Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Inkulturációs és ökumenikus kihívások az ukrajnai keresztyén egyházak szolgálatában 1991 után

Doktori értekezés a felekezettudományok és dogmatika tárgykörében

Témavezetők:

Dr. Gonda László,
Dr. Kovács Ábrahám

Írta: Erbach Viola

Debrecen
2026

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés – a kutatási kérdés felvázolása 4

1.1. Alapfogalmak és módszertan 7
1.1.1. Ökumenizmus 7
1.1.2. Kontextualizáció és inkulturáció 9
1.1.3. Az ún. Maidan teológia 12

1.2. Kutatási módszertan specifikumjai, illetve lépései 14
1.2.1. A „Négy teológiai hang" modellje (The four voices of theology) 15

1.3. Irodalom áttekintés 16

1.4. A kutatás lehetséges hiányai 19

1.5. A kutatás lehetséges hozadékai 21

1.6. Vallási háttér 22

1.7. Maidan történelmi háttere 26
1.7.1. A Maidan-események történeti és politikai kontextusa 26
1.7.2. Az események kronológiája 26
1.7.3. Az események értelmezésének vitatottsága 29

1.8. Egyháztörténelmi háttér 32
1.8.1. Az ukrajnai ortodox egyházak kialakulásának rövid történeti áttekintése 33
1.8.2. Az Ukrajnai Görögkatolikus Egyház 39
1.8.3. Az ukrajnai baptisták történelme 44

2. Az ökumené helyzete Ukrajnában 51

2.1. Felekezetközi kapcsolatok Ukrajnában 51

2.2. Ortodoxiaközi konfliktus Ukrajnában 52
2.2.1. Az Orosz Ortodox Egyház narratívája 53
2.2.2. Az Ukrán Ortodox Egyház narratívája 56

2.3. Az Orosz Ortodox Egyház és az ökumené 60
2.3.1. Az Orosz Ortodox Egyház és az Egyházak Világtanácsa 65
2.3.2. Az Orosz Ortodox Egyház jelenkori felekezetközi kapcsolatainak értelmezése 66

2.4. A felekezetközi kapcsolatok jelenlegi helyzete Ukrajnában 70
2.4.1. Az Ukrán Ortodox Egyház és az Ukrán Görögkatolikus Egyház kapcsolata 71
2.4.2. Ukrajnai protestantizmus és ökumené 75

2.5. Értékelés 78

3. Cyril Hovorun Maidan Teológiája 82

3.1. Nyilvános teológia: fogalom és ukrán kontextus 82
3.1.1. A nyilvános teológia általános definíciója 82
3.1.2. A fogalom ukrán és orosz nyelvű teológiai környezetben 86

3.2. A Maidan teológia kritikus jellege 87

3.3. A Maidan teológia hermeneutikai, illetve szociális jellege 89

3.3.1. Ortodox keresztyén antropológia 92
3.3.2. Az emberi élet célja és az emberi természet 93
3.3.3. Az ember szerepe a társadalomban – emberi jogok és emberi méltóság 96
3.3.4. Az Orosz Ortodox Egyház nyilatkozata a szabadságról és az emberi jogokról 96

3.4. Értékelés 101

4. A Maidan teológia – baptista meglátás 105

4.1. Bevezetés 105

4.2. Michael Cherenkov és a Maidan teológiája 106
4.2.1. A Maidan teológia felekezetközi jellege Cherenkovnál 107
4.2.2. A Maidan teológia szociális jellege Cherenkovnál 111
4.2.3. A Maidan teológia kritikus jellege 113

4.3. Értékelés 114

4.4. A baptista Maidan teológia négy hangja 116
4.4.1. Normatív teológia 117
4.4.2. Formális teológia 120
4.4.3. Vallott (espoused) és operáns teológia 125

4.5. Értékelés 129

5. A Maidan teológia – görögkatolikus meglátás 131

5.1. Mychailo Dymyd és a Maidan teológiája 131

5.2. A Maidan Teológia fogalma 132
5.2.1. A Maidan teológia kritikus jellege 133
5.2.2. A Maidan teológia szociális jellege 136
5.2.3. A Maidan teológia felekezetközi jellege 137
5.2.4. Maidan teológia szakrális jellege 139

5.3. A Maidan teológia görögkatolikus értelmezésének kritikai kérdései 143

6. A Maidan teológia értékelése 145

6.2. A keresztyén nacionalizmus veszélye 145

6.3. A Maidani események szakralizálása 149

7. Összegzés 151

Rövidítések jegyzéke 154

Mellékletek 155

Absztrakt [HU] 155

Abstract [ENG] 156

Felhasznált irodalom 157

1. Bevezetés – a kutatási kérdés felvázolása

Függetlenségének kikiáltása óta Ukrajna egy folyamatos, több mint harminc éven keresztül tartó változás helyszínévé vált. A Szovjetunió bukása és az önálló nemzetállamok megalakulása ugyanis nemcsak földrajzi vagy éppen geopolitikai változásokkal járt együtt – Ukrajna függetlenségének elnyerése hatással volt a társadalom minden egyes rétegére és annak minden egyes terére, legyen szó akár a vallási, akár a nemzeti hovatartozás kérdéséről, az újonnan felfedezett szociális problémákról, vagy szétfoszlott és újra kötött egyezségekről.

Ebben az átalakuló közegben az ukrajnai keresztyén egyházak is sok új, vagy talán mindaddig háttérbe szorult kérdéssel szembesültek. A függetlenség elnyerése, nem pusztán az intézményi újjászerveződés lehetőségét nyitotta meg az egyházak számára, hanem az önértelmezésük újragondolását is lehetségessé tette. Az újonnan független államban olyan és ahhoz hasonló kérdésekkel találták magukat szemben, mint például: mit jelent keresztyén egyházként jelen lenni egy független, nemzeti identitását újra alkotó társadalomban? Hogyan szólítható meg az évtizedekig ateista miliőben nevelkedett társadalom? Milyen szerepet tölthetnek be az egyházak a társadalmi nyilvánosságban, és miként alakítható kapcsolatuk az új politikai és társadalmi struktúrákkal? Végezetül pedig mindez milyen hatással lehet az egyházak teológiájára?

A doktori kutatás célja annak vizsgálata, hogy az 1991 utáni időszakban miként alakult át az ukrajnai keresztyén egyházak teológiai és társadalmi önértelmezése az inkulturáció és az ökumenikus együttműködés összefüggésében. A dolgozat abból a feltevésből indul ki, hogy a posztszovjet társadalmi változások nem csupán külső kihívásokat jelentettek az egyházak számára, hanem olyan folyamatokat indítottak el, amelyek a keresztyén tanúságtétel kulturális és társadalmi beágyazottságát, valamint a felekezetközi kapcsolatok természetét egyaránt átalakították. A dolgozat címe az 1991 utáni időszak egészére utal, ugyanakkor a vizsgálat empirikus súlypontja a 2013–2014-es Maidan-eseményekre és az azt követő teológiai feldolgozásra esik.

Jóllehet a rendszerváltás utáni teológiai reflexiók számos vetülete már mind a nemzetközi, mind a magyar szakirodalomban bőséges feldolgozásra került, Ukrajna helyzete e tekintetben mindmáig kevésbé ismert marad, különösen a magyar olvasóközönség számára. Ez a hiány annál is inkább szembetűnő, mivel Ukrajna a rendszerváltás után lényegében ugyanazokkal a kérdésekkel és kihívásokkal nézett szembe, mint a térség többi posztkommunista országa: az egyházak újrapozicionálásának

kényszerével egy megváltozott társadalmi-politikai térben, a szekularizáció és a vallási megújulás egyidejű jelenlétével, valamint a nemzeti identitás és a felekezeti hovatartozás összefonódásának újragondolásával.

Ebből a felismerésből kiindulva a dolgozat abból a feltevésből dolgozik, hogy Ukrajna is végigment egy, a régió többi országához hasonlítható, ám sajátos történelmi és geopolitikai tényezők által is alakított, átalakuláson a rendszerváltást követően. A dolgozat tézise éppen ezért arra irányul, hogy megvizsgálja: konkrétan Ukrajna esetében a rendszerváltás milyen teológiai reflexiókat hívott elő, és még pontosabban miért éppen a Maidan körüli teológiai diszkurzus bizonyul a modern kori ukrajnai egyháztörténet legélesebben körvonalazódó teológiai reflexiójának.

A kutatás külön figyelmet fordít három meghatározó ukrajnai egyházra: az ortodox (azon belül is a Moszkvai Patriarchátus fennhatósága alá tartozó Ukrán Ortodox Egyház), a görögkatolikus és az evangélikus-baptista közösségekre. A vizsgálat középpontjában nem pusztán teológiai narratíváik változása áll, hanem annak feltárása, hogy ezek a változások miként kapcsolódtak az egyházak társadalmi beágyazódásához és ökumenikus gyakorlatához.

Ennek megfelelően a disszertáció fő kutatási kérdése a következőképpen fogalmazható meg:

Hogyan alakult át az ukrajnai keresztyén egyházak teológiája és társadalmi szolgálata 1991 után az inkulturáció és az ökumenikus együttműködés folyamataiban, és miként válik ez az átalakulás láthatóvá különösképpen is a Maidan teológiában, mint az utóbbi évek meghatározó ukrajnai kontextuális teológiai jelenségében?

A kutatás célja annak vizsgálata, hogy a kontextualizáció és az ökumenikus együttműködés folyamatai miként öltenek konkrét formát az egyházaknak a Maidanon való részvételében, illetve az azt követő teológiai reflexióban. Az elemzés arra irányul, hogy feltárja, hogyan jelent meg a keresztény hit nyilvános és társadalmilag beágyazott értelmezése a tiltakozások során — például a közös imádságokban, a felekezetközi lelkipásztori szolgálatban, valamint a méltóság és szabadság fogalmainak teológiai újraértelmezésében —, és miként vált ez a gyakorlat a kontextuális teológia sajátos ukrajnai megnyilvánulásává. A vizsgálat ugyanakkor kritikai szempontot is érvényesít: elemzi e folyamatok erősségeit, így a keresztény tanúságtétel társadalmi hitelességének növekedését és az ökumenikus közeledés elmélyülését, valamint azokat a teológiai és egyházpolitikai kockázatokat is, amelyek a vallási és politikai diskurzusok szoros

összefonódásából, illetve a prófétai megszólalás és a politikai azonosulás határainak elmosódásából fakadhatnak.

Mivel a kutatás több egymással összefüggő perspektívát – az inkulturáció és ökumenizmus kérdését, a kontextuális teológia megközelítését, valamint a Maidan teológia elemzését – egyaránt alkalmazza, a módszertani keret bemutatását megelőzően szükséges az elemzés során használt alapfogalmak rövid tisztázása és azok ukrajnai kontextuson belüli értelmezésének meghatározása.

1.1. Alapfogalmak és módszertan

1.1.1. Ökumenizmus[1]

Az „ökumenizmus” fogalom, valamint annak társfogalmai, mint például az „ökumenikus”, a hellenista görög „oikumene” főnévből erednek. Bár magában az Újszövetségben az „oikumene” fogalmának jelentése gyakorta változik annak kontextusától függően, általános jelentésének talán mégis csak a „lakott területet” (inhabited territory) mondhatjuk. Később, már a korai keresztyénség korában a fogalom egy újabb jelentéssel is bővült, miszerint a keresztyén közösségen belül bizonyos értelemben „egyetemes” vagy „általános” dolgokat hívatott el megjelölni, mint például egyetemes zsinat vagy egyetemes hitvallás. Sőt a fogalom ezen jelentése fennmaradt az egyház létezésének durván az első évezredében. A 11. században bekövetkezett egyházszakadás, illetve a 16. században bekövetkezett reformáció következtében az egy, egységes egyház gondolata azonban inkább vált árnyaltabbá mint egyértelművé, s mint ilyen az „ökumenizmus” is elsősorban ezen elveszett egység utáni vágyódásnak vált a fogalmává.[2]

A mai napra, köszönhetően a 20. század során bekövetkezett ökumenikus mozgalom virágkorának, az „ökumenizmus”, valamint az „ökumenikus” fogalmak elsőrenden a specifikusan a keresztyén egység elérésére való törekvéseket jelölik, beleértve a keresztyén egység céljából létre jött eseményeket, közösségeket, vagy kezdeményezéseket, illetve a keresztyén egység és az egyházak közötti kapcsolat tanulmányozására kijelölt tudományterületet.[3] S jóllehet elsőre az „ökumenizmus” fogalom meghatározása könnyű feladatnak tűnik, legalább két okból mégis nehézséget jelenthet a modern kutatók számára.

Elsősorban, már maga az etimológiája is komplexnek bizonyul, ugyanis mint ahogyan láthattuk, magának az „ökumenizmusnak” és a hozzá kapcsolódó fogalmaknak a jelentése meglehetősen sokat változott a keresztyénség történelme során, sőt kontextustól függően különböző folyamatok, vagy „projektek” megjelölését szolgálhatja. Másodsorban, a fogalom gyakorta helytelenül vagy pejoratívan kerül felhasználásra az ökumenizmus, vagy a modern ökumenikus mozgalom kritikusai által.[4]

---

[1] Az itt megjelent ökumenizmus fogalmi definíciója egy tudományos publikáció keretein belül már publikálásra került. Lásd: ERBACH: The Challenges of Ecumenism in Ukraine – The Inter-Orthodox Conflict as a Conflict of Two Narrative, 133–153.

[2] NELSON – RAITH: Ecumenism: A Guide for the Perplexed, 5.

[3] i. m., 6.

[4] i. m., 4.

Jól kimutathatók ezek a definiálási nehézségek Ukrajna kontextusában. Így például, jóllehet senki sem tagadja az „ökumenizmusnak" a felekezetközi egységre törekvő jelentését, a „felekezetközi" fogalom mégis kissé más árnyalattal bír az ukrán kontextusban. Az általam vizsgált kutatók megegyeznek abban, hogy Ukrajna esetében két különböző, ún. „ökumenikus projektről" beszélhetünk. Az egyik, nem más, mint a három ortodox egyház – az Ukrán Ortodox Egyház (a továbbiakban UOE), a Moszkvai Patriarchátus fennhatósága alá tartozó Ukrajnai Ortodox Egyház (a továbbiakban UOE MP) és az Ukrán Autokefál Ortodox Egyház (a továbbiakban UAOE) – egyesülése egy helyi ortodox egyházzá.[5] A második „projekt" ezzel szemben kissé jobban felel az ökumenikus szónak, annak szoros értelmében, ugyanis a különböző felekezetek egyházainak, névlegesen a három ortodox, valamint a görögkatolikus egyház egyesítésére törekszik.[6] Ennél komolyabb problémát jelent azonban Ukrajnában az ökumenizmus fogalmával szemben táplált többrétű szkepticizmus, vagy némely esetekben akár szószerinti ellenszenv. Myroslav Marynovych[7] szerint e mögött az ellenszenv mögött többévnyi történelmi trauma, valamint számos indok is meghúzódik, melyek közül jelenleg csak a legfontosabbakat szeretném kiemelni.

Elsősorban, az idősebb (s elsősorban a hívő) generáció emlékezetében az ökumenizmus fogalma szoros összefüggésben áll a Kreml által a II. világháború utáni években gyakorolt nemzetközi politikával. Az ún. „békéért vívott harc" érdekében ez utóbbi hatása alá vonta a nemzetközi keresztyén szervezeteket s képes volt manipulálni a nemzetközi keresztyén diskurzus narratíváját.[8] Marynovych ezen feltevését Augustin Sokolovsky is megerősíti, kinek véleménye szerint, jóllehet az orosz ortodox egyház bizonyos túlélési és megmaradási stratégiaként csatlakozott az ökumenikus mozgalomhoz, mégis, sok fiatal ortodox pap és laikus számára eme érv teljesen relevanciáját vesztette a mai napra. Továbbá az sem hanyagolható el, hogy számukra már teljesen ismert tény, hogy az

[5] S jóllehet a 2018-as "Egyesülési Tanácsnak", illetve a tomosznak köszönhetően ez a cél valamennyiben megvalósult, egyben komoly kihívások elé is állította az ukrán ortodox egyházakat, melyeknek tárgyalásával a dolgozatom későbbi részében szeretnék foglalkozni.

[6] BALYK: Місце України, 6-7.

[7] Myroslav Marynovych ukrán emberi jogi aktivista, egykori szovjet disszidens és politikai fogoly, az Ukrán Helsinki Csoport alapító tagja, valamint a PEN Ukraine tiszteletbeli elnöke. 2024 februárjától a Lembergi Ukrán Katolikus Egyetem rektori tanácsadója, továbbá a Vallás és Társadalom Intézet elnöke. Hosszú éveken át az egyetem missziójáért felelős rektorhelyettesként működött, és meghatározó szerepet játszott az intézmény erkölcsi és társadalmi irányvonalának formálásában.

[8] MARYNOVICH: Перешкоди на шляху екуменізму в нинішній Україні: психо-соціологічний аналіз, https://risu.ua/pereshkodi-na-shlyahu-ekumenizmu-v-ninishniy-ukrajini-psiho-sociologichniy-analiz_n9798 [Megnyitva: 2024.04.20.]

ökumenikus programokban való részvételre gyakran a kommunista kormány ösztönözte az egyházat – pozitív propaganda céljából.[9]

Az ökumenizmussal szembeni szkepticizmus második oka, nem más, mint a katolikus egyházban a II. Vatikáni Zsinat után bekövetkezett változások, melyek egyben előtérbe is helyeztek a római katolikusokat az ökumenikus párbeszéd területén. A katolikusok sajátos ekkléziológiai modellje azonban, melynek alapköve a pápa primátusának elismerése, gyökeresen különbözik az egyház protestáns vagy épp ortodox értelmezésétől. Sokak számára így tehát az ökumenizmus, összemosódva a római katolikus egyháznak a felekezetek felé való nyitottságával, valójában csak szinonimája lett a burkolt római katolikus prozelitizmusnak.[10]

Így tehát láthatjuk, hogy az ökumenizmus fogalma az ukrán kontextusban nem pusztán a klasszikus értelemben vett felekezetközi párbeszédet vagy a keresztyén egység normatív eszményét jelöli. Sokkal inkább egy történelmileg és politikailag terhelt kategóriává válik, amely egyszerre kapcsolódik az egyházak közötti együttműködés gyakorlati kérdéseihez, az ortodox egyházi struktúrák rendezésének problémájához, valamint a szovjet múlt és a geopolitikai befolyás emlékezetéhez. Ennek következtében az „ökumenizmus" Ukrajnában egy sajátos történeti tapasztalatok által formált társadalmi és egyházpolitikai fogalomként jelenik meg, amely jelentésében és használatában időnként lényegesen eltér a nyugat-európai vagy globális ökumenikus diskurzusban megszokott értelmezéstől.

1.1.2. Kontextualizáció és inkulturáció

A teológiai diskurzusban az inkulturáció folyamatának tárgyalását megelőzően fogalomtisztázásra van szükség. Mindenekelőtt terminológiai problémáról van szó, hiszen a keresztyén hit helyi kultúrákba való beágyazódásának leírására számos, részben egymást átfedő fogalom született. A szakirodalomban egyaránt találkozhatunk olyan kifejezésekkel, mint a fordítás, alkalmazkodás, adaptáció, lokalizáció, indigenizáció, kontextualizáció, inkarnáció, akkulturáció, inkulturáció vagy interkulturáció. E terminusok különböző hangsúlyokat hordoznak, ugyanakkor mind ugyanarra az alapvető teológiai kérdésre reflektálnak: miként válhat az evangélium üzenete érthetővé és

[9] SOKOLOVSKY: Ecumenism of Faith, 21.

[10] MARYNOVICH: Перешкоди на шляху екуменізму в нинішній Україні: психо-соціологічний аналіз, https://risu.ua/pereshkodi-na-shlyahu-ekumenizmu-v-ninishniy-ukrajini-psiho-sociologichniy-analiz_n9798 [Megnyitva: 2024.04.20.]

megélhetővé egy adott kulturális közegben. Általánosságban elmondható, hogy az „inkulturáció" kifejezés elsősorban a római katolikus teológiai gondolkodásban terjedt el, míg a protestáns teológiai hagyomány inkább a „kontextualizáció" fogalmát részesíti előnyben.[11]

Egyrészről a kontextualizáció fogalma viszonylag újkeletűnek tekinthető, hiszen magát a „kontextualizáció" kifejezést az 1970-es évek elején használták először a Teológiai Oktatási Alapítvány köreiben, elsősorban a teológiai képzés és az egyházi szolgálatra való felkészítés kérdéseivel összefüggésben.[12] A kifejezés rövid időn belül széles körben elterjedt, és gyűjtőfogalommá vált különböző teológiai megközelítések és modellek jelölésére. Ennek nyomán bontakozott ki a kontextuális teológia, amely napjainkra elengedhetetlenné vált a vallási, világnézeti, kulturális és társadalmi-politikai pluralizmus egyre erőteljesebb tudatosulásának fényében.[13]

Másrészről azonban elmondható, hogy a kontextualizáció gyakorlata egykorú magával a keresztyénséggel, hisz akár az apostolok, akár az igehirdetésükre megtért keresztyének kontextuális teológiát műveltek,[14] akárhányszor a saját kulturális vagy nyelvi határain túl próbálták átadni az evangélium üzenetét egy-egy adott közösségnek.[15] Stephen Bevans véleménye szerint nem is beszélhetünk olyan dologról, mint univerzális, minden közösség és minden kontextus számára megfelelő teológia – hisz sosem beszélhetünk olyan teológiáról, amely egyfajta vákuumban keletkezett. A teológia mindig kontextuális, avagy minden esetben egy konkrét helyre, egy konkrét korra és egy konkrét kultúrára vonatkozik.[16]

Bevans szerint a kontextualizáció nóvuma elsősorban abban rejlik, hogy míg korábban a teológia a hitnek a két fontos forrására – a Szentírásra, valamint a hagyományra – adott válasznak számított, addig a mai napra a jelenkori ember tapasztalatai is bekerültek a „loci theologici" köreibe. A Szentírás, illetve – a római katolikus teológiákban - a hagyomány persze továbbra is abszolút normái a teológiának, de ugyanakkor a jelenkori teológusok egyrészt számolnak magának a Szentírásnak a kontextusával (mint a zsidó

[11] PHAN: Mission as Inculturation, 421.
[12] BOSCH: Transforming Mission, 430-431.
[13] WALDENFELS: Contextual Theology, 84.
[14] Bosch mellesleg Friedrich Schleiermachert tekinti azon felfogás úttörőjének, amely szerint a „...teológiára minden esetben hatást gyakorol az a kontextus, amelyben keletkezik. A keresztyén hitnek lehetetlen megragadni a lényegét, ami ne volna már önmagában véve is értelmezés, hisz minden szövegnek megvan a maga sajátságos kontextusa, Sitz im Lebenje, amelyet a teológusnak elsősorban a formakritika segítségével kell megállapítania." (BOSCH: Paradigmaváltások a misszió teológiájában, 386.)
[15] WHITEMAN: Contextualization: The theory, the gap, the challenge, 2.
[16] BEVANS: Essays on Contextual Theology, 1.

nép, illetve a korai keresztyén egyház népének tapasztalataival), másrészt elengedhetetlennek tartják teológiai szempontból a Szentírásnak, valamint a hagyománynak a jelenkori mindennapokban való megélését is.[17]

A kontextuális teológia tehát alapvetően két dolgot vesz figyelembe: a múlt tapasztalatait, valamint a jelenben megélt tapasztalatokat, avagy azt a kontextust, amiben egy adott kor keresztyénéi találják magukat. Maga ez a kontextus pedig többrétű lehet: 1) egy konkrét csoport által a jelenben megélt konkrét élmény vagy tapasztalat; 2) a kultúra – avagy azon értékek s viselkedésformák hálózata, melyek megformálják egy konkrét ember vagy közösség társadalmát; 3) maga a helyszín, amelyben egy adott személy vagy közösség műveli a teológiát.[18] Elmondható tehát, hogy a kontextuális teológia megértésének egyik legfontosabb eleme nem más, mint a tapasztat és annak kontextusa kérdése. A kontextuális teológiát művelő teológusok számára ugyanis bármi a teológia forrásává válhat – egy naplemente, egy adott élmény, egy nemzeti esemény vagy tragédia, saját kultúrájának értékei stb.[19]

Ukpong értelmezését követve Bosch a kontextuális teológia két alapvető típusát különbözteti meg: indigenizációs és szocio-gazdasági modell. E két fő irányzat további altípusokra bontható. Az indigenizáció*s* típus egyrészt fordítási (translation) modellként, másrészt inkulturációs modellként fejlődik tovább. A szocio-gazdasági modell pedig evolúciós, illetve forradalmi megközelítésekben jelenhet meg. Maga Bosch ezek közül csak az inkulturációs és a forradalmi modellt tekinti kontextuális teológiának.[20]

A kontextualizáció egyik meghatározó formája így tehát az inkulturáció. Az „inkulturáció" kifejezés latin eredetű szóösszetétel, amely szó szerinti értelemben egy kultúrába való belépés vagy beágyazódás folyamatára utal. Eredeti jelentésében nem hordoz kifejezetten vallási tartalmat, napjaink teológiai használatában azonban elsősorban a hit és a kultúra kapcsolatának leírására szolgál. Ez a folyamat magában foglalhatja különböző kulturális elemek — például a nyelv, társadalmi szokások, értékrendek, normák vagy vallási gyakorlatok — átvételét és újraértelmezését, miközben az érintett közösség igyekszik saját identitásának alapvető vonásait is megőrizni.[21]

A kontextualizáció és az inkulturáció elméleti keretei különösen jól megfigyelhetők olyan történeti helyzetekben, amikor a keresztyén közösségek társadalmi válsághelyzetek

[17] BEVANS: Essays on Contextual Theology, 1.
[18] i. m., 72.
[19] BEVANS: Contextual Theology for the 21st Century, 10.
[20] BOSCH: Transforming Mission, 431.
[21] PHAN: Mission as Inculturation, 421.

közepette kényszerülnek hitük nyilvános újraértelmezésére. Ilyen értelemben a Maidan eseményei nem pusztán politikai vagy társadalmi fordulópontként értelmezhetők, hanem olyan teológiai térként is, amelyben az evangélium és a konkrét történeti tapasztalat intenzív kölcsönhatásba lépett egymással. A közös imádságok, a felekezetközi lelkipásztori jelenlét, valamint az emberi méltóság és szabadság fogalmainak teológiai artikulációja azt mutatják, hogy az ukrajnai egyházak a hitet nem absztrakt tanításként, hanem a társadalmi valóságra adott válaszként értelmezték. A Maidan így a kontextuális teológia sajátos megnyilvánulásának tekinthető, amelyben az inkulturáció és az ökumenikus együttműködés egyszerre vált láthatóvá, miközben új kérdéseket is felvetett a prófétai megszólalás és a politikai azonosulás határairól.

1.1.3. Az ún. Maidan teológia

Az utóbbi évtizedek eseményeinek fényében az ukrán kontextus számára leginkább a következő kérdések váltak relevánssá: Mit jelent egyháznak és kereszténynek lenni, itt ebben a földi életben? Gyülekezeteket, közösségeket alapítani az épp számukra aktuális településeken? Gyülekezeteink esetében minőségre vagy mennyiségre törekedjünk? Vagy esetleg egyedül csak az igehirdetést és a tanítást tekinthetjük elsődleges feladatainak? Miben rejlik az egyház feladata a nyilvános térben, s egyáltalán sorsközösséget vállalhat-e az egyház a néppel az ukrajnaihoz hasonlítható esetekben?
Az ehhez hasonló kérdések megválaszolására törekedve és az ukrán teológia jövőjét vizsgálva Anatoliy Denysenko[22] arra a következtetésre jut, hogy a múltban az ukrán egyházak gyakorta csak a keresztyén hívatás lelki oldalára koncentráltak, megfeledkezve a keresztyénségnek a politikai szférán belül betölthető fontos szerepéről. Az egyházak sok évi „spiritualizálása" az ukrajnai keresztyének politikai passzivitásához vezetett, mely csak az utóbbi évek során kezdett tudatossággá válni és ezen tudatosság eredményeképpen vállaltak egyre aktívabb részt maguk az egyházak is a korrupt parlament és az előző elnök elnyomó rendszere ellen vívott harcban. Mindez azonban relatíve új fejlemény: az ukrán egyházak eme aktív részvétele ugyanis körülbelül az ún. „Narancsos forradalom" korára vezethető vissza, amely korszak során sok keresztény a

[22] Anatoliy Denysenko, PhD (National Pedagogical Dragomanov University). A „Felszabadítási teológia: ötletek, kritikák, perspektívák" (Dukh i Litera, 2019) című monográfia szerzője. A Theological Reflections: Eastern European Journal of Theology című folyóirat könyvismertető rovatának szerkesztője. Emellett két rendszeres rovatot is vezet – „Anglo-amerikai posztmodernisták" és „Politikai teológusok" – az ukrán Tyzhden magazinban. 2000 és 2014 között teológiát és keresztény apologetikát tanított a kijevi Ukrán Evangélikus Teológiai Szemináriumon (Ukrainain Evangelical Theological Seninary).

védtelenek és elnyomottak mellé állt. Ez a harc kitartott egészen a „Méltóság forradalmáig", amikor is az egyház tagjai hat hónapon keresztül vállaltak sorsközösséget a Maidanon tüntetőkkel. Talán – összegezi gondolatait Denysenko – ezek fényében, eljött annak a folyamatnak az ideje, mely során a forradalmi harc közepette született gyakorlati és kontextuális teológia válik majd a modern társadalom problémáira adott legjobb válasszá (legalább is Ukrajnában).[23]

Annak a kérdése, hogy az ún. „Maidan teológia" mennyire felel meg a Denysenko által előírt kritériumoknak, vitatható. Mint egyébként egyáltalán az is, hogy önmagában mennyire tekinthetünk a „Maidan teológiára" önálló, új teológiai jelenségként. Ahogyan Kovács Krisztián is megállapítja, 30 néhány év távlatából, kérdéses, sőt kétséges megállapítani, hogy az 1989 után létrejött teológiai orientációk mennyire nevezhetőek sajátos politikai teológiának. Kovács megállapítása szerint, a rendszerváltást követően – a múltbeli események különböző értelmezése miatt – lehetetlen egy koherens és összefüggő teológiai olvasatról beszélni. Az viszont bizonyos, hogy az egyház közéleti szerepvállalásának, a saját identitása megtalálásának, s a jövőbeni víziójának olyan teológiai kritikai módszerével állunk szemben, amely még hosszú ideig sokáig meghatározó lesz az egyház számára, s amely módszer sajátossága éppen a történelmi-politikai kontextualitásából adódik.[24]

Ez a kontextuális jelleg az ún. „Maidan teológia" aligha tagadható: alapvetően egy olyan mozgalomról van szó, amely konkrétan Ukrajna adott társadalmi krízisére próbált válaszokat adni – akár úgy, hogy a történelem során hasonló helyzetben lévő egyházak tapasztalatait ukrán kontextusba helyezze, akár úgy, hogy saját felekezete teológiai tanításait adaptálja a specifikus ukrán helyzetre. Azt azonban, hogy mindez mennyiben tekinthető önálló teológiai irányzatnak, vagy inkább egy nagyon konkrét, adott korra adott teológiai olvasatnak, válasznak, majd csak a jövő fogja megmutatni – mindenesetre, mivel az általam kutatott teológusok maguk is teológiának nevezik, magam sem szeretnék ettől a megnevezéstől elhatárolódni.

[23] DENYSENKO: What can we Learn, 176.
[24] KOVÁCS: Harminc év után, 163-164.

1.2. Kutatási módszertan specifikumjai, illetve lépései

Kutatásom fontos részének tekinthető a Maidan teológiának, mint az ukrán kontextuális teológia egyik legkurrensebb példájának a bemutatása és megvizsgálása. A „Maidan teológia" esetében azonban aligha beszélhetünk egyértelműen behatárolt, a teológiai keretrendszerébe könnyen beilleszthető tanításról. Az ún. „Maidan teológia" sokkal inkább tekinthető egy a gyakorlatban megélt reakcióként egy adott társadalmi krízisre – egyfajta válaszkeresésnek a Maidan által előhozott kérdésekre. Mindezek fényében megállapítható, hogy bár történtek kísérletek a „Maidan teológia" valamely meghatározott teológiai keretrendszerbe való elhelyezésére, ezek a törekvések többnyire elméleti szinten maradtak, és csak korlátozott mértékben vezettek gyakorlati vagy rendszerezett teológiai kidolgozáshoz. Fontos továbbá hangsúlyozni, hogy jóllehet a „Maidan teológia" a 2013–2014-es forradalmi eseményeket követően fejlődésnek indult, a röviddel ezután bekövetkező krími annexió, valamint az ukrán–orosz konfliktus eszkalációja — amely később teljes körű háborúvá vált — jelentős mértékben megszakította e teológiai reflexió organikus kibontakozását. Az új történeti és egzisztenciális helyzetek inkább új teológiai válaszok és értelmezési keretek megjelenését ösztönözték, mint például az úgynevezett „Bucsa utáni teológia". Ennek következtében a Maidan teológiája semmiképpen sem tekinthető lezárt vagy stabilizálódott teológiai irányzatnak, ami egyúttal a jelenség mélyreható tudományos vizsgálatát is sajátos módszertani kihívások elé állítja.

Dolgozatom alapvetően összehasonlító jellegű, amennyiben a Maidan teológia különböző felekezeti kontextusokban megjelenő értelmezéseit és megéléseit vizsgálja. Az elemzés nem pusztán teológiai állásfoglalások összevetésére törekszik, hanem arra is, hogy feltárja, miként értelmezik ugyanazon történelmi eseményeket eltérő egyházi és vallási tapasztalati horizontokból kiindulva. Fontos azonban megjegyezni, hogy az általam vizsgált teológusok szinte kivétel nélkül valamilyen formában személyes résztvevői vagy közvetlen tanúi voltak a Maidan eseményeinek, így reflexióik elválaszthatatlanul összefonódnak saját egzisztenciális és közösségi tapasztalataikkal. Ez a személyes érintettség ugyan gazdagítja a teológiai értelmezéseket, ugyanakkor bizonyos mértékben az objektivitás kérdését is felveti, amelyet a kutatás során módszertani szempontként szükséges figyelembe venni.

A dolgozat egyúttal kvalitatív megközelítést alkalmaz, mivel nem statisztikai adatok feltárására irányul, hanem a Maidan teológia mögött meghúzódó gondolkodásmódok, értékrendek és jelentésképzési folyamatok vizsgálatára. A sokoldalú megközelítés

igényéből fakadóan indokolt lett volna annak vizsgálata is, hogy a Maidan eseményei miként jelentek meg nem csupán a teológusok reflexióiban, hanem a forradalmat személyesen megélő hívő résztvevők tapasztalataiban is. Egy ilyen elemzés azonban empirikus, kérdőíves vagy interjúalapú kutatást igényelt volna, amely túlmutat jelen dolgozat keretein. Ennek megvalósítását nemcsak a kutatás időbeli és módszertani korlátai nehezítették, hanem a jelenleg is zajló ukrajnai háborús helyzetből fakadó gyakorlati akadályok is. Következésképpen a dolgozat elsősorban a teológiai reflexiók elemzésére koncentrál, miközben tudatosan jelzi a laikus tapasztalatok mélyebb empirikus vizsgálatának szükségességét egy későbbi kutatás számára.

A laikus tapasztalatok empirikus vizsgálatának korlátai ellenére fontos megjegyezni, hogy bizonyos egyházi kontextusokban mégis megjelent az a törekvés, hogy a Maidan eseményeinek értelmezése ne kizárólag akadémiai-teológiai reflexiók szintjén történjen. Ennek következtében a Maidan teológia protestáns értelmezését tárgyaló fejezet módszertani kereteként alkalmazásra került a Négy teológiai hang modellje, amely lehetővé teszi a különböző egyházi és személyes hangok megkülönböztetését. Jóllehet célszerű lett volna a Négy teológiai hang modelljét valamennyi vizsgált felekezet esetében következetesen alkalmazni, ennek megvalósítását az akadályozta, hogy a görögkatolikus és az ortodox egyházak oldaláról nem születtek olyan konkrét munkák, amelyek az adott egyház laikus tagjainak saját tapasztalataira épültek volna. Emiatt a modell jelen dolgozatban kizárólag a baptista olvasat elemzésekor kerülhetett alkalmazásra, ahol a strukturált interjúsorozatra épülő forrásanyag ezt lehetővé tette. Jóllehet ezáltal kimondható, hogy ez a módszertani egyenetlenség a dolgozat egyik korlátjának tekinthető, ugyanakkor éppen ebből a hiányosságból fakadóan fogalmazható meg egy további kutatási cél: a görögkatolikus és ortodox közösségek Maidanhoz fűződő laikus tapasztalatainak jövőbeli, hasonló módszertani igényességgel történő feltárása és a Négy teológiai hang modelljének ezáltali, felekezetközi kiterjesztése.

1.2.1. A „Négy teológiai hang” modellje (The four voices of theology)

Ennél a pontnál válhat előnyössé az ARCS (Action Research: Church and Society) csapata által bevezetett ún. „Négy teológiai hang” modelljének bemutatása.

A négy teológiai hangot a következő képen különböztethetjük meg: normatív (normative), formális (formal), vallott (espoused) és operáns (operant). A négy teológiai hang közül a normatív az egy adott csoport számára irányadó forrásokból eredő teológiát, a formális az akadémia, azaz a teológusok által megfogalmazott álláspontot, a vallott

(espoused) egy adott csoportnak a hitbeli meggyőződéseiben fellelhető teológiáját, az operáns pedig egy adott csoportnak a hit gyakorlati megélése mögötti teológiáját foglalja magába.[25]

Tisztában kell azonban lennünk azzal, hogy ez a négy hang nem feltétlenül különálló, egymástól teljesen elkülönült; nem beszélhetünk az egyikről anélkül, hogy a másik háromnak ne lenne visszhangja, mind a négy hatással van egymásra.[26]

A „teológia négy hangja" modell mögött meghúzódó fő gondolat szerint ugyanis, minden adat, a hitnek bármiféle megfogalmazása – írott vagy íratlan, szöveg formájában megfogalmazott vagy tett formájában megélt nem más, mint potenciális teológia mindaddig, míg a teológiát értelmet kereső hitnek definiáljuk[27]. Ebből kifolyólag a hitnek egy csoport által megélt gyakorlatias megnyilvánulása már maga sajátos „artikulációja" a csoport teológiai meggyőződéseinek.

1.3. Irodalom áttekintés

A témával kapcsolatos szakirodalom áttekintése jelentős kutatási hiányokra mutat rá. Ennek egyik oka a maidani események időbeli közelsége, amely még nem tette lehetővé egy stabil, intézményesen is megszilárdult akadémiai diskurzus kialakulását. Emellett Ukrajnában a vallástudományi és teológiai kutatás intézményi háttere korlátozottabb, míg az angol nyelvű szakirodalom viszonylag szűk körű maradt. A rendelkezésre álló publikációk túlnyomó többsége ukrán vagy orosz nyelven jelent meg, ami jelentősen beszűkíti nemzetközi recepciójukat. A jelen dolgozat ezért több esetben saját fordításokra támaszkodik azoknál a forrásoknál, amelyek eredetileg nem angol nyelven íródtak.

A nyugati tudományos diskurzus ugyan foglalkozott az Euromaidan eseményeivel, azonban ezek a kutatások elsősorban politikatudományi vagy geopolitikai szempontból közelítették meg a forradalmat, és ritkán vizsgálták annak teológiai dimenzióit. Az elmúlt években mégis megjelent néhány olyan átfogó munka, amely a vallás szerepét a politikai konfliktus és társadalmi átalakulás kontextusában elemzi. Fontos azonban megjegyezni, hogy ezek közül nagyrésze már az orosz-ukrán háború szemszögéből tekint vissza az eseményekre, illetve több könyvnek, illetve tanulmánynak a kutatási területe sokkal inkább már magának a háborúnak a vallási életre való hatása. A következőkben a dolgozat

[25] CAMERON–BHATTI–DUCE–SWEENEY–WATKINS: Talking about God in Practice: 53-56.
[26] CAMERON–BHATTI–DUCE–SWEENEY–WATKINS: Talking about God in Practice: 53.
[27] uo.

megírása során is hasznosnak bizonyult könyvekből, illetve tanulmányból mutatok be néhányat, a teljesség igénye nélkül.

Thomas Bremer, Alfons Brüning és Nadiezsda Kizenko szerkesztésében megjelent Orthodoxy in Two Manifestations? című kötet a kortárs ortodoxia belső törésvonalait vizsgálja, különös tekintettel arra, miként alakította át az orosz–ukrán háború az ortodox világon belüli teológiai és etikai diskurzust, valamint hogyan jelent meg a vallási retorika a háború igazolásának vagy elutasításának kontextusában. Az Elizabeth A. Clark és Dmytro Vovk által szerkesztett Religion During the Russian-Ukrainian Conflict című tanulmánykötet a konfliktus vallásszabadságra, egyház–állam kapcsolatokra és valláspolitikára gyakorolt hatásait elemzi, külön figyelmet fordítva az ortodox egyházak szerepére és a felekezetközi kapcsolatok átalakulására. Andrii Krawchuk és Thomas Bremer az ukrán válság történeti és egyháztörténeti hátterét tárgyalja a Churches in the Ukrainian Crisis című könyvükben, amely a kijevi kereszténység történeti fejlődésétől kezdve a Maidani eseményeken át és a fegyveres konfliktus egyházi következményeiig vizsgálja az ukrán kereszténység identitásformáló folyamatait. Catherine Wanner pedig a vallás társadalmi beágyazottságát és mindennapi megélését elemzi Everyday Religiosity and the Politics of Belonging in Ukraine című kötetében, amely bemutatja, miként válik a vallás a társadalmi kötődés, identitásképzés és politikai mobilizáció egyik meghatározó eszközévé a háborús kontextusban. Hasonlóan tág társadalomtudományi keretben vizsgálja az ukrán vallási átalakulásokat a Rob van der Laarse, Mykhailo N. Cherenkov, Vitaliy V. Proshak és Tetiana Mykhalchuk szerkesztésében megjelent Religion, State, Society, and Identity in Transition: Ukraine, amely a vallás, állam és társadalmi identitás kölcsönhatásait elemzi a posztszovjet átmenet és a politikai krízisek összefüggésében. E munkák szerzői és szerkesztői a nyugati akadémiai térben azok közé a kutatók közé tartoznak, akik mélyrehatóbban foglalkoztak az ukrán vallási helyzet, az egyházak társadalmi szerepe és a politikai konfliktusok vallási dimenzióinak kérdésével. Ezen kívül fontos kutatómunkát végeztek a témában Heleen Zorgdrager, Katharina Kunter, Heta Hurskainen, Marietta van der Tol, Joshua T. Searle illetve Tornike Metreveli.

Az ukrán nyelvű szakirodalomban ezzel szemben viszonylag gyorsan megindult a forradalom vallási értelmezése. Számos kötet és tanulmány kísérelte meg feldolgozni az egyházak szerepét és a kialakuló teológiai narratívákat, például Майдан і Церква (Az egyház és a Maidan), Церковь на Майдане (Az egyház a Maidanon) vagy az általam a kutatás során is többszörösen használt Українська Публічна Теологія (Ukrajnai

nyilvános teológia) vagy a Богослов'я Свободи. Українська версія (Szabadság teológiája. Ukrán verzió) című munkák. Az előbb felsorolt művek közül az első kettő elsősorban interjúkra, személyes beszámolókra és esszészerű reflexiókra épülnek, módszertanuk gyakran kevéssé strukturált, ugyanakkor értékes elsődleges forrásként szolgálnak a forradalom idején formálódó vallási tapasztalatok és értelmezések feltárásához. Az utóbbi kettő pedig már kifejezetten a Maidanon történt események fényében próbálja értelmezni az ukrajnai teológiai diszkurzus jövőjét. Ezen kívül fontos kutatási munkát végeznek a témában ukrán szemszögből Pavlo Smytsnyuk, Tetiana Kalenychenko, Ludmilla Filipovich, Roman Soloviy, Vasyl Rudeyko, Roman Lunkin, illetve Viktor Yelensky.

A szakirodalom egyik fontos rétegét az egyházak hivatalos dokumentumai és intézményi megszólalásai alkotják. Ide tartoznak az egyes felekezetek dogmatikai alapművei, zsinati dokumentumai, közleményei, pásztorlevelei, valamint az Összukrajnai Egyházak és Vallási Szervezetek Tanácsa által kiadott nyilatkozatok. Ezek a források nem pusztán reakcióként értelmezhetők a politikai eseményekre, hanem normatív keretet is biztosítanak annak megértéséhez, miként értelmezték az egyházak a társadalmi igazságosság, a szabadság, a méltóság és a keresztény felelősség kérdéseit a forradalom kontextusában. A hivatalos dokumentumok mellett kiemelt jelentőséggel bírnak azok a bibliai és teológiai hivatkozások is, amelyekre az egyházi megszólalások rendszeresen támaszkodtak, mivel ezek feltárják az események teológiai legitimációjának alapjait. A témát feldolgozó publikációk jelentős része továbbá vallási hírportálokon és egyházi médiában jelent meg, ahol a Maidan kérdése mindmáig visszatérő témának számít, ami jól jelzi a jelenség társadalmi és vallási aktualitását.

A kialakuló teológiai reflexiók rendszerezésében különösen meghatározó szerepet játszott néhány ukrán teológus munkássága, akik kísérletet tettek a „Maidan teológia" fogalmának tudományos kidolgozására és nemzetközi teológiai kategóriák közé való beillesztésére. A jelen kutatás három meghatározó megközelítésre összpontosít: Cyril Hovorun ortodox, Mychailo Dymyd görögkatolikus, valamint Michael Cherenkov baptista értelmezésére. Bár más szerzők is foglalkoztak a témával, e három teológus munkái tekinthetők a legátfogóbb és leginkább rendszerezett kísérleteknek arra, hogy a maidani eseményeket teológiai nyelven értelmezzék, és azokat a nyilvános teológia, a társadalmi felelősségvállalás és a kontextuális teológia fogalmi kereteiben helyezzék el. Publikációik — monográfiák, tanulmánykötetek és folyóiratcikkek — nemcsak az

események értelmezését adják, hanem betekintést nyújtanak abba is, miként próbálták az ukrán teológusok a társadalmi válság tapasztalatát teológiai narratívává formálni.
Összességében megállapítható, hogy bár a Maidan vallási és teológiai értelmezéseivel foglalkozó szakirodalom mennyisége folyamatosan növekszik, a kutatási terület továbbra is fragmentált és nyelvileg erősen szegmentált maradt. A jelen dolgozat célja ezért egyrészt e különböző típusú források — hivatalos egyházi dokumentumok, teológiai reflexiók és vallásszociológiai kutatások — integrált elemzése, másrészt annak bemutatása, miként formálódott a Méltóság Forradalma nyomán egy sajátos ukrán teológiai diszkurzus, amely a társadalmi valóság és a keresztény hit kapcsolatát új módon igyekezett értelmezni.

1.4. A kutatás lehetséges hiányai

Mint ahogyan az már korábban is említésre került, a jelen disszertáció célja annak feltárása, miként alakult át az ukrajnai keresztyén egyházak teológiai és társadalmi önértelmezése 1991 után az inkulturáció és az ökumenikus együttműködés összefüggésében, különös tekintettel az ún. Maidan teológia jelenségére. A kutatás komplex tárgya és módszertani sokszínűsége ugyanakkor szükségszerűen bizonyos korlátokat is magában hordoz, amelyek tudatosítása elengedhetetlen az eredmények megfelelő értelmezéséhez.
Elsőként fontos hangsúlyozni a kutatás tematikus és felekezeti korlátozottságát. Bár a dolgozat három meghatározó ukrajnai keresztyén közösség – az ortodox, a görögkatolikus és az evangélikus-baptista hagyomány – vizsgálatára törekszik, ez a kiválasztás szükségszerűen szelektív. Az ukrán vallási tér ennél lényegesen sokszínű, és más felekezetek – például római katolikus, pünkösdi vagy egyéb protestáns közösségek – szintén fontos szerepet játszanak a társadalmi és teológiai diskurzusban. A kutatás ezért nem törekszik az ukrajnai kereszténység teljes spektrumának feltárására és bemutatására, hanem inkább olyan esettanulmány-jellegű összehasonlítást kínál, amely bizonyos meghatározó teológiai tendenciák feltárását teszi lehetővé.
Másodsorban a kutatás forrásanyagából fakadó korlátokkal is számolni kell. A „négy teológiai hang” modell alkalmazása lehetőséget teremt a teológia különböző szintjeinek vizsgálatára, ugyanakkor a vallott (espoused) és különösen az operáns (operant) teológia elemzése nem közvetlen empirikus adatgyűjtésen alapul, valamint forrásanyagok hiányában csak a baptista Maidan teológia értelmezésénél kerül alkalmazásra. A személyes interjúk és terepmunka hiányában a kutatás ezen része kénytelen korábban

készült vallásszociológiai vizsgálatokra, publikált interjúkra és visszaemlékezésekre támaszkodni. Ennek értelmében a hívők tényleges vallási tapasztalata és gyakorlata csak közvetített formában jelenik meg, ami szükségszerűen szűkíti az elemzés mélységét, valamint a levonható következtetések érvényességi körét.

Harmadsorban a vizsgálatot befolyásolja a Maidan teológia sajátos természete. A Maidan teológia nem tekinthető egységes, rendszerezett teológiai irányzatnak vagy intézményesen rögzített tanításnak; sokkal inkább egy történelmi krízishelyzetben megszülető reflexív és gyakorlati teológiai válasz. Ennek következtében határai gyakran elmosódnak, fogalomhasználata nem mindig egységes, értelmezése pedig jelentős mértékben szubjektív, s mint olyan függ az egyes teológusok, egyházi szereplők vagy résztvevők szemszögétől.

További korlátot jelent a történeti és politikai kontextus gyors változása. Az ukrán társadalom és egyházi élet az elmúlt évtizedben rendkívül dinamikus átalakuláson ment keresztül, amelyet a politikai konfliktusok, háborús események és egyházszervezeti változások egyaránt formáltak. A Maidani eseményeket követő politikai események háborúba torkollása pedig lehetetlenné tette magának a Maidan teológiának a további fejlődését s annak a teljeskörű történelmi és teológiai kiértékelését – mivel aligha választható el az ukrajnai aktuálpolitikai helyzettől, melynek kiértékelésére viszont még csak a jövőben kerülhet majd sor. Emiatt a kutatás megállapításai egy adott történeti pillanat lenyomatának tekinthetők, és nem feltétlenül írják le a jövőbeni teológiai fejlődés irányait.

Végül szükséges reflektálni a kutatás hermeneutikai és értelmezői korlátaira is. A kontextuális teológia vizsgálata elkerülhetetlenül értelmező tevékenység, amelyben a kutató saját fogalmi keretei, teológiai előfeltevései és tudományos perspektívája is szerepet játszik. A dolgozat ezért nem törekszik teljes értéksemlegességre, hanem tudatosan vállalja, hogy elemzése egy adott teológiai és tudományos nézőpontból értelmezi az ukrán egyházak önértelmezési folyamatait.

E korlátok figyelembevételével fontos tehát megállapítani, hogy a kutatás célja nem egy végleges vagy kimerítő leírás megalkotása, hanem inkább egy olyan elemzési keret felkínálása, amely hozzájárulhat az ukrajnai kontextuális teológia és ökumenikus gondolkodás jobb megértéséhez, valamint további empirikus és teológiai kutatások kiindulópontjául szolgálhat.

1.5. A kutatás lehetséges hozadékai

A jelen disszertáció az ukrajnai keresztyén egyházak teológiai és társadalmi önértelmezésének vizsgálatán keresztül több szinten is hozzájárulhat mind a teológiai, mind a vallásszociológiai és ökumenikus kutatásokhoz. A kutatás jelentősége elsősorban abban rejlik, hogy egy olyan kontextust elemez, amelyben a társadalmi krízis, a politikai átalakulás és a teológiai reflexió különösen szoros kölcsönhatásban áll egymással.

A dolgozat elsősorban elméleti hozzájárulást nyújthat a kontextuális teológia kutatásához. Az ukrán „Maidan teológia" példáján keresztül a dolgozat bemutatja, hogy a teológiai reflexió miként alakul át olyan helyzetekben, amikor az egyházak nem csupán vallási, hanem társadalmi és morális szereplőként is jelennek meg a nyilvános térben. A Maidan teológia elemzése rávilágíthat arra, hogy a kontextualizáció nem pusztán kulturális alkalmazkodást jelent, hanem egy adott történelmi tapasztalat teológiai értelmezésének folyamatát is. Részletes kutatás által a dolgozat rámutathat a kontextuális teológia ukrajnai használatainak lehetőségeire, valamint veszélyeire – azokra az elemekre, amik a jövőben is tovább vihetőek, és azokra is melyek esetleges veszélyt jelenthetnek hosszútávon az egyház részére. Ezáltal a kutatás hozzájárulhat a kontextuális teológia fogalmának árnyaltabb értelmezéséhez, különösen kelet-európai posztszovjet környezetben.

Másodsorban a disszertáció releváns eredményekkel szolgálhat ökumenikus szempontból is. Így például a kutatás feltárhatja azokat a teológiai és gyakorlati tényezőket, amelyek lehetővé tették a különböző felekezetek együttműködését a társadalmi válság idején, és ezáltal hozzájárulhat az ökumenizmus fogalmának újragondolásához.

Harmadsorban a dolgozat vallásszociológiai és egyház–társadalom kapcsolati szempontból is értékes felismeréseket kínálhat. A Maidan eseményei lehetőséget teremtenek annak vizsgálatára, miként változik meg az egyház társadalmi szerepfelfogása krízishelyzetben, és hogyan alakul át a hívők vallási identitása a közösségi tapasztalatok hatására. A „négy teológiai hang" modell alkalmazása különösen alkalmas lehet annak bemutatására, hogy miként kapcsolódik össze az akadémiai teológia, az egyházi tanítás és a megélt vallási gyakorlat.

Negyedsorban a kutatás regionális szempontból is hiánypótló lehet. Az irodalmi áttekintés alfejezetben már korábban is észrevehető volt, hogy a nyugati teológiai diskurzusban a posztszovjet térség teológiai folyamatai mindmáig alulreprezentáltak, különösen az ukrán teológiai reflexió tekintetében, s kifejezetten igaz ez a magyar nyelvű

teológiai diszkurzuson belüli reprezentáltságára. A dolgozat hozzájárulhat ahhoz, hogy az ukrán teológiai gondolkodás ne csupán regionális jelenségként, hanem a globális kontextuális teológiai diskurzus részeként jelenjen meg.

Végül a kutatás gyakorlati-teológiai hozadékkal is bírhat. Az egyházak társadalmi szerepéről, a nyilvános teológia lehetőségeiről és a krízishelyzetekben megélt ökumenikus együttműködésről szóló elemzés olyan reflexiós keretet kínálhat, amely más társadalmi vagy politikai feszültségekkel terhelt kontextusokban működő egyházi közösségek számára is tanulságos lehet. Az egyházak által a Maidan alatt gyakorlott kontextualizálás és együttműködés kiindulópontja lehet nemcsak annak, hogyan és milyen formában művelhető kortárs, igényekre választ adó ukrán teológia, de annak is, hogy mik azok az eszközök, melyeket akár egy más kulturális háttérből származó egyházi szervezet használhat az ukrán társadalom között végzett misszióban és munkásságában.

Összegezve: a nemzetközi szakirodalomból mindmáig hiányzik a posztszovjet ukrán vallási tér átfogó, teológiai-hermeneutikai igényű feldolgozása, amely nem egyházpolitikai vagy vallásszociológiai leírásra szorítkozik, hanem a kontextuális teológia fogalmi keretében értelmezi az egyházak önreflexióját. A magyar nyelvű teológiai szakirodalomból pedig gyakorlatilag teljesen hiányzik az ukrajnai ortodox, görögkatolikus és baptista közösségek 1991 utáni, illetve a Maidan-eseményekhez kapcsolódó teológiai önértelmezésének bemutatása. A jelen kutatás új tudományos eredménye ennek a kettős hiánynak a pótlása: egyrészt a magyar teológiai nyilvánosság számára eddig hozzáférhetetlen ukrán és orosz nyelvű forrásanyag közvetítése, másrészt annak elméleti-hermeneutikai bemutatása, hogy egy adott társadalmi-politikai krízishelyzet miként válik teológiai reflexió tárgyává, és hogyan alakítja át az érintett egyházak önértelmezését.

1.6. Vallási háttér

A vallási pluralizmus Ukrajna szellemi életének meghatározó jellemzője, amely a történelem során folyamatosan jelen volt az országban. Anatoliy Kolodniy, az Ukrán Valláskutatók Szövetségének vezetője, szerint ez a pluralizmus több tényezőnek köszönhetően alakulhatott ki, mint például, Ukrajna földrajzi elhelyezkedése, ugyanis történelmileg a különböző vallási hagyományok - köztük a kereszténység és az iszlám – metszéspontjában helyezkedett el, valamint olyan birodalmak történelmi hatása alá volt vetve, mint az Orosz Birodalom, az Osztrák-Magyar-Monarchia, vagy éppen az Oszmán

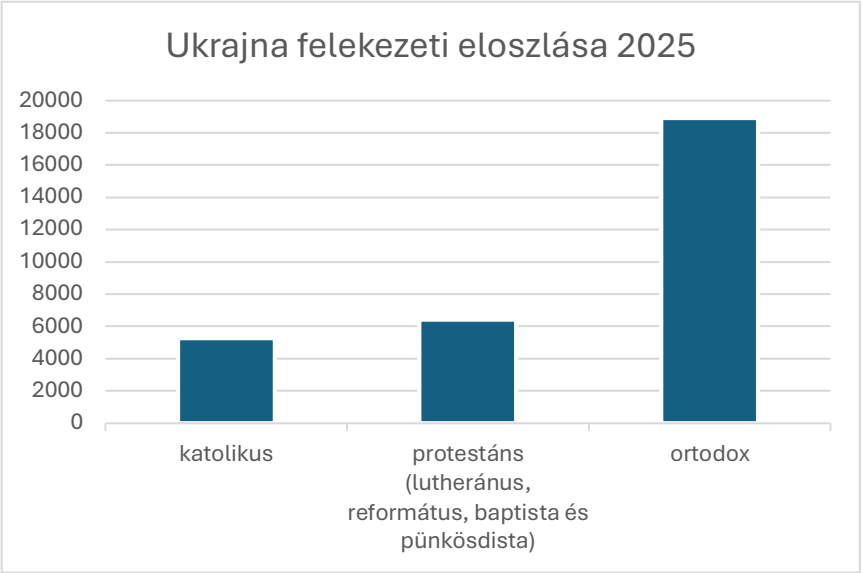
Birodalom.[28] Továbbá gazdagította az ország vallási sokszínűségét a régió gazdasági fejlődése, mely elősegítette a külföldi telepesek érkezését s egyben a különböző protestáns mozgalmak, köztük a mennoniták, baptisták, adventisták és pünkösdisták megjelenését Ukrajna területén. Emellett az ukrán lakosság különböző vallások iránti alapvető toleranciája lehetővé tette a különböző vallási csoportok békés egymás mellett élését, amit a szociniánusok, a Lengyelországból származó antitrinitáriusok, az óhitűek és a molokánok betelepülése, valamint a haszidizmus megjelenése is szemléltet.[29]

Más szempontból azonban a jelenben is fontos ezen jelenség háttere. Annak ellenére, hogy Ukrajnában az ortodox keresztények vannak többségben, az országban számos jelentős vallási kisebbség él, amelyek közül sokan a viszonylag kis létszámukhoz képest jelentős mértékben részt vesznek a köz- és polgári életben. Jogilag az ukrán kormány elismeri az ország területén bejegyzett összes egyházat és vallási csoportot, ami rendkívül pluralista vallási környezetet teremt.

A vallási hovatartozás tekintetében Ukrajna az egyetlen európai ország, amely lényegében szakított azzal a struktúrával, amelyet egy nemzeti többségi vallás (esetenként két domináns felekezet) és a vallási kisebbségek együttélése jellemez —, és ehelyett egy jellemezhetően pluralista vallási mezőt alakított ki, amely inkább az amerikai felekezeti rendszerhez (denominationalism) hasonlítható.[30] A több, egymással versengő nemzeti „egyház" – az ukrajnai ortodox egyházak, az ukrán görögkatolikus egyház valamint az evangélikus protestáns vallási közösségek (baptista és pünkösdi) dinamikus növekedése, valamint a jelentős zsidó és muszlim (krími tatár) kisebbségek jelenléte, mindez egy nem vallási, világi állam alkotmányos keretei között, hozzájárult egy valóban szabad és versenyképes vallási piac kialakulásához, ahol minden vallás virágzik.[31]

Az előző felsorolás alapján láthatjuk, hogy Ukrajna vallási térképe hagyományosan sokszínű. A Krím-félszigeten történelmileg jelentős muszlim jelenlét figyelhető meg, míg a zsidó közösség — amely a második világháborút megelőzően különösen nagy és meghatározó volt — napjainkban ismét növekedésnek indult. A protestantizmus kezdetben elsősorban német telepesekhez és leszármazottaikhoz kapcsolódott, mára azonban számos protestáns gyülekezet működik az országban, főként baptista és pünkösdi közösségek, amelyek tagjai nagyrészt ukrán etnikumúak. Ezek közül több

[28] KOLODNYI: The phenomenon of Ukrainian reoligious pluralism, 101.
[29] KOLODNYI: The phenomenon of Ukrainian reoligious pluralism, 102.
[30] BRIK–CASANOVA: Thirty Years of Religious Pluralism, 255.
[31] uo.



közösség viszonylag új alapítású, és az elmúlt évtizedekben dinamikus fejlődést mutatott.[32] Mindemelett fontos szerepet játszanak az ukrajnai vallási térkép alakításában a nemzeti kisebbségek, köztük kifejezetképpen is a lengyelek, magyarok, románok és volga-szibériaiak által létrehozott vallási közösségek is.[33]

Az Ukrajna Etnikai Politikáért és Lelkiismereti Szabadságért Felelős Állami Szolgálata kutatásai alapján, 2025-ben Ukrajnában több mint száz hitközség képviselteti magát, amelyek 34663 vallási szervezetet, 382 vallási központot és adminisztrációt foglalnak magukba, valamint 33086 gyülekezetet.[34] Amennyiben ezen szervezetek felekezetközi megosztását nézzük az ortodox, katolikus és protestáns felkezetek teszik ki a vallási szervezetek mintegy 88%-át. Az ortodoxia alkotja a legnagyobb csoportot, különböző ágai a keresztények mintegy 54,5%-át öleli fel. A második helyen a protestantizmus áll mintegy 18%-kal, a harmadik pedig a katolicizmus körülbelül 18%-kal. Számbelileg ez összesen 18 904 ortodox, 6402 protestáns (lutheránus, református, baptista és pünkösdista) és 5282 katolikus közösséget jelent.[35]

Amennyiben a vallási hovatartozás számait vesszük azonban figyelembe, rögtön más képet kapunk. A Razumkov Központ eredményei alapján láthatjuk, hogy az ortodox egyház a legnagyobb vallási közösség Ukrajnában, ugyanis a Központ által 2024-ben

[32] BREMMER: Religion in Ukraine, 3.
[33] BRYLOV–KALENYCHENKO: Ukraine's Religious Landscape, 354.
[34] Az aktuális statisztikai adatokra vonatkozóan Lásd: ДЕСС: ЗВІТ про мережу релігійних організацій, https://docs.google.com/spreadsheets/d/1GBcBU38ow83NQaMPzXTO5pE2teGqwPtH/edit?gid=1760660149#gid=1760660149 [Megnyitva 2025.11.21.]
[35] Fontos megjegyezni, hogy ezek a számok azonban nem tükrözik a felekezetközi hovatartozás térképét.

végzett kutatás alapján, a megkérdezettek 70% ortodox, 7% görögkatolikusnak, 2% protestánsnak, valamint 1% katolikusnak vallotta magát.[36]

Bár az ortodoxia demográfiai szempontból egyértelműen meghatározó az ukrán vallási térben, az ukrajnai ortodoxia egyik sajátossága éppen az, hogy nem egy egységes egyházi struktúrában jelenik meg. Az ország talán legfontosabb vallási dinamikája az ortodox egyház két (vagy több) egymással versengő frakcióra való széttagolódása: az Ukrajnai Ortodox Egyház Moszkvai Patriarchátus alá tartozó része, valamint az Ukrán Ortodox Egyház.[37]

A Kyiv International Institute of Sociology (KIIS) 2024 szeptemberi felmérése alapján, jóllehet az ukrán válaszadók körülbelül 70 százaléka vallotta magát ortodoxnak, 7 százalékuk az UOC-MP-hez, 56 százalékuk az OCU-hoz, 7 százalékuk pedig egyszerűen „ortodoxnak" vallotta magát anélkül, hogy konkrét ágat jelölt volna meg.[38] Egy korábbi tanulmány szerint az ukrajnai ortodoxnak vallók körében nagyjából a legtöbben ortodoxnak vallották magukat 38,4 százaléka úgy véli, hogy általában az ortodox kereszténységben hisz, és nem kötődik semmilyen konkrét felekezethez vagy frakcióhoz.[39]

Mindemellett fontos megjegyezni Ukrajna vallási hátterének azon sajátosságát is, hogy az ukránok vallásossági szintje kezdettől fogva kifejezetten regionális jellegű volt. Már a szovjet időkben az Ukrán Szovjet Szocialista Köztársaság nyugati régióinak lakói mutatták a legmagasabb vallásossági szintet a Szovjetunióban 86%-kal (55% hívő és 31% bizonytalan), míg a déli régiókban, különösen az Odesszai területen 62% volt (mindössze 9% hívő és 53% bizonytalan).[40]

A Razumkov Centre 2021-es adatai alapján a regionális különbségek mindmáig fennmaradtak: Ukrajna nyugati része továbbra is a legmagasabb vallásossági szintet mutatja, míg a keleti régiók a legalacsonyabbat. A felmérés szerint a nyugati régióban a

[36] További statisztikai adatokért Lásd: Релігійна самоідентифікація українців, ставлення до створення єдиної православної церкви та до закону про заборону окремих релігійних організацій, https://kiis.com.ua/?lang=rus&cat=reports&id=1443 [Megnyitva 2025.11.21.]

[37] BRYLOV–KALENYCHENKO–KRYSHTAL: Mapping Religious Landscape, 8. Elérhető: https://www.usip.org/sites/default/files/2023-10/pw_193-mapping_religious_landscape_ukraine.pdf [Megnyitva 2025.11.22.]

[38] Релігійна самоідентифікація українців, ставлення до створення єдиної православної церкви та до закону про заборону окремих релігійних організацій, https://kiis.com.ua/?lang=rus&cat=reports&id=1443 [Megnyitva 2025.11.21.]

[39] Lásd: Recent poll: Majority of Orthodox Ukrainians affiliate themselves with the Kyiv Patriarchate Elérhető: https://risu.ua/en/recent-poll-majority-of-orthodox-ukrainians-affiliate-themselves-with-the-kyiv-patriarchate_n93098 [Megnyitva 2025.11.21.]

[40] BRYLOV–KALENYCHENKO: Ukraine's Religious Landscape, 355.

megkérdezettek 87,1%-a vallotta magát vallásosnak, a központi régióban 63,5%, délen 61,4%, míg keleten 59,2%. A 2000-es években végzett kutatásokkal összevetve megfigyelhető, hogy miközben Nyugat-Ukrajnában a hívők aránya lényegében változatlan maradt (mindössze 0,8%-os csökkenés történt), addig a középső, keleti és déli régiókban jelentős növekedés következett be: 9–11 százalékkal emelkedett azok aránya, akik vallásosnak vallják magukat.[41]

A bemutatott adatok és tendenciák alapján világossá válik, hogy Ukrajna vallási valósága nem írható le egyszerű többség–kisebbség viszonyrendszerként, hanem egy folyamatosan alakuló, dinamikus társadalmi térként értelmezhető. A vallási hovatartozás sok esetben nem kizárólag intézményi kötődést jelent, hanem gyakran kulturális, regionális és identitásbeli önmeghatározásként is működik, ami sajátos rugalmasságot kölcsönöz az ukrán vallási életnek. Éppen ez a nyitott és többközpontú struktúra teszi lehetővé, hogy a vallási közösségek ne csupán hagyományőrző szereplőkként jelenjenek meg, hanem aktív résztvevőivé váljanak a társadalmi folyamatoknak és a közéleti diskurzusoknak is. A vallási pluralizmus így nem pusztán leíró kategória, hanem olyan keret, amely meghatározza az ukrán társadalom vallásról, közösségről és közjóról folytatott gondolkodását.

1.7. Maidan történelmi háttere

1.7.1. A Maidan-események történeti és politikai kontextusa

A Maidan-teológia egyes irányzatainak bemutatása előtt szükséges röviden felidézni azt a történelmi és politikai kontextust, amelyben ezek az értelmezések megszülettek. Az alábbi rövid összefoglaló nem törekszik a 2013–2014-es események kimerítő elemzésére, csupán azt a tényszerű, nem teológiai keretet kívánja felvázolni, amely a következő fejezetekben tárgyalt teológiai reflexiók megértéséhez szükséges.

1.7.2. Az események kronológiája

A 2013 novemberében Kijev főterén kirobbant eredetileg „Euromaidan” néven ismert forradalom az ország modernkori történelmének leghosszabb és talán

[41] További statisztikai adatokért Lásd: Razumkov Centre: Specifics of Religious and Church Self-determination of Citizens of Ukraine: Trends 2000-2021.
Elérhető: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya_eng.pdf [Megnyitva 2025.11.22.]

legjelentősebb forradalmaként vonult be a köztudatba. A 2013 novembere és 2014 februárja között zajló események három egymásra épülő szakaszra bonthatók.

Az első szakasz, maga az „Euromaidan" néven ismert szakasz november 30-ig tartott. A kormány által ezen a napon végrehajtott erőszakos megtorlás a már alábbhagyó tiltakozást új, második szakaszába léptette, amelyben az ukrán társadalom egyre határozottabban kezdte érvényesíteni saját önrendelkezését. A harmadik szakasz január 16-án, az ún. „diktatúra-törvények" elfogadásával kezdődött, és február 22-ig tartott – Janukovics elnök elmeneküléséig és a hozzá kapcsolódó hatalmi struktúrák felbomlásáig, amelytől kezdve a társadalom újjászerveződésének időszaka következett.[42]

Az első szakasz kirobbanását az váltotta ki, hogy Janukovics elnök visszalépett az Európai Unióval kötendő megállapodás aláírásától. Miután a kormány november 21-én hivatalosan is bejelentette az aláírás elmaradását, egy fiatal újságíró közösségi médián megosztott felhívására még aznap éjjel több ezren gyűltek össze Kijev főterén és más nagyvárosokban is – ez lett az „Euromaidan" kezdete.

A megmozdulások mögötti motivációról fontos megjegyezni, hogy az ukrán társadalom jelentős része számára Európa nem elvont, ismeretlen fogalom volt, hanem éppen ellenkezőleg: egy kifejezetten pozitív képzet, egy olyan politikai rendszer, ahol a jogállamiság érvényesül, és ahol az ember biztonságban lehet, amíg nem szegi meg a törvényt. A korrupcióval és jogtalansággal terhelt társadalom számára a megállapodás első lépésnek tűnt afelé, hogy a kormány kénytelen legyen jogrendszerét összehangolni az európai joganyaggal, s ennek nyomán az ukránok élete fokozatosan javuljon és biztonságosabbá váljon. Ebből eredően a forradalom első napjaiban a tüntetők célja még viszonylag egyértelmű volt: rábírni a kormányt a megállapodás aláírására.[43]

A fordulatot november 30-a hozta: a rohamrendőrség hajnalban erőszakkal oszlatta fel a téren maradt, békés tüntetőket, sokan komolyabb sérüléseket szenvedtek. December 1-jén, az ellenzéki pártok és a Civil Szektor összehangolt szervezőmunkája nyomán, 400 000 és 800 000 közötti tömeg csatlakozott a kijevi tüntetésekhez. Ez volt a Maidan-forradalom legnagyobb tüntetése. Emellett nagy méretű tüntetésekre került sor valamennyi nyugat- és közép-ukrajnai regionális városközpontban, míg közepes és kisebb méretű (egyenként akár 2000 fős) megmozdulások zajlottak Krímben, Odesszában, Harkivban, Szumiban, Donyeckben, Zaporizzsjában, Dnyipropetrovszkban

[42] KRAPFL–KÜHN: Ukraine's Euromaidan and Revolution of Dignity, 326.
[43] STEPANENKO–PYLYNSKYI: Ukraine's Revolution, 16.

és Poltavában.[44] Ezentúl nem csupán az európai megállapodásról, hanem magának a rendszernek a létjogosultsága volt a tüntetés középpontjában.[45] Ahogyan azt Krapfl és Kühn von Burgsdorf látják, ettől a dátumtól datálható az, amit Charles Tilly „forradalmi helyzetnek" nevezett: olyan állapot, amikor egy politikai közösségen belül rivális hatalmak támasztanak egymással összeegyeztethetetlen szuverenitási igényeket.[46]

A következő hetekben a Maidan sajátos politikai kultúrája bontakozott ki, amelyet közös rituálék, szimbólumok és egy újfajta közösségi nyelvezet jellemzett. December 2-án országos sztrájkhullám indult, a Függetlenség téren pedig tartós tábor épült ki, amely hamarosan a népi ellenállás jelképes központjává vált – a hatóságok több kísérlete is kudarcot vallott a tér kiürítésére. December 8-án mintegy félmillió ember vonult utcára Kijevben; a tüntetés a Lenin-szobor ledöntésével ért véget. December 22-én a három ellenzéki párt – a lengyel Szolidaritás mozgalmat mintaként véve – létrehozta a „Maidan Népi Unióját", majd szilveszter éjjelén már mintegy 200 ezren énekelték együtt a himnuszt a téren. Jellemző, hogy az ország egyetlen pontján sem alakultak ki számottevő kormánypárti megmozdulások – a Maidan mögött ekkor egyértelmű társadalmi többség állt.[47]

A napok múlásával azonban egyre apadt a tüntetők száma, és semmi sem utalt arra, hogy a vezetés hajlana a visszakozásra. December 20-án a legfőbb ügyész azzal vádolta meg a tiltakozókat, hogy ők robbantották ki a november 30-i erőszakos összecsapásokat – ez a lépés egyértelműen jelezte, hogy a hatalom továbbra is, mindenáron ragaszkodik pozíciójához. Mivel nem rajzolódott ki reális kiút a helyzetből, a tüntetők lelkesedése fokozatosan csökkent. Ezt a meggyengülést kihasználva a rezsim úgy ítélte meg, elég erős a nyílt fellépéshez, és január 16-án életbe léptette a szólás- és gyülekezési jogot drasztikusan szűkítő, ún. diktatúra-törvényeket.[48] A diktatúra-törvények olyan jogszabályok voltak, amelyek korlátozták az állampolgárok alkotmányos jogait és szabadságait – elsősorban a békés gyülekezés szabadságát és a médiában/interneten való szólásszabadságot –, miközben nagyobb mozgásteret adtak a hatóságoknak a tüntetők megbüntetésére, azzal a céllal, hogy kriminalizálják az ellenzéket és a civil társadalmat.[49] Érdekességképpen megjegyzendő, hogy ezek a törvények, nemcsak a békés tüntetést

[44] ONUCH – SASSE: The Maidan in Movement, 568.
[45] CYBRIWSKY: Kyiv's Maidan, 279.
[46] KRAPFL–KÜHN: Ukraine's Euromaidan and Revolution of Dignity, 327-328.
[47] uo.
[48] KRAPFL–KÜHN: Ukraine's Euromaidan and Revolution of Dignity, 328.
[49] Хронологія Революції Гідності Elérhető: https://digitalmaidan.org/history/history-maidan/hronologija-revoliuciji-gidnosti [Megnyitva 2026.08.28.]

tették törvényen kívülivé, hanem a tüntetésekkel kapcsolatos bármely cselekményt terrorcselekménnyé minősítették. Például tilos volt sisakot viselni nyilvános helyen (még kerékpározás közben is), pótkereket tartani az autóban, vagy az arcot eltakaró sálat hordani.[50]

A diktatúra-törvények hatására a polgári mozgalom új erőre kapott, és egyre határozottabban önálló, a pártpolitikától független erőként pozícionálta magát. Január 19. és 22. között súlyos utcai harcok robbantak ki a Hruzsevszkij utcában, amelyek során a forradalom első három áldozata életét vesztette. Janukovics ekkor kompromisszumos lépésekkel próbálkozott: így például visszavonta a diktatúra-törvényeket és elfogadta miniszterelnöke lemondását. Az ellenzék kezdeményezésére született amnesztiatörvényt Janukovics csak azzal a feltétellel írta alá, hogy február 17-ig kiürítik a megszállt épületeket; a tüntetők eleget tettek ennek, ám Janukovics engedmény helyett a Függetlenség tér másnap estig történő teljes kiürítését követelte. Február 18. és 21. között zajlottak a mozgalom legvéresebb napjai, legalább 88 halálos áldozattal – ennek hatására Janukovics február 21-én végül beleegyezett a legtöbb követelésbe (koalíciós kormány felállítása, a 2004-es alkotmány visszaállítása, előrehozott elnökválasztás, amnesztia), lemondásra azonban nem volt hajlandó. Ezt a Maidanon összegyűlt tömeg nem fogadta el, Parasziuk pedig ultimátumot fogalmazott meg: reggel tízig tartó lemondási határidőt szabott, ennek hiányában „ostrommal" fenyegetőzött. A rákövetkező napon Janukovics és minisztereinek jó része nyomtalanul eltűnt, a parlament egyhangúlag megszavazta felelősségre vonását, Turcsinovot ideiglenes államfővé, Jacenyukot kormányfővé nevezte ki, hatályba léptette újra a 2004-es alkotmányt, és május 25-re írta ki az új elnökválasztást.[51]

1.7.3. Az események értelmezésének vitatottsága

A fenti eseménysor jól mutatja a Maidan-mozgalom kronológiáját és a hatalommal való szembenállás fokozatos eszkalálódását. Az események értelmezése azonban korántsem egységes: a felelősség kérdése – hogy ki indította el az erőszakot, kinek állt érdekében a helyzet elmérgesedése, és milyen szerepet játszottak a külső szereplők – a mai napig vitatott, és a kutatók megítélése is jelentősen eltér ebben a kérdésben.

[50] ONUCH – SASSE: The Maidan in Movement, 574.
[51] KRAPFL–KÜHN: Ukraine's Euromaidan and Revolution of Dignity, 328- 329.

A Maidan eseményeinek megítélését nagymértékben nehezíti, hogy a felelősség kérdése megosztott, és a hozzáférhető beszámolók sem tekinthetők pártatlannak. A médiaközvetítés mind ukrán, mind orosz, mind nemzetközi szinten erőteljesen narratíva vezérelt volt, és a különböző kutatók rámutatnak, hogy mind Ukrajnának, mind Oroszországnak megvoltak a maguk politikai és stratégiai okai arra, hogy az eseményeket egy adott módon állítsák be.[52] Ebben az értelemben a Maidan körüli diskurzus nem csupán történelmi eseménysorként, hanem egyfajta narratívaharcként is értelmezhető, amelyben a tények mellett azok értelmezése, illetve az értelmezés mögötti politikai szándék is központi szerepet játszik.

A konfliktus egyik jelentős értelmezési kerete John Mearsheimernél figyelhető meg. Mearsheimer szerint a válság nem érthető meg pusztán Oroszország agresszív külpolitikájából vagy Vlagyimir Putyin expanziós törekvéseiből: megközelítésében a Nyugatnak, mindenekelőtt az Egyesült Államoknak és európai szövetségeseinek is meghatározó szerepe volt a konfliktushoz vezető folyamatokban. Ennek középpontjában a NATO keleti bővítése állt, amely az Európai Unió keleti terjeszkedésével és Ukrajna nyugati orientációjának támogatásával együtt fokozatosan csökkentette Oroszország politikai és geopolitikai befolyását az országban. E felfogás szerint Ukrajna nyugati integrációja Moszkva számára nem egyszerű külpolitikai irányváltást, hanem közvetlen biztonságpolitikai kihívást jelentett.[53]

Mearsheimer abból indul ki, hogy a nagyhatalmak különösen érzékenyen reagálnak arra, ha egy rivális hatalom katonai vagy politikai jelenléte közvetlen szomszédságukban erősödik meg, és Oroszország reakcióját ezért a nagyhatalmi biztonsági versengés logikájába illeszti. Álláspontja szerint Moszkva már jóval 2014 előtt világossá tette, hogy Ukrajna és Grúzia NATO-integrációját nem fogadná el; a 2008-as orosz–grúz háborút is ennek a biztonsági dilemmának az előjeleként értelmezi. Ebben a megközelítésben a 2014-es események közvetlen előzményei között különösen fontos szerepet kapott Viktor Janukovics eltávolítása, amelyet az orosz vezetés olyan fordulatként érzékelt, amely véglegesen Nyugat felé terelheti Ukrajnát. A Krím elfoglalása, valamint az orosz beavatkozás ezt követő formái így a szerző értelmezésében elsősorban Oroszország stratégiai érdekeinek védelmére irányuló válaszlépésekként jelennek meg.[54]

[52] KATCHANOVSKI: The Russia-Ukraine war and its origins, 216-217.
[53] MEARSHEIMER: Why the Ukraine Crisis Is the West's Fault, 77.
[54] i. m., 79-80.

Mearsheimer álláspontjával szemben több kutató azt hangsúlyozza, hogy a NATO keleti bővítése önmagában nem magyarázza meg kielégítően Oroszország reakcióját, és elméletéből nem következik automatikusan, hogy a konfliktusért erkölcsi értelemben a Nyugat lenne felelős: ha az államok viselkedését elsősorban a nemzetközi rendszer strukturális kényszerei határozzák meg, akkor ugyanebből a logikából Oroszország reakciója is értelmezhető saját biztonsági és hatalmi helyzetének következményeként, anélkül, hogy ebből szükségszerűen valamelyik fél erkölcsi felelőssége következne.[55] E kritikai irányzatok emellett nagyobb jelentőséget tulajdonítanak az orosz politikai rendszer belső fejlődésének: a Putyin-rendszer autoriter átalakulása és a demokratikus berendezkedésű, nyugati orientációjú államok megjelenése Oroszország közvetlen környezetében olyan politikai kihívást jelenthetett, amely túlmutatott a NATO katonai jelenlétének kérdésén. A demokratikus Ukrajna megerősödése ugyanis nemcsak geopolitikai veszteséget jelenthetett Moszkva számára, hanem az orosz politikai rendszer legitimációjára is hatással lehetett. Ebből a szempontból az ukrán társadalom nyugati orientációja nem pusztán külső befolyás eredményeként értelmezhető, hanem az ukrán politikai és társadalmi fejlődés önálló következményeként is.[56]

Ezzel a geopolitikai magyarázattal részben összekapcsolható, ugyanakkor attól eltérő hangsúlyokat képvisel Ivan Katchanovski megközelítése. Nála az ukrajnai válság értelmezésének egyik központi kérdése az, hogy a konfliktushoz vezető eseményeket miként mutatták be a különböző országok politikai szereplői és médiái. Katchanovski szerint a nyugati, orosz és ukrán médiarendszerek egyaránt hajlamosak arra, hogy saját politikai környezetük domináns narratíváit közvetítsék, így a konfliktus egyes eseményeiről kialakult kép nem feltétlenül tükrözi azok teljes körű és politikailag semleges értelmezését. Megközelítése szerint különösen fontos figyelembe venni azt, hogy a nyugati médiában Ukrajna és Grúzia politikai átalakulását a színes forradalmakat követően jellemzően kedvezőbben ábrázolták, míg az Oroszországgal szemben álló narratívák sok esetben háttérbe szorították az események alternatív értelmezéseit.[57]

Ez a szempont különösen jelentős a 2013–2014-es Euromaidan értelmezésében. A nyugati és ukrán megközelítések a Maidant elsősorban demokratikus és alulról szerveződő tiltakozásként mutatták be, amely az európai integráció támogatására és a

[55] OWEN: Is the war in Ukraine the fault of the west? Elérhető: https://millercenter.org/war-ukraine-fault-west [Megnyitva 2026.06.28.]
[56] uo.
[57] KATCHANOVSKI: The Russia-Ukraine war and its origins, 3.

Janukovics-kormány politikájának elutasítására épült. Katchanovski ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy a mozgalom összetétele ennél összetettebb volt, és a tüntetésekben radikális, illetve szélsőjobboldali csoportok is részt vettek; értelmezésében ezért az események során kialakult erőszak, a tüntetők és a biztonsági erők összecsapásai, valamint a maidani halálos lövöldözések körülményei sem tekinthetők olyan kérdéseknek, amelyekben minden részletre kiterjedő konszenzus alakult volna ki.[58]

A Maidan megítélésében így két egymással élesen szembenálló narratíva rajzolódik ki. Az egyik szerint a tiltakozások demokratikus népfelkelésként vezettek Janukovics bukásához, míg az orosz, illetve a Janukovicshoz kötődő politikai erők ugyanezt az eseménysort államcsínyszerű hatalomátvételként értelmezték. Katchanovski megközelítése elsősorban arra irányul, hogy megkérdőjelezze a Maidan eseményeinek egyoldalú értelmezését, és nagyobb figyelmet fordítson az erőszakos cselekmények vitatott körülményeire. A szerző ezen túlmenően az ukrán társadalom akkori megosztottságát is hangsúlyozza: a Maidan és az európai integráció támogatottsága jelentős regionális különbségeket mutatott, ami arra utal, hogy Ukrajna politikai orientációjának kérdésében sem létezett teljes társadalmi konszenzus.[59]

A Mearsheimer és a Katchanovski által képviselt megközelítések tehát két, egymást kiegészítő, ugyanakkor eltérő hangsúlyú olvasatot kínálnak: az egyik a nemzetközi hatalmi rendszer strukturális kényszereire, a másik az események belső elbeszélésére és megosztottságára összpontosít. A két szempont együttes figyelembevétele azért fontos, mert egyik önmagában sem ad kielégítő magyarázatot a konfliktus okaira és lefolyására. Mindezek alapján a szakirodalom nem egyetlen, minden tényezőt kielégítő magyarázatot kínál, hanem egymással versengő értelmezési kereteket. E viták bemutatása azért is szükséges e fejezet keretében, mert az ukrajnai konfliktus – és az arra adott későbbi teológiai reflexiók – csak akkor értelmezhetők kiegyensúlyozottan, ha figyelembe vesszük mind a geopolitikai, mind a belpolitikai, mind pedig a narratívák és azok közvetítésének szerepét. Erre a tényszerű és értelmezéstörténeti alapra építve tárgyalja a dolgozat a következő fejezetekben a Maidan-teológia egyes irányzatait.

1.8. Egyháztörténelmi háttér

A vallási és társadalmi folyamatok mélyebb megértéséhez elengedhetetlen az érintett egyházak történelmi hátterének rövid áttekintése. A következő alfejezet ezért a

[58] KATCHANOVSKI: The Russia-Ukraine war and its origins, 11-12.
[59] i. m., 319.

kutatásban vizsgált három egyház történeti fejlődésének főbb állomásait mutatja be, különös figyelemmel arra, miként formálták identitásukat a politikai és társadalmi átalakulások. E történeti kontextus hozzájárul annak megértéséhez, hogy e közösségek jelenkori teológiai és társadalmi megszólalásai milyen történeti tapasztalatokra épülnek.

1.8.1. Az ukrajnai ortodox egyházak kialakulásának rövid történeti áttekintése

A korábbi fejezet statisztikai adatai alapján már megfigyelhető volt az a tény, hogy az ortodox vallás fontos szerepet tölt be Ukrajna társadalmi életében – nemcsak vallási, de akár nemzeti identitás, kultúra és politikai téren is. Nem volt ez másképp Ukrajna függetlensége előtt sem. A kutatók szerint az ortodox kereszténység már egészen a Kijevi Rusz 988-ban bekövetkezett megkeresztelkedése óta meghatározó szerepet töltött be Ukrajna spirituális, kulturális és részben társadalmi-politikai életében. Nemcsak vallási keretet biztosított, hanem alapvetően formálta a közösség világszemléletét, erkölcsi és értékrendi gondolkodását is, s eredményképpen hozzájárult a nemzeti hovatartozás és identitás kialakulásához is, valamint hatással volt a társadalmi, gazdasági és politikai viselkedési mintákra.[60] A 20. század folyamán, majd különösen a 21. század elejétől az ukrajnai ortodoxia mélyreható átalakulásokkal és kihívásokkal szembesült, amelyek alapvetően meghatározzák jelenlegi helyzetét. Az ukrán társadalomban régóta jelen lévő függetlenségi törekvések 1991. augusztus 24-én politikai fordulóponthoz vezettek, amikor az ukrán parlament elfogadta az állami függetlenséget kimondó nyilatkozatot. A dokumentum egy önálló ukrán állam létrejöttét deklarálta, történelmi folytonosságba helyezve az államiság eszméjét. Ebben az új politikai és társadalmi környezetben az ukrán ortodox egyház önállóságának, vagyis az autokefália kérdésének felvetése sokak számára természetes és logikus következményként jelent meg.[61]

Fontos azonban látni, hogy az ukrajnai egyház önállóságra való vágya véletlenül sem volt újkelettű – sőt az Ukrajnában jelenlévő három nagyobb ortodox egyház évtizednyi feszültségre és harcra tekint vissza.

A kijevi ortodox metropólia a 17. század végén került a moszkvai patriarchátus fennhatósága alá, és ez a helyzet lényegében megkérdőjelezetlen maradt egészen az Orosz Birodalom első világháborút követő összeomlásáig.[62] Az 1917-es márciusi forradalom és a Romanov dinasztia bukását követően, a korábbi politikai és egyházi rend összedőlt, ami

[60] HAVRYLIUK–CHORNOMORETS–GULYAMOV: Inter-Orthodox Conflicts, 36.
[61] uo.
[62] MYKHALEYKO: New Independent Orthodox Church, 478.

rövid időre lehetőséget teremtett arra, hogy az ukrán ortodox közösségek újragondolják helyzetüket az orosz egyházon belül, még mielőtt a megszilárduló szovjet hatalom lezárta volna ezt a nyitott időszakot. Ennek eredményeképpen, miközben Moszkvában a zsinat a patriarchátus helyreállításával és az egyház reformjával foglalkozott, Ukrajnában vita bontakozott ki azok között, akik a fennálló egyházi egységet kívánták megőrizni, illetve azok között, akik önálló egyházi berendezkedést sürgettek.[63]

Az 1918-ban összehívott Összukrajnai Egyházi Zsinat — melyet egy ukrán értelmiségiekből létrehozott csoport hívott össze s melynek megtartását maga az újonnan megválasztott moszkvai Tikhon pátriárka jóváhagyása tette lehetővé — már pont e megosztottság légkörében zajlott. A zsinat elsődleges feladata épp az ukrán egyház jövőjének rendezése volt. A politikai vezetés ebben az időszakban aktívan igyekezett befolyásolni az egyházi folyamatokat: így például Pavlo Szkoropadszkij hetmanátusa alatt a kormány az ortodox államiság alapjait kereste, azonban munkáját már a kezdetektől fogva lényegesen megnehezítette az ukrajnai politikai helyzet instabil és erőszakos jellege, mint például Vlagyimirt (Bogojavlenszkij) kijevi metropolita 1918 januárjában történt meggyilkolása. A konzervatív egyházi vezető, aki ellenezte a tanács összehívását és fenntartásokkal viszonyult az erősödő ukrán nemzeti törekvésekhez halálával tovább mélyítette az ukrán és orosz egyházi csoportok közötti feszültséget az 1918-as tanácskozáson. Szintén nem segített a két egyházi csoport közötti feszültséget annak a ténye sem, hogy a később vezető pozícióba kerülő Antonij (Hrapovickij) metropolita sokkal inkább a közös orosz–ukrán egyházi keretek fenntartását támogatta, s így a zsinat végül nem a teljes függetlenség, hanem csupán autonóm státusz mellett döntött.[64]

A helyzetet tovább bonyolította, hogy bár a zsinat eredeti szándéka a helyi liturgikus hagyományok megerősítése és a nemzeti nyelv nagyobb szerephez juttatása volt, végül az egyházi szláv nyelv kizárólagos használatának fenntartása mellett döntöttek, ami tovább mélyítette az önállóságot támogató és ellenző csoportok közötti megosztottságot..[65]

A hetmanátus bukása után hatalomra kerülő Direktórium céljai elérésének érdekében már ennél is radikálisabb irányt vett: az ukrán állami szuverenitással párhuzamosan 1919-ben kikiáltották az autokefáliát, törvényi úton távolítottak el egyházi vezetőket, és követet

[63] DENYSENKO: Explaining Ukrainian autocephaly, 428.
[64] DENYSENKO: Explaining Ukrainian autocephaly, 428.
[65] i. m., 429.

küldtek Konstantinápolyba a kanonikus elismerés megszerzéséért.[66] A folyamatos politikai instabilitás azonban megakadályozta az egyházi irányzatok tartós meggyökerezését, és a Direktórium bukásával a függetlenségi kísérletek is megtorpantak A szovjet hatóságok kezdetben még eltűrték az 1921-ben létrejött Ukrán Autokefál Ortodox Egyház működését, de 1930-ra elnyomó intézkedésekkel felszámolták a struktúrát, vezetőit pedig bebörtönözték vagy kivégezték.[67]

A második világháború idején újabb kísérletek történtek egy független ukrán ortodox egyház létrehozására, azonban az autonómiát támogató, Moszkvához kötődő irányzat és a teljes egyházi függetlenséget követelő mozgalom közötti konfliktusok, valamint a megszálló hatalmak politikai beavatkozása megakadályozták a tartós megvalósulást.[68] A második világháború után a szovjet rendszer legalizálta az Orosz Ortodox Egyházat, miközben az 1946-os lembergi zsinaton az Ukrán Görögkatolikus Egyházat erőszakkal beolvasztották az ortodox keretekbe. Az egyházi élet évtizedekig szigorú állami felügyelet alatt maradt, és csak a glasznoszty, illetve a peresztrojka reformjai nyitottak újra lehetőséget az addig betiltott egyházak legalizálására és az ukrajnai ortodox pluralizmus kialakulására.[69]

Az 1990-es évek eleje az ukrán egyházi életben nemzeti és vallási megújulás időszakaként értelmezhető. A szovjet ateista rendszer felbomlásával párhuzamosan új erőre kaptak az önálló ukrán ortodox egyház létrehozását célzó törekvések, amelyek immár nemcsak egyházi, hanem társadalmi és nemzeti identitáskérdésként is megjelentek. A peresztrojka és a glasznoszty politikai légköre lehetővé tette az ukrán autokefál hagyományok újjáélesztését: Kijevben létrejött az Ukrán Autokefál Ortodox Egyház (UAOC) újjászervezését célzó kezdeményezés, amelyet legfőképpen a diaszpóra támogatott. Az ukrán nyelv liturgikus használatának bevezetése és az egyházi struktúrák újjáépítésére irányuló törekvések gyorsan növekvő társadalmi támogatottságot eredményeztek, még annak ellenére is, hogy a szovjet hatóságok kezdetben ellenálltak a mozgalomnak.[70]

1990-ben megtartották az UAOC első összukrán zsinatát, amely az egyház intézményes újjászületését jelentette, és megkérdőjelezte a kijevi egyház Moszkvához való történelmi alárendeltségének legitimitását. Ezzel párhuzamosan az Orosz Ortodox Egyház keretein

[66] HAVRYLIUK–CHORNOMORETS–GULYAMOV: Inter-Orthodox Conflicts, 37.
[67] DENYSENKO: Explaining Ukrainian autocephaly, 429.
[68] HAVRYLIUK–CHORNOMORETS–GULYAMOV: Inter-Orthodox Conflicts, 38-39.
[69] DENYSENKO: Explaining Ukrainian autocephaly, 429.
[70] HAVRYLIUK–CHORNOMORETS–GULYAMOV: Inter-Orthodox Conflicts, 41-42.

belül létrejött az Ukrajnai Ortodox Egyház (UOC MP), amely széles körű autonómiát kapott, ám továbbra is a moszkvai patriarchátus fennhatósága alatt maradt. A két eltérő egyházi jövőkép – az autonómia és a teljes autokefália – fokozatosan megosztotta az ukrán ortodoxiát. A konfliktusok végleges csúcspontját az jelentette, amikor Filaret metropolita vezetésével 1992-ben megalakult a Kijevi Patriarchátushoz tartozó Ukrán Ortodox Egyház (UOC KP), amely az ukrán államisághoz igazodó, független nemzeti egyház megteremtését tűzte ki célul, jóllehet kanonikus elismerést hosszú ideig nem kapott, sőt maga Filaret anatéma alá került az Orosz Ortodox egyház részéről.[71]

Ezen új egyházak, illetve egyházi szervezetek létrehozása eredményeképpen a Szovjetunió felbomlását követő évtizedekben Ukrajna ortodox vallási tere három egymás mellett létező egyházi struktúrából állt: az Ukrajnai Ortodox Egyház moszkvai patriarchátusi ágából (UOC–MP), a Kijevi Patriarchátushoz tartozó Ukrán Ortodox Egyházból (UOC–KP), valamint az Ukrán Autokefál Ortodox Egyházból (UAOC). Fontos megemlíteni, hogy Ukrajnában a nagyobb ortodox egyházak mellett kisebb közösségek is léteznek. Ezek többsége – például az óhitűek – a kanonikus egyházból kivált csoportokból jött létre, míg mások inkább személyes vagy vezetői konfliktusok következményeként alakultak ki. Az Ukrán Autokefál Ortodox Egyház is több alkalommal szakadásokat élt át, majd részleges újraegyesülésekre került sor, ami szintén kisebb egyházi szervezetek létrejöttéhez vezetett. Mindazonáltal ezek a közösségek az ukrán vallási élet egészét tekintve nem számítanak meghatározó szereplőknek.[72]

A függetlenség utáni évtizedekben többször történtek kísérletek az ukrán ortodox egyházak egyesítésére, de ezek rendre kudarcot vallottak, miközben az egyházak közötti rivalizálás a társadalmi megosztottság egyik tényezőjévé vált. Noha tanításuk és liturgikus gyakorlatuk alapvetően közös hagyományra épült, a 20–21. század fordulójának történelmi és egyházkormányzati konfliktusai tartós bizalmatlanságot és éles szembenállást alakítottak ki közöttük. Az egyházi egység megteremtésére több kezdeményezés is született, ám ezek hosszú időn át nem vezettek eredményre, még akkor sem, amikor a Konstantinápolyi Ökumenikus Patriarchátus közvetítő szerepet vállalva igyekezett előmozdítani a megbékélést és az egyházak közeledését.[73]

[71] DENYSENKO: Explaining Ukrainian autocephaly, 426.
[72] BREMER: Religion in Ukraine, 13.
[73] DENYSENKO: Explaining Ukrainian autocephaly, 426.

2018 tavaszán azonban új fordulat következett be az ukrán ortodoxia helyzetében. Április 19-én Ukrajna elnöke – miután április 9-én találkozott I. Bartolomaiosz konstantinápolyi ökumenikus pátriárkával – az ukrán parlamenthez fordult, és határozati javaslatban kérte támogatásukat ahhoz a kezdeményezéshez, hogy az „anyaegyház" vezetője, a konstantinápolyi pátriárka adja ki az autokefáliát elismerő tomoszt. Az elnök húsvéti találkozójukra hivatkozva hangsúlyozta, hogy az autokefália megadása történelmi igazságtételt jelentene az ukrán ortodoxia számára. A két nem kanonikus egyház (UOC KP és UAOC), valamint a parlament többségének támogatásával – az ellenzék tiltakozása ellenére, amelynek soraiban jelentős számban voltak a Moszkvai Patriarchátushoz tartozó Ukrán Ortodox Egyház hívei – megindult az autokefália megadásának folyamata. Ettől kezdve a kérdés széles körű társadalmi és politikai viták tárgyává vált.[74]

A helyzet teljeskörű értelmezéséhez fontos látni, hogy az 1990-es évek közepétől, mind a görögkatolikus, mind az ortodox értelmiségi körök fokozott figyelmet fordítottak saját történeti és teológiai narratíváik kidolgozására. Ennek központi elemévé a kijevi metropólia fogalma vált, amelyet olyan egyházi hagyományként értelmeztek, amely a változó birodalmi politikai keretek ellenére is történeti folytonosságot képviselt. A közös múlt újra értelmezése egyfelől a korábbi belső megosztottságok meghaladására törekedett, másfelől azonban identitásképző funkciója miatt egyre hangsúlyosabbá vált az orosz ortodoxiától való elhatárolódás is.[75]

Így történt meg az, hogy amikor Petro Porosenko ukrán elnök tomoszt kér az ökumenikus pátriárkától az ukrán ortodox egyház részére, akkor kettős minőségben szól hozzá. Egyrészt, mint a kijevi metropólia „anyaegyházához", amelyből a keleti szlávok a 10. században felvették a kereszténységet, és amelyhez a kijevi egyháztartomány jelentős része évszázadokon át kánonjogilag kötődött. Másrészt mint a világortodoxia központjához.[76]

A kijevi metropólia Moszkvához csatolása – amely a lengyel–litván állam és Moszkva között 1667-ben megkötött andruszovói békét követően, a mai Ukrajna jelentős területeinek moszkvai uralom alá kerülésével párhuzamosan történt – mindmáig vitatott kérdés a történészek körében. Az ukrán autokefália támogatói szerint a kijevi metropólia Moszkvához rendelése kánonjogilag nem volt érvényes. Az Orosz Ortodox Egyház szerint azonban kánonjogilag érvényesnek tartja, sőt úgy látja, hogy a konstantinápolyi

[74] MYKHALEYKO: New Independent Orthodox Church, 479.
[75] BRÜNING: Kyivan Christianity, 152.
[76] MYKHALEYKO: New Independent Orthodox Church, 479-480.

patriarchátus nem tekinthető a kijevi metropólia „anyaszentegyházának", mivel saját értelmezése szerint ezt a szerepet a kijevi metropólia 1686-os moszkvai fennhatóság alá kerülése óta ő tölti be.[77]

Az autokefália előkészítésének részeként a konstantinápolyi pátriárka 2018 szeptemberében egy dokumentumgyűjteményt is közzétett „Az Ökumenikus Patriarchátus, az Egyetemes Trón és az Ukrán Egyház – a dokumentumok tanúsága szerint" címmel, amely döntésének történeti és kánonjogi igazolását kívánta alátámasztani. Az ott bemutatott értelmezés szerint az 1686-os intézkedés csupán ideiglenes jellegű volt, és az oikonomia elvére épült, tehát nem jelentette a kijevi metropólia teljes és végleges alárendelését Moszkvának. Az Orosz Ortodox Egyház azonban 2018. október 15-én hivatalosan is elutasította ezt az értelmezést, jogellenesnek minősítve azt, és az 1686-os eseményt a „orosz egyház" egységének létrejötteként értelmezte.[78]

Mindezek ellenére 2019. január 7-én, ortodox karácsony napján az ukrán ortodox egyház hivatalosan is megkapta a konstantinápolyi ökumenikus patriarchátustól az autokefáliát elismerő tomoszt, amely létrehozta az Ortodox Egyház Ukrajnában (OCU) nevű új egyházi struktúrát. Az ezt megelőző egyesítő zsinaton, 2018. december 15-én az Ukrán Autokefál Ortodox Egyház még fennmaradó közösségei csatlakoztak a Kijevi Patriarchátushoz, és közösen egy kanonikus, egységes egyház megalapítását hirdették meg Epifanyij metropolita vezetésével, míg Filaret tiszteletbeli, inkább szimbolikus szerepet kapott.[79]

Az Ukrán Ortodox Egyház autokefáliájának kérdése jó példája annak, hogyan ütköznek Ukrajnában a különböző egyháztörténeti narratívák: Az ukrán autokefál egyházak – különösen a Kijevi Patriarchátushoz tartozó egyház és az Ukrán Autokefál Ortodox Egyház – narratívája a nem uniós kijevi metropóliát tekintette a kijevi Rusz kereszténységének legitim örökösének, szembeállítva azt a Moszkva-központú ortodox hagyománnyal. E történeti értelmezés jelentős részben a 20. századi emigrációban működő egyháztörténészek munkáira épült, akik szerint a kijevi metropólia 1458 és 1686 között tényleges önállósággal rendelkezett, és Moszkva fennhatósága alá kerülése politikai nyomás eredménye volt, amely kanonikus szempontból vitatható maradt. Ez az értelmezés fokozatosan kilépett az egyházi szakmai diskurzus kereteiből, és a világi

[77] MYKHALEYKO: New Independent Orthodox Church, 479-480.
[78] uo.
[79] DAVID: Patriarch Filaret Orthodox Church, 80.

történetírásban is megjelent, ahol az ortodox kereszténységet egyre inkább az ukrán államiság és kulturális identitás formáló tényezőjeként mutatták be.[80]
A függetlenség utáni évtizedekben így közeledés figyelhető meg a nemzeti orientációjú egyházi narratívák és az akadémiai történetírás között. A hangsúly egyre inkább a „kijevi kereszténység" sajátosságaira, a népi vallásosságra, valamint a kozákokhoz, laikus közösségekhez és alsóbb papsághoz kötődő vallási kultúrára került, amelyet az ukrán kereszténység sajátos hordozóinak tekintettek. E folyamat jól példázza olyan történelmi alakok újraértelmezése is, mint Petro Mohila, akinek személye a függetlenség utáni időszakban az ukrán egyházi és nemzeti hagyomány közös emlékezeti pontjává vált.[81]
Mindezek alapján jól látható, hogy az ukrajnai ortodoxia belső konfliktusai nem pusztán egyházkormányzati vagy kánonjogi kérdésekből fakadnak, hanem mélyen gyökereznek az eltérő történelmi értelmezésekben, hagyományokban és kollektív történelmi tapasztalatokban is. A múlt eseményeinek különböző narratívái – különösen a kijevi metropólia örökségének és az 1686-os alárendelés megítélésének kérdése – identitásképző tényezőkké váltak, amelyek jelentős mértékben formálták az egyházak egymáshoz való viszonyát. Egyúttal az is kirajzolódik, hogy az ukrán ortodox egyházak számára egyre hangsúlyosabbá vált a saját, nemzeti alapokon értelmezett egyházi identitás kialakítása, amely szorosan összefonódott az állami függetlenség gondolatával és az orosz egyházi–történeti hagyománytól való tudatos elhatárolódás törekvésével. Ebben az értelemben az autokefália nem csupán egyházi státuszkérdésként, hanem a történelmi önértelmezés és a nemzeti önmeghatározás egyik kulcsfontosságú szimbolikus kifejeződéseként is értelmezhető.

1.8.2. Az Ukrajnai Görögkatolikus Egyház

Az Ukrán Görögkatolikus Egyház megalakulása az 1596-os breszti unióhoz vezethető vissza, amely a Lengyel–Litván Nemzetközösség keleti keresztény egyházait Rómával való közösségbe vonta, létrehozva a görögkatolikus egyházat. Az ortodox főpapok elfogadták, hogy elismerik a római pápa fennhatóságát, cserébe pedig azt várták, hogy a lengyel király a rutén egyháznak ugyanazokat a jogokat és kiváltságokat biztosítja, mint amelyekkel a római katolikus egyház rendelkezett, és megőrizhesse saját liturgiáját, egyházi felépítését, és hagyományaikat.[82]

[80] BRÜNING: Kyivan Christianity, 152.
[81] uo.
[82] MAGOCSI: Greek Catholics Historical Background, 39-40.

Ugyanakkor Magocsi meglátása szerint az unió nem politikai érdektől mentesen jött létre. A Lengyel–Litván Államban az ortodox egyházi vezetők – különösen a lembergi Gedeon Balaban püspök – egyre elégedetlenebbek voltak a konstantinápolyi ökumenikus pátriárkával, akinek joghatósága alá tartoztak, és akit az egyház belügyeibe való túlzott beavatkozással vádoltak. Az unió sikeréhez ezért szükségük volt a térség legbefolyásosabb ortodox világi vezetőjének, Kosztyantin Osztrozkijnak a támogatására. Jóllehet Osztrozkij kezdetben támogatta az egyházi unió gondolatát, de csak olyan formában, amely az egész „egyetemes egyházra" kiterjedt volna: vagyis a katolikus és az ortodox világ egészére, beleértve a konstantinápolyi pátriárkát, más keleti pátriárkákat, valamint a moszkvai és moldvai egyházakat is. Amikor ez az átfogó elképzelés megvalósíthatatlannak bizonyult, az uniópárti rutén püspökök tovább folytatták törekvéseiket, immár a Lengyel–Litván Állam keretein belül.[83]

1596 októberében Breszt városában mindkét fél külön-külön gyűlésezett. Az uniópártiak kihirdették a breszti uniót, amely a rutén egyházat a római pápa fennhatósága alá rendelte. Az ellenzéki oldal, Osztrozkij herceg vezetésével pedig elutasította az uniót, és az ortodox hit védelmét hirdette meg a lengyel világi hatalom, a katolikus egyház és az uniátus beavatkozásával szemben.[84] Így az a folyamat, amely 1590-ben még széles körű ortodox támogatással indult, tartós teológiai és kulturális feszültségekhez vezetett a keleti keresztyénségen belül.

Jóllehet már a breszti unió kialakulásának folyamatában is jól láthatók azok a feszültségek, amelyek később meghatározóvá váltak az egyház sorsában, dolgozatom szempontjából elsősorban nem e korai konfliktusok részletes elemzése a hangsúlyos, hanem a görögkatolikus egyház Szovjetunió alatti története, amelyre a továbbiakban térek ki.

A huszadik században Kelet-Európa görögkatolikus egyházai súlyos üldöztetésen mentek keresztül a kommunista hatalom alatt. Galíciát a második világháború során szovjet csapatok szállták meg, és az Ukrán SZSZK-hoz csatolták. 1946-ban Sztálin elhatározta, hogy megsemmisíti a szovjet rezsimmel szembeni ellenállás legerősebb központját, az UGCC-t. A „megsemmisítésre" egy megrendezett egyházi zsinaton 1946-ban Lemberg városában került sor, ahol az UGCC lemondott az 1596-os római unióról, és „újra egyesült" az Orosz Ortodox Egyházhoz (ROC).[85] Az UGCC teljes hierarchiáját, élén

[83] MAGOCSI: Greek Catholics Historical Background, 40.
[84] uo.
[85] AVVAKUMOV: Ukrainian Greek Catholics, 27.

Josyf Slipyi metropolitával, letartóztatták. Az egész görögkatolikus egyházat – papságával és híveivel, templomaival és vagyonával, kolostoraival és más intézményeivel együtt – a ROC-hoz csatolták. A görögkatolikus papságot arra kényszerítették, hogy válasszon: aláírja-e az ortodoxiára való áttérést a lelkipásztori munka lehetőségével, vagy nem írja alá, ami elkerülhetetlen megtorlást jelentett. Sok olyan görögkatolikus papot, aki ellenállt ennek az erőszakos „ortodoxizálásnak", letartóztattak és hosszú börtönbüntetésre ítéltek. Az „újraegyesítés" folyamata egész Nyugat-Ukrajnára kiterjedt, amelynek területe a Szovjetunió részévé vált. Így a lvivi, stanislavovi és a przemysli egyházmegyék egy része (a másik rész lengyel fennhatóság alatt állt), valamint a munkácsi egyházmegye görögkatolikusai is alávetésre kerültek a kényszerű „ortodoxizálásnak".[86]

Sokak szerint a döntés elsősorban geopolitikai motiváltságú volt: a felszámolást ugyanis fontos előfeltételének tekintették az „imperialista", vagyis vatikáni befolyás ellensúlyozására az újonnan megszerzett területeken, valamint azok zökkenőmentes integrálására a szovjet térbe.[87] Nem sokkal a zsinati döntést és a görögkatolikus hierarchia letartóztatását követően Alekszij (Simanszkij) a papsághoz, a görögkatolikus hívekhez és Nyugat-Ukrajna lakosságához intézett felhívásában a pápát a nácikkal való együttműködéssel vádolta, hangsúlyozva, hogy az Ukrán Görögkatolikus Egyháznak mielőbb meg kell szabadulnia ettől az egyházi kapcsolattól.[88] Fontos motivációja volt még az egyház felszámolásának az ukrán nacionalizmus elleni fellépés is volt, még ha Natalia Shlikhta szerint a zsinat előtti dokumentumokban kevés utalást is találunk erre.[89] Sophia Senyk szerint egyébként döntésével az ROC abban reménykedett, hogy idővel a galíciaiak meggyőződéses ortodoxokká válnak. Hosszútávon viszont a lvivi zsinat nemcsak fájdalmas emlékként él mind a görögkatolikusok, mind az ortodoxok emlékezetében, de az UGCC és a UOC MP közötti megbékélést is lényegesen megnehezítette.[90]

A felszámolási kísérlet ellenére a görögkatolikus egyház nem szűnt meg: püspökei, valamint számos pap és hívő nem ismerte el a nem kanonikus zsinat döntéseit, és az üldöztetés, a tiltások és a földalatti lét körülményei között is folytatták egyházi és lelkipásztori tevékenységüket. Minden meglévő szerzetesi közösség és rend fennmaradt, sőt az egyház képes volt földalatti teológiai szemináriumokat szervezni a papjelöltek

[86] BUBLYK: From Catacombs to Freedom, 45.
[87] SHLIKHTA: Ukrainian Greek Catholic Church After Lviv Sobor, 120.
[88] BUBLYK: Activities Ukrainian Greek Catholic Church, 2.
[89] SHLIKHTA: Ukrainian Greek Catholic Church After Lviv Sobor, 120.
[90] SENYK: Ukrainian Greek Catholic Church Today, 327.

képzésére, miközben új szerzetesi hivatások is születtek. A hívek földalatti közösségekben gyűltek össze, görögkatolikus papok lelkipásztori gondoskodása mellett.[91] Sztálin 1953-as halálát követően az elnyomás részben enyhült, több görögkatolikus pap amnesztiát kapott, és visszatérhetett Nyugat-Ukrajnába, ahol továbbra is titokban végezte szolgálatát. Az állami szervek már az 1950-es évek végén aggodalommal figyelték a földalatti egyház megerősödését és a hívek „visszatérését" a görögkatolikus közösségekhez.[92] Az egyház prímása, Josyf Slipyi metropolita 1963-ban amnesztiát kapott, és részt vett a II. Vatikáni Zsinaton, azonban a szovjet hatóságok nem engedélyezték visszatérését Ukrajnába. Szabadulása előtt gondoskodott az egyházi hierarchia fennmaradásáról: titokban püspököket szentelt, biztosítva az UGCC földalatti vezetésének folytonosságát. Slipyi zsinati jelenléte és nemzetközi tekintélye révén a görögkatolikus egyház ügye a katolikus–ortodox, illetve a vatikáni–szovjet kapcsolatok tágabb politikai és ökumenikus összefüggésében jelent meg, miközben Nyugaton aktívan dolgozott az egyház megszervezésén és a „hallgató egyház" melletti kiálláson.[93]

Jelentősebb változás a peresztrojka időszakában kezdődhetett. A korábban betiltott, földalatti közösségből az UGCC hirtelen fontos egyházi és politikai szereplővé vált, és messze a legmeghatározóbb egyházzá Nyugat-Ukrajnában.

Az 1980-as évek végéig, ha az ukrajnai görögkatolikus egyházról kérdezték, az Orosz Ortodox Egyház (ROC) tisztségviselői rendszerint azt válaszolták, hogy ilyen egyház nem létezik. Mindazonáltal mindig akadtak hívők és emberi jogi aktivisták, akik követelték az UGCC állami elismerését, bár sikertelenül. Így például 1983-ban megalakult az „Ukrán Katolikus Egyház Jogainak Védelmére Alakult Bizottság", amely a földalatti egyház krónikájának kiadására törekedett. A moszkvai Vörös téren tüntetésre is sor került, ahol a demonstrálók az UGCC legalizálását követelték. Ahogy a szovjet elnyomás lassan enyhült, 1987 nyarán az UGCC tagjainak egy csoportja nyilvánosan is ugyanezt a követelést fogalmazta meg. Az aktivisták különböző eszközökkel próbáltak nyomást gyakorolni a hatóságokra: közvetlen beadványokkal, szabadtéri istentiszteletekkel és tüntetésekkel.[94] 1987. augusztus 4-én az UGCC papjainak és világi híveinek egy aktív csoportja – élén a földalatti püspökkel, Pavlo Vasylykkal – felhívást intézett a pápához és M. Gorbacsovhoz, kérve, hogy az egyház kiléphessen a földalatti

[91] BUBLYK: From Catacombs to Freedom, 47.
[92] i. m., 46.
[93] uo.
[94] BREMER: Religion in Ukraine, 8.

működésből. Bár a nyilatkozat elsősorban deklaratív jellegű volt, jól tükrözte a görögkatolikus földalatti közösség hangulatát.[95]

A görögkatolikusok növekvő nyomása a szovjet kormányra végül ahhoz vezetett, hogy a hatóságok kénytelenek voltak elismerni vallásszabadsághoz való jogukat. Az UGCC legalizálásának kulcseseménye M. Gorbacsov és II. János Pál pápa 1989. december 1-jei római találkozója volt, mely egyben az első és utolsó találkozó is volt egy szovjet vezető és egy pápa között.

A találkozó előestéjén a Vallásügyi Tanács 1989. november 20-án nyilatkozatot adott ki, amely szerint a görögkatolikusok megkapták a jogot közösségeik bejegyzésére.[96] A regisztrációt azonban a szovjet jog szerint legalább húsz plébánosból álló csoportnak kellett kérvényeznie.[97] Ez fontos esemény volt: a tilalmi időszak hivatalosan véget ért. A hatóságok azonban igyekeztek ellenőrzési lehetőségeket találni a görögkatolikusok felett, akik továbbra is vezetés nélkül maradtak. Egy tanulmányában B. Botciurkiw kanadai kutató megjegyezte, hogy a pártapparátus arra számított, hogy amennyire csak lehet, kézben tartja az UGCC újjáéledésének folyamatát, lassítja a görögkatolikus mozgalom dinamikáját, minimalizálja az Orosz Ortodox Egyház „veszteségeit", és elszakítja a görögkatolikusokat a nemzeti-demokratikus mozgalomtól, miközben bürokratikus akadályokat alkalmaz a közösségek bejegyzése során.[98]

Mindezek ellenére az UGCC plébániáinak első sikeres bejegyzési kísérleteit követően a Nyugat-Ukrajnai ortodox plébániák túlnyomó többsége csatlakozott az UGCC-hez. A legtöbben ezt őseik egyházi hagyományához való visszatérésként értelmezték. Gyakran alakultak ki konfliktusok, amikor egyes hívek nem értettek egyet a ROC elhagyásával, vagy amikor a pap nem értett egyet saját plébánosával. Sok plébánia kettészakadt. Végső soron a ROC szinte minden ukrajnai plébániáját elveszítette. Ez súlyos problémát jelentett a ROC számára, mivel a szovjet időszakban plébániáinak és híveinek többsége éppen Nyugat-Ukrajnában volt. Röviden: a helyzet komoly veszteségekhez vezetett – plébániákban, hívekben, anyagi forrásokban és papi hivatásokban, amelyek nagyrészt Galíciából származtak. Csak az Oroszországon belüli új politikai körülményeknek köszönhetően tudott a ROC új plébániákat nyitni Oroszországban, és ezzel részben ellensúlyozni ukrajnai veszteségeit.[99]

---

[95] BUBLYK: From Catacombs to Freedom, 48-49.
[96] i. m., 51.
[97] BREMER: Religion in Ukraine, 8-9.
[98] BUBLYK: From Catacombs to Freedom, 51.
[99] BREMER: Religion in Ukraine, 8-9.

Az Ukrán Görögkatolikus Egyház legalizálását követően az Orosz Ortodox Egyház vezetése számos tiltakozást fogalmazott meg, elmélyítve a felekezetek közötti vallási és politikai feszültségeket. Az 1990-es évek elején a Moszkvai Patriarchátus táviratokon és leveleken keresztül fordult a világpolitikai vezetőkhöz és az ENSZ főtitkárához, az ortodoxia lerombolásaként ábrázolva a plébániák visszatérését az UGCC-hez. Ez az érvelés kihasználta a címzettek tájékozatlanságát, elhallgatva azt, hogy Nyugat-Ukrajnában a ROC-plébániák 99%-a az egyház 1946-os kényszerű felszámolása előtt görögkatolikus volt.[100]

E konfliktusok ellenére az UGCC megszilárdította helyzetét Ukrajnában, különösen az ország 1991–1992-es függetlenné válása után. 1991-ben az egyház feje, Ivan Lubachivsky bíboros hivatalosan Rómából Lvivbe helyezte székhelyét. Papok felszentelésére szolgáló tanfolyamokat szerveztek, és néhány jelöltet külföldre küldtek. Lviv hagyományos szemináriumát újranyitottak, majd 1994-ben katolikus egyetemmé alakították. Sok pap tért vissza száműzetésből, és az egyházigazgatásban, teológiai oktatásban vagy plébániákon szolgált. Kolostorokat alapítottak. Az UGCC jelentős anyagi támogatást kapott a nyugati katolikus egyháztól, ami lehetővé tette egy erős adminisztratív struktúra viszonylag rövid idő alatti kiépítését.[101]

Noha a független Ukrajnában a helyi feszültségek többsége rendeződött, a ROC és az UGCC között nem jött létre megbékélés. A Moszkvai Patriarchátus elutasította a kölcsönös bocsánatkérésre irányuló javaslatokat, és továbbra sem tanúsított megbánást az 1946-os lembergi zsinat miatt. A megbékélés esélyeit Oroszország krími annektálása és a kelet-ukrajnai beavatkozás is tovább rontotta.[102]

Összességében az UGCC legalizálása és megerősödése nem csupán az egyház szervezeti és közösségi helyreállítását jelentette, hanem jól mutatta azt is, hogy a nyugati ukrajnai lakosság körében a nemzeti identitás és az Oroszországtól való eltávolodás már régóta jelen volt. Az egyház megerősödése így nemcsak vallási, hanem kulturális és politikai szempontból is a független ukrán államiság és identitás előkészítésének fontos eleme volt.

1.8.3. Az ukrajnai baptisták történelme

A baptista mozgalom Ukrajnában a 19. század végén bontakozott ki, amikor német mennonita telepesek és ortodox parasztok közötti személyes kapcsolatok révén

[100] AVVAKUMOV: Ukrainian Greek Catholics, 27-28.
[101] i. m., 10.
[102] AVVAKUMOV: Ukrainian Greek Catholics, 27-28.

ébredési jellegű vallási megújulás indult el. A mozgalom alapját az otthonokban tartott közös bibliai és imádságos alkalmak adták.[103] Ezekből az alkalmakból nőtt ki, az ún. stundizmus, amelynek elnevezése is a mennonitáktól átvett bibliaórák gyakorlatára utal.[104] Ennek intézményesülésében kulcsszerepet játszott Johann és Karl Bonekemper, akik pietista irodalom fordításával is hozzájárultak a mozgalom terjedéséhez.[105] A stundista hagyomány képezte azt a vallási és spirituális közeget, amelyben a baptista tanítások is gyökeret vertek. A baptista hit szervezettebb formában a mennonita misszionáriusok és német baptista vezetők munkája nyomán jelent meg, különösen Gerhard Wiler, Abraham Unger és Johann Gerhard Oncken tevékenysége révén. A német baptista hitvallás orosz nyelvű kiadása pedig hozzájárult ahhoz, hogy a baptizmus tanítása szélesebb körben is elérhetővé váljon.[106]

A mozgalom elsősorban a parasztok között lelt népszerű, ugyanis kulturális és vallási önállóságot kínált, valamint erős közösségi keretet adott. Elősegítette a személyes felelősségvállalást, a társadalmi kezdeményezőkészséget és az oktatás terjedését: sok volt jobbágy felnőttként tanult meg olvasni a Biblia megértése érdekében. Mindez azonban élesen szembement azzal a birodalmi felfogással, amely őket az ortodox „orosz nép" elválaszthatatlan részének tekintette, ezért az általuk átvett idegen, német hitet az Orosz Birodalom hatóságai veszélyes szektának minősítették. Ennek következményeként a mozgalom követőit üldözték, jogaikban korlátozták és gyakran lakhatatlan területekre telepítették ki.[107]

Ez a protestánsokat (s köztük a baptistákat is) „idegenekként" értelmező hozzáállás jelentős hátrányt okozott a közösségek számára. Már az első világháború idején számos protestáns felekezetet — különösen a lutheránusokat, mennonitákat, baptistákat és adventistákat — német kémtevékenységgel gyanúsítottak. Amikor Ukrajna nagy része a Szovjetunió részévé vált, a hatalom ezeket a közösségeket politikailag megbízhatatlan, a nemzetközi burzsoázia érdekeit szolgáló csoportokként bélyegezte meg.[108] A szovjet propaganda pedig gyakran „ideológiai ellenségként és szabotőrként", valamint a kommunizmus építésének akadályaként ábrázolta a baptista hívőket.[109] Pacifista meggyőződésük miatt sok protestánst hazaárulással vádoltak, különösen azokat, akik

[103] PANYCH: Memory and Identity, 357.
[104] PANYCH: Інституалізація євангельського, 56.
[105] LYUBASHCHENKO: Protestantism in Ukraine, 270.
[106] uo.
[107] PANYCH: Інституалізація євангельського, 56.
[108] LYUBASHCHENKO: Protestantism in Ukraine, 266.
[109] PANYCH: Memory and Identity, 357.

lelkiismereti okokból megtagadták a Vörös Hadseregben való szolgálatot, ami tömeges letartóztatásokhoz vezetett. Gazdasági sikerességük következtében gyakran kuláknak minősítették őket, nemzeti és etnikai kötődéseik — főként a német származású mennoniták és lutheránusok esetében — tovább erősítették a hatalom bizalmatlanságát, ezért a második világháborút megelőzően sokukat Kazahsztánba és Szibériába telepítették át. A politikai részvétel lehetőségét végül teljesen megszüntették, amikor 1939-ben a nyugat-ukrajnai lutheránus és református keresztények számára minden politikai tevékenységet betiltottak.[110]

A változás 1944-ben állt be, amikor is a második világháborút követően a szovjet hatóságok engedélyezték, hogy a baptisták jogilag elismert, egységes gyülekezeti szövetséget hozzanak létre az evangélikus keresztényekkel együtt. Ez utóbbi mozgalom teológiailag közel állt a baptistákhoz, ugyanakkor önálló vallási hálózattal rendelkezett, amely elsősorban az Oroszországi Föderáció északi területein alakult ki, de Ukrajnában is jelen volt. A két irányzat végül egyesült, létrehozva az Evangéliumi Keresztény Baptista mozgalmat, amelynek szervezeti keretét az Evangéliumi Keresztények–Baptisták Szövetsége alkotta, és amely a Szovjetunió teljes területére kiterjedt. A hivatalos állami elismerés feltételeként azonban a szovjet hatóságok megkövetelték a felekezeti vezetőktől, hogy nyilvánosan hűséget valljanak a szovjet rendszernek, valamint nemzetközi szinten is hozzájáruljanak annak kedvező megítéléséhez. Azonban a Szovjetunióban működő Evangéliumi Keresztyén-Baptista (ECB) közösségek sem maradtak egységesek. Az 1960-as években egy jelentős csoport kivált a hivatalos egyházi szövetségből, és létrehozott egy különálló, illegálisan működő közösséget, az Evangéliumi Keresztény–Baptisták Egyházainak Tanácsát (CCECB). A szovjet hatóságok ezt a csoportot vallási ellenzékiként kezelték, és a többi protestáns közösségnél is erőteljesebb üldöztetésnek vetették alá.[111]

A szovjet állam ilyen szintű ráhatása a közösségre jelentős belső átalakulásokhoz vezetett, különösképpen intézményi szinten. Szűkült az a — a baptistákra, és különösen az evangélikus keresztényekre jellemző — demokratikus egyházkormányzati működés, amely korábban meghatározta közösségi életüket. Az Evangéliumi Keresztény–Baptista Szövetség országos kongresszusait 1963-ig betiltották, ezt követően pedig ugyan rendszeresen megtartották őket, de már az állami hatóságok kijelölt képviselőinek felügyelete alatt. A szövetség irányítását az Össz–szövetségi Evangéliumi Keresztény–

[110] LYUBASHCHENKO: Protestantism in Ukraine, 266.
[111] PANYCH: Memory and Identity, 357.

Baptista látta el, amelynek összetétele ritkán változott. Ez a testület jelentős ellenőrzési jogköröket összpontosított a regionális közösségek felett, miközben maga is folyamatos állami felügyelet alatt állt a Szovjetunió Minisztertanácsa mellett működő Vallási Kultuszok Ügyei Tanácsa — 1965 után Vallásügyi Tanács — részéről.[112]

Az üldöztetések és a vallásszabadságért folytatott harc tapasztalatai a baptista közösség egy sajátos visszahúzódó magatartásforma mellett tette le a voksát, s a biztos túlélés érdekében a világtól való tudatos távolságtartást kezdte el gyakorolni. Olekszandr Popov négy olyan alapvető vonást emel ki, amelyek ebben az időszakban meghatározták az evangéliumi–baptista igehirdetést és teológiai gondolkodást: a Krisztussal való személyes kapcsolat („barátság"), a megszentelt élet gyakorlata, a helyi gyülekezethez való hűséges tartozás és a szenvedés vállalása.[113]

A Krisztussal való „barátság" kifejezetten a „világgal való barátság" ellenpontjaként jelent meg, és a világi értékekkel szembeni kritikus távolságtartást jelentette. Ez a szemlélet gyakran a társadalmi szerepvállalás tudatos kerülésében is megnyilvánult, kivéve, ha az közvetlenül a hit gyakorlásához kapcsolódott, vagy külső kényszer indokolta. Ez a magatartás alapvetően önvédelmi reakció volt az állami politika diszkriminatív és ellenséges jellegére. A hívők igyekeztek közösségeik belső életére összpontosítani, és mindeközben tudatosan csökkentették kapcsolataikat az általuk bizalmatlannak és ellenségesnek érzékelt külső társadalmi környezettel.[114] A szovjet államot olyan rendszerként értelmezték, amely kereszténységellenes és kifejezetten evangéliumellenes értékeket képvisel. Ugyanakkor, mivel életük mégis ebben az állami keretben zajlott, kialakítottak egy sajátos alkalmazkodási stratégiát: formálisan elfogadták az állami előírásokat, de ezt belső távolságtartással és a hivatalos ateista ideológiával, valamint a vallásellenes jogszabályokkal szembeni hallgatólagos ellenállással tették.[115]

Szovjetunió bukását követően az Evangéliumi Keresztény–Baptisták Szövetsége is átalakult, és a korábbi egységes struktúra a nemzeti határok mentén több önálló szervezetre bomlott. Ukrajnában 1991-ben jött létre az Ukrajnai Evangélikus Keresztény Baptista Egyházainak Országos Szövetsége, amely a független állam keretei között szervezte újjá a baptista közösségek intézményi életét. Ezzel szemben az Evangéliumi

[112] PANYCH: Інституалізація євангельського, 57.
[113] i. m., 58.
[114] PANYCH: Інституалізація євангельського, 58.
[115] PANYCH: Memory and Identity, 358.

Keresztény–Baptista Egyházak Tanácsa — kisebb létszáma és illegális működési hagyománya miatt — nem követte ezt a nemzeti alapú átszerveződést, hanem egységes, részben továbbra is földalatti hálózatként maradt fenn, központi vezetését Moszkvában megőrizve. Ugyanakkor az 1980-as években és az 1990-es évek elején több helyi gyülekezet kivált ebből a struktúrából, és Ukrajnában létrehozta a Független Evangéliumi Keresztény–Baptista Egyházak és Szolgálatok Testvériségét, amely alternatív szervezeti keretet kínált az önállóságra törekvő közösségek számára.[116]

A korábbi történelmi tapasztalatok tükrében érthető, hogy a szovjet rendszer összeomlását követően, valamint a vallásszabadság jogi feltételeinek átalakulása ellenére a baptista közösségek államhoz való viszonya továbbra is visszafogott és bizalmatlan maradt. Az 1991 áprilisában elfogadott „A lelkiismereti szabadságról és a vallási szervezetekről”[117] szóló törvény ugyan jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy Ukrajnában a vallási élet nyitottabbá és sokszínűvé váljon, ez azonban nem eredményezett automatikus szemléletváltást a közösségek részéről. A baptisták továbbra is óvatosan tekintettek az állami intézményekre: miközben elismerték, hogy a korábbi, intézményesített üldöztetés megszűnt, gyülekezeti alkalmaikon gyakran megfogalmazódott az a tapasztalat, hogy a mindennapi társadalmi érintkezésekben még mindig előítéletekkel szembesülnek. Emiatt a posztszovjet korszak jelentős részében önmagukat továbbra is jogilag és társadalmilag kiszolgáltatott vallási közösségként érzékelték.[118]

Valószínűleg nem könnyítette meg helyzetüket az sem, hogy történelmük során a felekezeti identitás az ukrajnai baptisták számára következetesen meghatározóbb maradt, mint a nemzeti hovatartozás. A 2000-es évek elejének kutatói is rámutattak arra, hogy az ukrajnai protestantizmus viszonylag közömbösen viszonyult a nemzeti újjászületés kérdéseihez. Jóllehet a baptisták akár 80%-a etnikailag ukrán származású volt, az istentiszteleteken többségük továbbra is az orosz nyelvet használta, a baptista szemináriumokban folyó oktatás szintén túlnyomórészt orosz nyelven zajlott, és Ukrajna nyugati régióit leszámítva a misszionáriusok által terjesztett keresztény irodalom is leginkább orosz nyelven jelent meg.[119] Noha vezetőik hivatalos nyilatkozatokban igyekeztek hangsúlyozni a nemzetállam iránti lojalitást, a hívők többsége vallási identitását nem kapcsolta közvetlenül az ukrán nemzeti identitáshoz, hanem inkább

[116] PANYCH: Memory and Identity, 357.
[117] Lásd: Закон України „Про свободу совісті та релігійні організації”1991 р. https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text
[118] PANYCH: Інституалізація євангельського, 59.
[119] i. m., 60.

tágabb kulturális horizontban — összorosz, európai vagy globális keresztény közösség részeként — értelmezte önmagát. A szovjet örökséget hordozó gyülekezetekben, különösen Ukrajna középső és keleti régióiban, az ukrán nyelv gyakran a nacionalizmus látható jelölőjeként jelent meg, amelyhez sok hívő fenntartásokkal viszonyult.[120]

Mindezek mellett problémás kérdésként jelent meg a baptista egyházak belső önértelmezésében a nyugati egyházaktól való egyre erősebb függés is. A posztszovjet időszakban újra lehetővé vált a külföldi protestáns közösségekkel való együttműködés, amely jelentős anyagi, missziós és teológiai hatásokat hozott magával. Bár az ukrajnai protestánsok gyakran úgy tekintettek önmagukra, mint akik a szekularizáció által meggyengített nyugati kereszténységgel szemben sikeresen megőrizték a Biblia-központú, „tiszta" hitgyakorlatot, a nyugati kapcsolatok megnyílása egyúttal új feszültségeket is teremtett. A közösségeken belül sokan attól tartottak, hogy a nyugatról érkező teológiai irányzatok, liberálisabb egyházi gyakorlatok és missziós modellek megbontják a korábban kialakult hagyományos normákat és közösségi struktúrákat. Mi több, egyes protestáns értelmiségiek úgy vélték, hogy ez a függőségi viszony akadályozza a közösségeket abban is, hogy szervesebb módon kapcsolódjanak az ukrán társadalom vallási és szellemi életéhez. A változások különösen az istentiszteleti és evangelizációs gyakorlatok területén váltottak ki vitákat: sok hívő idegenkedett a nyugati mintájú tömeges missziós kampányoktól és a modernizált liturgikus formáktól, miközben továbbra is a személyes megtérés tapasztalatára és a közösségi élet szigorú etikai normáira épülő hagyományos protestáns megközelítést tekintette hatékonynak és hitelesnek.[121]

Mindezek fényében érthetővé válik, hogy a Maidan eseményei miért jelentettek fordulópontot az ukrajnai baptista közösségek önértelmezésében. A történelmileg kialakult állami bizalmatlanság, a társadalomtól való hosszú távú távolságtartás, valamint a felekezeti identitás elsődlegessége évtizedeken át inkább a visszahúzódó, a közélettől tudatosan elkülönülő magatartást erősítette. Ugyanakkor éppen ez a tartós kívülállói pozíció teremthette meg annak belső feszültségét is, hogy a közösségek egyre inkább keresték a társadalomban való legitim jelenlét lehetőségét. A Maidan olyan történelmi pillanatként jelent meg, amelyben a közéleti részvétel már nem politikai lojalitásként, hanem erkölcsi felelősségvállalásként értelmeződhetett, így a korábban kerülendőnek

[120] PANYCH: Memory and Identity, 360.
[121] LYUBASHCHENKO: Protestantism in Ukraine, 277.

tekintett társadalmi szerepvállalás a hit gyakorlati következményeként nyerhetett értelmet.

Ennyi időnyi távolságtartás után ezért nem meglepő, hogy számos baptista közösségben megjelent a vágy arra, hogy ne csupán megfigyelőként, hanem aktív résztvevőként legyenek jelen a társadalomban. A Maidan tapasztalata hozzájárult ahhoz, hogy a vallási identitás és a társadalmi, illetve nemzeti közösséghez való tartozás többé ne egymást kizáró kategóriákként jelenjen meg, hanem összeegyeztethető valóságként, amelyben fokozatosan kialakulhatott egy tudatosabban megfogalmazott ukrajnai identitás is.

2. Az ökumené helyzete Ukrajnában[122]

A vallási háttérrel foglalkozó fejezetben már láthattuk, hogy Ukrajna vallási térképe rendkívül sokszínű és történetileg rétegzett. A különböző felekezetek, valamint vallási közösségek párhuzamos jelenléte, valamint a különböző egyházi struktúrák egymás melletti létezése olyan felekezetileg sokszínű valóságot hozott létre, amelyben az egyházak közötti viszonyok nem tekinthetők másodlagos kérdésnek. Éppen ellenkezőleg: a vallási és felekezeti pluralizmus szükségszerűen maga után vonja a felekezetközi kapcsolatok, együttműködések és konfliktusok vizsgálatát is.

E fejezet célja, hogy bemutassa az általam a dolgozat során vizsgált egyházak felekezetközi kapcsolatait, különös tekintettel azok alakulására a független Ukrajna időszakában. A vizsgálat arra irányul, hogy feltárja, miként formálódtak az egyházak közötti viszonyok a társadalmi és politikai átalakulások közepette, milyen kihívásokkal és feszültségekkel szembesültek a különböző felekezetek, valamint milyen együttműködési formák alakultak ki közöttük. A fejezet emellett arra is választ keres, hogy a Maidan eseményei és az azt követő folyamatok hoztak-e változást a felekezetközi kapcsolatokban, és amennyiben igen, milyen irányban és milyen módon alakult át az egyházak közötti együttműködés és párbeszéd.

2.1. Felekezetközi kapcsolatok Ukrajnában

Az ország vallásosságát tekintve Ukrajna igazán egyedi helyzetben van ugyanis a nyugat-európai országokkal szemben Ukrajnában jóval magasabb a hívők aránya. Míg a 2008-as szociológiai kutatások alapján az ukránok több mint 77%-a vallotta magát valamelyik valláshoz tartozónak, egy 2013-as felmérés szerint a hívők aránya már 88%-ra emelkedett.[123] Amennyiben a hívők felekezetközi hovatartozását vesszük górcső alá megállapíthatjuk, hogy Ukrajna 70%-a ortodox keresztyénnek tartja magát – ámbár sokan közülük csak passzív hívőnek számítanak, kik számára az ortodoxia nem több a nemzeti identitás elelménél.[124]

Azonban, mint ahogyan azt már korábban is láthattuk, maga az ortodoxia Ukrajnában erősen megosztott. Jelenleg az országban működő legnagyobb ortodox egyházak a következőek: a moszkvai patriarchátus alá tartozó Ukrajnai Ortodox Egyház (UOC),

[122] Az itt megjelent kutatás része egy tudományos publikáció keretein belül már publikálásra került. Lásd: ERBACH: The Challenges of Ecumenism in Ukraine, 133–153.
[123] BOECKH: Ukraine after the Euromaidan: Ecumenism versus Religious Repression, 204.
[124] uo.

valamint a 2019-ben megalakult Ukrán Ortodox Egyház (OCU), amelyet a konstantinápolyi ökumenikus pátriárka 2019.január 6-án nyilvánított autokefál, azaz független egyháznak. A január 5-i aláírási ceremónián Bartolomaiosz kiemelte, hogy az ukránok mostantól élvezhetik az emancipáció, a függetlenség és az önrendelkezés szent ajándékát, szabaddá válva minden külső függőségtől és beavatkozástól. Mindemellett arra is szólította az új ukrajnai egyházat, hogy törekedjen az egységre és a békére a moszkvai patriarchátus joghatósága alatt maradó hívekkel, és segítsen nekik megérteni, hogy Ukrajna megérdemli az egységes egyházi testületet.[125]

Az Ukrán Ortodox Egyház (OCU) megalakulása azonban számos következménnyel járt –Ukrajnában és nemzetközi szinten egyaránt. Az OCU autokefalitásának elismerésével ugyanis nemcsak az ortodox egység kérdése került újra terítékre, hanem más keresztény felekezetek és ökumenikus intézmények, szervezetek - Ukrajnán belül és kívül egyaránt - is belekeveredtek a konfliktusba, és kénytelenek voltak oldalt választani – a továbbiakban ezeknek a feszültségeknek szeretnék figyelmet szentelni.

2.2. Ortodoxiaközi konfliktus Ukrajnában

A közelmúlt évtizedei során Ukrajna a versengő nagy narratívák színterévé vált, amelyben az ortodox kereszténység központi szerepet játszik. Ukrajna vallási helyzete ugyanis gyökeresen különbözik az őt körülvevő országok – legyen szó akár Lengyelországról, Fehéroroszországról, Szlovákiáról, Oroszországról, vagy éppen Romániáról – helyzetétől. Mivel Ukrajna esetében nem beszélhetünk egy ortodox egyház monopóliumáról, így az ortodox hívek pásztorálása hosszú időn keresztül komoly konkurencia tárgyát képezte – mely privilégiumért egészen 2019-ig egyidejűleg három egyház is küzdött.[126] A 2018-2019-es év eseményei, úgy tűnt, hogy felszámolhatják az Ukrajnában jelenlévő ortodox egyházak effajta megosztottságát, azonban mint ahogyan ezt több általam kutatott teológus is megjegyzi, az Ukrán Ortodox Egyház (Orthodox Church of Ukraine) létrehozatala, valamint a 2019-ben elkövetkezett autokefália elismerése sok szempontból még bonyolultabbá tette Ukrajnában az ortodoxok közötti – s így tehát egyben a felekezetközi – párbeszéd helyzetét.

[125] MUREȘAN: Complex inter-orthodox and ecumenical dialogue following the Ukrainian tomos of autocephaly, 120.
[126] DOBROER: Межконфессиональный диалог в современной Украине. Опыт богословского анализа, 57.

Az ukrán autokefáliával kapcsolatos egyik központi kritika az, hogy az Ukrajnai Ortodox Egyház (UOC) nem lett bevonva az ukrajnai ortodox egyházak egyesülési folyamatába. Részben magyarázható ez a Moszkvával közösségben lévő ortodoxok iránti bizalmatlansággal – mely bizalmatlanság különösen a háború alatt vált láthatóvá. Amint arra Szerhij Bortnyk rámutat, az orosz-ukrán háború „az ukrán társadalmon belüli egységfolyamat felerősödéséhez és [...] az orosz befolyástól való eltávolodáshoz vezetett"is.[127] A háború mindemellett radikális dilemmát állított az UOC elé is, ugyanis választás előtt találták magukat, vagy a kijevi hagyományú egyházak ukrán identitása, vagy az orosz egyházzal való mélyen gyökerező kapcsolatok megőrzése között mellett dönthetnek. Mindkét választás azonban, komoly politikai kockázattal jár: az előbbi az ukrán nemzetépítési projekt felkarolásával járna, míg az utóbbi az UOC-t az orosz imperialista törekvések elemévé tenné.[128] Ezzel pedig megérkezünk az ukrajnai ortodoxközi konfliktus egyik legmeghatározóbb eleméhez.

Amikor az Egyházak Világtanácsának küldöttsége 2015-ben látogatást tett a már orosz-ukrán konfliktus következményeit viselő Ukrajnában, a következőket fogalmazták meg kommünikéjükben: „A látogatás során a küldöttség különböző nézőpontokat hallott a konfliktus eredetéről. A küldöttség mindenesetre meg van győződve arról, hogy az ukrajnai egyházak és hitközségek vezető szerepet játszhatnak a konfliktusra hajlamosító, egymással versengő nacionalizmusok meghaladásában..."[129] S bár ezzel az állítással Ukrajnában sokan nem értettek egyet, mégis kiemeli az Ukrajnában jelenleg is megfigyelhető ortodoxközi konfliktus legfontosabb aspektusát: az egy-egy egyház mögött meghúzódó politikai hatalmak befolyását. Történelme során az ortodox egyház lojalitása Ukrajnában gyakran igazodott az ország politikai helyzetében bekövetkezett jelentős változásokhoz. A modern korban számos ortodox egyházi vezető vált az autokefália szószólójává, a nemzeti függetlenségre irányuló törekvésekkel párhuzamosan – mindez pedig a követendő értékek és narratívák összecsapásává vált.

2.2.1. Az Orosz Ortodox Egyház narratívája

Az orosz narratívát leginkább a „Ruszkij Mir" retorikáján keresztül ismerhetjük meg, ugyanis ebben a koncepcióban vizsgálhatóak meg a leginkább az orosz ortodox

[127] BORTNYK*:* Стратегії примирення*,* 182.
[128] BORTNYK*:* Стратегії примирення, 196.
[129] Communiqué by WCC delegation to Ukraine, Elérhető: https://www.oikoumene.org/resources/documents/communique-by-wcc-delegation-to-ukraine [Megnyitva 2024.04.29.]

egyház által vallott nézetek, illetve azoknak különbsége az ukrajnai egyházak narratívájától.

Maga a „Ruszkij Mir" fogalom (nevezzük azt akár ideológiának, akár koncepciónak, akár narratívának) nagy változásokon ment keresztül a történelem során.

A fogalom gyökerei a 19. századig nyúlnak vissza, amikor a szlavofilek megalkották a pánszlávizmust – azt az elképzelést, hogy a szláv népeknek Oroszország vezetése alatt kell egyesülniük. A Szovjetunió bukása utána került újra köztudatba, s célja nem volt más, mint betölteni a Szovjetunió összeomlásával keletkezett űrt, s a politikai, társadalmi és gazdasági bizonytalanság idején újjáéleszteni a népben az összetartozás és az identitás érzését. Ebben az összefüggésben a „Ruszkij Mir" koncepcióját egyfajta projektnek is értelmezhetjük, melynek célja nem volt más, mint az orosz ajkú emberek egyesítése, valamint a posztszovjet orosz diaszpóra és a haza közötti kapcsolat megerősítése.[130] 2000 után azonban a „Ruszkij Mir" koncepciója intézményesebb és vallási irányt vett. Vlagyimir Putyin számára ez a fogalom annak az elképzelésnek a kialakulását szolgálta, hogy Oroszország a nyugati demokráciáktól eltérő, sui generis demokrata forma, sőt 2004 után a „Ruszkij Mir" fogalma olyan ideológiává fejlődött, amely egyre inkább az orosz partikularizmust és kivételességet hangsúlyozta.[131]

2006 és 2007 között maga az orosz ortodox egyház is egyre erősebben szólt bele a „Ruszkij Mir" fogalom kialakításába – különösen Cirill pátriárka – aki vallási, eszkatológiai és messianisztikus elemekkel ruházta fel a „Ruszkij Mir" ideológiáját, miszerint a „Ruszkij Mir" -t a hagyományos és konzervatív keresztény erkölcsi értékek határozzák meg, szemben a dekadens Nyugattal. A „Ruszkij Mir Alapítvány" 2009-es közgyűlésén az alapítvány elnöke, Viacheslav Nikonov a Ruszkij Mir-t mint egy olyan, Oroszországban kidolgozott civilizációt mutatta be, amely képes bizonyos eszményeket a világba vinni: a szabadság, a méltóság, az igazságosság, a szuverenitás, az országok közötti kölcsönös tisztelet, a hit és a hagyományok eszményeit.[132] Az Orosz Ortodox Egyház tehát az erkölcsi normarendszer egyetemessége nem más, mint az emberiség megmentésének útja, s ennek az erkölcsi normarendszernek maga az Orosz Ortodox Egyház, lehet az előőrse, ugyanis az Orosz Ortodox Egyháznak világtörténelmi küldetése van arra, hogy „ a világ pajzsa" az apokaliptikus káosz erői ellen.[133] Eszerint a narratíva

[130] COMAN: Critical analysis of the Moscow Patriarchate vision on the Russian–Ukrainian military conflict, 388.
[131] uo.
[132] ROUSSELET: The Russian Orthodox Church and the Russkii Mir, 127.
[133] STEPANOVA*:* The Place of the Church in Society, 361.

szerint, a jó és a gonosz harcában az orosz ortodoxiának kiemelt szerepe van, ugyanis Kiril pátriárka szavai szerint: „Az orosz nép „istenhordozó" nép, a Kijevben megkeresztelt, szentek sokaságának hagyományából, életmódjából és "spirituális" értékeiből táplálkozó nép. Ezek a szentek "arra tanították népünket, hogy szeresse Istent és felebarátját, féljen a bűntől és a gonosztól, és vágyjon a jóra, a szentségre és az igazságra".[134] Ezáltal a közös bölcső által, a Szent Rusz által összekötött népek tehát, nemcsak közös múltra tekintenek vissza – közös jövőjük is van, sőt kell, hogy legyen ugyanis erre hívattak el, mint az „istenhordozó nép" és Volodimir fejedelem leszármazottjai. Ennek az egységnek a megtartása – egyedüli módszere annak, hogy a „világ pajzsa" ellenálló legyen – s így minden, ami megkérdőjelezi, vagy netalán veszélyezteti ezt az egységet, ellenségként kerül titulálásra. Ez a védelmező szerep legitimizálja később az orosz-ukrán háborút is. 2024-es homíliájában Kiril pátriárka „metafizikai harcként" értelmezi az ukrajnai háborút, ahol a hadsereg a békének és az igazságnak a védelmezőjeként szerepel.[135]

Hasonló a helyzet Ukrajnának a nyugati kultúra felé való nyitásával is. 2019-ben, miután az Ukrajnai Ortodox Egyház kikiáltotta a konstantinápolyi pátriárka által elismert függetlenségét (autokefáliát), és amelyet az Orosz Ortodox Egyház egyházszakadásnak nevezett, Kiril kijelentette, hogy a megosztottság hatással lesz Európa sorsára, és a világra: „Nem szabad megengednünk ellenségeinknek, hogy megosszák az egységes Szent Rusz ortodox népét. Ez nem geopolitikai feladat, és nem is egy Moszkvából származó birodalmi eszme - ez egy spirituális eszme. Mert a lélekben és az igazságban való egységünk, az ortodox egyházban való egységünk a legfontosabb tényező, amely befolyásolja Európa sorsát, és egyúttal az egész világot. Nem engedhetjük meg, hogy a legfontosabb kérdésben megosztottak legyünk - a hitünkben, a célok és a feladatok megértésében, amelyekkel szláv világunk szembesül."[136] Jól fogalmazza meg az orosz és az ukrán ortodox narratívak ütközését ebben az esetben Denysenko: „A Rusz népeinek történelmi narratívájának moszkvai változata kényelmesen úgy értelmezi az ortodox ukránok függetlenség iránti vágyát, mint lázadást, amely az ősi Rusz 1654-es perejaszlavi békeszerződéssel elért újraegyesítésének megsemmisítésére törekszik, az ukránok pedig

[134] ROUSSELET: The Russian Orthodox Church and the Russkii Mir, 132.
[135] FÜSTI-MOLNÁR: A politikai vallások történelmi és teológiai dimenziói, 489.
[136] ROUSSELET: The Russian Orthodox Church and the Russkii Mir, 134.

áldozatul esnek egy katolikus és fasiszta tervnek, amely mind a Rusz népeit, mind az ortodox egyházukat el akarja pusztítani."[137]

S hogy mi áll Ukrajna egyházi függetlenségi törekvése mögött? Míg Oroszországban a Szovjetunió bukása – mint ahogyan azt az előbbiekben fel is vázoltam – egyfajta nagyhatalmi státusz iránti nosztalgiához vezetett, addig Ukrajnát inkább a nyugati szabadságról és jólétről szóló álmok motiválják. Emellett tagadhatatlan, hogy politikai, nemzeterősítő érdekek is meghúzódnak az Ukrán Ortodox Egyház megalakulása mögött. Így például Hovorun megállapítja, hogy történelmileg az autokefália „a nemzeti szuverenitás szinonimájává vált, és a nyelvvel, a kultúrával és az oktatási rendszerrel együtt egy megvalósult nemzet szükséges attribútumává vált."[138] Hasonlóképpen, Mykhaleyko az autokefáliát "Ukrajna Oroszországtól való további elválasztásának eszközeként és az integritás megőrzésének, a közös identitás kiépítésének és a nemzeti identitás megerősítésének politikai stratégiája részeként" írja le.[139] Mindez felveti a kérdést: milyen történelmi narratíva áll az Oroszországtól való elhatárolódás igénye mögött – s ennek feltárására a következő alfejezet vállalkozik.

2.2.2. Az Ukrán Ortodox Egyház narratívája

Amint azt a korábbi történeti áttekintés részletesen bemutatta, az ukrán egyházi függetlenségi törekvések gyökerei mélyen a kijevi kereszténység és a moszkvai egyházi struktúrák közötti hosszú távú feszültségekbe nyúlnak vissza. Az ukrán egyház Moszkva fennhatósága alá kerülése fokozatosan egy olyan egyházkormányzati és kulturális integráció kezdetét is jelentette, amelyben a helyi hagyományok és sajátosságok háttérbe szorultak. A cári korszak során az ukrajnai egyházmegyék nem rendelkeztek elkülönült státusszal, ami hosszú távon hozzájárult ahhoz az érzékeléshez, hogy a kijevi egyházi örökség elveszíti önálló karakterét.[140]

A birodalmi rend felbomlása ugyanakkor rövid időre lehetőséget teremtett arra, hogy az egyházi önrendelkezés kérdése újra napirendre kerüljön. Az ekkor kibontakozó viták azonban már kezdetben világossá tették, hogy az egyház jövőjéről alkotott elképzelések mélyen megosztottak voltak. Míg egyesek az egységes orosz egyházi tér fenntartását tekintették elsődlegesnek, addig mások az egyházi élet kulturális és nyelvi

[137] DENYSENKO: Explaining Ukrainian autocephaly, 433.
[138] HOVORUN: Political Orthodoxies, 163.
[139] MYKHALEYKO*:* The New Independent Orthodox Church*,* 493.
[140] DENYSENKO: Explaining Ukrainian autocephaly, 428.

kontextualizálását, vagyis az úgynevezett „ukránosítást” sürgették.[141] Az ukránosítás a kijevi egyházra jellemző őshonos hagyományok helyreállítását jelentette volna – gyakorlatilag nem mást, mint kontextualizációt – beleértve a helyi zenei hagyományok visszatérését és a Petro Mohyla metropolita által átdolgozott XVII. századi liturgikus könyvek használatát. A modern ukrán nyelv bevezetése a liturgiába az ukránosítási program legfontosabb része volt. Az egyházi szláv nyelv kizárólagos megtartására vonatkozó döntés azonban csak tovább élezte a két párt közötti ellentéteket.[142]

Mindezeknek hatására az egyházon belül szakadás keletkezett, és 1921-ben az ukránosítás hívei megalapították az Ukrán Autokefál Ortodox Egyházat (UAOC). Sok ortodox azonban - még ha szimpatizált is az új egyház ukrán kulturális irányultságával - nem volt hajlandó csatlakozni az UAOC-hoz, mert úgy vélték, hogy az egyház megsértette az egyházi kánonokat és az apostoli utódlást azzal, hogy saját új rítust dolgozott ki a püspökszentelésre más püspökök részvétele nélkül. Így a kánonjogi kérdések által beszennyezve az UAOC a többi ortodox egyház által el nem ismert maradt.[143]

Az Ukrajnában fellelhető ortodox pluralizmus, tehát nem újkeletű jelenség, már az autokefál mozgalom kezdetétől fogva létezett, mivel maguk az ukránok is megosztottak voltak az autokefáliát, az autonómiát és az ukránosítást illetően. Az 1918-21-es beiktatási események kiélezték ezeket a megosztottságokat, és félig-meddig beleírták azokat a modern ukrán kultúra szövetébe. S bár Ukrajna függetlenségének kikiáltása óta, az ukrán kormány végig kísérelte az ortodoxia különböző ágai közötti megbeszélések előmozdítását, a legtöbb modern ukrán politikai rezsim mégis inkább kikényszeríteni próbálta az egységet, minthogy annak létrehozásához konstruktívan hozzájáruljon.

Jó példája lehet ennek Petro Porosenko elnök és a Verkhovna Rada (ukrán parlament) elkötelezettsége az autokefál ukrán ortodox egyház létrehozása iránt. Az orosz-ukrán konfliktus kialakulását követően a Moszkvai Patriarchátus fennhatósága alá tartozó Ukrajnai Ortodox Egyházra sokan úgy tekintettek, mint amely az orosz kormány politikájához igazodik és az ukrán politikai érdekek ellen dolgozik. A „Ruszkij Mir” elképzelései az ortodox szlávok egységéről sok tekintetben rosszul sültek el a konfliktus erőszakos eseményei fényében, ami negatív reakciót váltott ki az ukrán társadalomban nemcsak Oroszországgal, mint politikai entitással szemben, hanem az orosz ortodoxiával

[141] DENYSENKO: Explaining Ukrainian autocephaly, 428.
[142] i. m., 429.
[143] COLEMAN: Orthodoxy and autocephaly in Ukraine, 422.

(és ezáltal az UOC-vel) mint az oroszság jelzőjével szemben is. Az UOC így olyan többségi vallási felekezetté vált, amely, jóllehet a legnagyobb számú követővel rendelkezik Ukrajna területén belül, mégis egyben ellenszenves is, sőt némelyek szerint egyenesen ellenséges.[144]

Jól nyomon követhető ez abban a tényben, hogy a háború kitörése óta az Ukrajnai Orthodox Egyháztól (UOC) az Ukrán Ortodox Egyházhoz (OCU) áttérő közösségek száma drasztikusan nőtt. 2022-ben 200 egyházközség lépett át az OCU-ba, 2023-ban pedig 600 vallási közösség, változtatta meg alárendeltségét.[145] Ennek oka nem rejlik másban, mint hogy Ukrajnában egyre többen a Moszkvai Patriarchátussal társítják a háborút, miközben az Ukrán Ortodox Egyházat nemcsak a nemzetépítéssel, hanem a nemzeti ellenállással is összekapcsolják. Ezáltal az egyház iránti szimpátia nemcsak az ukrán hívek, hanem más egyházak tagjai körében is növekszik.[146]

Az orosz ortodox egyház meglátása szerint, a fennálló helyzet egyre inkább rontja a felekezetek közötti kapcsolatokat. Különös aggodalomra ad okot az ukrán állami hatóságok durva beavatkozása az egyház belső életébe, valamint a politikusok azon kísérletei, hogy az egyházat saját opportunista érdekeikre használják fel. Ezzel megsértik az alapvető emberi jogokat és szabadságjogokat, amelyeket például Ukrajna alkotmánya biztosít.[147] Példának hozzák fel az ortodox egyház nevének kérdéskörét, mivel az ukrán parlament 2019. december végén új törvényt bocsátott ki (amelyet az elnök ratifikált), amely az ukrán ortodox egyház-moszkvai patriarchátus nevének olyan névre való megváltoztatását kezdeményezte, amely az orosz nevet említi pld.: Orosz Ortodox Egyház Ukrajnában.[148]

Láthatjuk tehát, hogy az egyház helyzete Ukrajnában sem politikai és történelmi narratíva mentes – csak míg Oroszországban egy narratívával találkozhatunk, Ukrajna – főleg a Méltóság forradalmát követően – annak ellentétjét képviseli. Egyrészt az Ukrajna és az Európai Unió közötti kapcsolatok fokozatos kiépülése az elmúlt évtizedben, valamint az ukrán kormány nyílt törekvése a NATO-val való szövetségre vagy a NATO-hoz való csatlakozásra az, mi mély politikai éket vert az orosz és az ukrán állam közé. Az

[144] CLARK: Civil religion and religious freedom in the Russian-Ukrainian conflict, 24.
[145] HAVRYLIUK–CHORNOMORETS–LOZOVYTSKYI: Orthodoxy in Ukraine, 42.
[146] TRIPKOVIC: Q&A: Orthodox Ecumenism Expert Cyril Hovorun Talks Ukraine, Russia And Schism, https://risu.ua/en/qa-orthodox-ecumenism-expert-cyril-hovorun-talks-ukraine-russia-and-schism_n126727 [Megnyitva 2024.04.30.]
[147] Aggravation of the situation of the Ukrainian Orthodox Church ascertained in the UN, https://mospat.ru/en/2019/03/14/news171484 [Megnyitva 2024.04.30.].
[148] MUREȘAN: Complex inter-orthodox and ecumenical dialogue following the Ukrainian tomos of autocephaly, 125.

Euromaidan eseményei, az ortodox hívők és papság nyilvánvaló részvételével, hangsúlyozták és fokozták az orosz és az ukrán ortodox keresztények közötti különbségeket, és nemzetközi szövetségeseket is azonosítottak mindkét oldal számára, egy olyan folyamat, amely tovább kristályosította a konfliktusban részt vevő feleket. A jelenlegi politikai és társadalmi nyelvezetben ez azt jelenti, hogy mind az ukránok, mind az oroszok részéről a „másság" jelentős növekedése figyelhető meg.

A 2013-2014-es Euromaidan-tüntetéseket követően egyértelművé vált, hogy Ukrajna Nyugat felé pozícionálja magát, és az EU- és esetleg NATO-tagságra törekszik, valamint az orosz vezetés és uralom elutasítására. Az orosz felsőbbrendűség elutasításába pedig az ukrán autokefáliára való törekvés is beletartozik. Egyértelműen többről van itt szó, mint egyszerű politikai döntésről – Vera Tolz például megjegyzi, hogy az oroszok általában figyelmen kívül hagyták az orosz és az ukrán identitás közötti különbségeket, és a Szovjetunió felbomlása idején megdöbbenve észlelték Ukrajna függetlenségét követelő felhívásait.[149] Viszont, mivel az orosz történelmi narratívának erőteljesen része a Nyugattal való szembenállás – az oroszok hajlamosak voltak a birodalom nemzetiségi problémáit Oroszország Nyugattal való kapcsolatainak prizmáján keresztül szemlélni. Ez túl gyakran ösztönözte az oroszokat arra, hogy az ukránok részéről a szeparatizmus megnyilvánulásait az európai hatalmak és/vagy az Egyesült Államok (azaz a Nyugat) intrikáinak eredményeként értelmezzék.[150]

Mindezek következtében az ukránok és az oroszok kölcsönös önértelmezésében egyre erőteljesebben jelent meg a „másság" tapasztalata, amely nem csupán politikai táborok választásában, hanem történelmi emlékezetben és egyházi önazonosságban is kifejeződött. Az ukrán autokefáliára irányuló törekvések így egy olyan hosszabb folyamat részeként értelmezhetők, amelyben az egyházi hovatartozás kérdése fokozatosan összekapcsolódott a nemzeti identitás és a történeti önértelmezés alakulásával. Ennek megértéséhez azonban szükséges visszatekinteni arra a tágabb egyháztörténeti és eszmetörténeti kontextusra, amelyben az orosz ortodox egyház saját szerepét és küldetését – különösen a más keresztény közösségekhez és a nemzetközi keresztény együttműködéshez való viszonyában – kialakította. A következő fejezet ezért e történeti háttér főbb vonásait tekinti át.

[149] PANKHURST: History, ecclesiology, canonicity, and power, 163.
[150] uo.

2.3. Az Orosz Ortodox Egyház és az ökumené

Mivel Ukrajnában mind a mai napig a Moszkvai Patriarchátushoz tartozó Ukrán Ortodox Egyház rendelkezik a legnagyobb létszámú hívőközösséggel, az ökumenizmushoz való viszony vizsgálatát indokolt az ortodox kontextus elemzésével kezdeni.

Fontos azonban hangsúlyozni, hogy az ökumenizmus kérdése az ortodox teológiai párbeszédben mindmáig viszonylag periférikus témának számít, és nem tartozik a széles körben tárgyalt kutatási területek közé. Ennek következtében a rendelkezésre álló szakirodalom mennyisége korlátozott, különösen kevés olyan újabb munka született, amely kifejezetten az Orosz Ortodox Egyház ökuménéhez való viszonyát állítaná vizsgálata középpontjába. A fejezet ezért szükségszerűen kifejezetten szűk szakirodalmi bázisra támaszkodik, ami egyúttal jelzi a téma kutatottságának jelenlegi határait is.

Az alábbiakban ennek a korlátozott, ám rendelkezésre álló forrásanyagnak az elemzésén keresztül kerül sor annak bemutatására, miként alakult az Orosz Ortodox Egyház viszonyulása a más felekezetekhez és a felekezetközi kapcsolatok kérdéséhez.

Az Orosz Ortodox Egyház és az ökumené kapcsolatáról intézményes értelemben elsősorban attól az időszaktól beszélhetünk, amikor az egyház 1961-ben csatlakozott az Egyházak Világtanácsához, és ezzel hivatalosan is bekapcsolódott a nemzetközi ökumenikus párbeszéd struktúráiba. Mindazonáltal tágabb megközelítésben minden olyan érintkezési forma, amely az ortodox és nem ortodox keresztény közösségek között jött létre, ökumenikus jellegűnek tekinthető. Ennek alapján már a XIX. században és a XX. század elején is találunk olyan kapcsolatokat, amelyek a későbbi ökumenikus együttműködések előzményeként értelmezhetők.

A XIX–XX. század fordulóján az orosz teológia több meghatározó alakja jelentős szerepet játszott a modern ökumenikus gondolkodás korai formálódásában. A patrisztikus hagyomány újbóli felfedezése, valamint a keleti és nyugati kereszténység közötti teológiai közeledés iránti érdeklődés számos kezdeményezést hívott életre. Egyes orosz egyházi gondolkodók hangsúlyozták, hogy az egyház látható megosztottsága nem feltétlenül érinti az egyház mennyei egységét, és a keresztény közösségek közötti párbeszédet az isteni gondviselés által vezetett folyamatként értelmezték. Ennek jegyében az Orosz Ortodox Egyház képviselői kapcsolatba léptek az ókatolikus mozgalommal, élénkebb párbeszéd alakult ki az anglikán egyházzal, valamint orosz teológiai bizottságok is foglalkoztak az egyházi egység kérdésével. A századforduló ökumenikus kezdeményezései – beleértve a Faith and Order és a Life and Work mozgalmak

előkészítését – szintén felkeltették az orosz ortodox körök érdeklődését, miközben a konstantinápolyi patriarchátus enciklikái a keresztény egyházak közötti együttműködés és a gyakorlati közös fellépés szükségességét hangsúlyozták.[151]

Mindazonáltal ezek a történeti nyitások nem jelentettek egységes vagy mélyreható változást az egyház önértelmezésében, sem pedig a más vallásokhoz és keresztény felekezetekhez való viszonyulás alapvető újragondolását. Maxim Kozlov[152] szerint a XIX-XX. század orosz teológusainak „más keresztyénekhez" való hozzáállását nagymértékű egyetértés jellemezte, ugyanis az ortodox teológusok nagyrésze számára a más felekezethez tartozó keresztyének nem tekinthetőek másnak, mint az igaz egyháztól elszakadt heretikusoknak. Jóllehet a szentségek érvényességének kérdése már az ortodox egyházon belül is véleménykülönbségekhez vezetett – egyes teológusok teljes mértékben elutasították az ortodoxián kívüli felekezetek szentségeinek érvényességét, míg mások bizonyos szentségek, mindenekelőtt a keresztség, illetve egyes esetekben az apostoli folytonosság részleges elismerése mellett érveltek – , az Eucharisztia megítélésében a XIX–XX. századi ortodox teológusok álláspontja többnyire egybehangzónak mutatkozott: az ortodoxiától eltérő felekezetek nem birtokolják az „igazi" Eucharisztia teljességét. A más felekezetekhez való ilyen fajta viszonyulás, következményképpen egy bizonyos elitizmust eredményezett az ortodox egyházon belül, mely által egyedül az Ortodox Egyház vallhatja magát a valóságos Egyháznak.[153]

Ez a szemlélet jelentős mértékben meghatározta az ortodox egyház külmisszióról alkotott felfogását is. Ebben az értelmezésben a misszió nem elsősorban térítő tevékenységet jelent, hanem az ortodox hit igazságának feltárását és tanúságtételét mindazok felé, akik az ortodoxián kívül állnak. Az egyház terjedését nem külső vagy intézményi eszközök révén kívánja elérni, hanem kizárólag lelki értelemben. Az egyetemes egyház az egész emberiséget az egységre és az istenfiúság közösségére hívja, ugyanakkor nem ítéli el azokat, akik ezt a meghívást nem fogadják el. Ennek megfelelően az egyház nem törekszik arra sem, hogy pusztán racionális vagy intellektuális érvekkel győzze meg másokat saját igazáról, hanem elsősorban spirituális tanúságtétel által kíván

[151] SABEV: Russian Orthodox Church and Ecumenical Movement, 281-282.

[152] Maxim Kozlov orosz ortodox főpap, az Orosz Ortodox Egyház Oktatási Bizottságának elnöke. Tagja az Orosz Ortodox Egyház több vezető testületének, köztük a Legfelsőbb Egyházi Tanácsnak és a Zsinati Bibliai–Teológiai Bizottságnak. Életrajza Elérhető: https://www.patriarchia.ru/person/397 [Megnyitva 2020.08.22.]

[153] KOZLOV: Русская православная церковь и экуменическое движение (Az Orosz Ortodox Egyház és az ökumenikus mozgalom). Elérhető: https://www.pravoslavie.ru/475.html?fbclid=IwAR1bqua8-Aol9O1GMKIJLLkHL11uZA-LQaIusHfGvh_HHGtlKDNmkkBwi_I [Megnyitva 2020.08.22.]

megszólítani.[154] Ezen felfogás nyomaival találkozhatunk az egyházi egység kérdéskörének kutatása közben is. Az egyházi egység visszaállítása, kivételesen csak úgy valósulhat meg, ha az ortodoxiától elszakadt felekezetek visszatérnek az Ortodox Egyház teljességéhez, minek feltétele a hittételek teljes elfogadása és minden felekezetet átívelő egysége.[155]

Az 1917-1945 éveket felölelő időszakban, az Orosz Ortodox Egyház nemzetközi kapcsolatai a minimumra csökkentek, s az egyház elsősorban a diaszpórában működő közösségei által tudott részt venni az ökumenikus mozgalomban. A YMCA támogatásával szerveződő Orosz Keresztyén Diákmozgalom már az 1920–30-as években számos európai országban – különösen Franciaországban és az Egyesült Királyságban – vált aktívvá, konferenciák, előadások és liturgikus alkalmak révén ismertetve meg a nyugati kereszténységet az ortodox spiritualitással.[156]

Az ökumenikus kapcsolatok intézményesülésében fontos mérföldkövet jelentett az 1928-ban alapított Szent Albán és Szent Szergij Anglikán–Ortodox Testvériség, amely konferenciák, oktatási programok és tudományos publikációk révén járult hozzá a keleti és nyugati kereszténység közötti párbeszéd elmélyítéséhez. E kapcsolati háló továbbfejlődésének eredményeként jött létre 1948-ban a Bossey-ben alapított Ökumenikus Intézet, amely a keleti és nyugati egyházi vezetők és teológusok találkozásának egyik legfontosabb fórumává vált. Az orosz emigráció képviselői aktívan részt vettek a Faith and Order mozgalom lausanne-i (1927) és edinburgh-i (1937), valamint a Life and Work mozgalom stockholmi (1925) és oxfordi (1937) konferenciáin, továbbá jelen voltak az Egyházak Világtanácsának 1948-as első közgyűlésén is.[157]

A teológiai reflexió hátterét elsősorban az 1925-ben alapított párizsi Szent Szergij Teológiai Intézet, majd a második világháborút követően a New York-i Szent Vladimir Teológiai Szeminárium biztosította. Az ökumenikus párbeszéd teológiai megalapozásában meghatározó szerepet játszott az emigráció első és második generációjához tartozó gondolkodók széles köre, akik a patrisztikus hagyomány megújítására támaszkodva reflektáltak az egyházi egység kérdésére.[158]

---

[154] HUSZTI: Az egyház és az egység a keleti ortodox theologiában, 37.

[155] Mindemellett fontos megemlíteni, hogy ezt az egyfajta keresztyén egység exkluzivitást, a más felekezetekkel szemben mutatott tolerancia, jóindulat és párbeszédre való készség egészítette ki – jóllehet ezek hátterében is az egységre (annak ortodox értelmében) való törekvést vehetjük észre.

[156] SABEV: Russian Orthodox Church and Ecumenical Movement, 283-284.

[157] uo.

[158] uo.

Mindazonáltal az ortodox részvétel intézményi és teológiai intenzitása nem jelentette automatikusan az ökumenikus mozgalom célkitűzéseinek maradéktalan elfogadását. Az ökumenikus mozgalom és különösképpen is az Egyházak Világtanácsa, új teológiai és gyakorlati kihívások elé állította az egyházat, mivel a XX. századi ökumenikus kezdeményezések alapvetően eltértek az ortodoxia által korábban ismert felekezetközi kapcsolatformáktól: nemcsak módszereikben, hanem az egyházi egység természetére vonatkozó feltételezéseikben is.

Mint ahogyan az az előzőekben már említésre került, a XIX. század folyamán az Orosz Egyház elsősorban a keresztyén egység helyreállításának céljával lépett kapcsolatba más felekezetekkel, amelynek elengedhetetlen feltétele a hitben és tanításban megvalósuló teljes egység volt. Ezzel szemben a XX. század közepi ökumenikus mozgalomban a tanbeli egység kérdése csupán egynek számított a kitűzött célok közül, sőt Maxim Kozlov értelmezése szerint sok esetben nem is tartozott a meghatározó prioritások közé. Az ortodox egyház hagyományos felfogása, mely szerint az egyházi egység végső soron az ortodox egyház teljességéhez való visszatérésben valósulhat meg viszont idegennek hatott a nagyrészt protestáns teológiai keretek között formálódó ökumenikus mozgalomban, miközben az ortodox résztvevők számára is nehézséget jelentett azonosulni az „ökumenikus" egységfogalom új definícióival.[159]

Alexandr Schmemann szerint mindez hozzájárul az ortodox egyház EVT-n belüli tapasztalataihoz miszerint: „Az ökumenikus mozgalmon belül az ortodox egyház számára nem maradt választási lehetőség, szerepe, helye és funkciója ugyanis elő lett írva számára. Ez a szerep pedig a nyugati teológiai és ekkéziológiai előfeltételek által került behatárolásra. A nyugat által az ortodoxoknak szegezett kérdések, nyugati megfogalmazásban hangzottak el, sőt maguk a kérdésekre adott válaszok is a nyugati normákhoz és kategóriákhoz lettek igazítva"[160] – figyelmen kívül hagyva az ortodoxia által kínálta sokszínűség lehetőségét.

Az ortodoxia először 1948-ban fogalmazott meg hivatalos választ az ökumenikus mozgalom által felé irányuló kihívásokra. Az autokefál ortodox egyházak vezetőinek gyűlése negatívan ítélte meg az akkori ökumenikus mozgalmat és tiltakozott az Orosz Ortodox egyház mozgalmon belüli részvételét. A gyűlés ortodox részről elfogadhatatlannak ítélte a más felekezetűekkel való imádkozást, és kritikával illette a Konstantinápolyi Egyházat az ökumenikus imákban való részvételéért. Az időszakban

[159] SABEV: Russian Orthodox Church and Ecumenical Movement, 283-284.
[160] SCHMEMANN: Экуменическая боль, 578.

megjelent publikációkat az ökumenikus mozgalomhoz való elutasító hozzáállás jellemezte, mondván, hogy a valódi egyház lelkülete összeegyeztethetetlen az ökumenikus mozgalom lelkületével.[161]

Egyedül az 50-es évek közepe hozza meg az EVT ökumenikus mozgalmához való hozzáállás változását. Ebben az időszakban az EVT – mindamellett, hogy a kommunizmus ellen is fellép – egyre gyakrabban emelte fel hangját a világbéke, atomfegyverek betiltása és ehhez hasonló témakörök ellen. 1954-ben az EVT evanstoni gyűlése kiterjesztette meghívását az Orosz Ortodox Egyház felé, mely meghívás pozitív fogadtatásban részesült az akkori szovjet külügyminiszter Gromyko által.[162]

Az ezt követő években fokozatos közeledés bontakozott ki az Orosz Ortodox Egyház és az EVT között, amely végül 1961-ben intézményes formát öltött: március 30-án a Szent Zsinat meghozza az Orosz Ortodox Egyház EVT-hez való csatlakozásának döntését, mely 1961. július 18-án megerősítésre került az Orosz Ortodox Egyház Főpapi Tanácsa által. Ezt követően, 1961. november 21-én New Delhiben hivatalosan is megtörténik az Orosz Ortodox Egyháznak az Egyházak Világtanácsához való csatlakozása. Mindazonáltal fontos kiemelni, hogy a csatlakozás kérdése felől az Orosz Ortodox egyház Szent Szinódusa, azt követően pedig a püspöki gyűlése döntött. A helyi zsinatokon képviselt főpapok, a klérusok, illetve a laikusok jóváhagyása azonban kimaradt ezen döntés meghozatalából - ami pedig ellentmond azon összortodox meggyőződéssel miszerint "a kegyesség őrzője az egyháznak a teste, avagy a nép."[163] Ennek fényében az Orosz Ortodox Egyháznak az Egyházak Világtanácsába való belépését elsősorban demokratikus, illetve politikai lépésként értelmezhetjük, semmint teológiai indíttatású döntésként. Ezt a megközelítést erősíti az a felfogás is, miszerint 1961-ben alapvetően megváltozott a Szovjetunió bel- és külpolitikai helyzete. A Szovjetunión belül az egyház ekkor a fokozódó üldöztetések időszakát élte, miközben nemzetközi szinten olyan válsághelyzetek alakultak ki, amelyekben a szovjet vezetés számára fontossá vált egy „emberközelibb" kép demonstrálása a külvilág felé. Ebben a helyzetben a politikai vezetés és az ideológiai apparátus szükségesnek látta, hogy az Orosz Ortodox Egyház megjelenjen a nemzetközi színtéren, amelyre az ökumenikus struktúrák – mindenekelőtt

[161] KOZLOV: Русская православная церковь и экуменическое движение (Az Orosz Ortodox Egyház és az ökumenikus mozgalom). Elérhető: https://www.pravoslavie.ru/475.html?fbclid=IwAR1bqua8-Aol9O1GMKIJLLkHL11uZA-LQaIusHfGvh_HHGtlKDNmkkBwi_I [Megnyitva 2020.08.22.]

[162] uo.

[163] NYIKODIM: Az Orosz Ortodox Egyház és az ökumenikus mozgalom, in *Theologiai Szemle,* XII, Új folyam (1969), 11-16.

az Egyházak Világtanácsa – különösen alkalmas keretet biztosítottak. Ugyanakkor maga az egyház is igényelte a nemzetközi közösség figyelmét és bizonyos fokú védelmét, így az állami és egyházi érdekek ebben a kérdésben egybeestek.[164]

2.3.1. Az Orosz Ortodox Egyház és az Egyházak Világtanácsa

Az ökumenikus mozgalom történelmének egyik fontos szervezete nem más, mint az Egyházok Világtanácsa, melynek némely ortodox egyházak alapító tagjai voltak. Nyilatkozataik alapján, az EVT tagjait képező ortodox egyházak teljes és a többi egyházzal egyenértékű mértékben vesznek részt az EVT munkájában, és minden rendelkezésükre álló eszközzel hozzájárulnak az evangélium terjesztéséhez és a keresztyén egység előmozdításához.

Az Orosz Ortodox Egyház EVT-hez való csatlakozása tagadhatatlanul kibővítette az EVT teológiai bázisát, megerősítette az ortodox egyházak képviseletét az ökumenikus mozgalomban, és nyitottabbá tette az Orosz Ortodox Egyházat a különféle teológiai párbeszédekre. Elkerülhetetlen emellett ezen esemény egyházi-politikai jelentősége is, hisz az orosz egyháztörténelem ezt megelőző korszakát elsősorban a totalitárius, egyházellenes és ateista társadalom által való uralom befolyásolta, s az egyházi fejek minden bizonnyal egyfajta fejlődési lehetőséget láttak az egyháznak az EVT-hez való csatlakozásában.

Toronto és New Delhi, egyaránt reményt ébresztettek az egyházban arra, hogy idővel talán elérhetővé válik az EVT csatlakozása az Ortodox Egyházhoz és így az egyházi egység ortodox értelmezése ténylegesen megvalósulhat. Ezek a remények azonban nem teljesedtek be. Lehetetlen lenne tagadni, hogy minden ortodox erőfeszítés ellenére, a protestáns uralta EVT és az orosz ortodoxia ritkán tudtak csak egységre jutni a keresztyén világot foglalkoztató kérdések terén. Sőt az idők során egyre több, a két felet egymástól egyre inkább eltávolító probléma került terítékre, mint például inkluzív nyelv, a nők felszentelése, a szexuális kisebbségek egyenjogúsága és az egyházi szinkretizmus. Nyilatkozataik azonban kisebbségi nyilatkozatokként, kerültek feljegyzésre és így nem lehettek nagyobb befolyással az EVT ügymenetére, illetve állásfoglalására.[165]

Ezek a tapasztalatok hozzájárultak ahhoz, hogy az Orosz Ortodox Egyház a 2000-ben megtartott püspöki zsinaton teológiailag is rendszerezze az ökumenikus mozgalomhoz való viszonyát. Az ekkor elfogadott *Alapelvek a nem ortodoxokhoz való viszonyról* című

[164] FEDOROV: Barriers to Ecumenism, 131.
[165] BERKI: Ortodoxia és az Egyházak Világtanácsa, 332-336.

dokumentum már egy olyan reflexióként értelmezhető, amely az ökumenikus párbeszéd során szerzett több évtizedes tapasztalatokra reagált. A szöveg világosan elutasítja az ökumenizmus azon elméleti modelljeit, amelyekre a nemzetközi felekezetközi párbeszéd épült. Ugyanakkor a dokumentum hangsúlyozza, hogy az ortodox kritika nem önmagában a keresztyénségen belüli különböző hagyományok, vélemények vagy teológiai álláspontok létezése ellen irányul. A problémát sokkal inkább abban látja, hogy ezek az elméletek univerzális alapként szolgálnak a felekezetközi együttműködés számára, ami az ortodox értelmezés szerint korlátozhatja saját teológiai szabadságukat és egyházi önazonosságuk következetes képviseletét.[166]

Láthatjuk tehát, hogy a nyilvánosság felé intézett hivatalos irataiban az Orosz Ortodox Egyház mindvégig fontosnak tartja a más vallásokkal vagy felekezetekkel szembeni elismerését és toleranciáját, mindenek felé helyezve a keresztyén egység elérésének fontosságát. Dogmatikájából, illetve ekkléziológiai önértelmezéséből fakadóan azonban, az egyházaknak ebben az egység elérésében vállalt szerepére, illetve magukra az egyházakra mégsem tekint teljes mértékben egyenértékűként. Az általam vizsgált dokumentumok alapján megállapíthatjuk: az Orosz Ortodox Egyház meggyőződése, hogy mind a keresztyén egység, úgy a keresztyén értékek (család, anyai és apai minták, házasság stb.) védelmében különös szerepet jelöl ki magának, példaképként állítva saját magát az egyház többsége elé.

2.3.2. Az Orosz Ortodox Egyház jelenkori felekezetközi kapcsolatainak értelmezése

A misszió modern értelmezése a párbeszéd kultúráján alapszik, a vallási döntés szabadságának elfogadása pedig feltételezi, a más vallások képviselő felé való nyitottságot. Az Orosz Ortodox Egyház többféle formában és többféle szinten vesz részt a vallásközi párbeszédben, mindemellett kiállva a saját álláspontja mellett oly kérdésekben, mint erkölcsi normák és értékek, békés együttélés, igazságosság, emberi méltóság tisztelete, környezetvédelem, emberi jogok stb. Az Orosz Ortodox Egyház kanonikus alapelvei alapján próbálja a tőle eltérő vallások gyakorlatait értékelni, mindeközben hangsúlyozva, hogy ezen vallásokhoz tartozó hívekről alkotott véleménye a tiszteletre és a szeretetre alapul. Szent Inokentij, moszkvai metropolita szavai szerint: „ha egy igehirdetőben nincs szeretet azok felé, akiknek az igét hirdeti, akkor a legszebb

[166] RIABYKH: Russian Orthodox Church and Ecumenism, 353-54.

és legjobb szavai és értelmetlenek maradhatnak, hisz egyedül csak a szeretet hívhat teljes megértésre."[167]

Fontos pontja az „Orosz Ortodox Egyház jelenkori belmissziója" dokumentumnak az egymás kanonikus területein végzett misszió kérdése. Ebben az Orosz Ortodox Egyház hangsúlyozza, hogy szigorúan tartja magát azon egyházi jogához, miszerint nem végez missziót más ortodox egyházak területén, egyedül csak maga az adott egyház meghívását követően vehet részt missziói tevékenységben. Azon országokban, ahol a keresztyénég a nemzeti kultúra részévé vált és így szerepet játszott a nemzeti identitás kialakításában, az Orosz Ortodox Egyház missziója nem él olyan módszerekkel melyek modern kontextusunkban a prozelitizmus fogalmával azonosíthatóak. Ugyanezen követelményeket támasztja azonban az Orosz Ortodox Egyház a Moszkvai patriarchátus kanonikus területén jelenlévő más vallások képviselői felé is.[168]

Az „Ortodox Egyház kapcsolata a keresztyén világ többségével" irat még bővebb betekintést adhat az Orosz Ortodox Egyház és az ökumené kérdéskörébe. A dokumentum szerint, az ortodox egyház, mint egy, szent, egyetemes és apostoli, önértelmezése szerint szilárdan hisz abban, hogy fő helyet foglal el a keresztyén egység előmozdításában világszerte. Saját maga egységét a Jézus Krisztus általi alapítására, a Szentháromság kapcsolatára és a szentségekkel való élésén alapozza. Életében ez az egység az apostoli folytonosságban nyilvánul meg, melyhez az ortodox egyház a mai napig tartja magát. Az ortodox egyház így tehát missziójának és kötelességének tartja a Szentírásban és a Szent Hagyományban megjelenő Igazság továbbadását, hisz véleménye szerint épp ezáltal nyeri el az egyház katolikus avagy „egyetemes" voltát.[169]

„Mindenek egységéért" szüntelenül imádkozva az ortodox egyház folyamatosan fejleszti a tőle elszakadtakkal és eltávolodottokkal való párbeszédet, közelikkel és távolikkal egyaránt. Úttörőnek nyilvánítja magát a különböző, keresztyéneket egymáshoz visszavezető utak és módszerek felfedezésében, hangsúlyozza részvételét az ökumenikus mozgalomban annak megjelenése óta, s fontos szerepét annak formálásában és fejlesztésében. Ezen kívül az ortodox egyház, melyet értelmezése szerint az egyetemes

[167] Az Orosz Ortodox Egyház jelenkori belmissziója http://www.patriarchia.ru/db/text/3102956.html [Megnyitva 2020.08.20.]
[168] uo.
[169] Az Ortodox Egyház kapcsolata a keresztyén világ többségével http://www.patriarchia.ru/db/text/4361154.html [Megnyitva 2020.08.20.]

emberszeretet jellemez, folyamatosan fáradozik a keresztyének egységének visszaállításán.[170]

A modern kétoldalú teológiai párbeszédek, melyeknek ortodox egyház részét képezi, ugyanúgy, mint a keresztyének egységének visszaállításán való munkálkodása, ortodox önértelmezésén, és egyetemességén alapul. Célja: az elveszett keresztyén egység újra feltalálása. Meggyőződése, hogy az az egység, amellyel az egyház ontológiai volta szerint rendelkezik, nem kerülhet megsértésre. S bár, jóllehet, az ortodox egyház elismeri más történelmi, vele kapcsolatban nem álló vallások és felekezetek létezését, mindemellett hiszi, hogy ezekkel az egyházakkal való kapcsolatát elsősorban az ekkléziológiai eltérések tisztázásának kell meghatároznia.[171]

Az ortodox egyház értelmezése szerint a felbomlott keresztyén egység egyedül csak az Egy Szent Egyetemes és Apostoli Egyházon belül lehetséges, és minden ettől eltérő egyesítésre irányuló modell elfogadhatatlan. Az ortodox egyház nem fogadja el azt a tanítást, mi szerint a történelmi szakadások ellenére is, a keresztyénség elvi, mély egysége sértetlen maradt. Úgyszintén elfogadhatatlan számára az a tanítása, melynek alapján az egyház az egész keresztyén világgal egyenlő, és így a keresztyén egység felekezeteken átívelően is létrejöhet. Eszerint a felfogás szerint, az egyház egységes marad, azonban ez az egység gyakran láthatatlan marad számunkra. Ez a modell tehát az egység felfedezését tűzi ki maga elé célul, nem pedig az elveszett egység újjáteremtését.[172] Az ortodox egyház tanításával mindez összeegyeztethetetlen, ugyanis az ortodox egyház nem ismeri el a „felekezetek egyenlőségének" elvét. Meglátásuk szerint az egyszer elszakadt egyházak jelenlegi formájukban nem egyesülhetnek újjá az egyházzal. Ez egyedül a dogmatikai eltérések túlhidalásával érhető el, vagyis az egység egyedül csak bűnbánat, megtérés és megújulás által érhető el.[173]

---

[170] Az Ortodox Egyház kapcsolata a keresztyén világ többségével http://www.patriarchia.ru/db/text/4361154.html [Megnyitva 2020.08.20.]

[171] uo.

[172] Az ortodox tanítás szerint az egyház egysége, a szakadások folytán lényegében megbomlott. Véleményük szerint az elveszett tökéletes egység kizárólag csak annak a megronthatatlan egységnek a megteremtésével érhető el, amely az igazság iránti teljes engedelmességhez való visszatérés következménye. Ezt támasztja alá Szergiusz pátriárka a „Krisztus egyházának viszonya a tőle elszakadt egyesülésekhez" című munkájában megfogalmazott véleménye, miszerint a következőket: "gyakran halljuk azt a véleményt, miszerint az egyházszakadások a lelkészek uralmi vágyának és a teológusok összeférhetetlenségének a gyümölcsei. Ez a felfogás azonban, nem elégítheti ki a valóban egyházi embereket, ugyanis az szkepticizmust, illetve közömbösséget sugall." (Lásd: NYIKODIM: Az Orosz Ortodox Egyház és az ökumenikus mozgalom, 11.)

[173] Az Ortodox Egyház és a más felekezetekhez tartozók kapcsolata, Elérhető: http://www.patriarchia.ru/db/text/418840 [Megnyitva 2020.08.23.]

Teológiai és pásztori megfontolások alapján, a dokumentum íróinak meglátása szerint, az Ortodox Egyház mindig is pozitívan tekintett a keresztyén egyházakkal és felekezetekkel folytatott párbeszédre, és általában a modern kori ökumenikus mozgalomban való részvételére, bízva abban, hogy ily módon aktívan tanúskodik Krisztus igazságának teljességéről és szellemi kincseiről, azoknak kik egyházán kívül esnek. A keresztyénekkel folytatott párbeszéd esetében azonban, az ortodox egyház természetesen, nem becsüli alá az ebből eredő nehézségeket. Ebben az értelemben az ortodox egyház a keresztény világ többi részével fenntartott kapcsolataiban nem csak résztvevőik emberi erősségére támaszkodik, hanem az Úr kegyelmében is bizakodik, aki így imádkozott: „mindnyájan egyek legyenek" (Jn 17:21), elsősorban a Szentlélek segítségével bízva.[174]

A fentiek alapján világossá válik, hogy az Orosz Ortodox Egyház felekezetközi és vallásközi kapcsolatai nem érthetők meg pusztán pusztán intézményi vagy diplomáciai kategóriák mentén, hanem elsősorban sajátos ekkléziológiai önértelmezésének összefüggésében. Az ortodox egyház párbeszédre való látszólagos nyitottsága és az egység keresésének hangsúlyozása egyidejűleg van jelen azzal a meggyőződéssel, hogy az egyház teljessége az ortodox hagyományban őrződött meg. Ez a kettősség pedig alapvetően meghatározza az ortodoxia viszonyát más keresztény felekezetekhez, valamint a nem keresztény vallásokhoz is.

A felekezetközi kapcsolatok értelmezésében emellett jelentős szerepet játszik a kanonikus területek fogalma is, amely az ortodox egyházi gondolkodásban történetileg kialakult egyházi joghatóságokhoz kapcsolódik. Az egyház ennek fényében nem pusztán jelenkori vallási pluralizmusként szemléli a különböző régiók egyházi viszonyait, hanem olyan térként, amelyhez saját történeti és egyházi hagyománya révén különleges kapcsolat fűzi. Ez a megközelítés meghatározza azt is, miként tekint azokra az egyházakra és egyházi struktúrákra, amelyek a saját értelmezése szerint a történelmileg hozzá tartozó területeken működnek, és ezáltal jelentős hatást gyakorol az ökumenikus kapcsolatok lehetőségeire és korlátaira egyaránt.

A kanonikus területek eltérő értelmezése a közelmúlt egyházi eseményei nyomán azonban új gyakorlati jelentőséget nyert, különösen az ukrán ortodox autokefália elismerését követően. A tomosz kiadása ugyanis nem csupán az ortodox világon belüli viszonyokat rendezte át, hanem alapvetően átalakította az ukrajnai felekezetközi

[174] Az Ortodox Egyház kapcsolata a keresztyén világ többségével http://www.patriarchia.ru/db/text/4361154.html [Megnyitva 2020.08.23.]

kapcsolatok dinamikáját is: új együttműködési lehetőségeket nyitott meg egyes egyházak között, miközben más szemszögből feszültségeket és bizonytalanságokat is felerősített. A következő fejezet ezért azt vizsgálja, miként formálódtak át a különböző keresztény felekezetek közötti kapcsolatok a közelmúltban, és hogyan jelentek meg ezek a változások az egyházi együttélés és párbeszéd konkrét gyakorlatában Ukrajnában.

2.4. A felekezetközi kapcsolatok jelenlegi helyzete Ukrajnában

A Maidan forradalom ideje alatt – illetve azt követően, számos neves ukrán teológus kiemelte a forradalom transzformatív hatását Ukrajna ökumenikus helyzetére. Míg korábban az egyházak egyfajta konkurenseknek tekintettek egymásra, s a társadalomban való helyükért, valamint népszerűségért kellett harcolniuk, addig a forradalom alatt közösen megélt élmények egyfajta új dimenziót nyitottak meg a felekezetközi dialógus számára. Többen is úgy gondolták, hogy a Maidan eseményei teljesen átírják a felekezetek közötti kapcsolatok előző történetét – az Ukrajnai Ortodox Egyház függetlenedése azonban új kihívásokkal szembesítette az ukrajnai keresztyén közösségeket.

Az Ukrán Ortodox Egyház (OCU) megalakulása ugyanis nem csak az ortodoxközi kapcsolatokra volt nagy hatással Ukrajnában, hisz az új egyház megjelenése a többi felekezettel való kapcsolatok kérdéskörét is relevánssá tette. Hogyan fogadták az ukrajnai egyházak az újonnan megalakult egyházat, mi magának az OCU-nak az ökumenikus koncepciója – valamint milyen veszélyei vagy lehetőségei vannak az Ukrán Ortodox Egyház, valamint a többi ukrajnai egyház közötti felekezetközi kapcsolatoknak? Vizsgáljuk meg röviden ezt a kérdést. Mivel dolgozatomban elsősorban az ortodox, görögkatolikus, valamint protestáns teológiai nézőpontokat vizsgálok majd, így az ökumené Ukrajnán belüli megélését is e három felekezetközi kapcsolatain belül szeretném bemutatni.

2019-es beiktatási beszédében az OCU pátriárkája, Epiphanii kiemelte, hogy az OCU nyitott az „együttműködésre és párbeszédre más keresztény egyházakkal [...] Ukrajnában és külföldön”.[175] Külön emelte ki az UCCRO fontos szerepét Ukrajnában, mint a felekezetközi, sőt vallásközi párbeszéd sikeres platformja. Azóta a párbeszéd fontosságát

[175] Слово Митрополита Київського і всієї України Епіфанія на прийнятті з нагоди візиту Патріарха Варфоломія в Україну, https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/slovo-mytropolyta-kyyivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya-na-pryjnyatti-z-nagody-vizytu-patriarha-varfolomiya-v-ukrayinu/ [Megnyitva 2024.05.15.]

számos beszédében és interjújában említette, különös hangsúlyt fektetve az UGCC-vel folytatott párbeszéd fontosságára.[176]

2019 októberében az OCU Zsinata létrehozta a kereszténykőzi kapcsolatokért felelős bizottságot, melynek érdekessége, hogy tizenkét tagjából közül hét korábban az UOC tagja volt. Különösen érdekes ez abból a szempontból, hogy maga az UOC ökumenikus szempontból soha nem volt nagyon aktív (ennek lehetséges okai az Orosz Ortodox Egyház ökumenéhez való viszonyának ismeretében érthetőbbé válhatnak), s arra enged minket következtetni, hogy az újonnan alakult ukrán egyház nem kívánja folytatni elődjei elzárkózó ökumenikus politikáját, teret adva ehelyett a felekezetközi kapcsolatok megélésének.[177]

Mindezek fényében jól látható, hogy az ukrajnai ökumenikus kapcsolatok alakulását a Maidan utáni időszakban egyszerre határozták meg a közös társadalmi tapasztalatokból fakadó közeledési törekvések és az egyházi struktúrák átalakulásából eredő új kihívások. Az OCU létrejötte különösen élesen vetette fel a felekezetközi viszonyok újragondolásának kérdését, hiszen az ortodoxia belső átrendeződése szükségszerűen hatással volt más keresztény közösségekkel való kapcsolataira is. Éppen ezért az ukrajnai ökumené jelenlegi helyzetének megértéséhez elengedhetetlen annak részletesebb vizsgálata, miként alakult az ortodox egyház viszonya a többi keresztény felekezethez, valamint milyen teológiai és egyházpolitikai szempontok formálták ezeket a kapcsolatokat.

2.4.1. Az Ukrán Ortodox Egyház és az Ukrán Görögkatolikus Egyház kapcsolata

Az Ukrán Görögkatolikus Egyház (UGCC) egyaránt rendelkezik eredményekkel és fenntartásokkal ökumenizmus terén. Az egyik legfontosabb fenntartás így például az, hogy ökumenizmushoz való viszonyulása saját körein belül sem egységes, és olykor fenntartások is megjelennek vele kapcsolatban. Eme hozzáállás hátterében jelentős részben történeti tapasztalatok állnak. A „földalatti egyház” korszakából való kilépés időszakában tapasztalt egyházi tulajdonjogi konfliktusok negatív emléke mindmáig élő, miközben az idősebb papi nemzedék körében továbbra is meghatározó emlékként van jelen a Vatikán úgynevezett Ostpolitikje, amikor az 1960-as években – a Moszkvai

[176] SMYTSNUK: The New Orthodox Church in Ukraine: Ecumenical Aspects and Problems, 307.
[177] i. m., 308.

Patriarchátussal folytatott párbeszéd fenntartása érdekében – a Szentszék nem említette a Szovjetunióban élő ukrán görögkatolikusok üldöztetését.[178]

Mindezekhez az is hozzájárul, hogy az Ukrán Görögkatolikus Egyház és az ukrán ortodox egyház kapcsolata az elmúlt három évtizedben korántsem volt felhőtlen. Bár az 1980-as évek végi vallási megújulás nyomán az UGCC újra kiléphetett a nyilvánosság elé, az Ukrán Autokefál Ortodox Egyház pedig megélhette helyreállítását, e folyamatokat számos egyházközi konfliktus kísérte. Ezek a puszta vagyoni vitákon is túlmutató feszültségek a nemzeti felszabadulás kontextusában bontakoztak ki, amikor mindkét egyház igyekezett vezető szerepet játszani Ukrajna „szellemi felszabadításában", valamint igyekezett kivívni a maga számára „az ukrán egyház" titulusát.[179]

A kialakult feszültségek és fenntartások mellett ugyanakkor olyan folyamatok is elindultak, amelyek az ökumenizmus gyakorlati és intézményi fejlődéséhez vezettek minek hatására az UGCC válhatott a függetlenné lett Ukrajna egyik legaktívabb szereplőjévé az egyházak közötti párbeszéd előmozdításában Míg a szovjet időszak ateista államhatalma korlátozta az Ukrajnában működő felekezetek mozgásterét, a száműzetésben élő görögkatolikus közösségek szabadon kapcsolódhattak be a modern ökumenikus mozgalom teológiai és intézményi folyamataiba, ami a politikai változások után lehetővé tette az egyház számára a nemzetközi párbeszédbe való gyors bekapcsolódást és a korábban megkezdett kezdeményezéseinek folytatását. A szemináriumok és egyházi oktatási intézmények újjászervezése, a külföldi tanulmányok, valamint a nemzetközi kapcsolatok erősödése mind hozzájárultak ahhoz, hogy a görögkatolikus teológiai gondolkodás nyitottabbá váljon a felekezetek közötti párbeszédre, így az egyház a rendszerváltást követő évtizedekben már aktívan részt vett a nemzetközi ökumenikus találkozókon és közös egyházi kezdeményezésekben, ami jelentősen elősegítette az ökumenikus szemléletmód intézményesülését.[180]

Az egyház ökumenikus törekvéseinek teológiai irányát elsősorban az egyházi vezetők megszólalásai és nyilatkozatai határoztak meg: a „földalatti egyház" időszakának végén megfogalmazott kiengesztelődési gesztusok, majd a későbbi pásztorlevelek következetesen hangsúlyozták a keresztény egység szükségességét, a közös kijevi

[178] FIHAS: Ukrainian Greek Catholic Church. Elérhető: https://www.mdpi.com/2077-1444/16/4/457 [Megnyitva 2025.04.10.]
[179] BABYNSKYI: The Orthodox Church of Ukraine (OCU) and the Ukrainian Greek-Catholic Church (UGCC), 489.
[180] FIHAS: Ukrainian Greek Catholic Church. Elérhető: https://www.mdpi.com/2077-1444/16/4/457 [Megnyitva 2025.04.10.]

hagyomány jelentőségét, valamint a felekezeti kizárólagosság meghaladásának igényét. Az ökumenizmus ebben az értelmezésben nem pusztán intézményi közeledést jelentett, hanem szemléletváltást is: az ultimátumokra épülő párbeszéd helyett partnerségre, az egyházi rivalizálás helyett a közös szolgálatra, illetve a felekezeti versengés helyett az együttműködés elsőbbségére épülő kapcsolatrendszer kialakítását.[181]

Jól nyomon követhetőek az UGCC ezen törekvései a 2015-ben elfogadásra került Ökumenikus Koncepciójában, miszerint az Ukrán Görögkatolikus Egyház: „nem tekinti magát alkalmasnak arra, hogy értékelje az egyes ortodox egyházak [Ukrajnában] követeléseit azzal kapcsolatban, hogy ki képviseli ma az ortodoxiát Ukrajnában", illetve, hogy "megpróbál kapcsolatot tartani és párbeszédet folytatni minden joghatósággal, miközben a belső ortodox félreértésekbe való be nem avatkozás álláspontját vallja".[182] A dokumentum sok szempontból Iosif Veliamyn Ruts'kyi (1613-37), Andrei Sheptytskyi (1901-44) és Iosif Slipyi (1944-84) metropoliták elképzeléseire alapozza ökumenikus hozzáállását és megközelítése szerint a bizánci hagyományú ukrán egyházak egységének helyreállítása a Szent Vlagyimir Keresztelő összes egyházi örököseinek egymás felé való kölcsönös elmozdulásával kell, hogy kezdődjön.[183] Ennek fényében az elmúlt évtizedek során az Ukrán Görögkatolikus Egyház az úgynevezett „Kijevi Egyház", vagy kijevi hagyomány keretein belül fogalmazta meg az egységre vonatkozó elképzelését a párbeszéd révén. Narratívájában a kijevi egyház nemcsak az ősi Kijev metropóliára utal, hanem - ami még fontosabb - azokra az egyházakra, amelyek osztoznak az utóbbi örökségében, különösen az UOC-ra, a KP-ra, az UAOC-ra és magára az UGCC-re. Mindannyian a „kijevi egyház felekezeti ágait" s mind egy elképzelt közösség tagjai.[184]

Ezen egység jegyében, az Ukrán Görögkatolikus Egyház kifejezetten pozitívan fogadta az Ukrán Ortodox Egyház függetlenedését, sőt egy „lokális ukrajnai egyház" megalakulását nem csak a görögkatolikus egyház klérusai támogatták nagyszámban, az UGCC tagjainak abszolút többsége üdvözölte a tomosz gondolatát.[185]

A „kijevi egyház" eszméje azonban a mai napig széles körű viták tárgyát képezi, és mind egyházi, mind tudományos körökben kritikák is érték. Thomas Bremer és Sophia Senyk például amellett érvelnek, hogy ez a koncepció az Ukrajnai Ortodox Egyház (UOC)

[181] FIHAS: Ukrainian Greek Catholic Church. Elérhető: https://www.mdpi.com/2077-1444/16/4/457 [Megnyitva 2025.04.10.]
[182] SMYTSNUK: The New Orthodox Church in Ukraine: Ecumenical Aspects and Problems, 309.
[183] BABYNSKYI: The Orthodox Church of Ukraine (OCU) and the Ukrainian Greek-Catholic Church (UGCC), 489.
[184] SMYTSNUK: The New Orthodox Church in Ukraine: Ecumenical Aspects and Problems, 309.
[185] i. m., 312.

kizárására irányul, és annak valóban ukrán jellegű legitimitását kívánja megkérdőjelezni.[186] Andrij Mykhaleyko és Ihor Rantsia pedig joggal hívják fel a figyelmet arra, hogy a „kijevi egyház" fogalmát könnyű olykor ideológiai vagy geopolitikai érvként használni fel nem csupán vallási, hanem politikai, nemzeti és kulturális különállás igazolására Ukrajna és Oroszország viszonylatában.[187]

A „kijevi egyház" koncepciójának további kritikája történeti és ekkléziológiai szempontból is megfogalmazható. A dokumentum egyes részei ugyanis a kijevi metropólia történeti egységére való hivatkozást olyan módon alkalmazzák, amely időnként egy regionális szinten megvalósuló, már-már beteljesített egyházi egység víziójához vezet.[188] A dokumentumban tehát mintha annak az az elképzelése, hogy az ökumenikus közeledés végső horizontja egy regionálisan megvalósuló egyházi egység lehetne: egy, a római püspökkel közösségben álló kijevi patriarchátus létrejötte, amely egyidejűleg helyreállítaná az eucharisztikus közösséget Konstantinápollyal is. Ez a regionális hangsúly azonban teológiai kérdéseket vet fel, mivel bizonyos pontokon feszültségbe kerül a katolikus egyház egyetemességre irányuló ekkléziológiai szemléletével. A II. Vatikáni Zsinat ökumenikus látásmódja – különösen az Unitatis redintegratio dekrétum – ugyanis a communio helyreállítását alapvetően univerzális perspektívában értelmezi, és a keresztény egység jövőjét elsősorban az ortodox egyházzal annak teljességében, nem pedig regionális vagy nemzeti keretek között képzeli el. Ezzel összefüggésben úgy tűnik, hogy a dokumentumban megjelenő óvatos megfogalmazások – amelyek az ukrajnai egyházi sajátosságokat történeti fejlődési folyamatként, nem pedig normatív modellként írják le – részben e lehetséges teológiai feszültségek és félreértések megelőzését szolgálják.[189]

Szintén kérdéseket vet fel a „kijevi egyház" eszméjének ökumenikus potenciálja bizonyos a nem ortodox közösségek helyzetét illetően. Bár hivatalos értelmezése nem törekszik kizárásra, befogadása elsősorban a történetileg kijevi metropólia örökségéhez kapcsolódó egyházak felé valósul meg. Ennek következtében az ortodox egyházak közötti kapcsolódási pontok könnyebben értelmezhetők e keretben, míg mondjuk a latin rítusú katolikusok és különösen a protestáns közösségek integrációja kevésbé magától értetődő. Így a modell implicit módon egy olyan ökumenikus prioritási rendet hozhat létre,

[186] SMYTSNUK: The New Orthodox Church in Ukraine: Ecumenical Aspects and Problems, 309.
[187] i. m., 310.
[188] SCHON: Ecumenical Revolution, 246.
[189] uo.

amelyben a történeti folytonosság hangsúlya erősebb, mint a felekezeti pluralizmus tényleges egyenjogúsága, ami hosszabb távon kérdésessé teheti a protestáns egyházak teológiai és ekkléziológiai helyének világos meghatározását az ukrán kereszténység közös narratívájában.

Zárásként megállapítható, hogy az ukrajnai egyházak közötti együttműködés jövője nem pusztán intézményi egyházjogi kérdés, hanem elsősorban a kölcsönös bizalom fokozatos kiépítésének folyamata. A különböző felekezetek, beleértve az ortodox, görögkatolikus és protestáns közösségeket eltérő történelmi tapasztalataik és nemzetközi kapcsolatrendszereik révén sajátos erőforrásokkal járulhatnak hozzá a teológiai képzés, a társadalmi jelenlét és a vallásszabadság védelmének megerősítéséhez. Ugyanakkor a tartós együttműködés feltétele az, hogy egyik egyház se szoruljon a perifériára sem politikai gyanakvás, sem felekezeti versengés következtében. Az ökumenikus párbeszéd hitelessége végső soron azon múlik, hogy az egyházak képesek-e nem csupán saját identitásuk megerősítésére törekedni, hanem egymás megszólalási terének legitim elismerésére is. Ez a folyamat szükségszerűen lassú és konfliktusokkal terhelt, mégis alapvető feltétele annak, hogy az ukrán vallási pluralizmus ne pusztán társadalmi adottság, hanem tudatosan vállalt egyházi gyakorlat legyen.

2.4.2. Ukrajnai protestantizmus és ökumené

A Maidan eseményei fordulópontot jelentettek az ukrajnai protestáns közösségek ökumenéről alkotott gondolkodásában. A maidani események során a protestánsok a gyakorlati ökumené egy formáját fedezték fel: a keresztény szolidaritást szélsőséges társadalmi és politikai körülmények között, egy konfliktuszónában megélve, nem pedig teológiai műhelyekben vagy egyházi intézményi keretek között keresve az egységet.[190] A közös imádságok, az önkéntes szolgálatok és a társadalom iránt érzett felelősség tapasztalata sok protestáns számára új módon tette átélhetővé a felekezeti határokon túlmutató keresztény együttműködést. S bár ez a nyitás nem vált a protestáns közösségek egészében általánossá, mégis fontos jelzésnek tekinthető arra nézve, hogy a Maidan tapasztalata újfajta, gyakorlati alapokon nyugvó felekezetközi közeledés lehetőségét nyitotta meg.[191]

[190] CHERENKOV: Ukrainian Protestants After Maidan, 42.
[191] SMYTSNUK: The New Orthodox Church in Ukraine: Ecumenical Aspects and Problems, 317.

Ez a változás szorosan összefüggött az ukrán protestantizmus Oroszországhoz való viszonyának átalakulásával is, amely egyben magyarázza az Ukrán Ortodox Egyház (OCU) autokefáliájával szembeni növekvő nyitottságukat. Míg korábban az ukrán protestáns közösségek szoros kapcsolatokat ápoltak orosz hittársaikkal, és különböző posztszovjet, eurázsiai egyházi hálózatok részeként működtek, az elmúlt két évtized politikai és társadalmi folyamatai ezt a kapcsolatot fokozatosan átalakították. A valódi töréspontot a kelet-ukrajnai háború jelentette: a donbászi konfliktus során számos protestáns közösség közvetlenül vált az erőszak áldozatává, lelkipásztorokat és családtagjaikat gyilkolták meg vagy kínozták meg, imahelyeket és intézményeket romboltak le.[192] Ez együtt járt egyes orosz ortodox papok és szeparatista harcosok nyilatkozatával, miszerint a konfliktus szent háború a Nyugat ellen, a régió ”szektáktól” való megtisztítása és egy lépés az „ortodox állam” felé.[193] Ezen üldözések másik fő célpontja épp az UOC KP, az OCU fő elődje volt. Ebben a helyzetben az üldöztetés tapasztalata paradox módon közelebb hozta egymáshoz a protestánsokat és a Moszkvától független ortodox közösségeket.

Ehhez hasonló, elsősorban történelmi tapasztalatokon alapuló felekezetközi kapcsolatok képzelhetők el a baptisták és az ukrajnai görögkatolikusok között is. Mindkét közösség identitását mélyen meghatározta az úgynevezett „földalatti egyház” tapasztalata, valamint az a helyzet, hogy hosszú időn keresztül kisebbségi, gyakran „szektának” bélyegzett vallási csoportként működtek. Ez a közös marginalizáció fontos kapcsolódási ponttá válhat a protestáns–görögkatolikus párbeszéd kibontakozásában. Ahogyan Olena Panych is hangsúlyozza: „a kulturális és emberi tapasztalatok átfedése önmagában is erősítheti az egység érzését, ám a szovjet időszakban még ennél is meghatározóbbnak bizonyult az üldöztetés közös élménye, amely nemcsak spirituális közösségérzést, hanem sorsközösséget is teremtett a hívők között.”[194]

Ukrajna függetlenné válását követően mind a protestánsok, mind a görögkatolikusok lehetőséget kaptak egyházi életük újjászervezésére és társadalmi rehabilitációjára, ám egy hagyományosan ortodoxként értelmezett vallási közegben továbbra is gyakran a kereszténység másodlagos formáiként jelentek meg. A Maidan eseményei azonban új helyzetet teremtettek: nemcsak országos társadalmi elismerést hoztak számukra, hanem

[192] CHERENKOV: Українські протестанти про Єдину Помісну. Elérhető: https://risu.ua/ukrajinski-protestanti-pro-yedinu-pomisnupidtrimuyemo-ale-y-zasterigayemo_n91023 [Megnyitva 2024.05.16.]
[193] uo.
[194] CHERENKOV: Protestants and the Ukrainian Greek Catholic Church, 46.

egy váratlanul intenzív és szabad protestáns–görögkatolikus együttműködés tapasztalatát is, amely tovább erősítette a történelmi tapasztalatokon alapuló felekezetközi közeledés lehetőségét.[195]

Ezzel párhuzamosan a protestáns teológiai gondolkodás saját hangsúlyai is hozzájárultak az új párbeszédformák kialakulásához. A protestáns misszióban kiemelt szerepet játszó inkulturáció és kontextualizáció elvei különös módon érthetővé tették az ortodox közösségek egyházi függetlenségért folytatott törekvéseit. A gyülekezeti önazonosság és a közösségi autonómia protestáns hangsúlyai miatt a protestánsok számára értelmezhetővé vált az ortodoxok azon törekvése, hogy jogi és kulturális értelemben is függetlenedjenek Moszkvától. Ebben az összefüggésben válik érthetővé, hogy a tomosz kiadását követően miért nyíltak meg új lehetőségek a protestáns–ortodox párbeszéd előtt, és miért tudták a protestáns közösségek pozitívan értékelni ortodox testvéreik önállóság iránti törekvéseit.[196]

Ukrajna kétségtelenül különös helyzetben volt és lesz mindig is – kelet és nyugat között, gazdag közös orosz múlttal, de talán még gazdagabb nyugati jövőben reménykedve.

Mindez rámutat arra, hogy Ukrajna vallási helyzete sajátos történelmi és kulturális metszéspontban formálódik. Az ország egyszerre helyezkedik el Kelet és Nyugat határán: miközben mélyen meghatározza közös orosz történelmi múltja, egyre inkább egy Nyugat felé nyitott jövőkép horizontja is kirajzolódik. Ahogyan egyes értelmezések hangsúlyozzák, mivel maga Ukrajna is „szintetikus képződmény", az ukrán egyházaknak is magukban kell hordozniuk ezt a kettősséget és integráló jelleget. Ebben az összefüggésben különösen a protestánsok és a görögkatolikusok helyzete figyelemre méltó: miközben a nyugati keresztény kultúrát tekintik elsődleges hagyományuknak, nem utasítják el a keleti örökséget sem, ezáltal saját identitásukban is megőrizve az egyetemesség, a következetesség és az egység lehetőségének perspektíváját. Némely protestáns teológus számára éppen ez a köztes, szintetizáló pozíció rejti magában a felekezetközi kapcsolatok jövőbeli lehetőségét Ukrajnában.[197] Ezt a megközelítést részben alátámasztani látszanak a közelmúlt egyházi folyamatai is: a tomosz kiadása, valamint az ukrán ortodoxia intézményi elszakadása az orosz egyházi struktúrától nem csupán egyházjogi változást jelentett, hanem annak jeleként is értelmezhető, hogy az

[195] CHERENKOV: Protestants and the Ukrainian Greek Catholic Church, 47.
[196] SMYTSNUK: The New Orthodox Church in Ukraine: Ecumenical Aspects and Problems, 319.
[197] CHERENKOV: Protestants and the Ukrainian Greek Catholic Church, 40.

ukrán kereszténység egyre tudatosabban keresi saját, keleti és nyugati hagyományokat egyaránt integráló útját.

Fontos azonban reálisan felmérni azt is, hogy a Maidan által megnyílt új lehetőségekkel az egyházak milyen módon kívánnak élni: melyek azok a közös teológiai és társadalmi nevezők, amelyek mentén a felekezetközi együttműködés tartósan kibontakozhat, és hol húzódnak azok a határok, ahol az eltérő történelmi tapasztalatok és ekkléziológiai alapok továbbra is feszültségeket hordoznak. A Maidan tehát nem önmagában jelent megoldást, hanem inkább olyan nyitott történelmi pillanatként értelmezhető, amely új lehetőségeket teremtett, ugyanakkor tudatos egyházi reflexiót és felelős döntéseket is megkövetel.

2.5. Értékelés

Ámbár általánosságban véve, mind a görögkatolikusok úgy protestánsok is, pozitívan reagáltak az Ukrán Ortodox Egyház függetlenedésére Oroszországtól, mégis fontosnak tartom megjegyezni az ezen egyházak által táplált félelmeket, valamint fenntartásokat az Ukrán Ortodox Egyház, valamint az ukrajnai egyházak felekezetközi kapcsolatainak jövőjével szemben.

A korábbiakban már láthattuk, hogy jóllehet az ukrán ortodox egyház már évszázadok óta vágyott az Oroszországtól való függetlenedésére, az autokefália kikiáltására mégis nagyrészt politikai okok és érdekek miatt került sor. Ennek fényében az Ukrán Ortodox Egyház – akarva vagy akaratlanul – része lett az állam nemzetépítésének, s mint ilyen akár privilégiumokat is élvezhetett az állam részéről. Ukrajnában viszont hivatalosan nincs államegyház, s az országban képviselt keresztyén felekezetek, valamint vallások, kifejezetten ragaszkodnak az alkotmány által számukra biztosított egyenlőséghez. A tomosz megszerzése után, egyértelművé vált, hogy az akkori ukrán vezetésnek nagy tervei vannak a független ukrán ortodox egyházzal, a görögkatolikus prímása hangsúlyozta, hogy minden egyház, amely Szent Volodimir keresztségéből eredezteti gyökereit, egyenrangú örököse annak örökségének.[198] Továbbá hangsúlyozta az UGCC szerepét az egységes kereszténység és a mártíromság tanújaként a modern kor számára, és ismét felszólított másokat, hogy hagyjanak fel a kijevi kereszténység örökségével szembeni kizárólagossággal. Hasonló fenntartásokat fogalmaztak meg az ukrajnai protestánsok is. Számukra ugyanis fontos a sokszínűség s így kifejezetten óvatosan bánnak az „egyetlen/kizárólagos” egyház narratívával.[199]

[198] SMYTSNUK: The New Orthodox Church in Ukraine: Ecumenical Aspects and Problems, 315.
[199] SMYTSNUK: The New Orthodox Church in Ukraine: Ecumenical Aspects and Problems, 319.

Mindezek mellett pedig megemlíthetjük akár magára az Ukrán Ortodox Egyházra leselkedő ekkléziológiai veszélyt is. Egy olyan egyház, amely szerepét csupán a nemzet és annak érdekeinek szolgálatára redukálja, elárulja egyetemes hivatását és eszkatológiai identitását. Sőt, sokak számára épp ez volt az Orosz Ortodox Egyházban való csalódás legfőbb oka!

Az Ukrán Ortodox Egyháznak így tehát kifejezetten óvatosnak kell lennie – orosz elleni narratívájában könnyen válhat ő is ugyanazzá, mint amilyennek „ellenségét" látja: a nemzeti érdeket mindenek felé helyező egyházzá, mely saját megerősítését, akár más egyházak hátráltatásával is eléri. Kifejezetten fájdalmas pontja ez az ukrajnai felekezetközi párbeszédnek, legfőképpen is az orosz-ukrán háború kirobbanása óta. Mint ahogyan többször is említésre került Ukrajnában a mai napig fellelhető az ortodoxiának egy, a Moszkvai Patriarchátushoz fűződő egyháza. A UOC MP lojalitása már a Maidani események idején is megvolt kérdőjelezve, az orosz-ukrán háború kirobbanását követően viszont az egyháznak az Oroszországgal való szoros kapcsolata kifejezetten nagy feszültségeket váltott ki a társadalomban. E folyamatok végül hozzájárultak az úgynevezett „Ukrajna alkotmányos rendjének védelméről a vallási szervezetek tevékenysége terén" szóló, 8371-es számú törvény elfogadásához.[200]

A jogszabály lehetővé teszi bizonyos, különösen az Oroszországhoz intézményesen kötődő vallási szervezetek ukrajnai működésének korlátozását elsődlegesen nemzetbiztonsági megfontolások alapján. Fontos ugyanakkor hangsúlyozni, hogy a törvény értelmezése szerint nem magát az Ukrajnai Ortodox Egyházat tiltották be, hanem az Orosz Ortodox Egyházhoz, mint külföldi vallási központhoz fűződő kapcsolatok kivizsgálását tették lehetővé; ennek megfelelően a jogszabály kulcsfogalma nem a „tiltás" vagy „üldözés", hanem az „ellenőrzés".

Az ezáltal kialakuló precedens ugyanakkor fontos figyelmeztetésként is értelmezhető a jövőre nézve. Már a törvény javaslati szakaszában több nyugati teológus is felhívta a figyelmet arra, hogy egy hasonló szabályozás hosszabb távon kockázatokat hordozhat a vallási pluralizmus és a felekezeti egyensúly szempontjából.

Dr. John Burgess például arra mutat rá, hogy az ukrán valláspolitika jelenleg két eltérő fejlődési irány határán áll. Értelmezése szerint az egyik lehetséges út egy nemzeti egyházmodell megerősödése felé vezethet, amelyben az Ukrán Ortodox Egyház (OCU) a nemzeti identitás kiemelt vallási reprezentánsává válik, miközben más felekezetek

[200] Elérhető: https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-IX#Text [Megnyitva 2026.01.10.]

társadalmi értelemben perifériku sabb pozícióba kerülhetnek. Ezzel szemben a szerző a vallási pluralizmuson alapuló megközelítés mellett érvel, amely az állam felekezeti semlegességét és a vallásszabadság intézményes garanciáit hangsúlyozza, összhangban Ukrajna történeti tapasztalatával, valamint a Maidan eseményei során is megmutatkozó felekezetközi együttműködés gyakorlatával. Burgess szerint különösen lényeges, hogy az egyházi egység ne politikai vagy állami kezdeményezések eredményeként jöjjön létre, hanem teológiai meggyőződésből formálódjon, mivel a keresztény tanítással leginkább összeegyeztethető berendezkedés az egyház és állam világos szétválasztásán, valamint a vallási pluralizmus fenntartásán alapul.[201] E megközelítéshez Dr. John Borelli is csatlakoznak, aki szintén arra szólítja fel Ukrajnát, hogy őrizze meg történetileg kialakult vallási sokszínűségét, és a jelenlegi háborús helyzet ellenére se engedje, hogy a biztonságpolitikai megfontolások tartósan felülírják a vallásszabadság és az állami felekezeti semlegesség elvét.[202]

A fejezetben bemutatott folyamatok arra utalnak, hogy a vallásilag pluralista ukrán társadalomban az ökumenikus együttműködés jövője elsősorban nem intézményi egységmodellek megvalósításában, hanem a kölcsönös párbeszéd és a történetileg terhelt narratívák újraértelmezésének képességében rejlik. Az egyházak közötti kapcsolatok alakulását mindmáig meghatározzák a múlt konfliktusai, identitásvitái és geopolitikai törésvonalai, ugyanakkor a Maidan tapasztalata és az azt követő társadalmi változások azt is megmutatták, hogy bizonyos történelmi határok a közös társadalmi felelősségvállalás keretében részben átléphetők.

Ebben az értelemben egy egységes „ukrán keresztyénség” kialakulása dogmatikai és egyházjogi szempontból aligha tekinthető reális célnak. Ugyanakkor a fogalom analitikus értelemben mégis rámutat arra a folyamatra, amelyben a különböző felekezetek saját identitásuk megőrzése mellett közös társadalmi és etikai horizontot keresnek. Az ökumené jövője így kevésbé a tanbeli egységesítésben, sokkal inkább abban a képességben ragadható meg, hogy az egyházak jelenlétüket és teológiai megszólalásukat a formálódó ukrán társadalom konkrét történelmi és kulturális kontextusához igazítsák.

Az ukrán kereszténység jelenlegi helyzete ezért nyitott folyamatként értelmezhető, amelyben az identitáskeresésben lévő társadalom és az önértelmezésüket újragondoló

[201] BURGESS: A Theological Case for a Religiously Pluralistic Ukraine, Public Orthodoxy, 2024. Elérhető: https://publicorthodoxy.org/2024/05/22/case-for-religiously-pluralistic-ukraine/ [Megnyitva 2026.01.10.]
[202] BORELLI: Protect Ukraine’s Long History of Religious Diversity, Public Orthodoxy, 2024. Elérhető: https://publicorthodoxy.org/2024/08/09/ukraines-history-of-religious-diversity/ [Megnyitva 2026.01.10.]

egyházak kölcsönösen alakítják egymást. Az ökumenikus párbeszéd jövője végső soron azon múlik, hogy e közösségek képesek-e a pluralizmust nem átmeneti állapotként, hanem saját történeti tapasztalatukból fakadó, teológiailag is értelmezhető adottságként felismerni és integrálni.

3. Cyril Hovorun Maidan Teológiája

A Maidan teológia fogalom megalkotója, s egyben legprominensebb ortodox képviselője, Cyril Hovorun ukrán ortodox teológus az Enskilda Högskolan Stockholm egyháztan, nemzetközi kapcsolatok és ökumenika professzora. A Kijevi Teológiai Akadémián és az Athéni Nemzeti Egyetemen szerzett diplomát, doktori tanulmányait a Durhami Egyetemen végezte. Az Ukrajnai Ortodox Egyház Külső Egyházi Kapcsolatok Osztályának elnöke volt. Hovorun számos ösztöndíjat és vendégoktatói állást töltött be a Yale-en, a Columbián, a németországi Münsteri Egyetemen és a kanadai Albertai Egyetem Chester Ronning Center for the Study of Religion and Public Life kutatóközpontjában. Végül, de nem utolsósorban a Loyola Marymount Egyetem Huffington Ökumenikus Intézetének igazgatója és ugyanezen egyetem adjunktusa volt.[203] Több teológiai kötet szerzője, kutatásom során elsősorban az „Ukrán Nyilvános Teológia" és a „Politikai ortodoxiák" könyveit kezelem forrásokként. Az orosz ukrán háború kirobbanása után írásai több nemzetközi kiadványban is megjelentek, mint például a New York Times-ban vagy a BBC hírportálján.

Fejezetemben a Hovorun által, 2013-ban fémjelzett Maidan teológia értelmezést szeretném bemutatni. Mivel Hovorun számára a Maidan teológia nem más, mint a nyilvános teológia modelljének ukrán kontextualizációja, fejezetemet rövid fogalommeghatározással szeretném kezdeni. Nyilvános teológia – általános definíció, valamint ukrán értelmezése.

3.1. Nyilvános teológia: fogalom és ukrán kontextus

3.1.1. A nyilvános teológia általános definíciója

A nyilvános teológia a teológia tudomány viszonylag újabb ágazatának számít. A kifejezést Martin Marty definiálta és használta először 1974-ben, válaszul Robert Bellah amerikai civil vallással foglalkozó esszéjére és az általa kifejtett vitákra. Tanulmányában Marty a „nyilvános teológia" és a „civil vallás" fogalmai közötti különbségtételére törekedett. Véleménye szerint a „nyilvános teológia" modellje, melyet Benjamin Franklinnak a nyilvános vallásról vallott nézeteire alapoz, sokkal inkább illik az amerikai kontextushoz, mint a Bellah által feltételezett Roussea-i „civil vallás".[204] Marty állítása

[203] TRIPKOVIC: Q&A: Orthodox Ecumenism Expert Cyril Hovorun Talks Ukraine, Russia And Schism, https://religionunplugged.com/news/2022/3/2/qampa-orthodox-ecumenism-expert-cyril-hovorun-talks-ukraine-russia-and-schism [Megnyitva 2022.11.30.]
[204] KIM: Theology in the Public Sphere, 4.

szerint az olyan kifejezések, mint a „nyilvános vallás” és a „civil vallás” a vallásnak a politikára gyakorolt hatására való összpontosítás által túlságosan általánosnak bizonyultak ahhoz, hogy megragadják a hívők vallási identitását és hovatartozását, illetve elkötelezettségüket az adott vallási hagyományaik és intézményeik felé.[205]

Szociokulturális szinten a nyilvános teológiának, mint sajátos teológiai műfajnak a megjelenése válaszként szolgált a háború utáni amerikai társadalomban végbement jelentős vallási és erkölcsi változásokra. A keresztyénség megélése a magánélet szférájába került át, a közéletben betöltött szerepe törékennyé és bizonytalanná vált. A materializmus, utilitarizmus és erkölcsi relativizmus hatására bekövetkezett szellemi és erkölcsi értékek eróziója pedig veszélybe sodorta a közös jólétet.[206] Kialakulásában számos forrás játszott kulcsszerepű fontosságot, ideértve a 19. és a 20. századi „Social Gospel” mozgalmat, a katolikus egyház társadalmi tanítását, és Reinhold Niebuhr keresztyén realizmusát.[207]

Különösen az 1960-as évek óta a globális hatást kifejtő nyilvános teológiák közé tartoznak a katolikus társadalmi tanítás, az ökumenikus mozgalom társadalmi és politikai kérdésekkel kapcsolatos nyilatkozatai és a polgári jogi mozgalom fekete teológiája. Ugyancsak fontos szerepet játszanak a vallási pluralista párbeszédekben, valamint az utóbbi évek fekete és feminista teológiáiban.[208]

Az elmúlt évtizedben az Egyesült Államokban viszonylag kevesebb publikáció jelent meg a nyilvános teológiáról, helyüket az Európából, Dél-Afrikából és Ausztráliából indult kezdeményezések vették át. Az Egyesült Államok helyzetétől eltérően, ahol a téma kutatását az egyes tudósok által vezetett viták határozzák meg, itt az állami egyetemek területén létrehozott nyilvános teológiai központok váltak fontossá. Ez a fejlemény új lendületet adott a nyilvános teológia megvitatásában, és ennek eredményeként 2006-ban Edinburgh-ban elindították a Global Network for Public Theology (GNPT) működését, amelynek tagja 25 világszerte található központ és intézmény. Hivatalos megalakulására 2007 májusában, a másodlagos konzultáció alkalmával került sor Princetoneban. Célja – a társadalomban felmerülő problémák interdiszciplináris kutatása, globális és lokális összefüggésben egyaránt. Úgyszintén a második konzultáció ideje alatt lett létrehozva az International Journal of Public Theology.[209]

---

[205] LEE: Public Theology, 45.
[206] uo.
[207] KIM: A Companion to Public Theology, 2.
[208] KIM: Theology in the Public Sphere, 5.
[209] i. m., 6.

A témával foglalkozó irodalom három típusát különbözteti meg a nyilvános teológiának.[210]

1) Múltbeli és jelenlegi teológusok, illetve klérusok munkásságának leírásával és kielemzésével foglalkozó nyilvános teológia. A témát ezen szemszögéből megközelítő teológusok több jelentős történelmi személyre tekintenek úgy, mint a nyilvános teológia művelőjére, vagy megihletőjére. Ezen személyek közé sorolható például Jonathan Edwards, Abraham Kuyper, Walter Rauschenbusch, Reinhold Niebuhr, John Courtney Murray és Martin Luther King Jr.

2) A nyilvános teológiát kutatók második csoportjába, azon teológusok tartoznak, kik elsősorban a nyilvános teológia meghatározásával és gyakorlatba ültetésével foglalkoznak. Kutatásuk központja a nyilvános teológia által használható érvek, valamint azoknak gyakorlatba ültetésének különféle módjai.

3) A nyilvános teológia művélésének harmadik módja konstruktív törekvésekre, leíró beszámolókra és normatív javaslatokra összpontosít a közélet kérdéseinek, interakcióinak és folyamatainak fényében. Ebben az értelemben a nyilvános teológiát a teológiai etika egyik formájaként tartja számon.[211]

A nyilvános teológia művelői szerint az emberek alapvetően vallásos lények (homo religiosus). Vallási törekvéseik és kifejezéseik, az emberi lét minden egyes terén megtalálhatóak, és hatalmas mértékben határozzák meg az emberi értékeket, hiedelmeket és érzékenységet. Ennek fényében a vallási meggyőződés nem válhat egyedül csak a magán élet tárgyává, mint ahogyan az állami politika és a társadalomra vonatkozó törvények sem kerülhetnek megfogalmazásra anélkül, hogy figyelembe ne vennék az emberi élet vallásos dimenzióját.[212]

Hasonlóképpen, a nyilvános teológia kritikával illeti a liberális etika és filozófia naturalista, illetve humanista megalapozottságát. Teológiai kritikája által átvizsgálását kezdeményezi az oly liberális eszméknek, mint az emberi méltóság, a szabadság, igazságosság és emberi jogok. A nyilvános teológusok nagyobb része számára léteznek egyfajta egyetemes erkölcsi normák, melyek az emberiség egészére vonatkoznak. Ez a meggyőződés azon az elven alapul, miszerint minden táradalom életében találkozhatunk a csalásra, lopásra, gyilkosságra, erőszakra, házassági tisztaságra, és továbbiakra

[210] BREITENBERG: What is Public Theology, 11-12.
[211] uo.
[212] LEE: Public Theology, 51.

vonatkozó szabályokkal. Ezek az erkölcsi normák szorosan kapcsolódnak az alapvető társadalmi intézmények – család, gazdaság, igazságszolgáltatási rendszer – működéséhez, ezek nélkül pedig elképzelhetetlen a minimális társadalmi rend fenntartása. [213]

A nyilvános teológusok szerint ezek az egyetemes normák meghatározóak egy társadalom és annak tagjai jóléte szempontjából, ugyanis ezek képezik a közös élet erkölcsi alapjait. Ezek a normák segítik az embereket hivatásuk választásában, törvényhozatalban, valamint az erőforrások és javak elosztásában. Ezekre a normákra és a többi tekintélyes forrásra (Szentírás, hagyomány, filozófia, társadalomtudomány) támaszkodva, próbálja a nyilvános teológia Isten akaratát felismerni, mint társadalmi, úgy kulturális és történelmi összefüggésekben egyaránt.[214]

David Tracy amerikai teológus A teológia mint közbeszéd című írásában a nyilvánosságnak háromféle meghatározását említi: az egyház, a tudományos világ és a társadalom nyilvánossága.[215] Állítása szerint, a teológiának nemcsak a privilegizált racionalitás kontextusában van létjogosultsága, hittudományunknak kötelessége helyt állni a valódi világban történő nyilvános diskurzusokban is. [216]

Általánosan, a nyilvános teológia feladatának tekinti a keresztyéneknek az egyházi körökön kívül esőkkel való különféle, közös érdekű kérdések megvitatását. Mindezt a keresztyének ösztönzéséért is teszi, annak érdekében, hogy részt vegyenek a modern világi demokráciák nyilvánosságában, dialógusba lépve polgártársaikkal vallási ügyektől eltérő kérdések terén is. Nem létezik nyilvános teológia nyilvános párbeszéd nélkül, ugyanis az elősegíti mind a személyes, mind a kollektív politikai döntéshozatal kialakítását, politikai-, vallási- és társadalmi téren egyaránt.[217] A nyilvános teológia három fő szándéka: 1) a társadalom jóléte iránti törődés; 2) a vallási jelképek, illetve hitvallások nyilvános jelentéseinek magyarázata és párbeszéden keresztüli kommunikálása, valamint; 3) a magán, szektariánus vagy tekintélyelv jellegű vallási formák kritikája. [218]

[213] LEE: Public Theology, 51.
[214] i. m., 52.
[215] OROSZ: Teológia és nyilvánosság, 7.
[216] KIM: A companion to public theology, 3.
[217] KIM: Theology in the Public Sphere, 3.
[218] LEE: Public Theology, 44.

3.1.2. A fogalom ukrán és orosz nyelvű teológiai környezetben

Jóllehet a későbbiekben láthatóvá válik majd hogyan is öltött formát ez a három fő szándék Ukrajnában, magának a fogalomnak a használata mégsem örvend nagy népszerűségnek az orosz nyelvű teológusok körében. Számukra ugyanis (s kifejezetten igaz ez az orosz nyelvű evangelikus teológusokra) ismertebbek a „teológia a közéletben", illetve a „politikai teológia" szókapcsolatai. Ez utóbbi Searle megfigyelése szerint, erősen negatív konnotációval bír az orosz lakta területeken.[219] Searle feltételezését doktori kutatásom is megerősíti, mivel az általam vizsgált források többségében a „Maidan teológia" elsősorban politikai teológiaként került definiálásra.

Fontos a kettő fogalom különválasztása Cyril Hovorunnál is, akinek írásaiban a két teológiai irányzat egyértelműen elválasztható egymástól. Definíciója szerint a politikai teológia az állam és az egyház, míg a nyilvános teológia az egyház és a társadalom kapcsolatát vizsgálja elsősorban.[220] Bár az ortodox teológus véleménye szerint mindkét teológiai irányzat használata gyümölcsözőnek bizonyulhat az ukrán kontextus számára, maga Hovorun írásaiban is inkább a „nyilvános teológia", sőt pontosabban „nyilvános ekkléziológia" fogalmat, a „politikai teológia" fogalom negatív ukrán értelmezésére hivatkozva.

Meglátása szerint Ukrajnában a „politikai ortodoxia" kifejezés sajátos jelentést nyert. E kifejezés használatát és teljes jelentését az ukrán ortodox egyház püspöki tanácsa 2007 decemberében elítélte: „Elítéljük az úgynevezett „politikai ortodoxiát" is, amely a politikai szlogenek beépítését jelenti az egyházi életbe és a liturgiába, mert ez nem áll összhangban Krisztus tanításának szellemével".[221] Ennek fényében Hovorun következetesen igyekszik a politikai teológia fogalom elkerülésére. Mindemellett Hovorun úgy látja, hogy az ukrán kontextusban a „nyilvános" kifejezés alkalmasabban utal a Maidan szerepére az ukrán civil társadalom formálódásában, valamint a „hagyományos" egyház–állam viszonyok paradigmájának átalakulására. A hangsúly a politikával való megszállottságról a társadalommal való együttműködés felé tolódik el, a társadalmi etika megújításának érdekében.[222]

Függetlenül attól, hogy Hovorun saját megközelítését milyen terminussal írja le, Maidan-értelmezésében világosan megjelennek a korábban bemutatott nyilvános teológia három

[219] SEARLE: Freedom, Compassion and Creativity: New Points of Departure for Public Theology in the Post-Soviet Space, 258-259.
[220] HOVORUN: Українська публічна теологія, 18.
[221] HOVORUN: Foundations of Political Theology in Ukrainian Context, 296.
[222] HOVORUN: Foundations of Political Theology in Ukrainian Context, 297.

alapvető elemei: a társadalom jóléte iránti felelősségvállalás, a vallási szimbólumok és hitvallások nyilvános jelentésének értelmezése és párbeszédképes közvetítése, valamint a magánjellegű, szektariánus vagy tekintélyelvű vallási formák kritikai vizsgálata. Éppen ezért a továbbiakban Hovorun Maidan teológiáját e három szempont mentén vizsgálom meg, bemutatva, miként válik teológiája – terminológiai különbségektől függetlenül – a nyilvános teológiai gondolkodás egyik releváns példájává.

3.2. A Maidan teológia kritikus jellege

A posztszovjet Ukrajnában az egyház közéleti szerepének alakulását alapvetően az egyház és az állam közötti kapcsolat történetileg rögzült mintázatai határozták meg. Posztszovjet múltjára való tekintettel, az 1990-es, valamint a kora 2000-es évek során, a vallás szigorúan magánügynek számított az ukrán társadalomban, s így a teológiai reflexió sem terjedt ki az evangéliumnak az élet minden egyes területére kifejtett hatásának felmérésére.[223] Ezenfelül, Hovorun meglátása szerint az ukrajnai egyházak hozzászoktak ahhoz, hogy az állammal együttműködésben (szimfónia) éljenek és működjenek, ennek fényében pedig egyedül csak az államra tekintettek közéleti partnerként. Valójában, mondja Hovorun: „a Méltóság Forradalma (a Maidan) előtt az állam uralta az ukrán közéletet, és a társadalom továbbra is ebben a mentalitásban élt. Ez a helyzet illeszkedett a keleti egyházak hagyományos elképzeléséhez a közélethez fűződő viszonyukról, amelynek megfelelően ezek az egyházak a volt Szovjetunióban egészen az 1990-es évek elejéig léteztek."[224]

Ezzel szemben a 2013–2014-es Maidan eseményei új helyzetet hoztak létre az ukrán közéletben. Hovorun szerint a Maidan egy kulcsfontosságú esemény Ukrajna történelmében – ugyanis már az első, maidani eseményeket kiértékelő cikkében kiemeli, hogy Kijev főterén lezajló események nemcsak az országra vagy a társadalomra voltak nagy hatással, de gyakorlatilag magát az egyházat is a társadalommal való kapcsolatának átértékelésére irányítja.[225]

Hovorun szerint ez a változás régóta esedékes volt, hiszen lehetőséget adott az egyháznak arra, hogy megszabaduljon a Szovjetunió idejéből rá maradt alárendelt, hatalomhoz igazodó magatartástól. A Maidanon az egyház esélyt kapott arra, hogy újra értelmezze

[223] SEARLE: Introduction: Public Theology after Maidan, 249-254.
[224] HOVORUN: Churches in the Ukrainian Public Square, 4.
[225] HOVORUN: Українська публічна теологія, 18.

kapcsolatát nemcsak az állammal, hanem saját híveivel is: a kétoldalú állam–egyház viszony helyett a közösség (спільнота) szolgálatát helyezze előtérbe.[226]

Míg a forradalom első napjaiban az egyházak általánosan egyedül csak az erőszakmentességre helyezték a hangsúlyt, a későbbiekben felismerve a Maidani és a keresztyén elvek rokonságát kiléptek a „nyilvános térbe" s a társadalom oldalára álltak. Míg Nyugaton a politikai teológia Auschwitz, a Holokauszt, vagy épp a Harmadik Birodalom alatt átélt tapasztalatokban találta meg kiindulópontját, Ukrajnában ugyanezt a kiindulópontot a civil társadalom Kijev főterén megélt létrejötte jelentette. A Maidan hatására a társadalom egyre inkább az állam egyenjogú partnerévé vált, s így az egyházak a korábbi „állam-egyház" kapcsolati modellt egy harmadik elemmel is kibővíthették: „állam-egyház-társadalom."[227]

Láthatjuk, hogy a Maidan teológia kritikai hangjának felvázolásánál Hovorun tudatosan hivatkozik egyháztörténelmi eseményekre, sőt személyekre is. Így például hivatkozik Aranyszájú Szent Jánosra, aki egyaránt bírálta az egyházi és a világi hatalommal való visszaéléseket. Ezek a példák Hovorun szerint intő jelként szolgálnak minden olyan törekvéssel szemben, amely bibliai legitimációval kíván feltétlen lojalitást biztosítani az államhatalom számára. A szovjet állam az egyházat „gettóba" zárta, kiszolgáltatottá és függővé téve annak legitimációját és működését; ebből fakadóan az államtól való eltávolodás Hovorun olvasatában nem pusztán lehetőség, hanem szükségszerűség.[228] Különösen hangsúlyossá válik ez akkor, amikor Hovorun kijelenti: a jelenlegi ukrán rezsim nem tekinthető kereszténynek, annak kereszténysége csupán „szimulákrum", amelyből hiányzik a valódi keresztény erkölcs. Ez az éles megfogalmazás jól mutatja, hogy Maidan-értelmezésében az egyház nyilvános szerepvállalása elválaszthatatlan a hatalom kritikai vizsgálatától.[229]

Másodsorban, állapítja meg Hovorun az egyházaknak még egy lépéssel tovább kell menniük, és őszintén értékelniük kell nemcsak az államhoz való hozzálátásukat, de magát a kormányt is.[230]

A nyilvános teológiának így tehát reflektív szerepe is lehet az ukrán társadalomban. A nyilvános teológiának elsődleges feladata ebből a szempontból, a múlt eseményeinek

[226] WANNER: Everyday Religiosity, 103.
[227] Богословие Майдана. Elérhető: https://risu.ua/ru/bogoslovie-maydana_n66239 [Megnyitva 2025.01.01.]
[228] WANNER: Everyday Religiosity, 103.
[229] i. m., 104.
[230] HOVORUN: Український Майдан, 30.

értelmezése, a rájuk való etikai reflexió, – témák, melyek a 20. század totalitárius s rendszereit követően Európa megannyi országában aktuálissá váltak.

Hovorun már 2017-ben felhívja a figyelmet az Ukrajna keleti részében dúló háború mögött meghúzódó ideológiák teológiai kiértékelése, s véleményem szerint a nyilvános teológia ezen szándéka csak relevánsabbá vált az orosz-ukrán háború kitörése óta. Meglátása szerint a kelet-ukrajnai eseményeket csakúgy lehet megérteni, ha a háború mögötti ideológiákat a nyilvános teológia szemüvegén keresztül vizsgáljuk. Sőt, emeli ki Hovorun, nem leszünk képesek lebontani a társadalmi fejlődés neo-totalitárius modelljét, amelyet Oroszország fegyveres erővel próbál Ukrajnára kényszeríteni, anélkül, hogy elemeznénk e modell vallási alapjait.[231]

3.3. A Maidan teológia hermeneutikai, illetve szociális jellege

A Kijev főterén összegyűlt tömeg olyan értékekért állt ki, mint a méltóság, a becsületesség, a kölcsönös segítségnyújtás, az erőszakmentesség és az áldozatvállalás. Sőt, a Maidanon tulajdonképpen, annak lehetünk tanúi, hogyan előzte meg a társadalom fejlődésében az egyházat s elkezdte megélni azokat az értékeket, amelyeket az egyház elfelejtett – mondja Hovorun.[232]

Hovorun értelmezésében ezek nem elsősorban világi, hanem keresztyén morális tartalmak, mivel a Maidanon megjelenő etikai fogalmak vallási nyelvezetben fogalmazódtak meg; ennek következtében értelmezésük a nyilvános teológiát művelő egyház feladatkörébe tartozik. Sőt, mitöbb Hovorun szerint azok a társadalmi problémák, amelyek ellen a Maidan fellázadt, rendszerezhetőek a bűnök klasszikus[233] keresztény értelmezése szerint. Hovorun ezt a következőképpen teszi: véleménye szerint a Janukovics-féle kleptokrácia kialakulása elsősorban olyan bűnökre épült, mint a kapzsiság, a büszkeség és a paternalizmus. S míg az első két bűnt az ortodox teológus az államnak rója fel, a paternalizmus bűnéért meglátása szerint a társadalom a felelős, mivel

---

[231] Sőt, ha belegondolunk, a 2022. március 13-án kiadott teológiai nyilatkozat pont ezt tette – teológiai szempontból vizsgálta az ukrán-orosz háború ideológiai alapját, az ún. „Ruszkij Mir" tanítást. Lásd: https://ucu.edu.ua/news/a-declaration-of-orthodox-theologians-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/ [Megnyitva 2025.03.12.]

[232] HOVORUN: Український Майдан 29.

[233] Amikor Hovorun „klasszikus keresztyén bűn értelmezésről" beszél, Evagriosz Pontikosz nyolc szenvedélyből (ὀκτὼ λογισμοί) álló rendszerére utal. Ennek diagnosztikus logikáját ülteti át a társadalmi elemzésbe: a konkrét társadalmi-politikai problémákat egy-egy mélyebben fekvő szenvedélyre vezeti vissza, ahogyan az aszketikus hagyomány is egy bűnös cselekedet mögött annak lelki gyökerét keresi. Az eredetileg egyéni lelki harcra vonatkozó kategóriákat így társadalmi szintre vetíti: a szenvedélyek nem egy emberben, hanem a társadalom különböző szereplői között oszlanak meg. (Lásd HOVORUN: Українська публічна теологія, 19.)

maguk az ukrán állampolgárok voltak azok kik szabadságuk jelentős részét egy „felsőbb hatalomra" ruházták át, jelen esetben az államra. Hovorun szerint nem más ez, mint az emberi méltóság alapjainak megcsúfolása, a méltó emberi élettől való elfordulás, tulajdonképpen „dehumanizáció".[234] A Maidanon álló tömeg felismerte bűnösségét és az emberi méltóság jelentőséget, maguk az egyházak pedig azáltal, hogy aktívan támogatták a forradalom keresztyén értékeit, bekapcsolódtak a civil társadalom kialakulásának folyamatába. Ukrajna, ahol a társadalom még a civil társadalom legmagasabb szintű megnyilvánulásaiban is vallásos marad, mint ahogy az a Maidanon is történt, bebizonyította, hogy az egyház katalizátora, nem pedig akadálya lehet a civil társadalom kialakulásának. Így lehetséges a keresztény értékekre épülő polgári társadalom. De ez nem magától keletkezik, és nem működik automatikusan. Ez megköveteli az egyház társadalomban elfoglalt helyének radikális újragondolását, és az együttműködés új stratégiáinak kidolgozását.[235]

Az egyház továbbra is taníthatja tagjait a helyes kapcsolatok kialakítására, – mint Istennel úgy felebarátaikkal is – olyan kapcsolatokra melyek a szabadságra, nem pedig a kényszerre épülnek. A kereszténység, amely Krisztus parancsait követi, arra tanítja az embereket, hogy szabaduljanak meg a paternalizmustól, és vállaljanak felelősséget saját maguk és a társadalom jövőjéért. Az egyház segíthet a társadalomnak a paternalizmus problémájának megoldásában, és hozzájárulhat a szociális etika új elveinek kialakításához Ukrajnában.[236] Európa nagyrészében – állapítja meg Hovorun – a civil társadalom formálódása az egyházak részvétele nélkül ment végbe, az ukrajnai egyházaknak viszont egyedi lehetősége van arra, hogy aktív részesei legyenek a civil társadalom megszületésében, például abban, hogy formálják a szociális etika alapjait.[237]

Hovorunnak ez a megállapítása, azonban fontos pontosításra szorul, hiszen számos kelet-európai államszocialista országban éppen az egyházak jelentették az egyetlen olyan intézményt, amely bizonyos autonómiát élvezve teret adhatott a társadalmi önszerveződésnek. Példa lehet a volt NDK esete, ahol az evangélikus egyház évtizedeken át „szabad térként" (free space) működött egy olyan társadalomban, amelynek nem volt legális politikai ellenzéke, és amelynek keretei között az 1980-as évektől kezdve béke-,

[234] HOVORUN: Український Майдан, 19-20.
[235] i. m., 29.
[236] HOVORUN: Українська публічна теологія, 17-18.
[237] i. m., 19.

környezetvédelmi és emberi jogi csoportok szerveződhettek.[238] A rendszerváltás idején az egyház nemcsak menedéket adott ezeknek a mozgalmaknak, hanem aktív szervező szerepet is vállalt: egyházi épületekben alakultak meg az új politikai szerveződések, a lipcsei hétfői imaalkalmakból nőttek ki a tömegtüntetések, az egyházak pedig megszervezték és moderálták a Kerekasztal-tárgyalásokat.[239] Az egyházi zsinati gyakorlatban szerzett tapasztalat később közvetlenül is átplántálódott az új politikai intézményekbe.[240] Ez a példa is jelzi, hogy a civil társadalom és a politikai átalakulás formálódása a térség egyes országaiban nem az egyházak megkerülésével, hanem – legalábbis részben – rajtuk keresztül ment végbe.

Egy rövid Közép-Kelet Európai történelmi kitekintéssel a rendszerváltásokra is alátámasztható azon tézis miszerint az egyházak kivették részüket a társadalom és ellenzéki civil társadalom formálásában. Lengyelország demokratikus átalakulásához vezetett és nagy mértékben járul hozzá a katolikus egyház. A krakkói érsek, Karol Wojtyla 1978-as pápává választása, valamint az ő pásztori látogatásai megkérdőjelezhetetlenül befolyásolták az ellenálló hangulatot, valamint az 1980-as sztrájkhullámok előzményeinek tekinthetők. A vallástalanként aposztrofált Csehország 1989-es történetében a vallásszabadság, mint az emberi jogok egyike melletti felszólalás jelentette a római katolikus egyház részvételét az akkori közvélemény formálásában.[241]

Ezek a példák azt mutatják, hogy az egyházi részvétel a civil társadalom és a rendszerváltások formálásában nem kivételes ukrajnai sajátosság, hanem a térség több országában is megfigyelhető mintázat, ebbe a sorba illeszkedik az ukrajnai Maidan is.

Hovorun maga is ebben a regionális kontextusban értelmezi az ukrán eseményeket, és az egyháznak – illetve az egyházi értékrendnek – meghatározó szerepet tulajdonít a Maidan lezajlásában. Ennek megfelelően magát a forradalmat és a forradalmárokat is keresztyén erényekkel ruházza fel, véleménye szerint alapvető keresztyén értékekért harcoltak. A forradalom legfontosabb értékének – ha mondhatunk ilyet – valószínűleg a „méltóság" nevezhető, nem véletlenül lett magának a forradalomnak a neve is a későbbiekben a „Méltóság Forradalma".[242] A fogalom ennyire központú szerepe azonban akkor válik

[238] BURGESS: Church-State Relations in East Germany: The Church as a „Religious" and „Political" Force, 17-29.
[239] PIERARD: Religion and the East German Revolution, 502–505.
[240] BURGESS: Church-State Relations in East Germany: The Church as a „Religious" and „Political" Force, 12-29.
[241] KOVÁCS: Határmezsgyén, Budapest, L' Harmattan kiadó, 2018, 39-42.
[242] Nehezen határozható meg, ki használta először úgy a méltóság fogalmát, hogy az a Maidan forradalmát a „Méltóság Forradalma" jelzővel írja le. Mégis vitathatalan, hogy a méltóság vált a mozgalom központi

valójában érdekessé, amikor meglátjuk, hogy Hovorun Maidan teológiáján belül nem kifejezetten fejtette ki magának a fogalomnak a teológiai jelentését, ellenben tagja volt annak a munkacsoportnak, amely a „Az Orosz Ortodox Egyház alapvető tanítása az emberi méltóságról, szabadságról és jogokról" című dokumentumot készítette elő. A továbbiakban így elsősorban szeretném röviden ismertetni az Orosz Ortodox Egyház antropológiáját, s azon belül is az emberi méltóság szerepét, másodsorban pedig szeretnék rátekinteni magának Az Orosz Ortodox Egyház alapvető tanítása az emberi méltóságról, szabadságról és jogokról" című dokumentumnak a tartalmára, megadva ezzel a Hovoruni „méltóság" fogalom teológiai értelmezésének alapjait.

3.3.1. Ortodox keresztyén antropológia

Az ortodox antropológia fókusza nem a fizikai, vagy esetleg a szociális antropológia kérdéseiben rejlik. Az ortodoxia számára ugyanis az antropológia vallásos kérdés, hisz maga az ember sem érthető meg teljesen egyedül a saját magával vagy környezetével ápolt kapcsolatai alapján, hisz az emberi élet és lét egyedül csak az Istennel és Krisztussal való kapcsolata alapján értelmezhető.[243] Minden egyes antropológiai kérdés tehát az embernek az Istennel való kapcsolatának vetületében kerül megvizsgálásra. [244]

Az ortodox ószövetségi antropológia az embert tekinti a teremtés koronájának, mely állítást több bibliai passzus is megerősíteni tűnik. Először is, az Isten saját maga teremti

elvévé, irányítva mind a Maidan megszervezését, mind a mindennapi erőszakmentes cselekedeteket. Lásd WANNER: Everyday Religiosity, 105.

[243] NEGROV: Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church, 137.

[244] Érdemes megjegyezni, hogy bár nem kifejezetten az ortodox egyház sajátossága, hogy az embert Istennel való kapcsolatában szemléli az ember Isten-képűségének felfogása mégis eltér a keleti és a nyugati hagyományban. Ez a különbség a dolgozat témájának szempontjából különösen az emberi méltóság kérdésében válik jelentőssé. Alfons Brüning meglátása szerint a keleti hagyomány ebben a tekintetben optimistábbnak mondható: az Isten-képűség itt folyamat: az a potenciál, amelynek megvalósítása révén az ember egyszerre válik igazán emberré és Istenhez hasonlóvá. Ugyanakkor ez a folyamat kizárólag az Istennel fenntartott kapcsolatban mehet végbe: az ember csakis eme viszonyban marad egyáltalán ember. Éppen ez a meggyőződés áll az ortodox teológusok egy jelentős vonulatának Nyugat kritikája mögött: eszerint a reneszánsz, majd a felvilágosodás óta a nyugati gondolkodás a méltóság, a szabadság és az erkölcsi autonómia önmagában vett hangsúlyozásával az embert fokozatosan Teremtőjétől függetlenített, önmagában vett értékként kezdte szemlélni, ami az elszigetelt én bálványozásához, s végső soron az emberi közösség és a teremtett világ pusztulásához vezetett. Ez a felfogásbeli különbség a gyakorlatban is eredményezett már feszültséget: „Az Orosz Ortodox Egyház alapvető tanítása az emberi méltóságról, szabadságról és jogokról" dokumentumra – amely a méltóságot a fentebb vázolt módon az Istennel fenntartott kapcsolathoz köti, s ekként bizonyos erkölcsi és életvezetési feltételekhez is köthetőnek tekinti – az Európai Protestáns Egyházak Közössége (CPCE), nyomatékos válasszal reagált. Ebben ismételten hangsúlyozták az emberi jogok elidegeníthetetlen, individuális és egyetemes érvényességét: eszerint az emberi méltóság semmilyen körülmények között nem tehető függővé egyetlen intézmény – legyen az vallási vagy politikai – ítéletétől, s sem egy vallási vagy ideológiai közösséghez tartozás, sem valamely életforma preferálása nem befolyásolhatja azt, hiszen Isten egyszer s mindenkorra, feltétel nélkül adta. (Lásd: BRÜNING: „Different Humans and Different Rights?" 150-175.)

meg az embert. Ellentétes ez a teremtés előző napjainak folyamatával, melyben azt látjuk, hogy a teremtett világ, jóllehet Isten parancsára jön létre, mégsem ő formázza. Bár az ortodox antropológia elismeri, hogy az egész teremtett világ hordozza magán a bölcs és jóságos Isten titkos jelét, egyedül csak az ember teremtetett Isten képmására és egyedül Ő képes arra, hogy Istenre hasonlatosságot érjen el. Bizonyíték erre az, hogy egyedül az ember teremtését előzte meg egyfajta Mennyei Tanács, mellyel az a „Alkossunk embert a képmásunkra, hozzánk hasonlóvá" (1Móz 1,26) igeszakasz részletben találkozhatunk. Az ezt követő igeszakasz, az 1Móz 1,27 („Megteremtette Isten az embert a maga képmására, Isten képmására teremtette, férfivá és nővé teremtette őket") pedig arra a következtetésre vezeti az ortodox teológusokat, hogy Isten megáll, szünetet tart az ember teremtése előtt s „összehívja" a Szentháromság Isten személyeit egy tanácsra. A biblikus szöveg effajta felépítése pedig nem más, mint egyfajta kihangsúlyozása az emberi teremtmény kivételes voltának. Mivel az ember az Isten utolsó, teremtést lezáró teremtménye – ebben is utalást találunk méltóságára. Nem utolsósorban pedig egyedül a teremtett ember kapott erőt és hatalmat kapott ahhoz, hogy uralkodjon a látható világ felett – mely tény elsősorban a teremtési mandátumokban fedezhető fel. Végig követhető ez Ádám cselekedetein, illetve magán azon a tényen is, hogy Ádámnak adatik meg az állatok elnevezésének privilégiuma. Ez utóbbi példa nemcsak Ádám bölcsességére utal, de egyben királyi fölényét is a többi teremtmény felett.

3.3.2. Az emberi élet célja és az emberi természet

Az ember megteremtésekor Isten saját maga leheli az emberbe az örök élet leheletét, miáltal az ember „élőlénnyé" válik. A látható világ teremtményei közül egyedül az ember tapasztalhatja meg a közvetlenül Isten általi teremtés kegyelmét. Ezáltal pedig az Istennel való egység az emberi élet elengedhetetlen részévé válik. Az emberi lét célja ezáltal – minél közelebbi kapcsolatba kerülni Teremtőjével, s minél előrébb jutni megszentelődésének folyamatában. Földi élete során az ember növekedhet Istenhez hasonlatosságában, mivel az ember olyan teremtmény mely az istenné válás parancsát kapta.[245] Megegyezik ezzel a nézettel Trostyanskiy is, kinek véleménye szerint az embernek, mint Isten képmásának, lehetősége van a megistenülésre – amennyiben egyre inkább magára ölti Krisztus természetét.[246]

[245] LEONOV: Az Ortodox Antropológia alapjai, 29.
[246] TROSTYANSKIY: The Russian Orthodox Church on Human Rights, 256.

Nathaniel Wood szerint a deifikáció tanának újraélesztésére az emberi személy méltóság védelmének szempontjából volt szükség. Vlagyimir Szolovjov teológus híres "bogocselovecsesztvo" (istenemberiség" vagy „isteni–emberi egység") tanítása elsősorban az a sürgető igény határozta meg, hogy megvédje az emberi személy „abszolút jelentőségét és értékét", amelyet a cári rendszer és annak radikális szekuláris alternatívái egyaránt különböző módokon fenyegettek.[247] Véleménye szerint a modernitás felismerte az ember „negatív abszolút voltát", vagyis erkölcsi szabadságát és tökéletesíthetőségének intuícióját, de a „pozitív abszolútum", a valódi tökéletesség csak az Istennel való egység – a deifikáció – által valósulhat meg.[248] A deifikáció meglátása szerint azonban nem pusztán egyéni spirituális felemelkedést jelent, hanem az emberiség „közös feladatához" való hozzájárulást: az eszkatologikus isteni Ország eljövetelének előkészítését. Ebből fakad Szolovjov történetfilozófiai meggyőződése is: a történelem célja az isteni és emberi tökéletes közössége, a Krisztusban megvalósuló egyetemes isten–emberi egység kibontakozása – vagyis a „szellem materializációja" és az „anyag spiritualizációja".[249]

A deifikáció hivatásjellege meghatározó maradt a következő nemzedék orosz valláspolitikai gondolkodói számára is. Szergej Bulgakov teológus így például a pozitivizmus és az embert eszközzé tevő fejlődéselméletek bírálatának alapjául tette, és a személy méltóságát az ember isteni munkában való részesedése felől védte – részben ezért fordult el a marxizmustól.[250]

Ha azonban a személy kibontakozása az ember világ-deifikációs hivatásában gyökerezik, akkor e kibontakozás feltételei között szükségképpen ott áll a társadalmi rend megváltásában való részvétel lehetősége is. A theószisz társadalmi dimenziója szobornosztikus és ezért demokratikus implikációkkal bír: az ember saját személyiségének fejlődése azáltal valósul meg, hogy másokat is segít az isteni munkában való társrészessé válásban. Ez pedig a demokratikus részvétel körének folyamatos tágítását követeli meg. Mindez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy bármilyen demokrácia teológiailag megfelelő. A szlavofilek egyénieskedő, szerződéselvű demokráciával kapcsolatos fenntartásai tovább élnek: a valódi demokrácia itt is az „elistenült demokrácia", az egyházi szobornoszty közösségi logikája. Nem véletlen, hogy Szolovjov

[247] WOOD: Democracy in Russian Religious Philosophy, 36.
[248] uo.
[249] i. m., 37.
[250] i. m., 38.

és követői az emberi személy végső kiteljesedésének helyét nem az államban – legyen az akár demokratikus –, hanem az egyház szobornosztyában látták.[251]

Visszaköszön ez a gondolkodásmód az "Orosz Ortodox Egyház Társadalmi Kocepciójának Alapjai" című dokumentumban is. A Társadalmi Koncenpció (TK) szerint – Bulgakovhoz és Szolovjovhoz hasonlóan – az egyház Krisztus testeként, az egyetlen Istenember földi menyasszonyaként isteni–emberi organizmus. A látható egyház isteni–emberi természete azonban „ebből a világból való", ezért nem tökéletes: az ideálhoz igazodik, miközben maga az ideál a „láthatatlan" egyházban már beteljesedett formában létezik.[252]

Ezt az isteni–emberi teljességre irányuló törekvést tekinti a dokumentum az ortodoxia megkülönböztető jegyének a katolicizmussal szemben. A kritika szerint a katolicizmus túlságosan adottnak veszi az ember bukott természetét, ami a „két etika" tanához vezetett: eltérő erkölcsi normák alkalmazásához a laikusok és a szerzetesi–papi élet között, s ezzel az emberek Isten előtti egyenlőségének megsértéséhez. A Szociális Koncepció ezen ortodox antropológiai kritikája – amely a katolikus–tomista természetjogi felfogást és az ember bűnös állapotából következő pozitív szekuláris jogot egyaránt érinti – meghatározó szerepet játszik a modern, szekuláris emberi jogi diskurzus elutasításában.[253]

Az ember az Isten szeretetére volt teremtve, mely szeretetet az Isten dicsőítésében, a folytonos imádságban, valamint az Istennek tetsző életben mutathatja ki, sőt ez az Isten és ember közötti szeretet áthidalja az isteni és a teremtett emberi világ közötti ontológiai hasadékot. Az ember egyedül ez által a szeretet által képes Isten kegyelmének a befogadására, s egyedül ezáltal a szeretet által válhat az Isteni természet részesévé. Az Isteni kegyelem újra formálja és tökéletesíti az emberi természetet, s így az ember elindulhat a θέωσις útján. Mindemellett azonban fontos megjegyezni Manszvetov nézetét is, ki szerint jóllehet a Krisztusban hívőknek törekedniük kell a szentségre, ezt itt, a földi világban nem érhetjük el, ugyanis a hívők szentsége és Isten szentsége összehasonlíthatatlanak, a Krisztus testén, az egyházon belül ugyanis együtt létezhet tehát a tökéletesség és a tökéletlenség, a jó és gonosz.[254]

Az embernek azonban, mint Isten képmásának kötelességei is vannak ebben a földi életben. Mivel az ember egyfajta úr a látható világ felett (1Móz 1,26) az őt környező világ

[251] i. m., 39.
[252] HOPPE-KONDRIKOVA–VAN KESSEL–VAN DER ZWEERDE: Christian Social Doctrine, 209.
[253] uo.
[254] SZABODÁN: Ekkléziológia a hazai teológiában, 69.

az ő kéréseinek, akaratának és cselekedeteinek van alávetve. Ez azonban nem indok az egyeduralomra – az ember ugyanis konkrét célból kapta a világ fölötti uralom privilégiumát, mely cél a környező világ tökéletesítése és folyamatos jobbá tétele. Mindez a saját maga változásán keresztül érhető el – gyakorlatilag a világ jobbá tétele közvetlenül az embernek az állapotától függ, mennyire van közel az Istenhez és mennyire haladt előre a θέωσις útján. Kezdetleges Ádám, az első teremtmény az emberi természet teljes egészét birtokolta: józan ész, szabad akarat, szeplőtelen lélek, tökéletes test – egyszóval mindaz, ami az emberi lét teljességét jelenti. Vagyis minden egyes adottsága és képessége megfelet annak a célnak, amelyre elsőrendben teremtetett. Ennek ellenére, teremtményi tökéletessége már akkor sem volt mondható teljes mértékben teljesnek, hisz csak alapját jelentette annak az „én"-nek, mely tovább haladhat az egyre inkább Istenhez hasonlóvá válás útján (Mt 5, 48). Mint, ahogyan azt Nüsszai Gergely fogalmazta meg: „Az emberi természet eredetileg némi edényként került megteremtésére, mely alkalmas Isten kegyelmének a befogadására."[255]

3.3.3. Az ember szerepe a társadalomban – emberi jogok és emberi méltóság

Mint, ahogyan az már korábban is említésre került az Orosz Ortodox Egyház antropológiai tanítása szerint az ember környezetének – akár mondhatnánk annak a társadalomnak is – a tökéletesítése, amelyben él, egyenesen összefügg az ember személyes Istennel való kapcsolatával. S mivel az emberi lét elsődleges célja az Isten iránti szeretet megélése és kimutatása, minden egyes akár magában akár a társadalomban létrehozott változás alapjának is ennek a szeretetnek kell lennie.

A fent ismertetett elvek az orosz ortodox egyház részéről azonban nemcsak implicit formában jelennek meg, hanem expliciten is megfogalmazásra kerülnek az egyház hivatalos tanításában. Ennek egyik legfontosabb megnyilvánulása az „Az Orosz Ortodox Egyház alapvető tanítása az emberi méltóságról, szabadságról és jogokról" című dokumentum, melynek egyik megfogalmazója maga Cyril Hovorun, s mely dokumentumot s annak teológiai hátterét a továbbiakban szeretném röviden bemutatni.

3.3.4. Az Orosz Ortodox Egyház nyilatkozata a szabadságról és az emberi jogokról

„Az Orosz Ortodox Egyház alapvető tanítása az emberi méltóságról, szabadságról és jogokról" című dokumentumot az Orosz Ortodox Egyház Püspöki Tanácsa 2008

[255] LEONOV, Az Ortodox Antropológia alapjai, 35.

júniusában fogadta el. Ez azóta is az Orosz Ortodox Egyház szociális tanításának egyik kulcsdokumentuma. A dokumentumban fejti ki tanítását arról, hogyan is álljon hozzá a modernkori keresztyén ember az emberi jogok, szabadság és méltóság kérdéseihez.[256]

Mint a „Az Orosz Ortodox Egyház alapvető tanítása az emberi méltóságról, szabadságról és jogokról" teológiai részéért felelős ember, Hovorun a méltóságot az emberi természet Isten képére és hasonlatosságára való teremtéséből vezeti le. Ezt tekinti az emberi méltóság alapvető forrásának, amelytől senkit sem lehet megfosztani.[257] Az emberi méltóság másik fontos aspektusát Istennek a Jézus Krisztus személyében való megtestesülésében látja: az, hogy Isten felvette az emberi természetet, önmagában értékessé tette az embert, függetlenül attól, mit tesz vagy birtokol. Más szóval, az emberi méltóság Istentől származik és Istentől adatik az embernek, egy veleszületett kategória az emberi természetben, amely nem szüntethető meg, nem csökkenthető és nem torzítható.[258]

A dokumentum szerint azonban az emberi természet méltóságát világosan meg kell különböztetni a méltóságteljes élet fogalmától, amelyet egy adott ember élhet. Ez a különbségtétel kulcsfontosságú, ám különböző nézőpontokból erős kritikát váltott ki, mivel sokan úgy vélték, hogy ez aláássa az emberi jogok univerzális és feltétel nélküli jellegét. A kritikákra reagálva a dokumentum hangsúlyozza, hogy elismeri minden emberi személyben az emberi természet alapvető és változatlan értékét.[259]

A dokumentum ugyanakkor kiemeli: míg az emberi méltóság változatlan, független attól, hogy az ember mit tesz vagy birtokol, addig a méltóságteljes élet teljes mértékben az ember szabad akaratától függ, és az ember erkölcsi döntéseinek eredménye. Ezért minden ember felelős a saját méltóságteljes életéért.[260]

A dokumentum ezt erőteljesen fogalmazza meg:

> „A bűnben élő élet nem méltó az emberhez, mert rombolja őt, és kárt okoz másoknak és a körülötte lévő világnak. A bűn felborítja az emberi természet viszonyainak rendjét. Ahelyett, hogy a test a szellem irányítása alatt állna, a bűnben az ember a testnek engedelmeskedik."[261]

---

[256] HOVORUN: Theological Hermeneutics, 45.
[257] HOVORUN: Theological Hermeneutics, 45.
[258] uo.
[259] uo.
[260] uo.
[261] Az Orosz Ortodox Egyház nyilatkozata a szabadságról és az emberi jogokról, Elérhető: http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html [Megnyitva 2020.07.28.]

Látható tehát, hogy ebben a 2008-ban elfogadott nyilatkozatban az egyház elismeri az emberi jogokról szóló diskurzus pozitív hozzájárulásának lehetőségét az emberi személyiség megfelelő fejlődéséhez, illetve a társadalom szervezéséhez. Ugyanakkor azonban hangsúlyozza, hogy az emberi jogok védelmére hivatkozva, társadalmainkban gyakran olyan nézetek kerülnek megvalósításra melyek alapjaiban mondanak ellent a keresztyén tanításnak. Az Orosz Ortodox Egyház az emberi jogok piedesztálra emelése akadályozza az emberi élet legfontosabb céljának – a bűntől való szabadulásnak és az üdvösség elérésének – a teljesítését. Ilyen helyzetekben az egyház, a Szentírás és a Szent Hagyomány alapján, arra hívatott, hogy emlékeztesse a hívőket a keresztyén antropológia alapjaira, és értékelje az emberi jogok elméletét és annak az életben történő megvalósítását. Mivel az emberi eszmények könnyen válhatnak manipuláció tárgyává, illetve könnyen válhatnak korrupttá így tehát az emberi jogok eszményének tisztasága sem garantálható s kihasználhatóvá válhat a különböző politikai közösségek által. Ezért fontos tehát a társadalmi változások vallási megalapozottsága.[262]

Fontos itt megjegyezni, hogy az Orosz Ortodox Egyház nem veti el az emberi jogok kérdésének legitimitását vagy épp aktualitását, egyedül annyit mond, hogy amennyiben magát a kérdést a keresztyén antropológia szemszögéből vizsgáljuk – az Istennek a teremtett világával kapcsolatos tervének részévé válik, nem pedig valami (gyakran) politikai motiváltságú eszménnyé. S itt nem is a politika kritikájáról lenne elsősorban szó, ugyanis az ortodox egyház elismeri az emberi jogok politikai és jogi intézményének az emberi méltóság védelmére és az egyén szellemi és erkölcsi fejlődésére lehetségesen gyakorolt, pozitív hatását. Ennek elérése érdekében azonban, az emberi jogok megvalósítása nem kerülhet ellentmondásba az Isten által előírt erkölcsi normákkal és az azokra alapuló hagyományos erkölcsökkel. Az egyén személyes, emberi jogai nem kerülhetnek ellentétbe a szülőföld, a közösség, illetve a család által képviselt értékekkel és érdekekkel. Mindezek mellett az emberi jogok gyakorlata nem szolgálhat szabad mentségként vallási szentélyek, kulturális értékek vagy a nemzet identitásának megsértésére sem.[263]

Ennek következtében a keresztyének gyakran olyan helyzetben találják magukat, amelyekben az állami és társadalmi struktúrák az Isten parancsolatjaival ellentétes döntésekre és cselekedetekre kényszeríthetik (s gyakran kényszerítik is) őket. Az Orosz

[262] Az Orosz Ortodox Egyház nyilatkozata a szabadságról és az emberi jogokról Elérhető: http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html [Megnyitva 2020.07.28.]
[263] uo.

Ortodox Egyháznak az emberi méltóságról, szabadságról és jogairól szóló tanításában hangsúlyozásra kerül, hogy az „az emberi jogok nem válhatnak felsőbbrendűvé a lelki világ értékeinél". Avagy „elfogadhatatlan és veszélyes az emberi jogoknak olyfajta értelmezése, miszerint a társadalmi élet alapjait kell, hogy képezzék, s mint ilyenek maguk alá rendeljék a vallási nézetek és gyakorlatok megélését."[264]

Az emberi méltóság, szabadság és emberi jogokról szóló egyházi tanítás alapján a keresztyének erkölcsileg orientált társadalmi cselekvésre hívattak, ki-ki a saját társadalmában. Ez a cselekvés különböző formákban nyilvánulhat meg: a hatalommal szembeni tanúvallomásban, tudományos fejlesztésekben, az emberi jogok védelmének céljából lebonyolított kampányokban. Mindemellett a keresztyéneknek nem céljuk a világ forradalmi átépítése, és így az ortodox keresztyének fenntartják saját maguk számára azon szabadságukat, hogy az Isten törvényeivel megegyező életet élhessenek saját társadalmaikban.

Az egyház alapításának célja: a bűnös emberek megszentelése, illetve újra kapcsolatba hozása őket Istennel. Ezen cél eléréséhez Isten eszközökkel ajándékozta meg egyházát. Ezek az eszközök elsődlegesen arra hívattak, hogy megmentsék az embereket bűnös voltukból; másodlagosan pedig, egyezniük kell a Megváltónk által használt eszközökkel.[265] Ennek fényében az egyház fenntartja saját maga számára azon jogát, hogy kapcsolatba lépjen egy-egy adott politikussal vagy párttal. Az egyháznak a politikai szervezetekkel vagy egyes politikusokkal való kapcsolata azonban, az emberek és a nemzet javát kell szolgálnia, segítve ezáltal az embereket a békés és harmonikus társadalomi együttélés építésében. A klérusoknak és a szerzeteseknek, nem áll jogukban teljes egyházi támogatást nyilvánítani egy adott politikai rendszer, tanítás, párt, vagy vezető iránt. Az egyház szolgái, illetve tagjai politikai meggyőződéseiket csak személyesen, a saját maguk nevében, vagy velük azonos véleményen lévők körében nyilváníthatják ki, ezt azonban semmiképp sem tehetik az egyház nevében. Elfogadhatatlan a személyes politikai nézetek hirdetése egyházi szószékről, valamit egyházi helységek biztosítása a politikai események számára. Az egyháznak a politikai közéletben való részvétel megtagadására, azonban nem úgy kell tekinteni, mint annak az országban és a világban zajló eseményektől való elhatárolódásra. Az egyház ugyanis fenntartja maga számára azt a jogot, mely szerint erkölcsi értékelést fogalmazhat meg egy-egy politikai program vagy kijelentéssel kapcsolatosan, különösképpen, ha az az

[264] uo.
[265] BULGAKOV: Ortodox dogmatika teológia (Православно-догматическое богословие), 410-411.

istentelenség, az erkölcsi relativizmus, vagy épp a család, állam és nemzet értékeivel, illetve a hagyományos erkölcsi normákkal ellentétes nézetek követését propagálja. Ezt a jogot az egyház a választási kampányok során is megtartja.[266]

Mindezek fényében különös jelentőséget kap az a tény, hogy a dokumentum teológiai részének kidolgozásában meghatározó szerepet játszott Cyril Hovorun. Ez a szerzőségi háttér ugyanis hozzájárul annak megértéséhez, hogy miért éppen az emberi méltóság válik a Maidan teológiájának központi kategóriájává. Láthatjuk, hogy Hovorun értelmezésében az emberi méltóság nem pusztán antropológiai kiindulópont, hanem a keresztény társadalmi gondolkodás normatív alapja: az istenképiségből fakadó méltóság olyan teológiai mércévé válik, amelyhez képest a társadalmi és politikai valóság erkölcsileg megítélhető.

A dokumentumban hangsúlyozott különbségtétel az ember veleszületett méltósága és a méltóságteljes élet között éppen ezt a felelősségi dimenziót emeli ki: az ember méltósága Istentől kapott adottság, ám annak megélése az ember erkölcsi döntésein múlik. Ez a gondolat később a Maidan teológiai értelmezésében is meghatározóvá válik, ahol a társadalmi események nem pusztán politikai konfliktusként, hanem erkölcsi felelősségi helyzetként jelennek meg. A méltóság védelme így nem csupán jogi vagy politikai követelés, hanem a keresztény ember elvi kötelességeként jelenik meg.

Ugyanez a teológiai logika teszi érthetővé azt is, hogy Hovorun miért a bűn klasszikus keresztény fogalmának keretében értelmezi azokat a jelenségeket, amelyek ellen a Maidan fellépett. Amennyiben a bűn nem kizárólag individuális erkölcsi vétség, hanem az emberi kapcsolatok, intézmények és társadalmi struktúrák rendjének torzulása, úgy a korrupció, a hazugság, az erőszak vagy az emberi személy eszközzé tétele teológiai értelemben rendszerezhetővé válik a bűn hagyományos kategóriái mentén.

Ennek fényében érthetővé válik, hogy a Maidan teológiájában miért kerül a méltóság a reflexió középpontjába, miért kap kiemelt hangsúlyt a személyes és közösségi felelősség kérdése, valamint miért válik lehetővé a társadalmi konfliktusok teológiai értelmezése a bűn fogalmának segítségével. A 2008-as dokumentum tehát nem csupán előzményként szolgál, hanem olyan teológiai alapstruktúrát kínál, amelyben a Maidan eseményei már nem pusztán történelmi vagy politikai jelenségként, hanem a keresztény antropológia és erkölcstan kategóriáiban értelmezhető valóságként jelenhetnek meg.

---

[266] Az Orosz Ortodox Egyház nyilatkozata a szabadságról és az emberi jogokról, Elérhető: http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html [Megnyitva 2020.07.28.]

3.4. Értékelés

Véleményem szerint az ukrán nyilvános teológia két komoly veszéllyel néz szemben az ukrán kontextusban: az egyik a forradalom történelmi eseményeinek szakralizációja, a második pedig az egyházon belül kialakuló másközpontúság.

Ez utóbbit talán úgy lehetne a leginkább röviden megfogalmazni, hogy az egyház, amennyiben nem rendelkezik helyes önismerettel, nyilvános térbe lépve könnyen elveszítheti saját identitását – amennyiben saját énje s különlegessége feloszlik a társadalomban.[267] Az egyház lényegesen több mint a társadalmi kihívásokra adott reflexió – létezését, munkáját nem korlátozhatja le csupán erre a múlandó világra. Persze, nem zárkózhat el a mulandó világ problémáitól, e világon kívüli eszmények mögé bújva. De nem is vetkőzheti le magáról a „többletet", nem válhat egyszerű jótékonysági szervezetté evangéliumi tartalom nélkül. Egészen különbözik az egyház a többi társadalmi szervezettől, mivel Krisztus tulajdona és csak neki tartozik engedelmességgel. Ellenben „veszélyeztetett" is, hisz amennyiben erről a „másságáról" megfeledkezik játékszerévé válhat az aktuális politikai-társadalmi érdekeknek.[268] Sőt, könnyen alakulhat ki ilyen helyzetben az egyház tanításában a Krisztus-központúság helyett másközpontúság. A Maidani események első hónapjaiban maga az Orosz Ortodox Egyház is hasonló kritikát fogalmazott meg a Hovorun-féle Maidan teológiával szemben. A kritika központi állítása szerint a Maidan teológiája összemossa a politikai közösséget és az egyházat: a Maidan morális értékeit kvázi egyházi normává emeli, sőt implicit módon az egyház fölé helyezi, amikor azt állítja, hogy az egyházaknak a társadalomtól kell tanulniuk az evangéliumi értékeket. Ez az ekkléziológiai eltolódás azonban relativizálja az egyház hagyományos tekintélyét illetve történeti és kanonikus struktúráját és a Maidant nemcsak politikai eseményként, hanem egyfajta szoteriológiai valóságként éli meg, amely a kritika szerint az egyház szekularizációjához és a keresztény tanítás politikai ideológiával való helyettesítéséhez vezet.[269] Ennek következtében a „Maidan teológiája" a bírálat szerint végső soron ellentmond az ortodox egyháztannak, mivel a történeti egyház helyett egy értékalapú civil közösséget tesz a kereszténység normatív hordozójává – vagyis másközpontúvá válik.

Másrészt megjelenik ez a másközpontúság az újraéledt ukrán nacionalizmusban, mely nemcsak, hogy képes kiszorítani a főközpontból Jézus Krisztust, hanem helyébe még a

[267] HOVORUN: Ukrainian Public theology, 35.
[268] FAZAKAS: Egyház a polarizált társadalomban, 436.
[269] Lásd: CHAPLIN: «Майданное богословие» сторонников автокефалии, 35.

„faji eszmére épült” nacionalizmust is helyezi. Mi több, érdekes, hogy egyik előadásában maga Hovorun a nacionalizmusnak három formáját különbözteti meg: birodalmi, etnikai és civil. Az etnikus nacionalizmus egy olyan „elképzelt közösséget” hoz létre – Benedict Anderson klasszikus meghatározásával élve – amelyet elsősorban a közös nyelv, kultúra és etnikai eredet kapcsol össze.[270]

Ebben az értelmezésben a nemzet alapját a történeti-kulturális homogenitás képezi, vagyis a közösség identitása a közös származás és kulturális hagyomány tudatában gyökerezik. Ezzel szemben a birodalmi nacionalizmus szintén elképzelt közösséget formál, azonban nem etnikai egyneműségre épül: különböző nyelvű, kultúrájú és etnikai hátterű csoportokat foglalhat magába. Az összetartozás alapját ebben az esetben nem a közös eredet, hanem egy közös politikai térhez való tartozás, vagyis a birodalomhoz fűződő lojalitás jelenti. Amennyiben tényleges birodalmi struktúra nem áll fenn, ez az identitás civilizációs közösségként jelenik meg, amelynek tagjai egy közös történelmi és kulturális küldetés részeseinek tekintik magukat. Hovorun szerint az ilyen típusú identitásképzés könnyen vezethet civilizációs vagy birodalmi nacionalizmushoz, amely saját közösségét más civilizációkhoz képest magasabb rendűként értelmezi, és ezzel hierarchikus viszonyt alakít ki a különböző politikai és kulturális közösségek között.[271]

Alternatívaként a nacionalizmus etnikai és civilizációs formáival szemben Hovorun a nemzetek polgári öntudatának koncepcióját javasolja, amely nem a nemzetiségre, hanem az állampolgárságra és a civil társadalom által hordozott értékekre épül. Értelmezésében az igazságosság, a szolidaritás és a politikai átláthatóság fontosabb alapjai a közösségi identitásnak, mint az etnikai vagy civilizációs önazonosság; a Méltóság Forradalma pedig azt mutatta meg, hogy ilyen polgári tudatosság ortodox kontextusban is megjelenhet.[272]

Kutatóként, azonban akaratlanul is megjelenik bennem a kétely: jóllehet, a Méltóság Forradalmában részt vevő egyházak közötti eredményes együttműködés sokak számára a jövőben való közös munka zökkenőmentes zálogaként jelent meg, a Maidan utáni évek sajnos nem feltétlenül ennek a realitását tükrözik. Az ökumené fejezetben is tárgyalt felekezetközötti konfliktusok, a kijevi keresztyénségre való hangsúlyhelyezés, az igaz ukrajnai egyház címéért való harc, mind annak a kérdését hozzák magukkal, hogy a Maidan óta Ukrajnában zajló események nem-e egy ilyen etnikai, vagy akár netalán birodalmi nacionalizmus kialakulása felé vezetnek? Maga Hovorun is a nyilvános

[270] HOVORUN**:** Ethnophyletism, 62.
[271] uo.
[272] i. m., 66-67.

teológiának elsősorban a szakadozott ortodoxia egyesítésének keretein belül látja jelentőséget – de mi történik ebben az esetben a többi egyházzal?

Ukrajna társadalma egy vallásilag és felekezetileg pluralizált társadalom, így önmagától felvetődik annak a kérdése, hogy ebben az újjá képzelt "ukrán" társadalomban mennyire van helye a tradicionálisan nem ukránnak számító felekezeteknek (római-katolikus, protestánsok stb.) illetve amennyiben a hangsúly erősen az "ukrán" identitás fontossága felé tolódik, megjelenik annak a veszélye is, hogy ebben az új társadalomban nem marad helye a nemzeti kisebbségeknek. Nehéz kérdés ez a jelenleg is háborúban lévő ország esetében, de véleményem szerint amennyiben Hovorun gondolkodását követjük, és az egyházaknak szerepet kell vállalniuk a társadalom új szociáletikájának megteremtésében, nem zárhatjuk ki a párbeszédből sem a többi felekezetet, sem a többi nemzeti kisebbséget, ugyanis amennyiben valójában Krisztust tesszük a központtá: "Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban"[273]. A helyes nyilvános teológia műveléséhez Ukrajnában elengedhetetlen a saját magunk szemében is észrevenni, mint a szálkát úgy a gerendát is, s nem engedni „másközpontúvá" tenni a Krisztus központú egyházat.

A nyilvános teológia második veszélye Ukrajnában nem más, mint a Maidani események (vagy bármely más történelmi esemény) szakralizációja. A „Méltóság forradalma" ideje alatt mind a hívők, úgy a klérusok is a jó és a gonosz örökérvényű harca megtestesítőjeként tekintettek a Maidanra[274], teret adva ezzel eme történelmi korszak szakralizációjának. A maidani eseményeknek ez a fajta értelmezése azonban nagy veszélyt jelenthet az ukrán nyilvános teológiai jövőbeli fejlődésére. Ugyanis azzal, hogy ezen adott történelmi változást messianisztikus elemekkel ruház fel, nemcsak, hogy túldimenzionálja a forradalom által hozott politikai változásokat[275], de egyenlőségjelet is tesznek Isten és történelem között. Eszerint az értelmezés szerint a történelem Ura ugyanis a maidani események által munkálkodott a széttagolódott ukrán vallási szféra egységesítésén. Az egységesítés azonban gyakran nacionalista színek alatt történik – mindenek feletti értéket tulajdonítva az újonnan önállósodott Ukrán Ortodox Egyháznak. Csakhogy, ez a fajta hozzáállás Hovorun szerint épp a forradalom ideje alatt elért eredményeket ássa alá – míg a forradalom az egyházaknak a civil társadalommal való

[273] Galata 3,28

[274] Érdekes, hogy ebben a konkrét esetben narratívájuk hasonlít az Orosz ortodox egyház jó és gonosz elleni harcának narratívájához.

[275] KOVÁCS: Határmezsgyén, 49.

együttműködésre adott lehetőséget, az újonnan privilegizált helyzetbe került Ukrán Ortodox Egyház visszatért a forradalom ideje alatt gyakorolt állam-egyház „szimfónia" modelljéhez, melyben saját magát részesíti kivételes, Isten által kiválasztott szerepben. Magától értetődően ez részben annak a következménye, hogy az állam maga, sőt az ország akkori elnöke, aktívan részt vettek az egyház önállóságát elismerő zsinat megszervezésében. Sőt az egyház Petro Porosenko bukása után is nyíltan támogatja az exelnököt, még inkább eltávolodva ez által az ukrán társadalomnak azon nagyobb részétől, kik megvetően tekintenek az elnök örökségére s uralomban való éveire.[276]

Következményképpen, – állapítja meg Hovorun–, az egyetlen módja az ukrán egyházaknak arra, hogy normalizálják az egymással és a társadalommal való kapcsolatukat (s újra megtalálják valódi feladatukat a társadalomban) nem más, mint olyan stratégiák kifejlesztése melyek a saját érdekeik helyett a közösség érdekeit helyezik előtérbe. Az egyházaknak fel kell adni a bizánci modell újraélesztésének reményét. Az állam helyett a társadalommal való együttműködésre kell törekednünk. Más szavakkal, az állammal való együttműködés modelljét a civil társadalommal való együttműködés modellnek kell felváltania. Ehhez azonban az egyházaknak erős rendszeres teológiai alapokkal és tiszta, Krisztusban és az ő szolgálatában meggyökerezett önértelmezéssel kell rendelkezni – a civil társadalommal való egészséges együttműködést egyedül csak így lehet elérni.[277] Ehhez pedig, újonnan elengedhetetlennek tartom az ökumenizmusnak a felkarolását az ukrán társadalmon belül. Ahhoz, hogy az egyház a társadalom egészével működjön egybe, figyelembe kell venni a társadalomnak a kevésbé hallható hangjait is – az ország különböző végeiben fellelhető nemzeti kisebbségeket és vallási kisebbségeket. Másképp, félős, hogy az Ukrán Ortodox Egyház ugyanabba a csapdába esik, mint az Orosz Ortodox Egyház és teljes uralmat gyakorol majd a vallási diszkurzus felett.

[276] HOVORUN: „Via Tertia" for the Orthodox Churches, 348-349.
[277] i. m., 354.

4. A Maidan teológia – baptista meglátás

4.1. Bevezetés

Az előző fejezetben a Maidan teológia ortodox értelmezését kívántam bemutatni. A jelenlegi fejezet középpontjában ezzel szemben a Maidan teológia protestáns, azon belül is baptista értelmezése áll.

Mint ahogyan az már korábban megállapításra került, magának a Maidan teológiának a fogalma az ortodox Cyril Hovoruntól ered, s így magának a Maidan teológiának a kiértékelése gyakran elsősorban ortodox szempontból történik. Ugyanakkor a Maidanon zajlott események, valamint az azt követő társadalmi változások az ukrán társadalom egészére hatással voltak, s így célom megvizsgálni annak a legnagyobb ukrajnai protestáns egyházra– a baptista egyházra – gyakorolt hatását is. Ennek megfelelően a jelen fejezet célja annak vizsgálata, hogy a Maidan teológia protestáns – azon belül is baptista – értelmezése milyen pontokon mutat rokonságot, illetve eltérést az ortodox teológiai értelmezésektől, továbbá miként kontextualizálta azt az ukrajnai protestáns egyházi és társadalmi közeg sajátosságaihoz. A fejezet további részében így tehát az Ukrajnai Evangélikus Baptista Szövetség (ВСЦ ЄХБ) kontextusában megjelenő Maidan teológia vizsgálatára kerül sor a már korábban bemutatott és Helen Cameron által fémjelzett „teológia négy hangja” elemzési modell alkalmazásával.

A modell alkalmazása azért válik indokolttá konkrétan a baptista egyház Maidan teológia vizsgálatában, mivel mint ahogyan az korábban is említésre került, az Euromaidan eseményeihez kapcsolódó teológiai reflexiók nem kizárólag akadémiai vagy egyházi-teológusi diskurzusokban születtek meg, hanem széles körben formálódtak a konkrét társadalmi cselekvés, az egyházi részvétel és a személyes tapasztalatok szintjén is. Az általam kutatott egyházak közül azonban, épp a baptista egyház az, mely különös szerepet szentelt a Maidanon részt vett laikusok véleményének feltárására is, különösképpen igaz ez Alexei Gordeev „Церковь на Майдане” (Egyház a Maidanon) könyvének esetében. Ez a 2015-ben megjelent könyv 28 evangélikus egyház képviselőjével készített interjút foglal össze, akik közvetlenül részt vettek a kijevi Maidanon. Beszámolóikat a november 21. és február 23. közötti események kronológiai leírása kíséri, ami segít megérteni a politikai kontextust, amely a hívők szolgálatának hátterét képezte. Fontos, hogy a könyv kifejezetten nemcsak a teológusok és egyházi vezetők reflexióit dokumentálja, hanem a Maidan eseményeiben aktívan részt vevő, protestáns háttérből érkező laikusok teológiai megnyilatkozásait is láthatóvá teszi. Ezek a megszólalások leginkább a “négy teológiai

hang” operáns és a vallott (espoused) hangok keretein belül értelmezhetők, mivel olyan, a gyakorlatban megélt hitértelmezésekről tanúskodnak, amelyek nem feltétlenül jelennek meg intézményes vagy normatív formában, mégis meghatározó szerepet játszanak a közösségi teológiai önértelmezés alakulásában.

Ugyanakkor a „teológia négy hangja” modelljének alkalmazása ebben a konkrét kontextusban bizonyos korlátokkal is jár. A források jellege – különösen a másodlagos empirikus anyagokra való támaszkodás – nem teszi lehetővé az egyes teológiai hangok teljes körű, egyenrangú feltárását. Ennek tudatában a modell alkalmazása tehát elsősorban nem merev kategorizáló eszközként, hanem értelmezési keretként szolgál, amely elősegíti a protestáns Maidan teológia komplexitásának és belső dinamizmusának árnyaltabb bemutatását.

A Maidan teológia formális hangját elsősorban a Maidan teológia legprominensebb protestáns képviselője, Michael Cherenkov ukrán baptista teológus munkássága alapján szeretném vizsgálni. Cherenkov teológiai és egyházi szerepvállalásának részletes bemutatására a következő alfejezetben kerül sor.

4.2. Michael Cherenkov és a Maidan teológiája

Michael Cherenkov vallási és társadalmi aktivista, baptista lelkész, „az utóbbi évek kiemelkedő hangja a posztszovjet protestánsok aktívabb társadalmi és politikai szerepvállalása mellett.”[278] A Szkovoroda Filozófiai Intézet, Ukrajna Nemzeti Tudományos Akadémia doktoráltjaként, Cherenkov a protestáns egyházak szociális teológiájának szakértője, a Lelki Megújulásért Egyesület alelnöke, a Donyecki Keresztény Egyetem korábbi rektora, a szociálteológia professzora az Ukrán Evangélikus Teológiai Szemináriumban (Kijev) és az Ukrán Katolikus Egyetem (Lviv) docense. Jelenleg családjával együtt az Amerikai Egyesült Államokban él, ahol a Revival Baptist Church (Vancouver, WA) vezető lelkésze.

Michael Cherenkov a Cyril Hovorun Maidan teológia értelmezésre építi a Maidan teológia saját változatát. Az előző fejezetek alapján látható volt, hogy a hovoruni Maidan teológia értelmezés szerint, a nyilvános teológiának ezen fajtája három feladatot láthat el az ukrán társadalomban: egyrészt értelmezheti a közéleti eseményeket teológiai szempontból, másrészt normatív módon értékeli azokat a keresztény etika alapján,

[278] SEARLE: A Future and a Hope, 253.

harmadrészt pedig kritikai reflexiót gyakorol a politikai ideológiák és hatalmi struktúrák vallási legitimációjával szemben.

Cherenkov, Hovorun Maidan teológia értelmezését nemcsak átveszi, hanem kiegészíti egyéb, számára fontos jellegzetességekkel. Cherenkov Maidan teológiája elsősorban, felekezetközi, másodsorban szociális, mivel a társadalomban megfigyelhető átalakulás értelmezése céljából jött létre, valamint harmadsorban kritikus: önmagával, a szociális valósággal és annak értelmezéseivel szemben.[279] A továbbiakban e három szempont alapján elemzem Cherenkov Maidan teológiai értelmezését, feltárva azok teológiai és társadalmi összefüggéseit.

4.2.1. A Maidan teológia felekezetközi jellege Cherenkovnál

Cherenkov értelmezésében a Maidan eseményei nem csupán politikai és társadalmi fordulópontot jelentettek Ukrajna számára, hanem alapvető változásokat indítottak el a protestáns közösségek önértelmezésében és felekezetközi kapcsolataiban is.

A Maidan előtti időszakban az ukrán protestáns közösségeket gyakran jellemezte a társadalmi elszigeteltség, a nemzeti hagyományoktól való távolságtartás, valamint az ökumenikus nyitottság hiánya. A maidani események előtt, meglátása szerint a társadalom "poszt-szovjetnek" tekintett az ukrán protestánsokra, mint akik, jóllehet már nem is a szovjet identitást képviselik, de még nem is teljesen ukránok. A forradalmi események hatására azonban ez a szemlélet fokozatosan átalakulásnak indult: a protestánsok egyre inkább sajátjuknak kezdték tekinteni az ukrán társadalom sorsát, és nyitottabbá váltak a más felekezetekkel való együttműködésre. Cherenkov ezt a folyamatot a gyakorlati ökumenizmus és a keresztény szolidaritás megerősödéseként értelmezi, amely különösen a konfliktushelyzetekben nyert kézzelfogható formát.[280]

Meglátása szerint a Maidanon szerzett közös tapasztalatok során létrejöhetett az ún. „ökumenizmus a bajban", ugyanis a nehéz időkben egymással szemben tanúsított szolidaritás egy olyan keresztyén közösség megszületéséhez vezetett mely túllát a felekezetközi különbségeken. Cherenkov véleménye szerint jó példa lehet erre a Maidani imasátor, mely, jóllehet nem az ökumené megerősítésének céljával indult, mégis az egyházak közötti összetartozás és együttműködés szimbólumává vált, akárcsak a Sergei Kozyak lelkész által kezdeményezett felekezetközi imamaraton Donyeckben 2014.

[279] CHERENKOV: Theologizing on the Maidan: Maidan Theology, 82.
[280] CHERENKOV: Ukrainian Protestants After Maidan, 42.

március elején.[281] Az emberi jogokért, az emberi méltóságért való közös kiállás Cherenkov szerint egészen kivételes felekezetközi környezetet teremtett Kijev főterén, s így a forradalom után időszerű lehet nem csak az „egységes lokális ortodox egyházról" beszélni, hanem az „egységes ukrán egyházról" mint független egyházak közösségéről, beleértve a protestáns egyházakat is. A Maidan ökumenikus jellegét vitatva Cherenkov Anatoliy Denysenkot idézi, kinek meglátása szerint: „a Maidanon született szellem egyedülállóan ökumenikus jellegű. Nem kötődik egyetlen felekezethez sem. Hallottam egy hívőt, aki azt mondta, hogy mostantól kezdve van felekezete, de nem egy vallási csoporté, amelynek templomába jár, hanem mindazoké, akik vele együtt imádkoztak a Maidanon."[282] Cherenkov ezt a felekezetek közötti együttműködést „gyakorlati ökumenizmusnak" nevezi, amelyben a protestánsok egy konfliktusövezetben, szélsőséges körülmények között tapasztalták meg a keresztény egységet a közös cselekvés révén, nem pedig elméleti vagy intézményi keretek között.[283]

Az előbbi gondolatok alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy Cherenkovnak ez a fajta Maidan teológia értelmezése túlmutat az ökumenizmus megszokott keretein, s mintha egyfajta posztfelekezetköziséget mutat be, ahol a keresztyén összetartozás záloga már nem csupán a közös hitvallás, vagy a Szentháromságba vetett hit, hanem a keresztyénség közös gyakorlati megélése a Maidanon – legyen szó akár közös imádságról, akár közös liturgiáról. Fontos ugyanakkor figyelembe venni a Maidan (valamint az azt követő krími annexió és az orosz–ukrán háború) szerepét az ukrán nemzeti identitás formálódásában, mint ahogyan azt is, hogy a Maidanon összegyűlt embereket elsősorban nem a közös hit, hanem a hatalommal szembeni fellépés és az ukrán nemzeti érdekek melletti kiállás kapcsolta össze. Amennyiben pedig a Maidanon megjelent egyházakat és azoknak szerepvállalását figyeljük meg, elmondható, hogy maguk közül az ukrán protestánsok közül is, többen történelmi múltjukból adódóan nem vettek részt az eseményekben, sőt távolságtartó magatartást bizonyítottak a maidani eseményekkel szemben. Mint ahogyan azt Tatiana Vagramenko is megállapítja, jóllehet a Maidant követően az ukrán protestáns szervezetek bizonyos része aktívan bekapcsolódott a politikai életbe, számos evangéliumi kisebbségi csoport, például a hetednapi adventisták, az államilag nem elismert baptista közösségek valamint a Jehova Tanúi elutasították a „civil egyház" modelljét és ragaszkodtak a politikai semlegesség

[281] CHERENKOV: Ukrainian Protestants After Maidan, 43.
[282] uo.
[283] i. m., 42.

elvéhez.[284] Történelmi tapasztalataik, beleértve a szovjet korszak vallásüldözését, mély bizalmatlanságot alakítottak ki bennük a kormánnyal szemben, erősítve a politikai be nem avatkozás és az erőszakmentes ellenállás melletti elkötelezettségüket. Ennek hatására, állapítja meg Vagramenko egyfajta paradox jön létre az ukrán vallási környezetben: jóllehet mint a Maidan, úgy az azt követő orosz-ukrán konfliktus középpontjában is a szovjet gyarmati örökség elleni küzdelem áll, a jelenlegi helyzet akaratlanul is felerősítheti a vallási kisebbségek társadalmi kirekesztését, ha pacifizmusuk miatt hazafiatlannak vagy a domináns narratívára fenyegetést jelentőnek tekintik őket.[285]

Kifejezetten érdekessé válik a Vagramenko által kiemelt veszély a Kárpátaljai Református Egyházkerület helyzetében is. A Kárpátaljai Református Egyházkerület a Méltóság Forradalmára alapvetően semleges és visszafogott módon reagált, és tudatosan távol maradt a „Maidan teológia" formálásától. Más felekezetekhez képest jóval kevesebb nyilatkozatot adott ki, ami az egyház konfliktushoz való óvatos viszonyulását tükrözi. Egy, 2014 augusztusában megjelent nyilatkozatukban egyértelműen elítélték a háborút és az erőszakot, és a válság békés, demokratikus rendezése mellett foglaltak állást, az emberi élet védelmét és a nemzetiségek közötti együttélés fontosságát hangsúlyozva.[286]

Az egyházkerület semlegességének egyik meghatározó oka a nacionalizmustól való tudatos elhatárolódás volt. A nyilatkozataikban nem egyetlen nemzettel azonosították magukat, hanem Kárpátalját többnemzetiségű régióként értelmezték. Ezt az álláspontot Zán-Fábián Sándor püspök megszólalásai is megerősítették, amelyekben kiemelte, hogy Ukrajna esetében nemcsak felekezetközi különbségekről beszélhetünk, figyelembe kell venni a nemzetiségi különbségeket is.[287]

Érdemes tehát megfontolás alá vetni annak a lehetőségét, hogy amennyiben ez a Cherenkov által elképzelt gyakorlati ökumenizmus egy "egységes ukrán egyházon" belül valósulna meg, valójában milyen és mennyi szerepe lenne abban a kisebbségi egyházaknak, akik nem feltétlenül tudnak azonosulni vagy a társegyházak által megélt maidani tapasztalatokkal, vagy az egy "ukrán" nemzetiséggel. Lenne-e egyáltalán a kisebbségi egyházak számára hely, ezen az elképzelésen belül, vagy netalán valójában a

[284] VAGRAMENKO: Faith and War, 137.
[285] uo.
[286] https://regi.reformatus.hu/mutat/bekenyilatkozatot-adott-ki-a-kre-vezetese/?flavour=full [Megnyitva 2026.08.28.]
[287] https://regi.reformatus.hu/mutat/mindenki-osszefogott-ertunk-/ [Megnyitva 2026.08.28.]

hazafiatlanság ernyője alá kerülve, ki lennének rekesztve ebből az újraképzelt ukrán egyházi környezetből?

Az elmúlt évek tapasztalatai sajnos azt mutatják, hogy társadalmi szinten sokan a mai napig veszélyes tényezőnek tekintenek Kárpátaljára – legalábbis Ukrajna egységére való szempontból. Az anyaországgal, Magyarországgal való szoros kapcsolata miatt, a kárpátaljai magyar kisebbség már megtapasztalhatta a szeparatizmussal való vádolást, sőt az Ukrajnai Biztonsági Szolgálat (SBU) több büntetőeljárást is indított szervezetei ellen.[288] Az utóbbi években kialakult baráti magyar-orosz kormányközi kapcsolatok pedig azon diszkurzus kialakulásához vezettek, miszerint a kárpátaljai magyarok el akarnak szakadni az országtól, és esetlegesen csatlakozni akarnak Magyarországhoz (ezen elszakadás melletti pártolással egyébként mint a romániai úgy a rutén kisebbségek is szembesültek).[289] Jogos ezeknek a fényében a kérdés: milyen szerepe lehet a nemzeti kisebbségeknek a modern ukrán társadalomban? Amennyiben fenntartják az anyaországgal való kapcsolataikat, eredendően szeparatisták? Illetve létezik-e egy olyan forgatókönyv mely lehetségessé teszi a nemzeti kisebbségeknek a társadalomba való integrálását nemzeti identitásuk elvesztése nélkül?

Ebben a kontextusban különös jelentősége lehet az ukrajnai baptista közösségeknek is. A baptisták történelmi tapasztalata, különösen a szovjet időszakban, amikor nemzetközi kapcsolataik miatt gyakran kémekként tekintettek rájuk sajátos érzékenységet alakíthatott ki bennük a vallási és nemzeti kisebbségek kiszolgáltatottságával szemben. Ez a közös tapasztalat alapot teremthet arra, hogy aktív szerepet vállaljanak a protestáns felekezetek közötti szolidaritás és ökumenikus együttműködés erősítésében. Nem csupán a görögkatolikusokkal fennálló történelmi párhuzamok segíthetik az egyházak közötti párbeszédet, hanem az országon belüli protestáns kisebbségekkel, különösen a kárpátaljai református közösségekkel kialakított kapcsolatok is hozzájárulhatnak egy olyan ökumenikus hálózat kialakulásához, amely a kölcsönös megértést és a társadalmi integrációt erősíti anélkül, hogy a közösségeknek fel kellene adniuk saját identitásukat.

A szovjet kormány alatt a Kárpátaljai Református Egyház már majdnem beolvasztásra került az Összbaptisták szövetségébe, jóllehet ezen döntés nem mindenki által került elfogadásra magán az egyházkerületen belül sem.[290] Az egyesülés ellen tiltakozók éppen a nemzeti és hitbeli identitásuk megőrzését érezték veszélyben – teljesen logikusnak tűnik

[288] BALOGH – KOVÁLY: Small but Salient, 798.
[289] i. m., 813.
[290] SZAMBOROVSZKY-NAGY: The Dilemmas of the Post-War Transition, 86-90.

tehát a kérdés, mennyiben lenne más a helyzet egy, "egységes ukrán egyház" helyzetében?

Miroslav Volf már a rendszerváltás után rövidesen, felhívta erre a veszélyre a figyelmet. Egyik tanulmányában kiemelte, hogy a nemzeti egyházak addigi, kényszerű politikai visszafogottságát gyakran aktív közéleti szerepvállalás váltotta fel. Ezek az egyházak az egykori elnyomó állammal szembeni ellenállás jelképeként szereztek erkölcsi tekintélyt, és erre a tekintélyre támaszkodva egyre szorosabb – olykor már-már informális – szövetségre léptek az új politikai vezetéssel. Volf szerint ez könnyen a kisebb, jellemzően protestáns felekezetek, valamint a vallástalanok háttérbe szorulásához, kulturális és politikai marginalizálódásához vezethet.[291]

A mai ukrajnai kontextusban ez a veszély kettős irányból is fenyeget: egyfelől a passzivista, kisebb protestáns egyházak esetében, amelyek pacifista, konfliktustól távolságtartó álláspontjuk miatt szorulhatnak ki a domináns, mozgósító „Maidan teológiából"; másfelől a Kárpátaljai Református Egyházkerület esetében, amely nemcsak pacifizmusa, hanem magyar nemzetiségi hovatartozása és az ebből fakadó kisebbségi, többnemzetiségű önmeghatározása miatt kerülhet hasonló kirekesztő helyzetbe. Éppen ezért lényeges kérdés, hogyan lehetne egy jövőbeli, egységesebb ukrán egyházi keretben megelőzni, hogy ezek az egyházak – eltérő okokból, de azonos végkimenettel – kiszoruljanak a közös egyházi és társadalmi térből.

4.2.2. A Maidan teológia szociális jellege Cherenkovnál

Másodsorban a cherenkovi Maidan teológia szociális, vagyis olyan teológia, amely tudatában van saját szociális jellegének, és tárgyául a társadalmi átalakulások teológiai jelentéseit választja, így képes összeegyeztetni a társadalmi és a vallási dimenziót – mind önmagában, mind kutatásának tárgyában.[292] A Maidani események rámutattak arra, hogy az ukrán nép sokkal inkább a társadalmi kérdések terén vár iránymutatást az egyház részéről; a teológiától nem annyira Isten létezésének igazolását várják, hanem sokkal inkább az Ő jelenlétének módjának tisztázását és üzenetének magyarázatát, vagyis azt, hogy hogyan cselekszik a világban, mit akar mondani, s mit akar felfedni.[293] Ennek fényében pedig az egyház arra hivatott, hogy a társadalomban (a

[291] VOLF: When the Unclean Spirit Leaves, 87.
[292] CHERENKOV: Соціальна теологія як theologia prima нашого часу, Elérhető: https://risu.org.ua/ua/index/blog/~cherenkoff/60472/ [Megnyitva 2026.08.28]
[293] CHERENKOV: Соціальна теологія як theologia prima нашого часу, Elérhető: https://risu.org.ua/ua/index/blog/~cherenkoff/60472/ [Megnyitva 2026.08.28]

Maidanon) zajló eseményeket, az Isten Országa közelgő és egyre nyilvánvalóbb megnyilvánulásának részeként ismerje fel. Isten országa – állapítják meg Searle és Cherenkov – már most jelen van az emberek között, s jóllehet nem emberi konstrukció, mégis emberi környezetben növekszik és nyilvánul meg, átalakítva azt, és átitatva a társadalmi teret a szeretet, az emberség, az együttérzés, a megbocsátás és a szolidaritás lelki értékeivel.[294] Így tehát a Maidan teológia Cherenkov féle értelmezése nagyrészben a társadalmi átalakulás teológiai értelmének felismerésére tett kísérletként jelenik meg. Nem korlátozódik az egyházakra vagy a szemináriumokra, hanem inkább társadalmi-gyakorlati, az Isten Országának teológiája[295], s mint ilyen megmutatkozik az emberi élet minden területén.[296]

A Maidan arra kényszerítette az ukrán kereszténye̊ket, hogy foglalkozzanak annak a kérdésével, hogy milyen formában lehet az evangélium nemcsak a személyes üdvösség, hanem a társadalmi átalakulás katalizátora is. Cherenkov és Searle szerint a posztszovjet evangélikus egyházak elsősorban két jellemzőjükről ismertek: az Istennel való személyes kapcsolatra való hangsúlyozásáról és az evangelizációs tevékenység fontosságának kiemeléséről. A Maidan után azonban mind a történelmi egyházak, mind az evangélikus egyházak megértették, hogy sem a személyes hit és az evangelizáció önmagában, sem a hagyomány és tekintély nem elegendő többé.[297] Az egyház nem redukálhatja misszió feladatát csupán arra, hogy minél több gyülekezeti tagot csalogasson templomainak épületeibe. A Maidani forradalom talán a korábbiaknál is jobban kimutatta az egyház társadalmi felelősséggel is rendelkezik, így tehát: „el kell utasítania a kizárólagosságot, és vissza kell térnie a holisztikus misszió felfogáshoz, amikor is a személy és a társadalom, a prédikáció és a szolidaritás, a spirituális és a szociális, az erkölcsi és a politikai egymást kiegészítő részei lesznek a bibliai alapokon nyugvó cselekvés átfogó keresztény víziójának a társadalmi igazságosság mindenekfelett álló bibliai parancsa érdekében.”[298]

---

[294] SEARLE: A Future and a Hope: 101–102.

[295] Ennél a résznél fontos megjegyezni, hogy Cherenkov alapvetőleg a következő területeken látja a szociális teológia lehetőségeit Ukrajnában: 1) szociális eszkatológia – amelyben megvalósul a keresztény felelősség a jövőért; társadalmi események hermeneutikája – amelyben a társadalmi változások szimbólumokként és a kor jeleiként kerülnek megfejtésre); 3) társadalmi kritika – amely értékeléseket, korrekciókat és átalakítási programokat javasol; 4) valamint a korábban már említett Isten Országának teológiája, amely segít felismerni az eljövendő Isten Országának társadalmi összefüggéseit, jeleit és megjelenési helyeit, amint azok a történelem eseményeiben megmutatkoznak.

[296] CHERENKOV: Theologizing on the Maidan: ‘Maidan Theology’, 85.

[297] SEARLE: A Future and a Hope: 105–106.

[298] i. m., 108.

4.2.3. A Maidan teológia kritikus jellege

A Maidan teológia harmadik jellemzője az, hogy kritikus: önmagával, a szociális valósággal és annak értelmezéseivel szemben. Alapja a kritikus hermeneutika – ugyanis megkérdőjelezi a status quo-t támogató és igazoló Biblia értelmezést. Első napjaitól kezdve a Maidan a vallási hatalommal szembeni politikai hatalom, a polgári hatalommal szembeni állami hatalom elleni dac jelképe volt a teológusok számára. Így például Cherenkov az ortodox Cyril Hovorunt idézi, kinek véleménye szerint a Maidan az egyház és az állam kapcsolatának újragondolására szólítja fel az ukrán teológusokat – mindazon elnyomás, ateizmus és „oroszosítás" után, aminek az ukrajnai egyházak a Szovjetunió ideje alatt kilettek téve.[299] S jóllehet a baptista egyház-állam kapcsolati modellje és tapasztalata erősen különbözik az ortodox „szimfónia" modelltől, Cherenkov mégis tanulságot von le a Hovoruni Maidani teológia olvasatból. A Maidan utáni korszak eredménye– mondja Cherenkov –nemcsak az, hogy Ukrajna, mint állam felszabadult a birodalom hatalmából, vagy a civil társadalom államtól való elszakadásának elismerése, de egyben az egyház felszabadulása is - felszabadulása a peremre szorítottságából, az államtól való függésből.[300] A birodalmi Oroszország közötti formálódás s az ezen birodalmon belül megtapasztalható nyelv és vallás (különösképpen ortodoxia) közötti szoros kapcsolata eredményeként a keresztyén-baptisták eltekintettek a nemzet és a vallás közötti kapcsolata felett, sőt magának a „nemzeti egyháznak" a gondolata kifejezetten negatív fogadtatásban részesült. Sőt, azon protestánsok számára, akik a szovjet korszak utáni nosztalgiában éltek az „orosz mir" és az orosz határnélküli egység gondolatai gyakran vonzónak is bizonyultak – minden korábbi megpróbáltatás és üldözés ellenére [301] A Maidan hatására azonban elérkezhetett a ideológiamentesítés korszaka, amikor az állammal való kapcsolat újragondolásra kerülhet és a tekintélyhez való viszony megszabadulhat a veszélyes szakralizációtól.[302] A korábbiakban – állapítja meg Cherenkov – mivel az evangéliumi baptista közösségek már kialakult lelki és szociális közegben jöhettek létre önmeghatározásukat a normatív „ortodoxia - autokrácia – nemzetiség" triászához való kapcsolatuk határozta meg. Az Evangéliumi Baptista Egyházak számára azonban alapvetően elfogadhatatlan a vallás és a politikai rendszer közötti kapcsolat. A protestánsok (baptisták) számára a politikai autonómia akkor érthető

[299] CHERENKOV: Afterwords: The Ukrainian Exodus, 667.
[300] i. m., 671.
[301] CHERENKOV: Баптизм без кавычек, 72-75.
[302] SEARLE: A Future and a Hope: 126.

és elfogadható, ha egy felekezetközi országban az emberi jogokat az alkotmány és nem „Az Orosz Ortodox Egyháznak a szabadságról, méltóságáról és az emberi jogokról” szóló dokumentuma szabályozza. Az államnak, a társadalomnak a jövője nem a sokatmondó, ködös mondatokban és ideológiákban, hanem az erős családokban, a lelkiismeretes munkában, erkölcsiségben, lelkiismeretes munkában, tudatos személyes hitben és a meggyőződésekhez való elvi hűségben rejlik.[303]

4.3. Értékelés

Cherenkov Maidan teológiájának egyik meghatározó jellemzője annak kifejezetten szociális irányultsága. A teológiai reflexió fókusza nem az absztrakt dogmatikai kérdésekre, hanem a társadalmi átalakulások teológiai értelmezésére helyeződik át. Ez az elmozdulás jól érzékelteti azt a kontextuális felismerést, amely szerint az ukrán társadalom a Maidan eseményei során és azt követően nem elsősorban Isten létének igazolását várta az egyháztól, hanem annak megértését, hogy Isten miként van jelen a történelemben, és milyen módon értelmezhetők a társadalmi folyamatok az isteni cselekvés fényében.

Ez a hangsúlyváltás teológiailag indokolt és kontextuálisan érzékeny megközelítést tükröz. Cherenkov számára a kontextualizáció már a Maidan előtt is nem pusztán a misszió teológiai tanításainak alkalmazását jelenti, hanem egy átfogó keresztény világszemlélet kulturális és társadalmi megjelenését. Az általa hangsúlyozott „átfogó kontextualizáció” olyan komplex missziológiai megközelítés, amely a kereszténységet nem történeti emlékként vagy intézményi hagyományként kívánja közvetíteni, hanem a társadalom számára valós, életformáló tapasztalatként teszi jelenvalóvá. Ebben a felfogásban a megfelelően értelmezett missziológia teremti meg annak elméleti és gyakorlati alapját, hogy a keresztény hit a kultúrában és a mindennapi társadalmi életben is hitelesen megjelenjen.[304]

Ugyanakkor kritikai kérdésként merül fel, hogy a szociális dimenzió ilyen mértékű előtérbe helyezése nem hordozza-e magában annak veszélyét, hogy a teológiai reflexió instrumentálissá válik, és elsősorban társadalmi értelmezési keretté redukálódik. Cherenkov és Searle értelmezésében az Isten Országa már most jelen van a társadalmi valóságban, és az emberi közegben növekedve alakítja át azt. Mindazonáltal ez az értelmezési keret bizonyos feszültségeket generál: amikor a társadalmi átalakulás jeleit

[303] CHERENKOV: Баптизм без кавычек, 227-230.
[304] CHERENKOV: Toward Appropriate Missiology, 51-52.

közvetlenül az Isten Országának megnyilvánulásaiként olvassák, fennáll annak kockázata, hogy az eszkatologikus távlat elveszíti hangsúlyát.

A kritikai kérdés itt abban áll, hogy miként tartható fenn az a teológiai egyensúly, amely egyszerre ismeri el Isten Országának jelenvalóságát, ugyanakkor megőrzi annak „még nem" jellegét is. A Maidan eseményeinek teológiai értelmezése során különösen fontos annak tudatosítása, hogy a történelmi tapasztalat soha nem azonosítható maradéktalanul az isteni cselekvéssel, még akkor sem, ha annak jeleit hordozza.

A Maidan teológia szociális hangsúlya szükségszerűen együtt jár az egyház nyilvános térben való aktív jelenlétével. Ez különösen fontos a posztszovjet térségben, ahol az egyház hosszú időn keresztül marginalizált szerepet töltött be. Ugyanakkor az aktív társadalmi szerepvállalás és a politizálódás közötti határvonal nem mindig egyértelmű. Kritikai szempontból ezért hangsúlyozandó, hogy az egyház társadalmi felelősségvállalása csak akkor őrizheti meg hitelességét, ha képes megkülönböztetni prófétai megszólalását a politikai érdekérvényesítéstől. A Maidan teológia számára ez különösen érzékeny kérdés, hiszen a társadalmi átalakulás katalizátoraként való önértelmezés könnyen politikai azonosulásként is értelmezhető.

Összegzésként elmondható, hogy a Cherenkov-féle Maidan teológia szociális dimenziója jelentős teológiai újítást képvisel az ukrán posztszovjet kontextusban. Erőssége abban áll, hogy képes összekapcsolni a teológiai reflexiót a társadalmi valósággal, és az evangéliumot nem csupán az egyéni üdvösség, hanem a közösségi átalakulás perspektívájában értelmezni. Ugyanakkor e megközelítés nem mentes a belső feszültségektől. A teológia instrumentálissá válásának veszélye, az eszkatológiai dimenzió elhalványulása, valamint a politikai szerepvállalás határainak kérdése mind olyan kritikai pontok, amelyek további reflexiót igényelnek. A Maidan teológia érettsége ebben az esetben is abban mutatkozik meg, hogy képes-e e feszültségeket tudatosítani és teológiailag termékeny módon kezelni.

A Maidan teológia kritikai-hermeneutikai karakterének hangsúlyozása is jelentős és termékeny hozzájárulás az ukrán teológiai gondolkodás kortárs megújulásához. Ugyanakkor e megközelítés – saját belső logikájából fakadóan – maga is kritikai reflexió tárgyává tehető.

Így például felvethető annak a ténye, hogy a kritikus hermeneutika alkalmazása – amely a status quo-t igazoló bibliaértelmezések megkérdőjelezésére irányul – szükségszerűen normatív kritériumokkal dolgozik. A kérdés ezért nem pusztán az, hogy egy adott bibliaértelmezés legitimál-e elnyomó társadalmi vagy politikai viszonyokat, hanem az is,

hogy ki és milyen teológiai alapokon határozza meg e legitimáció mibenlétét. Fennáll annak a veszélye, hogy a „kritikus” hermeneutika önmaga válik kizáró normává, és alternatív értelmezéseket eleve diszkreditál.

Végül megjegyzendő, hogy legyen szó akár protestáns, akár más felekezet által preferált egyház–állam modellről, annak implicit normává emelése ökumenikus szempontból is kérdéseket vet fel. Noha e modell történeti tapasztalatokból fakadóan érthető és teológiailag koherens, nem magától értetődő, hogy univerzális alternatívaként állítható szembe az ortodox együttműködés („szimfónia”) hagyományával. Itt fennáll annak a veszélye, hogy egy felekezeti tapasztalat teologizálása történik meg, amely nem minden kontextusban alkalmazható.

Összegzésként megállapítható, hogy a Maidan teológia kritikai ereje éppen akkor őrizhető meg, ha saját felszabadító narratívája, hermeneutikai előfeltevései és normatív állításai is folyamatos reflexió tárgyát képezik. Ez a belső önkritika nem gyengíti, hanem éppen megerősíti a Maidan teológia teológiai és társadalmi relevanciáját.

4.4. A baptista Maidan teológia négy hangja

Mint, ahogyan az már korábban is említésre került, a „négy teológia hang” egymástól elválaszthatatlan – egyikről sem tudunk a másik nélkül beszélni. A protestáns Maidan teológia értelmezésében is nagyon jól megmutatkozik a négy hang ezen elkerülhetetlen egybefonódása – a vallott és operáns teológia közötti határok gyakran halványok, a formális teológia kiinduló pontja gyakran a vallott és operáns teológiát megélők tapasztalatai – ezekből kiindulva próbálja ugyanis megkérdőjelezni a teológia meglévő feltételezéseit és normáit, felhívva a figyelmet a dolgok különböző olvasataira.[305] Különösen fontos kiemelni a teológia négy hangjának elválaszthatatlanságát a Cherenkov-féle Maidan teológia elemzésénél – hátteréből adódóan Cherenkov és társai írásai, illetve megszólalásai elsősorban a formális teológia kereteibe illeszthetőek be, ugyanis teológusokként próbálnak választ adni az ukrán keresztyén közösség Maidan időszaka alatt felmerült kérdéseire. Azonban Cherenkov számára elengedhetetlenül fontos kiemelni, hogy a Maidan teológia valódi arculata elsősorban az egyszerű emberek tapasztalataiból vezethető vissza, azoknak az élményeikből és véleményeikből, akik ténylegesen részt vettek a Maidanon. Így tehát

[305] SEARLE: A Future and a Hope, 54.

Cherenkov Maidan teológiája vallott és operáns teológiára reflektálva próbál formális teológiát teremteni – gyakran egybevetve az egyháza normatív teológiájával.

A továbbiakban az Ukrajnai Evangéliumi Baptista Szövetség (ВСЦ ЄХБ) Maidan teológiájának „négy hangját" szeretném részletesebben bemutatni, melynek maga Cherenkov nemcsak tagja, de szolgáló lelkésze is, mint ahogyan az már korábban is megállapításra került. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy jóllehet tisztában vagyok azzal, hogy a „protestáns" kifejezés több egymástól drasztikusan vagy kevésbé különböző felekezeteket is jelenthet, a továbbiakban a Cherenkov-féle értelmezésében használom a kifejezést jelölve ezzel elsősorban az ukrán evangélikus és baptista közösségeket. A normatív teológia esetében forrásaimként elsősorban az Ukrajnai Evangélikus Baptista Szövetség, illetve az Összukrajnai Egyházak és Vallási Szervezetek Tanácsa által kiadott dokumentumokhoz, illetve a kutatásom során vizsgált teológusok által idézett bibliai szakaszokhoz és teológiai munkákhoz fordulok. Formális teológia szempontjából elsődlegesen Michael Cherenkov írásait szeretném forrásként megvizsgálni, kiegészítve azt néhány általa idézett ukrajnai baptista vagy evangélikus teológus írásaival, illetve élménybeszámolóival. A vallott és operáns teológia megnyilvánulásait a korábbiakban Ukrajnában végrehajtott kutatások alapján szeretném górcső alá vetni - fontos forrásoknak bizonyulnak ebből a szempontból Alexei Gordeev „Az egyház a Maidanon" (Церковь на Майдане), illetve Ludmilla Filipovich „Maidan és egyház" (Майдан і церква) című könyvei.[306] Jóllehet tudom, hogy a „teológia négy hangja" modellje alapján a személyesen készített interjúk jobbnak bizonyulnak, kutatásom formátuma nem engedheti meg a személyes interjúk készítését így munkámban ezekre a korábban végrehajtott interjúkra szeretnék támaszkodni. Mindkét könyv a Maidan résztvevőivel készített interjúkat gyűjti egybe, Gordeev esetében az interjúalanyok kivételesen protestáns háttérből származó egyházi szolgák és laikus emberek egyaránt, míg Filipovich interjúalanyai az ukrán keresztyénség megannyi felekezetének képviselői, elsősorban egyházi személyek és/vagy a tudományok különböző ágainak képviselői.

4.4.1. Normatív teológia

A Maidani események ideje alatt, mint ahogyan az a „teológia négy hangja" további elemzésénél bemutatásra fog kerülni, a protestáns közösségek tagjai, valamint

[306] A két könyv összehasonlítása során rájöhettem arra, hogy mivel a Gordeev könyv sokkal több protestáns hangot idéz, a Filipovich könyvben megjelent interjúk vagy egybecsengnek a Gordeev-féle könyven megjelent interjúkkal, vagy megerősítik az interjú alanyok korábban már megjelenített véleményét. Ennek következtében ennél az adott fejezetnél a Filipovich könyv háttérbe szorult kutatásom során.

teológusai gyakran rótták fel az egyház vezetőségének a forradalom elején foglalt neutrális álláspontjukat, legalább is Cherenkov pontosabban a „semleges, közömbös" szóval jellemzi a protestáns vezetőség néhányainak álláspontját. Miközben az „Új Élet Gyülekezete" (Az Evangéliumi Gyülekezetek Összukrajnai Szövetsége), valamint az „Átlényegülés Gyülekezete" (Ukrajnai Evangéliumi Baptista Szövetség) vezetői létrehozták a Maidani Felekezetközi Imasátort a hivatalos baptista vezetőség elsősorban neutralitását kívánta hangsúlyozni. Így az Ukrajnai Evangéliumi Baptista Szövetség elnöke, Vyacheslav Nesteruk a következőket nyilatkozta orosz baptista újságírók számára: „Ukrán testvéreink nevében fogok szólni. Igyekszünk mindig politikamentesek maradni. Megértjük, hogy minden, ami körülöttünk történik, nem más, mint Isten akarata. A jelenlegi nehéz politikai helyzet teljes mértékben kormányunk döntéseinek eredménye. Mi nem veszünk részt a Maidanon. Továbbra is csendben maradunk és megőrizzük neutralitásunkat."[307]

Cherenkov szerint a vezető réteg ezen álláspontja két okból ered: elsősorban az ukrajnai baptisták történelmi múltjából, másodsorban pedig a tekintély kérdéskörében tanúsított bibliai értelmezésükből. A szovjet hatalom alatt hivatalos egyházként elismert Evangéliumi Baptisták Összuniós Tanácsa[308] ugyanis minden áron egyházuk megőrzésére törekedtek, minek fényében a hatalomnak való ellenállásra a legnagyobb bűnként tekintettek, s legnagyobb feladatuknak nem a külvilágra való hatásgyakorlást, hanem a belső béke és szentség megőrzését tekintették.[309] Nos, mint, ahogyan azt Oleg Turlak véli ennek hatására „az evangéliumi baptista egyházak tagjai a konformizmus és lojalitás „legjobb" szovjet hagyományain nevelkedtek, és sok esetben nem is értik, hogy miért van szükség a szabadságra az ő országukban..."[310] A tüntetés ellenes és kormányhoz lojális Maidan értelmezés, Cherenkov véleménye szerint a tekintély és a hatalom mitologizálódásából ered – így például sok orosz protestáns számára a Maidan a hatalom elleni forradalom szimbólumává vált.[311] Ezen véleményüket tükrözi a XXXXIV. Baptista

[307] https://baptist.org.ru/news/main/view/article/304641/ [Utolsó megtekintés: 2023.05.25, már nem elérhető]
Fontos azonban megjegyezni, hogy a fent idézett interjú 2013. november 28-án készült, két nappal azelőtt, hogy a tüntető diákokat brutális atrocitások érték volna az Euromaidanon, november 30-án. Az interjú publikációjára 2013. december 10-én került sor.

[308] Mindezek mellett egy nonkonformista baptista egyház is létezett Ukrajnában a szovjethatalom időszaka alatt, az úgynevezett Evangéliumi Baptista Keresztyének Tanácsa, mely a testvériséget, az adakozást és a szolgálatot helyezte előtérbe.

[309] CHERENKOV: Відкритий протестантизм, 68-69.

[310] CHERENKOV: Protestantism and Protest, 337.

[311] Jóllehet itt elsősorban az orosz protestánsokról (baptistákról) van szó, Cherenkov megjegyezi, hogy vezetőségük körében sok ukrán misszionárius található.

Kongresszuson (2014. május 30.) hozott határozatuk is, melyben a Példabeszédek 24,21-re történik hivatkozás: „Kijelentjük elkötelezettségünket a bibliai tanítás mellett, mely elítéli az erőszakos felfordulást, a nacionalizmust és a társadalmi-politikai konfliktusok politikai tárgyalások nélküli megoldását. Felforgatók közé ne keveredj!”[312] Hasonlóképpen vélekedik az Orosz Evangéliumi Egyház püspöke, Pavel Zhelnovakov is: „Nagy kísértés számunkra, hogy ne segítsünk a minden gonoszságot elpusztító kőnek... A Biblia azonban világosan kimondja, hogy a követ „nem emberi kéz faragta”, tehát nincs értelme azzal érvelni, hogy bármi szükség lenne az Euromaidan vagy hozzá hasonló erőszakos igazságkeresés formáinak jóváhagyására. Jézus Krisztus szavai szerint az áldást a béketeremtők hozhatják el, nem pedig azok, akiknek baseball ütő és kő van a kezükben.”[313]

A normatív teológia neutralitásának kialakulásában úgyszintén közrejátszott a birodalmi tradícióhoz való ragaszkodás. Mint, ahogyan azt Panych megállapítja: „Bizonyítható, hogy a szovjet területen kialakult evangéliumi mozgalom birodalmi egyházzá vált, ezért e hagyomány örökösei..., saját maguk tudta nélkül, az „orosz világ” túszaivá váltak. Az a vágy, hogy ilyen körülmények között kiszabaduljanak Oroszország birodalmi befolyása alól, egy megszokott és összességében törvényes rend elleni lázadásnak minősül. Nem titok, hogy az ukrajnai evangéliumi baptisták (nem az összes, de jelentős része) az európai integráció legerősebb ellenzőinek soraiban voltak. Jártam olyan templomokban, ahol az emberek az EU-val való megállapodás kudarcáért imádkoztak. Az Euromaidan meglepetés volt számukra, és arra késztette őket, hogy átgondolják álláspontjukat. És még mindig nem tűnt el az a hagyomány, mely szerint szembe kell állítani magunkat az „erkölcstelen Nyugattal”.[314]

Fontos azonban megjegyezni, hogy a normatív teológia hangjához hozzátartozik a november. 29-30-ai események utáni állásfoglalás, mely a korábbiakhoz képest felelősségre vonta a hatalmat és a békés tüntetők oldalára állt. Az Összukrajnai Egyházak és Vallási Szervezetek Tanácsa által december 10-én megjelentett dokumentum elítélte a tüntetők ellen elkövetett erőszakosságot és felelősségre vonta a kormányt.[315] Hasonló narratíva változást figyelt meg az egyházi vezetők véleményében Vladimir Maziy is, kinek visszaemlékezései szerint „...egy bizonyos pontig gyülekezetünk lelkipásztora

[312] CHERENKOV: Protestantism and Protest, 334.
[313] uo.
[314] CHERENKOV: Theologizing on the Maidan: Maidan Theology, 88.
[315] GORDEEV: Церковь на Майдане, 178.

negatívan vélekedett a Maidanról, így tehát a saját lelkiismeretre támaszkodtunk. Később azonban, miután Szilveszter környékén a lelkipásztorunk elismerte az emberek tüntetéséhez való jogát, sőt még bibliai alátámasztást is adott neki, több „hivatalos hívő" is résztvevője lett a Maidannak..."[316] Elítélte a november. 29-30-ai eseményeket az Ukrajnai Független Evangéliumi Egyházak Tanácsának püspöke, Anatoliy Kaluzhniy is, kinek véleménye szerint a békés tüntetők erőszakos szétoszlatása nem más, mint a „törvénytelenség istenítése és Isten előtti felelőtlenség."[317]

A baptista egyházak normatív teológiájában tehát némi fajta ellentétet lehet felfedezni – míg a Maidan forradalom elején az egyház vezetői többször is hangsúlyozták politikamentességüket, sőt talán azt is mondhatnánk, hogy elhatárolódtak a társadalom által tapasztalt kihívásoktól, a hatalom erőszak bevetése után kénytelenek voltak újra értelmezni álláspontjukat és felelősségre vonni az Isten parancsával szemben cselekvő kormányt. Úgyszintén feltűnik magán a protestantizmus normatív teológián belüli ellentét, amennyiben a Maidan teológia normatív hangját összevetjük annak formális teológiájával. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a formális teológia – nem meglepően – úgyszintén bibliai alapokból indul ki, azonban véleményalkotását a kritikus hermeneutika határozza meg, és a Szentírás kritikai, kontextuson belüli értelmezése. Mint, ahogyan azt Denysenko megállapítja „a fundamentálisan gondolkodó többséget egy professzionális akadémiai kisebbség váltja fel..."[318] Nem mondható így tehát el, hogy a normatív teológia egészét a neutralitás határozta meg – sokkal inkább a normatív teológia különböző olvasatairól és értelmezéseiről lehet itt szó. Erre pedig mi sem lehet, jobb példa, mint a Maidan teológia formális hangjának megvizsgálása, mely gyakran ugyanazon tanításból kiindulva az egyház vezetőivel szemben teljesen ellenálló következtetéseket vont le az egyház számára.

4.4.2. Formális teológia

Michael Cherenkov szerint a posztszovjet protestánsok számára általában, de különösképpen is az ukrán protestánsok számára a Maidan teológia" jelenti mind a szociális teológia első gyakorlatban megélt tapasztalatát, mind a társadalmi élet és az egyházreform egyik legjelentősebb tényezőjét.

[316] GORDEEV: Церковь на Майдане, 171.
[317] i. m., 355.
[318] CHERENKOV: Theologizing on the Maidan: Maidan Theology, 88.

A Maidan teológiát egyben az ukrán teológia első, komolyabb megnyilvánulásának is tekinthetjük a 21. században. Ami megvalósíthatatlannak bizonyult egyházi és akadémiai körökön belül, az egyház falain kívül eső társadalmi esemény eredményeként elevenedett meg."[319] A 2013-2014-es események keresztyén értelmezése utáni vágy mozgósította az ország vallási közösségeit és képes volt az addig csupán polgári tiltakozásnak vélt forradalmat „Méltóság Forradalmává" titulálni, mely most már nem csak politikai pártokról, vagy az ország fejlődésének irányáról, de egyben az emberi méltóságról, s egyéb erkölcsi és lelki kérdésekről is szólt. Cherenkov szerint a posztszovjet protestánsok először a Maidan ideje alatt kezdték el a tekintély kérdésének újra vizsgálását, mégpedig a szabadság, méltóság, polgári felelősség, törvényesség és erkölcs problémaköreinek kontextusában. Vagyis, a tekintély kérdésköre – a feltétel nélküli imádat és hódolat helyett – teológiai megértés tárgyává vált. [320]

A Maidanon többfajta különböző kihívással szembenéző keresztyének értelmezni próbálták önmagukat és a körülöttük zajló eseményeket, az egyház helyét és szerepét a Maidani eseményekben, valamint megkísérelték teológiájuk esetleges módosítását – mindezt az Ukrajna főterén történt események fényében. Cherenkov megállapítása szerint ez utóbbi olyannyira fontosnak bizonyult, hogy módosítás helyett egészen egy teljesen új teológia – Maidan teológia – kialakulásáról beszélhetünk. Sőt a Maidanon zajló események (társadalmi változások szempontjából) egészen a reformációhoz hasonlíthatók.[321] Cherenkov szerint a Maidant megelőzően a protestáns közösségeket elsősorban a társadalomtól, nemzeti hagyományoktól és politikai felelősségtől való elidegenedés jellemezte – poszt-Szovjet protestánsokként voltak jelen Ukrajnában: már nem voltak szovjetek, de még nem is váltak teljesen ukránná. Jellemző volt rájuk a felekezeti zártság és a társadalmi életből való kivonulás. Tanításukban a lelkiekre helyezték a hangsúlyt, szemben a földiekkel – beleértve a társadalom emberi létből eredő kihívásait. Végezetül rendíthetetlenül apolitikusnak vallották magukat, vagy ahogyan azt gyakran saját maguk fogalmazták meg – semlegeseknek.[322] A Maidani események ezenben egyértelművé tették az ukrán protestantizmus átértelmezésének szükségességét - különösképpen a misszió, ekkléziológia, ökumené, nemzeti identitás és az egyháznak a társadalomban vállalt szerepének kérdésköreiben.[323] A Maidan után – Cherenkov

[319] CHERENKOV: Theologizing on the Maidan: Maidan Theology, 85.
[320] CHERENKOV: Protestantism and Protest, 332.
[321] CHERENKOV: Theologizing on the Maidan: Maidan Theology, 84.
[322] CHERENKOV: Ukrainian Protestants After Maidan, 42.
[323] CHERENKOV: Protestantism and Protest, 338.

meglátása szerint – a protestánsok Ukrajnában, tényleges „ukrajnai protestánsokká" váltak: az ukrán nép „saját" néppé a történelmi egyházak pedig „testvérekké" váltak számukra, a politikára „közös ügyként" a társadalmi igazságtalanságra pedig, mint az egyetemes keresztyén szolidaritásra való felhívásként kezdtek el tekinteni.[324]

Mint ahogyan az már a normatív teológia tárgyalásánál szóba került az egyik legjelentősebb Maidan által előidézett teológiai változás az egyháznak a hatalomhoz, kormányhoz való viszonyának, illetve az állam és egyház kapcsolat kérdésköreinek újragondolása. Míg a hivatalos egyházvezetők a politikamentes, neutrális álláspont képviselését választották, az ukrán baptista teológusok néhánya nyílt levelet fogalmazott meg: „Fennállásának első napjától kezdve a baptista egyház kiállt a szabadság és az igazságosság mellett. Az egyház államtól való függetlensége (hetedik baptista alapelv) nem egyenértékű az egyház politikamentességével, vagy a társadalomtól való elszigetelésedével... Amikor a kormány visszaél a hatalmával, amikor békés emberek vére folyik, amikor a bíróságok alkotmányellenes döntéseket hoznak – az evangéliumi keresztyének nem maradhatnak semlegesek. A tüntetéseken való részvétel minden hívő személyes felelőssége, s mint olyan elválaszthatatlan a hittől...[325] Hasonló véleményt fogalmaz meg Anatoliy Kaluzhniy is kinek meglátása szerint „Az egyháznak nem áll jogában szemet hunnyi, s helyette elvont, lelki témákról szólni. Ha az embereket valami foglalkoztatja, aggasztja pásztorként felelősségem ezen témákról szólni közöttünk. Ha a gyülekezetemben sokakat aggasztana az országban kialakult helyzet, ha gyülekezeti tagjaim munkanélküliekké válnának, pásztorként és keresztyénként, köteles lennék véleményt formálni a témában."[326] Azonosan gondolkozik Viktor Kirichenko is: „Jóllehet sokszor hangsúlyoztam a gyülekezetben, hogy az egyház nem politikai intézmény, mégsem maradhat távol a politikától. Később több megerősítését is találtam ennek a véleményemnek a Szentírás lapjain – az egyház politikamentes, de nem vonhatja ki magát a társadalomból."[327] Egyetért Kaliuzhniy-jal és Kirichenkoval Cherenkov is, kinek véleménye szerint „az egyház nem lehet semleges, hisz mindig a szegények és elnyomottak oldalán áll..."[328] Denysenko szerint pedig az elnyomottakhoz és a szegényekhez való effajta hozzáállást a Felszabadítás teológiájától kellene eltanulnunk, hisz „napjaink egyik legfontosabb teológiai feladata, hogy azonosuljunk a szegényekkel

[324] CHERENKOV: Ukrainian Protestants After Maidan, 42.
[325] CHERENKOV: Protestantism and Protest, 338.
[326] GORDEEV: Церковь на Майдане, 103.
[327] i. m., 268.
[328] FILIPOVICH – GORKUSHA: Майдан і церква, 93.

és az elnyomottakkal. Alapvető fontosságú, hogy azok mellé álljunk, akik a szabadságukért küzdenek, a felszabadulás folyamatán mennek keresztül, és méltatlanul szenvednek. Természetesen sok érv szól az aktív keresztény szociális állásfoglalás mellett, de csak arra kell rámutatni, hogy a Krisztusban hívők nem feledkezhetnek meg a remény és a szabadság egymásra utaltságáról...[329]

A normatív és formális teológia állásfoglalásait nézve könnyen felmerülhet bennünk a kérdés – hogyan is történhetett meg az, hogy a látszólag egy forrásból (Baptista alapelvek, Szentírás) merítő teológusok és egyházvezetők, mégis különböző következtetéseket vontak le egy-egy tanításból? Míg az egyházi vezetőség a Maidan kezdetleges napjaiban gyakran a hatalom oldalára állt hitelvei és bibliaértelmezése alapján, a fiatalabb teológusok generációja épp ellentétesen a nép melletti kiállásra szólította az egyházat. Erősen közrejátszhatott ebben az ellentétes helyzet kialakításában a már korábban megemlítésre került kritikai hermeneutika. Cherenkov meglátása szerint az egyházi vezetők passzivitása tulajdonképpen felismerésre vezette fiatal protestáns teológusok és hívők százait, kik nem értve egyet egyházuk hivatalos álláspontjával ráismertek saját személyes felelősségükre. A forradalom által előhozott kihívásokkal szembesített ukrán keresztyénség számára – Denysenko szerint – a következő kérdések váltak elsősorban hangsúlyossá: „Mit jelent egyháznak és kereszténynek lenni itt, ebben a földi birodalomban? Gyülekezetépítést, a hívők száma növekedésének biztosítását? Vagy csak az igehirdetésre és a tanításra koncentrálunk? Nagyon gyakran az egyházak a keresztény hivatásnak csak szellemi oldalára összpontosítanak."[330] Az egyház társadalomformáló szerepe azonban – mutatta ki a Maidan – nem szorulhat a háttérbe. A szenvedőkkel, a néppel való szolidaritás vállalás nem hanyagolható el. Az állampolgári kötelességünkért való felelősségvállalás Denis Kondyuk megfogalmazása szerint: „miben rejlik az egyház szerepe a világban, ha béketeremtő sem akar lenni? Ha egy ember szenved, s mi tudunk rajta segíteni, de nem tesszük – bűnt követünk el."[331] Ha azonban hiszünk az egyetemes papság elvében, akkor csak úgy, mint ahogyan minden egyes állampolgár felelős országának jólétéért, úgy a keresztyéneknek is menni kell és cselekedni.[332] Anatoliy Denysenko meglátása alapján a Maidan hatására sok protestáns egyháztag kénytelen volt újra gondolni az etika univerzalitásának elvét is, felismerve azt, hogy etikánk gyakran

[329] DENYSENKO: What can we Learn from Liberation Theology, 170.
[330] DENYSENKO: What can we Learn from Liberation Theology, 175.
[331] GORDEEV: Церковь на Майдане, 187. (Kondyuk többek között a Lk 13, 10-17-re hivatkozik itt alapként.)
[332] i. m., 595.

szituációs jelleget ölt magára, amikor a nagyobb parancsolat felülírja a kisebbet. A probléma abban rejlik – állapítja meg Denysenko – amikor nem vagyunk képesek elvonatkoztatni az egyház és állam dualizmusának, illetve az egyház politikamentességének elvétől. Ukrajnának is szükséges ráébredni arra, amire Bonhoeffer már évtizedekkel ezelőtt hívta fel a keresztyének figyelmét: „az etikában, éppúgy, mint a dogmatikában, nem ismételgethetjük egyszerűen csak a bibliai kifejezéseket. A megváltozott etikai helyzet, új terminológiát is követel."[333] A Maidan tulajdonképpen példája volt az egyház „reprivatizációjának", azaz a vallás visszatérésének a nyilvános térbe. Abraham Kuypert idézve Denis Gorenkov a következőket állapítja meg: „Nincs egy négyzetcentiméternyi terület sem, amiről Jézus Krisztus, mindennek az Ura ki nem mondaná – Hozzám tartozik."[334] Ennek fényében a keresztyéneknek több oka is van arra, hogy részt vegyenek a Maidani eseményekben. A keresztyének ugyanis nem vonhatják ki magukat abból a közösségből, ahol az igazságra szomjaznak, ahol a kormányban csalódott embereknek az Egyház prófétai hangjára van szükség és ahol lehetőség van tanúvallomást tenni a bűnös emberek előtt.[335]

A Maidan eseményeinek tapasztalata és az egyháznak a történtekhez való hozzáállása tehát nem is annyira a társadalom, mint inkább az egyház, annak teológiája és Biblia értelmezése újra gondolásában nyilvánult meg. A biblicizmus és a fundamentalizmus elvesztette pozícióját a bibliaolvasás pedig összefüggésbe került a modern élettel.[336] A fiatal teológusok számára a Biblia egyre inkább az egyház aktív polgári állásfoglalásának és nonkonformizmusának alapjává vált. A bibliai textusokat és azok alkalmazását tanulmányozó teológusnak az a feladata, hogy a Szentírás gyakorlati részét kiemelje, és sajátos társadalmi kontextusában alkalmazza. A gyakorlati rész pedig mindenekelőtt a társadalom igazságosabbá alakítására kell, hogy törekedjen annak érdekében, hogy az emberek között béke és igazságosság jöjjön létre. Ebben az esetben a Bibliában kifejezett teológiai igazság nem csupán teológiai, hanem funkcionális és gyakorlati jelentőségű is. Arra ösztönözi a hívőket, hogy tegyenek bizonyos lépéseket, amelyek mind a saját életük, mind az egész társadalom működésének szabályai megváltoztatásához vezetnek.[337] Míg a normatív teológia képviselői a Róma 13-ra hivatkozva a hatalomnak való alárendelésre buzdítottak, a keresztyén jogászok a bibliai szakasz kritikus olvasatára hívták fel a

[333] BONHOEFFER: Etika, 154.
[334] i. m., 736.
[335] uo.
[336] CHERENKOV: Theologizing on the Maidan: Maidan Theology, 91.
[337] DENYSENKO: What can we learn form Liberation Theology, 168.

hívőket. Hasonlóképpen vélekedett Petro Kovaliv teológiai professzor is, ki a Római Birodalom és az Ukrajna közötti különbségekre hívta fel a figyelmet, kihangsúlyozva, hogy „alávetni magunkat a hatóságoknak nem ugyanazt jelenti, mint elfogadni az igazságtalanságot. Ha tehát a hatóságok úgy döntenek, hogy a bűnözők útját választják, ahelyett, hogy a bűnözőket büntetnénk, ki kell nyilvánítanunk tiltakozásunkat."[338]

Végérvényesen Cherenkov megállapítja, hogy az ukrán protestánsok számára a Maidan egy bizonyos fajta paradigmaváltást is jelent, ugyanis véleménye szerint a Maidan teológiában találkozhatunk először a teológus által „befolyásos keresztyén kisebbség" (influential minority) közösségével, mely a későbbiekben akár katalizátorrá is válhat a normatív teológia újra értelmezéséhez. Cherenkov meglátásában ez a „kisebbség" azonban nem csak teológusokból áll, sőt Cherenkov Maidan teológiáját erősen befolyásolta a Maidan eseményeiben részt vett hívők véleménye és tettlegessége – avagy a vallott és operáns teológia. A továbbiakban ezt a két teológiai hangot szeretném bemutatni, véleményem szerint azonban a kettőt egyedül csakis egymás kiegészítőjeként lehet teljes egészében értelmezni, a kettő ugyanis közeli összefüggésben állt egymással a Maidani események alatt. A vallott teológia gyakran épp a tettekre alapozva alakult ki a hívő közösségben – vagy épp a normatív teológiaként való ellenállásként.

4.4.3. Vallott (espoused) és operáns teológia

A Maidan és a rajta lévő emberek öntudatlanul arra késztették az ukrán kereszténeket, hogy újra gondoljak az evangélium nyilvános vetületét – fogalmazza meg Gordeev.[339] Az általam végigolvasott interjúk alapján kiderül, hogy Gordeevnek igaza van, ugyanis a Maidanon résztvevő laikusok számára két kérdés vált mérhetetlenül fontossá: mi a szolgálatunk motivációja és célja és egyáltalán hogyan válhat hitelessé a tanúvallomásunk a krízist megélő emberek között? Illetve, hogyan viszonyuljon a tüntetéshez a keresztyén ember?

Cherenkov szerint a tiltakozással kapcsolatos vélemények több fázisú változáson mentek keresztül: a tiltakozás elleni tiltakozástól a hatóság elleni tiltakozásig, majd az agresszió elleni egységes tiltakozásig, végeredményképpen pedig a naiv semlegességtől a saját társadalmi-politikai elkötelezettség tudatosításáig.[340] A Maidanon, annak lehettünk a tanúi – állapítja meg Cherenkov – ahogyan a kisebbség gyakorolt hatást a többségre – s

[338] CHERENKOV: Theologizing on the Maidan: Maidan Theology, 93.
[339] GORDEEV: Церковь на Майдане, 752.
[340] CHERENKOV: Protestantism and Protest in, 330.

igaza is lehet, amennyiben megvizsgáljuk azt, hogy a Maidan teológia formális hangja elsősorban a vallott és operáns teológia által felvetett kérdésekre próbált választ adni, reagálva a keresztyén társadalom igényeire. A Maidant követően ugyanis épp ennek a keresztyén „kisebbségnek" köszönhetően válhatott az egyház újra részévé a társadalomnak. Mindez pedig annak a hatására történhetett meg, hogy a Maidan résztvevői között lévő keresztyének megkérdőjelezték az egyház közéleti passzivitását, sőt magának a keresztyén missziónak a tartalmát is. Míg a lelkészek az esténként elmondott imákban, az imasátor működtetésében, a lelkigondozás és a béketeremtés területein vállaltak szolgálatot, a laikus emberek orvosokként, pszichológusokként, sofőrökként és „egyszerű" résztvevőként voltak jelen a forradalom eseményeiben. Több Maidanon részt vett keresztyén feltette magában a kérdést: hiteles-e a missziónk, ha otthonunk kényelméből imádkozunk, miközben népünk tagjai életüket áldozzák fel alapvető bibliai igazságokért? Ezt a gondolatot tűnik megerősíteni például Ekaterina Zhitskaya, vagy épp Vladimir Maziy véleménye is, kiknek meglátása szerint a protestánsok sokkal aktívabban is részt vehettek volna a Maidan eseményeiben, sokan közülük azonban az otthonaik komfortjában való imádkozást választották az aktív ellenállás helyett.[341] „A keresztyénség nem kanapé. A keresztyénség lábak.", „az imádkozás fontos, sőt talán a legfontosabb. Azonban amikor körülöttünk fizikailag szenved egy társadalom, éhezik, szenved a hidegtől, sebektől és reménytelenségtől, nem tudhatjuk le őket csak annyival, hogy menjetek, egyetek, mi pedig imádkozunk", „az emberek könnyebben értik meg az evangéliumot, ha gyakorlati tettek is társulnak hozzá..." – ilyen és ehhez hasonló gondolatokat fogalmaztak meg Alexei Gordeev interjúalanyai.[342]

„Nehezen éltem meg, hogy a Maidanon elsősorban az ortodox, római katolikus és görögkatolikus egyházak voltak jelen túlsúlyban. Fájt, hogy a protestánsok, akik köztudottan nyitottak az emberek felé és evangelizálnak, nem voltak ott azokkal az emberekkel, akiknek kétségbeesettségükben segítségre volt szükségük."[343] – fogalmazza meg Lesya Kotvitskaya.

Kotvitskaya ezen visszaemlékezésében jól kimutatható a protestánsok által vallott és megélt (operáns) Maidan teológia közötti különbség. Hivatalosan, a vallott teológia szintjén – fogalmazza meg akarva vagy akartalanul Kotvitskaya – mi, protestánsok

[341] GORDEEV: Церковь на Майдане, 718.
[342] i. m., 406, 461, 505.
[343] i. m., 707.

büszkék vagyunk a nyitottságunkra, az emberekkel való személyes kapcsolataink kialakítására. Gyakorlatban azonban, legalább is a Maidan esetében azonban sok helyen mégis kudarcot vallottunk az emberekkel való társközösség vállalásban.

A vallott és az operáns közötti teológia közötti különbség azonban nemcsak a misszió értelmezésének terén nyilvánult meg, sőt nemcsak a laikusok körében jelentett kihívást. „A gyülekezetben inkább nem szóltam arról, hogy részt veszek a Maidanon. A gyülekezetben pásztor vagyok és az embereket szolgálom."[344] – fogalmazza meg egyik emlékében Anatoliy Kaluzhniy. Sőt, a Kaluzhniyhoz hasonló viselkedés eléggé gyakori volt az események alatt. Így például Anatoliy Denysenko megjegyezi, hogy ő és társai ellenállva az egyház hivatalos semleges álláspontjával a barikádokon álltak „gyakran találkoztak híres egyházi szolgával, vagy szövetség vezetővel. Gyülekezetük biztonságát féltve sokan közülük reggel a Maidan eseményeitől elhatárolódó prédikációkat mondtak a szószékről, este pedig segítették a Maidan résztvevőit..."[345] A Gordeev által meginterjúvoltatott emberek többsége, mind megegyezik abban, hogy elsődleges motivációjuk a válságba került emberek megsegítése volt, legyen szó akár közös imádságról, akár a közös beszélgetésről. Eredetileg próbáltak hűek maradni egyházuk hivatalos tanításához és politikamentesek maradni, egyedül keresztyén meggyőződésből, evangélium hirdetése céljából vettek részt az eseményekben. Így például Tatsyura megállapítja, hogy nem politikai meggyőződés miatt állt ki a Maidanon, egyedül a bibliai értékek (például igazság) melletti kiállás buzdította arra, hogy részt vegyen a tüntetésekben. Hasonlóan vélekedik Zhitskaia is, aki szerint „Általában azt mondta, hogy nem vagyok sem az EU mellett, sem ellene. Egyszerűen csak nem támogatom azt, ahogyan az ukrán kormány viselkedik".[346]

A békés tüntetés fegyveres feloszlatása azonban sokakat arra, indított, hogy újra gondolják az egyház politikamentes álláspontját. Karina Fedoricseva például a következőképpen nyilatkozott: Kezdetben nem volt kételyem a Maidanon végzett misszióm indíttatása felől – keresztyénként voltam jelen csak, a politikai kérdések nem igazán foglalkoztattak. Később azonban rájöttem, hogy a keresztyén és polgári motívumok nem mondanak egymásnak ellent. Hogyan is beszélhetnék egy emberrel csak az örömhírről, ha ő politikáról szeretne tárgyalni?"[347] Érdekességképpen sok Fedoricseva

[344] GORDEEV: Церковь на Майдане, 223.
[345] i. m., 481.
[346] i. m., 196.
[347] i. m., 769.

nézetét osztó keresztyén egyenesen egyháza politikamentességével ellentétben vállalta a Maidanon való részvételt, mondván: „Vagy nem értik teljesen, hogy miről van szó, vagy csak diplomatikusak és politikailag korrektek akartak lenni. Ez az ő joguk és döntésük, de úgy gondolom, hogy sok hétköznapi egyháztagnak más a véleménye."[348]

A keresztyén „kisebbség" kitartása azonban, nemcsak a formális, illetve a normatív teológia alakítására volt hatással a későbbiekben. A keresztyének – mint laikusok, úgy egyházi szolgálattevők – részvétele a Maidanon egyfajta paradigmaváltáshoz vezetett az ukrán társadalomban is. Fedoricseva meglátása szerint például, az imasátornak köszönhetően sok ember újraértelmezte az eddig dédelgetett istenképét s megismerkedhetett a cselekvő és kegyelmes Istennel.[349] Hasonló dolog történt a lelkészről alkotott képpel is – Makszim Vihrov szerint ugyanis a lelkipásztor képe „újratöltésre" került. Míg a Maidant megelőzően sokan a világtól távoli, absztrakt dolgokról szóló, sokat tudó, de keveset cselekvő emberként tekintettek a lelkészre, a Maidan eseményei alatt tanúi lehettek annak, hogyan is lehet valaki pásztor, nemcsak a gyülekezetben, de a barikádokon is, hirdetve Isten szavát szószékről és fegyveres katonákkal szemben egyaránt.[350] A békés tüntetést támogató keresztyének mindemellett követési példát is adtak a Maidanon tüntető tömegnek, méghozzá Krisztus követésének a példáját. Ott voltak az emberek között, védték, de egyben béketeremtőkként is helyt álltak – gátat szabva annak, hogy a békés tüntetés kegyetlen lázongássá váljon a tüntetők részéről.[351]

A Maidan teológia vallott és operáns hangjainak messzemenő következményei voltak az ukrán társadalomra és egyház egészére nézve. Sőt, Cherenkov véleménye szerint épp az egyszerű laikusokból és szokatlan lelkészekből álló közösség volt az, mely képes volt ténylegesen teológia szintjére emelni a Maidan teológiát. Míg az egyház által előállított Maidan teológia sok szempontból elhamarkodott és felkészületlen válasznak bizonyult a társadalmi válság szempontjából, a „befolyásos keresztyén kisebbség" képesnek bizonyult egy kreatív, koherens s végiggondolt teológia létrehozására.[352] Eme „befolyásos kisebbség" végzete pedig nem más – állapítja meg Cherenkov – mint

[348] CHERENKOV: Theologizing on the Maidan: Maidan Theology, 87.
[349] i. m., 90.
[350] GORDEEV: Церковь на Майдане, 516-517.
[351] FILIPOVICH – GORKUSA: Майдан і церква, 198.
[352] CHERENKOV: Theologizing on the Maidan: Maidan Theology, 87.

megérteni a szabadság valódi értékét és védelmezni azt, vagy akár azt is mondhatnánk, hogy a későbbiekben ez a „kissebség” válhat Ukrajna további fejlődésének alapjává.[353]

4.5. Értékelés

Kénytelen vagyok egyetérteni Cherenkovval abban, hogy a baptista egyház helyzete Ukrajnában valójában kivételes.

Egyrészt tekinthetünk rájuk úgy, mint akik az ukrajnai vallásilag pluralista színtér kívülállói – hisz egy olyan egyházról van szó, mely nem a „kijevi keresztyénséghez” vezeti vissza megalakulását, sőt nem is olyan régen, még saját maga sem tekintett magára ukrajnai egyházként. Amennyiben pedig komolyan vesszük az előző fejezeteknél felhozott veszélyeket – legfőképpen is a nacionalizmus veszélyét – a tradicionálisan ukrajnai egyházokon kívül esése ugyanolyan veszélybe sodorhatja őket is, mint mondjuk a kárpátaljai református közösséget.

Másrészről viszont komoly előnnyel is rendelkeznek – nemcsak Ukrajna legnagyobb protestáns egyházáról van itt ugyanis szó, hanem egy olyan egyházról is, melynek klérusai aktívan részt vettek a maidani eseményekben. Ezáltal pedig ámbár nem rendelkeznek közös távoli történelmi múlttal a görögkatolikusokkal vagy az ortodoxokkal, fontos szerepet játszottak Ukrajna modern történelmének alakításában – ezáltal pedig akár ki is harcolták helyüket az újonnan alakuló ukrajnai vallási közegben. Amennyiben valójában részesei lehetnek majd a jövőben az „új ukrajnai egyház” kép formálásának kisebbségi státuszokból eredően azon kivételes helyzetben találhatják magukat, hogy valódi változást hozzanak a társadalomba azáltal, hogy párbeszédpartnerként tekintenek azokra az egyéb vallási kisebbségekre kiknek sorsával talán mindenkinél jobban tudnak azonosulni.

Mindezek alapján a baptista közösség ukrajnai helyzete valóban paradoxnak tekinthető: egyszerre hordozza a kívülállóság sérülékenységét és a közvetítő szerep lehetőségét. Éppen történeti kívülállósága és a nemzeti egyházi narratívákhoz való lazább kötődésük teheti lehetővé, hogy kritikai távolságból reflektáljanak a vallás és nacionalizmus összefonódásának veszélyeire.

Amennyiben ez a pozíció a jövőben is megmarad, a baptista egyház nem pusztán alkalmazkodó szereplője lehet az ukrajnai vallási átalakulásnak, hanem valójában olyan kissebségé válhat, mely Ukrajna további fejlődésének alapját képezi, s olyan mediátor

[353] CHERENKOV: Protestantism and Protest, 340.

lesz, amely hozzájárulhat egy inkluzívabb, párbeszédre épülő és társadalmilag érzékenyebb egyházi és vallási közeg kialakulásához.

5. A Maidan teológia – görögkatolikus meglátás

Az előző fejezetek a Maidan teológia ortodox, valamint baptista értelmezésének bemutatására összpontosítottak. A jelen fejezet középpontjában ezzel szemben a Maidan teológia görögkatolikus olvasata áll. Ennek vizsgálata különösen indokolt, mivel a görögkatolikus egyház a maidani események során az egyik legmeghatározóbb szereplőnek bizonyult, így teológiai reflexiója kiemelt jelentőséggel bír a Maidan értelmezésében.

A fejezet elsődleges célja Mychailo Dymyd Maidan teológiára vonatkozó meglátásainak bemutatása és elemzése. A vizsgálat alapjául Dymyd vonatkozó cikkei, tanulmányai és monográfiája szolgálnak, valamint a "Каміння майдану" (A Maidan kövei) című kötetben megjelent igehirdetései. Az igehirdetések értelmezése során különösen támaszkodom a Tetiana Kalenychenko[354] által elvégzett Dymyd igehirdetések vizsgálatára[355].

Az elemzés középpontjában annak feltárása áll, hogy a görögkatolikus Maidan-olvasat milyen sajátos jellegzetességekkel rendelkezik, ezek kialakulására milyen mértékben és milyen konkrét vonatkozásokban hatott az adott egyházi, társadalmi és politikai kontextus, valamint, hogy e kontextus mely elemei játszottak meghatározó szerepet az értelmezés formálódásában. Külön figyelmet szeretnék fordítani arra is, miként jelenik meg a görögkatolikus teológiai reflexióban a más felekezetekkel – különösen az ortodox egyházakkal és a protestáns közösségekkel – való együttműködés lehetősége, továbbá arra, hogy a görögkatolikus értelmezés milyen jövőbeli perspektívákat fogalmaz meg a Maidan teológia ukrajnai társadalmi és egyházi szerepére vonatkozóan.

5.1. Mychailo Dymyd és a Maidan teológiája

Mychailo Dymyd atya, a belgiumi Charleroi városában született, élete nagyobb részét azonban az ukrajnai Lembergben töltötte, az ukrán görögkatolikus egyház fejlődésén munkálkodva. [356]Borys Gudziak görögkatolikus püspökkel együtt társalapítója

[354] Tetiana Kalenychenko vallásszociológus, PhD-fokozatát 2018-ban szerezte a kijevi Drahomanov Nemzeti Pedagógiai Egyetemen, ahol vallástudományból mesterdiplomát is szerzett. Társalapítója a *Dialogue in Action* nevű kezdeményezésnek, amely a szekuláris és vallási szereplők közötti párbeszéd kultúrájának erősítését célozza. Több mint tízéves tapasztalattal rendelkezik a békeépítés, vallásszociológia, konfliktuskutatás és párbeszédfacilitáció területén, számos nemzetközi szervezettel együttműködésben.

[355] Lásd: KALENYCHENKO: Контент-аналіз релігійного наративу Майдану на прикладі проповідей о. Михайла Демида, 34–43.

[356] Fontos megjegyezni, hogy Dymyd belgiumi születése, valamint nyugat-európai — később római — tanulmányai jelentős szerepet játszhattak teológiai látásmódjának alakulásában. Elképzelhető, hogy ez a

és első rektora a Lembergi Teológiai Akadémianak. Ez később átalakult az Ukrán Katolikus Egyetemmé, s maga Dymyd volt az első rektora. A Maidanon aktívan szolgáló papok egyike, a maidani eseményekben való részvétele miatt bíróság elé is állították. Blogger, számos publikáció és könyv szerzője. A Pápai Keleti Intézet doktoráltja. A "Voskresinnia" rádió megalapítója és vezetője, valamint a Metron című egyházi-kanonikai folyóirat főszerkesztője. [357] A Maidan teológia legjelentősebb görögkatolikus képviselője.

5.2. A Maidan Teológia fogalma

Cherenkovhoz hasonlóan, Dymyd is Cyrill Hovorunnak tulajdonítja a „Maidan teológia" fogalom elsődleges használatát.[358] Sőt, ami magát Dymydet illeti saját Maidan teológia értelmezését is elsősorban Hovoruntól és Cherenkovtól veszi kölcsön, kiegészítve azt időnként egy-két sajátos értelmezéssel. Cherenkov nyomán a Maidan teológia három alapvető jellemzőjét – kritikus, felekezetközi és szociális – emeli ki, és megállapítja, hogy ez a teológia egy sokszínű, a felekezeti határokon túlmutató, szabad gondolkodásmód Istenről és az életről, amely a Maidan eseményei során született meg, és az ott megélt tapasztalatokra épül.[359] Értelmezése szerint ez a tapasztalat teológiaként is felfogható, mivel olyan ismeretet foglal magában, amely az ember belső hangjából fakad, függetlenül attól, hogy ezt a belső késztetést az egyén Isten hangjaként vagy egy ismeretlen forrás megnyilvánulásaként értelmezi.[360] A forradalom teológia egyik sajátos ágának tekinti, amely a krízishelyzetekben nemcsak a keresztyén, hanem a nem keresztyén emberek számára is segítséget nyújt abban, hogy helyzetüket keresztyén értékrend mentén értelmezzék és kezeljék.[361]

Mindezek alapján Dymyd Maidan teológia-értelmezésében hangsúlyosan jelenik meg az a szemlélet, amely a forradalmi tapasztalatot nem pusztán történeti eseményként, hanem teológiai reflexió tárgyaként kezeli. Ennek következtében a Maidan teológia egyik meghatározó sajátosságává válik annak kritikai dimenziója, amely a történtek értelmezésére és teológiai mérlegelésére irányul. A következőkben ezért Dymyd

„nyugati háttér" tette őt különösen fogékonnyá a demokratikus értékek és a civil társadalom teológiai integrálására, ami bizonyos tekintetben eltér a posztszovjet térségben gyakran megfigyelhető, inkább államközpontú egyházképtől.

[357] Mychailo Dymyd életrajza megtalálható: https://ucu.edu.ua/teachers/myhajlo-dymyd/ [Megnyitva 2026.08.28.]

[358] DYMYD: Богослов'я свободи, 36.

[359] i. m., 39.

[360] uo.

[361] DYMYD: Богослов'я свободи, 36.

értelmezésében a Maidan teológia kritikus karakterének sajátosságait vizsgálom meg részletesebben.

5.2.1. A Maidan teológia kritikus jellege

Dymyd számára a Maidan teológia egyik legfontosabb feladata a Maidani eseményeknek a megértése és kiértékelése – azaz a Maidan teológia kritikus, mint ahogyan azt Michael Cherenkov értelmezésében is megfigyelhető.

A Maidan kritikus jelleméről beszélve Dymyd kiemeli Miroslav Marynovych[362] észrevételét, mely szerint szükséges a Maidan eseményeinek és az egyháznak az eseményekben betöltött szerepének kritikai megértése. Marynovych véleménye szerint az Ukrán Görögkatolikus Egyház, melynek ő maga is tagja, nem érti meg ezt, és ez az állapot "nem felel meg ezen egyház teológiai potenciáljának. Egyháznak lenni válság idején mindenekelőtt annyit jelent, hogy igazat kell mondanunk önmagunkról."[363]

Dymyd amellett érvel, hogy a keresztény hit nem az igazságtalan vagy működésképtelenné vált társadalmi rendszerek passzív elfogadását legitimálja, hanem azok megváltoztatásának erkölcsi lehetőségét is magában hordozza. Érvelése szerint, ahogyan az üdvtörténetben az Ószövetséget az Újszövetség váltotta fel, úgy a hatástalanná vált társadalmi struktúrák átalakítása sem ellentétes a keresztény gondolkodással.[364] A megbocsátás keresztény kötelezettsége ugyan megmarad, ám ez nem jelenti az igazságtalanság elfogadását vagy a bizalom automatikus fenntartását. Rudeykora[365] támaszkodva Dymyd arra a következtetésre jut, hogy az erkölcsileg kompromittálódott intézmények legitimitása megkérdőjelezhető, a keresztény válasz nem a „béke minden áron", hanem az igazságosságon alapuló társadalmi megújulás lehetősége.[366]

Dymyd szerint a Maidan eseményeit követően az egyház jelentős társadalmi bizalomra tett szert, ami a forradalom utáni Ukrajnában különleges felelősséget ró rá az igazságos

---

[362] Myroslav Marynovych ukrán emberi jogi aktivista, egykori szovjet disszidens és politikai fogoly, az Ukrán Helsinki Csoport alapító tagja, valamint a PEN Ukraine tiszteletbeli elnöke. 2024 februárjától a Lembergi Ukrán Katolikus Egyetem rektori tanácsadója, továbbá a Vallás és Társadalom Intézet elnöke. Hosszú éveken át az egyetem missziójáért felelős rektorhelyettesként működött, és meghatározó szerepet játszott az intézmény erkölcsi és társadalmi irányvonalának formálásában.

[363] MARYNOVYCH: Being Church during Times of Crisis, 58.

[364] DYMYD: Каміння Майдану, 132.

[365] Vasyl Rudeyko, a lembergi Ukrán Katolikus Egyetem Liturgiatudományi Tanszékének oktatója. Teológiai tanulmányait a Lvivi Szentlélek Szemináriumban kezdte, majd a bajorországi Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt egyetemen folytatta, ahol 2009-ben doktorált. 2011 óta az Ukrán Görögkatolikus Egyház Patriarchális Liturgikus Bizottságának helyettes vezetője.

[366] RUDEYKO: Інтерв'ю: Відступ від гідності неможливий http://nykodym.blogspot.com/2014/02/blog-post_6177.html. [Megnyitva 2026.08.30.]

és demokratikus társadalom építésében. Fontos azonban megjegyezni, hogy míg Dymyd értelmezése szerint az egyházak maidani jelenléte jelentősen növelte az egyház iránti társadalmi bizalmat, a vallásszociológiai adatok ennél árnyaltabb képet mutatnak.

A Razumkov Központ 2024-ben végzett felmérése alapján az egyház továbbra is viszonylag magas társadalmi bizalomnak örvend Ukrajnában (62,5%)[367], ugyanakkor hosszabb távon inkább csökkenő tendencia figyelhető meg. Míg 2010-ben a társadalom 72%-a nyilatkozott bizalommal az egyház iránt[368], addig egy 2014-es mérés már 66%-os bizalmi szintet mutatott[369]. A Maidan kezdeti időszakában, egy 2013. december 20–24. között végzett közös kutatásban — amelyet az Ilko Kucheriv Demokratikus Kezdeményezések Alapítvány és a Razumkov Központ szociológiai szolgálata készített — az egyház iránti bizalom 64,5% volt. Mindez arra utal, hogy bár az egyház társadalmi megítélése stabilan pozitív maradt, a maidani részvétel nem eredményezett egyértelműen kimutatható, tartós növekedést a társadalmi bizalom szintjében.

Bár Dymyd értelmezése nem kifejezetten a szociológiai tendenciák elemzésére épül, a rendelkezésre álló empirikus adatok mégis paradox módon megerősítik alapvető felismerését: Ukrajnában különösen hangsúlyossá válik az egyház önreflexiójának szükségessége.

Dymyd értelmezésében a Maidan egyik központi eszményévé a szabadság vált. Míg a korábbi politikai rendszer paternalista logikára épült[370], és a szovjet korszakból örökölt társadalomszemléletet igyekezett fenntartani, addig a maidani felkelés éppen annak jeleként értelmezhető, hogy a társadalom tagjai tudatosították saját szabadságukat, és kísérletet tettek a szovjet örökség meghaladására.[371] Ebben az értelemben a Maidan nem csupán politikai tiltakozás volt, hanem egy mélyebb antropológiai és társadalmi fordulat megnyilvánulása is.

E küldetés betöltéséhez azonban elengedhetetlen az önkritikus szemlélet megőrzése, valamint annak felismerése, hogy az egyház nem azonosulhat semmilyen neoimperialista vagy kirekesztő ideológiával. Ennek megfelelően el kell határolódnia az orosz imperialista szimbolikától és a monarchikus politikai törekvésektől, amelyek

---

[367] https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-religiinosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-zhovten-2024r [Megnyitva 2026.08.28.]

[368] uo.

[369] CHERNOVA: УКРАЇНА-2014: СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ КОНФЛІКТ І ЦЕРКВА, Elérhető https://razumkov.org.ua/upload/2014_Khyga_Religiya_5nnn_site.pdf [Megnyitva 2026.08.28.]

[370] Mint, ahogyan azt a korábbi fejezetben már Hovorun is megállapította.

[371] DYMYD: Богослов'я свободи, 108.

marginalizációhoz és társadalmi megosztottsághoz vezethetnek, vagy esetleg tovább csökkenthetik a társadalom bizalmát az egyház felé.[372]

Az önreflexió szükségessége azonban nem csupán politikai vagy intézményi önmeghatározást érint, hanem mélyebb teológiai újraértelmezést is megkövetel. Ahogyan Dymyd rámutat, az egyházak részvétele és támogatása a Maidan-tüntetések iránt értelmezhető úgy, mint annak hallgatólagos elismerése, hogy a forradalom során hangsúlyossá váló értékek — a szabadság és az emberi méltóság — keresztény gyökerűek.[373] Dymyd értelmezésében a Maidan eseményei ezért nem pusztán politikai megmozdulásként jelennek meg, hanem teológiai jelentéssel bíró történésekként. Vasyl Rudeiko atyát idézve amellett érvel, hogy a keresztény cselekvés alapja nem elsősorban politikai motiváció, hanem a Szentlélek vezetése, amely az emberi méltóság végső forrása. Pál apostol tanítására utalva hangsúlyozza, hogy az ember teste a Szentlélek temploma, ezért a keresztény álláspontot végső soron a Lélek irányítása határozza meg. Ebből kiindulva a Maidan résztvevőit — politikai hovatartozástól függetlenül — a „Szabadság Lelke" által vezetett közösségként értelmezi, ami teológiai értelmezési keretet ad a tüntetésnek.[374]

Éppen ez a felismerés teszi különösen fontossá a teológia kritikai jellegének komolyan vételét. A szekuláris térben megjelenő szentség felismerése ugyanis nem történhet kritikátlan módon. Számos történeti példa mutatja, hogy a politika „szakralizálása" könnyen politikai bálványimádássá vagy civil vallássá torzulhat. Ebben az összefüggésben az egyházak politikai szerepvállalása elsősorban kritikai funkciójukban ragadható meg: hozzájárulásuk éppen abban állhat, hogy megakadályozzák a politika hegemón vagy totalizáló erővé válását.

Ezt a megközelítést tükrözi Szvjatoszlav Sevcsuk nagyérsek gondolata is, aki szerint az egyház azért tudott nemzetépítő szerepet betölteni, mert következetesen Isten elsőbbségét hangsúlyozta az emberi és politikai lojalitásokkal szemben, és ezáltal a szabadságra nevelte a társadalmat. Amennyiben a keresztény hozzájárulást a politikai közösséghez az emberi szabadság védelmében és Isten szuverenitásának tudatosításában értelmezzük, úgy az egyházak nemzetépítő szerepe elválasztható az államot kiszolgáló logikától.[375]

[372] DYMYD: Богослов'я свободи, 71.
[373] DYMYD: Богослов'я свободи, 25.
[374] i. m., 29.
[375] SMYTSNYUK: Revolution, Glory and Sacrifice, 228.

Dymyd értelmezésében a teológia kritikai feladata a továbbiakban kiterjedhet Ukrajna európai integrációs folyamatának reflexív vizsgálatára is, amelynek során nemcsak annak lehetőségei, hanem lehetséges kockázatai is teológiai kiértékelés tárgyává válhatnak. Meglátása szerint az európai társadalmi és politikai berendezkedés számos olyan értéket hordoz, amelyek beillesztése az ukrajnai társadalomba, kifejezetten gyümölcsözőnek bizonyulhatna. Ugyanakkor a maidani tapasztalatok arra is rámutattak, hogy az egyház társadalommal folytatott kommunikációjának korábbi formái egyre kevésbé bizonyulnak hatékonynak a megváltozott társadalmi környezetben. A Maidan teológiája ezért nem csupán Ukrajna számára jelentett tanulási folyamatot, hanem tágabb értelemben európai perspektívában is értelmezhető: a forradalom eseményei olyan új részvételi és jelenléti modelleket mutattak fel, amelyekből az európai egyházak is tanulhatnak arra nézve, miként lehet a társadalmi valóságban aktív, párbeszédre épülő módon jelen lenni.[376]
Az egyház társadalmi jelenlétének ilyen értelmezése ugyanakkor a teológia feladatának újragondolását is magával hozza: ha az egyház a történelmi és társadalmi folyamatokban válik láthatóvá, akkor a teológiai reflexió sem maradhat független ezektől a tapasztalatoktól, hanem szükségszerűen a társadalmi valóság értelmezése felé fordul. A következőkben így tehát a Maidan teológia szociális jellege kerül bemutatásra.

5.2.2. A Maidan teológia szociális jellege

Másodsorban a Dymyd által értelmezett Maidan teológia — Michael Cherenkov megközelítéséhez hasonlóan — szociális jellegű teológiaként jelenik meg, amely tudatosan számol saját társadalmi beágyazottságával, és elsődleges feladatának a társadalmi átalakulások teológiai jelentésének értelmezését tekinti. Fontos hangsúlybeli különbség azonban, hogy Dymyd esetében a szociális jelleg nem csupán módszertani kategóriaként, hanem alapvető ekkléziológiai tapasztalatként jelenik meg: a Maidan teológiája annak a folyamatnak a jele, amelyben az egyház visszatér a társadalmi térbe. Ezt a teológiai alapvetést más ukrajnai kutatók meglátásaival is alátámasztja. Így például Yuri Chernomorets érvelése szerint az egyházak részvétele a Maidanon lebontotta az egyház és a társadalom közötti hagyományos határokat, minek következtében az egyházak elsősorban a civil társadalom integráns tagjaivá váltak, és csak másodsorban tekinthetőek szakrális hatalomnak.[377]

[376] DYMYD: Богослов'я свободи, 138-140.
[377] DYMYD: Богослов'я свободи, 38.

A Maidan szociális jellegét tekintve Dymyd egyetért Cyril Hovorunnal megfogalmazásával, hogy az események egyik legfontosabb hozadéka az egyház társadalmi szerepének radikális újraértelmezése volt. A Maidan teológia hatására az egyház a társadalom teljes jogú partnerévé válik, és felszámolja a hívőkkel szembeni korábbi alá-fölérendeltségi viszonyt. Az események arra késztették az intézményes egyházakat, hogy a társadalmat ne pusztán a sákramentumok passzív befogadójaként, hanem az egyházzal párbeszédben álló aktív szereplőként ismerje el, felismerve, hogy a keresztény erkölcsi értékek a nyilvános térben is legitim módon megjelenhetnek.[378]

Az egyház számára a Maidan tapasztalatai lehetőséget adtak a fennálló status quo felülvizsgálatára és az évszázadok során kialakult exkluzivista szemlélet levetkőzésére. A hívőkre való partnerként tekintés ösztönzést jelentett az Istenről való gondolkodás új megközelítéseihez, amelyek a mindennapi gyakorlatban érvényesítik a felelősségvállalás, a közösség és a kölcsönös tisztelet Maidanon megtapasztalt lelkületét.[379] Ahogy Pavlo Smytsynuk rámutat, a Maidan eszméinek támogatása egyben annak felismerését is jelentette, hogy a szabadságról és az emberi méltóságról szóló szekuláris narratívákban szakrális tartalom fedezhető fel. Ebben az értelemben a Maidan olyan térként funkcionált, ahol a vallási és szekuláris jelentéshorizontok részben összeértek.[380]

Végezetül megállapítható, hogy az utóbbi évek eseményei globális jelentőséggel bírtak, mivel alapjaiban írták felül mind az egyház, mind az egyes keresztények társadalmi szerepvállalását. Azok a lelkipásztorok, akiket korábban gyakran értek kritikák társadalmi távolságtartásuk miatt, a forradalmi események során a köztereken jelentek meg, osztozva az emberek sorsában. Ezzel párhuzamosan a hétköznapi állampolgárok is új jelentést nyertek a közösségi emlékezetben: olyan szereplőkké váltak, akik kollektív cselekvésük révén képesek voltak ellenállni az autoriter politikai berendezkedésnek. Az egyház így ma már nem csupán reagáló szereplője az új valóságnak, hanem annak tudatos alakítója, amely saját identitását folyamatos reflexióban formálja meg.[381]

5.2.3. A Maidan teológia felekezetközi jellege

Dymyd a Maidan felekezetközi jellegével összefüggésben kifejezetten hangsúlyozza a közös, kijevi tradíció jelentőségét. Meglátása szerint az a tény, hogy Kijev főterén képesek voltak együtt megjelenni a különböző fennhatóság alá tartozó ortodox

[378] i. m., 49.
[379] DYMYD: Богослов'я свободи, 51.
[380] SMYTSNYUK: Revolution, Glory and Sacrifice, 222.
[381] DYMYD: Богослов'я свободи, 40.

egyházak, valamint a görögkatolikus, római katolikus és protestáns közösségek is, annak bizonyítékaként értelmezhető, hogy az ukrajnai keresztyénség ökumenikus fejlődésének közös alapja a Volodimiri keresztségben rejlik. Ezzel szemben a különböző egyéb tradíciók – mint például a „Szent Rusz" eszméje – nem tölthetik be az egység központi alapjának szerepét.[382] Dymyd értelmezésében Kijev éppen azért válhat az egység hordozójává, mert történetileg Keletet és Nyugatot összekötő városként alkalmas arra, hogy Róma és Konstantinápoly között összekötő központként jelenjen meg.[383]

Ebben az összefüggésben a kijevi keresztyén tradíció, illetve a Kijevi Egyház sajátos erőssége abban ragadható meg, hogy nem egyetlen, kizárólagos intézményesített struktúraként létezik, hanem egy olyan tradíció példája, amely különböző formákban, sőt különböző felekezetekhez tartozó közösségekben is képes megnyilvánulni. Ez a nyitott tradícióértelmezés Dymyd gondolatmenetében szorosan összekapcsolódik az egyház társadalmi szerepének kérdésével is.[384]

Ennek megvilágítására Niall Ferguson munkásságára támaszkodva arra mutat rá, hogy Európa és Amerika templomlátogatási arányai közötti különbség részben az egyházi struktúrák eltérő történeti fejlődéséből fakad.[385] Míg Európában a reformáció az egyházak nacionalizálódásához vezetett – például az anglikán vagy a skót presbiteriánus egyház esetében –, addig Amerikában az államtól független egyházak továbbra is konkurenciában álltak egymással.[386] Ez a versengő helyzet Dymyd értelmezésében hozzájárult ahhoz, hogy ezek az egyházak ne zárkózzanak el a világtól, hanem aktívan törekedjenek a társadalmi életben való részvételre. A történeti párhuzam így nem öncélú, hanem annak hangsúlyozására szolgál, hogy az egyház hitelessége és társadalmi jelenléte szorosan összefügg intézményi önértelmezésével.

Ebből a perspektívából válik érthetővé a Maidan Dymyd által adott értelmezése is. A maidani eseményekben olyan társadalmi történést lát, amely nemcsak különböző politikai nézetekkel rendelkező hívőket volt képes összekapcsolni, hanem a különböző felekezetekhez tartozó keresztyének közötti kapcsolatok elmélyüléséhez is vezetett. A Maidan terében – értelmezése szerint – háttérbe szorult a „szűk konfesszionális sovinizmus", mivel mind az egyház, mind a társadalom részéről erőteljes igény mutatkozott az egységre. Ennek következtében az emberek felhagytak a hit külső jeleinek

[382] DYMYD: Богослов'я свободи, 187.
[383] DYMYD: Богослов'я свободи, 154.
[384] uo.
[385] uo.
[386] i. m., 154.

és a konfesszionális hovatartozás nyilvános demonstrálásával, amelyet ebben a helyzetben sokan lényegtelen megkülönböztetésként éltek meg.[387]

Éppen a Maidanon lépett ki a hit a magánszféra és a felekezeti hovatartozás határain túlra, ami lehetővé tette a hit nyilvános megélését és a kereszténység nyílt kinyilvánítását a Méltóság Forradalma idején. Dymyd leírásában ezekben a napokban az emberek hitét nem elsősorban szavak vagy szimbólumok fejezték ki, hanem tekintetük: határozott, magabiztos, ugyanakkor melegséggel és fénnyel teli módon.

Ez az egységtapasztalat azonban nem maradt meg pusztán spirituális szinten, hanem az egyházak önértelmezésére és társadalmi felelősségére vonatkozó kérdéseket is felszínre hozott. Andrij Dudchenko az egyik legfontosabb feladat, amely ma az egyház előtt áll, az, hogy a lehető legtöbb ukrán számára „sajátjukká" váljon, és ne egy szomszédos állam egyházaként jelenjen meg. Ukrajna más egyházainak feladata ezzel párhuzamosan a nyilvánvalóan ukrán nemzeti-kulturális arculat megőrzése lehet, miközben katolikusnak – azaz egyetemesnek – és minden Istent kereső ember számára nyitottnak kell maradniuk.[388]

Ebben a kontextusban értelmezi Dymyd a Maidan teológiáját is, amely olyan teológiai megközelítésként jelenik meg, amely a jövő felé irányul, és túllép a felekezeti határokon. Bár ezt a teológiai tételt az egyházak legfőbb képviselői többször is megfogalmazták, megvalósítása hosszú időn keresztül korlátokba ütközött. A Méltóság Forradalma ugyanakkor képes volt újra felidézni az egység szükségességét, és – legalább ideiglenesen – ellensúlyozni azt a bénító keveréket, amely az ukrán társadalomban jelen van.

5.2.4. Maidan teológia szakrális jellege

Dymyd Maidan értelmezésének egyik meghatározó sajátossága, hogy a Maidani eseményeket kifejezetten szakrális dimenzióval ruházza fel. Sem Hovorun, sem Cherenkov teológiai megközelítésében nem jelenik meg ilyen mértékben az eseményeknek az isteni gondviselés és Isten üdvtervének perspektívájából történő értelmezése.

Dymyd az ártatlan áldozatok vértanúságával hozza összefüggésbe a Maidan szakrális jellegét, különösen a 2013. november 30-án hajnalban brutálisan megtiport fiatalok és idősek szenvedésével. Értelmezésében az egyház – amely hívei jelenlétén keresztül már

[387] DYMYD: Богослов'я свободи, 84.
[388] DYMYD: Богослов'я свободи, 77.

eleve részesévé vált az eseményeknek – a „halál kemencéjét” az egy Szentháromság Isten dicsőítésének trónjává transzformálta.[389]

Fontos azonban már az elemzés elején rögzíteni, hogy a Maidan szakrális térként való értelmezése nem kizárólagosan Dymyd értelmezésében jelenik meg; sajátossága csupán Hovorun és Cherenkov megközelítésével összevetésben válik hangsúlyos, kiknél ez a dimenzió nem jelenik meg ennyire előtérben. Dymdhez hasonlóan, például Vasyl Rudeyko is „templomként” írja le a kijevi Maidant mindazok számára, akik jelen voltak a főtéren. Rudeyko a Maidan egy olyan valóságos liturgikus tér, melynek megvoltak a maga „előcsarnokai”, „szentélye” és „trónusa”, s amelyet az Igazságért és szabadságért vértanúságot szenvedettek szenteltek meg. Értelmezésében a Függetlenség emlékműve kezdetektől oltárként funkcionált, ahol az első ártatlan diákok vére hullott, s ahol – még a „Mennyei Száz” fogalmának megszületése előtt – spontán módon kialakult az első ökumenikus Maidan székesegyház – az ökumenikus imasátor.[390] Szintén szakrális térként értelmezi a Maidant Heleen Zorgdrager is, kinek olvasata szerint a Maidan szakralitásának alapja egyrészt abban rejlik, hogy a helyszín a civil felkelés során egységes liturgikus térré alakult, ahol a papok vezetésével közös imádságok zajlottak, és a résztvevők saját, „barkácsolt liturgiát” alakítottak ki az elesettek emlékére, ötvözve a hagyományos ortodox imákat népdalokkal.[391] A tér szakrális jellegét erősítik továbbá a vallási szimbólumok és gyakorlatok, mint például a Függetlenségi Emlékmű Berehynia figurája, amely égi védelmet szimbolizált, valamint az egyházak jelenléte, akik úgy érezték, hogy ott kell lenniük, ahol az emberek vannak, és a Maidanon védett értékeket keresztény értékekként ismerték fel.[392]

Dymyd részére a Maidan többek között amiatt is szent tér, ahogyan Isten ott magát kinyilatkoztatja, az eseményeken és az emberi összefogáson keresztül. „A Maidan a mi templomunk és a mi egyházunk is...” olvasható Dymyd első maidani prédikációiban, amelyek még a forradalom kezdetleges idejében hangzottak el, még a biztonsági erők bevonása előtt.[393] Igehirdetéseiben a Maidanra gyakorlatilag úgy tekint, mint egyfajta egyházteremtő eseményre, ugyanis egyházat teremteni „annyit jelent, mint másokon segíteni, másokat megáldani, megszentelni” és meglátása szerint a forradalomban

[389] DYMYD: Богослов’я свободи, 17.
[390] Для учасників Революції гідності Майдан був храмом, а стела Незалежності – його вівтарем. Elérhető: https://ucu.edu.ua/news/dlya-uchasnykiv-revolyutsiyi-gidnosti-majdan-buv-hramom-a-stela-nezalezhnosti-jogo-vivtarem-o-vasyl-rudejko/ [Megnyitva 2025.12.09.]
[391] ZORGDRAGER: Epiphany between the Barricades, 182.
[392] i. m., 172.
[393] KALENYCHENKO: Контент-аналіз, 36.

résztvevők célja épp ebben rejlett – másokat segíteni és megtisztítani a társadalmat egy új jövő érdekében.[394]

Más, alapvetőleg a Szentírásból vett képeket is használ Dymyd a Maidan események szakralizálásához. Így például, egyik írásában, Krisztus születéséhez hasonlítja a Maidani eseményeket. Olvasata szerint a Maidan egyfajta fényforrásként jelent meg a sötétségbe borított világban – s ennek egyik legfontosabb alátámasztása nem más, mint a Maidanon eluralkodott keresztyén allegóriák. Így például idézi a Maidan egyik protestáns résztvevőjének képét, mely szerint a Maidan az ukrán nemzet születésének a helye. Mint ahogyan Krisztus is egy barlangban született, úgy az ukrán nemzet is most születik meg sátraikban. Ezt a képet a későbbiekben maguk a résztvevők tovább formálták, mondván, hogy a nemzet születése hasonló Krisztus születéséhez, s mint ahogyan Krisztus születését Heródes szerette volna megakadályozni, úgy az ukrán nemzet születését a saját Heródesuk, Viktor Janukovics próbálja megakadályozni. [395] Egyik blogbejegyzésében pedig, a Maidanon összegyűlt tömeget a meggyilkolti betlehemi csecsemőkhöz hasonlítja – mint, ahogyan ők sem tudták, hogy Krisztusért halnak meg, úgy a Maidani áldozatok sem feltétlenül voltak ennek tudatában. Mindez azonban nem vesz el a szentségükből, ugyanis Dymyd meglátása szerint, Krisztus „istenségének teljességéért”[396] álltak ki, melynek ők maguk is részesei. Krisztus Egyháza – Krisztus Teste, amelyet itt Kijevben újra megverték és keresztre feszítettek – ismét spontán reagált híveinek imádságával, azaz Istenhez való fordulással. Ez a monológ párbeszéddé vált az úrvacsora bemutatásával, amelyhez csatlakoztak a Krisztus testének egyes tagjainak áldozatai is, akik a kiontott vér közösségén keresztül egy székesegyházzá váltak.[397]

A Maidani áldozatoknak efféle szakralizásával egyébként nincs Dymyd nincs egyedül a görögkatolikus egyházon belül, ugyanis hasonló gondolatok jelentek meg az UGCC püspökének, Sviatoslav Shevchuknak a prédikációjában is. Shevchuk a forradalom „Mennyei Száz”-ként ismert áldozatainak halálát az első századi keresztyének áldozatához hasonlított a prédikációjában, gyakorlatilag egyenlővé téve ezzel a hit nevében vállalt áldozatot a nemzet nevéért vállalt áldozattal.[398]

A Maidanon összegyűlt tömeg fontossága a Dymyd által a Méltóság Forradalma alatt elmondott igehirdetésekben is megfigyelhető, sőt prédikációiban a tüntetőket tovább is is

[394] KALENYCHENKO: Контент-аналіз, 36.
[395] DYMYD: Богослов’я свободи, 129.
[396] vö. Kolossé 2,9-10.
[397] https://dymyd.blogspot.com/2014/01/blog-post_15.html
[398] YURCHUK – FERT: Churches and Sacralization of Euromaidan Protest,” 225.

szakralizálja. Dymyd értelmezése szerint a Maidanon történt események a Krisztusi példa tökéletes megélése, a szeretet teljes megnyilvánulása, hisz a szeretet végső megélése nem más, mint az önfeláldozás, ahogyan azt Krisztus is tette a bűnös emberékért.[399]

A Maidan vértanúi pedig – Dymyd szerint – ennek tökéletes példaképei, sőt ez a gondolat valójában már a közvéleményben is megjelenik, amikor Szerhij Nigojant a forradalom első mártírának nevezik, aki feláldozta magát és meghalt az igazságért folytatott küzdelemben.[400]

A Maidan értelmezése és szakralizálása továbbá abban is megnyilvánul, hogy magát a Maidan teret Dymyd többször is Isten országához hasonlítja: „A bölcsesség az, hogy az ország bennünk, közöttünk van, és már most is számos megnyilvánulását tapasztaljuk. Különösen az ukrajnai Maidanon."[401]

A Maidan barikádjai számára egyenértékűek a Krisztus testével, a jó és a rossz közötti harc ugródeszkájaként szerepelnek a narratívájában. Ezáltal pedig egy a Dymyd-féle Maidan értelmezés újabb pontjához érkezünk: számára a Maidan a jó és a gonosz harctere – sőt a Maidan egész drámája arról szól, hogy a jó győzedelmeskedik a rossz felett, és ez a küzdelem minden egyes emberben is végbemegy.

A Maidan kezdettől fogva egyértelműen a jó serege, míg a biztonsági erők és a más véleményt támogató emberek a rossz erői. A harc drámáját folytatva a szerző Kijevet Jeruzsálemhez hasonlítja, és amellett érvel, hogy fel kell lépni a gonosz erőivel szemben. Bár toleráns hozzáállásra szólít fel a Maidant nem támogató vagy ellenző emberekkel szemben, a jó és a rossz közötti harc mégis konkrét felhívásokban ölt testet igehirdetéseiben: „Aktívan harcolnunk kell a gonosz ellen. Szeretnünk kell azokat, akik tévednek, és szót kell értenünk velük. Ha nem hallgatnak ránk, akkor nem érdemelnek figyelmet. Kijev az új Jeruzsálem!"[402]

Összegzésképpen megállapítható, hogy Dymyd Maidan értelmezése a szakrális nyelvezet és vallási szimbólumok következetes és radikális alkalmazásával emelkedik ki a kortárs teológiai reflexiók közül. A Maidan nála nem pusztán történelmi vagy társadalmi esemény, hanem olyan kinyilatkoztatási tér, ahol Isten akarata az emberi összefogásban, az önfeláldozásban és a szenvedésben válik láthatóvá. Bár a szakrális térként való értelmezés más szerzőknél is megjelenik, Dymyd sajátossága abban rejlik, hogy a

[399] KALENYCHENKO: Контент-аналіз, 36.
[400] uo.
[401] KALENYCHENKO: Контент-аналіз, 37.
[402] uo.

forradalmat egyházteremtő, üdvtörténeti eseményként láttatja, ahol a nemzeti és vallási narratívák szorosan összefonódnak. Ugyanakkor ez az értelmezés teológiai feszültségeket is hordoz magában, különösen a jó és rossz éles szembeállítása, valamint a nemzetért vállalt áldozat és a keresztény vértanúság közötti párhuzam miatt. Dymyd olvasata így egyszerre kínál erőteljes spirituális értelmezési keretet a Méltóság Forradalmához, és vet fel kritikai kérdéseket a teológia, a politika és a nemzeti identitás határainak összemosódásáról.

5.3. A Maidan teológia görögkatolikus értelmezésének kritikai kérdései

A Maidan teológia görögkatolikus értelmezése — különösen Mychailo Dymyd reflexióiban — koherens és teológiailag gazdag kísérletet jelent a Méltóság Forradalma eseményeinek vallási értelmezésére. Ugyanakkor e megközelítés több olyan pontot is felvet, amelyek kritikai vizsgálata szükséges ahhoz, hogy a Maidan teológia ne pusztán kontextuális önértelmezésként, hanem szélesebb teológiai diskurzusban is értékelhető modellként jelenhessen meg. Az alábbiakban ezért a görögkatolikus Maidan olvasat néhány problematikus vagy további reflexiót igénylő aspektusa kerül bemutatásra.

A Maidan szakrális térként való értelmezése a görögkatolikus reflexió egyik legerősebb és egyben legproblematikusabb eleme. A vértanúság nyelvezetének alkalmazása, valamint a forradalmi tér liturgikus analógiák mentén történő leírása teológiailag erőteljes, ugyanakkor ambivalens következményekkel járhat. A keresztény hagyomány történetileg óvatos volt a politikai események közvetlen teológiai azonosításával, mivel a politikai közösség könnyen válhat kvázi-szakrális entitássá. A Maidan „templomként” való értelmezése — még ha metaforikus értelemben is — elmoshatja a határt az üdvtörténeti és a történeti események között. Ez különösen akkor válik problematikussá, amikor az áldozatok szenvedése megváltástörténeti kategóriákba kerül.

A kritikai kérdés tehát nem az, hogy jelen volt-e vallási tapasztalat a Maidanon, hanem az, hogy a politikai események szakrális nyelvezete milyen mértékben őrizhető meg anélkül, hogy civil vallás vagy nemzeti teológia irányába mozdulna el.

A Maidan ökumenikus jellegének hangsúlyozása a görögkatolikus értelmezés egyik legpozitívabb eleme, ugyanakkor itt is megfigyelhető bizonyos idealizáló tendencia. Bár a forradalom idején valóban intenzív felekezetközi együttműködés jött létre, kérdéses, hogy ez tartós strukturális változást eredményezett-e az ukrajnai egyházak közötti kapcsolatokban. A „Kijevi Egyház”, mint egységes tradíció teológiai koncepciója erős

ökumenikus víziót képvisel, ugyanakkor kritikai szempontból felmerül, hogy ez a modell mennyiben reflektál a fennmaradó ekkléziológiai és kanonikus konfliktusokra. A maidani egységtapasztalat inkább értelmezhető rendkívüli történeti pillanatként, mintsem tartós intézményi átalakulásként.

Szintén a Maidan teológia egyik alapvető metodológiai kérdése annak univerzalizálhatósága. Dymyd értelmezése erősen kontextuális: egy konkrét történeti traumára és társadalmi fordulatra adott teológiai válasz. Ez felveti azt a kérdést, hogy a Maidan teológia mennyiben tekinthető általános teológiai modellnek, és mennyiben marad egy adott nemzeti és történeti tapasztalat reflexiója. A kontextuális teológia ereje éppen helyhez kötöttségében rejlik, ugyanakkor ez korlátozza is alkalmazhatóságát. A kritikai reflexió ezért szükséges ahhoz, hogy világossá váljon: a Maidan teológia nem univerzális paradigma, hanem egy történeti helyzetben megszületett teológiai tanúságtétel, amely más kontextusokban csak analóg módon értelmezhető.

A Maidan teológia egyik központi önmeghatározása a kritikai attitűd hangsúlyozása: a teológiai reflexió nem pusztán legitimálja a társadalmi folyamatokat, hanem értelmezni és mérlegelni kívánja azokat. Dymyd, Cherenkov és Hovorun értelmezésében ez a kritikusság elsősorban a társadalmi igazságtalanságokkal, az autoriter politikai struktúrákkal és az imperialista törekvésekkel szemben fogalmazódik meg. Ugyanakkor felvethető a kérdés, hogy e kritikai érzékenység milyen mértékben irányul befelé, az egyházi struktúrák és működésmódok vizsgálatára.

Noha Marynovych hangsúlyozza az egyház önmagával szembeni igazmondásának szükségességét válsághelyzetben, nem minden esetben világos, hogy ez az önkritika intézményes szinten is megjelenik-e. A Maidan teológia diskurzusa gyakran magas szintű normatív elvárásokat fogalmaz meg az egyházzal szemben, azonban kevésbé tér ki arra, hogy miként valósulhat meg mindez az egyházi hierarchiák, döntéshozatali mechanizmusok és hatalmi viszonyok konkrét átalakításában. Ennek következtében fennáll annak a veszélye, hogy az önkritika elsősorban retorikai szinten marad jelen, miközben a strukturális változások elmaradnak, vagy csak részlegesen valósulnak meg.

Összegzésként elmondható, hogy a görögkatolikus Maidan értelmezés jelentős hozzájárulást kínál a kortárs politikai teológia és a kontextuális ekkléziológia számára, mivel képes teológiai nyelven artikulálni egy társadalmi forradalom tapasztalatát. Ugyanakkor éppen erősségei — a szakrális értelmezés, a normatív szabadságfogalom és az ökumenikus vízió — hordozzák legfontosabb kritikai kérdéseit is. A teológia feladata ezért nem csupán a Maidan jelentésének megfogalmazása, hanem annak folyamatos

reflexív vizsgálata is, hogy miként kerülhető el a politika teologizálása, miközben a történelmi tapasztalat vallási dimenziója mégis megőrizhető.

6. A Maidan teológia értékelése

Ez a fejezet a Maidan teológiájának kritikai elemzésére tesz kísérletet, különös figyelmet fordítva annak két olyan hangsúlyára, amelyek teológiai és módszertani szempontból a legjelentősebb kérdéseket vetik fel. Bár a dolgozat korábbi részeiben vizsgált három megközelítés eltérő hangsúlyokkal értelmezi a Maidant, érvelésük számos ponton összekapcsolódik, és közös teológiai előfeltevésekre épül. Ez indokolttá teszi, hogy a kritikai értékelés ne elkülönített elemzések formájában, hanem egységes értelmezési keretben történjen meg. A fejezet célja ezért nem az egyes szerzők álláspontjainak külön-külön bírálata, hanem annak feltárása, hogy a Maidan teológiájában megjelenő közös gondolati mintázatok milyen teológiai kockázatokat hordoznak. Ennek megfelelően az elemzés elsősorban két, visszatérően megjelenő veszélyre összpontosít: egyrészt a keresztyén teológiai nyelvezet és a nemzeti narratívák összekapcsolódásának problematikájára, másrészt a történelmi események teológiai szakralizálásának kérdésére, amely a történelem és az isteni cselekvés viszonyának újragondolását teszi szükségessé.

6.2. A keresztyén nacionalizmus veszélye

A vallás és nacionalizmus kapcsolatának elemzéséhez hasznos analitikai keretet kínál Barbara-Ann J. Rieffer vallási nacionalizmusról alkotott modellje. Rieffer három típust különböztet meg: a szekuláris vagy vallásellenes nacionalizmust, amelyet nem befolyásolnak vallási tényezők; az instrumentális jámbor nacionalizmust (instrumental pious nationalism*)*, amelyben a vallás a nacionalista diskurzus erősítő elemeként jelenik meg; valamint a vallási nacionalizmust, amely elsődlegesen vallási identitásra és retorikára épül.[403]

A jelen vizsgálat szempontjából különösen a második kategória érdemel figyelmet, mivel a posztszovjet térségben – beleértve Ukrajnát is – leginkább ez a vallás és nacionalizmus közötti kapcsolatforma figyelhető meg. Ebben az esetben nem a vallás képezi a politikai közösség alapját, hanem a nemzeti projekt marad az elsődleges szervezőelv, miközben a

[403] Lásd: RIEFFER: Religion and Nationalism, 229.

vallás olyan kiegészítő erőforrássá válik, amely képes megerősíteni a közösségi kohéziót és legitimációt biztosítani a politikai rend számára.[404]

Az instrumentális jámbor nacionalizmus sajátossága, hogy a vallás támogató szerepben kapcsolódik a nacionalista mozgalomhoz. A vallási hagyomány erőteljes identitásképző potenciállal rendelkezik, amely képes a társadalom tagjait közös szimbolikus keretbe rendezni és lojalitást kialakítani a nemzeti közösség iránt. Éppen ezért a politikai vezetők gyakran tudatosan támaszkodnak vallási nyelvezetre és szimbólumokra a társadalmi egység megteremtése érdekében. Mivel az egyének sok esetben intenzívebb kötődést élnek meg vallási közösségeikhez, mint az absztrakt politikai intézményekhez, a vallás hozzájárulhat a nemzet iránti lojalitás elmélyítéséhez is. A történelmileg meghatározó vallási intézmények különösen fontos szerepet játszhatnak ebben a folyamatban, hiszen széles társadalmi eléréssel és jelentős bizalmi tőkével rendelkeznek. Az újonnan létrejövő vagy átalakuló államok számára ezek az intézmények stabilizáló tényezőként működhetnek: elősegíthetik a politikai rendszer megszilárdulását, valamint legitimációs forrást biztosíthatnak az új intézmények és vezetők számára. Hasonló dinamika figyelhető meg válsághelyzetekben is, amikor politikai, gazdasági vagy társadalmi bizonytalanság idején a politikai vezetők vallási és nemzeti érzelmek mozgósításával igyekeznek társadalmi támogatást teremteni és legitimitásukat megerősíteni.[405]

Az instrumentális jámbor nacionalizmus működése jól megfigyelhető Petro Porosenko elnökségének egyházpolitikai retorikájában és gyakorlatában. Az autokefál ukrán ortodox egyház létrehozását célzó kampány során az elnök nyilvános megszólalásai több ponton visszhangozták a Kijevi Patriarchátus diskurzusát, ami egyes értelmezések szerint hozzájárulhatott ahhoz, hogy megszólítsa az egyház híveinek jelentős részét, akik a közvélemény-kutatások alapján az ortodox lakosság számottevő hányadát alkották.[406] E stratégia egyben arra is irányulhatott, hogy biztosítsa azoknak a politikai erőknek a támogatását és együttműködését, amelyek nyíltan a Kijevi Patriarchátus programját képviselték, beleértve olyan radikális nacionalista csoportokat is, mint a Szvoboda vagy a Jobb Szektor. Bár ezek a csoportok kulcsszerepet játszottak az Euromaidan eseményeiben, a tiltakozások után is az ukrán civil társadalom egyik legaktívabb és legerősebben mobilizálható szereplői maradtak. Ennek fényében több elemző az

[404] BRYLOV–KALENYCHENKO–SMYTSNYUK: Ukraine's Far-Right Movements, 355.
[405] RIEFFER: Religion and Nationalism, 229.
[406] SHESTOPALETS: Church and State after the Euromaidan, 170.

autokefália körüli intenzív politikai kampányt részben a 2019 márciusára kitűzött elnökválasztást megelőző támogatásszerzési stratégiaként értelmezte.[407]

Külpolitikai szinten az autokefál egyház gondolatának államideológiai jelentőségűvé emelése egy szélesebb politikai célt szolgált: az ukrán politikai vezetés ezzel kívánta lezárni Oroszország és Ukrajna politikai és kulturális szétválásának folyamatát, valamint gyengíteni azokat az ideológiai konstrukciókat – mindenekelőtt a „Ruszkij Mir" narratíváját –, amelyek Oroszország geopolitikai igényeit legitimálták az ukrán területek felett. Egy önálló egyházi struktúra létrejötte emellett eszközként szolgálhatott az Ukrajnai Ortodox Egyház Moszkvai Patriarchátushoz kötődő intézményeinek befolyásának csökkentésére is, amelyeket gyakran azzal vádoltak, hogy nem tanúsítottak egyértelmű támogatást az ukrán állami narratíva iránt a Krím annexiója és a donbaszi konfliktus idején.[408]

Hasonló dinamika azonban nemcsak állami, hanem egyházi és teológiai narratívák szintjén is megjelenhet. A „kijevi egyház" vagy a „kijevi keresztyénség" narratívája, amely részben a „Ruszkij Mir" ideológiájának ellenpontjaként formálódott meg, szintén alkalmas lehet arra, hogy összefogó nemzeti ideává váljon.

A „Ruszkij Mir" narratívája – amelytől az ukrán fél elhatárolódni igyekszik – Voegelin politikai vallás-fogalma alapján éppen azért minősül politikai vallásnak, mert a transzcendens rendet a történelem feletti emberi, illetve nemzeti-állami kontroll igényének rendeli alá: a „harmadik Róma" genealógiája, a katechon-teológia és a geopolitikai terjeszkedés egységes narratívába szövi az orosz nemzeti identitást, a szakrális történelmet és a politikai hatalmat, s ezzel a vallást a nemzeti-állami projekt legitimáló eszközévé silányítja.[409] E szerkezet lényegi ismertetőjegye tehát nem az orosz nemzeti tartalom önmagában, hanem az a mechanizmus, amelyben a vallási-teológiai nyelvezet feloldódik a politikai-nemzeti önigazolásban, s elveszíti kritikai, prófétai autonómiáját a hatalommal szemben.

Éppen ez az, ami miatt az ukrán egyházi önértelmezés – jóllehet tartalmában és irányultságában homlokegyenest ellentétes az orosz narratívával – szerkezetileg ugyanennek a veszélynek van kitéve. Amennyiben a Maidan-esemény teológiai feldolgozása, illetve az autokefália körüli egyházpolitikai diskurzus a nemzeti identitás kizárólagos vallási megalapozásává, s a nemzethez tartozás normatív kritériumává

[407] SHESTOPALETS: Church and State after the Euromaidan, 2170.
[408] uo.
[409] FÜSTI-MOLNÁR: A politikai vallások történelmi és teológiai dimenziói, 488.

merevedik, úgy a teológia itt is ugyanabba a funkcióba csúszhat, amelyet a „Ruszkij Mir” esetében kritizál: nem a politikai közösség fölötti prófétai-kritikai hangként szólal meg, hanem annak legitimáló apparátusává válik. Maga Hovorun, amikor a „Ruszkij Mir” ideológiáját kritikával illeti, megállapítja, hogy amikor egy egyház politikai szerepet vállal, azzal maga is politikai tényezővé válik – és ez szükségképp eltávolítja eredeti küldetésétől. A politikai vallás csapdájába esett egyházak rövid távon, jóllehet erősíthetik a hívek körében gyakorolt befolyásukat, hosszú távon azonban aláássák a beléjük vetett bizalmat.[410]

A kérdés tehát nem egyszerűen az, hogy Ukrajna melyik történelmi narratívát választja Oroszországgal szemben, hanem hogy a választott narratíva megőrzi-e a teológia kritikai szabadságát a nemzeti-politikai önigazolással szemben – vagy maga is politikai vallássá alakul át, csupán fordított előjellel.

A nacionalizmus veszélyeire már Török is felhívja a figyelmet, kiemelvén, hogy a nacionalista teológia tévesen Isten teremtésrendjének tekinti a nemzeti hovatartozást, holott a Biblia szerint a népek szétválása a bűn következménye, nem eredeti isteni rend. A származásból önmagában nem vezethető le erkölcsi parancs – csak az számít, hogy Isten akarata az adott helyzetben mindig érvényes. A hazaszeretet nem bűn, de tisztulásra szorul, mert könnyen önző nacionalizmussá fajul, amely mindent, még az igazságot is a nemzeti érdek alá rendel. Krisztusban semmi, még a haza sem állhat Isten helyén, ezért benne feloldódnak a nemzeti és faji ellentétek.[411] Miroslav Volf is kiemeli, hogy a keresztyén azonosság lényege épp abban rejlik, hogy valamely kultúra helyett a hűség immár teljeséggel a minden kultúra Istenére irányul.[412]

A fejezet azt a veszélyt szerette volna bemutatni, mely szerint a vallás politikai felhasználása a posztszovjet térségben nem kivételes jelenség, hanem visszatérő mintázat, amelyben a teológiai nyelv gyakran a nemzetépítés szolgálólányává válhat. Az ukrán autokefália-törekvés e mintázatnak csak egyik konkrét példája volt: egyszerre erősítette a belső társadalmi kohéziót és jelölte ki az ország helyét Oroszországgal szemben. A Maidan-teológia által kiemelt közös maidani tapasztalatok fontossága, valamint a „kijevi egyház”, mint az ökumené alapja, csak tovább árnyalják ezt a képet. Láthatjuk, a kérdés túlmutat az orosz–ukrán szembenálláson, magára a nacionalizmus jelenségére is rávilágít.

[410] HOVORUN: Political Orthodoxies, 87.
[411] TÖRÖK: Keresztyénségünk a szocializmus történelmi korszakában. Elérhető: https://epa.oszk.hu/03300/03307/00002/egyhaztorteneti_szemle_2000_02_088-097.htm [Megnyitva 2026.08.02]
[412] VOLF: Ölelés és kirekesztés, 44.

A nemzeti hovatartozás, a saját nemzeti hovatartozáshoz való büszkeség önmagában nem gond – a probléma ott kezdődik, amikor egy közösség saját nemzeti ügyét olyan végső horizontnak tekinti, amelynek még a hit és az igazság is alárendelődik. Ha egy egyház azonosulása a nemzeti üggyel ezt a mértéket éri el, akkor tartalmi különbségek ide vagy oda, ugyanabba a csapdába sétál bele, mint amit másban elítél. Ukrajna számára a hosszútávú tét tehát nem csupán az, hogy sikerül-e leválni a moszkvai egyházi befolyásról, hanem hogy az újonnan formálódó nemzeti és egyházi identitásnak sikerül-e elkerülni azt, hogy maga is nacionalizmusba forduljon át – vagyis, hogy a teológia hűsége végső soron ne a nemzethez, hanem Istenhez kötődjön.

6.3. A Maidani események szakralizálása

A Maidani események teológiai értelmezésével kapcsolatban egy másik veszély a történelmi folyamatok szakralizálásában ragadható meg. Láthattuk ennek a tendenciáját, mindhárom teológus munkásságában, de legprominensebben Dymyd Maidan teológiájában jelent meg a Maidannak mint szakrális eseménynek a jellemzése. Hasonló dolgot figyelhetünk meg a közelmúltban a Mennyei Század emlékezetének szakralizálásával is, ahol a fókusz nem csupán az áldozat és az emlékezés vallási nyelvezetét alkalmazza, hanem egy tágabb értelmezési keretbe is illeszkedik, amelyben a történelmi események Isten történelemben megnyilvánuló cselekvésének jeleiként jelennek meg. A Maidan eseményeinek olyan fajta keretezése amely a szenvedés, az áldozathozatal és a morális megtisztulás motívumait hangsúlyozza fokozatosan egy olyan gondviselés narratívát alakít ki, amelyben a nemzeti szenvedés üdvtörténeti jelentéssel telítődik.[413]

A történelem teológiailag óvatos értelmezésében az ukrán egyházak számára tanulságos párhuzamot kínálhat Vályi Nagy Ervin kritikája. A teológus határozottan elutasította azt a korában meghatározó egyházi premisszát, amely Isten cselekvését közvetlenül azonosította a történelem aktuális alakulásával. Meglátása szerint különösen veszélyes az a szemlélet, amely Istent elsősorban a történelmi folyamatokban manifesztálódó valóságként értelmezi, mert ez könnyen ahhoz vezethet, hogy az adott társadalmi vagy politikai rend teológiai legitimációt nyer. Amennyiben Isten útjai azonosulnak egy nép vagy akár az állami vezetés történelmi útjaival, a teológiai reflexió elveszítheti kritikai

[413] YURCHUK – FERT: Churches and Sacralization of Euromaidan Protest, 225-226.

távolságát, és a történelem maga Kijelentéssé válhat.[414] Ezt egyébként végig is lehetett követni Dymyd Maidan teológiájában például.

Vályi Nagy ezzel szemben hangsúlyozta, hogy a gondviselés teológiai értelmezése nem a világesemények közvetlen vallási olvasatából fakad – a gondviselés alapja krisztológiai természetű. Ez a megkülönböztetés lehetővé teszi, hogy az egyház a történelmet komolyan vegye, ugyanakkor ne azonosítsa azt Isten kijelentésével, megőrizve ezzel saját prófétai és kritikai megszólalásának lehetőségét.[415]

Mindez különösen fontossá teszi annak teológiai megkülönböztetését, hogy a történelmi események spirituális jelentőségének felismerése nem azonos azok teológiai abszolutizálásával. A Maidan és a Mennyei Százak emlékezetének vallási értelmezése kétségtelenül képes közösséget teremteni, vigaszt és morális orientációt nyújtani egy traumatikus történelmi helyzetben, ugyanakkor fennáll annak veszélye, hogy a történelmi tapasztalat fokozatosan normatív teológiai hivatkozási alappá válik. Amennyiben a nemzeti szenvedés és a történelmi küzdelem implicit módon üdvtörténeti jelentést kap, az egyház könnyen elveszítheti azt a kritikai pozíciót, amely lehetővé teszi számára a történelmi folyamatok evangéliumi mércével való megítélését. A történelem krisztológiai horizontban való értelmezése – Vályi Nagy felismerését követve – éppen ezért nem a történelmi események szakralizálását, hanem azok folyamatos teológiai megkülönböztetését kívánja meg. Csak e távolság megőrzésével válhat lehetővé, hogy az egyház egyszerre legyen része a történelmi valóságnak és annak kritikus, prófétai értelmezője.

[414] KOVÁCS: Határmezsgyén, 49.
[415] uo.

7. Összegzés

A jelen doktori munka célja annak kutatása volt, hogy az 1991 utáni történeti korszakban miként alakult át az ukrajnai keresztyén egyházak teológiai és társadalmi önértelmezése az inkulturáció és az ökumenikus együttműködés összefüggésében. A vizsgálat alapfeltevése szerint a Szovjetunió felbomlása nem csupán politikai és társadalmi változásokat hozott, hanem olyan mélyreható identitásbeli és teológiai átrendeződést indított el, amely az egyházak önértelmezését, társadalmi szerepfelfogását és egymáshoz való viszonyát egyaránt új alapokra helyezte. A kutatás eredményei megerősítették, hogy a posztszovjet átalakulás nem pusztán külső kihívásként jelent meg az egyházak számára, hanem egy olyan reflexív folyamat kezdetét jelentette, amelyben az egyházak saját küldetésüket új történeti és kulturális kontextusban voltak kénytelenek újragondolni.

A szovjet korszak öröksége meghatározó referenciapontként maradt jelen ebben az átalakulásban. Az üldöztetés, a marginalizáció és az állami kontroll tapasztalata hosszú időn keresztül a túlélésre berendezkedő egyházi identitást erősítette, amelyben az egyház elsődleges feladata saját létezésének megőrzése volt. A függetlenséget követően azonban az egyházak egy pluralizálódó és politikailag aktív társadalmi térben találták magukat, ahol már nem a túlélés és a rejtőzködés, hanem a nyilvános jelenlét vált meghatározóvá. Ez a változás szükségszerűen vezetett a teológiai önreflexió felerősödéséhez: az egyházaknak újra kellett értelmezniük viszonyukat a nemzethez, az államhoz, a civil társadalomhoz és egymáshoz.

A kontextualizáció ebben a folyamatban kulcsfogalommá vált. A kutatás rámutatott arra, hogy a keresztyén hit társadalmi jelenlétének kérdése a posztszovjet korszakban már nem csupán missziós stratégiaként jelent meg, hanem az egyházi identitás alapvető dimenziójává vált. Az egyházak fokozatosan felismerték, hogy a hitelesség feltétele a történeti és kulturális valóság komolyan vétele, valamint az a képesség, hogy a keresztyén üzenet képes legyen értelmezni a társadalom kollektív tapasztalatait, traumáit és reményeit. Ennek következtében a teológiai gondolkodás egyre inkább kontextuális jelleget öltött, amelyben a társadalmi események nem pusztán háttérként, hanem a teológiai reflexió kiindulópontjaként jelentek meg.

Ezzel párhuzamosan az ökumenikus együttműködés természete is jelentős átalakuláson ment keresztül. A kutatás kimutatta, hogy Ukrajnában az ökumené fejlődése elsősorban nem intézményi egységtörekvések vagy tanbeli közeledések mentén bontakozott ki, hanem közös történelmi tapasztalatok és társadalmi kihívások hatására. A különböző

felekezetek közötti együttműködés gyakran a nyilvános térben, konkrét társadalmi helyzetekben valósult meg, ahol a közös keresztyén tanúságtétel megelőzte a teológiai különbségek hangsúlyozását. Ez az együttműködés különösen a társadalmi válsághelyzetek idején vált láthatóvá, amikor a közös morális felelősségvállalás új ökumenikus tapasztalatot hozott létre.

A Maidan eseményei e folyamat csúcspontjaként értelmezhetők. A Maidan teológiája olyan kísérletként jelent meg, amely a társadalmi átalakulást teológiai nyelven próbálta értelmezni, és az egyház közéleti jelenlétét a méltóság, szabadság és közösségi felelősség kategóriái mentén értelmezte. A kutatás rámutatott arra, hogy ez a teológiai reflexió jelentős mértékben hozzájárult a nyilvános teológia megerősödéséhez Ukrajnában, és elősegítette annak felismerését, hogy az egyház társadalmi szerepe nem merülhet ki a liturgikus vagy intézményi keretek között, hanem a közösségi élet egészére kiterjed.

Mindazonáltal a kritikai elemzés azt is megmutatta, hogy a kontextuális teológia ilyen típusú kibontakozása sajátos veszélyeket is hordoz. Amennyiben a történelmi eseményeket teológiai jelentéssel ruházzuk fel, fennáll annak a kockázata, hogy az egyház elveszíti kritikai távolságtartását a politikai folyamatokkal szemben. A nemzeti identitás és a teológiai értelmezés összekapcsolódása ugyanis egyszerre teremthet legitim kontextualizációs lehetőséget és vezethet a hit politikai instrumentalizációjához. Ezzel párhuzamosan az is veszélyt jelenthet, ha a társadalmi változásokat, illetve történelmi eseményeket szakrális jelentőséggel ruházzuk fel és az Isten Országának közvetlen megnyilvánulásaként értelmezik, ami az eszkatológiai dimenzió elhalványulásához és a teológiai kritika gyengüléséhez vezethet.

A kutatás eredményei alapján a kontextuális teológia jövője Ukrajnában egyszerre hordoz jelentős lehetőségeket és komoly kihívásokat. Lehetőséget jelent mindenekelőtt az, hogy az egyházak képesek lehetnek a társadalmi valóságra érzékeny, ökumenikusan nyitott és kulturálisan beágyazott teológiai gondolkodás kialakítására, amely hiteles módon szólítja meg a háború, társadalmi bizonytalanság és identitáskeresés által formált közösségeket. A közös történelmi tapasztalatok beleértve az üldöztetés emlékezetét és a társadalmi krízisek idején megélt együttműködést, pedig olyan ökumenikus alapot teremthetnek, amely túlmutat a felekezeti határokon, és a keresztyén tanúságtétel közös társadalmi dimenzióját erősíti.

Az ökumenikus együttműködés jövője Ukrajnában viszont nagymértékben attól függ, hogy az ukrán egyház formálódása milyen irányt vesz a következő évtizedekben, és hogy ezekben az identitásformáló folyamatokban mely egyházi és teológiai szereplők jutnak

meghatározó hanghoz. Nem közömbös kérdés, hogy az egyházi önértelmezést elsősorban nemzeti, intézményi vagy missziós szempontok alakítják-e, illetve, hogy a teológiai diskurzusban milyen mértékben kapnak szerepet a különböző felekezeti hagyományok, illetve vallási, illetve nemzeti kisebbségi közösségek. Az ökumené jövője így nem csupán teológiai elvek mentén dől el, hanem azon is múlik, hogy az egyházak képesek-e valódi párbeszédet kialakítani egymással a közös társadalmi felelősség és a keresztyén tanúságtétel értelmezésében.

Ugyanakkor a jövő egyik kulcskérdése az lesz, hogy a kontextuális teológia képes-e megőrizni teológiai autonómiáját a politikai és nemzeti narratívákkal szemben. A hiteles kontextualizáció feltétele nem a társadalmi folyamatok kritikátlan teológiai tartalmakkal való felruházása, hanem az a képesség, hogy az egyház egyszerre legyen jelen saját kontextusában és maradjon kritikai viszonyban vele. A kontextuális teológia jövője ezért azon múlik, hogy sikerül-e egyensúlyt teremteni a társadalmi elköteleződés és az igaz keresztyén tanítás perspektívája között.

Összességében megállapítható, hogy az 1991 utáni ukrán egyházi fejlődés nem pusztán történeti változásként értelmezhető, hanem egy olyan teológiai tanulási folyamatként, amelyben az egyházak fokozatosan újrafogalmazták saját identitásukat a társadalommal, kultúrával és egymással való kapcsolatukban. Az inkulturáció és az ökumenikus együttműködés ebben a folyamatban nem mellékes jelenségeknek, hanem az egyházi önértelmezés átalakulását meghatározó tényezőknek bizonyultak. A Maidan teológiája ennek a fejlődésnek egyszerre kifejeződése és próbaköve: megmutatja a kontextuális teológia kreatív lehetőségeit, ugyanakkor kijelöli annak teológiai határait is. A jövő ukrán teológiájának feladata ezért nem egyszerűen csak a társadalmi események értelmezése lesz, hanem annak folyamatos mérlegelése is, miként maradhat a keresztyén tanúságtétel egyszerre történetileg beágyazott és teológiailag kritikus.

Rövidítések jegyzéke

ARCS — Action Research: Church and Society

AUCCRO – Összukrajnai Egyházak és Vallási Szervezetek Tanácsa

ECB – Evangéliumi Keresztény Baptista

EVT – Egyházak Világtanácsa

CCECB – Evangéliumi Keresztény–Baptisták Egyházainak Tanácsa

CPCE – Európai Protestáns Egyházak Közössége UAOC – Ukrán Autokefál Ortodox Egyház

KIIS - Kijevi Nemzetközi Szociológiai Intézet

ROC – Orosz Ortodox Egyház

SBU - Ukrajnai Biztonsági Szolgálat

UGCC – Ukrán Görögkatolikus Egyház

UOC KP – Kijevi Patriarchátushoz tartozó Ukrán Ortodox Egyház

UOC MP – Moszkvai Patriarchátushoz tartozó Ukrajnai Ortodox Egyház

Mellékletek

Absztrakt [HU]
A doktori értekezés célja annak vizsgálata, hogy az 1991 utáni időszakban miként alakult át az ukrajnai keresztyén egyházak teológiai és társadalmi önértelmezése az inkulturáció és az ökumenikus együttműködés összefüggésében. A kutatás abból a feltevésből indul ki, hogy a Szovjetunió felbomlását követő társadalmi és politikai változások nem csupán külső kihívásokat jelentettek az egyházak számára, hanem olyan reflexív folyamatokat indítottak el, amelyek a keresztyén tanúságtétel kulturális beágyazottságát és a felekezetközi kapcsolatok természetét egyaránt átalakították.
A dolgozat történeti és teológiai módszereket egyaránt alkalmazva vizsgálja a posztszovjet vallási tér átalakulását, az ukrajnai egyházak társadalmi szerepfelfogásának változását, valamint az ökumenikus kapcsolatok fejlődését. Kiemelt figyelmet kap a kontextuális teológia megjelenése és a Maidan eseményeire adott teológiai reflexiók elemzése, amelyek a nyilvános teológia sajátos ukrán formájának kialakulását tükrözik. A kutatás három eltérő, mégis egymásra épülő teológiai megközelítés vizsgálatán keresztül mutatja be, miként értelmezték az egyházak a társadalmi átalakulás, a nemzeti identitás és a keresztyén tanúságtétel kapcsolatát.
Az értekezés eredményei rámutatnak arra, hogy az inkulturáció a posztszovjet Ukrajnában az egyházi identitás alapvető elemévé vált, amely az egyház társadalmi jelenlétének újragondolását tette szükségessé. Az ökumenikus együttműködés elsősorban nem intézményi egységtörekvésekben, hanem közös társadalmi tapasztalatokból fakadó gyakorlati együttműködésben jelent meg. A Maidan teológiája e folyamat csúcspontjaként értelmezhető, amely új teológiai nyelvet adott az egyház közéleti szerepvállalásának, ugyanakkor teológiai és módszertani kérdéseket is felvetett, különösen a történelmi események teológiai értelmezésének határaival kapcsolatban.
A kutatás arra a következtetésre jut, hogy az 1991 utáni ukrán kontextusban az inkulturáció és az ökumenikus együttműködés az egyházi önértelmezés mélyreható átalakulását eredményezte. A kontextuális teológia jövője jelentős lehetőségeket hordoz az egyház társadalmi hitelességének megerősítésére, ugyanakkor megköveteli a politikai és nemzeti narratívákkal szembeni kritikai távolságtartás megőrzését annak érdekében, hogy a teológiai reflexió megőrizze eszkatológiai és egyetemes horizontját.

Abstract [ENG]
This doctoral dissertation examines how the theological and social self-understanding of Christian churches in Ukraine has been transformed after 1991 in relation to processes of inculturation and ecumenical cooperation. The study is based on the assumption that the post-Soviet social and political transformations did not merely present external challenges to the churches but initiated profound internal processes of reflection that reshaped both the cultural embeddedness of Christian witness and the nature of interdenominational relations.

Combining historical and theological approaches, the dissertation analyzes the transformation of the post-Soviet religious landscape, the changing social role of Ukrainian churches, and the development of ecumenical relations. Particular attention is given to the emergence of contextual theology and to theological interpretations of the Maidan events, which reflect the formation of a distinct Ukrainian form of public theology. Through the examination of three closely related theological approaches, the study explores how churches interpreted the relationship between social transformation, national identity, and Christian witness.

The findings demonstrate that contextualization became a defining element of ecclesial identity in post-Soviet Ukraine, prompting churches to rethink their presence and responsibility within society. Ecumenical cooperation developed primarily not through institutional unity, but through practical collaboration shaped by shared historical experiences and common social challenges. The theology of the Maidan can be understood as a culmination of these processes, providing a new theological language for public engagement while simultaneously raising significant theological and methodological questions, particularly concerning the theological interpretation of historical events.

The dissertation concludes that, in the Ukrainian post-1991 context, inculturation and ecumenical cooperation have led to a profound transformation of ecclesial self-understanding. Contextual theology offers significant opportunities for strengthening the social credibility of the churches; however, its future development requires maintaining critical distance from political and national narratives in order to preserve the eschatological and universal dimensions of theological reflection.

Felhasznált irodalom

1. AVVAKUMOV, Y.: Ukrainian Greek Catholics, Past and Present, in: Krawchuk, A. – Bremer, T.: *Churches in the Ukrainian Crisis,* London, Palgrave Macmillan, 2016, 21-45.
2. BABYNSKY, A.: The Orthodox Church of Ukraine (OCU) and the Ukrainian Greek-Catholic Church (UGCC): a meeting after the tomos, in: *Canadian Slavonic Papers,* 62 (3-4), (2020), 488-496.
3. BALYK, O.: Місце України У Загальносвітовому Екуменічному Русі Сьогодення, in: *Студентські Наукові Записки,* Серія «Релігієзнавство», 1., 2013, 3-10.
4. BALOGH, P. – KOVÁLY, K.: *Small but Salient: The Secularization of Ukraine's Ethnic Hungarian Minority*, https://rki.krtk.hu/en/small-but-salient-the-securitization-of-ukraines-ethnic-hungarian-minority/ [Megnyitva 2026.08.30.]
5. BERKI, F.: Ortodoxia és az Egyházak Világtanácsa, in: *Theológiai szemle*, 41/6, 332-336.
6. BEVANS, S.: *Essays in Contextual Theology*, Leiden, Brill, 2018.
7. BOECKH, K.: Ukraine after the Euromaidan: Ecumenism versus Religious Repression, in: Krawchuk, A. – Bremer, T. (ed.): *Churches in the Ukrainian Crisis,* London, Palgrave Macmillan, 2016, 203-217.
8. BONHOEFFER, D.: *Etika*, Kolozsvár, Exit kiadó, 2015.
9. BORELLI, J.: *Protect Ukraine's Long History of Religious Diversity, Public Orthodoxy,* 2024. Elérhető: https://publicorthodoxy.org/2024/08/09/ukraines-history-of-religious-diversity/ [Megnyitva 2026.01.10.]
10. BORTNYK, S.: *Стратегії примирення. Роль Церков в Україні*, Kijev, Видавництво «Ріджи», 2021.
11. BOSCH, D. J.: *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (American Society of Missiology Series), Maryknoll, NY, Orbis Books, 2011.
12. BREITENBERG, E. H. JR: What is Public Theology, in: Hainsworth, K. – Paeth, S. R. (ed.): *Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max L Stackhouse*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, 3-17.
13. BREMER, T.: Religion in Ukraine: Historical Background and the Present Situation, in: Krawchuk, A. – Bremer, T. (eds.): *Churches in the Ukrainian Crisis*. Cham, Palgrave Macmillan, 2016, 3-19.

14. BRIK, T. – CASANOVA, J.: Thirty Years of Religious Pluralism in Ukraine, in: Rojansky, M. – Kasianov, G. – Minakov, M. (ed.): *From "the Ukraine" to Ukraine. A Contemporary History, 1991–2021*, Stuttgart, Ibidem Press, 2021, 249–282.

15. BRÜNING, A.: Different Humans and Different Rights?: On Human Dignity from Western and Eastern Orthodox Perspectives, in: *Studies in Interreligious Dialogue*, 23 (2013/2), 150–175.

16. BRÜNING, A.: 'Kyivan Christianity' and the 'Churches of the Kyivan Tradition' – Concepts of Distinctiveness of Christianity in Ukraine before and after 2019, in: Krawchuk, A. – Bremer, T. – Kizenko, N. (ed.): *Orthodoxy in Two Manifestations? The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy*, Cham, Palgrave Macmillan, 2022, 139–163.

17. BRYLOV, D. – KALENYCHENKO, T.: Ukraine's Religious Landscape: Between Repression and Pluralism, in: Madlovics, B. – Magyar, B. (ed.): *Ukraine's Patronal Democracy and the Russian Invasion: The Russia-Ukraine War.* Volume 1, Budapest, Central European University Press, 2023, 353–372.

18. BRYLOV, D. – KALENYCHENKO, T. – KRYSHTAL, N.: *Mapping Religious Landscape in Ukraine*. Washington, DC: United States Institute of Peace, 2023. Elérhető: https://www.usip.org/sites/default/files/2023-10/pw_193-mapping_religious_landscape_ukraine.pdf [Megnyitva 2026.08.30.]

19. BRYLOV, D. – KALENYCHENKO, T. – SMYTSNYUK, P.: Ukraine's Far-Right Movements and Their Connections to the Religious World, in: Lo Mascolo, G. (ed.): *The Christian Right in Europe: Movements, Networks, and Denominations*, Bielefeld, transcript Verlag, 2023, 351–364.

20. BUBLYK, T.: From Catacombs to Freedom: Ukrainian Greek Catholic Church in Face of Socio-political Changes in Central and Eastern Europe (late 1980's – early 1990's), in: *Politeja*, 20 (2023/2 [83]), 43–56.

21. BUBLYK, T.: The Activities of the Ukrainian Greek Catholic Church Under the Soviet Totalitarian Regime and the Second Vatican Council, in: *Religions*, 16 (2025/5), https://www.mdpi.com/2077-1444/16/5/580 [Megnyitva 2026.08.30.]

22. BULGAKOV, M.: *Православно-догматическое богословие* Санкт-Петербург: Издательство Общества памяти игумении Таисии, 2011.

23. BURGESS, J. P.: Church-State Relations in East Germany: The Church as a „Religious" and „Political" Force, in: *Journal of Church and State*, Vol. 32, No. 1 (1990), 17-29.
24. BURGESS J. P.: *A Theological Case for a Religiously Pluralistic Ukraine, Public Orthodoxy*, 2024. Elérhető: https://publicorthodoxy.org/2024/05/22/case-for-religiously-pluralistic-ukraine/ [Megnyitva 2026.01.10.]
25. CAMERON, H. – BHATTI, D. – DUCE, C. – SWEENEY, J. – WATKINS, C.: *Talking about God in Practice. Theological Action Research and Practical Theology*, London, SCM Press, 2010.
26. CHAPLIN, A: Майданное богословие сторонников автокефалии, in: *Миссионерское обозрение*, № 12 (196), март–апрель 2015, 31-38.
27. CHERENKOV, M.: Afterwords: The Ukrainian Exodus, in: Laarse, Rob v. d. – Cherenkov, M. – Proshak, V. V. – Mykhalchuk, T.(ed.), *Religion, State, Society, and Identity in Transition: Ukraine*, Oisterwijk, Wolf Legal Publishers, 2015, 657–672.
28. CHERENKOV, M.: *Баптизм без кавычек*, Kijev, Kolokvium, 2012.
29. CHERENKOV: *Соціальна теологія як theologia prima нашого часу*. Elérhető: https://risu.org.ua/ua/index/blog/~cherenkoff/60472/ [Megnyitva 2026.08.28]
30. CHERENKOV, M.: Ukrainian Protestants After Maidan, in: *Euxeinos: Religion and Political Crisis in Ukraine*, 17 (2015), 42–48.
31. CHERENKOV, M.: Protestantism and Protest: Socio-Theological Re-Identification of Ukraine and Ukrainian Protestantism in the Context of Maidan, in: Laarse, R. v. d. – Cherenkov, M. – Proshak, V. V. – Mykhalchuk, T.(ed.): *Religion, State, Society, and Identity in Transition: Ukraine*, Oisterwijk, Wolf Legal Publishers, 2015, 319-342.
32. CHERENKOV, M.: Protestants and the Ukrainian Greek Catholic Church: In Search of Inclusive Solutions, in: *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 38 (2018), 40–54.
33. CHERENKOV, M.: Theologizing on the Maidan: "Maidan theology" in the Experience and Reflections of the Younger Generation of Ukrainian Protestants, in: *Acta Missiologiae*, 5 (2017), 81–100.

34. CHERENKOV, M.: *Українські протестанти про Єдину Помісну*. Elérhető: https://risu.ua/ukrajinski-protestanti-pro-yedinu-pomisnupidtrimuyemo-ale-y-zasterigayemo_n91023 [Megnyitva 2024.05.16.]

35. CHERENKOV, M.: *Відкритий протестантизм,* Kijev, Dukh i Litera, 2017.

36. CHERNOVA, A. (ed.): *Україна-2014: Суспільно-політичний конфлікт і церква*, Київ, Заповіт, 2014.

37. CLARK, E.: Civil religion and religious freedom in the Russian-Ukrainian conflict, in: Clark, E. – Vovk, D.: *Religion during the Russian-Ukrainian Conflict*, London, Routledge, (2020), 15-32.

38. COMAN, V.: Critical analysis of the Moscow Patriarchate vision on the Russian–Ukrainian military conflict: Russkiy mir and just war, in: *Scottish Journal of Theology*, 76(4), (2023), 332-344.

39. Cybriwsky, R.*:* Kyiv's Maidan: From Duma Square to secret space in: *Eurasian Geography and Economics*, 55:3 (2014), 270-285.

40. DAVID, Kathryn. "Patriarch Filaret and the Orthodox Church in Soviet and Post-Soviet Ukraine". *Liberals, Conservatives, and Mavericks: On Christian Churches of Eastern Europe since 1980,* in: Cibulka, F. – Irwin, T. Z.: *Festschrift for Sabrina P. Ramet*, Budapest, Central European University Press, 2025, 61-92.

41. DENYSENKO, A.: What Can We Learn from Liberation Theology and How Can Its Ideas Be Applied in Modern Times, in: *Theological Reflections: Eastern European Journal of Theology* 16 (2016), 166–176.

42. DENYSENKO, N.: Explaining Ukrainian autocephaly: politics, history, ecclesiology, and the future, in*: Canadian Slavonic Papers,* 62 (3-4), (2020), 426-442.

43. DYMYD, M.: *Богослов'я свободи*, Lviv, Ukrajnai Katolikus Egyetem kiadója, 2020.

44. DYMYD, M. – DYMYD, K.: *Каміння Майдану*, Lviv, Szvicsado, 2014.

45. DYMYD, M.: *Коротко про Богослов'я Майдану*, Київ, 2014. január 15. – digitalizált kiadvány. elérhető: https://dymyd.blogspot.com/2014/01/blog-post_15.html, [Megnyitva 2026.08.30.]

46. DOBROER, A..: *Межконфессиональный диалог в современной Украине. Опыт богословского анализа*, Odessza, „AO Bahva" 2003.

47. ERBACH, V.: The Challenges of Ecumenism in Ukraine – The Inter-Orthodox Conflict as a Conflict of Two Narrative, in: Kovács, Á. (ed.): *The Unfinished Past. Challenges for Mission, Theology and Ecumenism in East-Central Europe. The Non-Existence of Democratic Change, Failure or Success?*, Komárno, Reformed Theological Faculty, J. Selye University, 2025, 133–153.

48. FAZAKAS, S.: Egyház a polarizált társadalomban, in: ALBERT, G. – TENKE, S. – TŐKÉCZKI L.: *Szárszó 1992-2001, A Református Értelmiségi Konferenciák előadásai,* Magyarországi Református Egyház, 2002, 436 – 448.

49. FEDOROV, V.: Barriers to ecumenism: An orthodox view from Russia, in: *Religion, State and Society*, 26 (1998), 129–143.

50. FIHAS, R.: The Ukrainian Greek Catholic Church and Its Communion with the Bishop of Rome: Nurturing Its Ecumenical Engagement, in: *Religions* 16 (2025), 457, Elérhető: https://www.mdpi.com/2077-1444/16/4/457 [Megnyitva 2026.08.28.]

51. FILIPOVICH – GORKUSHA: *Майдан і церква*, Kijev, Summit Kniha, 2015.

52. FÜSTI-MOLNÁR, Sz.: A politikai vallások történelmi és teológiai dimenziói: keresztyén teológiai reflexió, in: Kovács Krisztián: *Emlékeztetés az igazságra-Megbékélés a valósággal: Tanulmánykötet a 60 éves Fazakas Sándor születésnapjára*, Debrecen, DRHE, 2025, 477-512.

53. GORDEEV: *Церковь на Майдане*, Kijev, Knihonosha, 2015.

54. HAVRYLIUK, T. – CHORNOMORETS, Y. – GULYAMOV, B.: Inter-Orthodox Conflicts in Ukraine and the Movement to Unite Ukrainian Orthodox Churches in the 20th and 21st Century, in: *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44 (2024/1). 35-48.

55. HAVRYLIUK, T. – CHORNOMORETS, Y. – LOZOVYTSKYI, V.: *Orthodoxy in Ukraine: Strategies of Reconciliation,* in*: Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44 (2), 31-44.

56. HOVORUN, C.: Churches in the Ukrainian Public Square, in: *Toronto Journal of Theology*, 31 (2015/1), 3–14.

57. HOVORUN, C.: Ethnophyletism, Phyletism, and the Pan-Orthodox Council, in: *The Wheel* 12 (2018), 62–67.

58. HOVORUN, C.: Foundations of Political Theology in Ukrainian Context. in: Laarse, v. d. R.– Cherenkov, M. – Proshak, V. V. – Mykhalchuk, T.(ed.): *Religion,*

State, Society, and Identity in Transition: Ukraine, Oisterwijk, Wolf Legal Publishers, 2015, 281-298.

59. HOVORUN, C.: *Українська публічна теологія*, Kyiiv, Dukh i Litera, 2017.
60. HOVORUN, C: Український Майдан, який зібрався «заради Європи», переріс саму Європу та її політиків in: Filipovich (ed.): *Майдан і церква,* Kyiv, Tehnika, 2015, 28-30.
61. HOVORUN, C.: *Political Orthodoxies: The Unorthodoxies of the Church Coerced*, Minneapolis, 1517 Media, 2018.
62. HOVORUN, C.: The Theological Hermeneutics of The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights, in: Vasilios, N. – Makrides, J. – Wasmuth, S. K. (ed.): *Christentum und Menschenrechte in Europa: Perspektiven und Debatten in Ost und West*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2016, 45–48.
63. HOVORUN, C.: „Via Tertia" for the Orthodox Churches*,* in: *International Journal of Public Theology* 14, no. 3 (2020), 336-354.
64. HUSZTI, K.: Az egyház és az egység a keleti ortodox theologiában, in: *Theologiai Szemle* VII, Új folyam, (1964), 35-38.
65. KATCHANOVSKI, I.: *The Russia-Ukraine war and its origins, from the Maidan to the Ukraine war*, Chan, Palgrave Macmillan, 2025.
66. KALENYCHENKO: Контент-аналіз релігійного наративу Майдану на прикладі проповідей о. Михайла Демида, in: *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія* 34(47) (2015), 34–43.
67. KIM, S. C. H.: *A Companion to Public Theology*, Leiden, Brill, 2017.
68. KIM, S. C. H.: *Theology in the Public Sphere: Public Theology as a Catalyst for Open Debate,* London, SCM Press, 2011.
69. KOCSIS, J.: „Mindenki összefogott értünk", Elérhető: https://regi.reformatus.hu/mutat/mindenki-osszefogott-ertunk-/ [Megnyitva 2026.08.28]
70. KOLODNYI, A.: The Phenomenon of Ukrainian Religious Pluralism, in: *Religious Freedom* 17–18 (2012–2013), 101–106.

71. KOVÁCS, K.: *Határmezsgyén: A református egyház a történelmi örökség és a megújulás esélyei között az 1989-90-es rendszerváltást követően*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2018.
72. KOVÁCS, K.: Harminc év után, in: *Sárospataki Füzetek*, 24. évfolyam 2020 – 2, 163-176.
73. KONDRIKOVA, H. O. – KESSEL, V. J. - ZWEERDE V. D., E.: Christian Social Doctrine East and West: the Russian Orthodox Social Concept and the Roman Catholic Compendium Compared, in: *Religion, State and Society*, 41 (2013/2), 199–224.
74. KOZLOV, M.: *Русская православная церковь и экуменическое движение* (Az Orosz Ortodox Egyház és az ökumenikus mozgalom). Elérhető: https://www.pravoslavie.ru/475.html?fbclid=IwAR1bqua8-Aol9O1GMKIJLLkHL11uZA-LQaIusHfGvh_HHGtlKDNmkkBwi_I [Megnyitva 2020.08.22.]
75. KRAPFL J.– KÜHN V. B.: Ukraine's Euromaidan and Revolution of Dignity, in: *Canadian Slavonic Papers*, Vol. 65. Issue 3-4., 325-334.
76. LEE, H. J.: Public Theology, in: Horvey – Phillips, *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 44-67.
77. LEONOV, V.: *Основы православной антропологии*, Moszkva, Az Orosz Ortodox Egyház Moszkvai Patriarchátusának kiadója, 2016.
78. LOYA J.: *"Interchurch Relations in Post-Perestroika Eastern Europe: A Short History on an Ecumenical Meltdown,"* https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol14/iss1/1 [Megnyitva 2024.04.20.]
79. LYUBASHCHENKO, V.: Protestantism in Ukraine: Achievements and Losses, in: *Religion, State and Society* 38 (2010), 265–289.
80. MAGOCSI, P. R.: Greek Catholics: Historical Background, in: Mahieu, S. – Naumescu, V. (ed.): *Churches In-between: Greek Catholic Churches in Postsocialist Europe* (Halle Studies in the Anthropology of Eurasia 16), Münster, LIT Verlag, 2008, 35–64.
81. MARTINYUK, E.: *Конвергентні процеси релігійного життя нашого часу,* in: *Українське релігієзнавство*, № 35, 2005, 45-54.

82. MARYNOVICH, M.: *Перешкоди на шляху екуменізму в нинішній Україні: психо-соціологічний аналіз*, https://risu.ua/pereshkodi-na-shlyahu-ekumenizmu-v-ninishniy-ukrajini-psiho-sociologichniy-analiz_n9798 [Megnyitva: 2024.04.20.]

83. MARYNOVICH, M.: Being Church during Times of Crisis, in: *Euxeinos* 17 (2015), 55–59.

84. MEARSHEIMER, J. J.: Why the Ukraine Crisis Is the West's Fault: The Liberal Delusions That Provoked Putin, in: *Foreign Affairs*, Vol. 93. N. 5. (2014), 77-89.

85. MUREȘAN, C.: Complex inter-orthodox and ecumenical dialogue following the ukrainian tomos of autocephaly, in: *Review of Ecumenical Studies Sibiu*, 11(1), (2019), 120–127.

86. MYKHALEYKO, A.: *The New Independent Orthodox Church in Ukraine,* in: *Südosteuropa,* 67 (4), (2019), 476-499.

87. MYKHALEYKO, A.: The New Independent Orthodox Church in Ukraine, in: *Comparative Southeast European Studies*, Vol. 67, No. 4, 2019, 476-499. https://doi.org/10.1515/soeu-2019-0037 [Megnyitva 2026.08.02]

88. NEGROV, A: Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church: A Historical and Hermeneutical Perspective, in: *Beiträge Zur Historischen Theologie*, 130, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

89. NELSON – RAITH: *Ecumenism: A Guide for the Perplexed*, London, Bloomsbury T & T Clark, 2017.

90. ONUCH, O. – SASSE, G.: The Maidan in Movement: Diversity and the Cicles of Protest in: *Europe-Asia Studies,* 68:4 (2016), 556-587.

91. OROSZ, G.V.: *Teológia és nyilvánosság. Az Evangélikus Hittudományi Egyetem oktatóinak tanulmánykötete*, Budapest, Luther Kiadó, 2019.

92. OWEN, J. M. IV: *Is the War in Ukraine the Fault of the West*? https://millercenter.org/war-ukraine-fault-west [Megnyitva 2026.06.28.]

93. PANKHURST, J.: History, ecclesiology, canonicity, and power. Ukrainian and Russian Orthodoxy after the Euromaidan*,* in: Clark, E. – Vovk, D.: *Religion during the Russian-Ukrainian Conflict*, London, Routledge, (2020), 159-180.

94. PANYCH, O.: Institutionalization of Evangelical Protestantism in Ukraine, in: *Ukrainian Religious Studies*, 77 (2016), 55–66.

95. PANYCH, O.: Memory and identity among post-Soviet Evangelical Christians–Baptists in contemporary Ukraine, in: *Religion, State and Society*, 42 (2014), 354–373.

96. PHAN, P. C.: Mission as Inculturation: Contextualizing God's Message in Local Cultures, in: Kim, K. – Fitchett-Climenhaga, A. (ed.): *The Oxford Handbook of Mission Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2022, 420–436.

97. PIERARD, R. V.: Religion and the East German Revolution, in: *Journal of Church and State*, Vol. 32, No. 3 (Summer 1990), 501-508.

98. RIABYKH, P.: The Russian Orthodox Church and Ecumenism, in: *Journal of Ecumenical Studies* 46 (2011/3), 353–358.

99. RIEFFER.: Religion and Nationalism. Understanding the Consequences of a Complex Relationship, in: *Nations and Nationalism* 9 (2003), 215–242.

100. ROUSSELET, K.: The Russian Orthodox Church and the Russkii Mir, in: Bremer, T. – Brüning, A. – Kizenko, N. (ed.): *Orthodoxy in Two Manifestations? The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy,* Berlin, Peter Lang, 2022, 121-145.

101. RUDEYKO, V.: *Для учасників Революції гідності Майдан був храмом, а стела Незалежності – його вівтарем*. Elérhető: https://ucu.edu.ua/news/dlya-uchasnykiv-revolyutsiyi-gidnosti-majdan-buv-hramom-a-stela-nezalezhnosti-jogo-vivtarem-o-vasyl-rudejko/ [Megnyitva 2025.12.09.]

102. RUDEYKO, V.: *Інтерв'ю: Відступ від гідності неможливий* – digitalizált kiadvány. Elérhető: http://nykodym.blogspot.com/2014/02/blog-post_6177.html, [Megnyitva 2026.08.30.]

103. SABEV, T.: The Russian Orthodox Church and the Ecumenical Movement, in: Hamant, Y. (ed.): *The Christianization of Ancient Russia: A Millennium, 988–1988*, Paris, UNESCO, 1992, 281–299.

104. SEARLE, J. T.: Freedom, Compassion and Creativity: New Points of Departure for Public Theology in the Post-Soviet Space, in: *International Journal of Public Theology*, 14 (2020/3), 255–275.

105. SEARLE, J. T.: Introduction: Public Theology after Maidan, in: *International Journal of Public Theology*, 14 (2020/3), 249–254.

106. SEARLE, J. T.: *Theology After Christendom: Forming Prophets for a Post-Christian World*, Eugene OR, Wipf and Stock, 2018.

107. SENYK, S.: The Ukrainian Greek Catholic Church Today: Universal Values versus Nationalist Doctrines, in: *Religion, State and Society*, 30 (2002), 317–332.

108. SHESTOPALETS, D.: Church and State in Ukraine after the Euromaidan: President Poroshenko's Discourse on Religion, 2014–2018, in: *Politics and Religion*, 13 (2020/1), 150–179.

109. SHLIKHTA, N.: The Ukrainian Greek Catholic Church After the 1946 'Lviv Sobor': Living Through the Soviet Period, in: DeVille, A. – Galadza, D. (ed.): *The 'Lviv Sobor' of 1946 and Its Aftermath: Towards Truth and Reconciliation*, Eastern Christian Studies 32. Leuven: Peeters, 2023, 119–145.

110. SCHMEMANN, A.: Экуменическая боль, in: *ШМЕМАН: Собрание статей 1947–1983,* Moszkva, Ruszkij puty, 2009, 573–584.

111. SCHON, D.: An Ecumenical Revolution in Ukraine? Perspectives for a Regional Greek-Catholic/Orthodox Dialogue, in: Latinovic, V. – Wooden, A. K.: *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021, 235-252.

112. SMYTSNYUK, P.: Revolution, Glory and Sacrifice: Ukraine's Maidan and the Revival of a European Identity, in: Kirschner, M. (ed.): *Europa (neu) erzählen: Inszenierungen Europas in politischer, theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 2022, 215–236.

113. SMYTSNYUK, P.: The New Orthodox Church in Ukraine: Ecumenical Aspects and Problems, in: Bremer, T. – Brüning, A. – Kizenko, N. (ed.): *Orthodoxy in Two Manifestations? The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy,* Berlin, Peter Lang, 2022, 303-333.

114. SOKOLOVSKY: Ecumenism of Faith and Ecumenism of History: Distorted Images of Ecumenism in the Today's Orthodox Perspective, in: Kalaitzidis, P. (ed.): *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Oxford, 1517 Media, 2013, 20–25.

115. SOLOVIY, R.*:* The Challenges of Radical Hospitality for Evangelical Public Theology: the Ukrainian Case*,* in: *International Journal of Public Theology,* 14 (3), (2020), 276–295.

116. STEPANENKO, V. – PYLYNSKYI, Y.: *Ukraine's Revolution* in: Stepanenko, V. – Pylynskyi, Y.: *Ukraine after the Euromaidan. Challanges and Hopes*, Lausanne, Peter Lang Verlag, 2015, 11-25.

117. STEPANOVA, A.: The Place of the Church in Society: Provider of a Moral Code*?* in: Bremer, T. – Brüning, A. – Kizenko, N. (ed.): *Orthodoxy in Two Manifestations? The Conflict in Ukraine as Expression of a Fault Line in World Orthodoxy,* Berlin, Peter Lang, 2022, 353-379.

118. SZABODÁN, V.: *Экклезиология в отечественном богословии*, https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/ekkleziologija-v-otechestvennom-bogoslovii/ [Megnyitva 2026.08.30.]

119. TÖRÖK, I.: *Keresztyénségünk a szocializmus történelmi korszakában*, Elérhető:https://epa.oszk.hu/03300/03307/00002/egyhaztorteneti_szemle_2000_02_088- 097.htm [Megnyitva 2026.08.02]

120. TRIPKOVIC, J.: *Q&A: Orthodox Ecumenism Expert Cyril Hovorun Talks Ukraine, Russia And Schism, https://risu.ua/en/qa-orthodox-ecumenism-expert-cyril-hovorun-talks-ukraine-russia-and-schism_n126727* [Megnyitva 2024.04.30.]

121. VOLF, M.: *Ölelés és kirekesztés: Teológiai vizsgálódás az azonosság, a másság és a kiengesztelődés tárgykörében*, Budapest, Harmat, 2001.

122. VOLF, M.: When the Unclean Spirit Leaves: Tasks of the Eastern Europen Churches after 1989 Revolution in: *CrossCurrents*, Vol. 41. N. 1. (1991), 78-92.

123. WALDENFELS, H.: Contextual Theology, in: Müller, K.: *Dictionary of Mission Theology*, New York, Orbis Books, 1998, 84.

124. WANNER, C.: *Everyday religiosity and the politics of belonging in Ukraine*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2022.

125. WHITEMAN, D. L.: Contextualization: The Theory, the Gap, the Challenge, in: *International Bulletin of Missionary Research*, 21/1 (1997), 2–7.

126. WOOD, N.: Democracy in Russian Religious Philosophy: A Political Theology of Participation, in: *Politics, Society and Culture in Orthodox Theology in a Global Age*, Leiden, Brill 2022.

127. YURCHUK, Y. – FERT, A.: Churches and Sacralization of Euromaidan Protest in Ukraine from a Post-Secular Perspective, in: Meisel, H. – Berezhnaya, L. (ed.): *Sacralization of History: Actors – Networks – Topics in Eastern Europe*, Budapest, CEU Press, 213–247.

128. ZORGDRAGER, H.: Epiphany between the Barricades: The Ukrainian Maidan as a Sacred Space, in: *Yearbook of Ritual and Liturgical Studies*, 32 (2016), 167–188.

Egyházi nyilatkozatok, koncepciók, szociológiai anyagok

129. *Aggravation of the situation of the Ukrainian Orthodox Church ascertained in the UN,* https://mospat.ru/en/2019/03/14/news171484 [Megnyitva 2024.04.30.]

130. *A Declaration of Orthodox Theologians on the „Russian World" (Russkii Mir) Teaching* Elérhető: https://ucu.edu.ua/news/a-declaration-of-orthodox-theologians-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching/ [Megnyitva 2025.03.12.]

131. *Communiqué by WCC delegation to Ukraine*, https://www.oikoumene.org/resources/documents/communique-by-wcc-delegation-to-ukraine [Megnyitva 2024.04.29.]

132. Kyiv International Institute of Sociology (KIIS): *Релігійна Самоідентифікація Українців, Ставлення До Створення Єдиної Православної Церкви Та До Закону Про Заборону Окремих Релігійних Організацій*, Kyiv, 2024. Digitális kiadvány. Elérhető: https://kiis.com.ua/?lang=rus&cat=reports&id=1443 [Megnyitva: 2025.11.21.]

133. *Az Orosz Ortodox Egyház jelenkori belmissziója*, Elérhető: http://www.patriarchia.ru/db/text/3102956.html [Megnyitva 2020.08.22.]

134. *Az Orosz Ortodox Egyház nyilatkozata a szabadságról és az emberi jogokról* Elérhető: http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html [Megnyitva 2020.07.28.]

135. *Az Ortodox Egyház és a más felekezetekhez tartozó kapcsolata* Elérhető: http://www.patriarchia.ru/db/text/418840 [Megnyitva 2020.08.23.]

136. *Az Ortodox Egyház kapcsolata a keresztyén világ többségével* http://www.patriarchia.ru/db/text/4361154.html [Megnyitva 2020.08.20.]

137. Razumkov Centre: *Specifics of Religious and Church Self-Determination of Citizens of Ukraine: Trends 2000–2021*. Kyiv, 2021. – digitális kiadvány. Elérhető: https://razumkov.org.ua/uploads/article/2021_Religiya_eng.pdf [Megnyitva: 2025.11.22.]

138. *Recent poll: Majority of Orthodox Ukrainians affiliate themselves with the Kyiv* Patriarchate Elérhető: https://risu.ua/en/recent-poll-majority-of-orthodox-

ukrainians-affiliate-themselves-with-the-kyiv-patriarchate_n93098 [Megnyitva 2025.11.21.]

139. *ДЕСС: ЗВІТ про мережу релігійних організацій,* https://docs.google.com/spreadsheets/d/1GBcBU38ow83NQaMPzXTO5pE2teGqwPtH/edit?gid=1760660149#gid=1760660149 [Megnyitva 2025.11.21.]

140. *Екуменічна концепція Української Греко-Католицької Церкви (Az Ukrajnai Görögkatolikus Egyház Ökumenikus koncepciója),* https://docs.ugcc.ua/1539/ [Megnyitva: 2024.05.02.]

141. *Закон України „Про свободу совісті та релігійні організації”,* № 987-XII, прийнятий 23 квітня 1991 р. (Ukrajna törvénye „A lelkiismereti szabadságról és a vallási szervezetekről”) https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12 [Megnyitva 2024.05.15.]

142. *Релігійна самоідентифікація українців, ставлення до створення єдиної православної церкви та до закону про заборону окремих релігійних організацій,* https://kiis.com.ua/?lang=rus&cat=reports&id=1443 [Megnyitva 2025.11.21.]

143. *Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (жовтень 2024 р.)* – digitalizált kiadvány Elérhető: https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-religiinosti-dovira-do-tserkvy-konfesiinyi-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-zhovten-2024r, [Megnyitva 2024.04.30.]

144. *Слово Митрополита Київського і всієї України Епіфанія на прийнятті з нагоди візиту Патріарха Варфоломія в Україну*, Elérhető: https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/slovo-mytropolyta-kyyivskogo-i-vsiyeyi-ukrayiny-epifaniya-na-pryjnyatti-z-nagody-vizytu-patriarha-varfolomiya-v-ukrayinu/ [Megnyitva 2024.05.15.]

145. *Хронологія Революції Гідності* Elérhető: https://digitalmaidan.org/history/history-maidan/hronologija-revoliuciji-gidnosti [Megnyitva 2026.08.28.]