoizmus hívei	6 720 000	0,4	4 173 000	0,1	3 889 200	0,1	3 526 380	0,1	3 163 560	0,1	2 658 000	0,1	1
Baha'i-ak	9 025	0,0	2 659 426	0,1	3 202 675	0,1	3 822 630	0,1	4 442 585	0,1	7 649 150	0,1	194
Jain-ok	1 323 100	0,1	2 616 300	0,1	3 138 500	0,1	3 243 800	0,1	3 349 100	0,1	4 303 800	0,1	5
Afro-amerikai spiritisták	246 940	0,0	1 777 100	0,0	2 390 460	0,1	3 100 390	0,1	3 810 320	0,1	7 132 900	0,1	21
Spiritisták	58 600	0,0	1 384 900	0,0	1 850 770	0,0	2 374 440	0,1	2 898 110	0,1	5 605 700	0,1	13
Parsi-ak	108 290	0,0	120 970	0,0	136 640	0,0	154 220	0,0	171 800	0,0	218 700	0,0	10
Mandaean-ok	8 000	0,0	23 000	0,0	27 100	0,0	31 200	0,0	35 300	0,0	49 000	0,0	2
Egyéb vallásúak	48 195	0,0	817 001	0,0	951 660	0,0	1 089 190	0,0	1 226 720	0,0	2 191 960	0,0	98
A Föld lakossága	1 619 886 760	100,0	3 610 034 405	100,0	3 966 711 095	100,0	4 373 917 535	100,0	4 781 123 975	100,0	6 259 642 000	100,0	223
„Nyugati" világ	487 886 760	30,1	575 159 150	15,9	596 490 095	15,0	618 769 035	14,1	641 048 000	13,4	708 510 000	11,3	35
„Kommunista" világ	0	0,0	1 189 066 000	32,9	1 289 256 000	32,5	1 488 355 500	34,0	1 596 797 500	33,4	2 090 000 000	33,4	30
Harmadik világ	1 132 000 000	69,9	1 845,809 255	51,1	2 080 965 000	52,5	2 266 793 000	51,8	2 543 278 475	53,2	3 461 132 000	55,3	158

Globális adatok a vallásosságról ... (folytatás)

		Éves változás, 1970–1985		
	eredeti	megtért	összes	arány
Keresztények	21 414 259	196 449	21 610 708	1,64
Római katolikusok	13 782 658	330 662	14 133 320	1,92
Spiritista katolikusok	644 477	186 089	830 566	3,24
Evangélikusok	587 362	241 371	828 733	4,06
Kristo-pogányok	415 021	–137 097	277 924	1,95
Protestánsok	3 312 646	–1 182 331	2 130 315	0,80
Ortodoxok	1 346 056	–93 992	1 252 064	1,06
Anglikánok	742 794	–213 445	529 349	0,85
Nem fehér bennszülöttek	1 167 779	643 089	1 810 868	3,16
Marginális protestánsok	143 880	142 287	286 167	2,49
Nem római katolikusok	32 061	–12 967	19 094	0,66
Muzulmánok	17 063 381	140 371	17 203 752	2,74
Nem vallásosak	9 314 352	7 969 260	17 283 612	2,76
Hinduk	12 144 744	–248 235	11 896 509	2,30
Buddhisták	5 112 463	–908 123	4 204 340	1,67
Kínai népvallások hívei	3 443 710	–5 103 324	–1 659 614	–0,80
Ateisták	2 446 459	536 627	2 983 086	1,66
Törzsi vallások hívei	2 374 577	2 185 971	188 606	0,21
Új vallások hívei	1 830 567	127 301	1 957 868	2,28
Samanizmus hívei	308 883	–551 336	–242 453	0,41
Zsidók	185 873	–10 644	175 229	1,09
Szikhek	333 367	29 849	363 216	2,94
Konfuciánusok	94 125	–47 725	46 400	0,98
Sintoizmus hívei	46 252	–110 914	–64 662	–1,66
Baha'i-ak	78 906	37 413	116 319	3,63
Jain-ok	67 123	–4 373	62 750	2,00
Afro-amerikai spiritisták	65 072	67 257	132 329	5,54
Spiritisták	50 597	48 357	98 954	5,35
Parsi-ak	3 339	–14	3 325	2,43
Mandaean-ok	908	–88	820	3,03
Egyéb vallásúak	9 356	17 863	27 219	2,86
A Föld lakossága	76 388 313	0	76 388 313	1,93
„Nyugati" világ	4 361 005	–16	4 360 989	0,73
„Kommunista" világ	18 272 200	11 656 750	29 928 950	2,32
Harmadik világ	53 755 108	–11 656 734	42 098 374	2,02

Forrás: *World Christian Encyclopaedia.* Edited by D. B. Barrett. Oxford University Press, Nairobi – London – New York, 1982.

* Becsült adatok

Válogatott bibliográfia

Az alábbiakban válogatást adunk olyan publikációkból, melyek lapunk e számának témáihoz kapcsolódnak

Adriányi, G.: *Fünfzig Jahre ungarischer Kirchengeschichte 1895–1945*, Mainz, 1974.

Allport, G.W.: *The Individual and his Religion, A Psychological Interpretation*, Macmillan, New York, 1950.

Baal, J. van: *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Van Gorcum, Assen, 1971.

Balanyi Gy.: *A szerzetesség története*, Budapest, 1923.

Bangha B.: *Katolikus lexikon*, I–IV, Budapest, 1931–1933.

Banton, M. (ed.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, London, 1966.

Barker, E.: *New Religious Movements*, Her Majesty's Stationery Office, London, 1989.

Bartha T. – Makkai L.: *Tanulmányok a magyarországi református egyház történetéből 1867–1978*, Studia et Acta Ecclesiastica V, Budapest, 1983.

Bellah, R.N.: *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, Seabury Press, New York, 1975.

Bendix, R.: *Max Weber, An Intellectual Portrait*, Doubleday, Garden City (New Jersey), 1960.

Berger, P.L.: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City (New Yersey), 1967.

Berger, P.: *Zwang zur Häresie, Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt/Main, 1980.

Berki F.: *A magyarországi ortodox keleti egyház szervezése,* Budapest, 1942.

Bloch, E.: *Das Prinzip Hoffnung,* I–III, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1959.

Boulding, K.E.: *Ecodynamics. A New Theory of Societal Evolution,* Sage, Beverly Hills (California), 1978.

Böckenförde, E.-W.: *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln,* Herder, Freiburg, 1989.

Breuil, H.: *Quatre cents siècles d'art pariétal,* Montignac, 1952.

Brosses, Ch. de: *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancien religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie,* 1760.

Bucsay M.: *A protestantizmus története Magyarországon 1521–1945,* Budapest, 1985.

Caplow, T. – Bahr, H.M. – Chadwick, B.A.: *All Faithful People. Change and Continuity in Middletown's Religion,* Minneapolis University Press, Minneapolis (Minnesota), 1983.

Cobb, J.: Ist Christentum eine Religion? *Concilium*, 1980/6–7.
Comte, A.: *Cours de philosphie positive,* 6 vols, Paris, 1830–1842.
Cox, H.: *The Secular City,* Macmillan, New York, 1965.
Csizmadia A.: *A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban,* Budapest, 1966.
Delumeau, J.: *Le Christianisme: va-t-il mourir?* Hachette, Paris, 1977.
Dobbelaere, K.: *Trend Report. Secularization: A Multi-dimensional Concept,* Current Sociology, 1981.
Dupré, W.: *Einführung in die Religionsphilosophie,* Stuttgart, 1985.
Durkheim, É.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le systéme totémique en Australie,* Paris, 1912.
Economic Justice for All. Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy, United States Catholic Conference, Washington, 1986.
Eliade, M.: *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions,* New York, 1967.
Eliade, M.: *Histoire des croyances et des idées religieuses,* I–III, Paris, 1976–83.
Eliade, M.: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr,* Frankfurt/Main, 1984.
Eliade, M.: *A szent és a profán,* Budapest, 1987.
Eliade, M. – Couliana, I.P.: *Dictionnaire des religions,* Paris, 1990.
Előd I.: *Vallás és egyház,* Budapest, 1981.
Ess, J. van: Sunniten und Schiiten: Staat, Recht, Kultus. In: Küng, H. et al.: id. mű.
Evans-Pritschard, E.E.: *Theorien über primitive Religion,* Frankfurt/Main, 1981.
Feuerbach, L.: *Das Wesen der Religion,* 1845.
Fodor J.: *Vallási kisközösségek Magyarországon,* (hely és év nélkül).
Frazer, J.G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion,* London, 1890.
Frazer, J.G.: *Totemism and Exogamy,* 4 vols, London, 1910.
Freud, S.: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker,* Frankfurt/Main, (1913) 1984.
Freud, S.: *Mózes,* Budapest, 1987.
Gergely J.: *A katolikus egyház Magyarországon 1944–1971,* Budapest, 1985.
Germán G.: *Camillo Torres,* Kossuth, Budapest, 1972.
Girardot, N.J. – Mac Rickett, L. (eds.): *Imagination and Meaning,* New York, 1982.
Gladigow, B. – Kippenberg, H.I. (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft,* München, 1983.
Glasenapp, H. von: *Az öt világvallás*, Gondolat, Budapest, 1975.
Greeley, A.: *Protestant and Catholic: Is the Analogical Imagination Extinct?* American Sociological Review, 1989.
Gutiérrez, G.: *Die historische Macht der Armen,* Kaiser, München (Grünewald, Mainz), 1984.
Harnack, S. von: *Das Wesen des Christentums,* 1900.
Hermann E.: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig,* München, 1975.
Hermanns, M.: *Kirche als soziale Organisation, Zwischen Partizipation und Herrschaft*, Patmos, Düsseldorf, 1979.
Hervieu-Léger, D.: *Vers une nouveau christianisme?* Cerf, Paris, 1986.

Hout, M. – Greeley, A.M.: *The Center Does't Hold: Church Attendance in the United States,* American Sociological Review, 1987.
Kadenbach, J.: *Das Religionsverständnis von Karl Marx,* Schöningh, Paderborn, 1970.
Kant, I.: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* Weischedel, (1793) 1968.
Karácsonyi J.: *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970- től 1900-ig,* Budapest, 1985.
Kaufmann, F.K.: *Theologie in soziologischer Sicht,* Herder, Freiburg, 1973.
Kaufmann, F.-X.: *Kirche begriffen,* Herder, Freiburg, 1979.
Kaufmann, F.-X.: *Religion und Modernität,* J.C.B. Mohr, Tübingen, 1989.
Kee, H.C.: *Christian Origins in Sociological Perspective*, Westminster Press, Philadelphia, 1980.
Koppers, W.: Der Ursprung der Mysterienwesen im Lichte der Völkerkunde und Indologie. In: *„Eranos-Jahrbuch"*, 1944.
Kroeber, A.L.: *Totem and Tabu. An Ethnologic Psychoanalysis,* In: American Anthropologist.
Küng, H. et al.: *Christentum und Weltreligionen*, R. Piper, München – Zürich, 1984.
Küng, H. – Ching, J.: *Christentum und Chinesische Religion*, R. Piper, München – Zürich, 1988.
Lafitau, J.F.: *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps,* 1724.
Lang, A.: *Wesen und Wahrheit der Religion,* München, 1957.
Leeuw, van der G.: *Phänomenologie der Religion,* Tübingen, 1933.
Lenski, G.: *The Religious Factor,* Doubleday, Garden City, 1961.
Leroi-Gourhan, A.: *Prähistorische Kunst,* Freiburg, 1971.
Lévi-Strauss, C.: *La pensée sauvage,* PUF, Paris, 1962.
Lévi-Strauss, C.: *Mythologiques*, I–IV, Plon, Paris, 1963–1971.
Lorenz, K.: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression,* Wien, 1963.
Lubbock, J.: *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man,* 1870.
Luckmann, T.: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung,* Rombach, Freiburg, 1963.
Luckmann, T.: *The Invisible Religion: The Transformation of Symbols in Industrial Society,* Macmillan, New York, 1967.
Luhmann, N.: *Funktion der Religion,* Suhrkamp, Frankfurt, 1972.
Lukács J.: *Történelem, filozófia, vallásosság,* Gondolat, Budapest, 1979.
Maduro, O.: *Religion and Social Conflicts,* Mary Knoll, New York, 1979.
Malinowski, B.: *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnografic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriands Island*, New York, 1929.
Malinowski, B.: *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften,* Frankfurt/Main, 1973.
Martin, D.: *A General Theory of Secularization,* Harper and Row, New York, 1978.
Marx, K.: *Tézisek Feurbachról,* Marx–Engels Művei, Kossuth, Budapest, 1965.
Mayer, J.-F.: *Sectes nouvelles*, Cerf, Paris, 1985.
Medhurst, K.N. – Moyser, G.H.: *Church and Politics in a Secular Age,* Clarendon, Oxford, 1988.

Meeks, W.A. (Red.): *Zur Soziologie des Urchristentums*, Chr. Kaiser, München, 1979.
Mensching, G.: *Soziologie der großen Religionen*, Ludwig Röhrscheid, Bonn, 1966.
Mol, H.: *Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social-scientific Theory of Religion*, Basil Blackwell, Oxford, 1976.
Murányi M.: *Vallás és illúziók*, Budapest, 1974.
Müller, M.: *Comparative Mythology*, 1856.
Müller, M.: *Neue Sonne – neues Licht. Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache der Indianer Nordamerikas*. (R. Gehlen és B. Wolf bevezetésével), Berlin, 1981.
Narr, K.: *Approaches to the Social Life of Earliest Man*, „Anthropos", 1962.
Neurath, O.: *Protokollsätze*, „Erkenntnis", 1932.
Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon, (sorozatszerk.: Horváth P.), MTA Filozófiai Intézete, Budapest, 1990.
Niewiadomski, J.: *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, Österreichischer Kulturverlag, Thaur, 1988.
O'Dea, T.: *The Five Dilemmas of Institutionalization of Religion*, Social Compass, 1960.
Olson, A.M. (ed.): *Myth, Symbol and Reality*, Notre Dame University Press, 1981.
Otto, R.: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 1917.
Parsons, T.: *The Social System*, The Free Press, New York, 1951.
Pettazzoni, R.L.: *Essere supremo nelle religioni primitive, L'omniscienza di Dio*, Torino, 1957.
Pfammater, J. (Hrsg.): *Gott – eine unausweichliche Aufgabe, Theologische Berichte*, Zürich – Einsiedeln – Köln, 1983.
Phongphit, S.: *Religion in a Changing Society*, Arena, Hong Kong, 1988.
Pirigyi I.: *A magyarországi görögkatolikusok története*, I–II, Nyíregyháza, 1990.
Popper, R.K.: *Falsche Propheten*, Bern, 1958.
Popper, R.K.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bände, Berlin – München, 1973.
Radcliffe-Brown, A.R.: *The Sociological Theory of Totemism, Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952.
Rahner, K.: *Hörer des Wortes*, München, 1957.
Reimarus, S.: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, 2 Bände (hrsg. von Alexander G.), Frankfurt/Main, 1972.
Révész I.: *A magyarországi protestantizmus történelme*, Budapest, 1925.
Robbins, T.: *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, London, 1988.
Robbins T. – Robertson. R. (eds.): *Church–State Relations*, Transaction, New Brunswick, 1987.
Rondot, P.: *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*, L'Orante, Paris, 1958.
Schachnowitsch, M.I.: *Lenin und die Fragen des Atheismus*, Dietz, Berlin, 1966.
Schelsky, H.: Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? In: Matthes, J.: *Religion und Gesellschaft*, Rowohlt, Hamburg, 1967.
Schmidt, W.: *Ursprung und Werden der Religion*, Münster, 1930.
Schrey, H.-H.: *Säkularisierung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981.

Schweitzer, A.: *Geschichte der Leben Jesu – Forschung,* Berlin, 1970.
Seutner, G.: *Lexikon der Mythologie,* Salzburg, 1984.
Smith, E.W. (ed.): *African Ideas of God,* A Symposium, London, 1950.
Spencer, H.: *Hypothese du developpement,* 1852.
Spencer, H.: *Principes de psychologie,* 1853.
Spinoza, B.: *Tractatus theologico-politicus,* Hamburg, 1976.
Stietencron, H. von: Was ist Hinduismus? Zur Geschichte einer religiösen Tradition. In: Küng, H. et al.: id. mű.
Swatos, W.H. Jr.: *Religious Sociology, Interfaces and Boundaries*, Greenwood, New York, 1987.
Szántó K.: *A katolikus egyház története*, I–III, Budapest, 1983, 1985 és 1987.
Szigeti J.: *„És emlékezzél meg az útról." Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéről,* Budapest, 1981.
Teológiai vázlatok, I–III, Budapest, 1983.
Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen,* Mohr, Tübingen, 1912.
Tylor, E.B.: *Primitive Culture,* 2 vols, London, 1891.
Venetianer L.: *A magyar zsidóság története,* Budapest, (1920) 1986.
Vető L.: *Tapasztalati vallaslélektan,* Budapest, 1966.
Waardenburg, J.: *Classical Approaches to the Study of Religion*, I–II, Mouton, The Hague – Paris, 1980.
Was ist Religion? Eine Frage für die christliche Theologie, *Concilium*, 1980/6–7.
Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I–III, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1920.
Weber, M.: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme,* Gondolat, Budapest, 1982.
Weiss, G.: *Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie,* Springer Verlag, Wien – New York, 1987.
Weller, R.P.: *Universities and Diversities in Chinese Religion*, Macmillan, Houndmills – London, 1987.
Widengren, G.: *Religionsphänomenologie,* Berlin, 1970.
Wilson, B.: *Religion in Sociological Perspective,* Oxford University Press, Oxford, 1982.
Wittgenstein, L.: Tractatus logico-philosophicus. In: *„Ostwalds Annalen der Naturphilosophie"*, 1921.
Wittgenstein, L.: *Vorlesungen über den religiösen Glauben,* Göttingen, (1938) 1968.
Wundt, W.: *Éléments de psychologie physiologique,* 1874.
Zinke, L. (Red.): *Religionen am Rande der Gesellschaft*, Kösel, München, 1977.

Kutatási információk*

Az alábbiakban válogatást adunk olyan jelenleg is folyó kutatásokból, melyek lapunk e számának témáihoz kapcsolódnak.

„Búcsújárás Magyarországon", MTA Néprajzi Kutatócsoportja, témavezető: Barna Gábor.

„A cigányok vallásossága és társadalmi viszonyai", magánkutatás (Magyar Református Egyház Tiszántúli Egyházkerület), témavezető: Hadházi Antal.

„Az egyházak társadalmi szerepének változása", JATE, témavezető: Máté-Tóth András.

„A felekezetek földrajzi mobilitása és elhelyezkedése", MTA Politikatudományi Intézete, témavezető: Utasi Ágnes.

„Gazdaságetika és keresztény társadalmi tanítás", JATE, témavezető: Farkas Beáta.

„A katolikus egyház élete", Magyar Egyházszociológiai Intézet, Bécs – Budapest, témavezető: András Imre.

„A katolikus vallásgyakorlat trendjei és magatartásmeghatározó szerepe", Országos Lelkipásztori Intézet Vallásszociológiai Központ, témavezetők: Tomka Miklós és Bögre Zsuzsanna.

„Keresztény kisközösségek szociológiája", Országos Közoktatási Intézet, témavezető: Kamarás István.

„A keresztény társadalmi tanítás", BKE, témavezető: Rabár Ferenc.

„A kisegyházak Magyarországon", KLTE, témavezető: Fodor József.

„Kisegyházi házassági gyakorlat", Déri Múzeum, Debrecen, témavezető: Fehér Ágnes.

„A közvélemény az egyházi tulajdonról", Medián Közvéleménykutató Kft., témavezető: Lázár Guy.

„A közvélemény vallási-egyházi kérdésekről: hitoktatás, egyházi tulajdon, vallás és politika, pápalátogatás", Magyar Közvéleménykutató Intézet, témavezetők: Tomka Miklós és Bögre Zsuzsanna.

„A magyar katolikus egyházszervezet működése. Adatbank és szervezetszociológiai vizsgálat", Országos Lelkipásztori Intézet Vallásszociológiai Központ, témavezető: Tomka Miklós.

*Az itt közölt listában a következő rövidítéseket használtuk: BKE = Budapesti Közgazdaságtudományi Egyetem; JATE = József Attila Tudományegyetem, Szeged; JPTE = Janus Pannonius Tudományegyetem, Pécs; KLTE = Kossuth Lajos Tudományegyetem, Debrecen; MTA = Magyar Tudományos Akadémia; OSZK = Országos Széchényi Könyvtár; TÁRKI = Társadalomkutatási Informatikai Egyesülés

„A magyar katolikus papság szociológiája. Adatbank és pályavizsgálat", témavezetők: Tomka Miklós, Révai Edit, Branczik Péter.

„A magyar protestantizmus", MTA Filozófiai Intézete, témavezető: Lendvai L. Ferenc.

„A munka kategóriája a keresztény társadalmi tanításban", KLTE, témavezető: Dalminé Kiss Gabriella.

„Nemzetiség és vallás a szlovákiai magyarság körében", OSZK Magyarságkutató Intézet, témavezető: Molnár Imre.

„Népi vallásosság, vallásnéprajz", MTA Néprajzi Kutatócsoportja, témavezető: Erdélyi Zsuzsanna.

„Pályaelhagyó papok", Országos Közoktatási Intézet, témavezető: Kamarás István.

„Protestáns vallási közösségek élete", Budapest Főváros Levéltára, témavezető: Lám Edit.

„A református egyház hitélete és vallásstatisztikája", magánkutatás, témavezető: Riskó János.

„Samanizmus", MTA Néprajzi Kutatócsoportja, témavezető: Hoppál Mihály.

„Vallás és iskola. Felekezetsemleges bibliaoktatás?", Oktatáskutató Intézet, témavezetők: Szigeti Jenő és Orbókné Szent-Iványi Ilona.

„Vallásfilozófiai és teológiatörténeti alapkutatások", MTA Filozófiai Intézete, témafelelős: Horváth Pál.

„Vallásgyakorlás a hadseregben", Zrínyi Miklós Katonai Főiskola, témavezető: Szabó János.

„Vallási homogámia", MTA Politikatudományi Intézete, témavezető: Utasi Ágnes.

„Vallás, modernizáció, modernitás", Agnelli Alapítvány – Országos Lelkipásztori Intézet Vallásszociológiai Központ, témavezető: Tomka Miklós.

„Vallásosság és értékrend nemzetközi összehasonlításban", TÁRKI, témavezető: Szántó János.

Megjegyzés: A valláskutatás szinte alig rendelkezik tudományos bázissal. Az MSZMP KB által kezdeményezett kutatások (a JPTE-en) befejezetlenek. A judaisztikai és az egyháztörténeti kutatások még csak az első lépéseket teszik. A folyamatban levő kutatások nagy része „költségmentes", ami megfordítva a költségigényes kutatások hiányát jelenti. Ezt a problémát az egyházi intézmények felértékelődése sem oldja meg, amennyiben azok oktatási és nem kutatási célkitűzésűek.

Kiadja: a Magyar Tudományos Akadémia

A kiadásért felel: Kosáry Domokos az MTA elnöke

A szerkesztésért felelős személy: Tamási Péter

Budapest, 1991. július

HU ISSN 0864–8174

A szedés és tipográfia a Twins Kft.-ben készült

..... MSZH Nyomda és Kiadó Kft., 1116 Budapest, Építész u. 40-44. Felelős vezető: Nagy László

Ára: 150,– Ft

INFO-Társadalomtudomány

1. szám: Válaszúton a magyar társadalom

2. szám: Népbetegségeink? – A társadalmi beilleszkedési zavarok anatómiájához

3. szám: Technikai fejlődésünk útvesztői

4. szám: Egy mítosz és következményei – Az ún. „nem termelő" szféráról

5. szám: Társadalmi rétegződésünk, társadalmi struktúránk

6. szám: Reformgazdaság?

7. szám: A szocializmus sorsfordulói

8. szám: Az új alkotmány elé

9. szám: Meg lehet-e állítani Magyarország népességfogyását?

10. szám: Kisebbségben – A nemzetiségi kérdés margójára

11. szám: Magyarország és a szociálpolitika

12. szám: A hatalomról

13. szám: Településeink, válságos régióink és az önkormányzatok

14. szám: Az átmenet időszaka Közép- és Kelet-Európában

15. szám: Külgazdaság: a magyar gazdaság megváltója?

16. szám: Bűnözés és társadalom