

Bögre Zsuzsanna

1046 Budapest

Hajló utca 35

**BUDAPESTI KÖZGAZDASÁGTUDOMÁNYI ÉS ÁLLAM-
IGAZGATÁSI EGYETEM
SZOCIOLÓGIAI ÉS SZOCIÁLPOLITIKAI TANSZÉK**

Témavezető: Tomka Miklós

**BUDAPESTI KÖZGAZDASÁGTUDOMÁNYI ÉS ÁLLAM-
IGAZGATÁSI EGYETEM**

SZOCIOLÓGIA PH. D. PROGRAM

**Társadalmi – politikai változások hatása a vallásos identitás
alakulására Magyarországon (1948-1990)
– különös tekintettel 1948-1964 közötti időszakra**

Ph. D. értekezés

Bögre Zsuzsanna

Budapest 2002.

Tartalom

<u>KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS</u>	8
<u>I. BEVEZETÉS</u>	9
<u>I.1. A TÉMA MEGFOGALMAZÓDÁSA</u>	9
<u>I.2. A DOLGOZAT HIPOTÉZISEI</u>	11
<u>II. TÁRSADALMI VÁLTOZÁS HATÁSA A VALLÁSI VÁLTOZÁSRA</u>	15
<u>II.1. A TÁRSADALMI VÁLTOZÁS KUTATÁSA</u>	15
<u>II.2. AZ 1948 UTÁNI TÁRSADALMI VÁLTOZÁS MEGKÖZELÍTÉSEI A HAZAI SZOCIOLÓGIÁBAN</u>	16
<u>II.3. SZEKULARIZÁCIÓ – A MODELL VÉDELMEZŐI SZERINT</u>	18
<u>II.4. SZEKULARIZÁCIÓ – A MODELL KRITIKUSAI SZERINT</u>	24
<u>II.5. A SZEKULARIZÁCIÓS MODELL ÉS ANNAK ÉRTELMEZÉSE A MAGYAR TÁRSADALOM VALLÁSOSSÁGÁNAK LEÍRÁSAKOR</u>	29
<u>III. AZ ÁLLAM–EGYHÁZ KAPCSOLATA ESEMÉNYEK ÉS ÉRTELMEZÉSEK TÜKRÉBEN (1948-1990)</u>	33
<u>III.1. AZ EGYHÁZAK REAGÁLÁSA A TÁRSADALMI VÁLTOZÁSRA</u>	36
<u>III.2. A KONFRONTÁLÓDÓ KATOLIKUS EGYHÁZ: (1948-1956)</u>	37
<u>III.3. A KATOLIKUS EGYHÁZ TÁRSADALMI ELSZIGETELŐDÉSE (1957-1964)</u>	41
<u>III.4. A PUHA DIKTATÚRA IDŐSZAKA- DIALÓGUS AZ ÁLLAMMAL. (1965-1990)</u>	48
<u>III.5. AZ ÁLLAM ÉS AZ EGYHÁZ KÖZÖTTI KAPCSOLAT TOVÁBBI ÉRTELMEZÉSEK ALAPJÁN</u>	50
<u>IV. TÁRSADALMI VÁLTOZÁSOK HATÁSA AZ IDENTITÁSRA</u>	56

<u>IV.1.</u>	<u>IDENTITÁSELMÉLETEK SZOCIÁLPSZICHOLÓGIAI</u> <u>MEGKÖZELÍTÉSBN</u>	56
<u>IV.2.</u>	<u>IDENTITÁS SZOCIOLÓGIAI DIMENZIÓI – KRAPPMANN</u> <u>MEGKÖZELÍTÉSÉBN</u>	60
<u>IV.3.</u>	<u>IDENTITÁS ÉS AZ ÉLETTÖRTÉNET KÉRDÉSÉNEK ÖSSZEKAPCSOLÁSA</u> <u>NEMZETKÖZI VONALON</u>	69
<u>IV.4.</u>	<u>IDENTITÁS KUTATÁSOK HAZAI GYAKORLATA</u>	72
<u>V.</u>	<u>AZ ÉLETTÖRTÉNET KUTATÁSA ELMÉLETBN ÉS</u> <u>GYAKORLATBN</u>	75
<u>V.1.</u>	<u>A BIOGRÁFIA MÓDSZERE</u>	77
<u>V.2.</u>	<u>A BIOGRÁFIA ALAPVETŐ KÉRDÉSEI</u>	79
<u>VI.</u>	<u>A VALLÁSOS IDENTITÁS TÍPUSAI ÉLETTÖRTÉNETEK</u> <u>ALAPJÁN.</u>	82
<u>VI.1.</u>	<u>A FELDOLGOZÁS MÓDJA</u>	83
<u>VI.2.</u>	<u>A VALLÁSOS IDENTITÁS TÍPUSAI</u>	87
<u>VI.2.1.</u>	<u>„A TÁRSADALMI VÁLTOZÁS NYERTESEI – A VALLÁSOSSÁG</u> <u>ELHAGYÓI”</u>	88
<u>VI.2.1.1</u>	<u>TAMÁS ÉLETTÖRTÉNETE</u>	90
<u>VI.2.1.2</u>	<u>ANDRÁS ÉLETTÖRTÉNETE</u>	98
<u>VI.2.2.</u>	<u>„A TÁRSADALMI VÁLTOZÁS VESZTESEI – A VALLÁSOSSÁG NYÍLT</u> <u>ÖRZŐI”</u>	108
<u>VI.2.2.1</u>	<u>JÓZSEF ÉLETTÖRTÉNETE</u>	111
<u>VI.2.2.2</u>	<u>LÓRÁND ÉLETTÖRTÉNETE</u>	121
<u>VI.2.3.</u>	<u>„A TÁRSADALMI VÁLTOZÁS HASZNOSÍTÓI – A VALLÁSOSSÁG</u> <u>ELREJTŐI”</u>	129
<u>VI.2.3.1</u>	<u>ERZSÉBET ÉLETTÖRTÉNETE</u>	131
<u>VI.2.3.2</u>	<u>ZSUZSANNA ÉLETTÖRTÉNETE</u>	141
<u>VI.2.4.</u>	<u>„A TÁRSADALMI VÁLTOZÁSON KÍVÜL MARADÓK – A</u> <u>VALLÁSOSSÁG NYÍLT ÖRZŐI”</u>	150
<u>VI.2.4.1</u>	<u>ISTVÁN ÉLETÚTJA</u>	151

<u>VII.</u>	<u>IDENTITÁS ÉS MODERNIZÁCIÓ</u>	160
<u>VIII.</u>	<u>A VALLÁSOS IDENTITÁS ÉS A POLITIKAI VÁLTOZÁSOK SZAKASZAI KÖZÖTTI ÖSSZEFÜGGÉS</u>	172
<u>VIII.1.</u>	<u>A VALLÁSÜLDÖZÉS IDŐSZAKA (1948-56)</u>	172
<u>VIII.2.</u>	<u>AZ EGYHÁZ ELSZIGETELŐDÉSE (1957-1964)</u>	173
<u>VIII.3.</u>	<u>DIALOGIZÁLÁS IDŐSZAKA (1965-1989)</u>	175
<u>IX.</u>	<u>ÖSSZEFOGLALÁS</u>	176
<u>X.</u>	<u>BIBLIOGRÁFIA</u>	180
<u>XI.</u>	<u>FÜGGELÉK A DISSZERTÁCIÓBAN FELHASZNÁLT INTERJÚK RÉSZLETES LISTÁJA</u>	194

Köszönetnyilvánítás

Ezúton szeretnék köszönetet mondani témavezetőmnek, Tomka Miklósnak próbálkozásaim iránt tanúsított kitartó érdeklődéséért, segítő észrevételiért és munkáim türelmes olvasásáért.

Emberi és szakmai segítsége nélkül ez a értekezés nem készülhetett volna el.

Bögre Zsuzsanna

I. Bevezetés

I.1. A téma megfogalmazódása

Az 1945 előtti magyar társadalom meglehetősen immobil, zárt, kulturálisan egynemű társadalom volt. A világnézet és a kultúra szintjén nagymértékű egység érvényesült. A látszólagos kiegyensúlyozottságot a II. világháború rázta meg, majd megjelent az országban a szovjet hadsereg. Idegen fegyverek árnyékában alakult ki egy olyan politikai rendszer, amely a hagyományos kultúrával szemben egy másfajta kultúrát és elvárásokat érvényesített. A hagyomány versus hivatalos politikai elvárás végigkíséri az előző negyven év történetét. A négy évtized során sokféle változás következett be, de ez az alapellentét megmaradt. Különösen élesen jelentkezett a kommunista hatalomátvétel után következő években. A személyes/hivatalos, illetve hagyományörző/kultúraváltó ket-tősség nem csak elvi jelentőségű volt, hanem az egyes emberek számára konkrét kérdéseket vetett fel. Egyfelől létezett az egyéni szinten megélt hagyományos életforma, az a kultúra, amelybe az egyén szocializálódott. Másfelől ott volt a hivatalos politikai elvárás. Az 1948-ban bekövetkezett társadalmi–politikai változás az egyéni élet legkülönbözőbb területein feszültségeket okozott és kérdéseket tett fel. Az egyik terület, ahol ez az ellentét nagyon jellegzetesen robbant ki, az a vallás vagy vallásnélküliség (akár vallásellenesség) kérdése. Kérdés, hogy erre a különböző emberek hogyan reagáltak?

A szociológiában természetesen nem egyszerűen egyes emberek konkrét problémái, magán történetei kerülnek előtérbe. Esetünkben is általánosabb a kérdés. Azon gondolkodtunk el, hogy a kommunista hatalomátvétel utáni társadalmi történés hogyan érintette a társadalmi cselekvést. Ezért mindenekelőtt le kellett határolni azokat a társadalmi dimenziókat, amelyekben a fenti feszültségek jelentkezhetnek. A dimenziók egyike, ami itt minket leginkább izgat, az a személyes identitás. A disszertáció problémaköre: A vallásos emberek személyiségváltozásai és életstratégiái a pártállami időkben.

Nem könnyű feladat ma meghatározni identitásunkat, felelni a „ki vagyok én?” kérdésre. A válasz függ az egyes ember pszichikai adottságaitól, képességeitől, valamint az őt körülvevő társadalmi miliótól. Ebben az értelemben az egyén önazonossága kettős meghatározottságú. Az identitást nemcsak a belső tulajdonságok, hanem a külső, a társadalmi környezet is befolyásolja. A diszertáció – a témából adódóan – az utóbbival foglalkozik hangsúlyosabban.

Az identitás a nem, az életkor, a nemzetiség, a vallás, stb. elemeiből tevődik össze. Ezek az elemek sajátos hierarchikus elv szerint rendeződnek. A hierarchia élén az egyén által legfontosabbnak gondolt elemek találhatók, helyzetük azonban időnként változhat. Bizonyos körülmények hatására újraszerveződhetnek. Ez bekövetkezhet egyéni krízis vagy jelentős külső körülmények hatására, mint amilyen például társadalmi változás.

Ezek után az a kérdés merült fel, hogy hogyan kell az egyéni identitások történetével foglalkozni? A sokféle lehetőség közül számunkra a legizgalmasabbnak és legígéretesebbnek az élettörténet, az életút vizsgálata tűnt. (E fogalom pontos meghatározása a IV. és az V. fejezetben olvashatók.) Annál is inkább, mert az élettörténet és az identitás-kutatás az utóbbi húsz évben a nemzetközi és a hazai társadalmi kutatásokban összekapcsolódott. Az összekapcsolás elvi alapja, hogy az élettörténet önmagunk keresésének, megtalálásának, azaz a személyes identitás-alakulásunknak a rendszere. Ezt a rendszert korunkban senki sem kapja készen, sőt. A folyamatosan változó körülmények gyakran komoly kihívás elé állítják identitásunkat, s megőrzése sok-sok küzdelemmel jár. Az ember általában minden körülmények között önazonossága megtartására törekszik. Sajátos feszültséget takar ez a folyamat. Úgy akarunk beilleszkedni a társadalomba, hogy közben önmagunkat is meg akarjuk őrizni. Egyszerre kell alkalmazkodnunk környezetünk elvárásaihoz, magatartásszabályaihoz, másfelől viszont ragaszkodunk egyéni céljainkhoz, fontosságainkhoz. Önmagunk megtartásában ez utóbbihoz való hűség legalább akkora szerepet játszik, mint a társadalomhoz való alkalmazkodásunk. A környezeti elvárások és a személyes fontosságok folyamatos feszültségben állnak egymással. A kettő közötti egyensúlyozásról szól élettörténetünk. Ha a személyes identitásunk az egyensúlyozás

következtében folyamatos mozgásban van, akkor a társadalmi változások nagyon különbözőképpen avatkozhatnak be identitásunk fejlődésébe. Azt hihetnénk, hogy a drasztikus társadalmi változások legtöbb esetben identitás krízishez vezetnek. Minden bizonnyal ez így is van, mégis interjúink során azt kellett észrevennünk, hogy ennél jóval bonyolultabb összefüggések is működnek a társadalomban. Azt tapasztaltuk, hogy a társadalmi változások egyéni sorsokat befolyásoló hatása a pillanatnyi identitás állapotától is függött. Vagyis egy drasztikus társadalmi mozgás nem minden esetben kényszerített ki az identitásváltást. Ugyanakkor kisebb változásoknak is lehetnek extrém hatásai, ha az egyént éppen egyensúlyát kereső helyzetben érte. Példának okáért egy édesapa halála – amely minden embert közvetlenül érint – nem egyformán hat az árván maradt gyermekeire. Vagy egy társadalmi változást említve, az 1948-ban bekövetkezett egyházi iskolák államosítása nem szükségszerűen vezetett a tanulók identitás kríziséhez.

Az élettörténeti módszer segítségével sikerült kutatási problémánkat „operacionalizálni,” vizsgálhatóvá tenni. A gyakorlatban ez azt jelentette, hogy a kutatáshoz ötven életút interjút készítettünk. Az interjúk elemzését megelőzte a szociológiai szakirodalomban való tájékozódás, amely kiterjedt: a társadalmi változások kutatásának kérdésére nemzetközi és hazai vonatkozásban, az 1948 utáni magyar állam–egyház kapcsolatának kérdésére, a társadalmi változás és a vallási változás közötti összefüggésekre, a szekularizáció irodalmára, az identitás probléma nemzetközi és hazai kutatásaira, az élettörténeti kutatások elméleti és módszertani problémáira. Ezt a munkát követte az interjúelemzés, s az eredmények összefoglalása.

A kutatás és az eredmények megírása több év munkája volt. Mindez 1998-2002 között zajlott.

I.2. A dolgozat hipotézisei

1. A szocialista-kommunista rendszer explicit törekvése a vallás fölszámolása volt. Ez sokakat identitáskrízisbe sodort. Az egyház- és a valláspolitikai

különböző szakaszokra osztható, s az egymástól eltérő korszakok más és más kihívásokat jelentettek a vallásos emberek számára. (Tomka [1990, 1991], Mézáros [1995], Szántó [1998/b]) Ez részletesebben a következőket jelenti.

- minden okunk megvan annak a feltételezésére, hogy a vallásos emberek körében jelentkező identitás változások az életkor, illetve a generációhoz való tartozás szerint különbözőek;
- továbbá feltételezhető, hogy a kérdésben való érintettség egyik tényezője a foglalkozás, és ezen belül az állami ill. az egyre szűkülő magánszférában elfoglalt hely. Az elvégzett munka jellege befolyásolta, hogy mennyire volt ellenőrizhető az egyén a hatalmat gyakorló állam által;
- a fentiekkel összefüggésben valószínűnek látszik, hogy az érintettséget alapvetően befolyásolta, hogy az egyén hol helyezkedett el a társadalmi ranglétrán, illetve, hogy milyen felfelé irányuló törekvés jellemezte;
- s ebben a körben végül felvetődik a szimbolikus hatalomgyakorláshoz ill. az állam által megteremtett ideológiai monopóliumhoz (oktatáshoz-neveléshez és tömegkommunikációhoz) való közelség ill. távol-ság kérdése.

2. A '90-es rendszerváltás után hirtelen megnőtt a templomba járók száma. Azt feltételezzük, hogy a vallásgyakorlást korábban abbahagyó személyek egy része a rendszerváltás után megváltoztatta korábbi magatartását, s ismét közelített a valláshoz. Továbbá feltételezhető, hogy különösképpen azok, akik kényszer hatására adták fel vallásos meggyőződésüket, a politikai nyomás megszűnése után vissza is térnek hozzá. Ezzel összhangban úgy gondoljuk, hogy az esetek nem elhanyagolható részében a vallás feladása bizonyos krízisélményt, talán büntudatot hagyott maga után. Ez a hipotézis további rész-elképzeléseket is tartalmaz:

- Az identitás elméletek szerint az identitás megélése mindig valamilyen vonatkozási csoporthoz való tartozással jár együtt. (Erikson [1991], Pataki [1995], Erős [2001]) Feltételezhető, hogy a vizsgálatba

vont személyek körében a vallásosság feladása a korábbi informális csoportból való kiszakadással s egy formális csoportba való bejutással járt együtt. Például, akik gyermekkorukban a cserkészek egyik csoportjához, vagy a Mária kongregáció egyik helyi sejtjéhez tartoztak, azok számára ezek a közösségek vonatkozási csoportként működtek. 1948 után, amikor betiltották a vallásos szervezetek működését, akkor számukra a vallásgyakorlás ezen formális intézményrendszere megszűnt. A templomba járás lehetősége megmaradt ugyan, de az előbbiekhöz képest ez már jóval személytelenebb közösségeket jelentett. Hipotézisünk szerint ez a folyamat sok esetben elmagányosodáshoz vezethetett.

- A fenti hipotézisből továbbá az következik, hogy az 1948. évi kommunista hatalomátvétel utáni a politikai rendszerhez való nem alkalmazkodás,- tehát jelen esetben a vallásos identitás teljes megőrzésének,- ára, bizonyos esetekben, a változó társadalomtól -vagy legalábbis annak hivatalos rendszerétől- való eltávolodás, illetve az abból való részleges kiszakadás volt. Feltételezhető, hogy a vallásörzés arra ösztönzött, hogy az érintett egyén olyan szűkkörű (vallásos) ellenkultúrát, illetve szubkultúrát teremtsen vagy/és őrizzen, amely a szélesebb társadalmi gyakorlattól függetlenül is funkcionálni tudott.

3. A korábbi (1948 előtti) többé-kevésbé egységes vallási közösség az elmúlt évtizedek során alapvető kérdésekben differenciálódott, így egyebek között a társadalmi-politikai viszonyok megítélésben, a politikai rendszerhez való viszonyban, a kereszténység jelenének és jövőjének megítélésében, a kereszténység társadalmi viselkedésének kérdésében, és abban a kérdésben, hogy az egyén önmaga vagy az egyháza hogyan reagáljon a megváltozott társadalmi-politikai rendszerre. (Tomka [1990, 1991, 1998, 2001])

Feltételezzük, hogy az emberek egy része a politikai-világnézeti választások szükségessé válásakor elvi alapon döntött valamilyen magatartás mellett. Ebben az esetben az egyén vagy a politikai hatalommal, vagy vallásos nevelésével konfrontálódott. Másik része a potenciális konfliktusok elkerülésével

egyidejűleg igyekezett identitásőrzését megvalósítani, azaz állandó mérlegelésre és egyensúlyozásra vállalkozott. Ez a magatartás arra irányult, hogy folyamatosan megpróbálta kikerülni a politikai hatalommal való összeütközést, ugyanakkor, ahol, és amikor lehetett, ragaszkodott a vallásgyakorláshoz is. Ellenben ez utóbbiak egy része előtt, az élet bizonyos pillanataiban (talán az egyén döntése következtében, például egy vallási kisközösséghez való csatlakozás révén, vagy a pártba való belépéssel; vagy az egyén szándékaitól függetlenül, például amikor „idealista világnézete” miatt elítélték, s attól kezdve ellenségként kezelték) bezárult a további kísérletezés lehetősége. Hipotézisünk szerint ezek után már nem rajtuk múlt identitásalakító stratégiájuk megválasztása. Gyakran eredeti szándékukkal szemben olyan kényszerpályára sodródtak, aminek gondolkodása messzemenően az elv-etikához hasonult.

4. A fentiekből hipotetikusan arra lehet következtetni, hogy a kérdéses életkori csoporton belül a vallási identitás változatlan megőrzése vagy váltása szempontjából legalább négy csoport különíthető el:

I. - a vallásos identitásukhoz az őket érő társadalmi konfliktusok ellenére és azoktól függetlenül is ragaszkodók csoportja;

II. - vallásos identitásukat feladók csoportja;

III. - vallás és a hivatalos társadalmi elvárás között mérlegelők, a mindkettőnek megfelelni akarók, az egyensúlyozók csoportja;

IV. - vallásos identitásukat (marginális társadalmi helyzetükből adódóan) társadalmi konfliktusok nélkül megtartani tudók csoportja.

II. Társadalmi változás hatása a vallási változásra

II.1. A társadalmi változás kutatása

A társadalmi változás tartalma és következménye a társadalomtudományok központi kérdései közé tartozik. A szociológia klasszikusai felfigyeltek arra a nagy horderejű átalakulásra, amelyet az iparosodás és a polgárosodás indított el. Legfontosabb kérdéseik egyik volt, hogy milyen különbség figyelhető meg a „nagy változás” előtti és utáni társadalmi állapot között. Az átalakulást sokan törésnek tekintették. A magyarázó modelleket ehhez mérten dichotóm fogalmakkal írták le. A kidolgozott elméleti keretek élesen kettéválasztották a változás előtti és utáni társadalmi életfeltételeket. A magyarázatok között olyan fogalom párok szerepeltek, mint a *preracionális (mágikus, illetve teológiai) és a racionális korszak szembeállítása*, vagy a *katonai és ipari társadalmak kettőssége*, vagy a *prekapitalista - kapitalista ellentétpár*, illetve a *közösség és a társadalom* közötti különbségtétel. Ezt a gondolkodást a szociológia számos klasszikusa képviseli: *Comte, Spencer, Marx, Tönnies stb.*

Mindezek az elméletek és képviselőik azt fejezik ki, hogy valami nagyon lényeges, minőségi különbség van a változás előtti és utáni állapot között. Felfogásuk lényege szerint a korábbi életkeretek eltűntek, s a társadalom nagyon radikális, sok esetben kikényszerített, folyamatokon ment keresztül. Egyszerre minden mozgásba jött. A szilárdnak és örök érvényűnek tekintett életfeltételek egyszerre eltűntek. A gondolkodásmód alapját képező egységes kultúra, aminek végső – és az empírián túlra mutató – elveit a vallás rögzítette, ekkor kezdett bomlani.

II.2. Az 1948 utáni társadalmi változás megközelítései a hazai szociológiában

Az eddig felvetett problémához szorosabban kapcsolódó magyar szociológiai kutatások három típusba sorolhatók. Jól körülhatárolható csoportot képeznek azok a kutatók, akik az 1945 utáni magyarországi és a kelet-európai változásokat mindenek előtt társadalomszervezeti és infrastrukturális változásként értelmezték (Ferge [1969], Kulcsár [1989]) Kutatásaikban a makroszintű társadalmi változásokat vizsgálták. Kutatták a megváltozott társadalomban a munkamegosztás szerepét, a technikai fejlődés, az iparosodás és a társadalmi mobilitás közötti összefüggéseket. Az itt született kutatási eredmények a hazai mobilitást és a modernizációt sikertörténetnek tekintették, s ezzel – tudományos eszközökkel – erőteljesen hozzájárultak a rendszer legitimálásához.

A második csoport, amelyet *Hankiss Elemér* nevével lehet leginkább fémjelezni, ugyancsak makro-társadalmi változásokra figyelt. Ennek az iskolának az elemzése a hagyományos társadalmi rend leépülésére, s az új politikai rendszer hiányaira koncentráltak. Ebben a szemléletben a modernizáció nem volt egyértelműen pozitív jelenség, – mint például a közösségek leépülése, vagy az erőszakos társadalmi mobilizáció „demobilizációs” hatásainak értelmezése. A „demobilizáció” itt a társadalom atomjaira való szétesését jelenti, az ezt képviselők egyfajta devolúciós folyamat kialakulására hívják fel a figyelmet. (Tilly [1983], Hankiss [1989])

A nemzetközi szakirodalom szerint a társadalmi differenciálódás lényegi jegye a társadalmi alrendszerek autonómiájának növekedése. Ezzel szemben a most tárgyalt irányzat rámutatott arra, hogy Magyarországon a társadalmi átalakulás másként játszódott le. Először a totális diktatúra, később pedig az állampárti kormányzás miatt a társadalmi alrendszerek nem váltak autonómmá. Emiatt nevezi Hankiss a strukturális mobilizáció időszakát a társadalmi változás egésze szempontjából „demobilizációnak”, amivel a modernizációval járó előnyök a hazai viszonyok között visszájára fordultak. Ezek a gondolatok hozzájárultak a társadalom önértelmezéséhez, s a fennálló rendszer kritikájává is váltak.

Bizonyosan ez lehet az egyik oka, hogy a társadalmi változásnak ez a megközelítése széles körben ismertté vált.

A harmadik típusú felfogás a kultúra plauzibilitásának (magától értetődésének) megszűnését kezeli központi kérdésként. Szociológia vonatkozásában Tomka Miklós a társadalmi változások kulturális vonatkozásait, az informális rendszerek átalakulását, az értékrendben bekövetkezett változások vizsgálatát helyezi központba. Ez a logika inkább az egyén társadalmi helyzetében bekövetkezett változásokkal, semmint a rendszer egészével foglalkozik. Nagy hangsúlyt kap a premodern társadalom elemzése, annak a világnak a bemutatása, amelyben még kisebb szerepe volt az alternatíváknak. Eszerint az irányzat szerint a modernizáció az a folyamat, amelynek során az egyszerűséggel jellemzett társadalmi közeg fölbomlik, a társadalmi kontroll egynemű jellege megszűnik. Az individumok szabadsága – az alternatívák létrejöttének s a köztük való választás kényszerének értelmében felfogott „szabadság” – viszont eddig nem tapasztalt mértékben és módon bontakozik ki. (hazai vonatkozásban Váriné [1989], Tomka [1990, 1994, 1996, stb]. nemzetközi vonatkozásban Tönnies 1983, Riesman 1983]

Ettől az iskolától egyenes út vezet a posztmodern társadalomkép felé. Az irányzat erőteljesen hangsúlyozza az össztársadalmi szabályok és normák megszűnését. Itt a társadalmi szabályozottságot egyre inkább az individuális felelősség és döntés, a hosszú távú stratégiai gondolkodást a pillanatnyi helyzet élményszintű kihasználása, a társadalmi konszenzust az én-központúság váltja fel (Sennett [1998], Lash [1996], Inglehart [1977])

Az említett hazai irányzatok elméleti és empirikus anyagai különböző nézőpontból ugyan, de alátámasztják azt a feltételezést, hogy a '49 utáni társadalmi-politikai változás értékrendbeli változással járt. Erre az eredményre jutottak a hetvenes évek végén és a nyolcvanas évek elején végzett értékrend-kutatások, amelyek szerint például egyre terjedt a fogyasztói értékrend Magyarországon. (Hankiss, Manchin, Szokolczai, Füstös [1985])

A szociálpszichológiai kutatások is az értékrend átalakulásáról számoltak be. Egyik álláspont szerint, a mai 60 év fölötti nemzedék egy része nem tudott

gyermekeinek stabil értékmintákat átadni. (Váriné [1989, 1994]) Az identitáskutatások is hasonló eredményekről számoltak be, azt állítva, hogy a fiatalok önazonossága bizonyos körökben bizonytalanná, más esetben rugalmasabbá vált szüleiéhez képest. (Pataki [1984], Vajda [1996], Veres, Kapás [1996], Erős [1998])

A nemzedékek közötti különbség az empirikus vallásszociológiai kutatások már évek óta jelzik. Sőt, Magyarországon erősebb különbségek mutathatók ki, mint a velünk szomszédos kelet-európai és még erősebbek, mint a nyugati országokban (Tomka [1994]).

Mindezek után és alapján érdemes feltenni azt a kérdést, hogy a hazai társadalmi változások hogyan befolyásolták a vallásos emberek identitásának alakulását a szocialista-kommunista társadalomban.

A társadalmi változás és a vallás

A társadalmi változás hatása a vallási rendszerre kiemelten kezelt téma a szociológiában. A szekularizációs elméletekben fogalmazódik meg leginkább a legújabb kori változások világnézeti vetülete. A szekularizáció magyarázó modelljei arra keresik a választ, hogy a vallás társadalmi helyzete és szerepe hogyan alakult át a modernitásban. Nem fogalmazódott meg egy egységes elmélet. Vannak szerzők, akik szerint a vallás fokozatosan veszít társadalmi szerepéből, mások viszont arról beszélnek, hogy a modern korban a vallás társadalmi funkciója nem csökkent, hanem átrendeződött.

Az előbbi csoport álláspontját a modell védelmezői címszó alatt mutatjuk be, az utóbbiak felfogását a modell kritikusai alfejezetben tárgyaljuk.

II.3. Szekularizáció – a modell védelmezői szerint

A szociológia, tudományként való megjelenése pillanatában hadat üzent a teológiának, pontosabban annak a világértelmezésnek, amit a teológia képvisel.

selt. A szociológiát nem foglalkoztatta a természetfeletti világ, annak mechanizmusai, törvényszerűségei, helyette a látható valóságot próbálta megérteni. Ennek ellenére, vagy éppen ezért, a kezdeti időszakban kibékíthetetlennek látszó ellentét alakult ki a két tudományág között. A teológusok úgy tekintettek a szociológiára, mint a természetfeletti világ elleni bűnös konspiráció bölcsőjére, a szociológusok viszont egy idejétmúlt gondolatrendszer téves tanainak látták a teológiát. A kezdeti ellentétek azóta gyanakvássá szelídültek, ám a gyanakvást újra élesztgeti az a fogalomzavar, ami a szekularizáció használata körül tapasztalható. (Wilson [1985])

Egyfelől a „szekularizmus” kifejezés ideológiai elköteleződést jelent, s követői a vallás elhalásáról beszélnek, ill. ennek érdekében tevékenykednek. Másfelől létezik a „szekularizáció” fogalma, amely leíró jellegű, a modern korra jellemző elvilágosiasodás folyamatát fejezi ki. E két kifejezés – az eltérő jelentésük ellenére – gyakran összemosódik, ami ideológiai színezetet kölcsönöz a tudományosnak induló vitáknak. Wilson szerint gyakori az a feltételezés, hogy aki magyarázatot keres a szekularizációra, az magát a folyamatot is helyesli és vannak, akik az egész szekularizációs elméletet ideológiának, azaz érdekek által vezérelt társadalomértelmezésnek minősítik. (Lübbe [1964])

Míg a tizenkilencedik században számos szerző a vallás fokozatos elhalását, eltűnését jósolta meg, addig a későbbi kutatók többsége elvetette ezeket a gondolatokat. (Hamilton [1998]) Megjegyzendő, hogy a szekularizációs modellt még hívei sem tekintik egységes elméletnek, inkább kutatási keretnek fogják fel, amelyben több magyarázó tézis található¹

¹ A szekularizáció kifejezést annyira különbözőképpen használták a téma kutatói, hogy David Martin a fogalom eltörlését kezdeményezte a hatvanas évek végén. (Dekker [1995]) Erre a javaslatra Wilson, a szekularizációs hipotézis nagy védelmezője később is rosszállóan emlékezett vissza, (Wilson [1985]) megjegyezvén, hogy Martin, aki szerint ki kellett volna törölni a fogalmat a szociológia szótárából, mégis könyvet írt a témából „General Theory of Secularization” címmel. (Martin [1978])

A modell abból a feltételezésből indul ki, hogy az *előző korokhoz képest csökken a modern társadalomban a vallás társadalmi jelentőség.*

A klasszikus szekularizációs modell hívei a vallás háttérbe szorulását három, – a modernizációval együtt járó – folyamattal magyarázzák.

1. társadalmi differenciálódás
2. társadalmasítás (szocietalizáció)
3. racionalizáció

1. A társadalmi differenciálódás folyamata a legtöbbet emlegetett okok egyike, amely a társadalmi, kulturális élet egészére hatott. A szerzők itt a társadalmi alrendszerek egymástól való elkülönülésére, és a részrendszereken belüli integrációra hivatkoznak. A strukturális differenciálódás, vagyis az alrendszerek megjelenése és a vallás és az egyházak társadalmi befolyásának csökkenése között lineáris kapcsolatot feltételeznek.

Úgy látják, hogy míg a tradicionális, intézményesülés szempontjából homogén társadalomban vallásos elvekre hivatkozva működhetett a rendszer egésze, addig a modern korban ez átrendeződött, s a specializálódott társadalmi intézmények és szerepek felett megszűnt a vallás kontrolja. Továbbá véget ért a vallásnak a hatalmat legitimáló szerepe, a politikát befolyásoló ereje, vagy a hadviselést jóváhagyó funkciója. A vallási kontrollt a személytelen jogrend felváltotta fel, ami egyre inkább technikai és egyre kevésbé morális jellegű.

A szekularizáció mellett érvelő szerzők azt állítják, hogy a kereszténység alapelvei a funkcionális világban idejétmúlttá váltak. Megállapításuk nem azt jelenti, hogy üdvözlik a vallás szerepcsökkenését, ezt sokkal inkább semlegesén, a modern idők velejárójának tekintik. Az oktatási rendszer emancipálódása például úgy jelentkezett, hogy az oktatási intézmények leváltak az egyházakról, s önálló alrendszerként működnek. Ezeknek az intézményeknek elsődleges feladatuk a tudományos és a technikai ismeretek átadása. A tudás értelmezése is megváltozott a korábbiakhoz képest. Az igazi tudást a kételkedés jelenti, s nem a hit kérdések nélküli elfogadása. (Berger [1967], Dobbelaere [1981], Wilson [1985], Wallis, Bruce [1992])

2. A másik, a modern társadalomra jellemző folyamat, amivel a szekularizáció kialakulását magyarázni szokás, a társadalmisítás (szocietalizáció). Tartalmában ez azt jelenti, hogy a modern korban a mindennapi életet már nem a helyi társadalom, hanem a társadalom egésze szervezi. Az iparosodás folyamatával, a modern városok megjelenésével az élet személytelenné és bürokratizálttá vált. A vallás a személyesség és a közösségiség világában tudott gyökeret eresztetni, s amikor ezeknek a szerepe lecsökkent, akkor a vallás elkezdett háttérbe szorulni. A modern korban az egyén a közösség helyett a társadalom tagja lesz, ezért a vallás veszít funkciójából, – érvel Wilson. (Wilson [1985], Stark [1985], Molnár [1993])

A differenciálódás és a szocietalizálódás következtében a nem plurális erkölcsi és vallási rendszer veszített érvényességéből.

3. A harmadik leggyakrabban használatos érv a szekularizáció mellett a racionalizáció felerősödése.

Az emberi gondolkodás a modern korban racionalizálódott. Ettől kezdve a világ kalkulálhatónak és ellenőrizhetőnek számított. Ez a fajta gondolkodásmód nemcsak a fizika tudományára, hanem a pszichológiára és a társadalomtudományokra is kiterjedt.

Max Webertől ered az a nézet, hogy a szekularizáció egyik legfontosabb oka a Nyugaton bekövetkeztetett racionalizálódás. „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme” c. könyvében fogalmazza meg, hogy az önmegtartóztató magatartás, a vagyon gyűjtése és fel nem élése, olyan racionális magatartás volt, ami a kapitalizmus kialakulásának egyik előfeltételévé vált. Tehát a racionális gondolkodás és magatartás keresztény, azon belül is protestáns eredetű Weber szerint. Ezzel indokolja a protestáns országokat később érintő nagyfokú elvallástalanodást.

Weber a racionalizációt részben a kereszténységen belüli tényezőkre, részben pedig a vallással szembeni alternatív gondolkodásmód megjelenésére vezette vissza, a „világ varázstalanításának” nevezve ezt a folyamatot. (Berger [1973], Weber [1982], Wilson [1985], Wallis-Bruce [1992], Weber [1992])

Berger is ezen az állásponton van, amikor kijelentette, hogy a nyugati kereszténységbe be volt építve a szekularizáció. A kereszténység azzal, hogy előkészítette modernizációt, az iparosodást, az urbanizáció kialakulását, ezzel párhuzamosan elindította az elvilágiasodás folyamatát is. [Berger [1973], Hamilton [1998])

A szekularizáció mellett érvelő szerzők nemcsak a folyamat okairól, hanem annak különböző szintjeiről is beszélnek. Három szintet különböztetnek meg egymástól: az egyéni-, a társadalmi- és az intézményi-szervezeti szinteket. Ezek a szintek azonban az „okoktól” nehezen választhatók szét, a szintek magyarázataiban minduntalan a szekularizáció okaiként felhozott érvekkel találkozhatunk.

1. Az egyéni szinten a szekularizáció a vallás privatizálódását jelenti. Dobbelaere szerint a vallás úgy tarthatta meg egyéni érvényességét a modern korban, hogy közben a társadalmat átfogó érvényessége háttérbe szorult. Amikor a mindennapok világát szervező elvek eltávolodtak a vallásos értelmezéstől, akkor az egyéni élet deszakralizálódott.

A szerző szerint ez legtöbb esetben együtt járt Isten elutasításával, pontosabban a tradicionális istenképtől való eltávolodással. Álláspontja szerint a hagyományos társadalomban Isten személy volt, az emberek egy személyes Istenben hittek. A modern korban ez megváltozott. Az, aki istenhívőnek tekinti önmagát, – véli az empirikus adatokkal ellentétben Dobbelaere – az ma általában nem egy személyes Istenben, hanem egy általános fogalomban hisz. Napjainkban az emberek inkább egy olyan magasabb rendű lény létezésében hisznek, akiről csak „ködös és általános” fogalmaik vannak. (Dobbelaere [1993]) Ezt arra vezeti vissza a szerző, hogy a modern korban az emberek elveszítették személyes kapcsolataikat, s csak formálissá vált viszonyok között élnek. Mivel az embereknek egyre kevesebb tapasztalatuk van a személyességről, így nehéz is megtanítani őket arra, hogy milyen a személyes Isten. Teljesen anakronisztikus dolog a modern korban hinni ill. elfogadni mindazt, ami a keresztény istentiszteleten történik. Hogyan hihetne a mai ember abban, hogy Jézus meghalt érte a kereszten, – kérdezi Dobbelaere, amikor a társadalomban az emberek egymástól

elszigetelődve, személyes kapcsolatok helyett szerepkapcsolatokban élnek egymás között.

A vallás privatizálódása továbbá azt is jelenti, hogy az egyén többé már nem fogadja el az egyház teljes vallási kínálatát, hanem csak válogat belőle. Az előregyártott „menü” helyett „a la carte” módon maga választ, maga hoz döntéseket hitének tartalma felől. Ez az „összebarkácsolt” vallás többé már nem léphet fel univerzális igényekkel csak az ember napi problémáira adhat egyfajta választ. (Dobbelaere [1981,1993], Wilson [1985])

A vallás a fogyasztói rend része lett, s egymással versengő vallásos és nem vallásos magyarázatokkal kell vetélkednie. A vallási cselekvés is versenyhelyzetbe került, a különböző szabadidős tevékenységek komoly kihívást jelentenek különösen a fiatal generáció számára. A hetvenes évektől kezdve a fiatalok ezzel a „privatizálódási” folyamattal élnek együtt, s ez a közeljövőben nem is fog megváltozni. (Dobbelaere [1993])

2. A társadalmi szinten zajló szekularizáció magyarázó sémája szoros összefüggésben áll az egyéni szintről szóló érveléssel, azzal a különbséggel, hogy itt hangsúlyt kap a vallás strukturális elkülönülése. A társadalmi differenciálódás következtében a vallás elveszítette vezető szerepét más intézmények befolyásolásában. (Wilson [1985])

Ettől kezdve már nem lehet az állampolgárookra erőltetni a vallást, a vallás egy lesz a jelentésrendszerek piacán. (Berger [1967], Luckmann [1967], Dobbelaere [1993])

3. Az intézményi, szervezeti szintű szekularizáció érvelésrendszere tűnik a legkidolgozottabbnak. Néhány szerző itt abból indul ki, hogy a vallási alrendszer elveszítette makroszintű funkcióját, és a vallás átkerült az individuális szintre. Ezzel együtt az egyházas vallásosság társadalmi méreteiben csökkent. Ezt a megállapításukat a templomjárás adatokkal, az egyházi adófizetés mértékének és a vallási szakemberek számának csökkenésével támasztják alá. Ehhez a folyamathoz tartozik még a papság jövedelmi és képzési szintjének – legalábbis relatív – süllyedése is. Ezek az indikátorok együttesen bizonyítják – Wilson

szerint például – a szekularizációs modell tézisé, vagyis, hogy a vallás társadalmi szerepe csökkent. (Wilson [1985])

A szekularizációs modell kritikussai (lásd részletesebben a következő alfejezetben) ezt az érvelést nem fogadják el, mert szerintük az említett bizonyító adatok csökkenő tendenciája igaz ugyan a 19-20. század fordulójához képest, de a 10-15. és a 17-18. századhoz képest nincs csökkenés.

Összességében el kell mondani, hogy a makroszociális, azaz társadalmi szinten megfogalmazott szekularizáció fő ereje, hogy logikája egybevág a legtöbb modernizációs elmélettel.

Az egyéni szintről mondottak azonban kevésbé átgondoltak, azok a makroszintű folyamatokból nem következnek, és empirikusan nem, vagy kevésbé vannak bizonyítva. A szintek egymástól való elkülönítése mesterségesnek tűnik, s a különböző szintek tagolása helyett a szerzők inkább a makroszinttel kapcsolatos megállapításaikat részletezik egyéni és intézményi szempontból.

II.4. Szekularizáció – a modell kritikussai szerint

A modell bírálóinak nincs könnyű dolga, amikor megkérdőjelezzik a szekularizációs elmélet érvényességét. A paradigma stabilitása két egymástól eltérő hagyománynak köszönhető. Egyfelől a felvilágosodás filozófusai és örökösei, másfelől pedig a 20. századi egyházi szakemberek egy része is egyetértett a vallás hanyatlásában. Az előbbi csoport pozitív folyamatként, az utóbbiak viszont a korszak válságaként értelmezte a szekularizációt. (Molnár [1993]) Ez utóbbi magatartás ambivalens voltára hívja fel a figyelmet Zulehner az alábbi sorokban: „Sok minden szól amellett a tudásszociológiai feltételezés mellett, hogy a szekularizációs paradigma kapóra jön annak az egyházfelfogásnak, amely – minthogy a premodernnel fonódik össze – a modern viszonyok közé nem tud beilleszkedni.” (Zulehner [1995] p. 329.)

Mindezek ellenére a hetvenes-nyolcvanas évektől egyre gyakoribbá vált a klasszikus szekularizációs elmélet bírálata. Egyrészt történeti adatokra hivatkozva támadták az elmélet inkoherenciáját, belső ellentmondásokra hívta fel a

figyelmet. (Martin [1978, 1991]), másrészt számos szerző, empirikus vallásszociológiai kutatásokra alapozva, a szekularizációs elmélet korlátozott eszközként való értelmezésére tett javaslatot. Ennek egyik hazai képviselője, Tomka Miklós úgy fogalmaz, hogy „(...) a, a szekularizációs elmélet (legalábbis eredeti weberi vagy bergeri formájában) a társadalom olyan folyamatos és lineáris fejlődéséből indul ki, amit a valóság nem igazol, b, a szekularizációs elmélet nem a vallás változásai egészét, hanem csupán egyik változási szakaszát képes indokolni-értelmezni és végül c, lehetséges, hogy *a jelenlegi változások csupán egyik féle szekularizációs jelenséget magyarázzák, míg másik felére más megoldást kell keresni*. Mindenekelőtt a *megélenkülő vallásosságról* van szó, ami a szekularizációs hipotézis szerint semmiféle módon nem lenne lehetséges”. (Tomka [1990] p. 263.)

Másképpen érvel Horváth Pál, aki a fogalom átfogó jellegének megőrzésére, de annak újradefiniálására törekszik. Arra tesz javaslatot, hogy meg lehet őrizni a klasszikus elmélet számos elemeit, de az újabb keletű analitikus kutatások bizonyítják, hogy a vallási változás nem tekinthető egyirányú folyamatnak. Kiemeli, hogy a tradicionális vallási kultúra leépülése mellett egy újfajta vallási kultúra integrálódik. (Horváth [1990] pp. 323-324.)

Lényegében az utóbbi két évtizedben bekövetkezett vallási változások adták meg a szekularizációs tézisek megingásának társadalmi alapját. A vallási fundamentalizmus felerősödött, úgy az iszlámban, mint az amerikai protestáns kultúrában. Az empirikus és a statisztikai elemzéseken alapuló kutatások segítségével pedig kimutathatóvá vált a hatvanas-hetvenes évekkel szemben megindult új trend, a vallásosság bizonyos területeken – új vallási mozgalmak, Kelet és Kelet–Közép Európa stb. – való fölerősödése. Az újabb keletű kutatások a szekularizációs elmélet módosítását kívánják.

A szekularizációs elmélet egyik kritikusá David Martin, a modell klasszikus téziseit összevetette a történelmi tényekkel, s arra a megállapításra jutott, hogy a modell több pontban ellentmond a történelmi tapasztalatoknak. Rodney Stark és William Bainbridge pedig ellenmodellt fogalmaztak meg, a vallás funkcionális szükségszerűségével érvelve.

Martin a szekularizációs hipotézist több pontban támadta, miközben arra keresett választ, hogy a vallás és a modernizációs folyamat összeegyeztethető-e egymással. Szerinte mára megszűntek a tézisek legfontosabb hivatkozási alapjai: 1. A vallási intézmények és a politikai hatalom összefonódása a múlté, 2. a racionalizmushoz való ragaszkodás pedig egy „puppet show”-ra emlékeztető játékká vált. Az új társadalmi helyzet a vallás számára is új lehetőségeket kínál. A modellt empirikusan megalapozatlannak tartja, és szerinte a fogalmat belső inkoherenca jellemzi. Ez alapján a történelmi idők és eltérő kultúrák között nehéz összehasonlításokat végezni. (Martin [1991])

Az elmélet nagy gyengeségének tartja, hogy a szociológia akarja megmondani, mi a vallás. Ebből az következik, hogy az elmélet alkalmazói nem veszik észre a vallás jelenkori társadalmi szerepét. Példaként említi, hogy az orosz birodalomban megjelenő mozgalmakat, amelyekben a nacionalizmus és a vallási elemek keverednek egymással, alapvetően nemzetinek vélik és csak mellékesen tekintik a szekularizáció mellett érvelők vallásinak.

A másik nagy gyengesége a modellnek, hogy a nyugati társadalomfejlődést tekinti a modernizáció mintájának, s emiatt az Amerikában zajlott folyamatról, ahol a vallás társadalmi szerepe nem csökkent, hanem növekedett, hallgat. Martin vitatja az amerikai társadalom vallási intézményeinek belső szekularizációjáról szóló elképzelést is, szerinte ez nincs bizonyítva. (Luckmann [1967], Berger [1973], Martin [1991]) Az amerikai példában szerinte éppen azt kell észrevenni, hogy a modernizáció és a vallás nem összeférhetetlen egymással.

A szerző sommás fogalmazásában a szekularizációs modell Nyugat –Európából származik, s oda is való. Azokban az országokban, ahol a folyamat állami támogatással zajlott, ott semmiképpen sem érvényes. Szlovákiát, Horvátországot, Bulgáriát, Lengyelországot hozza föl példaként, ahol a szekularizáció állami felügyelet mellett történt, de nem is járt ugyanolyan eredménnyel, mint nyugaton.

A Kelet-Közép-Európában bekövetkezett politikai fordulat, és abban a vallásnak tulajdonított szerep megerősítette Martint abban a felfogásában, hogy

a nyugati társadalomtól eltérő fejlődési modellekben a vallásosság csökkenése nem szükségszerű. (Martin [1978, 1991])

Ehhez az állásponthoz áll közel Jose Casanova is, aki hangsúlyozza, hogy Lengyelországban a kommunizmus ideje alatt az egyháznak sikerült megvédenie nemcsak az egyéni, hanem a közösségi vallásosság bizonyos dimenzióit is. Itt a vallásosság a másként gondolkodás minőségét képviselte. „Lengyelországtól Ukrajnáig, Kelet-Németországtól Csehszlovákiáig a vallás fontos szerepet játszott a társadalmi mozgalmaknak a létrejöttében, melyek az emberi és polgári jogokért és a civil társadalom visszaállításáért indultak harcba.” (Casanova [1995]. p. 7.)

Egy másik vélemény szerint a volt szocialista országokban a nyugatitól eltérő társadalomszerkezet sajátos „antiszekularizációs” folyamatot hívott életre. Ezekben az országokban a központosított államhatalom igyekezett kézben tartani a gazdasági, a politikai és a kulturális életet. A társadalom differenciálódása, a racionalizálódás és a vallási intézmények önállósulása nem következett be olyan mértékben, mint Európa más társadalmában. Az állampárti centralizáció erőltetett jellege éppenséggel erősítette egy hagyományos ellenpólus létét, s ezzel éppen ott biztosította a vallás/egyház funkcióját, ahol a nyugati típusú szekularizáció megszüntette azt.

A nyugati típusú szekularizációval szemben a „szocialista modernizáció” a vallás és egyház sajátos fejlődési modelljét hozta létre. Ez a fejlődési út nem írható le a klasszikus szekularizáció paradigmáival – jegyzi meg az ortodox szociológiai felfogással szemben Tomka Miklós. (Tomka [1991])

A klasszikus modellel szemben megfogalmazott ellenhipotézisek leginkább abból indulnak ki, hogy a vallásnak olyan alapvető társadalmi és pszichológiai funkciói vannak, amelyek az élet velejárói. Ezért a vallás nem tűnhet el, még ha látszólag időszakosan vissza is szorul. Ezt a felfogást legkidolgozottabb formában a funkcionista szemléletű Stark és Bainbridge képviselik, „csereelméleti” modelljükben. Elgondolásuk azon alapszik, hogy az ember élete során folyamatosan „jutalmak” után vágyakozik, olyanok után is, amelyek rendkívüli méretűek vagy nagyon ritkák. Ezeket a vágyakat csak egy létező transzcenden-

cia tudja kielégíteni. Elméletük szerint erre a folyamatosan meglévő igényre jönnek létre vallási szervezetek, amelyek a természetfölöttitől származó kompenzációkat ajánlják fel. Ezek a kompenzációk az igények kielégítése közben szükségszerűen maguk is megváltoznak. Amikor a kielégítés hagyománya elveszti funkcióját, mert a megváltozott társadalmi körülmények miatt az emberek számára elfogadhatatlanná váltak a kompenzációk, (magyarázatok, végső kérdések értelmezésének módjai, stb.) akkor új vallási formák alakulnak ki. Az új vallási formák új vallási hiteken alapulnak. Stark és Bainbridge szerint a világban állandó a vallás iránti igény, mert szerintük csak így elégülhet ki az emberek rendkívüli jutalmak iránti igénye. (Olyan állandó igényeket kell a vallásnak „jutalmazni”, kielégíteni, mint például az ember közösség utáni vágyát, vagy mint az élet végső kérdései miatti szorongások megszüntetését, vagy mint a mindig jelentkező szeretet igényt, amelyek attól lesznek rendkívüliek, hogy azokat nem lehet hétköznapi módon kielégíteni.) Ezek az igények elégülhetnek ki a különböző hitekben és szervezetekben. Így történik meg, hogy a tradicionálisan vezető egyházakat felváltják a szekták, később kultuszok. A szekularizáció ilyenformán önkorlátozó folyamat. (Stark [1985], Bainbridge [1985], Wallis, Bruce [1992])

A vallás jelentőségének növekedése mellett érvel Luhmann, aki szerint éppen az identitást próbára tevő kihívás, azaz a fokozódó komplexitás az, ami az egyént reflexióra kényszeríti, noha az nem rendelkezik elegendő tárgyi információval. Ebben a helyzetben megnő az értékracionalitás rendező szerepe, ill. az érték (és vallási) modellek jelentősége. Ezek szubjektív jelentősége és funkcionalitása most alighanem nagyobb, mint bármikor korábban. Annak ellenére – véli Luhmann –, hogy ez az egyén életében többnyire csak rövid időszakokban kerül a felszínre. (Luhmann [1997, 2000])

A kritikák hatására Wilson, a tézis nagy védője, finomított álláspontján, bár alapvetően nem hátrált meg. Azt állítja, hogy a vallásban tapasztalható felendülések, reformok tűnhetnek úgy, mint amelyek képesek visszafordítani a szekularizációt, de ezek a folyamatok mégsem adják vissza a „szentség” régi szerepét a társadalomban. Elismeri, hogy az új vallási mozgalmak értékesek,

mert elősegíthetik a társadalmi rendszer működését, de azt többé már nem felügyelhetik.

Wilson álláspontja finomítása ellenére újból visszatért a makrotársadalmi szinttel kapcsolatos érveire. Továbbra is fenntartja, hogy a vallási alrendszerek a racionalizáció következtében a társadalom peremére szorultak.. Azt ugyan elismeri, hogy a természetfeletttel kapcsolatos felfogás nem tűnhet el a társadalomban, sem a privát kapcsolatokban, ám azt továbbra is határozottan állítja, hogy a társadalmi cselekvésre való befolyása megszűnt. (Wilson [1985])

Összességében a fenti kritikákból és ellen-elképzelésekből még nem következik a szekularizációs tétel érvényességének megszűnése, de az igen, hogy okai nem egyértelműek, s mechanizmusai máig nem tisztázottak.

II.5. A szekularizációs modell és annak értelmezése a magyar társadalom vallásosságának leírásakor

A vallás és a katolikus egyház 1945 előtti társadalmi helyzetét jellemezve röviden azt lehet mondani, hogy az állam és az egyház kevésbé differenciálódott, a vallás szerepe a társadalmi rendszer egészére kiterjedt. Ez az állapot 1948 után, egyik napról a másikra száznyolcvan fokos fordulatot vett, s ettől kezdve évtizedekig az állam kontrollálta az egyházak működését.

A vallási rendszer átalakulását kutató hazai szerzők álláspontja különbözik egymástól. Szántó János szerint az 1948 utáni politikai rendszerváltás felgyorsította a magyar társadalmat is érintő szekularizációs folyamatokat. A szekularizáció alatt az értékek és a vallásosság szempontjából történő sokszínűvé válás folyamatát érti. (Vele szemben Tomka Miklós viszont azt állítja, hogy 1948-52 között nem következett be, de nem is erősödött fel a szekularizáció, ez az időszak inkább a társadalmi, politikai, vallási megkeményedés éve voltak.)

Szántó szerint a szekularizáció következménye, hogy Magyarországon az utóbbi 40-50 évben erősen megfogytakozott a vallásos elkötelezettségű emberek száma. Megjegyzendő persze, hogy nehéz összehasonlításokat végezni, mert

nincsenek adataink arra nézve, hogy 1945 előtt milyen arányú volt az elkötelezetten vallásos emberek jelenléte a társadalomban.

A szerző azt hangsúlyozza, hogy a magyar társadalomban – a sajátosan történő szekularizáció ellenére – a nyugat-európai országokéhoz hasonló arányok találhatók a vallásosság terén. A szerző tizenegy ország adatait hasonlította össze, az Amerikai Egyesült Államokat és Angliát is bevonva vizsgálódásaiba. Számításai szerint ebben a mezőnyben Magyarország valahol középen foglalt helyet. (Szántó [1998/a])

Szántó szerint az 1989-es rendszerváltás előtti szekularizációs folyamatnak két szakasza volt. Az első időszak 1948-1960-as évek elejéig tartott, amelyet ő jakobinus jellegű, kényszer-alatti szekularizációnak nevezett el. A másik időszakot az 1960-as évektől számítja, amikor a konszolidálódó szocialista rendszer a korábbiakhoz képest nagyobb türelmet tanúsított a vallási szféra iránt. Ez utóbbi időszakban, amennyiben a vallás a tradicionális keretek és a privát szféra viszonyai között maradt, a hatalom által is megtűrt világnézet lehetett. Mégis, – vagy éppen ezért –, vallja a szerző, ez az a korszak, amikor a társadalomban erőteljesebbé vált a szekularizáció hatása. Egyre nagyobb tömegek fordultak el a vallástól. Azt állapította meg az 1992-es adatok alapján, hogy a magyar társadalom felnőtt népessége 18-21 százaléka minden szempontból vallásos volt, s 29-32 százalékban viszont egyáltalán nem volt vallásos. A két csoport között a kevésbé vallásosak és a bizonytalankodók helyezkedtek el. Ezekre az adatokra alapozva jelentette Szántó, hogy a hazai vallásosság nem igen tért el a nyugat-európaiktól. Ebből vont le azt a következtetést, hogy a Magyarországon lezajlott szekularizációs folyamat közelít Európa más országaiéhoz. (Szántó [1998/b, 1998/c])

Megjegyzendő azonban, hogy a szerző csak a végeredményt láthatta egymáshoz közeleink, s ebből még nem feltétlenül következik, hogy a folyamat okai és előzményei is azonosak lennének.

A „közelítés” mellett a szerző beszélt a különbségekről is: Valószínűsítette, hogy a szocialista rendszer a maga sajátos módján felgyorsította azt a folyamatot, amely a nyugat-európai társadalmakban "természetes" módon ment

végbe". A felgyorsulás közvetlen okát a társadalmi mobilitás drasztikusságával magyarázta, azzal, hogy az utóbbi 40-50 évben olyan erősségű volt a társadalmi, területi mobilitás, mint ami Nagy- Britanniában az elmúlt 100-200 év során zajlott le. (Szántó [1998/b] pp. 13-15.)

Ezzel a nézettel cseng össze Tamás Pál véleménye is, aki szerint „a modernizáció főirányából következő általános átrétegződés a szocialista állam valóságellenességénél erősebben és hosszabb távon meghatározó”². (Tamás [1996] pp. 330-331)

Szociálpszichológiai kutatások is foglalkoztak a magyar társadalom átalakulásával. Ezek egyikének megállapítása szerint: "Az értékek pluralizálódása, a morális univerzum megszűnése nyilvánvalóan része a huszadik század második felében bekövetkezett történelmi-társadalmi fejleményeknek". (Vajda [1996])

A magyar társadalomra vonatkozó nemzetközi vallásszociológiai felmérések [EVS 1990, 1998, ISSP 1991, 1998, Aufbruch 1998, Ramp 1998] Magyarországra is vonatkozó adatai alapján azonban módosul a fenti kép. Csak márdártávlatból nézve igazolható, hogy a társadalom egészének vallásossága valahol az európai átlag körül van. Az viszont már nem, hogy a vallásüldözésnek a hatása nem mérhető, nem követhető nyomon. Ugyanis az intergenerációs vallási változás összehasonlító adatsora azt mutatja, hogy a háború előtt született nemzedék már alig tudta áthagyományozni a vallást gyermekei számára. A mai 40 évnél fiatalabbak generációjában az istenhit elterjedtsége Magyarországon nagyon alacsony, az országok listáján hátulról a harmadik, utána már csak a volt NDK és Oroszország szerepel.

„Egyrészt óriási a különbség a nemzedékek vallási felfogása és hite, vallásgyakorlata között. (...) A másik változás a nemzetközi hasonlóságok és különbözőségek eltolódása. A mai öregek generációjában Magyarország – az ér-

² A szerző a Magyar Katolikus Püspöki Kar Tömegkommunikációs Bizottságának felkérésére készült kutatás alapján vonta le következtetését.

tékrend, a vallás, a világnézet terén – tökéletesen beleillett az európai gondolkodásmódba és életgyakorlatba. A fiatalok nemzedéke kilóg abból és attól elütően a „keleti” vagy a „volt kommunista” modell részese”. (Tomka [1996] p. 600)

Ugyancsak Tomka szerint a kommunista rendszerben végrehajtott erőltetett modernizáció egyik következménye a társadalom tradícióvesztése és elvallástalanodása. Állítását többek között a vasárnapi templomba járás adataival bizonyítja. 1950-1980 között Nyugat-Európában 50-ről 25 százalékra esett vissza az arány, nálunk 75-80-ról 8 százalékra. A nyugati és a magyar (keleti) változás között minőségi különbség van – állapítja meg. (Tomka [1994])³

Összességében elmondható, hogy a modernizációval, szekularizációval foglalkozó hazai szerzők véleménye egybecseng a vallásosság csökkenésének mértékében, de eltér a csökkenés okainak értelmezésében. A nemzetközi összehasonlítás alapján megalapozottnak tűnik a generációk közötti különbség hangsúlyozása, s az erre alapozott állítás, hogy a kommunista rendszer vallásüldözése a nyugatitól eltérő módon befolyásolta a vallási változást.

³ A szerző többek között az EVS 1990, ISSP, 1991.-es adatai alapján vonta le az idevonatkozó következtetéseit.

III. Az állam–egyház kapcsolata események és értelmezések tükrében (1948-1990)

A témával foglalkozó történészek, szociológusok egybehangzó véleménye szerint a magyarországi szocializmus 40 éve nem tekinthető egységes korszaknak, különböző szakaszokra osztható időszak ez. Fokozatos átmenet figyelhető meg a totális diktatúra és az autoriter rendszer, a puha diktatúra között. Többféle álláspont született a korszakhatárok megállapítására, például a politikatörténet és a társadalomtörténet szakaszai nem minden esetben egyeznek meg. Tovább bonyolódik a kérdés, ha figyelembe vesszük, hogy a politikai döntések társadalmi hatásai időben kitolódnak, a társadalmi folyamatok többnyire átnyúlnak a politikai fordulókön. Jó példa erre a kommunista hatalomátvételt követő egyházüldözés társadalmi hatása. Annak ellenére, hogy 1948-53 között a hatalom, a társadalom vallástalanítása érdekében, a rendelkezésre álló erőszakszervezet teljes kapacitását igénybe vette, a vallásgyakorlás mértéke a lakosság körében a legdrasztikusabb üldöztetések idején nem csökkent. Az egyházak erkölcsi tekintélye megerősödött, a hívek a valláshoz való ragaszkodásukkal is igyekeztek a politikai gyakorlattal szembeni ellenszenvüket kifejezni.⁴ A vallásgyakorlás társadalmi méreteiben érezhető csökkenése csak jóval később, a hatvanas évek közepén, a kádári restauráció- konszolidáció idején következett be.

I. Társadalomtörténeti szempontból Andorka Rudolf az 1947-1990 közötti szocialista korszak egészét modernizációs kísérletként értelmezi. Ezen belül az 1960-as évek közepét tekinti egyfajta választóvonalnak, amikor a rendszer legitimációs retorikája is megváltozott. A hivatalos ideológia ekkortól nem a szocializmus felépítéséről, hanem a nyugat –európai életszínvonal eléréséről szólt. (Andorka [1997] p. 588.)

⁴ Az egyházzal szembeni szolidaritás kifejezését érzékelteti egy kortanú visszaemlékezése, aki szerint " amikor (1947-ben) a bazilika előtt elhaladtunk villamossal, az egész kocsit surrogott.

Andorka szemléletével egybecseng Valuch Tibor korszakolása. (1.) „1945 –től a hatvanas évek végéig terjedő időszak úgy is értelmezhető, mint a társadalom teljes körű államosításának, a korábban létező társadalmi formák és szerkezetek felszámolási kísérletének időszaka. (2.) A hatvanas –hetvenes évek fordulójától a nyolcvanas évek végéig terjedő korszak pedig a „polgárjogok nélküli” polgárosodás periódusa volt.” (3.) A kilencvenes évtized a szocialista rendszer összeomlását követő társadalmi újrendeződés jegyében telt el.” (Valuch [2001] p. 17.)

Kornai János, aki ugyancsak jelentős fordulópontnak tekinti a hatvanas évek közepét, politikai gazdasági szempontból értelmezi az eseményeket. Ez a szerző az 56-ot követő évtizedeket a klasszikus szocializmus időszakának nevezi. Ezen belül kiemeli, hogy az első évek „az 56-ot követő megtorlásokkal teltek, majd ezt követték a gazdasági reform évei, s végül poszt-szocialista szakasz” következett. (Kornai [1995, 1996])

II. A politikatörténet a politikai élet nagyobb fordulópontjaihoz kötve alakítja korszakhatárait. A politológia a társadalomtörténeti megközelítésnél jóval rövidebb szakaszokat különböztet meg egymástól. (1.) 1945 -1948. A parlamentáris demokrácia erőszakos felszámolása és a kommunista hatalomátvétel. (2.) 1948-53. A sztálinista diktatúra ideje. (3.) 1953-1956. A totális diktatúra enyhülésének évei, a forradalom és szabadságharc kirobbanása és leverése. (4.) 1957-1963. A megtorlás évei és a kádári restauráció kiépítése. (5.) Az 1963 utáni szakaszt szokás a „klasszikus szocialista” rendszernek tekinteni, a kádári konszolidáció korszakának nevezni. (6.) A nyolcvanas évek elejétől felerősödik a rendszer válsága és kiépülnek a demokratikus átmenethez szükséges feltételek. (Szabó [1989], Kornai [1996], Valuch [2001], Rainer [2001])

III. Némiképp módosulnak a fenti korszakok, ha a társadalmi és politikai változások együttes hatásait az állam és az egyház viszonyának alakulására ve-

Mindenki leemelte kalapját Isten háza előtt. Ezzel is ki akartuk fejezni, hogy az egyház mellett vagyunk. " (Részlet Z. K-val készült interjúból.)

títjük. A téma kutatása napjainkban van fellendülőben, egyre többen vállalkoznak a korszak átfogó állam–egyház kapcsolatának jellemzésére.⁵

Az alábbi korszakok tűnnek relevánsnak:

(1) 1948-1956. Az állam nyílt vallásüldözésével az egyház vezetése – különösképpen a felsőpapság egy része – konfrontálódott. (2.) 1957-1964. A nyílt vallásüldözés kezdett alábbhagyni, mivel a korábbi években már betiltották az egyház társadalmi intézményeit, másfelől megnövekedett az egyház adminisztratív úton történő ellenőrzése, ami a társadalomtól való elszigetelődését is jelentette egyben. (3.) A hatvanas évek közepétől 1989-ig, a rendszerváltásig terjedő időszak. Az állam és az egyház egyenlőtlen partneri viszonyát a nem hí-

⁵ Elsőként közölt ebben a témában (magyarul is) tanulmányokat Tomka Miklós (Tomka [1990, 1991, 2001]). Az utóbbi években zajlott „Aufbruch” [1997-2000] nemzetközi vallásszociológiai kutatást említhetjük még meg. A projekt tíz volt kelet-közép-európai országra terjedt ki. Többek között vizsgálták az állam és egyház kapcsolatának alakulását az elmúlt negyven év során. A kutatási eredmények megerősítették azt a korábbi hipotézist, mely szerint egy adott országban az állam-egyház kapcsolatát – a társadalmi- és politikatörténeti viszonyon túl – a hidegháborús politika ill. annak enyhülése, a Vatikán ún. új keleti politikája együttesen befolyásolta. Mindezek keresztszertében alakultak ki egy adott ország állam-egyház kapcsolatának jellegzetességei. A volt kelet-közép-európai országok legtöbbszörében az első korszakot a direkt és a nagyon erős diktatúra jellemezte, amelyben az egyház az új rendszer első számú ellenségének számított. (Kivételt képez ez alól Románia viszonyában az ortodoxia és a volt NDK.) Majd az ezt követő periódusokban, Sztálin halála, a szatellit-államokban a forradalmak kitörése és leverése, az általános enyhülési politika következtében, a Szovjetunió gazdasági gyengülése, stb. következtében az állam és az egyház viszonyának alapelemei – főleg a gyakorlatban – folyamatos változásokon mentek keresztül. A rezsimek továbbra is törekedtek az egyházak totális ellenőrzésére, de ekkortól meghagyták az élethez való jogukat. Ugyancsak kivételként kell említeni a volt NDK-t és Csehszlovákiát, ahol az egyházakkal szembeni keményedés politikája 1968 után következett be, Litvániában és Ukrajnában pedig nem enyhült az állam egyházpolitikája. A két egyenlőtlen fél között taktikázás indult el. Engedmények az állam részéről, alkalmazkodás az egyházak részéről. Ennek következtében fokozatosan lecsökkent az egyházak ellenállása, s Máté-Tóth a „fészekmegőrzés” (az egyház belső életének fenntartására törekedett) állapotáról beszél. (Máté-Tóth, Mikluscák [2001])

vő értelmiség jelentős része dialógusnak hitte. A vallásellenes politika érezhetően végigkísérte ezt a korszakot is, kétségtelen tény azonban, hogy az állam részéről jelentős stílus és eszközváltás következett be az ötvenes évekhez képest.⁶

III.1. Az egyházak reagálása a társadalmi változásra

Európa szerte az egyházak a modernizációra a 19-20.század fordulóján különböző alkalmazkodási stratégiákkal reagáltak. A protestantizmus, saját kulturális identitásának fellazulása árán is a társadalom többségi véleményéhez való alkalmazkodást választotta (Martin [1978]) A katolikus egyház igyekezett a differenciálódással szembefordulni és önálló miliőt, katolikus szubkultúrát kialakítani. Amikor Altermatt Svájc esetében miliőképződésről, vagy Coleman Hollandia kapcsán oszloposodásról beszél, mindketten ugyanarról az egyházi stratégiáról számolnak be. (Altermatt [2001, Coleman [1978] A katolikus egyház a XIX: századtól kezdve a katolikus intézmények és szervezetek rendszerének kialakításával – mind világszerte, mind Magyarországon –, egyre tudatosabban egy autonóm rész- vagy más nézetben belkultúra létrehozására törekedett. Ezt a törekvést jelzi a felekezeti iskolarendszer, egészségügy, könyv- és újságkiadás megszervezése mellett a különböző katolikus szervezetek, ifjúsági és felnőtt egyletek létrehozása. Igyekeztek átfogni az élet egészét. Kezdve a szocializációtól, az oktatáson, a szórakoztatáson át. A szubkultúrát olyan belső kontrollal védték, mint a vegyes házasság vagy a nem katolikus kiadású Biblia olvasásának tiltása, a könyvindex intézményének megerősítése. A folyamat lényege egy katolikus milió megteremtése volt, amelynek explicit célja a más hittekkel és a vallástalanokkal ill. egyházellenességgel való szembenállás volt. A civil társadalom tömegméretűvé válásának időszakában zajlott mindez, amikor mások is hasonlóan viselkedtek. (Enyedi [1998])

⁶ A korszakhatárok kérdésében Tomka Miklós (Tomka [1990, 1991]) felfogását követem.

Ez a törekvés addig maradhatott sikeres, ameddig a társadalmi modernizáció viszonylag kis mértékű, amíg adott volt bizonyos társadalmi és geográfiai elzártság, és amíg a média nem oldotta fel a kulturális elszigeteltségeket. Ilyen körülmények között a kulturális javakhoz való hozzájutás korlátozható, legalábbis kontroll alatt tartható volt. Amikor azonban mindez világszerte megváltozott, – a II. világháború után, de különösen a 60-as évektől kezdődően – az elszigetelődés, mint általános társadalmi stratégia lehetetlenné vált. Magyarországon viszont a lehetőségek messzemenően a politika függvényei voltak.

III.2. A konfrontálódó katolikus egyház: (1948-1956)

Nehéz eldönteni, hogy a II. világháború utáni vallásüldözés pontosan mikor kezdődött. 1945-öt, vagy 1948-at tekintjük-e korszak első évének. Ma már ismert, hogy a politikai rendőrség (a Péter Gábor vezette PRO, a hírhedt ÁVO/ÁVH elődje) a Moszkvából hazatért Rákosi Mátyásnak már az első időtől kezdve segített a „rendcsinálásban”. Ez a szerv a kezdetektől bekapcsolódott a kommunista egyeduralom kiépítésébe.⁷ Az is bizonyos, hogy a háború befejezése után hamarosan tapasztalható volt egyfajta egyházellenes politika, aminek háttérben a kommunisták által irányított politikai rendőrség állt.⁸ Mégis, a szín-

⁷ Rainer M. János tanulmánya (Rainer [2001]) részletesen kifejti a politikai rendőrség alakulásait és annak a kommunista hatalom kiépülésében játszott szerepét. Történeti kutatások szerint a moszkvai vezetés konkrét tervekkel rendelkezett a magyar hatalomátvétel lépéseivel kapcsolatban. (Sípos [1995])

⁸ Gondolhatunk Angelo Rotta pápai nuncius 1945-ben történő kiutasítására, vagy az ÁVO-n belül 1946-ban létrehozott „egyházi ügyek alosztályára”, ahol már ekkor megkezdődött Mindszenty és környezetének megfigyelése. 1946-ban P. Kiss Szaléz gyöngyösi ferences szerzetest letartóztatták, majd kivégezték, s még ugyanebben az évben Rajk László belügyminiszter utasítására föloszlatták a KALOT, KALÁSZ szervezeteit. Ehhez a folyamathoz sorolható a hírhedt Pócspetri ügy. Az eset röviden: Az iskolák államosítása ellen tiltakozó szülők megfélemlítésére kivezényelt rendőrök egyike – saját fegyvere által, baleset következtében –

falak mögött a hatalomátvétel előkészítői 1945-1948 között először a demokratikus pártok vezetőivel számoltak le, s ezután kerítették sort az egyházakra. Többek között ezzel magyarázható, hogy a kifejezett vallásüldözés 1948-tól kezdődött.

A kommunista hatalomátvétellel egyidőben az egyházüldözés politikai programmá emelkedett. Ezt kívánja szemléltetni az alábbi eseménysorozat.

- 1948 június 16. Törvényt fogadtak el az egyházi iskolák államosításáról. (1948: XXXIII. Törvénycikk.)
- 1948 őszén felerősödtek Mindszenty bíboros elleni támadások. December 26-án letartóztatták.
- 1950 június 1. A kommunista párt vezetősége határozatot hozott a "klerikális reakció" elleni harc folytatásáról.
- 1950 június 7-19. Néhány éjszaka alatt a 11 000 ezer magyar szerzetesből 3 000 főt internáltak.
- 1950 augusztus 1. Az alsó és a felsőpapság megosztása céljából létrehozták a papi békemozgalmat.⁹
- 1950 augusztus 30-án aláírták az állam és a katolikus egyház közötti megállapodást.
- 1951 május 19. Törvény született az Állami és Egyházügyi Hivatal (ÁEH) felállításáról. A püspöki irodákban ezután az ÁEH emberei ellenőrizték a püspökök napi tevékenységét. A püspökkari körlevelek állami diktátum szerint a békekölcsönök-

meghalt. Az ÁVO a történeteket az „egyházi reakció” államellenes szervezkedésének állította be, s egy hangadó szülőt (akit kivégeztek) és a falu plébánosát letartóztatták. Ezeken túl a legkülönbözőbb indokokra hivatkozva tartóztattak le egyházi személyeket, például ha valaki tábori lelkeszként működött a Horthy hadseregben, vagy ha kommunista ellenességének hangot adott, nagy esélye volt, hogy elítéljék a” demokratikus rendszer elleni uszításért”. Részletes életrajzokat közöl ebben a témában Hetényi Varga Károly többkötetes gyűjteménye. (Hetényi [1996])

⁹ Ebben a korszakban a katolikus egyház hierarchiáját nem osztotta meg a papi békemozgalom. A békemozgalomban résztvevő egyházi személyek – néhány kivételtől eltekintve – kényszer hatására, a hatalom nyomására cselekedett, amit az egyház egyöntetűen rossz néven vett. (Tomka [1991], Mészáros [1993], Bögre [1998], Orbán [2001])

ról, a mezőgazdasági termények begyűjtéséről, a tsz-ek szervezéséről szóltak, miközben javában folyt az egyház- és vallásüldözés.

Az egyházak kemény politikai üldöztetésnek voltak kitéve, aminek csak egyik lépése volt az egyházi iskolák államosítása, ill. a már 1946-ban bekövetkezett vallásos egyesületek betiltása. Korabeli adatok arról tanúskodnak, hogy a felporgetett vallásüldözés tömeges méreteket öltött. A működési engedélyek megvonása 631 KALOT, 576 KALÁSZ helyi csoportot, és 170 egyéb katolikus egyesületet érintett. Az 1948-as almanach szerint 7522 hitbuzgalmi egyesület összesen 708 000 taggal működött az országban, amelyek szintén nem éltek túl a kommunista hatalomátvételt. (Magyar Katolikus Almanach [1984])

1948 őszén a pártállam elérte, hogy a református, az evangélikus, az unitárius és az izraelita felekezetek aláírják az állam és a szóbanforgó egyház közti megállapodást. A katolikus egyház ekkor még ellenállt a nyomásnak, bár nem sokáig. Decemberben letartóztatták Mindszenty bíborost, akinek peranyagához a szükséges terhelő bizonyítékokat már jó ideje gyűjtötték az ÁVH emberei. A „Mindszenty József hercegprímás ellen összpontosított hadjárat során” az ÁVH vezetője több információval rendelkezett a katolikus egyházzal, mint maga a bíboros. (Gyarmati [2001] p. 7.) A katolikus hierarchia legerősebb embere börtönben volt, amikor 1950 őszén a püspöki kar is aláírta az állam kötött megállapodást. Ennek kikényszerítése a hierarchia megalázásában csak az első lépések egyike volt, amellyel nem lehettek elégedettek a hatalom emberei. A diktatúrában ugyanis az egyház, annak történelmi szerepe, a közvéleményre gyakorolt hatása miatt ellenkultúraként jelentkezett, amelynek intézményrendszerét a hatalom teljesen meg akarata semmisíteni. Ezért nem ért véget a vallásüldözés a hierarchia legerősebb emberének meghurcolásával, vagy az egyezés aláíratásával. Ezért folytatódott tovább a vallásüldözést, amire az egyház a saját hit és a vallásgyakorlat és a közösségápolás formájában megvalósuló ellenállással válaszolt ebben a korszakban. (Tomka [1991] p. 70.) Ellenállásnak tekinthető például a hierarchia Mindszenty bíboros melletti lojalitása, vagy a vallás fennmaradásáért spontán és/vagy titokban szervezett kiscsoportok kialakítása, (amely már a 40-es évek végétől kezdődően megjelentek), vagy a nyilvános vallásgyakorlás,

amit a hívek annak ellenére vállaltak, hogy a belügyi szervek emberei folyamatos megfigyelés alatt tartották templomaikat. (Szokolczay [1989], Kamarás [1990, 1992], Tomka [2001]¹⁰) Ennél drasztikusabb eszközök is napi gyakorlattá váltak, mint a bebörtönzés, az internálás, vagy egyházi személyek házi őrizetben tartása bizonytalan időig.¹¹

A korszakot az 1956-os forradalom és szabadságharc leverése zárta. A szabadságharc előkészítésében és szervezésében az egyházaknak nem volt közvetlen szerepük. Helyi szinten papok ill. aktív világi hívők vállalhattak feladatot a nemzeti bizottságokban, vagy egyéb helyeken, de ez nem volt általános. Az egyházak inkább a vérontás ellen, a megbékélés mellett, vagy a békés kivárára biztatták a lakosságot. (Balogh [1996])

¹⁰ További adalék a korszak megismeréséhez, hogy pl. egyes vélemények szerint a katolikus egyházon belül nem mindenki értelmezte általános vallásüldözés kezdetének a hercegprímás bebörtönzését. Kortársi visszaemlékezés szerint azok, akik az egyházon belül nem értettek egyet a bíboros politikai magatartásával egy ideig azzal álltathatták magukat, hogy „nincs senkivel sem baj, csak egyedül a főpástorral. Csupán az ő ellenséges magatartása váltotta ki az államhatalom megtorló intézkedéseit. Véleményüket akkor kellett korrigálniuk, amikor a „szelíd” Grósz érseket is letartóztatták. Azt az embert, aki még 1949. május 5-én jelentette a Függetlenségi Népfront választási bizottmányának, hogy a római katolikus püspöki kar az országgyűlési választásokkal kapcsolatban értesítette híveit: Éljenek szavazati jogukkal. 1950. augusztus. 30-án az ő elnöklése alatt működő püspöki kar megállapodást kötött az államhatalommal. S mindezek ellenére 1951. június. 28-án a Legfelsőbb Bíróság egy újabb kirakatperben (Grósz [1951], Szabó [2002]) ugyanazokkal a vádakkal ítélte el Grósz érseket, mint amivel Mindszenty Józsefet. Államrend megdöntése, valutaüzerkedés, népellenes bűnök. (Emödi, én. 24-25.) A szerző a Regnum Marianum egyik közismert papja volt.]

¹¹ A Győrben székelő Iskolanővérek 1950-es kitelepítésére visszaemlékező egyik nővér vallomása." A nővérek elmesélték, hogy a 200 km-nél hosszabb út megalázó, fáradságos és kínzó volt a sötétségben. Időnként – lakott területen kívül – megálltak. Hosszú szövetruhájukban csak nehézségek árán tudtak leszállni a teherautóról, a katonák derültsége közepette dolgukat elvégezni. Egyik kiskatona odasúgta a hozzá közel álló nővérnek: – Ha tudná az édesanyám, hogy mit csinálok, kitagadna." (részlet B. szerzetes nővérrel készült interjúból. Az interjúrt Görgey Rita szociológus hallgató készítette 1998-ban.)

III.3. A katolikus egyház társadalmi elszigetelődése (1957-1964)

A forradalom és a szabadságharc leverése utáni Kádár-rendszer 1963-ig, az általános amnesztia évéig különféle elnevezéssel illelhető. A jelenkor történészei inkább restaurációs korszaknak tekintik ezeket az éveket, a korabeli hivatalos retorika viszont előszeretettel használta a konszolidáció kifejezést. Az események ismerete mindkét politikai törekvés meglétét igazolja. A totális diktatúra visszarendeződésére is, és az erőszak enyhítésére is történtek kísérletek, aminek következtében kiszámíthatatlanná vált a párt politikája. Az állam-egyház kapcsolatában is jelentkezett ennek hatása.

Kádár kormánya megalakulása után ellentétes elvárásokkal találta magát szembe. Az SZKP vezetése „rákosizmust” akart Rákosi nélkül, a hazai sztálinisták is hasonló elvárásokkal léptek fel, ismeretlen volt számukra másfajta hatalmi mechanizmus. Kádár viszont vissza akart térni az 1948-es politikai állapothoz, amikor szerinte az ország még a marxizmus-leninizmus útját járta. (Rainer [2001] p. 36.)

Kádár hatalomra jutása után hozott döntései a sztálinista erővonal igényeinek feleltek meg. Első dolga a forradalom után a bosszú, a „rendcsinálás” volt. Ezek után került előtérbe a mezőgazdasági kistermelők hatalmas tömegének kérdése, amely a kommunisták számára egyre nyomasztóbbá vált. A szovjet mintával ugyanis sehogyan sem fért össze az önálló parasztság jelenléte az országban. Kádár számára egyre égetőbb kérdéssé vált a mezőgazdaság kollektivizálása. Az 1958. december 5-i KB. ülésén a párt első titkára meghirdette a mezőgazdasági kollektivizálás új kezdetét. El akart kerülni minden társadalmi méretű zavargást, s ehhez fel akarta használni az egyházakat is.

Egy 1960-as KB. ülés külön foglalkozott az egyházak politikai szerepével, ahol az egyik titkári beszámoló elégedetten nyilatkozott a püspöki kar és a papság magatartásáról, azt lojálisnak, együttműködőnek értékelve.¹²

A hatalom oldaláról lojálisnak értékelt magatartás azt jelzi, hogy történt valami alapvető változás az egyházi vezetés hatalomhoz való viszonyában. Itt két kérdés vetődik fel. Mennyiben értelmezhető az egyházi tisztségviselők magatartásában bekövetkezett változás egyáltalán lojalitásnak? S ha igen, akkor milyen körülmények hatására következett be ez a változás? Egyfelől '56 tanulságaként s önmaguk gyengesége tudatában az egyházak a politikai konfrontációt a lehetőségek szerint kerülni akarták. A konfrontáció kerülése azonban még nem jelenti a hatalom elfogadást, azzal való lojalitást. Sokkal inkább politikai kényszerről, mozgástér hiányáról van szó, mint elfogadásról.

Ma már levéltári adatokból tudjuk, hogy 1956 után nem hagyott alább az állam közvetlen beleszólása az egyház életébe. Egy 1957-ben kiadott Elnöki Tanács rendelete kimondta, hogy valamennyi jelentősebb papi állás betöltéséhez állami hozzájárulás szükséges. Ez a rendelet a korábbiaknál még szorosabb állami ellenőrzést valósított meg, már nem elégedtek meg a püspökök, segédpüspökök személyének kiválasztásával. Az állam által kijelölt egyházi tisztségviselőkről az állam döntötte el, hogy jó pap lesz-e az illető vagy sem. Ez a hierarchián belül szükségszerűen előbb-utóbb kontraszelekcióhoz vezetett. Ezek miatt valóban beszélhetünk a püspöki kar „megváltozott magatartásáról”, amit a hatalom lojalitásnak tekintett. Hogy mennyiben volt ez kikényszerített lojalitás, arról a későbbiekben még szó lesz.

Többek között a püspöki karban érvényesülő kontraszelekció, a forradalom bukása, a rendőrállam légköre voltak azok az események és tényezők, amelyek együttesen hozzájárultak ahhoz, hogy 1957-re, „Opus Pacis” néven felújítsák a papi békemozgalmat. A korábbi állam által kikényszerített papi bé-

¹² Balogh Margit idézi Szirmai István előterjesztését, az MSZMP KB titkárának beszámolójából készült emlékeztetője alapján. (Balogh, [1994]Ö)

kemozgalmat megszüntették, s az újonnan létrehozott szervezetben már nem az exkommunikált papok, hanem a püspökök voltak a vezetők. Ez részben megfelelt az állami elvárásnak, részben pedig ezzel megszűnt az egyházszakadás veszélye. A jövő fogja eldönteni, hogy melyik oldal, az állam vagy az egyház fizetett-e nagyobb árat ezért a lépésért. Tagadhatatlan, hogy a résztvevő püspökök erkölcsi tekintélye súlyosan sérült a nyilvánosság előtt. (Pál [1995], Orbán [2001])

További események felidézésével jól jellemezhető az állam-egyház kapcsolatában is megjelent restaurációs és konszolidációs politikai erők ellentmondásosságát.

- Az 1958/59-es tanévben a Központi Szemináriumból 82 papnövendéket zártak ki, a 98 fő összlétszámából¹³. A kiutasított kispapok „bűne” a békegyűlésen való részvétel megtagadása volt, ami helyi szintű ellenállássá alakult.¹⁴

¹³ Az események egyik szereplője a következőképpen emlékezett a történetekre: „1958-as tanév végén a budapesti Központi Szemináriumban három kispapot az elbocsátás veszélye fenyegetett a békegyűlésről való elmaradásuk miatt. Ennek megelőzésére seminarista társaik melljük álltak, hangsúlyozva, hogy akkor inkább mindannyian elhagyják a szemináriumot. Nagy ellentét kezdett kialakulni a szeminárium vezetői, professzorai és a kispapok között. A seminaristák egyre hangosabban rótták előjáróik szemére az állam felé tett engedményeket. A következő tanévben tovább fokozódott az ellentét. 1959-es országos békegyűlésen a kispapok közül senki sem jelent meg, annak ellenére, hogy a gyűlésen fellépett volna az énekkaruk is. Erre félévkor tizennégy diákot kizártak a szemináriumból. Az események folytatása az lett, hogy a bennmaradt diákok memorandumot írtak a szeminárium vezetőihez, amelyet postán továbbítottak. Ez az anyag legelőször az ÁEH emberei kezébe érkezett. Azonnal behívták a szeminárium előjáróit és a felelős püspököt az ÁEH-ba. A zavargás megszüntetése az előjárók dolga lett, s csak az maradhatott továbbra is papnövendék, aki hajlandó volt aláírásával pecsételni, hogy ezentúl előjáróinak feltétel nélküli engedelmeskedni fog. Ezt 16-an tették meg, a többieket elbocsátották. A szeminárium jóformán kiürült, szeptemberben induló 98 volt diákból összesen 16 fő maradhatott benn.” (az eseményeket átélt kortanú visszaemlékezése)

¹⁴ A második korszakban (1957-1964) az ÁEH a hierarchián keresztül szankcionálta a rendszerre veszélyesnek ítélt embereket. A vezető papok kényszerből végrehajtották a kapott uta-

- 1959 június 2-án visszaállították az 1956-ban eltörölt ÁEH önállóságát. Az Állami Egyházügyi Hivatal, a Belügyminisztérium egyházi ügyekkel foglalkozó osztálya és az MSZP vezető szervei összehangoltan dolgoztak az egyház ellenőrzése és irányítása érdekében.
- 1960 június 21-ei MSZMP KB határozata szerint belső ellenség lett újra a klerikális reakció. A hatalom fő feladatának tekintette az „illegális hierarchia, rendi élet vezetésének és ellenséges politikai tevékenységének felszámolását, a külföldi kapcsolatok dokumentálását”.
- 1960 novemberében és 1961 februárjában két nagy letartóztatási hullám következett, 300 lekipásztort és világít vettek őrizetbe, s az ügynek nagy tömegkommunikációs nyilvánosságot adva – egyértelműen megfélemlítési céllal.
- 1962. A II. Vatikáni zsinatra magyar küldöttség is kiutazhatott.

sításokat, ismertek olyan esetek azonban, amikor kísérletet tettek „övéik” megmentésére. Ez történt a fent részletezett esetben is. Az 1958/59-ben a Központi Szemináriumból kizárt kispapok ügyében Grósz érsek és Hamvas püspök 1960. novemberében tárgyalást folytatott az MSZMP KB Agitációs és Propaganda osztályán. Itt szóba hozták a kizárt kispapok visszavételének kérdését is. ÁEH emberei visszautasították a visszavételt, érvelésük szerint „az egyes egyházi vezetők és a volt központi szeminaristák inkorrekt és ellenséges magatartást tanúsítottak, amelyek zavarják az állam és a katolikus egyház közötti jó viszonyt”. A katolikus eljárók próbáltak érvelni a hallgatók jószándékával, megváltozott magatartásával. Érveltek a papi utánpótlás nehézségeivel is. Az ÁEH. döntése az elhangzott érvek ellenére sem változott meg. Grószék ekkor kijelentették, hogy a püspöki kar elé viszik az ügyet. A hivatal válasza tömör volt: „Ez sem befolyásolja a mi végleges álláspontunkat, így a püspökkari ülés lényegében csak tájékoztató jellegű lehet.” (Balogh [1994]) A dokumentumban bemutatott események árnyaltabbá teszik az 1958-as KB hivatalos emlékeztetőjében bejelentett „jó viszony”-ról és lojalitásról elmondottakat. Ma már arról is tudunk, hogy az eltávolított kispapok közül a legtöbbeket mégis felszentelték. A felszentelést végző püspökök (mint például Shvoy Lajos, vagy Zadravecz István püspökök) kifejezetten államilag tilos dolgot műveltek, tevékenységüket a politikai rendőrség rendszerellenesnek tekintette.

- 1963. Az Elnöki Tanács kegyelmi rendelete nyomán 25 pap és szerzetes szabadul ki a börtönből.
- 1964. december 8-án államellenes szervezkedés vádjával letartóztattak hat jezsuita szerzetest, s hét ifjúsági lelkipásztort. (Balogh [1994])

Mindeközben lezajlott a parasztságnak a TSZ-ekbe való erőszakos bekényszerítése. 1959-1961 között, – a mezőgazdasági főmunkák idejét leszámítva – mindegyike tizenöt hónap alatt elvették az önálló parasztok korábbról megmaradt földjét, mert végre akarták hajtani a mezőgazdaság szocialista átszervezését. Ez azt jelentette, hogy 1959 és 1963 között mintegy félmillió embernek el kellett szakadnia a mezőgazdaságtól, korábbi munkakultúrájuktól, s el kellett indulniuk a számukra idegen város felé. Családi életek törtek ekkor össze, faluközösségek bomlottak fel, mert a nagypolitika érvényesíteni akarta céljait. (Szakács [1995])

Állami akarat szerint az egyházak is részt vettek a szervezés politikai agitációjában. Az ÁEH által megírt Püspökkari Körlevelek mindig a soron következő politikai feladatok elvégzésére buzdították a híveket, amelyek a szentbeszéd mellett/helyett hangzottak el a templomokban.¹⁵

A pártállam pragmatista egyházpolitikája új szerepelvárással lépett az egyház vezetői felé. A hierarchia tagjaitól a hatalommal való egyezkedést és az alsópapság állami akarat szerinti irányítását várta el, sőt bizonyos egyházi vezetőket az állammal való „együtműködésre” kényszerített. Kérdés azonban az, hogy az erre a célra kiszemelt egyházi vezetők ténylegesen együtműködtek-e az

¹⁵ Nagyon fontos szociológiai kérdés, hogy az így született körleveleket a papság hányada olvasta fel szöveghűen, hányan egészítették ki saját értelmezéseikkel, vagy hányan szabotálták el ezt teljesen. Ezt a dilemmát jól érzékelteti: „Minden becsületes pap vagy maga készített egy újabb variációt, (körlevelet) vagy kihagyott az eredetiből, vagy átírta azt. Fontos volt, hogy a becsületes megmaradjon. A nép ne azt érezze, hogy a kiszolgálom a rendszert!” (Részlet V. József nyugalmazott pap interjújából. Az interjút az „Aufbruch” vizsgálat 10. témájához készítettem.)

állammal, vagy sem, illetve, hogy mit jelent egyáltalán az együttműködés vagy nem együttműködés egy diktatórikus rendszerben.¹⁶

Az 1960/61-ben letartóztatott emberek bűne a vallásos világnézet fennmaradásáért való munkálkodásuk volt. Közöttük találjuk azokat, akik egyházközségekben a vallásos életet szervezték, vagy a fiatalok nevelésére létrejött Regnum Marianum lelkeség papjait, vagy a feloszlott szerzetesrendek magánlakásokban összejáró tagjait. A bebörtönzöttek aktivitása „nem államellenes cselekedet volt, hanem a hitélet elmélyítésére szolgált. A bírósági procedúrában a vallásos hit ült a vádlottak padján.” (Balogh [1996]) Az elítéltek közül néhányan még elítélésük előtt olvashatták a Magyar Püspöki kar, 1961. március. 15. dátummal, ügyükkel kapcsolatos nyilatkozatát. A körlevél, az állam és egyház közötti 1950-ben aláírt megegyezés nevében elítélte a letartóztatott papok államellenes tevékenységét. A kiadott szöveg szerint a letartóztatott papok felelőtlen cselekedete a katolikus egyház kárára történt. A foglyokat kihallgató tiszt „Látja, ők is velünk vannak!” megjegyzés kíséretében mutatta meg az elítélő nyilatkozatot. A külvilág információitól elzárt papok csak börtönbüntetésük letelte után értesülhettek arról, hogy a kérdéses levél az ÁEH nyomására fogalmazódott meg, s azt megjelenése előtt a püspökök még csak nem is láthatták.¹⁷

¹⁶ Részletes tanulmányt közölt a témáról Máté-Tóth András a II. vatikáni zsinat és az elhárítás kérdése kapcsán részletesen foglalkozott a zsinatra kiutazó papok és püspökök elhárításban játszott szerepével. „A BM nagyon pontos elvárásokkal és utasításokkal engedte ki a magyar delegációt, amit kötelesek voltak végrehajtani. Ha ebben lazák voltak, akkor azt a veszélyt vállalták, hogy a következő ülészsakra nem engedték ki őket, vagy, hogy nem járultak hozzá püspökszentelésükhöz, esetleg hogy valamilyen dehonesztáló információt hoznak nyilvánosságra róluk idehaza...” (Máté-Tóth [2001])

¹⁷ A Regnum egyik letartóztatott papja kiszabadulása után magyarázatot kért püspökétől az őket elítélő levélről. „Artúr bácsi, miért írtatok ellenünk azt a körlevelet? Így válaszolt: Ti azt gondoltátok, hogy én megjelenése előtt láttam azt a körlevelet?” A szóban forgó személy akkor a püspöki kar elnöke volt! Ezt az állítást a kutatás során több papi személy is megerősítette. (Emödi László én. pp. [88-89])

Összességében elmondható, hogy ebben az időszakban az állam eljutott bizonyos fokú konszolidációig az egyházzal, amit talán helyesebb pragmatista kihasználásnak nevezni. "Aki nincs ellenünk, az velünk van." – hangzott Kádár híressé vált mondata, a népfrontpolitika vezérelve. Ez a belpolitikai elv érvényesült akkor is, amikor a magyar kormány és az Apostoli Szentszék megbízottai 1964. szeptember. 15-én aláírtak egy részleges megállapodást a magyar állam és a katolikus egyház viszonyáról. Ez lényegében a püspökök kinevezésének módjáról, a papok köteles állampolgári esküjéről, és a római Pápai Magyar Egyházi Intézet újbóli használásáról szólt. (Balogh, Gergely [1993], Balogh [1996]) A megállapodás hátterében egyfelől az állt, hogy Kádárék rájöttek arra: nem tudják megsemmisíteni a vallást és az egyházat, másfelől viszont az egyház (1956 leverése miatt) elvesztette ösztársadalmi támogatottságát és bázisát. Azt a támogatottságot, amely 1956-ot megelőzően, a társadalom politikai ellenállási szándékából jött.

A hivatalos szervek által irányított társadalmi nyilvánosság előtt rendeződni látszott az állam-egyház közti viszony. A vallásgyakorlás templom falain belül való megmaradásáért hihetetlen nagy árat fizetett az egyház. Nemcsak egyes egyházi vezetők erkölcsi tőkéje kérdőjeleződött ekkor meg, hanem az egyházon belül a különböző felfogások közötti bizalmatlanság alakult ki. Ez az egész intézményrendszerben alapvető változást hozott. Míg az előző korszakban állami nyomásra sem szakadt szét az egyház, most érzékelhetően "kétvágányúvá" vált. (Tomka [1990]) A „két vágány” társadalmi funkciója különvált. Az állammal tárgyaló hivatalos egyház szerepe az lett, hogy fenntartsa az egyház-szervezet államilag engedélyezett működését. Ugyanakkor bontakozott az állami elvárásokkal szembekerülő köre, amelyben erősebb volt a kisközösségek szervezése, a vallásos fiatalokkal való foglalkozás. Az állam ez utóbbiakat, a vallás megújítását célzó szerepük miatt, a rendszerváltásig üldözte.

A hivatalos egyház vezetőinek feladata lett - az ÁEH nyomására - az aktív papok és világiak fegyelmezése, a rájuk kirótt állami retorzió közlése, végrehajtása. Az egyház szervezeti élete ellentmondásokkal terhes, összetett valósággá vált. A két vágány képviselői időnként maguk is úgy vélték, hogy a bari-

kád két oldalán állnak, s ilyenkor egymás ellenére hoztak döntéseket, máskor viszont a kettészakadás csupán csak látszat volt, mert a színpalak mögött cinkos módjára összefogtak egymással. ¹⁸

III.4. A puha diktatúra időszaka- Dialógus az állammal. (1965-1990)¹⁹

A harmadik szakasz néhány kiemelkedő egyházpolitikai eseménye: (Balogh [1998], Gergely [1995], T. Varga [1995])

- 1961-1965 között rendezték meg a II. vatikáni zsinatot, amelyen részt vett a magyar egyház küldöttsége.
- 1969. VI. Pál pápa 11 új főpásztort nevez ki a magyar egyház élére.
- 1970 szeptembere. Letartóztatnak öt ifjúsági lelkipásztort tiltott szervezkedés vádjával.
- 1971. Az állam kívánsága szerint, és a Vatikán és a Magyar Népköztársaság megállapodása értelmében Mindszenty bíboros elhagyta az országot.
- 1973. VI. Pál üresnek nyilvánította –még Mindszenty életében– az esztergomi érseki széket és helyettest nevez ki.

¹⁸ Például olvashatjuk Páter Bulányi visszaemlékezését, amely arról számol be, hogy Nagy Miklós békepap segítségével tudott pasztorális munkát végezni, vagy Mócsy Imre (a betiltott jezsuita rend egyik tagja) egyszer ebéd alatt figyelmeztette társait, hogy az asztalnál semmi érdemleges kérdésről ne essék szó, mert a házigazdának jelentési kötelezettsége volt a „szervek” felé, s meg akarta kímélni társukat a jelentésírástól. (Szakolczay [1989]) Továbbá Bíró László püspökkel készült interjúból elhangzott a kérdéssel kapcsolatban, miszerint káplán korábban békepap elöljárója volt, aki szemet hunyt az akkor még tiltott családpsztorációs tevékenysége fölött. (Az interjút Bögre Zsuzsa készítette az „Aufbruch” kutatás 2. számú témájához.)

¹⁹ A harmadik korszak hiteles mérlegéhez nincs még meg a kellő történelmi távlat, az előző korszakénál szerényebb eseménytörténettel kell beérni.

- 1975 májusában meghalt Mindszenty bíboros.
- 1976. Lékai Lászlót esztergomi érseknek, majd bíborosnak nevezik.
- 1977. VI. Pál fogadja Kádár Jánost, az első pártvezetőt a szovjet zónából, s ezután szabadon bocsájtják az utolsó még bebörtönzött papot.
- 1984. II. János Pál fogadja Miklós Imrét, az ÁEH államtitkárát.

Az eseménysorból kitűnik, hogy a konszolidációs korszak utolsó évtizedeiben a magyar kormány – a korábbi évekhez képest – aktívabb diplomáciai kapcsolatba került a Vatikánnal. Ez nyilvánvalóan a hatalommal tárgyaló, ún. hivatalos egyház pozícióját erősítette. Az 1970-ben bebörtönzött papok esete rávilágít arra a tényre, hogy a rendszer ideológiája alapvetően nem változott meg a vallással/egyházal kapcsolatban. Tény azonban az állam és az egyház vezetői részéről meginduló tárgyalás, amelyet részben a romló gazdasági helyzettel, a nyugathoz való politikai közeledéssel, a puhuló diktatúrával magyarázhatunk.

1976-ra a magyar püspöki kar teljessé vált, élén Lékai bíborossal. A bíborost a „kis lépések prímásának” szokás nevezni, s egyelőre ellentmondó értékelések születtek munkásságáról.

A dialógus korszakot Tomka az alábbiakban foglalta össze: „A kor vallási rendszerében mind a vallási intézményi-szervezeti struktúrát, mind a vallást, mint kultúrát a gyors változása és a hiányok tudatosulása jellemzi. Ebben a szakaszban a vallás közösségi-társadalmi dimenziója tűnik a legstabilabbnak, a nem vallásos emberek számára a legvonzóbbnak és a vallási rendszer újjáépítése alapjának.” (Tomka [1990] p. 174.) A szerző a vallás közösségi-társadalmi dimenzióit emeli ki, amelyet a pártállam minden erőfeszítése ellenére sem tudott megsemmisíteni.²⁰ Ily módon az egyház pusztta létevel ösztönzött a „nem állami

²⁰ A memoár irodalomból ma már egyre több, korábban nem ismert tény kerül a nyilvánosság elé. A Regnum Marianum lelkiség kiscsoportjai a kommunista-szocialista évek alatt is működtek, ez a mozgalom társadalmi méretét tekintve azonban szűk körűnek mondható. Csak kevesen hallhattak róla az országban. A hatóságok mindent megtettek annak érdekében, hogy

elvárásokhoz igazodó gondolkodásra! A másik embernek minden hivatalosság-nál fontosabbnak tartására! Városi, értelmiségi környezetben ehhez csatlakozott (az állam által minduntalan „illegálisnak” nevezett) önképzés, segédiróladalom fordítása, „gépelmények” sokszorosítása, terjesztése.” (Tomka [2001] p. 616)

Ugyanakkor azt sem lehet elfelejteni, hogy politikai „térdekényszerítése” miatt a vallási intézménystruktúra nem tudott alkalmazkodni a megváltozott társadalmi körülményekhez. Ennek a folyamatnak van egy jól ismert következménye a vallásos emberek demográfiai összetételét illetően. A hetvenes évekre a vallásos ember iskolázottság, társadalmi pozíció, rang, vezetői tapasztalat, jövedelem, információhoz való jutás, stb. szempontból hátrányos helyzetbe került. (Andorka [1996], Tomka [2001] p. 615.)

III.5. Az állam és az egyház közötti kapcsolat további értelmezések alapján

A korszak egyházi vonatkozásával foglalkozó történészek szerint „1948-1950 között nem az állam és az egyházak szétválasztása ment végbe, hanem az egyházakat állami ellenőrzés alá vonták, mondhatni államosították.” (Balogh, Gergely [1999] p. 10.) Értelmezésükben ez a folyamat jól illeszkedett a termelés és a tulajdon államosításának, a pártállami diktatúra megteremtésének és a civil szervezetek felszámolásának koncepciójába.

Nyilvánvaló, hogy a totális diktatúra kiépítése lehetetlenné vált volna az egyházak megtörése nélkül, ennyiben egyetérthetünk abban, hogy az 50-es évek elején történt folyamatot értelmezhetjük „államosításként”. Hozzá kell azonban tenni, hogy 1956-ig a katolikus egyház államosítása ellenállásba ütközött, s sikertelennek mondható. Ezen kívül az államosítás egyoldalú politikai intézkedést jelent, amelyet az állam erőszak útján végrehajt. Hogy mégsem beszélhetünk

„az ötvenes évekig széles körben ismert nevet még a magyar katolikus társadalom emlékezetéből is kitöröljék”. (Dobszay [1996]. p. 9.)

egyértelműen államosításról, az az egyház sajátos intézményrendszerével függ össze. Az egyház fogalma valójában nemcsak a hierarchiát, a főpapokat és az alsópapságot jelenti, hanem a híveket, a vallásos emberek összességét is.²¹ Az vitathatatlan, hogy a pártállam mindent megtett a hierarchia megtöréséért, (börtön, internálás, állami kinevezések, stb.) „államosításáért”, de tény az, hogy a lelkipásztorok gondozták híveiket, s hívek jelentős része továbbra is vallásgyakorló maradt. Az állam csak a vezető pozíciót vállaló világi hívek nyilvános életéből tudta kizárni a vallást- ott sem minden esetben-, az átlagember életére kevesebb befolyása volt. Még ha az intézményrendszer egészét államosíthatta is volna a hatalom, az emberek vallásgyakorlására nem lehetett ilyen hatása.

Egy másik megközelítésben, a tengerentúl élő Péter László történész szerint, ami 1948-1990 között történt Magyarországon az állam és az egyház között, annak megvoltak a történelmi hagyományai. A XVIII: századtól kezdve Magyarországon az állam-egyház kapcsolata az autokratikus jogelv alapján rendeződött. Az autokratikus jogelv azt jelentette, hogy egyfelől az „állam védte az egyházakat, elismerte ősi jogaikat, önkormányzatot adott nekik, másfelől a növekvő hivatali gyámságon keresztül egyúttal ellenőrizte is őket.” Ez a jogelv tért vissza a szerző értelmezésében a kommunista hatalomátvétel után, s ezt a hagyományt használta ki a végletekig a pártállam. (Péter [1997]p. 13.)

A két történelmi korszak párhuzamba állítása csak abban az esetben fogadható el, amennyiben hangsúlyozzuk, hogy az autokratikus jogelv egyoldalú kihasználása következett be 1948 után. Az állami gyámkodásról talán még beszélhetünk, bár nehéz annak tekinteni az egyházüldözést, a hierarchia politikai megfélemlítését, sakkban tartását. Arról azonban már egyáltalán nem volt szó, hogy a gyámkodás fejében az egyház valamiféle önkormányzati jogot kapott volna, mint ahogyan az történt az autokratikus jogelv szerint.

²¹ Erre hívja fel a figyelmet Tomka Miklós tanulmánya, amelyben visszautasítja a „megalkuvó egyházzól” szóló sommás ítéletet, s kifejti az egyházi ellenállás különböző formáit. (Tomka [2001])

Az autokratikus jogelv lényegéből az következett volna, hogy mind az állam, mind pedig az egyház hasznot húzott volna a kölcsönös engedményekből. A XVIII: századbeli egyház –Péter László tanulmánya szerint– az állami ellenőrzés fejében élvezett bizonyos fokú autonómiát, ezért az egyháznak is érdeke volt ennek a jogelvnek a fenntartása. 1948-1989 közötti időszakban aligha lehetett erről szó.

Az 1989-es rendszerváltás után a társadalomtudomány több jeles képviselője átfogó értelmezést adott a kommunista-szocialista időszak egészéről. Összefoglaló munkájukban részletesen foglalkoztak a rendszer politikai legitimitációjának kérdésével, azzal, hogy minek köszönhette az állampárt, hogy negyven éven keresztül uralmon maradhatott, mi tartotta össze a társadalmat, mi volt a hatalom legitimációs bázisa?

Egyik ilyen népszerűvé vált munka például Kornai János közgazdászé, aki a klasszikus szocializmus legitimitációját az „állam paternalista jellegében” látja. Olyan paternalista viszony alakult ki a hatalom és alattvalói között, amelyben „a hatalom, gondoskodása fejében megmondta alattvalóinak, hogy mit kell tenniük. Ha az alattvalók szót fogadtak a pártnak, akkor nem lett semmi bajuk.” (Kornai [2000] p. 93.) Ez a paternalista magatartás a rendszer önlegitimitációjából fakadt, amennyiben a hatalom birtokosai tudni vélték, hogy mit kíván alattvalóik érdeke. A pártállam a szülő szerepében tetszelgett, s a társadalom tagjai a gyámságra szoruló gyermekekké váltak. Ha a gyámolítottak szót fogadtak, akkor a szülő gondoskodott róluk, ha nem, akkor büntetésben részesültek. A gondoskodás területei lefedték a társadalom legkülönbözőbb intézményeit. Így a társadalombiztosítást, az oktatást, az orvosi ellátást, vagy a gazdasági szférát, stb. Direktíváin keresztül az állampárt irányított, s a szófogadásért ellátást lehetett kapni.

A korszaknak ez a sommás értelmezése jól kifejezi a totális diktatúra ill. az autokratizmus időszakában a jogfosztott társadalom kiszolgáltatottságát. Kevésbet mond azonban az egyház sajátos társadalmi helyzetéről. Az állam-egyház kapcsolat 1948-1956 között semmiképpen sem értelmezhető paternalistának. Ebben a korszakban az állam nem vonta be „gondozottai” közé az egyházat,

nem gondoskodni akart róla, hanem megsemmisíteni. Befolyásos hivatalviselőit, mint a főpapok egy részét börtönbe, internáló táborba, házi őrizetbe vetette.

Az 1956-1963-as évek sem írhatók le a paternalizmus fogalmával. Az egyház, világnézeti intézmény lévén, annál az egyszerű ténynél fogva, hogy a templomok továbbra is fennmaradtak, s az emberek többsége nem tagadta meg a vallást, nem kerülhetett a jó magaviseletű csoportok közé. A vallás és az egyház mindig is potenciális veszélyforrást jelentett a hatalomgyakorlók számára, mert lényegénél fogva az uralkodó ideológiával ellentétes nézetet képviselt. Nehéz volt az állami elvárásokhoz alkalmazkodni, mert az egyház, ill. a vallásos ember megkötött kompromisszumai ellenére sem tudott jó gyermek lenni. Az állam azt tekintette jutalmazandó magatartásnak az egyház felé, ha a vallás társadalmi méreteiben csökkent volna. Az elvárásokba nem fért bele, hogy valaki „jó pap legyen”, vagy „jó hittantanár”, vagy „buzgó vallásos ember”, mert az rendszerellenességnek számított. Ezekben az években azok a világiak és papok kerültek börtönbe, akik sokat dolgoztak a vallásos élet fenntartásáért. Az egyetlen rendszert legitimáló viselkedés az lett volna részükről, ha semmit sem tesznek, vagy ha megtagadják vallásukat, ezzel együtt önmagukat.

Nem volt ennyire meghasonlott a helyzet az oktatásban, vagy az egészségügyben, vagy akár a gazdasági életben sem. Annak ellenére, hogy ezeket a területeket is áthatotta a politika és az ideológia, egy tanár, vagy egy orvos – elmentében egy pappal – azért nem került börtönbe, mert a munkáját kiválóan végezte.

Bármennyire is magyarázó tényezőnek tűnik a társadalom egyéb területein a paternalista elv működése, az egyház kilógott a sorból. Lényeges különbségek fölött hunynánk szemet, ha az egyházat együtt kezelnénk a többi intézménnyel.

Egy másik szerző, Szabó Miklós a szocializmus legitimációs alakváltozásairól beszélve megállapította, hogy 1947-53/56 közötti időszakban a rendszer nem rendelkezett más legitimációs bázissal, mint saját ideológiájával. (Szabó [1989]). Mivel azonban a tömegek nem azonosultak a rendszer eszméivel, a hatalomnak be kellett érnie – jobb híján – a legitimáció látszatával, ami nem

volt egyéb, mint a „lojalitás kikényszerített imitációja”. Szabó kifejtette, hogy a személyi kultusz politikai funkcióval bírt: a vastaps a nép vezérei felé, a munkaverseny, a beadási verseny, a békekölcsön jegyzése versenyre, stb., mindmind hamis látszat volt csupán, s az állam legitimációs igényéből táplálkozott.

Aligha kell feltenni a kérdést, hogy ebben a korszakban hogyan vett részt az egyház ebben a legitimációban. Még a legitimáció mímelésére sem volt lehetősége azoknak, akik az egyház, vagy a vallás nevében szólaltak meg, lévén ekkor a legkeményebb vallásüldözés időszaka.

A szerző gondolatmenete azzal folytatódik, hogy valódi legitimáció akkor történik meg, amikor a lakosság teljes egészében elfogadja a rendszer alapjait. Ez azonban 1957-1964 közötti időszakban sem következett be. Míg a szocializmus első szakaszában a hatalomnak meg kellett elégednie a látszat lojalitás megszerzésével, a hazug lojalitásnyilvánítás kényszerítésével, addig a kádárizmus ezzel nem elégedhetett meg. Helyette legitimációjuk alapját az ellenséges érzületek kioltásában, ellenfeleik közömbösítésében találták meg. Erre szolgált – a szerző szerint – az „aki nincs ellenünk, az velünk van” jelszó is. A „semlegesítés gyakorlatához tartozott, hogy azoknak, akikkel szemben a megbékélési politika érvényesült, nem kellett önkritikát gyakorolniuk, lojalitási nyilatkozatot tenniük, azaz: nem kellett látványosan véleményt változtatniuk, elég volt, ha feladták szembenállást, s így lehettek semlegesek”. (Szabó [2000] p. 133)

Az állam-egyház kapcsolatának második korszakában már az egyházi vezetőknek sem kellett ideológiai azonosulást mímelni, de tőlük a közömböségnél, a semlegességnél többet kívánt hatalom. Az egyházi vezetőktől, vezető pozícióban lévő vallásos emberektől most kényszerítette ki a lojalitás látszatát, mégpedig a nyilvánosság, a sajtó, a pártszervezetek, a munkahelyi közösségek előtt.

A bemutatott értelmezési keretek elemzésének segítségével a következő megállapítások vonhatók le.

1. Az állam, az 1948-as hatalomátvétel után az egyházat a társadalom többi intézményétől részben eltérő módon kezelte.

2. A fentiekből következik, hogy az állam-egyház kapcsolat, az egyház rendszert legitimáló helyzete, nem azonosítható a társadalom egyéb területein kialakult legitimációs mechanizmussal.
3. Feltehető, hogy a társadalomtudományban megszületett szocializmusra vonatkozó fogalmi keretek, értelmezések csak akkor alkalmazhatók az állam- egyház kapcsolatának vizsgálatára, amennyiben azok figyelembe veszik az állam egyházpolitikájának időben változó voltát, ill. az egyház sajátos világnézetet közvetítő intézményrendszerét.

Ez utóbbi feltételnek az általam áttekintett (Szabó [1989], Fehér, Heller, Márkus [1991], Kornai [2000]) tanulmányok nem tettek eleget.²² A szerzők minden esetben úgy elemezték a korszakot, mintha a vallás, vagy az egyház nem lett volna jelen a társadalom életében. Ebből az következik, hogy az általuk használt fogalmi keretekkel nehezen értelmezhetjük a korszak állam-egyház kapcsolatát.

²² A kiválasztott tanulmányok nem teljesen véletlenszerűek. Azokat vizsgáltam meg, amelyek legtöbbször kerülhetnek az egyetemista fiatalok kezébe, lévén, hogy az egyetlen 1945 utáni társadalomtörténettel foglalkozó olvasókönyvben szerepelnek. Magyarország Társadalomtörténete 1945-1989. Fokasz Nikosz, Örkény Antal (szerk.) Budapest. Új Mandátum Kiadó.

IV. Társadalmi változások hatása az identitásra

A premodern korban élő embernek is volt identitása, én-tudata, de az mai szemmel nézve kevésbé reflektáltak, ellentmondásmentesnek tűnik. (Pataki [1988]) A hagyományokban gyökerező társadalomban az egyén pszichikai képességei és vágyai nagyjából egybeestek társadalmi lehetőségeivel. A társadalmi struktúrából fakadóan az egyéni lét többnyire alternatíva nélküli volt. Az egyén, a társadalom nyújtotta lehetőséget szükségszerű tényként fogadta el. Az „előregyártott” identitásprogramoktól csak az a személy térhetett el, aki egyben vállalta a környezetével való szembefordulást is.

Az identitás kérdése tömeges méretű problémává a modern társadalomban vált, amikor az egyéni élet elveszítette a hagyományokban gyökerező alapját. Az individuum egyre többször találta magát bizonytalan helyzetekben, egymásnak ellentmondó alternatívák között. A „Ki vagyok én?” kérdését – ennek megfelelően – nem csak a deviáns magatartású személyek teszik ma már fel, a probléma a hétköznapi élet szerves részévé vált. Érthető módon a téma a különböző társadalomtudományok – a pszichológia, a szociálpszichológia, az antropológia és a szociológia – érdeklődési körébe is bekerült.

IV.1. Identitáselméletek szociálpszichológiai megközelítésben

Az identitás kérdésével a pszichológia tudománya többet foglalkozik, mint a szociológia, annak ellenére, hogy az azonosságtudat problémája legalább annyira társadalmi vonatkozású, mint amennyire egyéni. Ezzel magyarázható, hogy az identitás szociálpszichológia kitüntetett témája lett nemzetközi viszonylatban az utóbbi ötven évben, itthon pedig az utóbbi húsz évben.

A magyar szociálpszichológia legtöbbet hivatkozott szerzője identitásügyekben Pataki Ferenc. Pataki napjaink identitásértelmezéseit vázlatosan három típusba sorolta. (Pataki [1988]. pp. 206-207.)

1. Az egyik csoportba kerültek nála azok az elméletek, amelyek nem tesznek különbséget az identitás két aspektusa között. Pontosabban azok az elképzelések, amelyek az „én” meghatározásában nem különítik el a „személyes” és a „társadalmi” identitást, még pontosabban, amelyek a társadalmi identitást nem tárgyalják külön. Ezen a körön belül még olyan felfogás is létezik, amelyben az én és az identitás fogalma szinonimaként jelenik meg.
2. Másik csoportba sorolta azokat a szerzőket, akik az identitást „helyzeti”, tehát az éppen zajló interakcióban figyelik meg. Itt kell említeni Goffman, (Goffman [1961]) vagy Krappmann (Krappmann [1980]) felfogását.²³
3. Harmadikként megkülönböztette a strukturális identitáselméleteket, melyek szerint az identitást a környező társadalmi struktúra, a teljes társadalmi környezet formálja. Az identitást az éppen aktuális kulturális- és szerepmintákhoz való kapcsolata alakítja elsősorban. Erikson, Gordon, Turner nevével fémjelzi ezt a csoportot.

A csoportosítások célja soha sem lehet merev határok kijelölése, inkább arra való, hogy a számtalan elképzelések között valamiféle rendet teremtsenek. A fenti rendszer is csupán segít az elméletek közötti eligazodásban. A későbbiekben látni fogjuk, hogy az itt elkülönített szerzők nézetei között nemcsak különbségek, hanem hasonlóságok is jócskán találhatók.

Egy további szociálpszichológiai rendszer szerint az identitás kétféle elméleti háttérre vezethető vissza. (László [1999]) Egyfelől a pszichoanalitikus felfogásra, amely Erikson nevével fémjelezhető. Ez az elméleti irányzat az úgynevezett *személyes identitás* fejlődési törvényszerűségeivel foglalkozik.

²³ Krappmann identitás fogalmának része az, hogy az egyén csak akkor tudja fenntartani identitása folyamatosságát, ha a múltban és a jelenben konstruált „én”-jét folyamatosan összeegyezteti. Ezek alapján talán nem annyira indokolt a szerzőt a „helyzeti identitás”-képpel dolgozók közé sorolni. Ugyanakkor az is igaz, hogy Krappmann megfogalmazásaiban nagy hangsúlyt kapnak a helyzetek, a szituációk is.

(Erikson [1991]) Másfelől a csoportlélektani irányzatra támaszkodó *társadalmi identitás* elméletek, amelyek az egyén csoportazonosulásait, az én önállóságra való törekvéseit, cselekvőképességét kutatja. (Turner [1980], Tajfel [1980], László [1999])

Erikson óta az identitás értelmezéseinek egyik lényeges aspektusa lett a fejlődés. A *személyes identitás* pszichoszociális elmélete a pszichés és a szociális fejlődési folyamatok törvényszerűségeit vizsgálja. Erikson az identitás és az életciklusok közötti összefüggéseket elemezte. Nyolc fejlődési szakaszt – a csecsemőkortól a felnőttkorig – különböztetett meg egymástól. (Erikson [1991] p. 441.) Megállapítása szerint az egyes szakaszokon belüli változások és azok külvilághoz való viszonyának átalakulása együttesen vezetnek fejlődési konfliktushoz. Ezek a konfliktusok részben természetesek, s normális körülmények között elkerülhetetlenek. Erikson az ötödik szakaszt, a serdülőt tekintette kulcsfontosságúnak. Véleménye szerint az adott társadalom ideológiai rendszere ekkor épül be az új nemzedék gondolkodásába. S fordítva is igaznak vélte a folyamatot, a serdülőkor az élet megújítója a társadalom fejlődési folyamatában. Szerinte a serdülő azt örzi meg a korábban tanult értékekből, magatartási mintákból, amit igaznak érez, s átalakítja mindazt, ami nem szolgálja a megújulását. Ebben az értelemben az identitás valódi alakulása a serdülőkorra tehető. A serdülőkor cezúra jellegét erősítik az ekkor meghozott, hosszú távra szóló pályaválasztási döntések. Ezek a folyamatok mindenképpen hozzájárulnak a serdülőnek a felnőttek világába való bekerüléséhez.

A *személyes identitással* ellentétben a *társadalmi identitás elméletek* a fejlődési szempont helyett a személyek pozitív társadalmi szükségletét emelik ki, kutatják. Abból indulnak ki, hogy az egyének „a pozitív önértékelésüket és önbecsülésüket csoport-hovatartozásuk révén tudják kielégíteni. Azonosulnak a csoporttal, mint szociális kategóriával, és ez az én-fogalmuk révészé válik. Az identitás létrejöttéhez elengedhetetlen más, „idegen” csoportok létezése, mivel az identitás maga csoportközi összehasonlítások során alakul ki.” (László [1999] pp. 96-97.)

Turner a társadalmi azonosságtudat fogalmán (tehát a társadalmi identitáson) az egyén bizonyos csoporthoz való tartozását, s ehhez a csoporthoz fűződő érzelmi és értékrendbeli kötődését érti. A szociális identitás részletesebb értelmezéséhez több fogalom bevezetése szükséges. Közéjük tartozik a *szociális kategória* fogalma.²⁴ Ez rendezi és rendszerezi az egyén számára a társadalmi környezetet, s ennek segítségével találja meg a személy saját helyét a társadalomban. (Turner [1980] p. 97.)

A társadalmi kategorizáció révén az egyén ok-okozati kapcsolatokat vél felfedezni társadalmi környezetében, és ez által válik képessé a társadalmi cselekvésre. (Tajfel [1980]). A kategorizáció hozzásegíti az embert társadalmi azonosságérzetéhez, amely „Az egyén önmeghatározásának a része, amely azzal kapcsolatban keletkezik, hogy az egyén legjobb tudása szerint bizonyos érzelmileg is minősített társadalmi csoport tagja.” (Tajfel [1980] p. 33.) Ebben a felfogásban csoporttagságot úgy választ az ember, hogy a csoportok hozzásegítsék társadalmi azonosságérzete pozitív vonatkozásokkal való gyarapodásához.

Goffman különbséget tesz a „képletes” és a „tényleges” szociális identitás között. *Képletesnek* azt a folyamatot nevezi, amikor másoknak egy személyről bizonyos feltevéseik vannak, hogy „minek, kinek kell lennie annak az egyénnek, aki előttünk áll.” Azokat a kategóriákat és sajátosságokat pedig, amelyekről ténylegesen bebizonyosodott, hogy adott esetben működnek is, *tényleges szociális identitásnak* nevezi. Ebből vezette le Goffman a „stigma” fogalmát, amelyet azért kaphat valaki, mert idegenként azt bizonyította be önmagáról másoknak, hogy a feltételezett kategórián belül senkihez sem hasonlítható sajátosságokkal bír. (Goffman [1981] p. 181.)

Szerinte az egyén szociális énjét is két oldalról kell megközelíteni. A személyt nemcsak társadalmi kategóriákkal, hanem a vélelmezett egyéni tulaj-

²⁴ Az identitás és a szociális kategorizáció kapcsolatának pszichológiai következményeit tárgyalja Garai László és Köcski Mária tanulmánya (Garai; Köcski [1996]). A szerzők kitérnek a két társadalmi jelenség közötti paradoxonra, különös tekintettel a kognitív disszonancia és az identitás közötti összefüggésekre.

donságokkal is lehet azonosítani. Nemcsak foglalkozása, kora, neme, hanem belső tulajdonságai, mint például a „jószág”, a „vidámság”, a „kitartás” is jellemmez egy embert.

Az identitásnak a társadalmi interakcióban játszott szerepét Gross és Stone dolgozták ki részletesen. (László [1998]) Kiemelték egyfelől, hogy a társak az egyént a társadalmi kategóriák segítségével elhelyezik a társadalomban, másfelől az egyén önmagát azonosítja valamely szociális kategóriával, azaz meghatározza saját identitását. Stone arra is kitért, hogy „valamennyi strukturális pozíció a személy identitását alkotja, de az identitás nemcsak pozíciókból jön létre. A szociális identitás helyzetektől függetlenül fennmarad, míg a szerep helyhez kötött. A szerepeket tehát azokkal az elvárásokkal kell definiálni, amelyek a szociális helyzeti identitás mozgósít.” (László [1998] pp. 20-21.)

Az ember számára a saját csoportot a csoporton belül zajló valóságkonstruáló folyamat teszi fontossá. A csoport nézetrendszere beépül az egyén identitásába, s azt a felfogást, amelyet a tagok egymás közti kommunikációja formál, az egyén is képviselni tudja. Ez az elméleti kiindulópontja az utóbbi időben egyre fontosabbá váló szociális reprezentáció kutatásnak. Ez az irányzat egy adott csoport világtérképét próbálja megérteni, a csoporton belüli kommunikáció reprezentációs formáinak tanulmányozásával. (Doise [1981], László [1995, 1997, 1998])

Összességében tehát az identitás szociálpszichológiai megközelítése számol a fejlődésszempontról, a személyes és a szociális identitás kettősségével, s a társadalmi csoportok, az interakció jelentőségével.

IV.2. Identitás szociológiai dimenziói – Krappmann megközelítésében

Akármilyen furcsának is tűnik, az identitáskutatás szociológiai dimenziói – egy lényeges pont kivételével – nem választhatók el szigorúan a szociálpszichológiaiaktól. Ez az egy kivétel a szociológiai identitás-kép statikussága, amely

mára már oldódni látszik. Míg a szociálpszichológia, Erikson óta természetesen tartja az identitás fejlődését, s annak változásait kutatja, addig a szociológiában – legalábbis a nyolcvanas évekig – inkább statikus, állapotszerű jelenségnek fogták fel az identitást.

A változás részben akkor következett be, amikor a biográfiakutatások elérték a szociológiát. (Erről később még szólunk.) Ez azt is jelenti, hogy a szociológia és a szociálpszichológia identitás-felfogása között egyre kisebbek lesznek a különbségek.

A szociológia identitás megközelítése nagymértékben támaszkodik George Herbert Mead, amerikai szociológus behaviorista én-felfogására. Mead szerint az én (self) olyan egységes képződmény, amely egyszerre jelenti az egyén (I) alanyiságát, és a (me) tárgyiasulását is. Az individuum, mint alany hat a külvilágra, s mint tárgyra hat rá a külvilág. A self alany és tárgy is egyszerre. Az „én” és a „másik” individuum folyamatos kölcsönhatásban állnak egymással. (Mead [1973]) Mead „mások” visszajelzése nélkül nem alakulhat ki az „én”, interakció nélkül nincs „én”.

Az identitás szociológiai dimenzióinak kidolgozásakor Krappmann is a szimbolikus interakcionizmus megállapításaira támaszkodott. (Krappmann [1980]) Felfogása definitíve különbözik a funkcionista -strukturalizmus szerepfelfogásától, s több vonatkozásban ugyanazt állítja, mint az interakcionizmus és követői. Elmélete kortársaihoz képest újszerű, identitás-fogalma tartalmazza Erikson szemléletét is, s ezzel feloldja a statikus jelleget.

Krappmann a hatvanas évek közepén arra vállalkozott, hogy meghatározza az identitás szociológiai vonatkozásait. Az *interakció* és a *szerep* az a két szociológiai kategória, amelyeknek az *egyensúlyozó-identitás* fogalmának kidolgozásakor kulcsszerepet tulajdonított.

Az egyensúlyozó identitás definiálásakor Krappmann hangsúlyozza, hogy az az én – identitás nevezhető egyensúlyozónak, amelyben az egyén képes arra, hogy mások elvárásától a „social identity”-től megkülönbözteti magát annyira, hogy fenntarthassa önértelmezését. Ugyanakkor fontos a másik oldal is, vagyis az egyénnek saját önértelmezését, a „personal identity”-jét rugalmasan

kell kezelnie, hogy a vele szemben megnyilvánuló elvárásokat ne utasítsa el teljesen. Az egyensúlyozás olyan mechanizmus, amelyben a társadalmi elvárások és az egyéni önértelmezések közötti zajlik. (Krappmann, [1980] p. 94.) A szerző munkája szintézis jellegű, az egyén társadalmi helyzetét a funkcionista-strukturalista felfogásnál differenciáltabban kezelte, s eljutott az élettörténet identitást alakító szerepének felismeréséig.²⁵

Krappmann identitás-elméletének célja, hogy összeegyeztesse a modern társadalom intézményeinek stabilitását a normák és az egyéni szükségletek diszkrepanciáival. Szemlélete analóg a szimbolikus interakcionizmus felfogásával. Az interakcionizmussal összhangban Krappmann a társadalmi történetet nyitott, dinamikus folyamatként fogja fel, amelyben minden egyénnek azon kell fáradoznia, hogy az interakcióban való részvételét, ezzel egyidejűleg „identitását” újra és újra stabilizálja.

Krappmann abból indul ki, hogy a modern társadalom eltérő pozíciókba helyezi az egyéneket, akik különböző háttérrel lépnek *interakcióba egymással*. Minden személy alapvető törekvése, hogy identitását megőrizve vegyen fel kapcsolatot másokkal. Ez úgy érhető el, – véli Krappmann –, hogy a résztvevő személyek megmutatják, hogy hogyan értelmezik az adott helyzetet. Az interakcióban az egyéneknek közölniük kell, hogy „kicsodák is valójában”, mert csak így tudják befolyásolni az „itt” és „most” helyzetének cselekvési stratégiáját.

Az egyén, ha nem ábrázolja/jeleníti meg önmagát, akkor egyúttal lemond arról, hogy ténylegesen jelen legyen, részt vegyen az interakcióban. Ebben az esetben az egyén önmaga válik identitása társadalmi megerősítésének gátjává.

Tehát az egyensúlyozó identitás interakcióban valósul meg, önábrázolással. Ha az önábrázolásról, arról, hogy hangot adjon az egyén önértelmezésének, akkor azzal együtt az egyensúlyozásról is lemond. Aki megjeleníti egy interak-

²⁵ Krappmann maga az élettörténetet nem kezeli identitásképző tényezőnek, nem kap nála olyan nagy hangsúlyt az életút, de azt hangsúlyozza, hogy az egyensúlyozó identitás koherenciáját az egyén múltjához képest tudja fenntartani. Tehát az élettörténet nem önálló tényező nála, de az identitás nélkülözhetetlen része a múlttal való folyamatos szembenézés.

ción belül saját helyzet-értelmezését, az megtarthatja identitását, aki elmulasztja ezt, az kénytelen egyoldalúan mások elvárásaihoz alkalmazkodni, veszélybe sodorva saját identitását.

Az önábrázolás kommunikáció útján történik. Krappmann ezen a ponton Jürgen Habermas kommunikatív cselekvéseméletére hivatkozik.

Krappmann egyensúlyozó identitásának másik kulcskategóriája a *szerep*. Először is szakít a hagyományos szerepfelfogással, amelyben Parsons, Wrong, Berger és Luckmann elméleteit is sorolja. Vitatkozik kiindulásukkal, melyek szerint a társadalomban az intézmény és a személyiség stabilizálása érdekében kívánatos az értékminták és a szükségletstruktúrák egymásnak való megfelelése, egybeesése, s a társadalom, ha másként nem, szankciók segítségével éri el ezek összeegyeztetését. (Parsons [1965], Berger, Luckmann [1998])

Krappmann nem ért egyet teljesen Berger és Luckmann szerepfelfogásával sem. A norma és a szükséglet közötti inkonzisztencia feltételezését még elfogadja ugyan, de azt már nem, hogy azt válságként, s nem az élet természetes részeként kellene felfogni.

A szerepfelfogás Parsonshoz köthető hagyományos iskolája szerint (1.) a szerep betöltőjében a szerepnormák és a normák értelmezései egybeesnek. Ez az iskola azt feltételezi, hogy a szerepek világos társadalmi előírásokat tartalmaznak.

A hagyományos modellben az egyén mindig csak egy szerepben tud fellépni, s a rendelkezésére álló többi szerepét adott esetben félreállítja. Ez látszólag azt jelentené, hogy ez a modell nem is ismeri a szerep-konfliktus problémáját, de valójában nem erről van szó. A hagyományos szerep-felfogás szerint a szerep-konfliktusok úgy oldódnak fel, hogy az egyén vagy kompromisszumot köt a különböző elvárásokkal, vagy döntenie kell a lehetséges alternatívák között.

Az ily módon gondolkodók feltételezik továbbá, hogy (2.) a szereppartnereknek a szerepnormákra vonatkozó tudása megegyezik. Ha nem így lenne, akkor a szereppartnerek nem tudnának megegyezni egymással az elvárásokban. Eszerint a társadalom és a vonatkozási csoportok szilárd elvárásokat

közvetítenek az egyén felé, s ha az egyén ennek nem tud eleget tenni, akkor az devianciát idéz elő. (Parsons [1965], Krappmann [1980])

Mindebből az is következik, hogy a hagyományos szerep- és az ebből következő identitás-felfogás szerint az egyéni szükséglet és az intézményesített társadalmi elvárások között bizonyos összhang van. Azaz, ha az egyéni szükséglet-struktúrák és az intézményesített értékek kongruensek, akkor a normákhoz igazodó cselekvés biztosítja a cselekvő partnerek kölcsönös megelégedését és a társadalom kielégítését. Ez a felfogás is számol a szerep-távolság jelenségével, de azt működési zavarnak tekinti.²⁶ (Krappmann 1980, Goffman 1978]

A fenti pontokban összefoglalt *szerepek-értékek-társadalmi elvárások* maradéktalan *egybeesése* Goffman szerint csak a *totális intézményekben* lehetségesek, mint amilyenek a katonai szervezetek, a szerzetesrendek, vagy – tegyük hozzá – a totális diktatúra állami ellenőrzés alatt tartott intézményei. (Goffman [1961])

Krappmannak az az álláspontja, hogy a társadalomban intézményesült elvárásrendszer akkor lehet stabil, ha az emberek elviselik a társadalmi normák és az egyéni szükségletek közötti diszkrepanciát. A diszkrepancia miatti ellentmondást az *egyensúlyozó identitás* fogalmának megalkotásával oldja fel. A szerző szerint a modern kor emberének tartózkodnia kell attól, hogy a társadalmi elvárásokat száz százalékosan teljesítse, mert ebben az esetben meg kellene tagadnia önmagát, személyes identitását. Ugyanakkor azonban, nem ragaszkod-

²⁶ A Krappmann szempontjából hagyományos szerepelméletekben (Parsons, Berger és Luckmann) is találkozunk a szerep-távolság jelenségének leírásával, de azt csak deviáns esetekre értelmezik. Ezzel szemben Krappmann Goffman szerep-távolság fogalmára épít, amely szerint a modern ember tudja kezelni a neki nem tetsző szerepeket. A két utóbbi szerző a szereptől való távolságtartást a modernizáció természetes következményének tartják. Goffmantól származik a fogalom, amely azt az eltérést jelzi, ami az egyén és a vélt szerepe között található. Ekkor az egyén nem magát a szerepet tagadja meg, hanem azt a virtuális ént, amelyet a szerep mindenki számára tartalmaz, aki csak elfogadja. Goffman lényegében a szereppel szembeni lenéző magatartást szerep-távolságnak nevezi. (Goffman [1978]. pp.198-199.)

hat száz százalékosan a személyes identitásához sem, mert ha így tenne, akkor nem tudna alkalmazkodni környezetéhez, s kizárná onnan önmagát. Ezért szükség van a társadalmi és az egyéni szférák közötti egyensúlyozásra. Krappmann szerint, ha az egyensúlyozó magatartás része az identitásnak, akkor az identitás nem kerülhet válságba az eltérő elvárások között sem.²⁷

Tagadja, hogy a strukturális inkonzisztenciából fakadó ellentmondás az egyént folyamatosan konfliktushelyzetbe hozza. A *szubjektív szerepértelmezés* fogalmának bevezetésével szerinte megoldódik a probléma. A fogalom azt jelenti, hogy minden ember az interakciókban bemutathatja, hogy ő hogyan értelmezi szerepeit. Vagyis Krappmannál a társadalmi szerepek egyéni szerepértelmezésekben jelennek meg interakciókon belül. Egy-egy helyzetben minden résztvevő személy arra törekszik, hogy közölje saját szerep-felfogását, szubjektív szerepértelmezését. Ezért ilyenkor az a helyzet alakul ki, hogy a bemutatott szerep - értelmezések elkezdenek egymással versenyezni. A verseny során mindenkinek módja van bizonyos mértékű értelmezés-módosításra. Ez kimondatlanul történik, amikor a szereplők közlik saját felfogásaikat, s megismerkednek mások felfogásaival. A különböző szerep-elvárások és felfogások között egyensúlyozó tevékenységgel fenntarthatja identitását az egyén. Aki ezt nem vállalja, annak vagy fel kell az identitását adnia, vagy ki kell lépnie az interakcióból.

Az interakcióban megjelenített szubjektív szerepértelmezés egybeesik a szerepkonfliktus jól ismert elméleteivel. Ebben az értelemben Krappmann fel-

²⁷ Krappmann egyensúlyozó-identitás fogalma közelít Festinger kognitív disszonancia elméletének disszonancia-redukció fogalmához. Festinger szerint disszonancia áll elő, ha az egyén saját véleményével, vagy előzetes információjával ellentétes módon viselkedik adott helyzetben. Ezt az ellentétet a személy megpróbálja mérsékelni, cselekedete után mintegy igazolni viselkedését. Az ellentét csökkentésére tett kísérletet nevezik disszonancia-redukciónak. Krappmann egyensúlyozó identitásának is a konzisztens viselkedés elérése a célja. Arról viszont nem ír, hogy mi történik akkor, ha ez az általa feltételezett egyensúlyozás eredménytelen marad. Festinger a konzisztenciát tudati megértés eredményeként értelmezi, s disszonancia-redukcióval véli elérni, (így a folyamat ismeretelméleti szinten zajlik), addig Krappmannál az egyensúlyozó identitás a társadalmi magatartás szintjén zajlik.

fogása sokakkal megegyezik. (Thomas, Znaniecki [1958], Merton [1980], Yinger [1965]) Különösen rímel Krappmann egyensúlyozó-identitása Yinger szerep-felfogására, aki szerint a szereppartnerek közötti ellentmondó elvárásokat az egyének kompromisszum kötésével oldják fel. A szereplők konfliktus helyett „kollektív alkudozásba” fognak. Yinger azt hangsúlyozza, hogy az interakció résztvevői kénytelenek egymás szerepeit definiálni, s ezt a definíciót időnként újra érvényesíteni. (László [1998])

Miután Krappmann elméletének interakció-meghatározása a szimbolikus interakcionista iskolában gyökerezik, s szerepfelfogásában sem tér el kortársai felfogásától, joggal tehetjük fel a kérdést, hogy identitás- elmélete miben hozott újat? Hogyan oldotta fel a hagyományos szociológia identitásképét, hogyan vált nála az identitás folyamatszerűvé?

Közelebb kerülünk a megoldáshoz, ha megnézzük, hogy Krappmannál mitől függ az egyén szubjektív helyzet- és szerepértelmezése? Krappmann kijelenti, hogy identitásunk alkalmazkodik másokhoz, ugyanakkor mindannyian törekszünk azonosságtudatunk megőrzésére. A személynek „viselkedése során egymástól eltérő elvárásokat kell figyelembe vennie, ugyanakkor meg kell őriznie mind a konzisztenciát, mind a kontinuitást. Az interakcióban való közreműködése megköveteli, hogy az identitás ilyen komplex legyen és belső ellentmondásokkal terhes legyen.” (Krappmann [1980] pp. 68-69.)

Felfogásában a kontinuitást a személy élettörténete biztosítja. Ezzel a szemponttal a fent bemutatott szerepelméletek egyike sem számolt. Krappmann volt az, aki szerint egy-egy szerep és helyzetértelmezés egyéni jellege az individuum egész múltjától, jelenétől és feltételezett jövőjétől függ. Másképpen, az „életrajz abban az esetben segíti elő az egyén részvételét az aktuális interakcióban, ha azokat a múltbeli eseményeket, amelyek magyarázó értelmezés híján az egyént jelenlegi partnereinél diszkreditálhatnák, oly módon tartalmazza, hogy azok ne zavarjanak, hanem ellenkezőleg az interakció szempontjából hasznosnak tűnjenek. Értelmező erőre van tehát szükség.

„Az egyén számára a legsúlyosabb problémát az jelenti, hogyan tartsa fenn az egyensúlyt ezek között az önértelmezések között, illetve, hogy tegye partnerei számára is érthetővé.” (Krappmann [1980] p. 69.)

A szerző tehát három önértelmezési keretről beszél, amelyek között az egyénnek egyensúlyoznia kell:

- (1) a strukturális elvárások, amelyeket a szerepek közvetítenek,
- (1.) az egyén konzisztencia igénye és az
- (2.) élettörténet.

Nagyon érdekes megvizsgálni, hogy mely társadalmi körülmények között bizonyulhat érvényesnek Krappmann egyensúlyozó identitásról vallott felfogása. Az nyilvánvaló, hogy ez az elképzelés egy demokratikus politikai rendszerből indul ki, amelyben a hatalom nem szabja meg előre, hogy bizonyos társadalmi szerepet betöltő egyéneknek hogyan kell gondolkodniuk. Továbbá olyan társadalmat feltételez, amelyben a szereplők nyílt kommunikációja lehetséges, nem kell elrejtetniük azonosságukat, sőt, társadalmi érvényesülésükhöz éppen az szükséges, hogy saját felfogásukat mások előtt is felvállalják.

A dolgozatunkban megvizsgált időszakban nyoma sem volt a demokratikus rendszernek Magyarországon. Különösen 1948-1964 között a rendszer előbb diktatórikus, majd autokratikus volta miatt az őszinte kommunikáció szinte lehetetlen volt. Kérdés, hogy ilyen társadalmi körülmények között hogyan jelenik/jelenhetett meg az egyensúlyozó identitás, milyen változatai alakulhattak ki.

A fentiekből kiderült, hogy az egyensúlyozó identitás kialakítása volt az egyik válasz a modern korból adódó egyéni problémákra. Az 1948 utáni magyar társadalomnak is szembe kellett néznie a modernitásból fakadó nehézségekkel. Ugyanakkor itt felmerült egy másfajta elvárás rendszer is, amely a kommunista-szocialista hatalom politikai elvárásából következett. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a szocialista-modernizáció volt az a társadalmi környezet, amelyben a magyar állampolgároknak újra kellett fogalmazniuk identitásukat. Az összetettség abból adódott, hogy az egyénre nemcsak a társadalom különböző elvárásai nehezedtek, hanem a hatalom elvárása is: meg volt szabva, hogy hogyan kel-

lett/illett gondolkodni és viselkedni helyesen az adott körülmények között. Ezek mellett a feltételek mellett tehát nem csak ki kellett alakítani az azonosságot, hanem arról is gondoskodni kellett, hogy az egyén megvédje önmagát a hatalommal szemben.

Kutatásaink során azt vizsgáltuk, hogy milyen jellegzetes egyéni stratégiák léteztek –különösen a hatvanas évek közepéig – a vallásos emberek körében milyen lehetőségek voltak a vallásosság megőrzésére, illetve minek hatására változott meg egy-egy vallásos ember identitása.

Ezen a helyen azokat az identitás-képző kereteket ismertetjük, amelyek a felvázolt szimbolikus interakcionizmus Krappmann által összefoglalt szemléletmódon belül elképzelhetőek.

A vallásos ember diktatórikus körülmények között:

1. Választhatja, hogy identitását késlelteti bemutatni térben vagy időben. Tehát nem tagadja meg önmagát, csak a számára megfelelő helyen vagy időben tudatja/ fedi fel azt mások előtt.
2. A másik lehetőség, hogy kilép azokból a helyzetekből, vagy messze elkerüli azokat a szerepeket, ahol identitásával ellentétes magatartásra kényszerítenék.
3. Létezhet azonban egy harmadik, ritkább megoldás is, hogy kényszer hatására feladja eredeti én-képét, s a kikényszerített szerepértelmezést elfogadva, úgy tesz, mintha átalakult volna.

Az elmondottak alapján dolgozatunk kulcskérdésévé vált, hogy a szocialista–kommunista rendszerben milyen feltételek mellett beszélhetünk arról, hogy a vallásos emberek körében is megjelent az egyensúlyozó identitás. Milyen társadalmi körülményeket és egyéni stratégiákat feltételezett az egyensúlyozó magatartás kialakulása. Mivel fentebb azt állítottuk, hogy az egyensúlyozó magatartás nem más, mint az egyén alkalmazkodása a modern viszonyokhoz, akkor meg kell azt kérdezni, hogy a vallásos emberek mennyiben tudtak „modernnek” lenni a vallásüldözés időszakában?

Összességében elmondható Krappmann elméletéről:

1. Az egyensúlyozó identitás nem az egyén patológikus állapotának elkerülése, hanem az egyén interakcióban való részvétele miatt lehetséges és szükséges. Ez egyben normális és tömeges magatartás-típust takar.
2. Az elmélet szakít az identitás statikus jellegével és az élettörténet fogalmának bevonásával az identitásörzés folyamatjellegéről beszél.
3. A fentiekből következik, hogy az identitás kettős aspektusa, ugyanis a társadalmi és a személyes identitás kiegészül nála egy harmadikkal, az élettörténettel. Így Krappmann az élettörténetet és az identitást már a hatvanas években összekapcsolta, bár nem ez a képezte elméletének lényegét.

IV.3. Identitás és az élettörténet²⁸ kérdésének összekapcsolása nemzetközi vonalon

A nyolcvanas évektől kezdve egyre többen vizsgálták az identitásváltozást élettörténetek, önéletrajzok, naplók elemzésével. Ennek egyik fejleménye lett az élettörténet és az identitás fogalmának elméleti közelítése.

Ezt a szemléletet képviseli McAdams, aki szerint az identitás lényegében nem más, mint egy folyamatosan újraszerkesztett élettörténet. Kidolgozott egy olyan identitás modellt, amelyben az egyén élettörténetét négy fő komponensre osztotta. Ezek az élettörténetben szereplő „lényeges epizódok”, a „példaképek”, az „ideológiai állapot” és a „vágyakról/elképzelésekről adott forgatókönyvek”.

²⁸ Az élettörténet (life story) kifejezés az élet elbeszél, elmondott, vagy leírt része. A jelenből a múltba visszatekintő, önértelmező történetekről van szó.

Az élettörténet az egyén szubjektív konstrukciója, amelyben olyan történeteket helyez el az életrajzi elbeszélő, amelyek számára fontosak, amivel önmagát akarja kifejezni. (További fogalommagyarázat található még a következő oldalon, ill. a biográfia módszertana c. fejezetben.)

Az élettörténetben mind a négy dimenziót narratívák²⁹ közvetítik, amelyet McAdams (McAdams [1988] pp. 60-68) tartalmi és strukturális szempontból vizsgál meg.

Egy ehhez hasonló felfogást képvisel a német fenomenológiai szociológiát követő biográfiakutatás, amely hangsúlyozza az élettörténet identitásképző szerepét a posztmodern korban. Eszerint az élettörténet szubjektív konstrukció, amely a folyton változó társadalmi körülmények között egyedül képes megteremteni, illetve megőrizni az egyén identitását oly módon, hogy közben visszatükrözi és megjeleníti az élet eseményei és lehetőségei között folyamatosan konstruált átmenetiséget.³⁰ (Fischer-Rosenthal [1996])

Ez az iskola a *biográfia fogalom*³¹ használatát javasolja az identitás helyett, mert felfogásában a biográfia komplexebb társadalmi jelenség, mint az identitás.

²⁹ Narratívának nevezzük az élettörténetekben elmesélt történeteket, azokat a sztorikat, amelyekből megtudjuk, hogy az interjúalany milyen emlékeket őrzött meg múltjából. A narratívák segítenek megérteni az egyén személyes identitásának konstrukcióját.

³⁰ Az identitás és az élettörténet összekapcsolása azért lehetséges, mert az egyén saját történeteivel azonosul, életének azokra az eseményeire emlékezik vissza, amelyek számára fontosak voltak, s úgy emlékezik rájuk, ahogyan ő azt látta. Az élettörténet elmondása közben az egyén önmagát értelmezi, az élettörténetek láncolata ebben az értelemben fogható fel identitásnak.

³¹ A „biográfia” kifejezés használata akkor indokolt, amikor nem akarjuk hangsúlyozni az egyén életének elmesélésekor kapott adatok, és az adatok elmondásakor használt történetek közötti különbséget.

Az „életút” (life history) fogalma ugyanis nem azonos az „élettörténet” (life story) kifejezésével. Az „életút” az egyén életében bekövetkezett események adatszerű elmondását, leírását jelöli. Az életút szinonímái lehetnek az „életrajz”, „önéletrajz” kifejezések.

Az élettörténet (life story) viszont az életút elmondásához felhasznált történeteket jelenti.

Az élettörténet (life story) és az életút (life history) kettéválasztását a biográfia módszerén belül a narratíva kutatói vezették be. Annak ellenére, hogy egy személy által elmondott „életút” és „élettörténet” ugyanabban a szövegben jelenik meg, mégis más –más információt hordoz az életút (az egyénnel élete során történt események, adatok) és az élettörténet (önértelmezéshez szükséges egyéni történetek). A dolgozatban a „biográfia” kifejezést használjuk a teljes szöveg

1. A biográfia folyamatjellegű, nyitott a valamivé válás értelmezésében, míg az identitás az élet egyedi, konkrétan meghatározott pontjait vizsgálja.

2. A biográfia az interakciók, dialógusok révén kibontakozó folyamatszerűséget mutatja be, számolva a múltbéli és a jövőbeni cselekvési lehetőségekkel. Az identitás- fogalom segítségével ezzel szemben a társadalmi normativitás kritériumát vizsgálja, s ebből kifolyólag a pillanatszerűséget nehezen tudja leírni.

3. A biográfia kutatók talán legnagyobb érdeknek azt tekintik, hogy miközben az egyén és a társadalom között egy konstruktív folyamat zajlik, ez a folyamat az egyéni és a társadalmi szférát is strukturálja.

Az elméleti törekvések ellenére a biográfia kutatások ma még nem dolgoztak ki arra vonatkozólag rendszerezett elméletet, hogy a személyes szinten zajló élettörténeti megismerés hogyan tud az ösztársadalmi folyamatokra reflektálni.³²

jelölésére, arra az esetre, amikor nem akarjuk hangsúlyozni az adatok és az egyéni elbeszélések közötti különbségek fontosságát.

³² Tengelyi László arra hívja fel a figyelmet, hogy a narratív identitás elméletek értelmezése túloz, amikor fő tételei alapján azonos fogalmakként kezeli az élettörténet és az identitás kifejezéseket. A szerző véleménye szerint az elméleti elképzelések lényegében két fő tétel köré sűrűsödnek, amelyekből viszont még nem következik a fenti azonosítás. A tételek: 1. A személyes azonosságunk élettörténetünk egységében áll. 2. Élettörténetünk egysége ugyanolyan jellegű, mint az elbeszélte történetek egysége. A különbség abban áll, hogy az élettörténet az értelemképződés színtere, és az önazonosság pedig az a terület, amelyben az értelemrögzítés folyik. Szerinte önazonosságunk „végső forrását a legkevésbé sem azokban az újra meg újra elmondott történetekben kell keresnünk, amelyeknek magunk vagyunk a hősei, hanem azokban az egyszeri és megismételhetetlen sorseseményekben, amelyek az önmagunkból való kilépés igényét a megszünthetetlen másság és idegenség erejével szegeznek nekünk. (Tengelyi [1998]. pp.33-48.)

IV.4. Identitás kutatások hazai gyakorlata

Az identitás, az élettörténet, illetve a két témakör összekapcsolása a hazai tudományos életben, különösen az utóbbi tíz évben jelent meg. Ez többek között összefügg a gyors társadalmi változásokkal, amelynek következtében az előző generáció már nem tudja változatlan módon tovább örökíteni saját identitás-mintáit.

A fentebb vázolt elméleti törekvések a hazai kutatásokban is megjelentek/megjelennek.

A társadalmi identitást, mint értékelő kognitív struktúrát közelítette meg Váriné, aki az identitásnak a mindennapi tudatra való hatását vizsgálta. Legfontosabb megállapításai közé tartozik, hogy korunk emberének én-azonossága csak „kváziidentitás”, töredezett, gyenge identitás, melyet a nem igazán belsővé tett, csak átvett, másolt szerepelvárások, tömegindulatok és hangulatok, divathullámok mozgatnak.” (Váriné [1994])

Egy másik empirikus kutatás szerzője összehasonlította a mai, a kortárs fiatalok és a 1920-as években élő fiatalok önvallomásait, az identitásváltozásban a társadalmi-történelmi tényezők szerepét keresve. A kutatás fontos megállapításai közé tartozik, hogy a vizsgált korszakok között nemcsak a társadalmi normák tartalma, hanem a normákhoz való egyéni viszonyulás is megváltozott. (Vajda [1996])

Az identitásmodellek körében minőségileg új szempontot vet Veres Sándor és Kapás István szerzők, akik szerint az identitás válságának egyik oka a megbillent lelkiismeret működésére vezetik vissza. A szerzők szerint a lelkiismeret az ember életében egy olyan nyugvópont, amely felcserélhetetlen és az alapja örök. Ha erre a pontra rátalál az egyén, akkor kilábalhat válságából, mert

ekkor megtudja, hogy kicsoda ő, s mivégre született a világra. (Veres, Kapás [1996] p. 26.)³³

Megint mások a test és az identitás közötti összefüggés elemzése során jegyezték meg, hogy a „személyes identitás kialakítása, fenntartása és stabilizálása a modern ember számára alapvető problémává vált.” (Csabai, Erős [2000] p. 31.) Az előző szerzőkkel szemben, az utóbbiak az önmagát konstruáló egyén szerepét hangsúlyozzák.

A felsorolt kutatások különbözőségük mellett vitathatatlanul rendelkeznek egy közös elemmel: a társadalmi változások identitásra gyakorolt hatását dinamikus folyamatnak tekintik.

Az identitás kutatók között vannak olyanok is, akik az identitás probléma strukturális vonatkozásaival foglalkoznak, szükségképpen annak statikus állapotára reflektálva.

Ide sorolható a nemzeti és nemzetiségi identitás vizsgálatok egész sora, mint például a kilencvenes évek elején/közepén folytatott nemzeti identitáskutatások. (Csepeli [1992], Hunyadi [1997]) Ebbe a csoportba tartozik a nemzeti identitás kérdésének egy másik szelete, a kisebbségben élők nemzettudatának vizsgálata. A határon túli magyarság helyzetével foglalkozó Gereben Ferenc egyik kutatási eredménye alapján kiemeli: „A kisebb népek, a kisebbségben, alávetettségben, veszélyeztetettségben élő közösségek nagyon fogékonnyak: a fennmaradásra való törekvést, a vágyat a lényegesnek ítélt jegyek, tulaj-

³³ A szerzők újszerű problémafelvetése nem előzménytelen a szakirodalomban. Többek között a modern identitás sajátosságának elemzésekor Taylor hasonló felfogásról vall. „Amilyen mértékben a mai korban gyengül az érzés, hogy az ideák kozmikus rendjében helyezkedünk el, és ahogyan a teológiai perspektíva eltűnik, egyúttal megszűnik, mint életünk elismert háttere, úgy erősödik az érzés, hogy saját dolgunk megkeresni az élet igenlésének és a belső értékeknek a forrását. Ez az igenlés döntő módon függ attól, mennyire fogadja el az ember. Rajtunk múlik, hogy lássuk: a Létezés jó...” (Taylor [1988]. p. 205)

³⁴ (A nemzeti kisebbség identitás problémájával foglalkozik Csámpai [1994], Garami, Szántó [1992], Lázár [1995])

donságok megőrzésére, (...) ami lehetővé teszi, hogy a személyek és közösségek tartósan azonosak maradhassanak önmagukkal.” (Gereben [1999] p. 57.)

Az élettörténeti módszereket a hazai identitásvizsgálatokban leginkább a zsidó identitásváltások kutatói használják. A több mint tíz évre visszatekintő kutatások egyre kiterjedtebb elméleti és módszertani ismeretekkel rendelkeznek idehaza is. A kutatási eredmények a generációk közötti és a generációkon belüli identitásváltásokról adnak érzékletes képet.³⁵

Az identitás elméleti és gyakorlati vonatkozásainak áttekintése megerősítette azt a feltételezést, hogy napjainkban a probléma tudományközivé vált. Nehezen különíthető el, hogy mikor szociológiai és mikor pszichológiai kérdés az identitás. Ezt a tendenciát erősíti fel az élettörténeti módszer általános terjedése, a számítógépes technika fejlődése.

Összességében elmondható, hogy a hazai identitáskutatás az utóbbi évtizedben fellendült. Az 1990-ben zajlott rendszerváltás óta előtérbe került a különböző társadalmi csoportok önmeghatározásának megismerése szociológia segítségével.

³⁵ Csak legismertebbeket említve meg: Erős Ferenc, Ehmann Bea (Erős, Ehmann [1996]) zsidó identitás kutatási eredményeik értelmezésében a pszichológiában jól ismert elméletekre támaszkodnak. Például Melanie Klein „tárgy hasításának” fogalmát vetítik ki az identitás változására. Megvizsgálva a holocaust második generációnak identitás alakulását. Erős [2001] Ferenczi identitás felfogását „traumatikus identitás-diskurzusnak” nevezve vizsgálja a megrázó kódtatások identitás kialakulásában játszott szerepét. Egy másfajta megközelítés az, amit Vajda Julianna és Kovács Éva elemzéseiből láthatunk, akik a szociál-lingvisztikát használják fel az élettörténetek elemzéséhez.

V. Az élettörténet kutatása elméletben és gyakorlatban

Egyik központi témáját–a társadalmi változásoknak a hatását a személyiség alakulására–az 1940-es évek előtti amerikai szociológia életrajzok gyűjtésével vizsgálta. A 20-as 30-as években nagy volt az érdeklődés a szociológusok körében az élettörténetek iránt. Aztán a társadalomtudományban a módszer rövid életű virágzását hosszú csend követte, s csak az utóbbi húsz esztendőben fedezték újra fel.

A biográfia módszerének reneszánszát több tényező együtthatására vezetik vissza. (Glen [1981], Thompson [1981], Pataki [1995, 1996, 1997], László [1998])

1. Az utóbbi időben megtört a pozitivista tudományfelfogás dominanciája.
2. Az érdeklődés középpontjába került az idős- és a felnőttkori magatartás történeti szempontú vizsgálata.
3. A megnövekedett élettartam a fejlődépszichológia központi témája lett.
4. Egyre több kvantitatív kutatás született a család- és az egyén társadalomtörténeti szerepéről, mégis sok társadalomtudós azon a véleményen van, hogy hiányoznak az általánosabb összefüggések levonásához szükséges adatok.
5. Előtérbe került az öregkort kutató szociológia, amelynek egyik módszere az élettörténet lett.
6. A számítástechnika rohamos fejlődése lehetővé tette az élettörténetekről szóló textusok számítógépes feldolgozását, azok többszöri újraelemzését.

Ennek a kutatási területeknek a fellendülése jelentős mértékben hozzájárult az egyéni élet és a társadalom, a társadalomstruktúra és a személyiség közötti kapcsolat új módon történő vizsgálatához.

Martin Kohli életúttal kapcsolatos felfogása némileg eltér a korábbiakban bemutatott felfogásoktól. Eddig arról beszéltünk, hogy az élettörténet, az életút, a biográfia (és talán az identitás) azonos, vagy legalább egymást átfedő fogalmak. Kohli számára azonban az életút az egyén és a társadalom között közvetítő

intézmény. Abból indul ki, hogy „*az életút a modern társadalom kialakulása során kitüntetett társadalmi intézménnyé vált*”. (Kohli [1990] p. 175) Az intézmény fogalmát „*az egyénhez illeszkedő cselekvési szabályozó rendszer*” értelemben használja a szerző. „*Az életút olyan szabályozó rendszerként fogható fel, amely az egyéni élet időbeli dimenzióját rendezi el. Ma ez a rendszer az egyik leglényegesebb közvetítő instancia társadalom és egyén között. Az egyén számára a társadalmi struktúra feltételei és problémái a „saját időben” bontakoznak ki, az egyéni cselekvést az egyéni idő igazítja, és cselekvéseink társadalmi következményei is abban csapódnak le.*” (Kohli, [1990] p. 176.)

Az életútban egyes életszférák (a család, a munka stb.) nem egyedi módon jelennek meg, hanem struktúrát alkotva. Kohli felfogásában egy sajátos, összetett társadalmi intézményt vizsgálunk az életút kutatása során. Az életút intézményesülésének folyamatát több lépésben rögzítette.

1. A premodern korban az emberi élet statikus, helyzetileg rögzített formája a modernitásban életút jellegűvé vált, s az egyéni élet-időt egy meghatározott programsor jellemzi.
2. Az egyéni életútban felerősödött az időbeliség, a kronológia. A személy megszabadult rétegbeli kötöttségeitől, s önálló a társadalmi valóságot integráló egyénné vált.
3. Az élet rendjét a háztartásgazdaság helyett a kenyérkereső munka szervezi. A szerző szerint az életút egy olyan intézmény, amely a társadalom központi eleme.
4. Az életút egyfelől olyan önértelmezés, amely a történelmileg létező egyén társadalmi útját kijelöli. Másfelől az életvilág (életszakaszok időbeli síkját, életformák térbeli vetületeit) rétegeit foglalja össze. (Kohli [1990])

A fentiekkel összecsengő következtésekre jutott Wolfram Fischer–Rosenthal is, aki szintén a modernizációs folyamat lényegéből indult ki. Azt hangsúlyozta, hogy a modernitás nem egy lineárisan végbemenő folyamat-, hanem a társadalmi alrendszerek funkcionális differenciálódása. Ez a folyamat alapvetően meghatározza a modern ember életútját. Egyrészt a személyiség az alrendszerek

függvényeként van jelen a mindennapokban, másrészt olyan önálló szubsztanciának is tekinthető, amelyben a társadalom „teljessége”, személyre szabott módon megjelenik. Az egyén összetettségét és annak a társadalommal való kapcsolatát az élettörténeti kutatások tárják fel. (Fischer-Rosenthal [1996])

V.1. A biográfia módszere

A biográfia módszer fogalmát Denzin arra az esetre használja, amikor a szociológiai kutatás az egyén életével kapcsolatos dokumentumokat, vagy olyan, a személyes élet megismerését szolgáló anyagokat vesz igénybe, amelyekkel megismerhetővé válnak a személyes élet forduló- ill., töréspontjai. (Denzin [1989]) Ezek a dokumentumok lehetnek önéletrajzok, életrajzok, életutak (life history), élettörténetek, (life story) személyes tapasztalok (personal story) elmesélései, vagy a szóban elmondott történelem (oral history).

A biográfia-feldolgozásai különböznek a hagyományosabb kvalitatív módszerek feldolgozásaitól. Ez utóbbi esetében az elkészült interjúkat a kutató elemeire/részeire szedi, azokat tematikus rend szerint összehasonlítja, s kategóriákat felállítva kódolja az adatokat. Amikor konkrét, érzékletes ismeretekre van szükségünk, mint például egy survey kutatásban kapott eredmények kiegészítéséhez, akkor kézenfekvőnek látszik e módszer használata. Ebben az esetben nem jelent veszteséget a teljesnek megismert emberi sorsok szekvenciaszerű, vagy logika szerinti feldarabolása.

A biográfia az élet eseményeit folyamatnak mutatja be a visszaemlékező személyes értelmezésében. Tehát az események folyamatszerűen jelennek meg, mégpedig oly módon, ahogyan az interjúalany „rendezi” el azokat. Az élettörténetek ezért nem tekinthetők objektívnek, minden esetben szubjektív történetekkel van dolgunk. Az életút megismerése tehát nemcsak új információkat nyújt, hanem az elmesélt történeteken keresztül az interjúalany egyéni szempontjai tárnak elénk. A biográfiában rejlő lehetőségek (esetleges hátrányai ellenére) jól kiaknázhatók az egyén és a társadalom kapcsolatának vizsgálatában.

További előny az adatok diakronikus (történelmi) kontextusban való elhelyezkedése, ami túlmutat a szinkronikus állapotleíráson. Az életút/élettörténet nagy előnye, hogy egyszerre tükrözi az egyéni életet és a történelmi valóságot. Senki sem tud úgy beszélni saját életéről, hogy közben kizárná annak társadalmi–történelmi kontextusát. Magától értetődő módon összekapcsolódik benne a történelmi- és az egyéni idő. Itt megint hangsúlyozandó, hogy a visszaemlékezésekben mind az élet személyes, mind annak társadalmi vetülete szubjektív történetekben jelenik meg. Ezek alapján nem objektív adatokat ismerünk meg az egyénről, illetve a társadalomról, hanem a történetekkel kapcsolatos egyéni értelmezéseket. (Kohli [1981], Thompson [1981])

Thompson módszertani összefoglalójában arról írt, hogy az oral history kutatás eszközeként jött létre a biográfia módszere, s csak később vált önálló kutatási eszközzé. A történészek forrásanyag hiányában, mintegy kényszerből, kortanúk vallomásait használták fel a közelmúlt eseményeinek megismeréséhez. Az eseményekről összegyűjtött információk élettörténetekbe ágyazottan jelentek meg, ily módon kapcsolódott össze az oral history és az élettörténet. (Thompson [1981])

A biográfia alapkérdései többé-kevésbé az utóbbi húsz évben világossá váltak. Külön érdekesség, hogy a leglényegesebb problémákra adott válaszok a szaktudományok területeit áttörve, közmegegyezést élvezve születtek meg. Az igaz, hogy az antropológia, a szociológia, a pszichológia, a történettudomány és különösen napjainkban a szociolingvisztika más-más célból használja az élettörténeteket, ennek ellenére a kutatási eredmények – mint ahogyan azt az identitás problémájánál is láttuk – kölcsönös befolyással voltak egymásra. A különböző diszciplínák kölcsönösen megerősítették, hogy az életutak/élettörténetek többdimenziós társadalmi intézmények, indokolt a több szempontból történő vizsgálatuk. (Kohli [1990]).

A biográfia módszerét ma már a legkülönbözőbb társadalomtudományok hasznosítják hazai viszonylatban: a néprajz (pl. Küllös [1982], Szilágyi [2001]), a történelem (pl. Hanák, Kövér [1995], Gyáni [2000], Kőrösi, Molnár [2000]) a

szociológia (pl. Kovács, Vajda [1996]), a pszichológia (pl. Erős, Ehmann [1996]).

A biográfia módszerének felhasználásával élettörténetek feldolgozására vállalkoztunk ebben a disszertációban. Ezért a továbbiakban az élettörténetek sajátosságait szeretnénk bemutatni.

V.2. A biográfia alapvető kérdései

A pszichológiai, néprajzi, történelmi és szociológiai kutatási tapasztalatok során egyetértés alakult ki az emberi emlékezet természetével kapcsolatban. Az ember a számára fontos dolgokra emlékezik vissza, tehát, amikor mesél valaki az életéről, akkor „történetei készletéből” válogat. Sőt, mi több, a mesélő az emlékek között sajátos sorrendet állít fel. Amikor a személyt egy újabb hatás éri, akkor az a már korábban kialakult rendezettséget átdolgozhatja, felülírhatja.

Az előbbieket figyelembe véve az élettörténet mind kronológiailag, mind struktúrájában egy nyitott rendszer, s csak a halál pillanatával záródik le. (Denzin [1989], Smith [1998]). A kutatónak tisztában kell lennie anyaga folyamat-jellegével, amelyben mindig bekövetkezhetnek kisebb-nagyobb változások, például egy társadalmi vagy egy egyéni krízis hatására.

Mindebből nem az következik, hogy az események szelektív bemutatása véletlenszerű vagy önkényes lenne. Az élettörténetek nem egyszerűen elszigetelt tapasztalatok láncolatai, hanem az egyén saját „fontossági” készletéből kiindulva egyedi struktúrát alkotnak. Az események a személyre jellemző struktúra függvényében kerülnek bemutatásra.

A modern korban az egyén maga tervezi meg az életútját, a társadalmi minták készletéből válogatva. Az élettörténetekben ezek a készen kapott sémák töltődnek fel személyes tapasztalatokkal, az egyén számára releváns eseményekkel.

Az élettörténetben felfedezhető rendezettség nem csak a mesélő képességeinek függvénye, s nem is csupán az adott társadalmi minták összessége, hanem ez a rend alkotja a világ és az én között az alapvető kapcsolatot.

Ebben a felfogásban az élettörténetet elsődlegesen az elbeszélő szerkeszti, ám különböző szempontok jelenhetnek meg benne. A látszólagosan önkényes válogatás módon történik, ahogyan a mesélő látja/láttatni akarja életét. Az elmesélt élet egy sok szempontú rendszer, aminek teljes körű bemutatása senki sem vállalkozhat. Ennek ellenére az én-történetek elmondása, illetve annak leírása sokak szerint olyan fontos mozzanat az ember életében, hogy azok megváltoztathatják az egyén korábbi önértelmezését. (Kohli [1981], Atkinson [1998], Fisher-Rosenthal [1996]) (Ezt a felfogást bemutattuk az „Identitás és élettörténet összekapcsolása” c. fejezetben.)

A narratíva-kutatók még ennél is „merészebbet” állítanak, szerintük nem csak az élettörténet egésze, hanem annak egyes részei, a narratívák is az emberi cselekvés rendező elvei. (Denzin [1989], Riessman [1993])

A biográfia elmesélésekor a megemlített történetek kettős funkciót hordoznak. (1.) az adatok felsorolása, annak közlése, hogy mi minden történt az egyénnel élete során, (2.) az értékelés, egy múltbeli tapasztalatnak a jelen szempontjából történő értékelése. (Kohli [1981])

Az eseménynek az alany szempontjából történő mesélése és értékelése azonban felveti az igazság és a történeti hűség kérdését. Lényegében egyetértésre jutottak az ezzel a módszerrel dolgozó kutatók abban, hogy az elmesélt biográfia nem a dolgok, a pozitivistá történetírás értelmében felfogott, hű tükre, hanem az egyéni reflexió hiteles kifejezése. Szubjektív igazságok fogalmazódnak meg az élettörténetekben, s abból kimaradnak azok a részletek, amelyekről az egyén úgy gondolja, hogy nem tartoznak a legfontosabb dolgok közé. Az igazság és a hitelesség szubjektívizálódik ebben a módszerben, az események szelektálása az egyén önmagáról alkotott képét támasztják alá.

Az élettörténet tehát nem más, mint az egyén konstrukciója. (Bausinger [1988]) Az elemző nem a tényleges eseményeket „deríti ki”, hanem az egyén rekonstrukcióját, értelmezéseit tárja fel. Ha „hiba” csúszik az elbeszélés menetébe, a felelevenített események közötti összefüggések összezavarodnak, esetleg elszakadnak a szálak egymástól, az jelzés a kutató számára. A szociológusnak

az élettörténetekből azt a múltat kell megérteni, amelyekkel a mesélők az elbeszélés pillanatában együtt élnek. (Bertaux [1981])

Kutatási szempontból fontos hangsúlyozni—a fentieket figyelembe véve—, hogy az elbeszélésekben megjelenő, konstruálódó identitások a jelenben élő egyének én-képei.

A szubjektív igazság, a történelmi hűség és a folytonosan újrendezhető egyéni konstrukcióról vallottak felvetik, hogy mennyiben tekinthetők az élettörténeti elemzések egyáltalán tudományosnak? Kell és lehet-e az élettörténetek megállapításait bizonyítani? Erre a problémára Bruner ad teoretikus választ, az emberi gondolkodás két típusának megkülönböztetésével. (László utalása Bruner elméletére. (László [1998], p. 143, Bruner [1990])

1. A gondolkodás egyik típusa Bruner szerint a tudományos, logikai mód, amely elvont fogalmakkal dolgozik és az igazságot mindenki számára egyaránt érvényes logikai eljárásokkal, és semleges bizonyítékokkal keresi.
2. A másik a „világiasabb”, „elbeszélő mód”, amely az emberi szándékot és tetteket vizsgálja, az ezekkel kapcsolatos történéseket és következtetéseket vonja le. Itt az életszerűség és a személyes hitelesítés az, ami „bizonyosságul” szolgál. Vagyis nem az igazság, hanem az életszerűség kialakítására a döntő ebben az esetben.

Bruner azt állítja tehát, hogy más dolog megfelelni a pozitívista tudományfelfogásból következő kérdésekre, és megint más az elbeszélő mód kérdéseire megadni a válaszokat. Két egymástól teljesen különböző paradigmával állunk szemben, s nem jó két logikát összekeverni. Az „elbeszélő mód” nem a tudományos semlegesség és ellenőrizhetőség igényei szerint működik, a dolgok természete az átélt valóság logikájából következik.

VI. A vallásos identitás típusai élettörténetek alapján.

A vallási magatartás Magyarországon az elmúlt 40 évben – a pártállam időszakában – számos változáson ment keresztül. 1948 után a vallás a hivatalos nyilvánosság szemében először üldözött, majd háttérbe szorított, végül megtűrt világnézetnek számított. (Tomka [1990, 1991], Balogh [1995, 1996])

Leegyszerűsítve ellenben azt lehet mondani, hogy az egész korszakon át a vallással való szembefordulás a társadalmi érvényesülés feltételévé vált.

A vallásellenes harccal és propagandával párhuzamosan zajlott a „szocialista modernizáció”, s e két folyamat egyszerre befolyásolta a társadalom egészét és ezen belül a vallásos embereket. A kommunista diktatúra teljes körűen szabályozta az egyének társadalmi előmenetelét és befolyásolta gondolkodásmódjukat. Így az 1948-ban bekövetkezett politikai fordulat az emberek *társadalmi és személyes identitását* egyaránt át akarta írni. A vallásos emberek bizonyos csoportjainak választaniuk kellett, „vagy-vagy” helyzet elé kerültek. Vagy alkalmazkodtak az új rend elvárásaihoz, de akkor fel kellett adniuk meggyőződésüket, vagy lemondtak a jobb életkörülményekről, s ennek árán megőrizhették vallásosságukat. Ez a tendencia legkiélezettebben az 1948-1956 majd 1957-1964 közötti években érvényesült, főleg a mai legidősebb generáció életét érintve.

Ezt az állítást az élettörténeti kutatásunk által kapott ismeretek nem változtatják meg, de általuk egy olyan közelképet sikerült készíteni, amely megmutatja a „tömeg” belső differenciáltságát. A vizsgált generáció tagjai sokféle stratégiát dolgoztak ki arra nézve, hogy a legnehezebb időszakban hogyan mentsék át vallásukat (és önazonosságukat). Korábbi vallásszociológiai vizsgálatokból is tudtuk, hogy legtöbbször sikerült világnézetük megtartása, de azt már nem, hogy milyen értelemben maradtak vallásosak, illetve, hogy mi módon tartották fenn meggyőződésüket. A személyes szinten zajló változások megértéséhez volt szükségünk volt szükség az élettörténeti kutatásra.

Továbbá, ha megismerjük az érintett korosztály vallásos identitásának sajátosságait, akkor abból következtethetünk arra, hogy a ma legvallásosabb ge-

neráció (a legidősebbek korcsoportja) miért nem tudta átörökíteni világnézetét. Tehát megismételve: az élettörténetek nélkülözhetetlenek az egyéni szinten zajló társadalmi folyamatok megértéséhez

Az élettörténetek feldolgozásakor az alábbi konkrét kérdések merültek fel: Mi befolyásolta a legjobban a vallásos emberek hétköznapi magatartását az elmúlt rendszer időszakában? Közelebbről, mitől függött az, hogy valaki kitarzott vallásos világnézete mellett, vállalva annak minden következményét, vagy más esetben elrejtette meggyőződését, hogy megfelelhessen a hivatalos ideológia elvárásainak? Vajon hányféle magatartási stratégia bontakozott ki, s ki melyiket választotta? Milyen volt a vallásossága azoknak az egyéneknek, akik inkább lemondtak társadalmi érvényesülésükről, semmint, hogy feladják meggyőződésüket? Vagy fordítva: Milyen volt azok vallásossága, akik egzisztenciális okokra hivatkoztak meggyőződésük megtagadásakor? Hány tipikusnak tekinthető út ismerhető meg?

VI.1. A feldolgozás módja

A kutatás olyan egyénekre koncentrál, akiket gyermekkorukban a katolikus vallásban neveltek. Ennek a minimális, de szükséges feltételnek két következménye van. Mivel a munka típusokat és nem reprezentatív összképet kerestek, azokra a társadalmi csoportokra figyelt, ahol feltételezhető kérdésfeltevés relevanciája. Az elkészült ötven interjú megkérdezettjeiből 38 fő 1940-ben vagy korábban született, (ők ma már hatvan évesek és annál idősebbek), s csak 12 fő született 1940 után.³⁶ Mivel a vallásüldözés és a vallásosság miatti társadalmi hátrány legkiélezettebben az értelmiséget, azon belül is a humán értelmiséget, a szimbolikus javak birtoklóit és annak átadóit érintette a vizsgálat is erőteljesen velük foglalkozik. A megkérdezettek közül 42 fő egyetemet vagy főiskolát végzett, s foglalkozásuk szerint legtöbben pedagógusok (óvónő, tanító, tanár, kö-

³⁶A kutatásba bevont személyek számát, legfontosabb adatait lásd a függelékben.

zöttük néhányan papok) vagy egyéb humán szolgáltatást végző intézmények vezetői voltak. A kutatás lényegesen kevesebb kétkezi munkást, háztartásbeli nőt, szakmunkást keresett fel. Az élettörténetek egyaránt származnak Budapestről, vidéki városokból, falvakból.

A megkérdezettek köre és az állam–egyház kapcsolatában beálló változások miatt az elkészült tipológia 1948-1964 közötti időszakra vonatkozólag mutat be identitás utakat. A szocializmus későbbi időszakában a vallás szempontjából is megváltozott a társadalmi környezet. A hatvanas éveken élő fiatalabb generáció már egy szekularizálódott társadalomban nőtt fel. Fokozatosan kisebbségbe kerültek azok a társadalmi csoportok, akik gyermekkoruktól kezdve vallásos nevelést kaptak. Kutatásunk – tipológiánk – tehát a társadalomtörténeti fejezetben bemutatott harmadik korszakra kevésbé értelmezhető.

A feldolgozás problémái és megvalósítása

Az élettörténetek feldolgozásakor a szociológus előbb – utóbb szembetalálja magát azzal a problémával, hogy a remélnél kevesebb gyakorlati segítséget kaphat munkájának ebben a fázisában a szakirodalomból. Nem mintha a kvalitatív módszertani segédkönyvekben nem olvashatnánk a gyakorlati alkalmazásokról. Sőt! Sokasodnak a feldolgozás folyamatát leíró módszertani tanulmányok.³⁷ Mégis azt kell tapasztalnunk, hogy az elméleti tudás gyakorlattá váltsakor a kutató többnyire magára marad. Ebben a szakaszban egyedül – vagy szerencsésebb esetben kutatótársaival együttműködve – kell kidolgoznia a feldolgozás konkrét lépéseit. Az elemzést mindenkor a kutatási téma, a témán belüli hangsúlyok kiválasztása, a kutatónak a téma iránti érzékenysége nagyban befolyásolja. Ritka az olyan eset, amikor egy mások által kidolgozott s jól bevált gyakorlatot receptszerűen felhasználhatunk. Ezzel nem azt akarjuk állítani, hogy

³⁷ Ilyen például a „Qualitative Research Methods Series” a SAGE kiadó gondozásában, amelyet 1986-ban indítottak el, s mára már több közel félszáz kötetet jelentettek meg a témában. Vagy a „The narrative study of live” könyvsorozat, ugyancsak a SAGE kiadótól. Folyóiratok esetében megemlíthetjük a „Journal of Narrative and Life History” kiadványait, amely folyamatosan közli a kvalitatív kutatások feldolgozásait.

nem segíthet mások tapasztalatának megismerése, sőt! Minél több eljárással ismerkedünk meg, annál könnyebben juthatunk el saját kutatásunk legmegfelelőbb módszeréhez.

A szociológus értelmező munkája akkor kezdődik igazán, amikor kezébe veszi az élettörténetek írott változatát. A túlradó adatözönt először rendezni kell, hogy aztán valamilyen szempont szerint elvégezhető legyen az analizálás. A rendezés előtt az anyag zavarosnak, ellentmondásosnak tűnhet. Minden élettörténet egyedi és megismételhetetlen kalandként jelenik meg először, s csak az értelmező eljárás után lesz az egyszeri szövegből általános, az egyediségből társadalmi érvényesség.

A szövegek elrendezésének és analizálásának többféle felfogása ismert ma már, disszertációnkban a témánkhoz legjobban illeszkedő eljárást követtük és alakítottuk ki.³⁸

Első feladatok közé tartozik az élettörténetek kronológiájának elkészítése. Ekkor tulajdonképpen élettörténeti vázlatot, részletes adatlapot készítünk. Fontos kérdés, hogy mi kerüljön erre az adatlapra?

A kronológiához nem pusztán az adatokat, eseményeket gyűjthetjük össze a szövegből, hanem a mesélő által elmondott sztorikat, történeteket is.³⁹ A gyűjtés legáltalánosabb szempontjai a következők voltak.

- I. Az egyéni élet dimenziói: kulturális, társadalmi és pszichoszociális dimenziók.
- II. Az egyéni élet sorsfordulóinak megfigyelése, a sorsfordulók közötti szakaszok életfeltételeinek megállapítása.
- III. Az egyén jellegzetes alkalmazkodási stratégiája a társadalmi körülményekhez.

³⁸. Ez a feldolgozás leginkább Mandelbaum [1973], Denzin [1989], Erikson [1991], Atkinson [1995, 1997, 1998] tanulmányaiban közölt felfogásait követi.

³⁹ Az élettörténet (life history) nem más, mint egy ember személyes történelme, események, tények tükrében. Ez legtöbbször mindig kiegészül élet történetekkel (life story), amelyek azért nagyon fontosak, mert a mesélő gondolkodásáról, önmagáról alkotott véleményéről szólnak. Az „élet történelmében” megjelenő „élet történetek” olyan fikciók, amelyekben megjelennek az egyéni identitások.

I. 1. Amikor az élettörténet kulturális dimenziójáról beszélünk, akkor lényegében az egyéni élet karrierjének jellegét és tartalmát vizsgáljuk. Azokat az emberek közötti elvárás rendszereket, viselkedési mintákat követjük nyomon, amelyek között az egyén felnő. Az mondhatjuk, hogy minden kultúra felkínál tagjai számára egy általános életpálya modellt, forogatókönyvet, amelyet mindenki lehetőségeihez képest használ ki vagy módosít.

I. 2. A társadalmi dimenzió a hétköznapokban nem válik le a kulturálistól, az analízis szempontjából jó azonban különválasztani azokat. A társadalmiság az egyén olyan cselekedeteiben, döntéseiben felfedezhetők fel, amelyekben ráismerhetünk az egyes ember csoportjára jellemző magatartásmódra. A következő dimenziókat vizsgáltuk meg:

- a. **Családi környezet:** Meghatároztuk, hogy a társadalom mely rétegéből jött az interjúalany? Milyen emlékeket őrzött meg szüleinél, mit emelt ki szülei jellemzésekor? Hogyan mutatta be családját vele, mint gyermekkel kapcsolatos elvárásait? Tudott-e azzal az elvárással azonosulni, esetleg előrevetíti az attól való későbbi menekülését?
- b. **Helyi társadalom:** Meghatároztuk az elmesélt élettörténet alapján az iskolai és a vallásos élet jellemzőit. Milyen emlékeket őrzött meg, mennyit és hogyan mesélt minderről az alany? A helyi kapcsolatrendszerekből mit tartott érdemesnek megemlíteni, s miért, milyen történetekkel kapcsolta azokat össze.
- c. **Iskolai - Munkahelyi karrier:** Az iskolák választása vagy nem választása, munkahelyek választása. Hogyan mutatta be az interjúalany az iskoláit, tanárait, a fontosabb szereplőket. Hogyan jelenítette meg önmagát a konkrét helyszíneken? Hogyan mutatta be az alany munkahelyeinek szereplőit, önmagát hogyan helyezte el munkahelyi környezetében? Milyen konfliktusokról számolt be, a konfliktusoknak kik a szereplői, önmagát melyik táborban helyezte el.

I.3. Az élettörténetben kikerülhetetlenül megjelenik a pszichoszociális dimenzió, amely – Erikson nyomán – nyolc szakaszra osztja az életutat. A szakaszok között tagadhatatlan a fejlődési folyamat, amely a társadalom és az egyéni

psziché által meghatározott. Erikson nyolc szakaszából a következő szakaszok vizsgálata merült fel:

- a. **kora gyermekkor:** események, szereplők, elvárás rendszerek,
- b. **iskoláskor:** események, szereplők, elvárás rendszerek,
- c. **serdülőkor:** események, szereplők, elvárás rendszerek,
- d. **fiatal felnőttkor:** események, szereplők, elvárás rendszerek,
- e. **munkásévek, családalapítás:** események, szereplők, elvárás rendszerek,

II.A sorsfordulókról készítettünk vázlatos kronológiát. Az interjúk, élettörténetek legradikálisabb és egyben legrészletesebb pontjai az egyéni élet sorsfordulóiról szólnak. Ezekből a történetekből tudhatjuk meg az elemzés során, hogy hogyan értelmezi az alany élete fordulópontjait, mire vezeti vissza az események bekövetkezését, mit gondol utólag róluk?

III. Az alkalmazkodási stratégiákból is összeállítottunk egy kronológiát. Az adaptáció, mint megfigyelési szempont segített bennünket a sorsfordulók előtti és utáni életfeltételek, magatartások összehasonlításában. Milyen viselkedési változásokon ment keresztül az egyén különböző életszakaiban, mennyiben tekinthető a változás általánosnak, mennyiben egyedinek. Alkalmazkodási stratégia a sorsfordulók közötti viselkedésmódban jelenik meg. Milyen szerepeket vállalt az interjúalany környezetében, s hogyan jutott ezekhez a szerepekhez. Hogyan értelmezte saját szerepeit?

Az elemzést követő összehasonlítás végeredményeként csoportok születtek, amit típusoknak nevezünk. A típusok azokat az élethelyzeteket foglalja össze, amelyekben az egyénnek dönteni kellett vallásossága feladása ill. megtartása között.

VI.2. A vallásos identitás típusai

Kutatásunk empirikus anyagában a hivatalos politikai elvárás és a személyes törekvések közötti feszültség kezelési stratégiájának hat típusa különült el egymástól. Voltak, akik az érvényesülés érdekében feladták korábbi vallásosságukat.

kat, s ezen belül a típuson belül két altípussal találkoztunk. Mások gondolkodás nélkül vállalták a hátrányokat és nyilvánosan kitarítottak korábbi és folyamatosan megőrzött hitük mellett. Egy harmadik típus képviselői a szocialista társadalom adottságai között is igyekeztek boldogulni, s ennek érdekében rejtegették, ám mégis megőrizték vallásosságukat. Végül egy negyedik típus úgy őrizte meg vallásosságát, hogy ezt alig érezte problémának, mert alacsony társadalmi státusza miatt az ideológiai nyomás nem érintette. Mind az egyes típusokkal, mind aleseeteikkel érdemes alaposabban is foglalkozni.

VI.2.1. „A társadalmi változás nyertesei – a vallásosság elhagyói”

Az első csoportba tartozó emberek foglalkozási karrierjük alapján nyertesei voltak a korszak politikai változásainak, a társadalmi mobilitásnak. Ezt azzal érthették el, hogy az uralkodó elvárásnak megfelelően feladták vallásos meggyőződésüket. Így, probléma nélkül, magas iskolai végzettséghez jutottak, s kaphattak később vezető beosztást. Életükben kiemelt fontosságú volt a társadalmi felemelkedés. Ennek eléréséhez a vallásos értékrendnek hátat fordítottak, még ha nagy árat is fizettek ezért.

"A tanácson dolgoztam már VB. titkárnőként, amikor láttam, hogy nem tudom kikerülni, be kell lépnem a pártba. Az első párttaggyűlésen, amikor az internacionálét énekeltük, folytak a könnyeim. Most már én is felsorakoztam melléjük – gondoltam." (vidéken élő 65 éves nő, aki aktív korában falujában a helyi tanácsházán dolgozott, politikai munkakört ellátva)

Életútjukban a társadalmi érvényesülés dominált, s vallásos meggyőződésüket is ennek rendelték alá. Mindennapi életüket, a többi csoporttól eltérően, különösen meghatározták az iskolai és a munkahelyi elvárások. Barátkozási szokásaikat, társas kapcsolataikat a politikai közéletben vállalt szerük determinálta. Életük során volt egy pillanat, amikor végleg abba kellett hagyniuk a vallásgyakorlást. Továbbiakban az egyházi eseményeket, szertartásokat nem látogatták, még titokban sem. Gyermekeik előtt elhallgatták, hogy valamikor hívő emberek vol-

tak. Úgy viselkedtek, hogy környezetük elhitte róluk, hogy az ateizmus meggyőződésükké vált.

Ebben a típusban jellemező volt, hogy az iskola, a munkahely kiválasztásakor felemelkedésüket tartották szem előtt. Az ide tartozó interjúalanyok a biztos megélhetés, és egzisztencia alatt az átlag feletti szint elérését értette.

"Ha ragaszkodtam volna a vallásomhoz, akkor most nem lenne ez a szép házam. Én elvittem a családomat a 70-es években Kelet-Németországba. Volt egy Trabantunk, azzal tudtunk utazni. Mindez nem lett volna, ha ragaszkodom a templomhoz. " (érvelt korábbi döntése mellett egy nyugdíjas iskolaigazgató.)

Ennek a magatartásnak két altípusával találkoztunk. Az egyik csoportot Tamás élettörténetével illusztráljuk, a másikat Andráséval. Az elsőbe azok tartoznak, akik 1990-es rendszerváltásig a korabeli hivatalos politika elvárásának megfelelően abbahagyták a vallásgyakorlást, de a rendszerváltás után ismét megjelentek a templomokban. Korábbi elfordulásukat büntudattal élik meg. Identitásukban sok töréspont volt, amit a körülmények kedvezőtlen alakulásával magyaráztak. A másik altípusba azok sorolhatók, akik sohasem tértek vissza a templomokba. Számukra a vallás jellegzetesen egy formális-kulturális keretet jelentett. A templomot olyan helynek tekintették, ahová muszáj volt gyermekként elmenni, de számukra a fontos és a nagy dolgok a templom falain kívül történtek. Életüket a kemény munka jellemezte. Ideológiai kérdésekkel sem gyermekkorukban, sem felnőttként, sem nyugdíjasként nem foglalkoztak. Templomba 1989 után sem mentek, mert nem akartak a "köpönyegforgatók közé kerülni".

Fontos, hogy az elmúlt 50 évben a hatalom ideológiájával nem, de annak gyakorlatával azonosultak, együttműködtek. Életükben a pragmatizmus, a munka, a konkrét teljesítmények játszottak fontos szerepet. Ezt az életstratégiát követte az, aki gyermekkorában templomba járt, gimnazistaként KISZ-tag volt, 56 előtt úttörőcsapatot vezetett, 56-ban egyetértett a forradalmárokkal, 56 után úttörőtagbort szervezetett.

A második csoportba olyan személyek kerültek, akik együtt tudtak működni a szocialista rendszer politikájával, ezért társadalmi előmenetelük biztosítva

volt. Ez utóbbi csoportra nem volt jellemző a büntudat, mert sohasem volt fontos a vallás az életükben, könnyen, személyes krízis nélkül le tudtak róla mondani.

VI.2.1.1 Tamás élettörténete

Tamás olyan faluban született, ahol 1947-ig még villany sem volt.

„Nagyon szép gyermekkorom volt. Mert az öreg szülék olyan káprázatos szép körülményt teremtettek: Mikulás várás, Jézuska várása, a húsvéti nyuszi fészeknek a megkeresése kinn a mezőn. Télen, amikor malacot öltetek, ...kis tüzet raktunk, fülét, farkát, körmét beledobta a hentes a tűzbe és mi ott néztük. Az iskolában volt a kápolnánk, édesapám kántorkodott benne.”

Édesapját csodálatos embernek tartotta. Egy kovácsmester fia volt, akit családja a jobb megélhetés reményében taníttatott, s kántor lett. Harminc hold javadalmat, szolgálati lakást és párbért kapott munkájáért. Ugyanezt a sorsot szánta fiainak is, ezért igyekezett a diákváros Egerhez közeli faluban letelepedni. Az édesapa azonban nem tudta fia éltének alakulását sokáig kísérni.

Tíz éves volt Tamás, amikor apja 1943-ban, a II. világháborúban orosz hadifoglyaként meghalt. Az apa elvesztése után lavinaszerűen zúdultak a családra a további tragédiák. Az egyik rendkívüli esemény mindjárt két évre a családfő elvesztése után történt. Kassára nősült bátyjáról rossz híreket kaptak.

„1945-öt írtunk. A bátyámat Kassán feljelentették a szlovák partizánok az oroszoknál, hogy magyar kém. Már korábbról beteg volt, mert Erdély visszafoglalásakor cukorbetegséget kapott az erdőben. Elvitték az oroszok és agyonverték, ki akartak belőle valamit kényszeríteni. Harminc napon keresztül hurcolta magával a KGB és valahol Losonc környékén elkergették: cukorbetegséggel, egy agyonvert fejjel, krónikus hasmenéssel engedték el. Miskolcig bírta a rokonokig. Onnan vittük haza 45 februárjában a falunkba. Nem gyógyult meg soha. Amikor masszíroztuk a homlokát, az orrán keresztül folyt a genny. 31 évesen halt meg. Az oroszok verték agyon. Mert nemcsak úgy lehet valakit agyonverni, hogy ott helyben meghal, mint a krimiben. Úgy is lehet, hogy addig ütöm, hogy néhány hónap múlva belehal”.

Ebben a korszakban egy újabb tragédiát kellett átélnie. A faluját elérő front elől a lakosok a határban lévő pincesorba menekültek.

„1945-ben az oroszoktól való félelem miatt a lakosság kimenekült a falu határában húzódó pincesorba. 15-20 család lakott egy-egy pincében. Átélttem az egész családommal együtt, hogy egy alkalmas pillanatban jött négy orosz katona, belelőttek géppisztolyukkal a mennyezetbe, hátra terelték a negyven embert, a pince hátuljába. Éjszaka volt, viharlámpával világítottak. Tovább lövöldöztek, részegen énekeltek. A fülünk hallatára tönkretettek két fiatal lányt, akik visítottak, ordítottak, könyörögtek. Volt ott egy asszony, akinek néhány hónapos ikrei voltak. Elhurcolták. Amikor a férje védeni akarta, egy sorozatot engedtek a hasába. Ott halt meg. Az asszony egy nap múlva tönkretéve, időnként négykézlábra ereszkedve jött vissza a pincébe”.

A gyermekkorban tapasztalt szép és biztonságos világ egyszerre idegenné és félelmetessé vált. További elbeszélése szerint ezek az események mélyen elraktározódtak benne, ám közvetlenül egyik sem vezetett identitáskrizishez. Édesapja emlékét a mai napig őrzi.

„Az én apám egy olyan lelki piedesztálon volt és maradt, aki telepes rádión hallgatta éjszakánként az opera közvetítéseket, akinek a könyveiből még most is tanulok: Jókai, Mikszáth, a Tolnai világtörténelem. Elrabolták tőlem, megfosztottak, és igenis hadiárvának érzem magam máig.”

Az apa utolsó intézkedése az volt, hogy beíratta a 10 éves Tamást az egri ciszterekhez. A továbbiakból látni fogjuk, hogy a sorozatos tragédiák ellenére éppen a cisztereknél talált nyugalom segítette egyensúlyban maradni a kisdíákot.

A gimnázium első éveit paradicsomi állapotokat teremtettek számára. Osztályfőnöke papköltő volt, aki apja helyett, apja tudott lenni.

„Ezek a ciszterciek voltak életem legnagyobb élményei. A vallásosság benne volt a falakban, egy légkör volt. A magatartásukban, az emberi jóságukban, és óriási tudásukban! Ma is él az egyik zirci apát, máig gyóntató lelkiatyám.”

„Az első pár év csodálatos volt, a felejthetetlen papköltő lett az osztályfőnököm. Egy végtelen, csodálatosan széles látókörű ember, egyszerre volt költő és pap. Olyan természetes, felszabadult, nem csak lelki atyja volt tanítványainak, hanem annál sokkal több, ha lehet több valaki. Olyan dolgokra is megtanított bennünket- 63 -an voltunk egy osztályban, – csupa paraszt és kispolgár –, hogy

a testi szükségletet mikor kell elvégezni, vagy olyan csodálatosan tudott beszélni akár a férfi–nő kapcsolatáról, vagy akár az étkezésről. Egyszer behozott egy szalvétát, tányért, kést, villát az osztályfőnöki órára. Egy szelet kenyérral megmutatta hogyan kell megenni. Csodálatos ember volt, de az egész tanári kar is.”

Tamás identitása nem rendült meg a sorozatos megpróbáltatások ellenére sem. 1947-ben, a tizennégy éves Tamás átkerült a ciszter gimnáziumból a tanítóképzőbe, mert édesapja korábbi akaratát követte. Itt találta őt az államosítás.

„A képző első évében egy számadó juhász fia volt az igazgatónk. Nemcsak, hogy nem szégyellte, hanem – rettentő szerény ember volt, – időnként megemlítette, hogy ebben az országban már a múlt században is, de mostanában egyre inkább a tehetség viheti valamire. Olyan szépen tudta mondani: – Az én apám számadó juhász volt. 48 tavaszán első dolguk volt, hogy elkergették. Leváltották, beosztották valahova.”

Tamás államosítással kapcsolatos élményei rendszer-ellenességéről számoltak be. Például amikor 1948-ban minden diákot kivezényeltek a városban szervezett Mindszenty ellenes tüntetésre, igyekezett barátaival a hivatalos rigmusokkal ellentétes szöveget kántálni. Még ebben az évben „diákszövetségi népbíróság” elé állították. Vádpontjai a következők voltak visszaemlékezése szerint:

„Mindszentyről azt nyilatkoztam, hogy csak őt tudom elfogadni a magyar állam vezetőjeként. Csak álltam előttük! Hogy azt meséltem az osztályban, hogy a munkásosztály fűrtökben lóg a villamoson, és a munkásosztály vezetői meg lefüggönyözött autókkal suhannak. Mondom: – Tudja a fene, hogy mondtam-elyet! Jött egy osztálytársam, és az előadta, hogy ekkor és ekkor az osztályban miket mondtam. Azért piszkáltak, mert a fiúk ideológusának tartottak. Az lett az ítélet, hogy nem volt helyem köztük, kirúgtak”.

Ekkor még nevetett az atrocitáson. Jött a nyár, majd újra a szeptember. A tanítóképző harmadik évét új épületben kezdték. Közben államosították ugyanis Tamás régi ciszterci gimnáziumát is, s a tőlük elvett épületet adták át a tanítóképzőnek. Ő személyesen egy szeretett épületbe mehetett vissza, de egy megváltozott világba.

„Az egri ciszterci gimnáziumba telepítették a tanítóképzőt. Az volt a borzalom, hogy vissza kellett ugyanoda menni egy másik ideológiába, egy másik világba.

A pedagógia tanárom azt mondta egyszer a folyosón, hogy ne keckeckedjen ezekkel fiam, mert maga sokkal többet ér annál, mintsem áldozata legyen ezeknek. Javasolta, hogy írjak egy cikket a faliújságra, amiben kifejezem, hogy mellettük állok. Én Mécs László egyik versét idéztem benne: A pisztrángoktól azt tanultam, soha nem úsznak ők az árral, de mindig szembe, mindig hősként. ..Mellé írtam, hogy kedves tanár úr, mit akar tőlem, pisztráng legyek vagy áruló? .. Hivatott. –Nézze fiam, maga egy nagy marha, itt már nem lehet mást, mint megalkudni”

Az államosítás után veszélybe került édesapjától átvett egész világa. Sejtette, hogyan omlanak össze életének fontos tartóelemei. Élettörténete szerint ezek után elment egy régi kedves ciszterci tanárához, akitől útmutatást szeretett volna kérni.

„- Nézd, én nem tudok neked tanácsot adni. Mi is szorult helyzetben vagyunk. Itt meg kell élni”.

Tamás identitáskrizise ekkor kezdődött el. A tanítóképzős tanárai együttműködtek az egyházat üldöző hatalommal. Hozzájuk nem fordulhatott. Iskolája egyetlen diákszervezet stigmatizálta politikai gondolkodása miatt. Ciszterci tanáraihoz sem fordulhatott tanácsért, nem értette egyenlőre az „itt meg kell élni” vezérelvet. Tamás számára ekkor ez a verzió elfogadhatatlan volt. Azt jelentette volna, hogy működjön együtt azokkal, akik közreműködnek gyermekkorá világának eltüntetésében.

Tamás ebben helyzetben egyre jobban konfrontálódott környezetével. Vajon miért éppen ő volt az egyik legelégedetlenebb a diákok között? Milyen tudással rendelkezett ez a fiatalember a kommunistákról, vagy a mögöttük álló oroszokról? Feltételezhető, hogy az események hatására aktualizálódott benne a gyermekként megélt megannyi tragédia: édesapja orosz hadifogságban halt meg, a bátyját az oroszok verték agyon, s a falubeliekkel történt félelmetes eseményekben szintén szerepeltek az oroszok. Mindennek a tetejébe diáktársai közül kezdett kiszorulni, marginalizálódni. A ciszterci gimnázium elhagyása után nem tartott szoros kapcsolatot korábbi tanáiraival. Ha vallásos csoportok léteztek is abban az időben Egerben, arról Tamás nem tudott. Saját környezetében hangoskodása miatt perifériára szorult.

Mindezek után talált magának egy hozzá hasonlóképpen gondolkodó gyerekekből álló társaságot, s azokhoz csatlakozott. Egri Ifjú Gárdának nevezték el magukat. Terveik szerint az amerikaiak bejövetelekor ők nem mentek volna haza. Beszélték, hogy az „esedékes amerikai és orosz háborúban” az oroszokat és a kommunistákat fogják löni. Nagyon lelkes tag lett. Egyik társuk azonban minden egyes találkozásukról naplót vezetett. Valaki megtalálta azt, s bevitte az ÁVÓ-hoz. Azonnal behurcolták őket, többüket megverték. Ekkor következett be a korábbi életútját megfordító töréspont. Évvégén ugyanis az igazgató elbocsátotta a rendbontókat, egy évvel diploma vizsgájuk előtt. Tamás identitás válsága közepén volt kénytelen elhagyni iskoláját.

Mindezek után Jászberénybe került, egy alföldi kisváros tanárképző főiskolájára.

„Nem mertünk mi már semmit sem csinálni. Elég volt, hogy kirúgtak Egerből... Pénzt kellett keresni, ki voltunk tikkadva. Elhordtam apám összes ruháját, cipőjét, és anyuka annyit kapott, hogy ennivalóra sem volt elég. El kellett tartani őt és nagynénémet 19 éves fejjel. Ha már egyszer engem meggyepáltak a képzőben, priuszos diák voltam a diákszövetség miatt, kirúgtak a képzőből, mert löni akartam a ruszkikat, tényleg őszintén akartam 17 éves fejjel... Ezek után azt gondoltam, hogy nem adok fel semmit, de meghúdom magam, mert tudom, hogy hol a helyem, mert meg kell élni... Mindent csinálok, amit lehet, de ezentúl már semmit sem, ami államilag üldözendő”.

Jászberényben töltött egy év alatt folyamatosan éhezett. Édesanyjától kapott pénzből csak albérletre tellett, ennivalóra nem. Az iskola menzáján dolgozó szakácsnők megsajnálták Tamást, s attól kezdve ingyen ebédhez juttatták. Mire megszerezte diplomáját, fokozatosan változott meg a rendszerhez való viszonya.

A képző elvégzése után jó tanítónak és később tanárnak bizonyult. Visszaemlékezése szerint 1956-ig nem történt vele különösebb esemény. Csendes körülmények között dolgozott, alkalmazkodott feletteseihez. Elbeszélésének menete 56-tól újból megélénkült. Ekkor Tamás Budapesten a forradalmároknak kenyeret osztogatott, egyéb harcokban nem vett részt. 57-ben utolérte a politikai rendőrség. Míg vizsgálták a forradalomban játszott szerepét, felfüggesztették állásából. Huszonnégy éves volt, nem kapott sehol munkát, újból éhezett édes-

anyjával, húgával együtt. Nem tudtak semmit rábizonyítani, visszamehetett tanítani, de új helyre került. Lakóhelyétől 20 km-re kellett naponta oda-vissza kerékpározni. Ekkor tudatosult benne, hogy „nincs mese, itt már nincs mozgástér”.

Budapest környéki faluban lakott egyik nővére, ott talált később magának állást, ott telepedett végleg le. Ettől kezdve Tamás tovább alkalmazkodott környezete elvárásaihoz.

1957-60 között még templomba is járt és az úttörőmozgalomban is aktívan dolgozott. Majd amikor a hatvanas évek közepétől a helybéli úttörőház vezető posztja megüresedett, ő is a pályázók között szerelt. Az állás feltétele a vallásgyakorlás abbahagyása volt. Az úttörőház mellett döntött. Ekkor volt harminchárom éves, s mindenki meglepedésére dolgozott. Öt évvel később, 1972-ben kinevezték egy kisebb iskolába igazgatónak. Ott még nem volt tagja a pártnak, ám a következő igazgatói kinevezéssel egy időben jelentkezett az MSZMP-be. Közben felépítette családi házát, autót tartott fenn, családjával külföldre utazhatott.

Gondolhatnánk, hogy amikor Tamás döntött vallása feladása mellett, sőt, amikor már nyíltan elkötelezte magát a pártban, akkor identitása is újrendezőződött. Feltételezhetnénk, hogy feladta vallásos neveltetését és elkötelezte magát a kommunisták-szocialisták mellett. Nem erről volt azonban szó.

„Beleszakadtam ebbe a témába. Amikor Ágnes lányom hazajött egyszer az iskolából, hogy olyan szépeket beszél a tisztelendő bácsi, s mond apu miért nem járhatok hittanórára? Meg a barátnője szerint olyan szépeket mesél a pap a templomba, miért nem járhatok én is? ...Örülünk, hogy felépítettük a házat, hogy elláttuk a gyerekeinket, ennek megfelelő a jövedelmünk. Nem engedhetjük meg magunknak, hogy a gyerekek templomba járjanak. Ki voltam téve mindig annak, hogy egy senkiházi krapek, – a párttitkár – amikor én szépeket mondok piros nyakkendőben, akkor az azt mondja, hogy nem ér az egész semmit, mert a beszédben nem volt semmi politika. Hiányzott neki, hogy nem tettem hitet a Kádár rendszer mellett... Itt az én problémám... Nem tudom azt mondani a lányomnak, hogy mehet templomba, mert akkor végem. Azt sem tudom mondani, hogy nem érdekel a Kádár elvtársad, nem érdekel a kommunizmusod, mert tu-

dom, hogy kik vagytok. Ehelyett azt kell mondanom: Jó Jancsikám, majd legközelebb... Rólam van szó!..... Majd ha az utókor itélni fog fölöttünk, ne azt vizsgálja, hogy mit kellett volna tennünk, hanem azt, hogy mit lehetett tenni!”.

Tamás arról számolt be, hogy amennyire tudott, megpróbált egyensúlyt teremteni belső meggyőződése és a külső elvárások között. Amellett próbált érvelni, hogy „semmit nem adott fel, csak alkalmazkodott a körülményekhez”. Ezzel a belső elhatározással indult el pályáján. Ez az egyensúlyozás azonban fokozatosan a környezetnek való megfelelés irányába tolódott. Tamás a vallásosság és a karrier közül egyre inkább az utóbbit választotta, egyre több gesztust tett a helyi hatalom felé, s végül belépett a pártba.

Kezdetben – az 1960-as évek elején – még megpróbált egyensúlyozni a pozíció és a templom között. Első pozíciója elfogadása után abbahagyta a templomba járást, csak ezzel a feltétellel lehetett az úttörőház vezetője. Nem csak a templomba lehet imádkozni! – biztatta ekkoriban magát. Gyermekének nem adta tovább sem nyilvánosan, sem titokban a vallásos kultúrát. Ő azonban édesapja emlékét ápolgatva, vallásos irodalmat olvasva otthon elhitette magával, hogy „semmit adott fel”. Állami ünnepek alkalmával tartott beszédeiben megpróbált „szépen beszélni” a gyerekekhez, erkölcsi kérdéseket érintve politikaiak helyett. Végül azonban 46 évesen, karrierje csúcsán belépett a párba.

„Amikor megkaptam a kinevezést, s elkezdtem az iskolában dolgozni, feltöltöttem a tanári kart. Ősszel jött a párttitkár azzal, hogy van egy üres státuszuk a pártban, s ha gondolom beléphetnék. Akkor arra jutottam, hogy az előző helyemen négy évig a pártban rólam, de a hátam mögött döntöttek. Most bele kell lépnem, ha még meg is törölöm a cipőmet. Beléptem, azzal a tudattal, hogy ha ellenkezek, ha jártatom a számat, akkor a gyermekeimet nem fogja senki sem felnevelni”.

Az derült ki, hogy Tamás fokozatosan elfogadta környezete elvárásait. Karrierjén kívül talán az értékes és hasznos cselekvés, talán a veszteségektől való félelem is motiválta ezt az irányt. A pártba való belépése 1976-ban történt. A szocializmus puha időszakában vagyunk, s akkor már kevesen gondolhatták komolyan, hogy a pártba való belépés visszautasítása élet-halál kérdéseket vet fel. Tamás mégis erre utalt. Nemcsak boldogulni szeretett volna tehetségé-

hez méltó módon, hanem félt az újabb konfrontálódástól. Kitörölhetetlen nyomokat hagyott benne a huszonévesen átélt ellenállás, s annak következményei. „Gyermekeimet ki fogja felnevelni? – kérdezte. Többféleképpen értelmezhetjük ezt a mondatát. Például úgy, hogy ha karrierjét elvesztette volna, akkor az számára a teljes megsemmisülést jelenti. Ebben az esetben valóban nem nevelte volna fel gyermekeit.

Tamás sorsában sajátos kettősség figyelhető meg. Családi hagyománya szerint identitása két pillérre épült. Ennek értelmében indította útnak édesapja a ciszter gimnáziumban. Társadalmi rang, biztos megélhetés és a vallás erkölcs megtartását adta útravalóul. Tamás hű akart lenni ehhez az indításhoz, de a történelmi események válaszut elé állították. A „készen kapott” életút-minta, amelyben a vallás is és a társadalmi felemelkedés is fontos elemként szerepelt, erősen meghatározta jellemét. A történelmi körülmények mégis választás elé állították. A társadalmi rang és a biztos kenyér mellett döntött, de sohasem bocsátotta meg ezt önmagának (környezetének?).

A másik altípusba azok sorolhatók, akik sohasem tértek vissza a templomokba. Számukra a vallás jellegzetesen egy formális-kulturális keretet jelentett. A templomot olyan helynek tekintették, ahová muszáj volt gyermekként elmenni, de számukra a fontos és a nagy dolgok a templom falain kívül történtek. Életüket a kemény munka jellemezte. Ideológiai kérdésekkel sem gyermekkorukban, sem felnőttként, sem nyugdíjasként nem foglalkoztak. Templomba 1989 után sem mentek, mert nem akartak a "köpönyegforgatók közé kerülni".

Fontos, hogy az elmúlt 50 évben a hatalom ideológiájával nem, de annak gyakorlatával azonosultak, együttműködtek. Életükben a pragmatizmus, a munka, a konkrét teljesítmények játszottak fontos szerepet. Ezt az életstratégiát követte az, aki gyermekkorában templomba járt, gimnazistaként DISZ - tag volt, 56 előtt úttörőcsapatot vezetett, 56-ban egyetértett a forradalmárokkal, 56 után úttörőtáborot szervezetett.

VI.2.1.2 András élettörténete

András 1931-ben született, Budapeستől 50 km-re, egy katolikus kistaluban. Szegény paraszti családból származott, gyermekkorát meghatározta a mindennapi betevőért folytatott küzdelem. A munka elsődlegességét nemcsak a szegénység, hanem a szegénységből való felemelkedés is motiválta családjukat, különösen, amikor fiatal, tehetséges édesapja – korai balesete miatt – rokkant lett. Édesapja épület- és műlakatos volt, akiről egyetlen fia így emlékezett meg.

„Sajnos nem sokáig tudta a szakmát folytatni, mert egyik szemébe fémszilánk került, és szinte megvakult rá. Ezek után tűzzel nem dolgozhatott. Azelőtt, nagyon komoly munkákat készített. Vasból virágokat formált, leveleket, bámulatos volt. Főnöke Magyarország egyik legkiemelkedőbb, legnemesebb műlakatosa volt, elesett az egyik legjobb szakmunkásától.”

Édesapja sebesülése után egy hold saját földön kezdett gazdálkodni, s emellett minden lehetőséget megragadott, hogy családját fenn tudja tartani. Leleményes és munkaszerető ember lévén a legkülönbözőbb vállalkozásba fogott. Először burgonyát nemesített, s azzal vált híressé a környékbeli gazdák között. Évente tíz-tizenöt holdat vetettek be hárman, édesapja, édesanyja és András. A családfő megpróbálta könnyebbé tenni a munkát, szerszámokat készített. Először egy kapáló gépet állított össze, majd kitalált egy szerkezetet a krumpli feltöltéséhez, ami újszerű masina volt abban az időben. Kis házuk padlásán fejlesztette a gépeket, találmányokat, mert pincéjük nem volt.

„Az édesanyámmal szedtük fel a bérelt tizenöt hold burgonya termését. Nekem a lábaimon ma sincs köröm, azzal kotortam a krumplit, amikor kivágta az apám a kapával. Az kegyetlen munka volt! Utána készített egy olyan ekét, amivel ki lehetett a termést fordítani. Nem kellett minden egyes fészket kapával kivágni.”

Mint a parasztcsaládoknál általában, a kis Andrásnak is nagyon fiatalon kellett munkába állni. Öt éves korában már cséplőgép mellett dolgozott. Később – iskolás korától egész részes lett, – a felnőttek bérét vihette haza. András megfogalmazása szerint „borzasztó dolog volt az egész nyarat végigdolgozni”.

„Engem édesapám annyira szorítóba vett, hogy amikor ifjú koromban az én barátaim már szombat délután járták az utat, kiöltözve sétáltak, én csak néztem őket. Láttam, mert mi a község közepén laktunk, hogy a szövetkezettel szemben sétáltak. Én pedig, amikor hazajöttem az iskolából, nekem ki volt szabva, hogy mi az a munka, amit meg kell csinálnom. Itt az élet nem állhatott le. Nálunk az volt a nagy dicsőség, hogy a munkánkkal mit tudunk összeszedni. Például amit a cséplőgépnél dolgoztam, 5-8 mázsa gabona, az apám azt mondta, hogy 4 zsák a jövő kenyere, 4 zsák majd kell az állatok etetésére, ezt a két zsákot meg elvetjük. Ha esetleg marad, akkor fiam veszek neked egy kabátot. Nem ám az üzletben, hanem majd kimegyünk a Telekire (használt piac), és majd veszünk egy rád méretes kabátot. Ez volt az élet. Nem egy vidám életünk volt, főleg gyermekkoromban.”

Édesapja nem volt soha templomba járó ember, amit azzal magyarázott András, hogy „annyira lefoglalta magát, hogy éjjel-nappal dolgozott”, még vasárnap is. Édesanyja rendszeresen járt templomba, András gyermekkorában katolikus népiskolába járt, ahol mint a többiek, rendszeresen ministrált. Tanítás előtt minden reggel szentmisén vett részt osztálytársaival.

Az eddigiekből kiderült, hogy gyermekkorában a vallás élete természetes részét képezte, de különösebben Andrást sohasem vonzotta túlságosan a vallásos élet. Élete központjában a munka állt.

A háború a falujukat 1944 őszén érte el, először a német, majd az orosz hadsereg szállta meg őket. A lakosság a bombatámadások elől a pincékbe menekült, Andrásék is. Közel egy hónapot töltöttek a szomszédokkal együtt ott, amikor a faluban már elfogyott minden élelem, zsír, s petróleum sem maradt. Ez utóbbi hiánya édesanyja eszébe juttatta, hogy gyermekkorában a szülei olajat préseltek a napraforgóból, s azzal világítottak.

Édesapja elkezdett gondolkodni ezen, s hozzá is fogott az ötlet megvalósításához. Andrással ketten a legegyszerűbb megoldásoktól haladtak a bonyolultabbak felé. Körülbelül ötven kísérletet próbáltak ki két év leforgása alatt, miközben folyamatosan termelték az olajat. Már az első kísérlet után égett lakásukban a lámpa. Hamarosan híre ment a faluban és a környéken, hogy olajat tudnak gyártani.

„Végül kialakult egy olyan helyzet, hogy tudtunk folyó olajat csinálni. A napraforgót a présben kézerővel összepréseltük. A manufaktúrán kívül még szereztünk egy olyan őrlő rendszert a szomszéd községből, ahol ilyen két köves daráló volt. Ezt a darálót használtuk fel a napraforgó meghajtásához. Ezt a hajtót már nem kézzel működtettük, mert nagyon nehéz volt a követ hajtani, ezt már motor hajtotta. Ez szinte lehetetlen, amit most mondok: Egy ló járt körül az udvaron áttétellel egy hosszú rúddal, s lassan hajtotta ezt a darálót, amelyik aztán dolgozott és csinálta az olajat. Ez volt összesen a gépi rész, a ló. Utána saját ötleteink és tapasztalataink alapján olyan olajütőt fejlesztettünk ki, ami 15 községet ellátott. Napraforgó volt, a raktárak tele voltak, az emberek szétszedték a napraforgót. Ma is itt van tizenöt községnek a dokumentuma, mert a kárpótláshoz összegyűjtöttem azokat.”

A háborús helyzet konszolidálódása után édesapja esztergáltatott az olajütőhöz megfelelő alkatrészeket. Mire azonban családi vállalkozásuk kiépülhetett volna, bevezették a beszolgáltatási rendszert. 1947-ben már csak az a gazda préseltethette náluk saját napraforgóját, aki a tanácstól igazolást vitt András falujának tanácsához, hogy előzőleg eleget tett a beszolgáltatási kötelezettségének. Ekkor írásban engedélyt kapott arról, hogy jogosult 50 kg napraforgóból olajat préseltetni. Ezt az írást fel kellett minden préseltetőnek mutatni András édesapjánál, s csak ezek után foghattak a munkához. A napraforgó préselése után a kiadott olajról szintén bizonylatot kellett kiállítaniuk. Az elvégzett munka fejében édesapja eleinte 9 százaléknyi vámot szedhetett. Hamarosan azonban a vámot megadóztatták, s csak a préselés utáni „napraforgó pogácsa” maradt tisztán a vállalkozóé. Ez nagyon jó takarmánynak bizonyult, disznót hizlalhattak rajta.

Ez sem tartott sokáig. 1948-ban megalakult egy állami termékforgalmi cég, „Futura” névvel, akiktől megérkezett a felszólítás az olajpogácsa beszolgáltatására. Édesapja ugyan vonakodott ezt megtenni, ám a községi bíró hamarosan megjelent az udvarukon és lefoglaltatta a raktáron lévő készletét.

„Amikor a község lakóit elvitték malenkij robotra- nem Oroszországba, hanem Kávára, akkor a községházán összegyűlt emberek az apám nevét kiáltották, hogy őt ne vigyék el, mert ő a falunak dolgozik. Meg fogunk halni, ha Jancsi nem csinál olajat- mondták a falubeliek. Ezek elmentek havat lapátolni, apám

itthon maradt. Hogy milyen olajat csinált? A községben úgy mondták, hogy megyek Jancsihoz kacsaszírért. Ebből lehet tudni a minőséget. 1949-ben lett vége a vállalkozásnak. Az ÁVO pribékjei megjelentek, és közölték, hogy összetörnek mindent és elviszik a MÉH-be. Vagy önként lemond, vagy elviszik. Két-szer voltak már nálunk. Apám azt mondta, hogy aki hozzányúl a géphez, abban a pillanatban agyoncsapja.”

Az ellenálló édesapát megfélemlítették az ÁVÓ emberei, kilátásba helyezték az erőszak alkalmazását.

„Az egyik ÁVO -s azt mondta apámnak, hogy János bácsi, béküljön meg, és jobban jár, hogyha elvihetjük, mert ha legközelebb jövünk, megkérdezzük magától, hogy a padlásról hozzuk le a pisztolyt vagy a pincéből? Ezt megírta nekem az apám, mert én már akkor Budapesten voltam. Azonnal válaszoltam, hogy ne reckírozzon semmit, mert itt nincs kímélet, ekkorra megismertük a helyzetet.”

Az olajütő államosításakor nyilvánvalóvá vált, hogy véglegesen bezárult az önálló iparüzés útja, s a családi birtok – az egy hold föld – továbbra sem lesz elég a megélhetésre.

Ebben a politikai és társadalmi légkörben merült fel András jövőjének kérdése. Jó eszű gyerek volt, mindig szeretett volna tanulni, csak pénzük volt kevés. Anyai nagybátyja sietett segítségükre 1946-ban, s Budapestre került. Nagybátyja először a hírhedtté vált Markó utcában, majd az igazságügyi minisztériumban volt főgépész. A gépész munkaideje nagy részét a pincében töltötte, ahová András is követte. Az itt raktározott bírósági anyagokat, politikai ügyekben hozott döntéseket, végzéseket, tanúvallomásokat a 15-16 éves fiú mind átolvasta.

„Ezek az anyagok általában politikaiak voltak. Ezek átszöfték az egész országot. Mindenről azt hittem, hogy tények, a papíron voltak, azt hittem, hogy végtelenül igazságosak. A bíró aláírta, kiadta, hiteles volt. Gyerekfejjel azt vettem tudományul, amit olvastam.”

A negyedik polgárit 1947-48-as tanévben végezte el, ahonnan osztályfőnöke példáját és tanácsát követte, tanítóképzőbe jelentkezett. Visszaemlékezése szerint 1948 szeptemberében, a tanítóképző első napján a diákok útja a Krisztina

városi templomba vezetett. Júniusban fogadták el az egyházi iskolák államosításáról szóló törvényt, de ez semmit sem változtatott azon, hogy András abban a tudatban kezdte meg tanulmányait, hogy kántor lesz belőle. Első évben a tanítás vallásos keretek közt folyt. Emlékezett a hittanórákra, a Veni Sancte megtartására, vagy az év befejezésekor a Te Deumra.

A második tanévben (1948/49) érte utol őket az államosítás, ekkor elmaradt a vallásgyakorlás összes formája. Többé már nem volt szó kántorképzésről, nem jártak kötelező módon templomba a diákok, stb. Az iskolában a DISZ megszervezését egyfajta politikai szűrés előzte meg.

„Minden tanítóképzőst lekádereztek. Az akkori kommunista ifjúsági szövetségről, a DISZ- ről én már menet közben is megállapítottam, hogy kommunisták. Leninről beszéltek. Ők sem tudták, hogy mit, de azt tudták, hogy így lehet érvényesülni. Bizottságot alapítottak és behívták a tanulókat. Első kérdés: Ki jött be? – mondtam a nevem. Feltesszük a kérdéseket - mondták. : „Hiszel-e Istenben? – Igen. – Miért? Forszírozták a dolgot. – Mert legjellemtelenebbnek tartanám magam, ha most nektek azt mondanám, hogy nem, és ha kimegyek, akkor kiröhöglek benneteket”. Én egyenesen megmondtam. Nem lettem a DISZ tagja, de mindenben ugyanúgy részt kellett vennem, amit az iskola előírt, mintha a kommunista pártnak lettünk volna a tagjai. Ha egy kivonulás volt április 4-én, olyan nem volt, hogy valaki azt mondja, hogy én a vallásomnál fogva nem megyek.”

A történet alapján azt mondhatnánk, hogy András életében eddig két nagy töréspont volt, s mindkettő az 1949-es esztendőben zajlott le. Az egyik édesapja üzemének államosítása, amivel szertefoszlott minden munkájuk és a felemelkedésbe vetett reményük. A másik az iskolájában történt, amikor a vallásos világnézetét kellett ateistára „lecserélnie”. Ez utóbbit András megtagadta.

A történetek után senki sem lepődne meg, ha ez a fiatalember – legalábbis egy ideig – a rendszer ellenzékeként viselkedett volna. Mégsem ez történt.

„Én a természetemnél fogva rendkívül tudok alkalmazkodni. Nem biztos, hogy lelki problémát csináltam abból, hogy körülöttem csibészek élnek. Úgy kezeltem őket, hogy világosan láttam, hogy ezzel csak eddig, vagy addig lehet elmenni.

De az én utam egyenes, én ezen járok. Én a becsületet és a munkát együtt tartottam mindig jónak.”

András csibésznek nevezte azokat a társait, akik tanítóképzősként már tagjai voltak a kerületi pártbizottságnak, vagy a kerületi VB-bizottságának. Mindazonáltal megpróbált környezetéhez alkalmazkodni. Alkalmazkodása az eddigiek ismeretében két okra vezethető vissza.

1. Jövője szempontjából fontos volt a diploma. Édesapja saját tapasztalatából kiindulva nem engedte, hogy csak szakmát tanuljon, és édesanyja is ragaszkodott ahhoz, hogy fia diplomás legyen.
2. A vallásról keveset beszélt András, de az elmondottakból kiderült, hogy az egyházhoz/valláshoz nem kötődött személyesen. A templomba járás inkább a formák betartását jelentette nála, mint mélyebb elköteleződést.

András kommunistaellenessége nem vallásos meggyőződéséből fakadt, ezért nem jelentett nála identitás problémát a kántor-képzés, a hittanoktatás beszüntetése, ill. a tanító jelölt diákok vallás-gyakorlásának tiltása. Ebben az időben nem esett nehezére a rendszerrel együttműködni, elfogadták tőle, hogy nem lépett be a DISZ - be, de mindenhova elment a társaival.

A tanítóképző elvégzése után csoporttársainak zömével átjelentkezett tanárképző főiskolára. 1954-ben, testnevelő szakos diplomával a zsebében, szülőfalujában kapott állást.

„Úgy éreztem, hogy hazakerültem, saját községemben. A szülők is és a gyerekek is tegeztek. Az iskolában nem, de iskola után bekiabáltak a pályára, mert ott futballoztam sokáig, ez a népszerűségemet is alakította. A gyerekek szerettek, én szerettem a gyerekeket, a szülőket, akikkel együtt nevelkedtem. Az iskolai légkör viszont kemény volt az igazgató miatt. Aki nem volt párttag, de a párt besúgója volt, ő irányította a pártot a községben. Az iskolában nagyon harcolt az általuk demokratikusnak mondott eszmék mellett.”

András nagy népszerűségnek örvendett diákok, szülők és tanárkollégái körében. Szeretett a gyerekekkel foglalkozni, rendszeresen játszott velük, s hamarosan ő lett az úttörőcsapat vezetője. Ennek ellenére igazgatója ellenségnek tekintette, mert a párt külön kérése ellenére sem lépett be a pártba. András ekkor

kettős megítélés alá került. Megbízta a kommunista ifjúság nevelésére, ugyanakkor kommunista ellenességéről meg volt győződve az iskola igazgatója.

„Amikor a békekölcsön jegyzése folyt a faluban, akkor elküldtek engem az egyik kollégámmal, hogy vigyük el az egész iskolát a nemzetközi vásárra. Mikor hazajöttünk, mindjárt megtudtuk, hogy miért, mert a kollégák mondták, hogy de jó, hogy nem voltatok itthon. – Most volt békekölcsön jegyzése. Attól félt az igazgató, ha mi otthon vagyunk, lebeszéljük a többieket a jegyzésről.”

András ellentmondásos megítélése tovább folytatódott.

„Az igazgatóm olyan minősítést íratott rólam a járási művelődési osztály vezetőjével, a honvédség felé, hogy én klerikális beállítottságú vagyok, meg ilyen és ilyen személyekkel tartom a kapcsolatot (a feleségem templomba járó volt akkoriban is), s erősítem másban is ezt a beállítottságot. Jó nevelő, szakmailag kiváló, s ha politikailag ráhatást tudnánk gyakorolni, akkor alkalmazható volna. Ezt küldte el a katonasághoz. Ott a parancsnokom a kezembe adta: Te ilyen ellenség vagy? Kijött Nagykanizsáról egy vasárnap, odarendelte az igazgatót az irodában, s azt mondta- Igazgató elvtárs, akkor nézzük meg, hogy mi az alapja ennek a jellemzésnek. Gyorsan írjon egy új jellemzést!”

1955-ben felfedezték Andrást az úttörő mozgalom számára a megyei vezetők. Munkát ajánlottak neki egy nagyobb faluban, nagyobb iskolában. 1956-ban új helyen kezdte a tanévet, amikor október 23-án a pesti forradalom hírére megszűnt a tanítás, s András hazament a feleségével.

„Estére értünk haza, teljesen sötétben. A ház előtt kb. 300 ember: aki magyar velünk tart, engem is magyarnak tartottak. Bejöttek a lakásba, gyere velünk, felvonulás van stb. Az történt, hogy az összes vörös csillagot leverték, TSZ - en, szövetkezeten, közintézményen. A tanácsháza előtt ért véget a nagy találkozó, éjjélkor. Az embereknek az volt a mindenük, hogy a begyűjtést eltörölni. Le a kommunistákkal, ki az oroszokkal, és a Kossuth nóták. A tanácsházáig értünk, ott az ablakot betörték, mindent kihurcoltak, az ablakon keresztül kidobták, elégették. Ekkor volt egy felhívás, hogy elzavarni a vezetőket, az iskola igazgatót is. Valaki felkiáltott, hogy én legyek az igazgató. Én mondtam, hogy semmi változás, aki eddig rosszul csinálta, nem azért csinálta rosszul, mert nem tudta volna jobban, hanem így irányították, tudnak ezek rendesen is dolgozni. Min-

denkit hagyjatok pozícióban. Egy pofon nem csattant el, senkit nem bántottak, nem fenyegettek.”

Andrást másnap megkeresték a lakásában, s kérték, hogy menjen el az egy óra-
kor tartandó gyűlésre, mert meg akarják választani az iskola igazgatójának. Erre
András elutazott a faluból, s a további eseményről már semmit sem tudott. Áp-
rilis 4-én letartóztatták, harmadrendű vádlott lett, kihallgatásra bevitték ötször
három napra. Ő lett „Pest megye egyetlen pedagógus ellenforradalmára”- aho-
gyan ő magát nevezte.

*„Úgy vittek be, hogy utólag 52 embernek a tanúvallomását elem tették, mind
terhelő volt rám. A falunkban az iskola igazgatója irányította a megtorlást.
Először üldözött kommunistaként egy tanyára ment, utána feléledt, hogy mint
üldözöttet elbocsátották, s utána rábízta az én ügyem kivizsgálását. Én azt
mondtam, hogyha ide beteszi a lábát a volt igazgató, én kisbaltával jövök, és
jegyezzék meg, hogy vér fog folyni. Nem őt küldték ki a lakásomra”*

Andrást 1957 júliusában elbocsátották az állásából. Indoklás szerint az állás
betöltésére politikailag alkalmatlan volt. Egy évig nem tanított, de harcolt az
igazáért. Kiharcolt egy újabb tárgyalást. Öt napig tartott a zárt tárgyalás, nem
volt jelen csak az ügyvéd és ügyész.

*„Kegyetlen helyzetben voltam. A tárgyalás utolsó napján az ügyvédem, -ma is
barátom – kihívott a folyosóra, s mondta, hogy utolsó szó jogán megszólalhat a
vádlott, akkor álljak fel, s mondjam, hogy az az elképzelésem, hogy amint ha-
zamegyek belépek a pártba. Mondtam, hogy szó sem lehet róla. Mondta: hülye,
hét évet kapsz. –Nem bánom én akármennyit kapok, de én se be nem lépek, se
nem mondom. Utolsó szó jogán azt mondtam- amennyiben a tisztelt bíróság
úgy dönt, hogy ártatlannak véli tevékenységemet és felment, és visszamehetek
tanítani, tisztességes és becsületes magyar embereket kívánok nevelni. Az
ügyész, fiatalabb volt nálam, a tárgyalás végén odahívott magához: Miért kell
magának fiatalon akasztófán végeznie? Vigyázzon magára!- s becsapta az aj-
tót”.*

A fenyegető jóslatok ellenére felmentették. 1958 májusában a Kádár-kormány
már nem akart újabb áldozatokat szedni a harmadrendű vádlottak soraiból. And-
rás a konszolidációs korszak kezdetén kérte perújrafelvételét, úgy látta, hogy
minden esélye megvan a felmentésre.

Felmentése után visszavették második munkahelyére, ahol hamarosan az úttörőcsapat vezetője lett. Valósággal belevette magát a munkába. A faluban 1958 után indult meg a gyerekek táboroztatása, amit András tizennyolc éven keresztül szervezett-irányított, fáradhatatlanul. Eleinte csak csapatvezető volt, majd felkérték a faluban működő úttörőház módszertani vezetőjének, s 1967-71-ig ott is vezető lett. A feladat elvállalása és elvégzése nem jelentett neki ideológiai konfliktust.

„Nem tudtam az én jövőmet, a pedagógiai munkásságom elképzelni gyerek, ifjúság nélkül. Most, hogy ez nem cserkészmozgalom, nem katolikus legényegylet, nem Mária Kongregáció, azt én nem bántam. Arra most nem volt lehetőség, nem volt adva, azt nem lehetett. Én ebben a másik korban éltem, nekem ebbe kellett beszállnom. Azt mondom, hogy egy ködfátyol előttem ez a kommunista 45 éves diktatúra. Úgy van előttem, hogy végül tudatlanul is egy pókhálóba becsomagolták az úttörő vezetőket. Ami azt jelenti, hogyha akartál, ha nem, valamilyen szinten el kellett fogadnod a kommunista eszméket. Nekem azon a szinten kellett, hogy az úttörőházamban vasárnapi foglalkozásokat kellett szerveznem. Nem álltam ellen, lehet, hogy hibás voltam. Eszembe se jutott ellenállni. De tudtam, hogy ez a foglalkozás azért van, mert ilyenkor kellene a gyerekeknek templomba menni. Tudtam, még 1954-ben, a szülőfaluban, elmentem egy értekezletre és a pártbizottság tagja felszólított. – András, hányan voltak Nagyboldogasszonykor Máriabesnyőn? – Mi az, zsandár vagyok én? – De maga az úttörővezető! Mi közöm nekem ahhoz, hogy hány katolikus van? Csak nem képzeli, hogy kiállok a falu szélére a kereszthez és leszámolom! Ilyen volt az én hozzáállásom.”

András az úttörő mozgalomban szívesen és teljes odaadással vett részt. Véleménye szerint ott nem folyt a marxizmus-leninizmus erőszakolása, mert aki eleve ezt akarta, az megbukott.

„Az én elméletem az volt, hogy kimondottan táborozás, kirándulás, a gyerekek gyakorlati munkájának irányítása, szeretet a szülők és a kollégák iránt. Amikor ott volt 100-150 gyerek, s ott volt egy énekszakos is, akkor énekelték, hogy »Mi kommunista ifjak indulunk, mert bennünk apáink reménye« – ez már politika, bármennyire is mondom, hogy milyen jól énekeltek. De nem biztos, hogy a gyerek tudatosan mondja, hogy

én tényleg kommunista ifjú vagyok. Ez elpárolgott. De attól függetlenül ideológiai töltete volt az úttörőnek.”

Az elmondottak alapján úgy tűnik, hogy András ambivalensen viszonyult a kommunista rendszerhez. Kettőssége részben onnan ered, hogy édesapját ez a rendszer tette anyagilag tönkre, másrészt viszont ő személyesen ennek a rendszernek köszönhette, hogy diplomás értelmiségi lett belőle, ami megélhetést és társadalmi presztízst adott neki. Gyermekkorából csak a szegénységre és a munkára tudott visszaemlékezni. A diploma változatta meg körülményeit, azzal szűnt meg életében az agyonhajszoltság. A tanítás, a gyerekekkel való foglalkozás örömet, játékot, elismerést hozott neki.

Eddigiek értelmezése szerint Andrásnak az jelentett problémát, hogy meddig mehet el a kommunizmus elfogadásában. Andrásnál 1971-ig a párttagság visszautasítása volt a határ. Párttag semmiképpen nem akart lenni, de az első és a második munkahelyén folyamatosan részt vett, – akár tudatosan-akár nem, – az ifjúság ideológiai nevelésében.

Igazi fordulat 1971-ben következett be nála. Úttörőház vezetője volt amikor megrágalmazták, hogy a gyermekek táborozására szánt pénzt elszikkasztotta. Ekkor felülvizsgálatot kért önmaga ellen, s hamisnak bizonyultak a vádak. Ennek ellenére munkahelyet változtatott, s visszament tanítani.

„Amikor otthagytam az úttörőházat, akkor behivattak a pártbizottságba. A pártbizottság politikai és művelődési felügyelője volt ott. Együtt akarták velem kialakítani a politikai káderlapot. – Nem akarjuk az orrod alá tenni, hogy nem veled beszéljük meg a véleményünket. A politikai magatartásoddal van probléma. Nem hajtod a fejed a járomba. Nem értesz mindenben egyet az elveinkkel. Ez benne van a jellemzésemben. 71-ben rólam a pártbizottság, amikor ennyi nagy úttörő tevékenység, táborozás, táborépítés után a párt káderek így nyilatkoztak. És ezt adták oda az iskolának, ahova jöttem. A lényeg, hogy bármennyire is tudatosan, vagy tudatlanul, de végig ezt a rendszert szolgáltam, a tüske még mindig az utolsó káderezésemben is benne van, hogy politikai magatartásom miatt fenntartásaik vannak. Ez nekem untig elég lett. Azt mondtam, hogy most befejeztem az úttörő mozgalmat, ettől a perctől kezdve nem kötök piros nyakkendőt a nyakamba. Lehet iskolai rendezvény, bármi. Itt vége volt, meg-

csömörlöttem. Lehet, hogy azt is éreztem, hogy most eljött az az idő, mikor úgy is kiállhatok, leköplek magyarán.”

András életében bekövetkezett változás után az iskolában a sportéletet szervezte,

gyerekeket vitt versenyekre, de az úttörő mozgalomtól, a táborozástól végleg visszavonult. Élete zártabb lett, iskola után hazament, s saját kertjével foglalkozott. Édesapjától ellesett módon szerszámokat fabrikált, egyedi darabokat alkotott.

Soha sem tért vissza soha a templomba, amit a következőképpen magyarázott.

„Én soha nem tartottam magam vallásosnak. Én azt mondom, hogy az Istenben bíztam, meg hittem, de hogy én vallásos? Nem voltam, nem éreztem. Engem távol tart a templomtól az, hogy ismerem, hogy kik járulnak oltáriszentség elé. Ha tudom róla, hogy akkorra gazember, hogy a kommunisták között nincs olyan. Akkor nem tudom azonosítani magam azzal a társasággal, aki ott van. Vagy tudom, hogy azt az embert támadják, aki a legtisztességesebb, az egyenes vallásos irányt szeretné követni. Ezekkel nem tudok egyet érteni. Ez az ami engem távol tart a templomtól.”

András pragmatista módon alkalmazkodott a társadalom elvárásaihoz, nem foglalkoztatták elvi kérdések, annál is inkább, mert nem tartotta magát vallásosnak. Nem tett fel kérdéseket önmaga ill. mások számára egészen addig, amíg odaadását meg nem kérdőjelezték. Ekkor azonban szakított az ideológiai munkakörével, s visszavonultan kezdett el élni.

VI.2.2. „A társadalmi változás vesztesei – a vallásosság nyílt őrzői”

A második típushoz tartozó élettörténetekben másodlagos szerepet kapott a társadalmi előmenetel kérdése. Döntéshelyzetben, ha a vallás és a társadalmi felemelkedés között kellett választani, akkor minden esetben a vallás megőrzése került előtérbe. Emiatt a csoport tagjai a vizsgált korszakban rendszeresen hátrányos helyzetbe kerültek munkahelyeiken. Aki ezt a stratégiát követte, csak

akkor szerezhették diplomát, ha "véletlenül" bejutott egy felsőfokú intézménybe. Vezető beosztást a két időszakban nem tölthettek be.

Vallásos meggyőződésüket nem titkolták el, főnökeik, munkatársaik előtt ismert volt álláspontjuk. Csak azok tarthatták meg társadalmilag rangosabb munkájukat, akik mellett főnökeik személyesen kiálltak. Tanítóként, tanárként, tanácsi, közigazgatási dolgozóként a vallásos embereknek többet, jobban és odaadóbban kellett dolgozniuk, mint ateista társaiknak. Karrierre, előléptetésre, fizetésemelésre ritkán számíthattak.

„1953-ban a helyi tanácsnál népművelőként dolgoztam. Amikor a hittanra írtuk be a gyerekeket, ügyeletet kellett tartani a tanácsnál. Egyik nap én voltam az ügyeletes, s előtte elmentem az iskolába, s beírtam a gyermekeimet a hittanra. Majd felmentem az irodába, s vártam a telefonokat. Jött is mindjárt egy jelentés, hogy B- né beíratta a három gyermekét. Ez én voltam. Felírtam magamat is a listára. Jött a főnököm, s kérdezi, hogy kik írták be a gyermekeiket. Mutatom a listát. -Hát ez meg mi? – kérdezi. Miért írtad fel magad? – Ha mást felírok, akkor magamat is felírom. –Akkor meg kell válnunk egymástól- mondta a tanácselnök.- Hát hogy fogsz te az egyház ellen vallani, ha kiküldünk egy gyűlésre? Én sehogy - vágtam rá. –Na látod? Akkor neked nem itt a helyed! –Mondta a főnököm. El is kellett jönnöm. Pár évig otthon maradtam a gyerekekkel, tanítgattam őket az iskola világnézetével szemben, mert mindig meg tudtam mondani, hogy miért nincs igaza a tanárnak, amikor a vallás ellen beszélt”. (egy 70 esztendőes mohács bérszámfejtő ~~vidéki tanárnő~~ ^{vidéki tanárnő} beszélt az meg, hogy nem volt bántódása a mindennapos templomba járás miatt? -Ezen én is csodálkoztam! Sokszor még az is előfordult, hogy látott a tanácselnök, amikor bementem a templomba. Ennek ellenére engem nem citáltak sehova, nem volt semmi. Csak háttérbe szorítottak, azt éreztem. Anyagi területen leírtak. Annak ellenére, hogy- utólag nézve ezt- azt hiszem jó munkát végeztem". (emlékezett vissza egy nyugdíjas vidéki matematika tanárnő)

Hétköznapi életükben meghatározó volt a vallásos értékekhez való ragaszkodásuk. A hatalom elvárásaihoz csak addig alkalmazkodtak, amíg azt össze tudták egyeztetni vallásos értékeikkel. A munkamegosztásban olyan helyet

kerestek maguknak, ahol meggyőződésük szerint élhettek. Például egy fiatal, pályaválasztás előtt álló lány – családja tanácsára – óvónőnek jelentkezett. Kitűnő érettségije, német nyelvtudása ellenére sem jelentkezett egyetemre, „*így kevésbé voltam szem előtt, kisebb veszíteni valóm volt a mindennapos misehallgatás miatt*” – magyarázta utólag korábbi döntését. Egy másik illető, – akinek egyetemistaként tanársegédi állást ajánlottak fel abban az esetben, ha lemond vallásos meggyőződéséről, – inkább elment általános iskolába tanítani. A vallásukat nyíltan vállalók tudatában voltak azzal, hogy meggyőződésük feladása lett volna a feltétele társadalmi előmenetelüknek.

A vallás-orientált emberek élettörténetei hihetetlenül mozgalmasak voltak, különösen a 60-as évek közepéig. A vallásüldözés ideje alatt volt, akinek évente többször kellett munkahelyet váltani, vagy feladni eredeti foglalkozását. Olyanról is tudunk, aki az év egyik felében általános iskolában tanítóként dolgozott, a másik felében pedig acélgyári munkás lett. Ez attól függött, hogy helyi szinten a vezető emberek hogyan értelmezték a vallásüldözést. A vallásgyakorlást felvállalók közvetlen munkatársaiknak is ki voltak szolgáltatva. Környezetük védhette, de fel is adhatta őket. Akik ezt a stratégiát választották, megtanultak gépelni például, hogy a külföldről hozott vallásos könyveket éjszakákon keresztül gépelhessék, fordíthassák, sokszorosíthassák.

Ebben a csoportban két altípust különböztettünk meg. Az elsőt József élettörténetével, a másikat Lóránd történetével mutatjuk be.

Az egyik altípusba azok kerültek, akik valamilyen módon az egyház szolgálatában maradtak. Papokról, szerzetesekről van szó, akik nyíltan, vagy titokban azt az egyházat szolgálták, amelyet gyermekkorukban megismertek. Akik nem akarták tudomásul venni az 1948-ben bekövetkezett társadalmi változást, hogy megváltozott körülöttük a világ. Úgy jártak, mint az a japán katona, aki a 70-es években elcsodálkozott, hogy véget ért a II. világháború. Egyházi hagyományokhoz ragaszkodtak, emiatt az egyházban történt belső változásokat sem tudták elfogadni.

Ez a típus a szocialista rendszertől semmit sem fogadott el, de nem is alkalmazkodott hozzá. Volt, aki nagyreményű egyházi karierről mondott le. A

kommunista hatalom időnként figyeltette őket, de nem jelentettek igazi veszélyt a hatalomra nézve. Nem vettek részt vallásos közösségekben, mert az eltért volna az általuk elfogadott, hagyományos egyházképtől. Szembekerültek az egyház „illegálisan szervezett közösségeivel”.

Ezzel szemben a Lóránd életével illusztrált másik csoport vallásos közösségek tagjai voltak, akik a vallásüldözés során nem szigetelődtek el, hanem sorstársakra találtak. A vallásosságuk fenntartása érdekében bázisközösségekhez, kisközösségek csatlakoztak. A társadalmi érvényesülés a 60 –as évek közepéig végéig elérhetetlen volt számukra. Kárpótolta őket azonban vallásos környezetük, ahol belső értékeikhez hűen élhettek. Volt olyan, aki kettéosztotta a világot: „mi” és „ők” kategóriákra. A "mi" jelentette a vallásos közösséget, amiért készek voltak akár börtönbüntetést is vállalni. Az "ők" jelentették mindazokat, akik nem tartoztak kisközösségekhez. A hatalom a 70-es évek végéig következetesen üldözte a közösségek aktivistáit, szervezőit.

VI.2.2.1 József élettörténete

1929-ben született Pest megye egyik falujában. Édesapja iparos mester, édesanyja háztartásbeli volt. Szegényes körülmények között éltek apai nagyszüleivel együtt. A családban és József életében a nagymama meghatározó személyiség volt. A vallás – főleg a nagymama közvetítésével – életük meghatározó részévé vált.

„Imádságban nőttem fel. Reggel arra ébredtem, hogy nagyanyám éneklő a reggeli énekeket hangosan. Anyám varrónő volt, bárki jött ruhát próbálni, mama a kemence padkáján üldögélt, elővette az imakönyvet és kezdett énekelni. Őt nem érdekelte, hogy ki van ott. Remek szókinccsel rendelkezett, szeretett mesélni, kommunikálni. Mindig mondta, hogy – Sose felejtem el! – Mit mama? – kérdeztük, mi gyerekek. – Ha jók lesztek, elmesélem! S a szentek életéről mesélt. Vagy ültünk mellette és nagyanyám végezte a rózsafüzérjét.”

József édesapja a faluban cipésmester volt, s többek között a fővárosi operaháznak is készített cipőket. Öt éves korában egyik közeli rokonuk a rendelésre készített cipőket ellopta. A család korábbi nyugalma és tisztessége ekkor megrokkant. Édesapjának az ellopott anyagok visszafizetésére taka-

rékpénztártól kölcsönt kellett felvennie, s ettől kezdve Budapesten gyári munkásként dolgozott. Kéthetenként járt csak haza. Adósságuk akkori számítások szerint 10 tehén ára volt, a tartozás utolsó részleteit József fizette ki 1945 után. A tettes később József szerint kommunista lett, s a család megszakított vele minden kapcsolatot.

József visszaemlékezése szerint ekkortól a nagymama hatására az egész család elítélte a kommunistákat. *„Kommunista? Ne higgy neki még halva sem ! Nagyon sokat hallottam ezt tőle.”*

1939-ben a tíz éves kisfiú életében fordulat következett be. Ebben az évben halt meg a nagyapja, s temetésére hazalátogatott apáca nagynénje. A látogatás rövid ideje alatt megkérdezte unokaöccsétől, hogy nem akar-e pap lenni. Emlékei szerint igennel válaszolt, s néhány nap múlva megérkezett a felvételt közlő távirat a szegedi Piarista Gimnáziumból.

„Mikor a néném visszament, elment az igazgatóhoz, az is pap volt és kikönyörögte, hogy engem olcsóbban vegyenek fel. 10-18 évesek voltak ott. Mikor hazavittem a papírt anyám és párn levegőt sem tudtak kapni. Én elkezdtem bögni, hogy én pedig... – ugye a gimnázium akkor fogalom volt. A bérma- apám adott egy kis pénzt. Egy lepedővel, a ruhával, ami rajtam volt és egy tucat zsebken-dővel indultam útnak.”

Szerencsésjének nem örülhetett túl sokáig, mert Szegeden, a gimnázium első évében nagy nehézségek vártak rá.

„Bekerültem, mint szegény kis kopott ruhájú falusi fiú a gazdag nagypolgárok, gyárosok, jómódú szülők gyerekei közé. Akikhez jöttem minden hónap elő vasárnapján, hoztak ennivalót stb. Remekül voltak öltözve. Az én apám akkor katoná volt, 1940-ben. Anyám otthon maradt egyedül. Őcsém pólyás volt, meg aztán anyám húga meghalt, annak is volt két pólyása. A rokonság nem vállalta egyiket sem. – Te úgyis mosol már egy pelenkát – mondták anyámnak. Mind a hármat szoptatta. Én közben tanultam a kölcsönökből, a bérbe adott földjeink valami kis hasznából, meg anyám a kis varrásból. Így próbálta az én havonta megszabott tartásdíjamat kifizetni. Ezt tudta az igazgató is. A jómódú gyerekek próbáltak kiüldözni. Az első évben volt ez. Úgy történt, hogy alig várták, hogy elaludjak, s ha jó mélyen aludtam, akkor álmomban összeverték. Mondták,

hogy olyan mélyen aludtál, van, aki annyira beleéli magát az álmába, hogy érzi is. Ez aztán elmúlt, és év végére jeles lettem.

Az a titok, hogy tíz éves fejjel ezt hogyan bírtam ki. Megfenyegettek, hogy nem szabad elárulni. A tanárok a tanulásomon vették észre, hogy feszengtem, kínlódtam, hogy mi lesz estére. Egyedül voltam. Volt egy pesti fiú is, az megvédett. Őt is összeverték egy párszor. Ha én hazamegyek a faluba, anyám belehal. Apám katona, én voltam az első gimnazista. A nagymamától örökölt akaraterőm és a jó Isten kegyelme, e kettőnek a szerencsés tudatalatti együttese és főleg anyám szeretete.”

A titokra, hogy egy tíz éves gyermek ezt hogyan bírta ki, részben maga adta meg a választ. Ellentéteket bemutató helyzetleírásából az is kiderült, hogy miért nem menekült haza.

1. Annak ellenére nem ment haza, hogy szegény fiúként kilógott a gazdag gyerekek sorából. Míg azokat szüleik meglátogatták, s csomagokat küldtek, szép ruhákba jártak. József mindezek híján volt.
2. Családjának anyagi erejét messze meghaladta még a csökkentett tandíj is. Sorsuk tovább nehezedett, amikor az édesapát behívták katonának, s az édesanyja saját pólyás gyermeke mellé még két pici felnevelését is vállalta. Elbeszélése szerint édesanyja emberfeletti küzdelmet folytatott ebben az időszakban. De ezek a tények sem kényszeríthették visszafordulásra.
3. Megtapasztalta a kollégiumban félévnel hosszabb ideig tartó kiközösítés fizikai és lelki bántalmazását, de kitartott. Joggal vetődhet fel a kérdés, miért hozott ekkora áldozatot József? „*Ha én hazamegyek a faluba, anyám belehal, ...én voltam az első gimnazista.*” Nem ment haza, a fenti körülmények ellenére is vállalta a tanulást, mégpedig a társadalmi felemelkedés reményében.

A rendkívüli erőfeszítéseket hozó édesanya és József küzdelmei hamarosan gyümölcsöztek. Évvégére sikerült jeles eredményt elérnie, megerősítve ezzel, hogy támogatásra érdemes személyt választott a nagynéni, s az iskola tanári kara.

Szegedet egy év múlva elhagyta, követnie kellett az Esztergomba áthelyezett nagynénjét. Mint szegény diákot a szatmári irgalmas nővérek helyezték

el egyik cselédházukba. Innen járt a bencések gimnáziumába, ahol 1948-ban érettségizett.

„1948-ban érettségiztem kitiüntetéssel, önképzőköri elnök, stb. voltam. 1948. március 15. csodálatos ünnep volt. Esztergom iskolaváros volt, egyesített ifjúsági főnöke voltam mindenféle körnek. A bencés gimnázium volt a krémje a fiatalságnak. 1944-ben én beléptem a kieszemináriumban. A híres Zakar Andrásnak voltam a ministránsa. 48-ban tele a város, a tér, ott áll az ifjúság. Én középen reverendában. Egyik oldalamon a leánygimnázium kislányfőnöke, másik oldalamon pedig egy orosz katona.”

Józsefnek 1948-ról nem a vallásüldözés kezdete, az iskolák államosítása, a hercegprímás közelgő letartóztatása, az országban mindenhol jelen lévő orosz hadsereg jutott eszébe, hanem életének talán utolsó társadalmilag elismert sikerre.

Úgy emlékezhetett vissza március 15-re, mint fiatalságának, tehetségének, sikerességének csúcspontjára. A diákság vezetője volt, kiemelt szerepet kapott az ünnepségen, amit még az orosz katona jelenléte sem tudott beárnyékolni. Ekkor már büszkén hordta reverendáját.

„Azon a napon érettségiztem, mikor megszavazták az iskolák államosítását. Este nyolcra el kellett tűnnie minden vidéki gyereknek. Mi nem tudtuk ezt akkor. Éltem az én diákéveimet” – emlékezett vissza erre az évre.

Az akkor 18 éves fiatalember számára nem volt kétséges, hogy tanulmányait a szemináriumba folytassa. Vácon kezdett tanulni, s az első év után akkori püspöke, Pétery József kiküldte volna Innsbruckba továbbtanulni.

„Akik tehetségesebbek voltak, azokat küldték, hogy nyelveket tanuljanak. Egy nappal lekéstem a vízumról, mert a Mindszenty pert akkor már készítették elő. Én nem mentem be rögtön az útlevelemért. Aki ott volt, mondta is: Tegnap még kiadták több apácának, papnak az útlevelet. Most egy orosz ezredes lett a parancsnok, nem tudja kilopni.”

1948-50-ben papnak tanuló fiatalemberek sajátos társadalmi állapotba kerültek. Személyes elhivatottságuk alapján beléptek a szemináriumba, hogy aztán öt év múlva papok lehessenek. Ugyanakkor a társadalmi-politikai életben már láthatóvá vált a papi pálya korábbi társadalmi helyzetének megingása, a

várható politikai üldözöttség. József példájából kiderült, hogy a társadalmi változások kezdeti időszakában a szemináriumba jelentkezők még nem voltak igazán tudatában a rájuk váró nehézségeknek. A társadalmi változás egyházakra is kiterjedő negatív hatása ekkor még nem jelent meg személyes élettapasztalatok szintjén.

József elköteleződése az 1945 előtti társadalmi tapasztalatokra épült, amelyben a folyton imádkozó nagymama volt a példakép. Abban a társadalomban a papi pálya olyan társadalmi felemelkedést hozhatott volna az egész család számára, amelyért az édesanyja semmiféle áldozatot nem sajnált. Csak kevesen lehettek annak tudatában, hogy a megváltozott politikai körülmények között a korszak egyik legnehezebb hivatását választotta. Húsz évesen maga mögött érezhette még a szerzetesek által fenntartott iskolarendszer támogatását, egy magas egyházi személy – püspöke – elismerését, aki külföldi tanulmányúttal akarta támogatni. Még 1950-ben is nyíltan reverendája védelmére kelt.

„Első év után hazamegyek, a községházán éppen egy megyei pártbizottsági társaságot találok. Reverendában jártam. Néznek, mit keresek ott. Pusmogtak ott, aztán kérdezték, hogy-hogy pap akar lenni? Ilyen egyszerű falusi ember fia, kitűnő tanuló? Magyarországnak ma milyen nagy szüksége lenne orvosra, ügyvédre, vagy mérnökre. És maga pap akar lenni? – Ezt szeretném én is önöktől kérdezni, magyarázzák már meg! Isten nincs, lelkelem nincs, örökélet nincs, csak a testem, csak az anyag. Akkor mi akar bennem pap lenni? Melyik testrészem? Nem is szólva arról, hogy amilyen kilátások vannak itt a papi pálya jövőjét illetően, a kommunizmusban. Mi akar énbennem pap lenni? – mondtam nekik, s akkor elhallgattak.”

Az idézett szövegrész három József-re jellemző tényről tudunk meg. Egyrészt, hogy szülőfalujában büszkén viselte reverendáját, másrészt – visszaemlékezése szerint – a legnehezebb éveken is elszánt volt papi pályája iránt. Harmadrészt az is kiderült, hogy az első éves szeminarista tisztában volt a megváltozott politikai élettel, nem voltak illúziói a kommunista hatalmat illetően. Sőt! A nagymama kommunistákról vallott véleményét a közélet alakulása visszaiga-

zolta. A községházán folytatott beszélgetésben a vallásos identitása öntudatos formában nyilvánult meg. Ez fiatalságával, az otthonról hozott értékek belsővé válásával és a kommunista rendszerrel szembeni negatív attitűddel egyaránt magyarázható.

„Mikor engem pappá szenteltek, a nagymama eszméletlenül feküdt, és a halálát vártuk. 1953 június 21. vasárnap, a leghosszabb nap, mikor a legtöbb a fény, azon a napon szenteltek. Nem tudták (a család), hogy most temetésre készüljenek-e, vagy az első misémre. Anyám nővére és az ura volt a temetkezési vállalkozó, a koporsót elhozták, lesz, ami lesz. Ők is eljöttek a papszentelésemre. A mamára vigyázott valaki rokon. A mama vasárnap este magához tért, hétfőn már felkelt. Amikor hazamentem kedden, nagyanyám ott állt, botra támaszkodva. Mikor megláttuk egymást, megcsókolta a kezem..., a felszentelt pap kezét. Bevitt a kamrába a koporsójához. – Fiam, sose felejtsd el azt a napot, amikor felszenteltek. Te ezt kaptad, én meg ezt – s a koporsóra mutatott. Ekkor a mama imádkozhatott, meggyónhatott, megáldozhatott nálam. Nem egészen egy év múlva halt meg.”

Felszentelése utáni első miséjét a szokásokhoz híven szülőfalujában tartotta, 1953-ban.

„A plébánosom élém tette a körlevelet azzal, hogy Te mondd a nagymisét, és ezt felolvasod, 1953-ban. Én azt hittem, hogy egy püspöki körlevelet ad nekem, és nem készültem prédikációra. Beleolvastam, láttam, hogy miről van szó. Az aratásra buzdítottak, stb. Ezt a békepapok, az ÁVÓ-sok írták, ki tudja. Sztétküldték az ilyesmit. Persze amennyire lehetett, a püspökök finomítottak rajta, de, hogy én, a fiatal zsenge pap, mindjárt ezzel kezdem a papi életemet, hogy egy ilyen körlevelet olvassak föl? Volt olyan osztálytársam, aki erre egyáltalán nem volt hajlandó, s letiltották a papi működésről. Megfenyegették, stb. Én meg, most nem készültem a beszédre, beleolvastam, mondtam, én ezt nem csinálom. – Esperes úr, mondja maga a misét. Ő nem mondja, nekem kell mondanom, mindenki itt van. Na akkor – mondtam, én magam fogok beszélni. Nem tudom már, hogy mit beszéltem. A Szentlélek kegyelme, hogy eszméletlenül ott mit mondtam.”

A körlevelek kapcsán mesélt története elárul valamit József akkori és későbbi politikai felfogásáról.

1. A politikai tartalmú körlevelekről tudta, hogy hogyan készülnek, és vizsgálta tőlük. Ebben a néhány sorban összesűrítette, hogy mennyire megrázta a váratlan kényszerhelyzet, hogy nem engedelmeskedett az állami elvárásnak, s hanem rögtönözve megoldást talált. Elmesélte, hogy a hatalom nyomására született körleveleket a papok nem szerették felolvasni, de mérlegelés nélkül nem reagálhattak, mert a nyílt ellenállás az állásukba kerülhetett.
2. A püspököknek a körleveleket illetően pozitív szerepet tulajdonított, amennyiben azok finomítottak az állam üzenetein.
3. József a burkolt ellenállást választotta, kikerülte a levél felolvasását.

József kifejezte ezzel a történettel, hogy elutasította ugyan az állam valláspolitikáját, de hivatása megtartása érdekében kerülnie kellett a nyílt konfliktust.

Első szolgálati helyén, Csongrádon öt évig volt káplán, ahonnan 1958-ban áthelyezték Vácra. Csongrádon plébánosának nagy tekintélye volt, aktív vallási élet folyt a városban.

„Plébánosom osztálytársa volt az esperesünk, aki békepap volt. Odaparrancsolta az ÁEH, mint békepapot. Nem volt rossz szándékú, csak ott volt az ÁVÓ-s is, s előtte mindig másképp beszélt, mint velünk. Külön kikötötte, hogy csináljunk mindent okosan, ő tartja majd a hátát. De mentsük, ami menthető. Csináltunk is kirándulásokat, mondtunk ezt-azt. Voltunk a Balatonon is a gyerekekkel. Egyszer fürödtek a gyerekek, odaúszik hozzám Horváth Misi. – Atya, vigyázzon, ne nézzen oda, itt jön a fiúiskola igazgatója! Én azalatt a hét alatt csak feszültem. Gyerekkocsiban ültünk a vonaton, a legkisebb gyerek elsős volt, az ült mellettem. – Atya! – szól hozzám a kisfiú. – Nem vagyok atya, apu vagyok-oktattam ki. Amikor két asszony felszállt, ott csodálkoztak, hogy egy apának ennyi gyerekeke van, s mind fiú. Máskor a békepap esperes telkére mentünk. Mert voltak köztük helyes emberek, falaztak nekünk, mert mi úgy éltünk akkor, mint az ősegyházban. Ott is – a telken – nyugtalankodtam, hogy mi lesz. A gyerekek nagyon élvezték, elszaladtak a boltba, ügyesen csinálták.”

József feletteseinek hallgatólagos tudtával/engedélyével kihasználta a koreabeli egyház, állam által engedélyezett vallási kereteit. Annak ellenére, hogy az egyháznak tilos volt gyerekekkel külön foglalkozni, közösségeket szervezni, akkor a békepap esperes tudtával táborba vitte tanítványait.

Következő öt évét Vácon töltötte, s ez alatt az idő alatt a hatalom által illegálisnak tekintett karitatív hálózatot vezetett.

„A gyóntatószékben mindig nagyon sok boríték várt. Komolyan szerettek, mert tudták, hogy a szegényekhez viszem el. Vácon két hívemen keresztül – nem tudta rajtam kívül ezt senki – a kezemben volt az összes fekvő, szociálisan elhanyagolt öregek és betegeknek a névsora, akik nem fértek be a szociális otthonba. A szociális otthon főkönyvelője nálam gyónt. Rajta keresztül én minden öreghez és beteghez eljutottam. Itt párna kell, itt gyógyszer, vagy valóban pénz. Az én gyónóim azt mind elintézték. Volt egy szegény, rákos asszony. Az ügyeletes asszisztens azt mondta, hogy nem bír odamenni. Ott jajgatott szegény, az ura részeges volt. Vagy én mentem hozzá, vagy szereztem valakit. Lehetett így a föld alatt dolgozni.”

József induló papi karrierje és későbbi pályája között nagy törés van. Kisszeminarista korában diákvezető volt, kitűnő tanulmányi eredményeket ért el, püspöke Innsbruckba küldte volna tanulni. *„Kispap korunkba úgy néztünk fel rá, hogy biztos püspök lesz”* – emlékezett rá egy öt ismerő plébános társa.

Minden adottsága megvolt ahhoz, hogy egyházon belül magas rangot érjen el. Először 1949-ben szólt az életébe a politika, az állam, -a fokozódó válásüldözés miatt nem kapta meg az útlevelét. Másodszor viszont 1964-ben.

„Püspököm az 1964-es megegyezés után odajött hozzám, hogy ki kéne küldeni valakit Rómába, a főiskolára. Én szerettem a keleti nyelveket, segítettem néhány kollégának a disszertációban is, a kis szigorlatnál is. Héberben, görögben, latinban. – Fiam, magára gondoltam. – mondta. – Ez azt jelenti, hogy elmegy Szegedre, ott tanár lesz, és onnan októberben kimegy Rómába. -Nem adja ezt ám ingyen az ÁEH- válaszoltam neki. Én nem hiszek egy papkollégának sem, hogy neki semmit sem kellett aláírni, hogy kimehessen Rómába. Ha én bemegyek Szegedre, akkor a kispapok körém fognak gyűlni. Ott fel fog figyelni rám a rendszer. Ezt nem fogja túrni a párt. Azonnal kiugrok, jobban fognak fi-

gyelni, ki fognak vágni engem a szemináriumból. Megéri ez püspök úrnak, mert én ezt magamtól nem akarom. – Fiam, igaza van. Örülök, hogy ilyen papjaim is vannak.”

József 1964-ben úgy ítélte meg, hogy az állam és az egyház közötti részleges megegyezés nem növelte meg az egyház mozgásterét. Ebben a történetben újabb szempontok jelentek meg József felfogásáról ill. magatartásáról.

1. Kétkedett az állam engedékenységében, „nem adják ezt ingyen”.
2. Az állam egyházpolitikáját kritikusan ítélte meg, s bár a felettesének kijáró engedelmesség kereteit nem lépt túl, mégis közölte alkalmatlanságát.
3. Némi kritikával illeti azokat a paptársait, akik elfogadták a Rómába szóló ösztöndíjat.

1964-től az egyház sajátos társadalmi helyzetbe került. Részleges megállapodást kötött Róma és a magyar állam, aminek következtében csökkent az egyház elleni nyílt erőszak, de ez nem jelentette mozgásterének növekedést. Azok az egyházi személyiségek kerültek magasabb, például püspöki pozícióba, akik ha kényszerből is, de tudomásul vették a politikai fejleményeket. József nem tartozott a „megegyezést elfogadó” személyek közé, amit nem is rejtett el. Karrierlehetősége ekkor zárult be végérvényesen.

Logikusnak tűnne, hogyha ilyen határozottan nem értett egyet a „megegyezéssel”, akkor előbb-utóbb hátat fordít az állam tárgyaló egyház képviselőivel, és kapcsolatot keres a földalatti egyház sejtjeivel. Ez azonban József életében sohasem következett be.

„A nyolcvanas évek vége felé az egyik budapesti plébániára hívtak lelkigyakorlatot tartani. Üres padok fogadtak, pedig egy igazi plébánia volt Csak híre ment, hogy én megyek, s én nem vagyok „haladó” pap, hanem én katolikus vagyok. Olyan, aki maximalista, szigorúak a beszédeim, kemények és ostromozók. A lelkigyakorlat második estéjén megyünk a sekrestyébe, s az út átvezetett az udvaron, ahová egy fészker volt építve. Mint egy kápolnában, égett a fészkerben a villany. – Mi ez? – kérdezem a plébánost. – Egy lelki közösség. Ne zavard most őket, valami lelki órát tartanak. – válaszolja.

-Miközben a plébánián lelkigyakorlat van? – nézek rá. Egy másik szobába sem tudtam bemenni, mert ott is egy szuper közösség volt. – Ezt hogy bírod? Ne ha-

ragudj, hát nem egy egyház van? Ezek nem tagjai a Te plébániádnak? Nem te vagy a főnökük? Te meghirdetted ennek az egyháznak a lelkigyakorlatát, most akkor ők kontra lelkigyakorlatot tartanak? Ez abszurdum – mesélte.”

A történet alapján látható, hogy az egyházban megjelenő kiscsoportokkal, lelkeségi mozgalmak közösségeivel nem tudott együttműködni. Úgy tűnik kölcsönösen kerülték egymást. Jól ismerte a róla alkotott véleményt, úgy vélte, hogy kemény, ortodox papnak tartották, aki nem ért egyet a „haladó” szellemű papokkal

Történeteiből megtudjuk, hogy korabeli társadalmi-politikai viszonyok teremtette egyházi csoportok egyikével sem tudott azonosulni. Mi volt tehát a Józsefre jellemző magatartásforma?

„Feletteseim tudták rólam, hogy én vagdalkozom a párttal, hogy én inkább lelkipásztorkodó típus lettem, tehát a gyóntatás, hitoktatás, a szószék lett nekem a fontos. Ez sajátosan belső munka. Én nem szervezgettem. Persze csináltam, csak okosan, nem feltűnően...”

A lelkiségekben egy csomó extravagancia van, amit én nem szeretek. Nekem is voltak csoportjaim, több is. Vácon, Nagymaroson, Pesten is. Mi a katolikus anyaszentegyházban vagyunk, annak szerves részeként. Nekünk nincs nevünk, nincs külön lelkiségünk. Egy egyház van, ami egyetlen egy lelkiség.

Amikor az ÁVÓ sem hagyott békén, mondtam neki, hogy ne féljenek, én nem fogok szerzetesrendet alakítani, nekem bőven elég a katolikus anyaszentegyház.”

József szerint felettesi is látták, hogy a templom körüli munkát nagyon szereti. Múlt idejű ígét használt, ami nem véletlen. Papi pályája kezdetéhez képest nagy átalakuláson ment keresztül. Nemcsak a tanárai, az egyházi vezetők, ő maga sem lelkipásztori szerepkört szánt magának, de az egyház társadalmi helyzete közben megváltozott.

Magatartását alakító körülmények: 1. Az állammal nem kötött kompromisszumot. 2. Számos utalás szerint püspökeivel nem értett egyet, de jóváhagyásuk nélkül nem cselekedett. 3. Lelkeségi mozgalmakat az egyház egysége szempontjából veszélyesnek látta. 4. Papi pályája során mindig aktívan dolgozott a vallásos élet fennmaradásáért.

Ezek mellett a feltételek mellett József az egyházi szokások betartására, de azon belül egy önálló mozgástér kialakítására törekedett.

Ily módon nem tartozott egyik egyházi csoporthoz, irányzathoz sem, hanem küzdelmeiben magára maradt. Nem lelkipásztori munkájában volt magányos, sokat dolgozott, sok ember gondozásával foglalkozott. Sokakhoz hasonlóan paptársai közt maradt magára, mert nem lett sem „megalkuvó”, sem „ellenálló”, hanem a lehetőségekhez képest a hagyományos papi szerepet megtartó. Amikor többet tett, mint amennyit az állam engedélyezett, azt gyóntatás közben tette, s a beavatottakon kívül senki sem tudott róla. (betegápolás, karitatív munka végzése) Számszerűen nehéz lenne megmondani ennek a típusnak az arányát, de tapasztalatok szerint ide sorolható a legtöbb működő pap.

Ragaszkodott a hagyományos egyházképéhez, s így a megváltozott viszonyok között szükségszerűen elszigetelődött. A kilencvenes évek közepén szívinfarktusra hivatkozva nyugdíjaztatását kérte, amit meg is kapott. Azóta szülőfalujába vonult vissza, a külvilágtól elzártan éli magányos életét.

Egy másik alcsoportba kerültek azok, akik a vallásüldözés során nem szigetelődtek el, hanem sorstársakra találtak. A vallásosságuk fenntartása érdekében bázisközösségekhez, kisközösségek csatlakoztak. A társadalmi érvényesülés a 60-as évek közepéig-végéig elérhetetlen volt számukra. Kárpótolva érezhették emiatt magukat vallásos környezetükben, mert az akkor már atomizálódó társadalomban nem maradtak egyedül. Volt aki kettéosztotta a világot: „mi” és „ők” kategóriákra. A "mi" jelentette a vallásos közösséget, amiért készek voltak akár börtönbüntetést is vállalni. Az "ők" jelentették mindazokat, akik nem tartoztak kisközösségekhez. A hatalom a 70-es évek végéig következetesen üldözte a közösségek aktivistáit, szervezőit.

VI.2.2.2 Lóránd élettörténete

Lóránd 1930-ban született, s életének első meghatározó fordulópontja édesapja halála volt. Kisfiúként, nyolc évesen élte át édesapja elvesztését, akit szeretett és tisztelt. Édesapja tiszti főorvosként szolgált 1939-ben Kárpátalján, amikor munkavégzése közben fertőző agyhártyagyulladásban meghalt. Apja

haláláig is több jelentős változás zajlott a kisfiú életében, mint például az elemi iskolák évről –évre történő váltogatása, vagy a tisztiorvos apa külföldi szolgálata, ahová édesanyja először gyermekei nélkül követte férjét.

Emiatt Lóránd bátyjával együtt egy „kedves tanító házaspárhoz” került. Ekkor 1938-at írtak, s a következő év szeptemberétől -egy újabb költözéssel- ismét együtt volt a családjuk. A környezetváltozások súlya - egy évre több is jutott belőle,- eltörpült édesapja halálakor.

Ezek után a történet a családi tragédia erőterében konstruálódott, mintha korábban semmi fontos nem történt volna, mintha az igazi élete csak ekkor kezdődött volna el igazán.

Nemcsak a családfő hiánya, hanem az ezzel járó egzisztenciális bizonytalanság is megrendítette a kisfiú korábbi társadalmi helyzetét. Megszűnt családjuk középosztályhoz tartozásának anyagi alapja.

„Édesapámat nagyon nagyra becsülték a vármegye főtitiztviselői, az alispán, a főispán. Hozzájuk jártunk vendégségbe. A vármegye elitjével, a politika elitjével azonos szinten voltunk pl: részt vettünk vadászataikon. Amíg édesapám élt, addig vele mentünk, utána már nem nagyon...”

A három gyermekét özvegyen nevelő édesanya minden tőle telhetőt megtett fiai taníttatása érdekében. A korábbi barátok, rokonok összeköttetéseire számíthatott, de anyagi fedezetre már nem. Ettől az időtől fogva egy sajátos kettősség jellemezte a Lóránd életét, egészen serdülő koráig. Társadalmilag kivételezett helyzetben volt, továbbra is úri fiú maradt, ugyanakkor a szegény diákok életét élte. Kilenc és tíz évesen mások által levetett ruhákat hordott, s ingyenes internátusi ellátásban részesült bátyjával együtt, amit egy minisztériumbeli jóakarójuknak köszönhettek.

„Azok voltak életemnek a legnehezebb évei: 1940-41. Édesanyám akkor szegény volt, özvegyi nyugdíjból kellett hármunkat nevelnie. Muszáj volt az összes kedvezményt elfogadnia. El is fogadta... Egyrészt a pofonokra emlékszem, amit a diákoktól kaptam. A kivételezettség miatt vertek, hogy úri fiú voltam. Az igazgatónak a kultusz minisztériumból telefonáltak gyakran, hogy mi van a K. A. gyerekeivel. ... Az igazgató érezte a tanárokkal, hogy a K.A. gyerekek nem akárcik. Emiatt a tanárok egy kicsit utáltak bennünket, a diákok meg nagyon

utáltak. Volt egy este, amikor kb. 30 pofont kaptam, mert nem tudtam a latin szavakat. Engem nem lett volna szabad vernüik, de mert kivételezett voltam, többet kaptam másoknál. Az első két pofon után azt is elfelejtettem, amit tudtam”

Az elbeszélés szerint nem egészen egy év múlva kezdett helyreállni Lóránd egyensúlya.

„Sikerült az osztálytársaim rokonszenvét kivívni a második évre. Láttam, hogyha mindenkinek segítek, mert azért jó eszem volt, jó tanuló voltam, tényleg sok mindenben többet tudtam, mint a többiek. Mindenkin segítettem, ha jött csomag édesanyámtól, azt megosztottam, mindenkivel barátkoztam. Engem internátus társaim a második év végére elfogadtak.”

Édesapja halála előtt nem jelentett neki gondot önmaga elfogadtatása. Tudta, hogy hová tartozik. Úri fiú volt és ehhez méltó társadalmi elbánást kapott. Apja elvesztésétől nem egészen öt év kellett ahhoz, hogy megismerje saját képességeit, és azt a mechanizmust, amivel elnyerhette mások megbecsülését. Az említett internátusban megtanulta, ha önzetlenül viselkedik, akkor lesz esélye a beilleszkedésre.

Az internátus után egy újabb iskolába került, ahol már mindenki kivételezett volt, ahová mindenki protekcióval került be. Az interjú során először jelentette ki Lóránd, hogy boldog volt.

„Itt nagyon jól éreztem magam, semmi probléma nem volt a kivételezettséggel, ugyanis mindenki kivételezett volt. Mindenkit valami nagybácsi, nagynéni, miniszter nyomott oda be. Egyáltalán nem tűntem ki árvasággal.... „.

Lóránd eddig a vallásról alig beszélt. A témával kapcsolatban feltett kérdésekre adott válaszából kiderült, hogy a kereszténynek nevelt gyermekek hétköznapi életét élte. Eljárt vasárnaponként templomba, részt vett az iskolai hit-tanórákon, s már ekkor élvezettel szívta magába a vallással kapcsolatos ismereteket. A vallás azonban kötelező formákat jelentett számára, annál sem többet, sem kevesebbet. Ez így ment egészen 1944-ig, amikor a front közeledése miatt édesanyja beíratta a lakásukhoz nagyon közel eső ciszterci gimnáziumba.

Ez az iskolaváltás egy újabb döntő esemény volt. A cisztereknél kitágult számára a világ. A legelső fontos emléke a gimnáziummal kapcsolatban: „A

ciszterci tanárok következetes, egységes szelleme, a mindenkire érvényes nagyon toleráns magatartás”. Osztályfőnökét „igazságos” embernek ismerte meg és szerette is ezért. Részt vett iskolája közösségi eseményeiben. A cserkészmozgalomhoz, később a Mária Kongregációhoz való tartozás fontos szerepet játszott vallásos életének és identitásának bontakozásában.

Ekkoriban -a ciszterek teremtette légkörben -kezdett megváltozni a váláshoz való viszonya. Megszerette a misék liturgiáját, kiváló hittantanárai voltak, mint például a Hittudományi Akadémiának egyik professzora. Óráira úgy emlékezett vissza, ahol „pezsgett a levegő.” Elkezdett lelki olvasmányokat olvasni. A cserkészélet is nyomot hagyott benne.

„A cserkészlet kapcsán a táborokra gondolok. Mindennap volt reggeli mise, esti ima. Ezt rendszeresítették. Szerettem. Kezdtem jobban felmelegedni és hozzá alkalmazkodni. Egy kicsit belém nőtt, kezdtem anyanyelvnek tekinteni a vallásos magatartási formákat.”

Lóránd gimnáziumbeli élményei leginkább a vallásgyakorlásról, vallásos közösségekről szóltak. Először érezte otthon magát a világban, a ciszterek közvetítésével. Minden adva volt identitása egyensúlyban tartásához. Barátok, izgalmas szellemi közeg, jó tanárok, kortárscsoportjában vezető szerep.

Ebben a miliőben élt Lóránd, amikor eljött 1948, az államosítás éve. A diákok belső lázadása mellett cserélték le az egész tanári kart. Ez ekkor még nem jelentett túl nagy változást. Az új tanárokat kiváló tudásuk és vallásos magatartásuk vállalása miatt becsülhette.

Az államosítással azonban együtt járt számos vallásos szervezet betiltása. Ezek már mélyebben érintették az ekkor 17 éves fiatalembert. A cserkészeknél vezető, s a Mária Kongregációnak tagja volt. Az események csúcspontjaként élte meg 1949-ben Mindszenty bebörtönzését.

„Nagyon nagy volt a félelem bennünk. Nem gondoltunk arra, hogy bármiféle demonstrációt szervezzünk. Szüleink, tanáraink óvtak, hogy ne csináljunk semmit. Nem is csináltunk. Ez volt az első nagy élmény, amikor a diákság rájött, hogy itt nem babra megy a játék. Megtudtuk, hogy nemcsak arról van szó, hogy itt egy szociális igazságosság felé közeledünk. Arról van szó, hogy akik szociál-

lis igazságot hirdetnek, azok ugyanakkor az egyháznak a legkeményebb ellen-ségei”.

Lóránd körül ekkor változott meg a világ. A gimnáziumban magára talált, önmaga és környezete elvárásai harmóniában éltek benne, s eredményesen tudott megfelelni mindkettőnek. Ugyanakkor a vallásos szervezetek betiltása, a fokozódó egyházellenesség miatt veszélybe került megtalált harmóniája. Hamarosan cselekvésre szánta magát.

„Szerveztem minden osztályban 3-5 tagú gyerekekből álló csoportot. Feladatuk volt, hogy az osztályt befolyásolják, igyekezzenek másokat rávenni vallásos kötelezettségeik betartására,. a vallásos élet mélyebb átélésére. Könyveket olvasanak, Szentírást forgassanak. ”-rekonstruálta az akkori célokat Lóránd. Nem tömegmozgalmat akartunk, azt nem lehetett csinálni. Hanem kis sejteket építeni. Utólag tudom, hogy Bulányiék is ezt csinálták programszerűen, gondolom ők profi módon”.

Feltehetjük a kérdést, hogy mi készítette Lórándot erre a nem mindennapi cselekedetre? Serdülőként titkos vallásos társaságot szervezni nem mindennapi jelenségnek számított. Ha abból a feltételezésből indulunk ki, hogy saját identitása védelme érdekében szánta magát erre a lépésre, akkor meg kell vizsgálni az új helyzetet. 1. Lóránd diákvezető volt, amikor betiltották a cserkészetet. A közösségi élet és a vallás egyaránt fontos volt számára. Önazonossága került veszélybe mindezek betiltásakor. 2. Környezetében a szülők és a nevelők egyaránt óva intették a diákságot bármiféle demonstrációtól. Környezetében mindenki rossz stratégiának tartotta a nyílt konfrontációt. A cselekvéssel kapcsolatos belső kényszer és a nyílt összeütközés tiltása egyként hatottak a titkos „sejtek” szervezése felé.

Mindezekon túl Lóránd életében történt egy újabb, immár harmadik fordulópont. Korábbi vallásos tapasztalatait elsöprő „Isten-élményben” volt része 18 éves korában.

„Erről nehéz beszélni, nem mert titok, hanem mert szavakban nehéz elmondani. Villámcsapásszerűen ért, ami máig is hat bennem. Mindig gondolkoztam, hogy mit jelenthet, hogy megnyílik az ég. Nem nyílik meg. Hanem egyszerre teljesen

világossá válik, hogy mi Istenben vagyunk. Ő itt van közel, szeret bennünket, boldogságra teremt bennünket.”

Ez az élmény döntötte el pályaválasztását is. Szerzetesnek jelentkezett a ciszterekhez 1949-ben, egy évvel a rendek feloszlata előtt. Ezt megelőzően még édesapja példáját akarta követni s orvosi egyetemre jelentkezett, ahová fel is vették. Ennek ellenére elment novíciusnak. A budapesti volt ciszter gimnázium titkos vallásos közéletét szervező fiatalember mögött becsukódott a zirci apátság kapuja.

„Nem éreztem jól magam, nem mintha csalódtam volna, de amikor odamentem, hirtelen egyfajta jeges áramlatot éreztem. Bár nagyon szerettem a liturgiát, azt már előtte is nagyon szerettem. Azon a tavaszon, nyáron én már néztem a liturgikus könyveket, készültem előre a misékre. Mert gyönyörű, azóta is szeretem, élvezem a liturgiát. De valahogy azt éreztem, hogy nem vagyok a helyemen. Hogy az egésznek a légköre valahogy nem ebben a világban, nem ebben a történelmi szituációban van. Mintha visszacsöppentem volna néhány évszázaddal. Az volt a baj, hogy egyetlen probléma a hitbuzgalom volt, s nem volt benne a társadalom.”

Egy évvel később, amikor 1950-ben feloszlatták a rendeket, előjárói átküldték Lórándot többedmagával Budapestre, a Központi Szemináriumba. Az egyház struktúrájával kapcsolatos problémái itt tovább fokozódtak.

Egy év múlva kilépett a szemináriumból, de civil teológus maradt. Kilépését „csalódása” mellett a szerzetesekkel kapcsolatos esetleges államai retorziók is motiválták.

„Ebben egy kicsit az is benne volt, hogy féltünk, hogy a szerzeteseket kitiltják a szemináriumból, hogy az állam azt mondja majd, hogy a volt szerzetesekből nekünk nem kell. Tessék őket hazaküldeni. Azt gondoltuk, hogyha civil hallgatók leszünk, akkor még elmegy....De nem jött be. A rendelet úgy szólt a 2. év végén, hogy függetlenül attól, hogy valaki civil hallgató-e vagy sem, tessék hazamenni. A harmadévesektől felfelé maradhattak.. Ezzel párhuzamosan megkaptam a katonai behívómat. Munkaszolgálatos lettem. Több, mint két évet töltöttem ott el.”

Mindez 1953-ban történt. Lóránd életének ezt követő szakasza nagyon változatos lett. Két évig tartó fegyver nélküli katonai szolgálat alatt- amit ő

munkaszolgálatnak nevezett- kispapként bántak vele. A két év elteltével egyetemre jelentkezett, matematika – fizika szakra. Ekkor felvette a kapcsolatot a nem hivatalos egyházzal, s vallásos fiatalokból álló csoportok vezetését bízták rá.

Három évet tudott elvégezni az egyetemből, amikor kitört az 56-os forradalom. A forradalomban először nemzetőr lett, majd röpcédulát szerkesztett és osztogatott. Ezért 57-ben letartóztatták, s de ekkor még két év felfüggesztettet kapott. Az egyetemet nem folytathatta, segédmunkát kellett keresnie. Megpróbáltatásait az csökkentette, hogy fenntarhatta kapcsolatait egyházi körökkel: Rendjének illegális tagja maradt, a ciszterek továbbra is számítottak rá, sőt. Újból elkezdett járni a Hittudományi Akadémiára délelőttönként, s délután dolgozott.

„Nagyon fájt, hogy nem tudtam befejezni az egyetemet. Bosszúból olyan munkát választottam, ami félnapos volt. Délelőttre beiratkoztam a Hittudományi Akadémiára, hiszen ott már két évet elvégeztem. Akkor már nem akarták, vagy pedig nem vették észre, hogy onnan is mint volt szerzetest egyszer már kirúgtak. Rendesek voltak az előjárók, nem szóltak senkinek semmit. Így folytathattam”.

Lóránd mindvégig szoros kapcsolatot tartott fenn a földalatti egyházzal is. Egyrészt vidékre járt diákcsoportot vezetni, másrészt az egyik budapesti kerületben titokban működő földalatti csoportok egyikének vezetője lett.

Életét a folyamatos egzisztenciális bizonytalanság ellenére kiegyensúlyoznak mutatta be, tudta, hogy hol a helye. Ennek többek között az lehetett az oka, hogy olyan környezetben mozgott, amelyben úgy érezhette, hogy önmaga tud maradni.

Lóránd korábban is és a későbbiekben is többször került egzisztenciális krízisbe. Ez azonban nála nem vezetett identitás válsághoz. A számára legfontosabb tényezők továbbra is fennmaradtak, mint amilyen a vallásos közösségekkel és az egyházzal való kapcsolattartás volt.

1961-ben újból letartóztatták.

„Amikor elfogtak és beültem az autóba, akkor éreztem, hogy kőkeménnyé váltam. Ez egy különleges érzés volt. Tudtam, hogy sok emberért vagyok felelős. Nagyon sok lehetett a bűnlistámon, gondoltam, hogy ezt mind tudják. Azt gon-

dolták rólam, hogy 700 embert szerveztem be. Az ÁVÓ-sok agyában az volt, hogy 700 embert szerveztem be a rendszer megdöntésére. Azt a koncepciót alakították ki, hogy mi passzív ellenforradalmárok voltunk, hogy megvárjuk, míg az amerikaiak jönnek, s akkor előállunk a magunk politikai koncepciójával. Feltételezték, hogy én erre szerveztem a 700 embert. Ennek az a története, hogy a besúgónak úgy jó, ha minél többet mond. Ebből jött ki, hogy én ennyi embert akarok kormányra segíteni. Később rájöttek, hogy az én ügyem ehhez képest egy kis vacak ügy. Rájöttek, hogy szó sem volt politikáról, hogy amikor összejöttünk, akkor imádkoztunk.”

Ezek után közel négy évet töltött börtönben, amire igen szívesen emlékezett vissza.

„Az ítélet után elvittek a gyűjtőbe. Ott töltöttem három és fél évet, ami megint egy nagy emberi élményem volt. Összekerültem volt kommunistákkal. Tanár voltam benn. Én ugyan nem végeztem el a tanári szakot, de majdnem. Akkor olyan szabály volt érvényben, hogy azok a rabok, akik nem végezték el az általános iskolát, azoknak ott a börtönben kellett elvégezni. Ezt mindenki boldogan tette, akkor is, ha már egyetemi végzettsége volt. Kijöhetett a zárkából és találkozhatott a barátaival. Én érettségizetteket is tanítottam. Mint matematika tanár működtem ott. Nagyon jó dolgom volt, mert bizonyos értelemben szabadon járhattam. A börtön egyfajta társadalomismeret volt számomra. Ott ismerkedtem meg a mai politikai közélet vezetőinek egy részével. Együtt fürödtünk, játszottunk, sétáltunk. Látóköröm eléggé kiszélesedett. 1962-től már papok is voltak köztünk. Az egyik pap barátomat is tanítottam matematikára. Jogom volt kihívni bárkit a cellájából, hogy ezzel vagy azzal matematikát- fizikát tanulunk. Ha éppen gyónni volt kedvem, akkor kihívtam egy papot és gyóntam a tanári-ban.”

Az elbeszélésből kiderül, hogy Lóránd a börtönben is fenntartotta belső egyensúlyát. Ezt több külső tényezőnek is köszönhette. 1. Lóránd a börtönben folytathatta korábbi életvitelét, emberekkel foglalkozhatott. 2. A szabad társadalomban tanár akart lenni, de ott politikai okok miatt nem lehetett. Rabként kárpótolva érezhette magát, matematikára –fizikára taníthatott. 3. Vallásos élete is folytatódott, papokkal köthetett szoros barátságot. 4. Lórándnak nem volt saját családja, érzelmileg könnyebben viselhette a négy év rabságot, mint nős tár-

sai. 5. Szellemileg érdekes közegbe került, különböző ideológiákat képviselő emberekkel testközelből ismerkedett meg.

Amikor 1964-ben édesanyja kérvényezésére amnesztiával kiszabadult, harmincnégy éves volt. Börtönben töltött évei alatt vallásos meggyőződése és társadalmi tapasztalatai megerősödtek.

„Világos lett, hogy az egyéni lelkiismeretnek lehetnek ugyan téves nézetei, vagy téves utakra vezetheti az embert, de az Úristen mindenkit a saját lelkiismerete szerint ítél meg. Én hitelesnek tartom, hogy az a nyilas, mert olyan is volt börtönben, vagy az a kommunista, aki 56 előtt még nagyon erősen benne volt a dolgokban és nagyon sok minden terheli a lelkét, az azt hitte, hogy jót cselekszik.”

Kiszabadult Lóránd változtatott korábbi életformáján. Feladta szerzetesi szándékait, megnősült, sokgyermekes családot alapított. Egész további élete vallásos közösségekben zajlott, ebben a világban érezte mindvégig magát otthon. A cisztterekkel, mint szerzetesrenddel meglazult a kapcsolata. Nősülése előtt ért véget renddel való kapcsolata, azokkal akik megtanították otthonosan mozogni a világban.

VI.2.3. „A társadalmi változás hasznosítói – a vallásosság elrejtői”

Ennek a típusnak a tagjaira az volt a legjellemzőbb, hogy sem a vallásos meggyőződésüket, sem a társadalmi felemelkedésüket nem akarták feladni. A politikai diktatúrában ezt csak úgy megtenni, ha az ember valamilyen módon elrejtette hitét, azt, ami számára fontos volt. A vallásos meggyőződést.

Az értelmiségi interjúalanyok többsége ebbe a csoportba sorolható, ami nem azt jelenti, hogy a lakosság egészére is ez a stratégia lett volna a legjellemzőbb.

A vallás elrejtésének két módja vált ismertté a kutatás során. Az egyik altípusba azok tartoznak, akik abbahagyták a vallásgyakorlást egy időre, mert munkahelyük, környezetük ezt várta tőlük. (Ezt a stratégiát mutatja be Erzsébet életútja.) A másik altípusba viszont olyanok kerültek, akik folyamatosan gyako-

rolták vallásukat, csak megválasztották a templomba járás, a vallásról való beszélgetés helyét. (Ezt a stratégiát mutatja be Zsuzsanna élettörténete.)

Aki az Erzsébet fémjelezte altípusba került, az bízott abban, hogy vallásosságát otthon, magányosan is megőrizheti. A templomba járás felfüggesztése többeknél évtizedekig is eltartott. Ezt az utat választva eleget lehetett tenni a politikai elvárásoknak, ugyanakkor azonban nem lehetett megfelelni az egyház elvárásainak. Aki abban bízott, hogy egyedül is képes lesz vallásos értékrendjét az egyház tanítása szerint fenntartani, annak csalatkoznia kellett, mert egy idő után meggyőződése megkopott, esetleg át is értelmeződött.

Ennek a stratégiának a képviselői tudatában voltak rejtegető magatartásuknak, ami nem jelentett számukra identitás válságot, belső konfliktust. Környezetük nyomásának, s nem önfeladásnak tekintették ezt a magatartást.

A típus tagjai társadalmilag felfelé törekvő emberek voltak, ugyanúgy, mint a vallásosság feladói. Egy lényeges pontban mégis különböztek azonban egymástól. Az volt az elképzelésük, hogy nem adják fel teljesen a vallásos hitüket, csak azt mások tudta nélkül fogják gyakorolni. Az élettörténetek szerint ezzel a magatartásmóddal alacsonyabb szintű karriert tudtak elérni, mint ahová a „vallás feladói” kerülhettek.

A vallás elrejtésének másik csoportját leginkább az jellemezte, hogy az ide tartozók megkeresték azt a közeget, ahol titokban ugyan, de fenntarthaták vallásosságukat. Akik, ezt a stratégiát választották, azok elég mobilak voltak ahhoz, hogy rendszeresen elutazzanak állandó lakóhelyükről, vagy nagyobb városban éltek, ahol követhetetlen volt, hogy ki hol jár templomba. Így volt esélyük arra, hogy ismerős környezetüktől távolabb találjanak olyan helyet, ahol anonímak maradhattak.

„Eszter lányom keresztelőjén, 1976-ban volt egy élményem, amiről csak később derült ki, hogy mennyire vigyáztak ránk. Amikor az első áldozáson kiosztották az emléklapokat, akkor azt mi névtelenül, egy szó nélkül kaptuk meg, a gyerek feje fölött nyújtotta át a pap. Sírva fakadtam, hogy hát ez már nem Baranya, hanem Tolna megye. S még itt sem lehet kiejteni a nevét sem? Később derült ki, hogy vi-

gyáztak ránk, nehogy kiderüljön, hogy kicsodák vagyunk, honnan járunk ide.”(részlet egy nyugdíjas zenetanárnő interjújából)

A „rejtegető” kisgyermekként lelkesen és nyíltan járt templomba, később hittanra. A valláshoz való viszonya serdülőként változott meg. Meg kellett tanulnia, -tanáraitól, szüleitől,- hogy társadalmi céljai megvalósítása érdekében a neki legfontosabb értékekről hallgatnia kell.

VI.2.3.1 Erzsébet élettörténete

Erzsébet 1939-ben született Pest megye egyik falujában. Szülei szegényes körülmények között hét gyermeket neveltek fel. Édesapja vasutasként, édesanyja háztartásbeliként dolgozott. Legidősebb gyermekként testvérei második anyja volt.

„Első perctől pelenkáztam, főztem, segítettem, édesanyám jobb keze voltam. Bizony sokszor a leckét is úgy írtam, hogy egy gyereket vagy ringattam, vagy a csipőmön volt. Nem volt könnyű, mégis csodálatos volt. Különösen édesanyámtól kaptuk a vallásosságot. Ez azt jelenti, hogy reggel -este együtt imádkoztunk. Édesanyám, amikor lefeküdtünk, mindenkitől kikérdezte a leckét. Attól függően, hogy ki hányadikos volt, hova járt, mit csinált. Először jött a matematika, majd verset mondtunk, vagy tartalmat, sorra mindenkit végighallgatott. Akkoriban nem volt még TV. Aránylag korán lefeküdtünk, este 6-7 óra körül. Csodálatosakat beszélgettünk. Egy szobában aludtunk mindannyian. A lecke felmondása után édesanyám mondott egy álmos szép mesét, fejből. Utána közösen imádkoztunk”

Ez a szövegrész bemutatta édesanyja életükben betöltött szerepét, s azt, hogy mennyire odafigyelt gyermekei iskolai teljesítményére.

„Édesanyám csodálatos asszony volt. Iskolája nem volt, az ő idejében még nem lehetett továbbtanulni. Abban élte ki azt a nagy okosságát, meg a tanulás iránti vágyát, hogy bennünket, gyerekeit taníttatott. Minimum érettségi, de inkább főiskolánk, s egyetemünk van. Akkoriban például karácsony táján mindenkit felébresztett fél ötkor, a hajnali szentmiséhez. Én a legnagyobb, fogtam a két kisebbnek a kezét, vezettem őket, mentünk a hajnali misére. Mire visszaértünk, anyukám forró teával, pirítóssal várt bennünket. Megreggeliztünk, hátunkra vettük a táskát és indulás az iskolába. Ezt nem tudtuk máshogy elképzelni”.

Erzsébet édesapjáról keveset beszélt. Külön kérdésre kezdett csak mesélni róla. Kiderült, hogy egy időszakban sokat ivott, s ekkoriban egész havi fizetését a kocsmában hagyta. Édesanyja ekkor jobb módú családokhoz járt mosni, hogy gyermekei ne éhezzenek. A nehéz körülményekben vigasztalásul szolgálhatott neki gyermekek iskolai előmenetele.

„Édesanyám boldogan ment mindig a szülői értekezletekre, mert agyon dicsérték bennünket Ez végtelen nagy boldogság volt nekik, apának is. Anyukám egész életén láttam, és ezt belénk is oltotta, hogy a vallásosságnak kicsi korban kell elkezdődnie. Úgy érzem a vallás egy csodálatos valami az életemben, ami megkönnyíti minden nehézségemet. Édesanyám is úgy bírta elviselni a nehéz éveket, a sok gondot is. Mire hét gyereket felnevelt, kitaníttatott egy fizetésből! Édesanyám pedagógus napra verset írt, a pedagógusok örültek, ahol Szabó gyerekek voltak. Olyan életszemlélete volt, hogy mindennek örült. Ha süt a nap - de jó, ha esik- de jó. Én ki sem mondom, hogy mit szeretnék Istentől, máris teljesíti - szokta mondogatni. A vérünné vált ez a hit. Abban a nehéz időszakban, amikor nem volt szabad templomba járni, akkor is az segített, hogy édesanyám mindig azt mondta: gyermekeim, csak imádkozzatok, ha itthon imádkoztok, a jó Isten megsegít benneteket. Mai napig is úgy van, ha valamelyikünknek problémája van, akkor azt mindannyian tudjuk és imádkozunk érte.”

Erzsébet szerint a vallást elsősorban édesanyja közvetítette feléjük. Emlékeiben úgy maradt meg, hogy a nehéz időkben, amikor nem mehettek templomba, édesanyja otthoni imádkozásra biztatta őket. Azt tanította nekik, hogy „ha itthon imádkoztok, a jó Isten megsegít”, s nehézség könnyebbé válik, ha a testvérek egymásért imádkoznak.

Erzsébet gyermekkorra kapcsán édesanyját, az iskolához és az imához való viszonyát mutatta be. Eddig kizárólag pozitív emlékeket idézett fel múltjából, még a részeges édesapa kapcsán is az édesanya helytállásról beszélt.

1948-ban az iskolák államosításakor kilenc éves volt, s törés nélkül élte meg tanárai kicserélődését. Hetedikes lett, amikor először találkozott a vallást üldöző politika elvárásával.

„Az iskolában köztudomású volt, hogy pedagógus akarok lenni. A továbbtanulási anyagokba a gyerekek jellemzésénél be kellett írni, hogy jár-e az illető

templomba, meg hittanra. Ezért szóltak nekem a tanáraink előre. – Erzsike, ha tényleg pedagógus akarsz lenni, akkor most a nyolcadik osztályba ne menj hittanra, mert akkor nem vesznek fel a képzőbe, ezt be kell írunk a jelentkezési lapodba. Nagyon rendesek voltak ezek a tanárok. Nagyon szerették a családunkat.

– Kislányom, ha neked ez kell, akkor tényleg fogadjuk most meg.- mondta édesanyám. (1952-öt írtak akkor. B.ZS.) Nem örültek neki egyáltalán, de anyukám úgy érezte, hogy ezt az áldozatot azért, hogy pedagógus lehessen, – és nagyon szerettem volna az lenni, – meg kell hozni. Nehogy emiatt ne vegyenek fel.”

Erzsébet jövőjét befolyásoló döntés született ekkor. A probléma megoldása logikailag többféleképpen elképzelhető.

1. A tanárok nem szóltak volna semmit, nem figyelmeztették volna előre a családot és a kislányt a várható veszélyre. Ebben az esetben valószínűleg nem vették volna fel a tanítóképzőbe.
2. Erzsébet édesanyja is megkereshette volna a tanárokat azért, hogy ne írjanak semmit a felvételi lapra leánya vallásos meggyőződéséről. Kérését azonban az esetleges retorziótól való félelem miatt elutasíthatták volna. Ekkor -nagy valószínűséggel – nem vették volna fel a képzőbe.
3. Azt is előfordulhatott volna, hogy a tanárok figyelmeztetése ellenére szülei, vagy ő maga nem látja jónak a hittan és misére járás időszakos felfüggesztését. Ebben az esetben kizárólag a vallásgyakorlás folytatása, s a tanári pálya feladásáról döntött volna.

Erzsébet életében azonban egy negyedik eset fordult elő, azaz egy időre megszakította nyilvános vallásgyakorlását, s így tanárai nyugodtabban hallgathatták el a kislány meggyőződését.

Ez volt az első olyan konkrét esemény élettörténetében, amikor döntenie kellett volna vallásossága kifejezése és ápolása és a személyes érvényesülése között. A problémát nem a két terület közötti választással oldották meg. Ellenkezőleg! Környezete segítségével és a vallás egyes elemeinek felfüggesztésével elérték, hogy mindkét területet megtarthassa. Több tényező szerencsés összejátéka kellett ahhoz, hogy a vallásos kislány eljusson a tanítóképzőbe.

1. A hatalommal szemben, a tanárok színpalak mögötti összefogása a kislány érdekében.
2. A szülők, különösen az édesanya nevelési stratégiája játszott szerepet, amelyben fontos volt a továbbtanulás. A felvételi sikere érdekében a szülők is elfogadták a tanárok ajánlatát. Belátták, hogy gyermekük jövőjéről van szó.
3. Mindehhez Erzsébet ambíciójára is szükség volt, e nélkül a tanárok nem vállalták volna a korabeli viszonyok között nem éppen veszélytelen cinkos szerepét.

A felvételt négy év tanítóképző követte. Kiváló eredményei láttán képzős tanárai javasolták továbbtanulását egyetemen, ám legidősebb gyermek lévén családja ragaszkodott ahhoz, hogy álljon munkába. Így -némi bonyodalom után diplomás tanítóként visszakerült szülőfalujába. A bonyodalmat a korabeli oktatáspolitikai gyakorlat okozta, mely szerint a végzős diákokat az ország legkülönbözőbb részein kellett elhelyezni, minél távolabb otthonuktól. Csak protekcióval kerülhetett valaki saját környezetébe vissza. Erzsébet családja is mindent megmozgatott, csak hogy ne kelljen albérletre, utazgatásra, külön élelmezésre költeniük. Volt tanárai közbenjárására sikerült visszakerülnie falujába. Ugyanabban az iskolában kezdett tanítani, ahol gyermekként maga is tanult. Ez a tény vallásgyakorlása szempontjából újabb fordulatot jelentett.

„Azt kérdeztem az igazgató úrtól, hogy járhatok-e most is templomba? – Erzsike járhatsz, mert először itt jelentenek fel, és én majd szólok neked, mert csak utána jelentenek a járásnál, és az lenne a nagyobb baj. Járok templomba szépen, s egyszer behív az igazgatóm, nem telt bele egy év. – Erzsike baj van. Egyből a járáson jelentettek fel. Egy felügyelő, aki ott lakott a falunkban, meglátogatott és egyből a járáshoz ment. – Nagyon gyorsan most hagyd abba a templomba járást, máshová is el tudsz menni, meg imádkozni, de gyorsan iratkozz be egy marxista tanfolyamra. Beiratkoztam, nevettünk, mert tudtuk, hogy egész biztosan az egyház és a vallás kapcsolatát fogom témaként kapni. Úgy is volt. Két év alatt elvégeztem a tanfolyamot. A tanáraink is ilyenek voltak. Nem váltak ateistákká.

Egy percre sem gondoltam, hogy elárulom az egyházat, nem jelentett ez nekem problémát. Sajnáltam, hogy pont ilyen pályát szerettem meg, hogy nekem egy

kicsit hazugságban, képmutatásban kell élnem. Azt gondoltam, ahogy a föld-rengésről sem tehetünk, erről sem. Ez egy velejárója volt annak, hogy a Szovjetunió felszabadított bennünket, ők ateisták, s ezt kéri Magyarországtól is. Körülbelül ennyire gondoltam. Ez velejárója egy bizonyos dolognak, amiről nem tehetünk, nem tudunk rajta egyelőre változtatni.”

Logikusnak tűnik Erzsébet kérése igazgatója felé, hiszen a tanítóképző előtt csak a felvételi miatt hagyták vele abba a templomba járást. Arról nem volt szó, hogy végleg adja fel a nyilvános vallásgyakorlást. Diplomával a zsebében hazatért, s mindent úgy szeretett volna folytatni, ahogy korábban abbahagyott.

Erzsébet és főnöke megállapodása bizalomra épült. Az iskola igazgatója maga sem tudta, hogy meddig mehet el engedékenységekben, mi lesz a nyilvános vallásgyakorlás következménye. Ennek ellenére az igazgató mellé állt, cinkoságot vállalt vele.

Erzsébet feljelentésekor újabb döntésre került sor. Főnöke hamar rátalált a megfelelő megoldásra. Végezzon el egy marxista tanfolyamot! 1958-at írtak akkor, az 56-os forradalmat követő megtorlás éveiben történt mindez. Az esetből több következtetés vonható le. Egyrészt a fiatal tanítónőt „lebukása után” sem hagyta magára főnöke, javaslatot tett egy működőképes megoldásra. Másrészt a szövegrész szerint Erzsébet lelkiismereti konfliktus nélkül végezte el a marxista tanfolyamot. Utalt kollégáinak megértő támogatására, közös nevetésükre. Senki sem gondolt Erzsébet kiközösítésére, mert nem tekintették a marxista tanfolyamot „pálfordulásnak”. Kollégái hasonló megoldásokra kényszerültek, s senki sem hitte azt, hogy ettől ateista, vagy marxista lesz valaki. Ezt támasztja alá Erzsébet megjegyzése, miszerint „tanártársaim is ilyenek voltak, nem lettek ateisták. Tanár társaim is ilyenek voltak”, azaz Erzsébethez hasonlóképpen cselekedtek.

Erzsébet mindvégig érzékeltette, hogy ügye a tanári karon belül nem volt titok, mások tudtával és hallgatólagos támogatásával történt.

Ekkor megisméltődött a felvételi előttihez hasonló döntéshelyzet.

1. Akkor sem és most sem döntött egyedül, s környezete egyetértett viselkedésével.
2. A korábbihoz hasonlóan a vallásellenes hatalom kijátszásának egy módját találták meg.
3. Azért végezte el a marxista szakosítót, hogy vallásossága ellenére tanító maradhasson. A nyilvános vallásgyakorlást újból abbahagyta, s mint utólag kiderült ez az állapota az 1989-es rendszerváltásig így is maradt.

Mindezekkel együtt a társadalmon belül a vallás helyzetét "földrengés-szerű" állapotához hasonlította, mint amiről nem tehet az ember, de következményeit viselni kénytelen. 1959-ben ment férjhez

„Nem esküdhettem templomban. Meg kellett játszani fehér ruhában, koszorúval, hogy a tanácsházán esküszök, oda az egész pedagóguskar eljött. Az esküvő után volt egy lakodalom, ahonnan a férjem hazakísért és másnap, vasárnap mentünk Budapestre esküdni a temploma. Az volt az igazi esküvő. Onnan mehetünk nászútra, Dobogókőre.”

Lakásproblémájukat a szomszéd faluban megüresedett tanítói állással járó szolgálati lakás oldotta meg. Házasságkötése után munkahelyet és ezzel együtt kollégákat, lakóhelyet változtatott, elszakadva megszokott miliójétől.

„Itt az igazgatónő nagyon vallás és hittanellenes volt. Beiratáskor én soha nem szóltam, sőt a szülők tudták, hogy hozzám jöhetnek, én nem szólok egy szót sem. Ez elterjedt a szülők között, hogy melyik tanító az, aki nem fog szólni, melyik az, aki megjegyzéseket tesz.

Az igazgatónő nagyon nagy párttag volt. Nem volt vallásos. Egy nagyon akar-nok, zsarnok volt, egy nálánál több mint húsz évvel fiatalabb férjjel, mindenkire féltékenykedett. Aki szólni merészelt neki, annak annyi lett.

Nem kerültem közel soha az igazgatónőhöz. Meg is fogalmazta nekem- olyan jó lenne, ha néha bemennék hozzá az irodába és kicsit elpletyizhetnénk. Mondtam, hogy ha ezen múlik, hogy én jó pedagógus legyek, akkor sajnos nem. Hogy menjek be néha hozzá akkor is, ha nem hivatalosan keresem meg. Elvárta volna, hogy mondjam, milyen csinos, vagy vigyek neki színházjegyet, mint mások. Ezekről is csak véletlenül hallottam. El voltam foglalva a családommal, a tanítással, a fűzetjavítással, zenekarba jártam. Hegedülgettem. Nekem az elég volt. Volt egy vallásos család a faluban, azokkal jártunk össze.”

A lakásért munkahelyet kellett váltania. Ekkor minden megváltozott körülötte, itt már nem élvezhette főnökének bizalmát, elbeszélése szerint egészen egyedül lett. Lefoglalta munkája, családja, de visszahúzódva élt kollégái között.

Erzsébet továbbra sem járt templomba, gyermekeit idegen helyen és titokban kereszteltette meg, hittanra már nem íratta be őket. Vallásos meggyőződését semmilyen nyilvános formában nem vallotta meg, bár tanítványai szülei mégis tudtak róla.

„Nekem az, hogy én imádkoztam otthon, hogy csodálatos vallásos könyveket olvastam, hogy az én családom (testvérek, rokonok) olyan még ma is, amilyen, ez óriási segítség volt. Ez sokkal jobban elvitt engem, mint azok a rosszak, amik értek. Örültem, hogy ezeken túllépek, nem zavarnak. Ahányszor találkoztunk édesanyámmal, testvéremmel, a vallásosság mindig téma volt. A mai napig is egymásnak küldözgetünk szép imákat, verseket fénymásolunk. Büszkék vagyunk arra, hogy húgom lánya életgyónást tett, áldoztatni segít a papnak. Hogy a lányuk elvégzi a teológiát, vagy az öcsém lánya elvégezte már, s most Rómában tanul két évig. Nekünk ez csodálatos dolog”.

Erzsébet vallásosságát az otthoni imádkozás, vallásos könyvek olvasása, és a testvéreivel folytatott beszélgetések, levelezések jelentették. Hitét olyan magánéleti keretek között fejezte ki és ápolta, amelyekhez nem volt szüksége nyilvánosságra. Így azonban kettévált a magán- és a közösségi élete. Látszólag magányos, visszahúzódó lett, valójában azonban privát életében megpróbálta fenntartani vallásosságát.

„Annyira szerettem tanítani, hogy azt mondtam, ha nekem nem fizetnének, én akkor is tanítottam volna. Volt egy borzalmas összevonás. Elsősöket és másodikosokat vontak össze, úgy 42 gyereket tanítottam. Mikor októberben odajött a felügyelő azt mondta, hogy ki volt az a bolond, aki ezt megtette. Én könyörögtem, hogy most már belejöttem az egészbe, higgye el, meg fogom tanítani az elsősöket is és a másodikosokat is. Csak hagyja, nehogy most újra bontson. Az azonban nem volt szép, hogy nem adtak fizetésemelést. Úgy jöttem el abból az iskolából, – amikor házat vettünk egy másik faluban –, hogy én a fizetési minimumomat sem értem el abban a kategóriában, ahová tartoztam.

Fizetésemelést soha nem kértem. Volt rá példa, hogy az igazgatónő valakivel csúnyán kitolt, amiért elégedetlen volt valamivel. El kellett menekülnie. Ilyesmi

is lehetett az oka, hogy nem mertem szólni neki. Soha nem tudnám megtenni, hogy szóljak, hogy nekem miért nem adnak fizetésemelést, amikor pedig elégedett a felügyelő a munkámmal. Azt valakinek fentről is kellett volna látni, hogy agyondicsérjük, és mégsem adnak neki semmit.”

Erzsébet annak ellenére megpróbált maximális teljesítményt nyújtani munkahelyén, hogy fizetésemelése, jutalmazása elmaradt kollégái mögött maradt. Mindezt azzal magyarázta, hogy nem törekedett igazgatónőjével szorosabb kapcsolatra, inkább egy vallásos családdal barátkozott. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy vallásossága visszahúzódott a privát életébe.

A korabeli politikai viszonyok között, ha egy tanár a nyilvános vallásgyakorlás minden formáját abbahagyta, akkor volt esélye bizonyos szintű társadalmi érvényesülésre. Ezzel a magatartással még nem tagadta meg vallásosságát, de annak fenntartása nagyon nehézzé vált. Erzsébet esetében ez azt jelentette, hogy amikor a vallás nyilvános formáját abbahagyta, akkor felerősödött nála az otthoni ima, az olvasás. Ezek gyakorisága, rendszeressége tőle függött, maga döntötte el, hogy mit olvas, s azt hogyan értelmezi.

Saját házat egy másik faluban vásároltak maguknak a hatvanas évek közepén, s akkor ismét munkahelyet változtatott. Itt megint olyan környezetbe került, ahol az igazgató nem volt vallásellenes, de betartatta kollégáival a párt elvárásait. Erzsébet nem módosított kialakított magatartásán, továbbra sem járt templomba, sem ő, sem gyermekei.

„Itt már megtettük, hogy szünetben vagy tanítás után, vagy névnapozáskor katolikus énekeket, templomi énekeket énekeltünk. Amikor az igazgató meghalott, mondta: -Nincs semmi baj, de ebből ne legyen rendszer. Neki ennyit mondani kellett. Soha semmi bajunk nem volt. Volt olyan is köztünk, akinek a férje református pap volt. Segítettünk egymásnak. El kellett vállalnom a felsős testnevelést, mert nem volt, aki tanítsa. Az igazgató úr felesége beszaladt hozzám, hogy mit segítsünk, mert jön a felügyelő a testnevelés órára. Mi lesz az anyag, mit csináljunk?”

Új helyén fel tudott oldódni, nem kellett kollégáitól elkülönülnie, vagy belső értékrendszerét teljesen elszigetelnie. Ennek az iskolának az igazgatója is – első munkahelyéhez hasonlóan – a színpalak mögött beosztottjai mellé állt a

vallás kérdésében. Erzsébet hamarosan megválasztották munkaközösségi vezetőnek, ami nemcsak többletmunkát, hanem kollégái elismerését is jelentette.

„Nagy előadásokat tartottam, bemutatókat. Éjjelekig rengeteg szakkönyvet olvastam, jegyzeteltem, idézeteket kerestem, hogy szép előadásokat tarthassak, hogy hatni tudjak. Sok fiatalot segítettem a pályára. Az én harminc-negyven éves tapasztalatomat tudtam átadni, sokszor egy-egy szó sokkal többet ért, mint egy évi tanulás. Volt, aki egy hétig is járt hozzám, hogy a hétköznapjaimat had lesse el. Eljöttek hozzám, nézegettük a füzeteket, hogy jól osztályoz-e, jól javít-e. Vizsgára felkészíteni rengeteget segítettem. Ez nekem nagy boldogság.”

Erzsébet munkájának híre ment, s a hivatalos szervek a legnagyobb jutalomban akarták részesíteni. A hetvenes évek végén ki akarták nevezni vezetőnek, ehhez azonban be kellett volna lépnie a pártba.

„Szerencsémre a barátnőm, azóta már ő sem párttag, és rendszeresen templomba jár, ő olyan párttag volt, hogy a rezortjánál fogva kellett lennie. Ő kapta feladatul, hogy engem két év alatt agitáljon be. Elmondta nekem ezt, hogy tudjak róla, hogy gondolkodjak róla, hogy mit mondok majd, ha megkeresnek. – Jó, de ki az, aki meg fog keresni, hogy fel tudjak készülni, hogy mit mondjak neki? Mire eljött hozzám a párttitkár, akkorra fel tudtam készülni, hogy mit mondok neki. – Mondtam neki, hogy én már annyi értekezletre járok, meg munkaközösségi vezető is vagyok. Négy iskola tartozott hozzám. Azzal bújtam ki, hogy nálunk családi problémát okozna, hogyha nekem még valahova el kellene járnom. Erre azt mondta, hogy a viláért sem. Cserébe viszont el kellett végeznem a marxista egyetemet.”

Erzsébet megbecsült szakember lett, ám az iskolát felügyelő művelődési osztály politikai elkötelezettséget is vártak volna tőle. Ezért agitálták a pártba. A párttitkár kérésére többféleképpen reagálhatott volna.

1. Belép a pártba, s igyekszik olyan magas pozíciót elérni, amelyet csak tud. Gondolhatta volna azt is, hogy a privát keretek közé szorított vallásosságát párttagként is fenntarthatja. Eddig sem szólhatott bele senki abba, hogy otthon mit olvas, mikor imádkozik, testvéreivel miről levelezik.
2. Határozottan visszautasítja a párt megkeresését, nem rejtve el, hogy eddig is nagy áldozatába került vallásossága korlátozása s mindez azért,

hogyan taníthasson. Őszintén elmondja, hogy azért nem jár templomba, mert akkor nem taníthatna, de ennél többet már ne kívánjanak tőle.

3. Történhetett volna az is, hogy a megbecsült tanítónőnek fontossá vált a felettesek elismerése, s így fokozatosan közeledik a párthoz. Belépése után viszont kiderülne számára, hogy a párt lelkiismereti kérdésekben is engedelmességet vár tőle, s akkor megpróbál visszalépni, aminek azonban már következményei lettek volna.

Erzsébet egy negyedik megoldást választott, nem lépett be a pártba, de olyan módon utasította azt vissza, amelyet megkeresője, a párttitkár méltányolni tudott. Így elérhette, hogy párttagság nélkül is megtarthatta korábbi pozícióit, feljebb azonban nem léphetett. Ehelyett a faluban működő kisiskolának lett a nem hivatalos igazgató helyettese. Kinevezés és magasabb fizetés nélkül igazgatóhelyettesi munkát végzett.

„Milyen jó, hogy idős korra majdnem, mint igazgatóhelyettes voltam. Minden hozzám tartozó problémát én oldottam meg, az én kezem alatt volt tíz-tizenkét ember. Én szóltam bele a jutalmazásukba. Az igazi igazgatóhelyettes benn volt a központban, csak odatelefonált nekem, hogy ezt tedd, azt tedd. Hetente egyszer- kétszer azért eljött. A nem szeretem utasításokat az én nyakamba varrta.”

Erzsébet vallásosságának azon elemei maradtak meg, amelyeket a nyilvánosság nélkül is fenntarthatott. Kizárólag privát keretek között ápolta meggyőződését. A nyilvánosság nélkül megélt hite elég volt ahhoz, hogy önmagát vallásosnak mondja a mai napig, az 1990-es rendszerváltás után újból templomba járó ember lett. Ahhoz azonban kevésnek bizonyult, hogy világnézetét, életszemléletét gyermekeinek, férjének átadhassa. Velük sohasem beszélt vallásról, gyermekei nem jártak hittanra, vallásos nevelést nem kaptak tőle.

A vallás eltitkolásának másik módja szerint a vallást el kellett rejteni, de csak a hivatalos szervek elől. A stratégiához hozzátartozott, hogy a magánéletben meg kellett keresni azt a közeget, ahol titokban ugyan, de a vallásgyakorlás fenntartható lett.

Ennek a csoportnak a tagjai valamilyen közösségben éltek vallásos életet. Itt nem csak az egyén élethelyzete, hanem a vallási közösség, mint vonatkozási

csoport is befolyásolta életstratégiáját. A közösségek egyént megtartó erejétől függött, hogy tagjai mennyire merték felvállalni meggyőződésüket munkahelyükön, vagy a hivatalos nyilvánosság előtt. Akik ezt a stratégiát választották, azok nem szakadtak el az egyházas vallástól.

„Eszter lányom keresztelődjén, 1976-ban volt egy élményem, amiről csak később derült ki, hogy mennyire vigyáztak ránk. Amikor az első áldozáson kiosztották az emléklapokat, akkor azt mi névtelenül, egy szó nélkül kaptuk meg, a gyerek feje fölött nyújtotta át a pap. Sírva fakadtam, hogy hát ez már nem Baranya, hanem Tolna megye. S még itt sem lehet kiejteni a nevét sem? Később derült ki, hogy vigyáztak ránk, nehogy kiderüljön, hogy kicsodák vagyunk, honnan járunk ide.”(Részlet egy nyugdíjas zenetanár nő interjújából)

Ebben a csoportban a társadalmi karrier, a magas iskolai végzettség, a képességeknek megfelelő pozíció elvállalása az istenhit megtartásával együtt volt fontos. Ide azok tartozhattak, akik elég mobilak voltak ahhoz, hogy rendszeresen elutazzanak állandó lakóhelyükről. Így volt esélyük arra, hogy ismerős környezetüktől távol találjanak olyan vallásos közösséget, amely elfogadta őket "ingázóként" is. Ebben az esetben a megtalált közösség is védte tagjai inkognitóját.

A „rejtegető" kisgyermekként lelkesen és nyíltan járt templomba, később hittanra. A valláshoz való viszonya serdülőként változott meg. Meg kellett tanulnia, – tanáraitól, szüleitől, – hogy társadalmi céljai megvalósítása érdekében a neki legfontosabb értékekről hallgatnia kell.

VI.2.3.2 Zsuzsanna élettörténete

Zsuzsanna 1943-ban született egy dunántúli kisvárosban. Édesapja kereskedő volt, édesanyja könyvelőként dolgozott egy gyárban. Gyermekkori emlékei között kutatva legelőször a közös családi imádkozásról beszélt.

„Volt egy – s a mai napig is megvan – Krisztus arc, az előtt térdeltünk mi gyerekek, s szüleink a hátunk mögött álltak. Így imádkoztunk az eltűnt nagybácsinkért, a barátokért, a családjáért. Ez volt minden este. Nagymama mindennap imádkozott a fiáért, akiről a mai napig sem tudjuk, hogy mi történt vele. Annyit megtudtunk, hogy fogolyként Turkesztánba került, s hiába kerestettük, nagyon

sokan keresték, mindent megpróbáltunk, de nem bukkantunk a nyomára. Nagymama bibliájában azok az imák, azok a lapok, amiket megszokott, feketék lettek a hosszú-hosszú időtől. Magas kort ért meg.”

Az ötvenes évek elején volt kisiskolás. A korszakra jellemző politikai élet hatása családját és iskoláját közvetlenül érintette.

„Elsős voltam az általános iskolában, amikor elsődíjzó lettem.(1949-ben) Akkor még a ferences atyák a városban voltak. Nagyon szerettük a hittanokat. Nem emlékszem a nevére, csak végtelenül aranyos ember volt. Nagyon kedves volt az arca, s nagyon jó volt ott lenni, amikor misézett. Van egy csoportképem, ahol ő is rajta van... Az elsődíjzást követő évben már elhurcolták őket és felszámolták az egész vallásos életet a városban. Bezárták a kolostort, a ferenceseket elvitték, és akkor nagyon össze-vissza volt minden. Annyit sikerült kinyomozni, hogy nagyon szomorú véget ért szegény, mert egy marhavagonba lettek betेरelve, s biztos, hogy már nem él... Meghurcolták, eltűnt... Még bér-málkoztam, de utána nem jártam templomba. Szüleim nem voltak ilyen ügyben gyávák, de nagyon sok bajuk volt. Kulákok lettek, és napi házkutatások voltak, elvittek mindent otthonról, a megszegyénítések, a börtön. Mindenféle nehézség... A jó barátok, akik korábban vendégségbe jöttek hozzánk, s amíg sokmindent kaptak a szüleimtől, addig nagyon jók voltak, és amikor jött ez a kulák dolog, és a meghurcoltatások, akkor elkerülték a házunkat. Sőt olyan is volt, hogy az utcán átmentek a másik oldalra, hogy köszönni se keljen. Tehát tulajdonképpen teljesen magunkra lettünk hagyva.”

Zsuzsanna gyermekkorából három témát említett. Családja vallásosságát, azon belül is az eltűnt fiáért rendszeresen imádkozó nagymamát, a ferences rend feloszlatását, s a kulákká nyilvánítás emlékeit. Az élmények mindegyikében megjelent az a tágabb társadalmi-politikai környezet, amelyben valakinek el kellett viselnie a nagypolitika súlyát. Az imádkozó nagymama napi imája a háborúban eltűnt fiáról is szólt. Az első áldozásra felkészítő ferences atya kedvesége és szeretete rövid ideig tartott, mert a szerzetesekkel együtt őt is elhurcolták a városból. Szüleivel kapcsolatos emlékei között a kulákká nyilvánítás következményeiről beszélt, amikor családja elmagányosodott, a korábbi barátok elfordultak tőlük.

„Szóval ez egy nagyon sötét korszak volt, borzasztó sötét. A mai fiatalok ezt nem tudják talán, ... nem is lehet megérteni. Csak úgy, ha ezt az ember végigéli. Sőt, még mi is sokmindentől mentesülve voltunk, és ez a szüleinknek volt köszönhető. Mert a szüleim soha nem érzékeltették velünk nehézségeiket. Bármilyen nehézség is volt, mint például a megszegyenítés. Mindig volt karácsonyunk, mindig volt akármilyen kicsi ajándék, és mindig tudtak mosolyogni. Na most, ha nincs hitük, akkor ezt nem tudják megtenni.

Nem lehetett ezekről beszélni. Gyerekeként láttuk, hogy jönnek befelé ezek a szörnyű emberek. Na most az nagyon érdekes, hogy nem beszélünk róla és én ezen soha nem is gondolkoztam, hanem hát úgy éltem, ahogy mindennap lehetett. Amikor jött 1989, s jöttek az előző korról szóló filmek, akkor az egy döbbenet volt számomra. Fölálltam a fotelból és nem tudtam nézni. Ezek az emlékek olyan mélyről jöttek föl, amire én azt hittem, hogy elmúlt, s erre én soha nem is fogok emlékezni. Olyan mélyen megmaradtak bennem, hogy nem tudtam nézni ezeket a dolgokat. Az emberi méltóság megsértése, a megalázás. Borzalmas volt, eszembe jut, amit végigéltem, s azt újraélni nagyon nehéz lenne.”

Visszaemlékezéséből úgy tűnik, hogy gyermekkori emlékei között Zsuzsanna számára a családi életük, s az abban folyamatosan jelen lévő ima képviselte az egyetlen stabil pontot. Társadalmi helyzetük és miliójük drasztikus átalakuláson ment keresztül. Ezt fejezte ki a barátok elmaradásáról, a kulákká nyilvánítás miatti létbizonytalanságról és a ferencesek elhurcolásáról szóló emlékképek.

A rendszerváltás után a korszakról bemutatott filmeket és visszaemlékezéseket nem tudta végignézni. Családja megaláztatásának élményét őrzi, amit szeretne mélyen elfelejteni. A múlt eseményei feldolgozatlan képekben bukkantak elő.

Ilyen előzmények után került 15 évesen – 1958 – Pécsre, a zenei gimnáziumba. Nehezen tudott új környezetébe beilleszkedni. Kollégista korából a rigid fegyelemre és a bizalmatlanságot hirdető légkörre emlékezett vissza. Egy év múlva otthagyta a kollégiumot, albérletbe ment lakni. Ekkor lehetősége lett a városban élő keresztmamájával rendszeresen templomba járni. Érettségi után főiskolára, zongoraszakra jelentkezett.

„Ami nagyszerű volt, az a hétvégi miséken elhangzott „Hegyi-beszédek” a Dzsámiban. Ez egy rendes diákmise volt, Hegyi Laci bácsi tartotta, az akkori plébános. Győrben volt a szemináriumban, s az a hír járta róla, hogy büntetésből rakták ide. Olyan csodálatosak voltak a beszédei, azért hívtuk úgy, hogy Hegyi- beszédek. Hát oda nem lehetett csak úgy bemenni, figyelték az egész társaságot. Nagyon szerettem menni. Mise után voltak ilyen kiscsoportok, oda én már nem jártam, nem is igazán tudtam erről”.

Elbeszéléséből úgy tűnik, hogy az önállóvá válás bizonytalanságait, a város idegenségét a vallásos világgal való kapcsolat felvétele ellensúlyozni tudta. Ez Zsuzsanna múltját ismerve nem meglepő, egyrészt abból következhetett, hogy újból rendszeres vallásgyakorló legyen, másrészt viszont a korabeli politikai viszonyok között kockázatot is vállalt ezzel. Szülei kuláklistára kerülésekor saját bőrén érezhette a rendszer megtorló erejét, s arról is tudhatott, hogy a leendő tanároktól ateista felfogást várt el az állam.

Magatartása két feltételezéssel magyarázható.

1. Otthonról hozott értékrendjében a templomba járás több volt kulturális szokásnál. Családjában, környezetében bekövetkezett tragikus változások során a vallás bizonyult még a legstabilabb pontnak.
2. Annak ellenére, hogy a leendő tanároknak tilos volt templomba járni, Zsuzsanna is megérezhette, hogy a zeneszakosokkal szemben „elnézőbbek” voltak az illetékesek. Társaival többen járhattak misére anélkül, hogy figyelmeztetést kaptak volna.

Tény, hogy gyermekkori környezetétől elszakadva nem hagyott fel a vallásgyakorlással, azt gimnazistaként és főiskolásként is folytatta. Templomba is és tanárképző főiskolára is járt egyszerre. Fontos volt neki a vallásosság ép-púgy, mint hivatása, vagy másképpen fogalmazva a társadalmi érvényesülése. Mindkettőhöz ragaszkodott, nem akart egyikről sem lemondani. Társadalmi környezetében – titoktartás mellett – módja volt arra, hogy mindkét területen megmaradjon.

Visszaemlékezése szerint a „mise utáni kiscsoportokra én már nem jártam, nem is igazán tudtam erről”. Ma már ismert, hogy a vallásosság fenntartása érdekében szervezett kiscsoportok földalatti működése szűk köröket érintett.

Zsuzsanna nem tartozott közéjük, működésükről is csak később szerzett tudomást.

A vallásos meggyőződés és társadalmi érvényesülés közötti egyensúlyozás a korabeli politikai viszonyok mellett sorozatos konfliktushelyzet elé állították.

„A mai napig is csodálom, hogy nem rúgtak ki a marxizmus vizsgán, mert az nekem egy nagyon nehéz tárgy volt és rengeteget tanultunk rá. A marxizmus órán beült egy pasas, egy olyan felfújott hólyag, s két órán keresztül mondta a nagy semmit. Mi mint az állatok, úgy irtunk két órán keresztül. Mint egy gép, úgy irtam, mert ebből fel kellett készülni a vizsgára. S amikor jöttek a féléves vizsgák, akkor az egész évfolyamot kirúgta, csak ketten mentünk át. Másnak egyszerűen beírta az egyest és kész. Amikor olvastam ezeket a szörnyűséges jegyzeteket, mondtam, hogy hányszor írtam le én ugyanazt a szöveget? Tehát ez egy „hámozott luftballon”. Tehát a nagy semmit mondta nekünk két órán keresztül, s amikor tanultam dührohamot kaptam. De hát meg kellett tanulni ezt a nagy semmit, többször elmondani, hogy egyáltalán valami szókinccsem legyen, hogy tudjak beszélni róla.”

Zsuzsanna bemutat egy olyan helyzetet, amire többféleképpen is reagálhatott volna. Elbeszélése szerint nagyon össze kellett szednie magát erre a vizsgára. Valóságos fizikai nehézséget jelentett neki marxizmust tanulni. Logikailag viselkedhetett volna másképp is.

1. Véleménye szerint tanára felszínesen, önmagát ismételve oktatta ezt az ideológiai tárgyat. Ez alapján dönthetett volna úgy is, hogy a vizsgára kevés energiával, felszínesen készül fel, s akkor társaihoz hasonlóan ő is megbukott volna.
2. Az is előfordulhatott volna, hogy könnyedén, nevetve teszi túl magát ezen a helyzeten, mint egy nehéz, de a cél eléréséhez szükséges akadályon.
3. Vagy elképzelhető ez utóbbi variáció ellentéte is, amikor ellenszenve odáig fokozódik, hogy fellázad, kimondja véleményét, emiatt összetűzésbe került volna tanárával, s még a főiskolát is el kellett volna hagynia.

Zsuzsanna azonban másképp viselkedett. Vasszorgalommal tanult, belső ellenállását leküzdve még egy elfogadható szókinccset is összeszedett. Vizsgára való felkészülésében nyilvánvalóan túlteljesítette az előírt normát. Úgy tűnik azonban, hogy ezzel a magatartással el is érte célját, átment egy „veszélyes” vizsgán. Ez maradandó tapasztalat lehetett Zsuzsanna számára. Láthatta, hogy benmaradhat a főiskolán, ha átlagon felüli erőfeszítéssel teljesíti az előírásokat.

Elbeszélése úgy is értelmezhető, mint aki ösztönösen ráérezett a rendszer logikájára. Minden bizonnyal nem ez volt az egyetlen eset, amelyben rendkívüli szorgalmával kellett kompenzálnia vallásos meggyőződését.

Tanulmányai befejezése után szülővárosába került, ahol hamarosan férjhez ment.

„A zenei pályán annyira nem nézték a vallásosságot. A férjem, András is így lett hegedűs. Először jogra jelentkezett. Kitűnő érettségi bizonyítvánnyal, maximális felvételi eredménnyel nem vették fel, mert pannonhalmi diák volt. Akkor elment szállodai portásnak, és tanult hegedülni. Úgy ment el felvételizni, hogy előtte egy csellista tanárnő szólt neki, hogy vigyázzon mit mond, hogy hol érettségizett. A felvételin benn ült egy KISZ-es és nagy hatalma volt, ha ő úgy gondolta, akkor nem vettek fel senkit. Amikor kérdezték, hogy hol érettségizett, akkor mondta, hogy Pécsen kezdte az egyik gimnáziumban – ugyanis másodikosként ment át Pannonhalmára – s utána elkezdett beszélni a portásságról, s nem is tudták zavarba hozni. Fel volt készülve, kívágta magát. A portásság után elfelejtették kérdezni, hogy hol is érettségizett.”

Férje felvételi vizsgájának körülményei is a fentiekhez hasonló értelmezési keretben helyezhető el. Zsuzsanna számára is fontos volt férje története, amelyben hangsúlyozta, hogy a kitűnő diákot megakadályozták abban, hogy jogász legyen. Ez a szövegrész részben a korábbi rendszer kritikája, amiért egy kiváló képességű ember nem lehetett jogász vallásos felfogása miatt. Másrészt azt is tartalmazta, hogy a vallásos fiatalok érvényesüléséhez kimagasló tehetség, és egy adag szerencse is kellett.

Szerencse kellett ahhoz, hogy valakinek a környezetében legyen olyan felnőt, aki a hatalommal szemben cinkosságot vállalt egy fiatalember karrier érdekében.

Férje története arról tudósít, hogy a hatvanas években egy vallásos fiatal, ha nagyon akarta, megtalálhatta önfeladás nélkül a társadalmi érvényesülés módját. Ez azonban csak annak sikerülhetett, akinél egyszerre több tényező is egybeesett. Ilyen tényező lehetett:

1. Ha a diák kiváló képességű volt, s ezért lehetősége nyílt különböző életpályák közül válogatni. Ebből az is következik, hogy annál nagyobb esélye volt egy vallásos személynek társadalmi érvényesülésre, minél kevésbé ragaszkodott egy hivatáshoz.
2. Ha környezetében volt – s az egyházi iskolába járó fiatalok esetében ez valószínűsíthető – olyan felnőtt, aki kellő politikai rálátással rendelkezett ahhoz, hogy a várható nehézségekre előre felkészítse a felvételizőt.
3. S ha elég erős volt a személyes ambíciója ahhoz, hogy az átsegítette az első kudarcokon, s leleményes módon tovább küzdött a társadalmi érvényesüléséért.
4. Vagy esetleg, ha a felvételiző bizottság tagjai között voltak olyan személyek, akik a vallásos fiattal esetleg cinkosságot vállalva „megengedték”, hogy ne derüljön ki a felvételiző egyházi és vallásos elköteleződése.

Zsuzsanna elbeszélésében férje is olyan személy volt, aki hozzá hasonlóan ragaszkodott a valláshoz is és a társadalmi érvényesüléshez is. A házaspár életében a továbbiakban is napi konfliktushelyzetek alakultak ebből. Ilyen volt például a templomba járás. Munkába állásuk után tíz esztendeig lakóhelyükön nem mehettek misére, de titokban eljártak egy másik faluba.

„1965-ben végeztem, akkor már tilos volt a templomba járás, s hát lopva, reggel és este és mindig elkésve, vagy korábban kijöve lehetett járni. Ebből sok gondunk lett. Andrást behívták a művelődés osztályra s közölték, hogy nem lehet. Aztán 1975-ben vettük meg a Trabantot. Ez akkor egy akkora dolog volt, mi nagyon örültünk, direkt azért lett, hogy mehessünk templomba. Így kerültünk át a másik egyházmegye egyik falujába. Minden vasárnap oda jártunk. Évtizedeken keresztül, 1989-ig. Ott már szerettek minket, hiányoltak, ha nem voltunk. Olyan élmény is volt, hogy a művelődési osztály vezetője oda is eljött, megkereste a Trabantunkat, és közölte velünk, hogy látott bennünket vasárnaponként.

András akkor azt mondta, hogy ezután is ott fogja látni, és akkor azt is megmondta, hogy ő pannonhalmi diák volt- azt nem is tudták róla – s azt csinálnak, amit akarnak. Ha abba kell hagyni az igazgatói állását, akkor ő abbahagyja, nem ezen múlik. Ezt megbeszéltük annak idején közösen, amikor őt kinevezték, hogy a hitünket nem adjuk fel, tehát ha az igazgatói állása ezen múlna, akkor inkább ne legyen igazgató. De nem váltották le. A mai napig is az. Az történt, hogy anyagi juttatásokban mindig ő volt a legutolsó a sorban, őt jutalmazták a legkevésbé, s biztos, hogy emiatt.”

Megtudhattunk, hogy az állásukba kerülhetett volna, ha ahhoz ragaszkodnak, hogy a falujukban járnak rendszeresen templomba. ha nyíltan ellentmondanak a tanárok ideológiájáért felelős művelődési osztálynak. Ezért taktikát váltottak, s amikor megtehették autót vásároltak s eljártak egy idegen faluba vallásukat gyakorolni. Az is kiderült, hogy a „felelős osztály” nem elégedett meg a látszattal, tovább nyomozott.

Zsuzsanna és férje ekkor újabb döntéshelyzetbe került. Kérdéssé vált, hogy lehet-e folytatni eddigi életmódjukat, vagy stratégiát kell váltaniuk? Logikailag több megoldás elképzelhető.

1. Belefáradhattak volna a bujkálásba, s inkább felhagynak a vallásgyakorlással. A folyamatos megfigyelések zaklatottá tehetné életüket, s emiatt abbahagyhatták volna eddigi gyakorlatukat. A művelődési osztály figyelmeztetése miatt nem lett volna elegendő a vallásosság elrejtése, ennél többet kívántak volna. A nyomásnak engedelmessé válhattak volna. Azért sem elképzelhetetlen ez a variáció, mert András időközben iskolaigazgató lett, s a rendszer logikája szerint ebben a pozícióban csak ideológiailag megbízható ember kerülhetett.

2. Ott is hagyhatták volna munkahelyüket, vagy akár hivatásukat is. A figyelmeztetéseket és az utánuk való nyomozást méltatlannak érezve elköltözhetek volna, esetleg zenészként helyezkedhettek volna el. Ez esetben nem a vallástól, hanem a társadalmi érvényesüléstől váltak volna meg.

3. A fentiekkel szemben ők egy harmadik stratégiát választottak, tovább kockáztattak, a két terület között egyensúlyozva. „Lebukásuk” után kijelentették, hogy mindent ugyanúgy fognak folytatni, mint korábban. Veszélyes, kiszámíthatatlan taktikát alkalmaztak a művelődési osztály vezetőjével szemben. Nem

tudhatták előre, hogy a hatalom embere hogyan fog reagálni. András kijelentette, miszerint ezek után is ott fog állni az autójuk a templom előtt, s ha muszáj, még az igazgatói állásáról is lemond. Ez a döntésük részben konfrontációt, részben kompromisszumot tartalmazott. Konfrontálódást, mert nem mondtak le a templomról, alkalmazkodást, mert a hivatalos elvárásoknak engedve nem a saját, hanem egy idegen helyen jártak misére.

Utólagosan úgy tűnik, hogy a házaspár szerény, de létező mozgásteret alkudott ki magának. Ez a mozgástér a hétköznapiakban megtapasztalható hátrányokat és előnyöket egyaránt magába foglalt.

András igazgató pozíciója ellenére hátrányos helyzetbe került a jutalmak osztásakor. Utólag úgy látja Zsuzsanna, hogy vallásosságuk miatt történt az, hogy a művelődési osztály sohasem járult hozzá, hogy férje tovább képezze magát. András pedagógia szakot szeretett volna elvégezni egyetemen. Hogy ezt ténylegesen miért nem engedélyezték, azt ennyi idő után már nem lehet kideríteni. Az viszont sokak tapasztalata, hogy az anyagi elismerés, és a továbbtanulás nem járt ehhez a mozgástérhez.

A házaspár számára azonban fontos előnyökhöz is jutottak a vallásos élet területén. Zsuzsanna története szerint a vasárnapi mise helyszínén egy tágabb közösség befogadta őket és gyermekeiket. Két gyermeke született, akiket templomba és hittanra járathatott ily módon. Gyermekeik nyaranta „bujtatott kántorképző” táborba mehettek, ahol zeneiskolában tanító tanároknál vizsgázhattak. A ma már felnőtt gyermekeik vallásos nevelést kaptak, lányuk kántorként is működik.

„Nagyon jól esett, amikor a fiam, nemrég nyert egy zongora versenyen, s mielőtt elutazott, odajött hozzám és azt mondta, hogy – Nagyon köszönöm, hogy olyan szigorú voltál hozzám. Ez nagyon meglepett, de nagyon jólesett. A lányommal mostanában, amikor 23-24 éves lett, sokat beszélgetünk a múltról, és mondja, hogy mennyire szeretett úgy élni, ahogy neveltük őt. ”

Zsuzsanna és férje esetében a vallásosság miatt kettévált életük. Egyik életterükbe a munkahelyük által látott és ellenőrzött tevékenység tartozott, ahol tanári hivatásukat gyakorolhatták. Másik életterük az előzőtől térben és időben elkülö-

nülve lehetőséget adott vallásos meggyőződésük fenntartására, kifejezésére, s gyermekeik vallásos nevelésére.

Életútjuk egy példa arra, hogy akkor, amikor a korszak vallásellenes politikája egymás ellen fordította a vallásosságot és a társadalmi érvényesülést, hogyan lehetett megtartani mindkét terület.

VI.2.4. „A társadalmi változáson kívül maradók – a vallásosság nyílt őrzői”

Ehhez a típushoz az alacsony iskolai végzettségű, falvakban élő idős emberek tartoznak, akik az elmúlt rendszerben is megtartották vallásosságukat. A népesség vallásos részének többsége, a szocialista korszakban ehhez a típushoz tartozott.

Akik alacsonyabb társadalmi helyzetet örökölték, vagy nem akartak magasabb pozíciót elérni, azok dönthettek a nyílt vallásgyakorlás fenntartása mellett is. (Hegedűs [2001]) Ha kisebb-nagyobb kompromisszumokat kötöttek is életük során, akkor sem kerültek olyan élethelyzetbe, hogy dönteniük kellett volna világnézetük vállalása és társadalmi felemelkedésük között.

"Amikor a feleségem leszámolt, (buszkalauz volt korábban) 1962-ben, akkor megkezdődött a családban a vallásos élet. Tevékenyen bekapcsolódott mindenkibe. A paplakást rendbe tartotta, az egyházadót begyűjtötte." (mesélte egy nyugdíjas bányász).

Ebben a csoportban sokan azon a véleményen vannak a mai napig, hogy az elmúlt rendszerben az emberek *"lustaságból nem jártak templomba"*. Saját példájukból arra következtetnek, hogy *"mindenki mehetett volna templomba, ha akart volna."* Életük során ritkán kerültek döntéshelyzetbe. Az egyházhoz hűek maradtak, és maradhattak is, mert a hatalom nem foglalkozott ezzel a réteggel. Egyházhoz való hűségüknek társadalmi szempontból érdekes következménye lett: gyermekeiknek ugyanazzal a természetességgel adták át meggyőződésüket, mint ahogyan maguk is mindvégig templomba járó emberek maradtak. Volt, aki az iskolai hitoktatást megkerülte, s gyermekét otthonában taníttatta hittanra. En-

nek a társadalmilag immobil rétegnek a gyermekei már továbbtanultak, s kiemelkedtek környezetükből. Értelmiségi pályát választva vallásos neveltetésük fontos szerepet kapott később, a rendszerváltás után. Aki például ilyen gyermekkori tapasztalatokkal lett iskola igazgató, attól 1989 után nem volt idegen az iskolai hitoktatás bevezetése.

Érdekes társadalmi jelenség ez, hiszen úgy tűnik, hogy a társadalmi felemelkedésből kimaradt vallásos szülők gyermekei szerepet kaptak a vallásos kultúra átadásában, rehabilitálásában napjainkban.

VI.2.4.1 István életútja

István egy Budapest melletti szlovák eredetű faluban született, 1924-ben. Gazdálkodó szüleinek 40 katasztrális holdja volt, ami tisztos, középparaszti életmódot biztosított nekik. Nyolcan voltak testvérek, ő volt a harmadik gyermek. Házuk a templom közelében épült, ami szerinte „minden vallásos embernek jól jön.” Édesanyjára így emlékezett:

„Nagyon jóságos asszony volt. Még annál is több, végtelen jószívű, adakozó. Olyan ünnep nem volt, karácsony, húsvét, hogy a szegényeknek ne vittünk volna egy kis csomagot. A gazdaság lehetővé tette, abból tudtunk adakozni. Sok szegény család volt minden településen, a miénken is. Összeállítottunk egy kis csomagot. A családban mindig a legkisebbek vitték el örömmel, szeretettel. Mikor hazajöttek, édesanyám megcsókolta őket. Visszatükröződik most is nekem, amikor már beleestem az ő korába.”

Szülőfalujában a vallási hagyomány meghatározó volt, sokan emlékeznek vissza háború előtti időkre, amikor advent táján a lakosság 70%-a ment a hajnali misékre.

„Ilyenkor elindult a falu népe a szép hajnali sötétségben, csikorgott a hó a talpunk alatt, mentünk mindannyian. 114 lépcső vezetett fel a templomhoz.”

A falubeliek összetartásáról további emléket is őrzött.

„Karácsony estéjén például szentelt ostya került az asztalunkra. A faluban a sekrestyésnek nagyon vallásos családja volt, azok minden katolikusnak sütöttek egy nagy ostyát. Egyik oldalán a születés, a másik oldalán a kereszt és a feltá-

madás jele volt. Ez az alfát és az ómegát jelentette nekünk, a kezdetet és a véget, vallásos szempontból. Ebből édesanyám mindenkinek adott. Az asztalon egy kis tányérkában méz volt, abba mártogattuk. Ezt persze megelőzte az imádság.”

István jó eszű gyermek volt, de keveset törődött a tanulással. Negyedikes elemista korában édesapja panaszt hallott rá tanítójától, amiért nem használta ki tehetségét. Ekkor elbeszélgetett fiával, s a további két évet már jeles eredménnyel végezte el. Iskolájában az volt a szokás, hogy a mindenkori negyedikes gyerekek ministráltak.

„Mindennap hat gyerekre került sor. Hétszer hat az negyvenkettő. Ez volt az osztály létszám, egész hétre be voltunk osztva. A szentmisék hét órakor kezdődtek, nyolcra már mentünk az iskolába. Mindig egy kicsit késve érkeztünk meg. Amikor beállítottunk, az első ministráns közölte:- Tanító úr, ministráltunk a szentmisén. Ez így ment akkor. A tanítás az egyház hatáskörében volt. Azért is volt olyan jó az egyházi élet. Eljárt a plébános minden osztályba ellenőrizni a tanárokat, hogyan oktatnak hittant.”

István gyermekkori emlékei három helyszínt elevenítettek fel: a családot, az iskolát és a falut. A vallás említése nélkül egyik területről sem beszélt. Történeteiből jól érzékelhető az a homogén vallásos világ, amelyben kisfiúként biztonságosan mozgott. Emlékeivel egy kiegyensúlyozott korszakot mutatott be.

A hat elemi után jelent meg az első töréspont az életében. Szeretett volna polgári iskolába járni, majd szakmát tanulni. A festő-mázoló szakma tetszett neki. Családi döntés alapján otthon kellett azonban maradnia. Édesanyja betegeskedett akkoriban, a gazdaságban volt rá szükség.

Negyvenkét iskolatársa közül tizennyolcan mentek polgáriba, s szeptemberben fájó szívvel figyelte őket.. Tanulás utáni vágyakozását édesanyja észrevette, s a vallásból merített érvekkel próbálta fia fájdalmát csillapítani, amire még ma is emlékezett.

„- Ne félj Pistikém, a jó Isten megsegít. Isten akarata nélkül semmi sem történik. Ez is Istennek az akarata. Nézd meg a sógort. Ő is egyszerű ember, de milyen jószágos, rendes.”

Így történt, hogy tizennégy éves korában már lovakat hajtott. Emlékezete szerint két év kellett ahhoz, hogy fizikuma felerősödjék ehhez a munkához.

Úgy tűnik, nem sok időbe került helyzetének elfogadása, István megbékült sorsával, többet nem is emlegette történeteiben a tanulást. Gyermekkorra a hat elemi elvégzésével befejeződött.

1944-ben István 20 éves volt, amikor falujuk határában megállt a front. Ekkor akaratán kívül közelről megismerhette a frontkatonák életét. Hatodmagával kilenc hétig kinn rekedt a határban, a tanyájukban. A német és a magyar katonákat az előretörő orosz és román sereg bekerítette. István és társai a német- magyar oldal területén szorultak be. A közelharcok idején egy maguk ásta bunkerba négykézláb menekültek, majd a harcok elültével segítettek a sebesültek összeszedésében. Egy közeli kastélyba vonszolták a vérző embereket, ahol orvosok és szanitécek próbáltak rajtuk segíteni. István emlékezete szerint ez leggyakrabban a „lábak levágását jelentette.” Oroszországot végigharcolt katonák szerint ezek a hetek a „legkeményebb harcok közé tartoztak”.

Kilenc hét után jutott haza, s maguk előtt hajtva hat család negyven marháját. A falut elfoglaló orosz katonák ezeket a jószágokat három nap alatt levágták.

Az országban a háborút követően megváltozott az élet. A magánkézben lévő földeket államosították, a faluban is megszervezték az első TSZ - t, majd az állami gazdaságot. István szülei is elveszítették birtokuk nagy részét, mindössze nyolc hold földjük maradt.

„Ebből már csak kínlódni lehetett. Mellette vállaltunk bérmunkát. A hegyoldalakat kiadták haszonbérbe, meg a Korona erdőbe jártunk fát termelni, részesbe. Azt Budapestre hordtuk lovas kocsikkal, leszegényedett, lesoványodott lovakkal. A család életszínvonala nagyon alásüllyedt, de azért éltünk.”

Földjük nagy részének elvesztésével megváltozott életük. Az eseményeket bemutató rövid részlet szóhasználatával érzékeltette családja életkörülményeit. Ekkor „már csak kínlódni lehetett”, lovaik „leszegényedtek, lesoványodtak”, s egész korábbi társadalmi helyzetük, középparaszti státuszuk „alásüllyedt.” Érzékeltette, hogy mindezekben beletörődtek, „azért éltünk” valahogyan. A kom-

munista diktatúrában azonban ezzel nem ért véget a parasztság sarokba szorítása.

Falujában 1950-ben még a magánkézben maradt földekből egy újabb TSZ-t akartak szervezni. Ez már sok volt a korábbi fejleményekbe beletörődő gazdáknak, s egyre többen beszéltek arról, hogy nem adják be földjeiket.

„Templomba járó emberek voltunk, ebben igazuk volt nekik. A templom előtt harangszóig mi volt a beszédtema? Értésítették, adjam le a földet, álljak be a TSZ-be.- Nem, nem! Olyan nagy volt az ellenállás, azt a kicsit már senki sem akarta odaadni. Abba a másik TSZ-be nem ment a beléptetés. A kommunista szisztémához tartozik az egyszerűség. Olyan módszerekhez nyúltak, amivel meg lehetett a parasztságot fogni.”

István úgy emlékezik vissza az elkövetkező időszakára, mintha minden a földek és az ezzel kapcsolatos szóbeli ellenállásuk miatt történt volna. Csak ezzel az egy okkal magyarázta az 1951. július 4-én, az aratás első napján bekövetkezett eseményeket.

Akkor éjszaka az ÁVÓ a környező falvakból 23 embert tartóztatott le. Istvánéknál nyolc fegyveres katona jelent meg, kegyetlenül rárontottak az alvó családra, mindenkit kivertek az ágyból, felforgatva házukat. Megverve és megalázva Budapestre szállították Istvánt a Csokonai utcába. Kihallgatásuk egy hónapig tartott, majd a Markó utcában ítélték el őt és feltételezett társait.

„Egy hűvös pince labirintusba zártak bennünket. Éjszakára vittek fel a kihallgatásra. Arról szó sem volt, hogy mi a TSZ-be nem akarunk belépni. Okosan csinálták. Volt egy fekete listánk. Azt állították rólunk, hogy embereket akartunk kivégezni, hidakat felrobbantani. Mikor végigolvastam a hideg is végigszaladt a hátamon.

– Uraim, ez elképesztő dolog. Borsódzik a hátam ezt olvasni, nem megtenni. Akkor nagyon megverték, hogy ők nem urak. Aztán próbálkoztam az elvtárs megszólítással. Az se volt jó. – Hogy mered mondani, piszkos fasiszta, hogy elvtárs, mikor voltunk mi elvtársak! Akkor megint kaptam. Próbáltam mondani a magamét. – Eszem ágában sem volt ilyet tenni. Keresztény ember vagyok, nem is

gondoltam ilyesmire. Egyedül Istennek van joga életet adni és életet elvenni. Erre megint megverték. Te hittérítő, ilyen-olyan fasiszta!”

Történetéből továbbra sem derült ki, hogy mit tudott meg arról, hogy ténylegesen miért került börtönbe. Elmondott konstrukciója csak arról szólt, hogy a kihallgatáson mivel vádolták meg, s hogy mindez szerinte amiatt történt, mert tiltakoztak a második TSZ szervezésekor.

Augusztus 9-10-én volt a tárgyalásuk. Huszonhárom embernek 268 évet és két végrehajtott halálos ítéletet osztottak ki. Ebben az ügyben István egyik bátyja lett a harmadik halott. Még a letartóztatás éjszakáján ugyanis a bátyja félelmében kiugrott az ablakon, szaladni kezdett, s az ÁVÓ - sok pedig szökésre gyanakodtak. Utánaszaladtak, s annyira megverték, hogy belehalt sérüléseibe.

István semmit sem értett a vele/velük történt eseményekből.

„Azon csodálkoztam, hogy bírja a föld ezt a sok hazugságot elviselni. Az ítélet-hirdetést úgy éltük meg, hogy egy vádlott és egy ÁVO – s állt egymás mellett, el se tudtunk dőlni. Állni kellett. Összeestünk volna ennek a rettenetes ellentmondás, hazugság hallatára. Az utolsó szó jogán azt mondtuk, hogy mély tisztelettel kérjük szabadlábra helyezésünket. A szegény két halálraitélt, köztük a sógorom, otthon a három apró gyermeke. Elcsukló hangon mondta: -kegyelem. De nem volt kegyelem.”

A rabok megalázása a tárgyalás után is folytatódott.

„A tárgyalóterembe láncra verve vittek bennünket. Utána is, mind a huszonhárman össze voltunk fűzve. A lépcsőn lefelé egymást húzgáltuk, mert nem lehetett lépni. Elöl két ÁVÓ -s, és a két hóhér. A sógorom térdre esett s majdnem elütötte ezeket a betyárokat, akik éppen előtte mentek. Erős ember volt a hóhér, Bogár volt a neve. Visszafordult, elkapta a legyengült embert, megemelte, „addig ne dögölj meg, amíg a nyakadba nem teszem a kötelet! Bementünk a börtön nagy előterébe, lefűztek bennünket a láncról, mindenkit vezettek a zárkájába. A sógoromat meg a másikat nem. Rákiabáltak. – Ne oda te piszkos fasiszta, nem látod, az a te ajtód: HALÁLOS! Oda lökték be őket.”

István élettörténetét végighallgatva úgy tűnik, mintha véletlenül került volna a hatalom áldozatai közé.

Akár hihető is lehetne ez a konstrukció, hiszen ma már nem lepődünk azon meg, ha az ötvenes évek pereiről megtudjuk, hogy a vádló és vádlott másképpen értelmezte a bűnösséget.

Ebben az esetben azonban határozott inkoherencia olvasható ki az idézetekből. Azt nem tudtuk meg, hogy mire kapott 23 ember 268 évet, milyen vád alapján végeztek ki két embert, s vertek halálra egyet. István erről egyáltalán nem beszélt. Arról viszont igen, hogy kihallgatói kivégzésről és hidak felrobbantásáról faggatták, vagyis összeesküvéssel, hazaárulással vádolták meg a 23 embert. Azt is tudhatjuk utólag, hogy a faluban 1950-51-ben nem volt TSZ szervezés.

A még élő szemtanúk egyike, a „másik halálraítélt” özvegye segít világosabb képet alkotni a történetekről. Mint kiderült, a faluban összegyűjtött emberek a Grósz per másod és harmadrendű vádlottjai lettek. A helybeliek erről a per idején megjelent Szabad Nép című újságból értesülhettek csak. A hozzátartozók semmiféle hivatalos értesítést nem kaptak. Az újságcikk hírei és a korábbi otthoni emlékképek alapján próbálták a falubeliek rekonstruálni az ügyet.

„1950-ben, a két kivégzett fiatalember (egyikük huszonhat, másik harminchárom éves volt) nem rejtette véka alá kommunista ellenességét. Egyszer váratlanul, az ismeretlenségből megjelent a faluban egy budapesti férfi, akinek hatására ez a bizonyos két fiatalember szervezkedni kezdett, s a faluban elégedetlenkedő férfiakat estéről- estére összehívták háziakba. Azokat szólították meg, akiknek valamilyen sérelmük volt a rendszerrel szemben. Akkor került István közéjük, amikor az összejárók felfigyeltek hangos tiltakozására a beszolgáltatásokkal szemben. István a találkozó hátteréről nem sokat tudhatott, s laza szálon kapcsolódott a szervezkedéshez, annak peremén helyezkedhetett el.” (– emlékezett vissza az egyik halálra ítélt még ma is élő felesége)

István minden bizonnyal nem elhallgatni akarta, hogy a Grósz érsek elleni koncepciós per egyik oldalági vádlottja lett, s feltételezhető, hogy arról sincs szó, hogy erről semmit sem tudott volna. István azt mondta le, ami az ő élete szempontjából fontos volt. Elvették családjától a földet, emiatt zúgolódott, s egyszerre csak a börtönben találta magát. A lényeges elemeket közölte, a részleteket – amik segítségével érthetővé váltak volna az okok- számára jelentéktelenek vol-

tak. Belesodródott ugyan a perben később „szervezkedésnek” minősített találkozón, de inkább csak szimpatizánsként. Nem volt jelentős esemény az életében. István a maga szubjektív valóságát mesélte el, abból mindent, ami neki fontos volt, de semmit, ami neki nem volt fontos. A halálra ítélt özvegye viszont részletesen be tudott számolni a szervezkedésről, a Budapestről jött idegen ember provokáló mesterkedéseiről, stb.

István életét a TSZ változtatta meg alapvetően, ez volt az, amivel nagyon határozottan nem értett egyet, s a rendszer szempontjából csak ezt tudta elképzelni az elképesztően komoly büntetés okát.

A foglyok a börtönből Márianosztrára kerültek, ahol a rászabott 10 évből egy évet itt, négyet pedig egy bányában töltött. A börtönélete első napjára így emlékezett.

„Mikor leszállítottak bennünket a rabkocsiról, láttam, hogyan csukódik be a tölgyfa ajtó utánunk. Végtelen nagy keserűség fogott el. Bezárult mögöttünk a szép fiatalság, a család, a fiatal feleség, az apró gyerekeink, a családi örömök. Ez a zord ajtó mindent eltakart előlünk. Benn vas priccsek voltak, az egyik itt ült, a másik ott, nem néztünk egymásra. Ez és az otthon töltötte be az egész életünket. Egyszer csak megkondult a harang. Nagyon összenéztünk. Egész közelről jön a hang. Utána második harangszó, aztán dupla haranggal harangoznak be a templomba. Aztán felbúg az orgona. Akkor már megszólaltunk: hol vagyunk?”

A börtönt a falu kolostorából választották le, így történhetett, hogy csak egy vékony fal választotta el a rabokat a templomtól. Aki ebben a zárkában maradt, rendszeres misehallgató lett.

A börtönben töltött első karácsonyára így emlékezett vissza:

„A táj szép volt. Az én ágyam olyan jó pozícióban volt, akkora nagy ablakok voltak, láttam kivilágítva a börtön egész környékét. Kívül is meg volt világítva a környékbeli gyönyörű fenyves. Néztünk kifelé, mindenki mondta az imát. Mindenki hazagondolt. Néztük a gyönyörű fenyőt, az roskadozott a zúzmarától. Onnan nem lehetett elszökni, mert világítottak. Amikor tudtuk, hogy a fegyőrök daridóztak, s nem sokat foglalkoztak velünk, egy mérnök köztünk megszólalt. – Kedves bajtársak. Szenteste van, otthon a karácsonyfán kigyulladtak a gyertyák,

otthon ül a család. S elmondta szépen, hogy bízunk, imádkozzunk, fájdalmas, de lesz még boldogabb karácsonyunk is. Imádkoztunk, s akkor megszólalt az éjféli misére a harangszó.”

Egy évre rá áthelyezték egy bányába, ahonnan 1956-ban szabadultak.

1956. október 25-26-án, falujában a sportpályáján tartottak nagygyűlést az emberek. Semmilyen politikai eseménybe nem akart belekeveredni, ám volt rabtársai biztatták, legalább menjen el a gyűlésre. „Ha csak szemlélői leszünk is, de nekünk ott kell lennünk.” A falubeliek új vezetőséget akartak választani, valaki István nevét bekiabálta.

„Én gyorsan menekülni akartam. Úgy éreztem, hogy ott van a helyem a nagygyűlésen, de tovább nem. Arrébb akartam állni. Megfogtak, ott volt egy rögtönzött emelvény, feldobtak. Kétségbeesve mondtam, hogy azért jöttem ide, mert nekünk elvből ott kell lennünk, de semmi több. Mondták, javasolnak a Nemzeti Bizottságba. A nép ordított. Szót kértem. -Tisztelt forradalmi gyűlés. Nagyon szépen köszönöm azt a bizalmat, amit bennem látnak, de semmiféle vezetői pozíciót nem vállalok, nem vállalhatok. – Miért nem? – Tekintettel arra, hogy a véres kezű Rákosi kreatúra idején ártatlanul börtönbe vetettek, semmiféle pozíciót nem vállalhatok addig, amíg az ügyemet nem rehabilitálják. Erre ordítottak, hogy majd ez az új világ rehabilitál téged. Én ezt nem vettem komolyan. – Tekintsék semlegesnek ezt a választást – mondtam s leléptem.”

Istvánt öt év börtönélet után hazakerült, a faluban politikai változásra számítottak az emberek. A Nemzeti Bizottság tagjaként akarták őt látni, de visszautasította a jelölésüket. Erre a helyzetre másként is reagálhatott volna.

A diktatúra első éveiben családjától elvették megélhetésük alapját, a földjüket, a politikai rendőrség agyonverte bátyját, a bíróság kivégeztette sógorát, őt börtönbe vetették öt évre. Senki sem csodálkozott volna, ha ezek után 1956-ban úgy dönt, hogy politikai szerepet vállal.

Az is előfordulhatott volna, hogy a börtönben töltött évek és az azzal járó szenvedések megkeserítetik életét, s hazakerülése után visszavonul, befelé forduló életet kezd élni. Ebben az esetben barátai nem tudják magukkal vinni a gyűlésre, mert minden lépésére vigyázni szeretne.

Istvánnal ezzel szemben egy harmadik variáció történt. Kiszabadulása után nem kutatta elítélésének okát, nem szigetelődött el környezetében, nem is radikálizálódott. Egyszerűen visszailleszkedett a falu életébe, folytatta a hozzá hasonló sorsú emberek mindennapi életét.

A fentiek ellenére 1957-ben újból letartóztatták, s Kistarcsára vitték, ahonnan fél

év után kiengedték.

„1957 februárjától mégis elvittek. Éppen építkezni kezdtünk, ástuk az alapot. Jöttek a rendőrök, Kistarcsára vittek. Hét hónap alatt mihozzánk (öccsével együtt volt akkor letartóztatva, B.ZS.) senki sem szólt. Telt ház volt, rengeteg nép mindenütt. Szeptemberben egyszer halljuk a nevünket, – összes cuccukkal azonnal ide! Nagy félelemmel mentünk: – most hova tovább. Tudtuk, hogy akit az első ajtón visznek be a fodrász műhelybe, az szabadul. Úgy rendbe hozzák őket, hogy kiengedhetik az utcára. Akiket a másik három ajtón, azokat vitték egyenesen a Markóba.”

Kiszabadulása után a felesége TSZ-tag lett, mert ez volt a feltétele annak, hogy István munkavállalói engedélyt kapjon, s elmeheessen egy gyárba dolgozni. Egy helyben maradt mindvégig, harmincöt évig. Betanított munkásként élte életét, Budapesten dolgozott, reggel mindennap vonatra ült, s este haza. Templomba továbbra is rendszeres eljár, még nyugdíjasként is beállt ministrálni. Gyermekait vallásosan nevelte, a fia egyházközségükben képviselő testületi tag.

István élettörténetéből az látható, hogy élete során a valláshoz, az egyházhoz való viszonya alig változott. Elbeszélése szerint életének törésvonalai nem vallásosságával, hanem a nagypolitikával függtek össze. A társadalmi helyzete mindvégig nem akadályozta a nyilvános vallásgyakorlást, a szocialista-kommunista rendszert nem zavarta egy betanított munkások vallásossága.

VII. Identitás és modernizáció

A szimbolikus interakcióhoz közel álló identitás elméletek szerint a modern ember azonosságtudata társadalmi helyzeteken és szerepeken keresztül alakul- formálódik. Az ember önmagát megismerni és megismertetni csak mások társaságában tudja. (A téma részletesebb kifejtését lásd az IV.2. „Identitás szociológiai dimenziói – Krappmann megközelítésében” „c. alfejezetben)

A modernitásban a társadalmi elvárások és az egyének önmagukkal kapcsolatos elvárásai nem esnek egybe. Az egyén identitását akkor és csak akkor tudja megtartani, ha a társadalmi elvárásokhoz alkalmazkodik és önazonossága megtartásához is ragaszkodik. Az önmegtartás és az alkalmazkodás nem egymást kizáró folyamatok Krappmann szerint, mert a társadalmi cselekvés szintjén a kettőt össze lehet egyeztetni az egyensúlyozó magatartással. Ha az egyes emberek törekszenek arra, hogy a társadalmi helyzetekben egyensúlyozó identitással vegyenek részt, akkor az azt jelenti, hogy a résztvevő egyének egy kicsit (vagy nagyon) különbözően értelmezik helyzeteket. Saját helyzetértelmezését a cselekvés során mindenkinek közölnie kell a szituációról. A megnyilatkozás nemcsak a személy helyzethez való viszonyulását mondja el, hanem egyben megmutatkozik, hogy az egyén mennyiben ragaszkodik saját magához is. Az interakciók véleményezése tehát egyben önbemutató is. Saját identitását is közli az, aki kommunikálva vesz részt a helyzetek értelmezésében. Az egyensúlyozónak akkor nevezhető egy identitás, amikor a személy nem ragaszkodik száz százalékosan saját elképzeléséhez, de nem is adja azt fel. Fordítva is ez a helyzet. Csak az a magatartás az egyensúlyozó, amelyik nem akar száz százalékosan megfelelni a társadalmi elvárásoknak.

Az identitás másik fontos eleme a szerep, pontosabban a szerephez való viszonyulás. A modern korban az egyének arra törekednek, hogy a különböző társadalmi helyzetekben nyilvánvalóvá tegyék, hogy ők hogyan értelmezik szerepeiket. Itt derül ki, hogy az „én” hogyan viszonyul „másokhoz”, illetve „mások” hogyan viszonyulnak az „énhez”. Mindannyian rendelkezünk saját szerepfelfogással, ami egyfelől múltunkból, korábbi szocializációnkból, másfelől a

mindenkori környezetünk elvárásaitól ered. Ebből a kétféle elvárás-rendszerből bontakozik ki az identitás, mégpedig egy összeegyeztető folyamat végeredményeként. (Krappmann, [1980]) A szerző szerint a modern ember akkor tud hű maradni önmagához, s egyben a társadalomhoz, ha ezt az egyensúlyozást föl vállalja.

Kérdés ezek után az, hogy mi történik az egyén identitásával, ha a fenti két elvárás-rendszert a kor politikai viszonyaiban nehéz összeegyeztetni, esetleg szankciók vannak kilátásba helyezve, ha a társadalmi elvárások nem kapnak megfelelő hangsúlyt az egyén identitásában? Pontosabban, ha a vallásos kultúrában felnőtt generációtól azt várja a társadalom hivatalos intézményrendszere, hogy múltját elfelejtve az aktuális politikai elvárásoknak feleljen meg.

Ismert, hogy a vallásos emberek többsége (1948-56/57-64-ig) nem akart, pontosabban, nem tudott eleget tenni ennek az elvárásnak. Milyen szerepet kapott a vallás az egyén azonosságtudatában akkor, amikor a nyilvános vallásgyakorlás hatalmi retorziókat vont maga után?

A kommunista hatalomátvétel után a diktatúrában, a vallásüldözés során az emberek tömegének kellett döntenie arról, hogy mit mutat be, mit hallgat el vallásosságából? Az 1948-et követő társadalmi átalakulás egyéni szinten is lezajlott. A modernitás identitását leíró elméletek segítségével és az elkészült élettörténetek felhasználásával kialakítottunk egy identitás tipológiát, amely közelebb vitt bennünket a kérdés megválaszolásához.

Mikor modern a vallásos identitás?

Az élettörténetek elemzésekor a kutatás arra keresett választ, hogy 1948-1956, és 1957-1964 között a vallásos emberek hogyan tudtak kiigazodni a politikai elvárások és a vallásos meggyőződésük ellentéte között. Az alábbi táblázatból jól látható, hogy az élettörténetekben több olyan magatartási stratégiával találkoztunk, melyekben az interjúalanyok nem a Krappmann által modernnek tekinthető egyensúlyozó identitás kialakítására törekedtek, hanem arra, hogy megszabaduljanak az ellentétes elvárások közötti feszültségektől.

A kutatási eredmények szerint a vizsgált időszakban a vallásos embereket alapvetően két magatartási stratégia jellemezte alapvetően. **Az egyiket egyensúlyozó identitásnak, a másikat nem egyensúlyozó identitásnak neveztük el.**

**IDENTITÁS TÍPUSOK A VALLÁSOS EMBEREK VALLÁSGYAKORLATTAL
KAPCSOLATOS MAGATARTÁSA ALAPJÁN**

<p>I. A társadalmi elvárásokkal szembeni személyes beállítódás alaptípusa</p>	<p>Nem egyensúlyozó identitás</p>			<p>Egyensúlyozó identitás</p>			
<p>II. A társadalom tagolódása – a személyes világnézeti döntés függvényében</p>	<p>Társadalmi változás nyertesei – vallássosság elhagyói</p>	<p>Társadalmi változás vesztesei – vallássosság nyílt őrzői</p>	<p>Társadalmi változáson kívül maradók – vallássosság nyílt őrzői</p>	<p>A társadalmi helyzetük javítására és vallási meggyőződésük egyidejű megőrzésére törekvők – átmeneti és labilis társadalmi helyzetekben</p>			
<p>III. Az egyéni világnézeti döntés és annak hatása az identitásra</p>	<p>1. A vallással való szakítás identitás válságot eredményezett. Lásd: Tamás élete</p>	<p>2. A vallással való szakítás nem jelentett identitás válságot. Lásd: András élete</p>	<p>3. Társadalmi–egyházi érvényesülésről való lemondás identitás problémával járt. Lásd: József életét.</p>	<p>4. Társadalmi érvényesülésről való lemondás nem jelentett identitás problémát. Lásd: Lóránd élete.</p>	<p>5. A társadalom és az egyház megváltozása érintetlenül hagyta ezt a csoportot. Nem merült fel identitás probléma. Lásd: István élete.</p>	<p>6. A társadalmi felemelkedést a vallásgyakorlás időszakos felfüggesztésével valósítja meg. Lásd: Erzsébet élete</p>	<p>7. A társadalmi felemelkedést rejtett vallásgyakorlással valósítja meg. Lásd: Zsuzsanna élete</p>

Az egyensúlyozó identitás konstruálására azok törekedtek, akik egyfelől tisztában voltak azzal, hogy identitásuk ellentétes a hivatalos elvárásokkal. Másfelől pedig jól tudták, hogy a hivatalos elvárásokhoz való igazodás feltétel a társadalmi céljaik elérésében. Kérdés tehát, hogy hogyan lehet az ilyen helyzetben viselkedni? Annál is inkább, mert ez az alapellentét a valóságban tovább bonyolódott. A hivatalos felfogás nem személytelenül jelent meg a társadalomban, hanem annak is megvoltak a képviselői a munkahelyeken a párttitkárok személyében, az iskolák igazgatóiban, a gyárak személyzetiseiben. Tehát az a nagyon absztraktnak tűnő egyén és hatalom közötti ellentét, vagy a személyes identitás és a hivatalos elvárás ellentéte megjelent a különböző társadalmi feladatokat elvégző személyek életfelfogása és társadalmi normái között.

A probléma egy következő szintje, hogy az egyensúlyozó identitásra törekvő egyén egyszerre szeretné érvényesíteni a személyes identitását és a társadalmi boldogulását. Mindig tudatában volt annak, hogy a saját identitása ütközik a hatalom elvárásaival, és bár nem akarta azt feladni a hivatalos javára, vagy érdekében, de a hivatalossal szembeni konfliktust igyekezett kerülni. Ennek érdekében megpróbálta a kiskapukat megkeresni. Ezért ment olyan helyen templomba, ahol senki sem ismerte, ezért felvételizett egy év kihagyása után, hogy elmondhassa, hogy fizikai munkás volt. (Lásd Zsuzsanna élettörténetét.) Az egyensúlyozásra törekvő egyén tisztában volt azzal, hogy a hivatalos elvárás totalitásra törekedett, de a gyakorlatban azért mégis töredékesen valósult meg. Voltak olyan területek, ahol erősebben, s voltak olyanok, ahol kevésbé erősen valósult meg. (Például zenetanár, zenész könnyebben lehetett vallásos egyén, mint magyar, vagy történelem tanár.) Voltak olyan személyek, akik erősebben képviselték a hivatalos elvárásokat, voltak, akik kevésbé erősen. (Lásd Erzsébet élettörténetében a három iskolaigazgató felfogása közötti különbséget.) Az egyensúlyozó identitás arra törekszik, hogy megtalálja azokat a pontokat, ahol kisebb veszély árán lehetett a saját identitást érvényesíteni. A hivatalos elvárás létezése nem azt jelentette az egyensúlyozó számára, hogy nem lehetett a személyes identitást megőrizni, hanem azt, hogy mindig ki kellett spekulálni, hogy azt hogyan lehet.

Ennél a magatartásmódnál tudatosult, hogy a gyermekkorban megélt egynemű kultúra hirtelen megváltozott, hogy a társadalomban – egy erőteljes politikai hatalom nyomására – hirtelen nagyon különböző helyzetek és elvárások jelentek meg. Itt következett be annak a felismerése, hogy ezekkel a helyzetekkel hogyan lehet zsonglőrködni. Ez egyrészt nagyon komoly társadalmi tanulási folyamatot követelt, másrészt egy nagyon magas szintű tudást és ügyességet lehetett kifejleszteni.

Az egyensúlyozó identitás két típusát ismertük meg: 1. Az egyensúlyozás a vallásos meggyőződés időszakos felfüggesztésével ment végbe. 2. Az egyensúlyozás rejtett vallásosgyakorlás fenntartásával valósult meg.

Mindkét típusra jellemző, hogy felfigyelt a környezet követelményeinek ellentmondásosságára és arra, hogy azon belül lehet lavírozni. Továbbá mindkettő modern sajátossággal rendelkezik, amennyiben a társadalmi változásokra folyamatosan új válaszokat képes adni. Ebbe a két típusba tartozó egyének nem csak a viszonyok, hanem önmaguk esetlegességének is tudatában vannak, jobban, mint a „nem egyensúlyozó” társaik.

Akkor beszélünk **időszakos felfüggesztésről**, amikor a munkahely, az iskola, egy főnök, stb. elvárása miatt a nyilvános vallásgyakorlás rövidebb–hosszabb ideig elmaradt. Ebben az esetben a vallásos meggyőződés valamilyen formában a magánélet keretei közé szorult vissza. Ilyenkor hivatalos elvárás és a személyes identitás közötti ellentét egyensúlyozása időben vált szét. A vallás megmaradt a magánélet keretei között, a közéletből kiszorulva. Az már egy következmény volt, s erre találunk bőven példákat a visszaemlékezésekben, hogy a magánéletbe zárt vallásosságban megváltozott a vallás szerepe. A vallásgyakorlatok szubjektív formát öltöttek amikor a misére járást egy vallásos könyv olvasása helyettesítette, vagy az egyházi liturgia további egyéni leleményekkel helyettesítődött. Az időszakos felfüggesztés nem jelentette a vallás direkt megtagadását, de az egyházi vallásgyakorlat beszüntetése szükségszerűen együtt járt a vallásosság „elszürkülésével”. Ezek az emberek akkor tértek vissza a nyilvános vallásgyakorláshoz, amikor környezetükben megváltozott a valláshoz való viszonyulás.

„Fehérváron a József Attila Gimnáziumba jártam, ami 48 előtt ciszterek gimnáziuma volt. A betiltott rend szerzetesei tanítottak bennünket. Akkor még a kollégium és a konviktus egyik részében mi voltunk, a másikon a kispapok. Csak az udvar választott el bennünket. Le volt meszelve az ablak, nem volt szabad kinézni, de a kajla nagyok lekaparták a festéket, s lesték a kispapokat. Közel voltunk ugyan, de én például tudtam, hogy nem szabad róla beszélni, ez annyira tudatos volt. Én itthon úgy viselkedtem, mint akinek nem szabad a vallással foglalkozni. Ez kialakult bennem, mert másodikos voltam 1949-50-ben, amikor anyai nagyanyám meglátogatott Fehérváron, s kérte, hogy nézzük meg Kaszap István sírját. Tudtam, hogy hol van, tekintettel arra, hogy elsős koromban a Prohászka templomba jártam rendszeresen. Elvittem a sírhoz, bementünk a Bazilikába is. Nagyanyám elutazott. Este, a kollégium igazgatónője, aki egy kegyetlen valaki volt, kijelentette, hogy az nem kívánatos dolog, hogy valaki templomba járjon, micsoda dolog ez. Tudomása van róla, hogy valaki aznap templomokban járt. Felálltam, s mondtam, hogy én vagyok az, akinek a nagymamája eljött, s tekintettel arra, hogy kíváncsi volt, én elvittem oda. Ekkor az igazgatónő hangot váltott, s azt mondta, hogy nem rólam van szó”.(egy vidéki családsegítő központ vezetőnöje).

A rejtett vallásosságra jellemző, hogy a vallásgyakorlást titokban, a hivatalos szervek háta mögött végezte el. Olyan helyeken gyakorolta vallását, ahol személytelen maradhatott. Ahol ebből baj következett volna, ott saját identitását nem tárta fel. Ugyanakkor ugrásra készen állt, hogy abban a pillanatban, amikor mégis úgy tűnik, hogy feltárhatja azt, akkor megtegye. A rejtett vallásgyakorlás annak felismerése, hogy különböző társadalmi csoportokban, vagy különböző helyzetekben radikálisan eltérőek az elvárások. Az eltérő elvárásokhoz pozitív vagy negatív kontroll kapcsolódik. Ennek megfelelően egy racionalitás érvényesül, amely azt mondja, hogy a társadalmi kontrollal való direkt konfrontáció senkinek semmilyen előnnyel nem jár. Ez nem megalkuvást, hanem alkalmazkodást jelent.

Egyszer KISZ-tagként, szakszervezeti bizalmiként, vagy a nőbizottság vezetőjeként kellett viselkedni, másszor viszont a templomban, vagy egy kisebb csoportban közölhető volt a vallásos meggyőződés. Lényeges vonás itt a vallásos és a vallás nélküli szférák térbeli szétválasztása.

A vallásgyakorlás személyes döntés után, titokban folytató stratégia azt jelenti, hogy az egyén bizonyos helyeken, helyzetekben felvállalja, máshol viszont megtagadja énjének feltárását. Például az ötvenes években egyetemre járó diákok, akik szülőfalujukban bátran elmentek a hétvégi misékre, de erről diáktársaik körében senkivel sem beszéltek. Vagy olyan helyeken mentek el templomba, ahol biztosítva látták az anonimitást, remélve, hogy senki sem ismeri fel őket. Mindezt azért tették, mert társadalmi szerepeik és helyzeteik megkövetelték volna az ateista világnézetet. Az ötvenes és a hatvanas években vezető beosztást csak az kaphatott, tanító/tanári állást csak az tölthetett be, aki abbahagyta vagy megtagadta a vallásgyakorlást. A rejtett vallásosság ennek a gyakorlatnak a megkerülésére szolgált, olyan esetekben, amikor nemcsak az állás, a munkahely, a társadalmi érvényesülés volt fontos, hanem a vallásosság is. Ha ez mégis kiderült, akkor az esetek többsége vállalta magatartása következményét.

„Középiskolás koromban kaptunk egy új osztályfőnököt. Azt mondta, hogy végiglátogatja az egész osztályt, s kért időpontot hozzánk is. Édesanyámmal éltünk. Jött az időpont, és én mondtam anyámnak, hogy jó, hogy fenn vannak a falon a szentképek, de én megnézhetem magam, mit fog mondani az osztályfőnököm, hogy tele a lakás szentképekkel. Volt ott egy Kaszap István kép a könyvespolcon, a rádió mellé téve, mint egy szent kép. Azt is mondtam, hogy legalább azt a képet vegyük le, ő még nem is szent. Ne röhögjön rajtunk, hogy miket rakunk ki. Anyám nézegette- Kisfiam! Hát ez mindig itt volt! Gondoltam, na mindegy, ez már úgy sem segítene. Nagy lógó orral elvonultam, kitakarítottunk, vártuk a tanárnőt. Aranyos, kedves, fiatal volt. Belibeg a szobába, bemutatkozik, körbenéz. Odamegy a könyvespolchoz, – Ó, Kaszap István, de szeretem! Elszégyelltem magam, milyen kishitű vagyok.”(A hatvanas évek végétől vallásos dalok szerzője)

A „**nem egyensúlyozó identitásra**” az jellemző, hogy nem veszi észre, hogy a világ szerkezete megváltozott. Vagy azért, mert tulajdonképpen nála nem is változott meg, mert kimaradt a társadalmi változásokból. A paraszt ember éppúgy paraszt ember maradt, a segédmunkás éppúgy segédmunkát végzett, mint korábban. Ebben az esetben a „nem egyensúlyozás” azt jelenti, hogy az egyén ragaszkodik saját hagyományához, hiszen az ő világában ez a hagyomány tovább él. Vagy pedig azért ragaszkodik hagyományához, mert megteremtette saját mini kis világát, amely tulajdonképpen csak az ő fejében létezett. Az előbbieket Riesman „hagyomány orientált társadalmi modellnek” nevezi. Ezekben az esetekben a dolog egyszerűnek tűnik, mert szerintük a világ nem változott meg. „Nem volt vallásüldözés, aki akart, mehetett templomba mindig, csak az emberek elkényelmesedtek.” – vallja ez a típus.

Az utóbbiak Riesmann szerint a belső irányítású társadalmi modellt követik. A belső irányítású ember valamilyen okból– jelen esetben a valláshoz való ragaszkodása miatt– kiszorul a társadalomból, s nem képes eléggé észlelni, hogy a társadalom átalakult. Ekkor saját felfogása fogja lesz, aminek nevében felveszi a harcot a hatalommal, nem ijed meg tőle, hajlandó bármit megtenni felfogásáért. Ameddig lehet, hirdeti meggyőződését. Ez a magatartás ellentétes értékek szerint viselkedik, mint a társadalom és kultúra egész rendszere. A társadalomból kiszorul, tragikus sorssá válik, mert egyfelől hősként viselkedik, másfelől Don Quijoteként. Nem látja, hogy a világ hogyan működik. A világ sokféleségével szemben egy egynemű világot képvisel, s abban hisz, hogy az egynemű világ visszaállítható. Ebben a magatartásban kimondatlanul is benne van, hogy fordítsuk vissza a világot. Hisz abban, hogyha elég hangosan, őszintén képviseli a saját felfogása szerinti világot, akkor a világ visszafordítható lesz. Nem veszi észre, hogy aki számára tanú akar lenni, példává válni, nem tudják követni, mert azok megpróbálnak élni egy sokféle rendszerű világban. Számára a hősiesség a lényeg, s nem az, hogy a világ sokféleségével megbirkózzék. Magatartása azt jelenti, hogy nem fogadja el a világot. A nem egyensúlyozó magatartás időtlen. Attól kezdve, hogy döntött vallásos meggyőződése őrzése mellett, számára megállt az idő. Tovább nem a külső, hanem a belső követelményekhez kell alkalmazkodnia. A világ

problémái nem jelentenek igazi problémát a számára. Nem így az egyensúlyozó. Az utóbbi állandóan meg akarja valósítani saját identitását, miközben szembe kell néznie a világ és a másik ember problémáival. A nem egyensúlyozó identitás az egy állapot, az egyensúlyozó identitás pedig egy folyamat.

A nem egyensúlyozás vagy egy kultúra, vagy egy személyes meggyőződés következménye, vagy egy tudatosan vállalt döntésé. Ezért nem lehet nyitott a más értékek irányában.

A nem egyensúlyozó identitás három alcsoportját ismertük meg: 1. A társadalmi változáson kívül maradók. 2. A társadalmi változások vesztesei, a vallásosság nyílt őrzői. 3. A Társadalmi változások nyertesei, a vallásosság elhagyói.

A társadalmi változáson kívül maradók között vannak olyanok, akik semmilyen konfliktust nem éreztek a hivatalos elvárás és a személyes identitás között. Ennek oka lehetett, hogy a politikai hatalom nem érdeklődött az alacsony státuszú társadalmi csoportok – nagyobb részben erőteljesen a hagyományban gyökerező – iránt, de eszközei sem nagyon lettek volna annak befolyásolására. A csoporthoz azok tartoztak, akiknek társadalmi helyzete az 1948-es rendszerváltás után nem változott meg, s éppen ezért vallásgyakorlatukban sem következett be változás. Vallásos gondolkodásuk megvallása, annak felvállalása nem ütközött politikába.

Az identitás egyensúlyozásának igénye fel sem merült, ennek a csoportnak a tagjai a felemelkedéstől messze álltak. A társadalom legalsó rétegeit, mint a segéd- és betanított munkásokat, a TSZ-be erőszakolt parasztokat a hivatalos vezetés nem kötelezte identitásuk megvallására. Így történhetett meg, hogy a leghátrányosabb rétegek őrizték meg legnagyobb arányban vallási hagyományaikat. Továbbá ez az a réteg, amelyik viszonylag zavartanul adhatta tovább vallásos kultúráját utódai számára.

„Édesapám 1939-ben született, gépkocsiveető volt, édesanyám bolti eladó. Mindketten vallásosak voltak. A családi légkör nagyon kellemes volt. Együtt éltünk a nagyszülőkkel. Minden vallásos ünnepet megtartottunk, komolyan vettük, elbeszélgettünk róla. Megkereszteltek, erről én nem dönthettem, de ha

felnőtként megkérdeznék, én azt mondom, hogy örülök, hogy megkereszteltek. Hittanra járatlak, arra nem is emlékszem, hogy mikor kezdtem. Eleinte egyengették az utamat, ma meg már én is azt mondom, hogy kell járnom, és érdekel is a téma a mai napig”.(vidéken élő fiatal hittan tanár)

A társadalmi változások vesztesei csoportot megrázta a hagyomány és a politikai elvárások ellentéte. A vallásosság örzőire az legjellemzőbb, hogy tudatosan mondtak le társadalmi érvényesülésükről, szakmai karrierjükéről, s/vagy anyagi gyarapodásukról. Személyes döntés kellett ehhez, mert mindannyian tisztában voltak döntéseik súlyával. Életükben rendszeresen kikerülték azokat a helyzeteket és szerepeket, amikor egyensúlyozásra került volna sor. Legtöbb esetben papokról, szerzetesekről volt szó, de ismertté váltak olyan esetek is, amikor civilek hoztak ilyen döntéseket.

„Gimnáziumban nagyon nagy cirkusuz volt, hogy nem lettem KISZ-tag. Szüleimmel elbeszélgettek. Azt hiszem, hogy ez a korszak kitermelte, hogy nagyon kevés olyan gyerek volt, aki merte vállalni, hogy kicsoda ő. Ezt magamon is éreztem egészen kicsi és egészen nagy dolgokban.

A családnak rengeteg pappal volt kapcsolata. Édesanyám is segített nekik, az írásával például. Pásztorjátékot írt. Nagyon jó betlehemes játék volt, abban az időben a papok rettentő boldogok voltak, ha valaki adott egy jó ötletet. Ezt még engedték, hogy karácsonykor pásztorjátékként el lehetett játszani. Az nagy titok volt, hogy édesanyám szerzeménye volt. A pap úgy jött el hozzánk, hogy este 10 óra után, amikor már sötét volt. Az ablakon kinéztek, lesték, hogy nincs-e valaki az utcán, és integettek, hogy lehet jönni.

Óvónő lettem, mert szüleim úgy ítélték meg, hogy az szabadabb pálya, mint a tanítóé.”(– egy vidéken élő óvónő, aki közel egy évtizedig a Máltai Szeretetszolgálat egyik munkatársa volt.)

Nem kisebb **a tudatosság a társadalmi változás nyerteseinek körében is**, akik a vallást feladták. Ehhez a csoporthoz tartozni azt jelentette, hogy az egyén előbb-utóbb engedett a hivatalos nyomásnak, s megváltoztatta korábbi identitását, konkrétan a vallást kitörölte életéből. Ezek után nem kellett egyeztetnie a hivatalos elvárás és saját identitás között. Ez nem a vallásosság rejtegetése, hanem annak feladása volt, a társadalmi érvényesülés érdekében. Ebben a

csoportban olyan fokú identitásváltozások következtek be, amely a kommunista pártba való belépésig is vezethettek. Az egyensúlyozás kikerülésének ez a módja lehetővé tette a politikai hatalommal való együttműködést, esetleg azonosulást.

Itt a szocialista-kommunista társadalom azon vezetőiről van szó, akik korábbi vallásos neveltetésüket feladták. Mindezt kényszer hatására tették, a hatalom a magas pozíciókban lévők esetében megkövetelte a rendszerrel való hűséget, s tiltotta a vallásos magatartást.

"Amikor jött 56, abban a férjem részt vett. Azután decemberben lefogták. Három év, három hónap és három napot ült. Én tanítottam végig. Templomról, vallásról akkor már szó sem lehetett. A férjem, aki szintén tanár volt, amikor hazaengedték, ment a pártbizottságra, hogy egyáltalán számíthat-e valamire. Elhelyezik-e valahová, vagy sem, mi lesz vele. Azt mondták neki, hogy menjen el kőműves segédnek, vagy culágernek. Egy nagyon rendes sváb brigád fogadta őt be.

Én közben tanítottam, nagyon megszerettek a faluban, s 75-ben, amikor nyugdíjba ment az igazgatónk, akkor engem választottak meg helyette. Annak az volt a feltétele, hogy lépjek be a pártba. Beléptem, már a férjem miatt is, mert elég volt a családban egy kitaszított.

Ma már elmegyek a templomba, de sohasem áldozok. Nem fogok együtt áldozni azzal az emberrel, aki 56-ban pufajkás volt! Az én férjem akkor börtönben ült, erre ráment az egzisztenciánk. Hiába lettem aztán igazgatónő. Nem tudtam behozni azt a hátrányt sohasem. S most együtt áldozzak az ilyenekkel?" (egy nyugdíjas iskola igazgatónő)

VIII. A vallásos identitás és a politikai változások

szakaszai közötti összefüggés

Az identitás típusok jellemzése után érdemes megvizsgálni a személyes sorsokat alakító döntések társadalmi és történelmi beágyazottságát. Kérdés, hogy megfigyelhető-e valamilyen tendencia a kialakult vallási identitások és a vallási rendszer változásai között.?

VIII.1. A vallásüldözés időszaka (1948-56)

Az egyházüldözés időszakában a megkérdezettek kisgyerekek ill. kamaszok voltak. Visszaemlékezésük alapján azt láthattuk, hogy az iskolák államosítása, a vallásos egyesületek betiltása, az egyházi vezetők tendenciózus lejárátása, Mindszenty bíboros ellen indított koncepciós per nem fordította az interjúalanyokat az egyház ellen. Legtöbbször (de nem mindenki) továbbra is eljártak templomba. Ennek nem annyira a politikával való szembenállás volt az oka, mint inkább a gyermekkori szocializáció vállalása, a tanult kultúra folytatása. Az derült ki az élettörténetekből, hogy az interjúalanyok gyermekén, fiatalként a családtól kapott vallásos értékeket tartották természetesnek a politikai fordulat ellenére.

A megkérdezettek többsége ebben a korszakban még nem került abba az élethelyzetbe, hogy vallásgyakorlása veszélyeztette volna társadalmi előmenetelét. Akinek viszont már egzisztenciális kérdést jelentett a templomba járás, az megkezdte az „egyensúlyozást”, vagy a vallásgyakorlás időszakos felfüggesztését vagy annak elrejtését választva.

Azt lehet mondani, hogy a hét identitás típushoz tartozó személyek többségükben inkább hűségesek maradtak egyházukhoz, mint elfordultak attól, s igyekeztek ezekben az években az egyházi elvárásokat betartani.

„Mindig mentünk a templomba. A falun az 50-es években még nem volt párttitkár, nem kellett elmaradni a templomból. Az iskolában is csak az történt, hogy a kereszt egyik napról a másikra lekerült a falról.” (részlet egy háziasszony in-

terjűjából, aki élete során folyamatosan járt templomba, gyermekét vallásosnak nevelte. Nem egyensúlyozott a vallás és a társadalmi felemelkedés között.)

Némi túlzással azt mondhatjuk, hogy a vallásüldözés évei alatt az interjúalanyok többsége vallás-orientált magatartást követett.

Az élettörténetek részleteiből látható, hogy a vallás-orientált magatartások ekkor még nem jelentettek tudatos döntéseket. Később azonban mindenkinek számolnia kellett korábbi döntéseinek súlyával. Gondolhatunk itt Erzsébetre, aki először tanárai tanácsára rejtette el a hivatalos szervek elől vallásos meggyőződését, később, mint „módszert” kezdte ezt a magatartást alkalmazni, különösen, amikor tanítónőként már nem is járhatott templomba.

Összességében elmondható, hogy ebben a korszakban még nem bontakoztak ki az igazi különbségek a vallásos emberek magatartása között, annak ellenére, hogy nem viselkedtek egyformán.

VIII.2. Az egyház elszigetelődése (1957-1964)

Ekkorra érzékelhetően megváltozott a társadalomban az egyházak helyzete, megváltoztak a megélhetés körülményei. A 1959-61-es években kikényszerített TSZ- szervezés kihúzta a falusi lakosság lába alól korábbi megélhetési forrásukat, a földet. Kezdetét vette a hihetetlen méretű társadalmi mobilitás.

Az életutak többségében ezekben az években következtek be a legradikálisabb történetek. A hatvanas évek elején egzisztenciát teremtő fiatalok, ha akartak volna sem tudtak volna szüleik módján élni. A vallás, mint természetes kulturális közeg egyszerre a múltté lett.

Az interjúalanyok ekkorra már döntöttek, hogy alkalmazkodnak-e a kialakult politika rendszerhez, vagy sem. Akármelyik irányban is, de az önálló egzisztencia kialakításakor meg kellett hozniuk döntéseiket a vallással kapcsolatban. Elérkezett a munkába állás, a felsőfokú intézményekbe való jelentkezés, a családalapítás ideje. Fiatal felnőttként már rendelkeztek annyi élettapasztalattal, tudták, hogy aki kiáll vallásos meggyőződése mellett, azt így-vagy úgy, de társa-

dalmi hátrány éri. Ekkorra az interjúalanyok mindegyike kialakította a számára elfogadható magatartásformákat.

"1961-ben vallásos kiscsoportokat vezettem, s úgy kerültem börtömbe, hogy közben Kantot olvastam. Azt gondoltam, egy kicsit kamaszos hévvel, hogy autonóm személyiség vagyok, bármit csináltak is velem, azt nem velem csináljátok. Legfeljebb azokat a dolgokat tudjátok elvenni, ami számomra nem is annyira fontos. Ami a legfontosabb azt nem tudjátok elvenni. Óriási segítség volt ez a könyv. Aki börtönben van, az azon rágódik, hogy mit fognak kérdezni, s ha ezt mondom, akkor ők azt mondják. A könyv nyugalmat adott. -Mi volt a bűnöm? Jogilag államegdőntés. Ténylegesen a szervezett imacsoportok. Egy kihallgatónak az agyában az volt, hogy az állandó imádkozás az államellenes szervezkedést, az ima csak fedő akció". (részlet Lóránd interjújából, aki nem egyensúlyozott a vallás és a társadalmi érvényesülés között, a vallásosság mellett döntött.)

A fentiekhez képest kisebb töréspontról mesélt egy másik interjúalany, de a vallás melletti döntés az ő életében is megszületett.

"Éltem azt, amit az egyház elvárt tőlem. Reggel -este imádkoztam. Minden hétvégén mentem templomban. A kislányomat is vallásosan akartam felnevelni. Az iskolában olyan kevés gyereket írtak be hittanra, hogy nem tartották meg az órát. Akkor elhívtuk a lakásunkba papot. Ide járt három gyerek hittanra évekig." (Részlet egy szociális munkás életéből, aki nem egyensúlyozott a vallás és a társadalmi érvényesülés között, a nyílt vallásgyakorlást választotta.)

Megfogalmazható, hogy az elszigetelődés korszakára kristályosodott ki a megkérdozettek valláshoz való viszonya. Míg a korábbi idozsakban a típusok közötti különbség elenyésző volt, addig ebben a korszakban a különbségek határozottabbá váltak. Élesebb lett a távolság a vallásos meggyőződést vállalók és nem vállalók között, mert az egyik csoportból a börtönbe lehetett kerulni, a másiktól pedig igazgatói posztot lehetett elérni.

VIII.3. Dialogizálás időszaka (1965-1989)

Az interjúalanyok a hatvanas évek közepéig kialakították személyes életvezetésükre jellemző magatartásformájukat, identitásukat. Aki társadalmi karrierre vágyott, s elindult ebbe az irányba, félúton már nem állhatott meg, s a 70-es évek közepére többen beléptek az MSZMP-be. Vagy aki nem hagyott fel a vallásos közösségek szervezésével, az a harmadik korszakban is folytatta azt.

Megfogalmazható, hogy a vallásos rendszer dialogizáló időszakára kialakultak az egyénre jellemző magatartás típusok, s ekkor egy-egy életúton belül már csak kisebb változásokat mutattak az életutak.

IX. Összefoglalás

Disszertációmban annak a nemzedéknek a sorsára voltam kíváncsi, akik személyesen élték át a hagyományosnak nevezett társadalom erőszakos lebontását, és egy új típusú társadalmi–politikai rendszer kiépítését. Ez az időszak egybeesett a hagyományos életmód s az ipari társadalmi keretek kiépítésével. Európa nyugati felében ez az átmenet évszázadokon keresztül zajlott le, nálunk hirtelen, 15-20 év alatt rendezte át a politika a társadalmat. Nyugaton – legalábbis egy volt szocialista országból így tűnik – az egyénnek elegendő ideje maradt arra, hogy megtanulja identitását hozzáigazítani a modern társadalomhoz.

A nyugati szociológia és szociálpszichológia megfogalmazta a modern emberre jellemző identitás-modellt. Ez a modell az egyéntől olyan képességeket vár el, -mint az önmagát megtartani tudó, társadalmi elvárásokhoz alkalmazkodni tudó, helyzetértékelő, életstratégiát kidolgozó, stb.,- amelyekkel az egyén egyedül is ki tud igazodni a társadalom útvesztőiben, egészen addig, hogy meg tudja konstruálni azonosságtudatát, identitását. Krappmann úgy fogalmaz, hogy az egyén önmagában oldja fel a modern társadalomban jelentkező szerep- és normarendszerek közötti ellentmondásokat. (Krappmann [1980]) Az ellentétes elvárások között eligazodni tudó személy „egyensúlyozó identitással” bír. A demokratikus viszonyok közötti, évszázadokon keresztül zajló egyéni alkalmazkodásról van itt szó.

1948 után Magyarországon az erőszakos politika igen megnehezítette ennek az új típusú identitásnak a megjelenését. Különösen nehéz helyzetbe kerültek a vallásos emberek. Arra a kérdésre kerestem a választ, hogy a hagyományos vallásos kultúrában felnőtt nemzedék hogyan tudta identitását úgy átalakítani, hogy önmagát megőrizve a társadalomhoz – a diktatúra éveiben a politikai elvárásokhoz- is tudjon alkalmazkodni.

Leegyszerűsítve a kérdést, ha az egyensúlyozást tartjuk a modern identitás alapjának, akkor ehhez képest milyen identitás típusról beszélhetünk a hazai viszonyok között 1948 után, a vallásos emberek esetében? Erre a kérdésre a hatodik fejezetben adtuk meg a választ, a táblázat segítségével. Látható volt, hogy az

egyensúlyozó és a nem egyensúlyozó identitás egyaránt jelen volt a vizsgált korszakban. Az is kiderült, hogy az egyensúlyozó identitás kivételes képességeket feltételezett. A nem egyensúlyozás viszont minden esetben azzal járt, hogy az egyén valamiképpen kívül rekedt a társadalmon. Vagy azért, mert vallásos identitásához mereven ragaszkodott, vagy azért mert a társadalmi elvárás teljesítéséhez ragaszkodott mereven, vagy pedig társadalmi helyzetét nem érintette a társadalmi változás.

A kutatási hipotézisekre az alábbi válaszok fogalmazhatók meg röviden.

1. Feltételeztük, hogy a vallásos embert érintő politika nyomása identitáskризishez vezetett, amely az életkor, a foglalkozás, az egyén felfelé irányuló törekvése, ill. a szimbolikus hatalomhoz való viszony függvénye volt. Ez a hipotézis beigazolódott ugyan, de csak igen szűk rétegre érvényesen. A megismert két alaptípus összesen hét csoportjából csak egyről állítható biztosan, hogy az odatartozók életében jelentősebb identitás krízis/krízisek következtek volna be a vallásosság miatt. Ezek voltak a „társadalmi változás nyertesei-a vallásosság feladói”. A vallásgyakorlás feladása, annak megtagadása az élettörténetek szerint identitáskризishez vezetett. A vallásosság nyílt őrzői, vagy az egyensúlyozó csoportok tagjai nem számoltak be utólag ilyen töréspontokról. Utólag értelmezve az elmesélt történeteket, érthető, hogy mindazokat elkerülte az identitás válsága, akik vagy megőrizték, vagy egyensúlyoztak hitükért. A társadalmi változás egyértelmű nyertes esetében azonban az identitáskризis akkora volt, hogy még az interjúkészítés idején is érzékelhető volt, pl. alkoholizmus formájában.
2. Feltételeztük, hogy az identitás váltások- a vizsgálatba vont személyek körében - az informális csoportból való kiszakadást s egy formális csoportba való bejutását jelentette. Ezt a hipotézisünket részben igazolni, részben cáfolni tudtuk. Kutatásunk árnyaltabbá tette a feltételezést. A vallásos emberek esetében a vallásos iden-

titás váltása vagy részleges, vagy teljes valláselhagyást, vagy az elhagyás utáni visszatérést jelenti. Az identitásváltás abban az esetben járt az informális közösségből való kiszakadással, ha az a vallástól való elszakadást jelentette. A vizsgált időszakban azonban ugyanazon személy esetében mindkét eset előfordulhatott. Az informális csoport végleges elvesztése csak azokat érintette, akik végleg feladták vallásos meggyőződésüket.

3. Feltételeztük, hogy a vallásmegőrzés ára a változó társadalomtól való eltávolodást fogja jelenteni. Továbbá azt is feltételeztük, hogy ebben az esetben az egyén vallásos ellenkultúrát illetve szubkultúrát teremt. Ez a hipotézis részben beigazolódott, részben pedig árnyaltabbá vált korábbi elképzelésünk a vallásosság fenntartóival kapcsolatban. Egyfelől láthattuk, hogy a vallásosság nyílt őrzői nemcsak a hivatalos elvárásoktól fordultak el, hanem vallásosságuk hűséges őrzése közben elszakadtak a szélesebb társadalmi folyamatoktól is. A világ sokfélesége nem jutott el ehhez a csoporthoz, saját szubkultúrájuk „rabjai” maradtak, ahonnan nem is akartak kikerülni. Másfelől viszont kiderült, hogy az egyensúlyozva vallás-őrök nem szakadtak el a világtól, nem teremtettek maguk számára ellenkultúrát, illetve szubkultúrát. Az egyensúlyozók megpróbálták úgy beolvadni a társadalomba, hogy közben vallásos identitásukat is megtarthassák.
4. Feltételeztük, hogy a politikai-világnézeti választások hatására a vallásos emberek körében négyféle magatartás modell érvényesült, négyféle identitás mintával: 1. A vallásos identitás őrzői, 2. A vallásos identitás feladói, 3. A vallásosság és a társadalmi elvárások mérlegelő, 4. a társadalmi változásokon kívül maradtak köre. A négyes felosztás helyett végül differenciáltabb képet kaptunk, amelyben a törésvonalat az egyensúlyozó illetve nem egyensúlyozó identitások között húzódik. Ezt differenciálja tovább a társadalmi változásban való előnyt vagy hátrányt hozó részvétel, illetve

a vallásosság őrzése és feladása. Ezek szerint a szempontok szerint összesen hét csoport különült e:

1. A vallással való szakítás identitás válságot eredményezett.
2. A vallással való szakítás nem eredményezett identitás válságot.
3. A társadalmi–egyházi érvényesülésről való lemondás identitás problémával járt.
4. A társadalmi érvényesülésről való lemondás nem jelentett identitás problémát.
5. A társadalomban és az egyházban történt változások nem érintették a társadalom legalsó rétegét, ezért az identitás váltás problémája fel sem merült.
6. A társadalmi felemelkedés a vallásgyakorlás időszakos felfüggesztésével, de nem megtagadásával valósult meg.
7. A társadalmi felemelkedés egyidejű rejtett vallásgyakorlással valósult meg.

Összefoglalva, a kutatás eredménye, hogy (1.) az egyéni identitás merevebb vagy rugalmasabb kezelése a társadalmi karrier szempontjából erősen eltérő következményekkel járt. (2.) A világnézeti magatartás életutat befolyásoló szerepe mind a történelmi kortól, mind az egyén pozíciójától függött. (3.) Végül, de nem utolsó sorban, az állampárti rendszerben az egységes politikai elvárások ellenére sokféle egyéni magatartásmódra volt lehetőség, azok számára is, akik identitásuk, vagy éppen vallásosságuk megőrzésére törekedtek.

X. Bibliográfia

- Altermatt, Urs [2001]: A katolicizmus és a modern kor. Osiris, Budapest
- Andorka Rudolf [1996]: Értelmiség és vallás . In: Andorka Rudolf : Merre tart a magyar társadalom? Antológia, Lakitelek, pp.171-181.
- Andorka Rudolf [1997]: Bevezetés a szociológiába. Osiris, Budapest.
- Atkinson Robert [1998]: The Life Story Interview. Qualitative Research Methods. Vol: 44.Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage.
- Bainbridge, William S. [1985]: Utopian Communities: Theoretical Issues. In: Steve Bruce (szerk.): Religion and Modernization. Oxford, Clarendon pp.21-36.
- Balogh Margit [1994]: Az egyházpolitika a hatvanas években In: História 9-10. pp. 30-32.
- Balogh Margit [1996]: „Szabadság állami ellenőrzéssel”– Egyházpolitika, 1957-1977. In: História 9-10. pp. 42-45.
- Balogh Margit [1998]: A „kis lépések” primása. Lékai László [1910-1986]: In: História 2. pp. 24-27.
- Balogh Margit; Gergely Jenő[1999]: Az egyházak "államosítása" In: História 2. pp. 7-10.
- Balogh Margit-Gergely Jenő: [1993]: Egyházak az újkori Magyarországon 1790-1992. História, MTA Történettudományi Intézete. Budapest.
- Barát Erzsébet [1999]: A nők érdekében folytatott kutatás és korlátai. In: Replika 37. pp. 163-173.
- Bausinger,Hermann [1988]: Constructions of Life. Tamás Hofer – Péter Niedermüller [1988]: Life History as Cultural construction/Performance. Budapest. MTA
- Berger, P. L. ;Luckmann, T. [998]: A valóság társadalmi felépítése. József Műhely, Budapest.
- Berger, Peter [1967]: The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion. New York.

- Berger, Peter [1973]: *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin.
- Bertaux, Daniel [1981]: *From the Life –History Approach to the transformation of Sociological Practice* In: Daniel Bertaux (ed.): *Biography and Society* Berverly Hills, Ca: Sage. pp.29-43.
- Bögre Zsuzsanna [1998]: *Békepapság az üldözött egyházban*, Vallástudományi Tanulmányok Sorozat 1. Szeged. pp.61-71.
- Bruner, Jerome [1990]: *Act of Meaning*. Cambridge, MA:Harward Uniwersity Press.
- Casanova, José [1994]: *Public religion in the modern world*. Chicago-London: University Press.
- Casanova, José [1995]: *Vallás és közösség Kelet-és Nyugat –Európában*. In. 2000. 4. pp. 6-11.
- Coleman, J. A. [1978]: *: The Evolution of Dutch Catholicism, 1958-1974*. Berkeley, University of California Press.
- Csabai Márta; Erős Ferenc [2000]: *Testhatárok és énhatárok. Az identitás változó keretei*. József Kiadó, Budapest.
- Csámpai Ottó [1994]: *Viharvert nemzettudat. Az identitástudat és érzésvilág problémái Zoboralja nagy falvaiban*. Mercurius könyvek, Pozsony.
- Csepeli György [1992]: *Nemzet által homályosan. Századvég*, Budapest.
- Dekker, Gerard [1995]: *Is Religious Change a Form of Secularization? The Case of the Reformed Churrches is The Netherlands*. In: *Social Compass* 42. 1. pp.79-89.
- Denzin Norman K.; Linkoln, Yvonna S. (ed.) [1998]: *The Landscape of Qualitative Research. Theories and Issues*. SAGE Publication, Thosand –Oaks-London-New Delhi.
- Denzin Norman K.; Linkoln, Yvonna S. [1984]: *Introduction: Entering the Fields of Qualitative Research..* In: Denzin, Norman K., Linkoln, Yvonna S. (ed.): *Handbook of Qualitative Research*. SAGE Publication, Thosand –Oaks-London-New Delhi, pp. 1-19.

- Denzin, Norman K. [1989]: *Interpretive Biography. Qualitative Research Methods*. Vol: 17. Newbury Park, London, New Delhi: Sage. 49
- Dobbelaere [1981]: *Secularization: a multi-dimensional concept*. In: *Current sociology*. Vol.29. pp.1-205.
- Dobbelaere, Karel [1993]: *Church Involvement and Secularization: Making Sense of the European Case*. In: Eileen Barker, James A. Beckford, Karel Dobbelaere (szerk.) *Secularization Rationalism and Sectarianism*. Oxford. Clarendon Press.
- Dobbelaere, Karel; Jagodzinski, Wolfgang [1995]: *Religious cognitions and beliefs*. In: Van Deth, Jan W., Scarborough, Elinor (ed.) *The impact of values*. New York: Oxford University Press. pp. 197-217.
- Dobszay János [1996]: *Mozaikok a Regnum életéből. A hetvenes évektől napjainkig*. Budapest, Corvinus Kiadó.
- Doise, Willem [1981]: *Csoportközi viszonyok és reprezentációk*. In: (szerk.) Pataki Ferenc 1980. *Csoportlélektan*. 2. Kiadás. Gondolat, Budapest. pp. 677-694.
- Emődi László (én.) *Regnum Marianum*. II. rész Megmaradás. Kézirat.
- Enyedi Zsolt [1998]: *Politika a kereszt jegyében*. Osiris, Budapest.
- Erikson. Erik H. [1991]: *A fiatal Luther és más írások*. Gondolat, Budapest.
- Erős Ferenc [1998/a] *A (zsidó) identitások labirintusai*. In: *Élettörténet és megismerés. Tanulmányok Pataki Ferenc tiszteletére*. Budapest, Scientia Humana Szöveggyűjtemény Wesley János Lelkészképző Főiskola, Új Mandátum Kiadó. pp.404-414.
- Erős Ferenc [1998]: *Identitás és modernizáció*. In: (szerk.) Erős Ferenc: *Megismerés, előítélet, identitás*. Szociálpszichológia
- Erős Ferenc [2001]: *Az identitás labirintusai*. Janus/Osiris Budapest.
- Erős Ferenc; Ehmann Bea [1996]: *Az identitásfejlődés tükröződése az önéletrajzi elbeszélésben*. In: (szerk.) Erős Ferenc: *Azonosság és különbözőség*. Scientia Humana, Budapest. pp.96-114

- Fehér Ferenc; Heller Ágnes; Márkus György [1991]: Diktatúra a szükségletek felett. Budapest, Cserépfalvi kiadása.
- Ferge Zsuzsa [1969]: Társadalmi rétegződés. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest.
- Festinger, Leon [2000]: A kognitív disszonancia elmélete. Osiris Kiadó, Budapest.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram [1996]: The Problem With Identity: Biography as Solution to Some (Post)modernist Dilemmas In: A Quest for Identity Post War Jewish Biographies. Studies in Jewish Culture Identity and Community, School of Education –Tel Aviv University, Israel. pp.9-19.
- Garai László; Köcski Margit [1996]: A szociális kategorizáció és az identitásképzés kapcsolatáról. In: (szerk.) Erős Ferenc: Azonosság és különbözőség. Scientia Humana, Budapest. pp. 72-95.
- Garami Erika; Szántó János [1991]: A magyarországi szlovákok. TÁRKI, Budapest, pp. 47-53.
- Gereben Ferenc [1999]: Identitás, kultúra, kisebbség. Osiris, Budapest.
- Gereben Ferenc; Tomka Miklós [2000]: Vallásosság és nemzettudat. Vizsgálódások Erdélyben. Kerkai Jenő Egyházzociológiai Intézet. Budapest.
- Gergely Jenő [1977]: A párt első titkára a pápánál. In: História, 9-10. pp. 25-27.
- Gergely Jenő [1996]: Felekezetek és egyházak. In: História, 5-6. pp. 19-22.
- Glen, Elder [1981]: History and The Life Course. In: Daniel Bertaux [ed] Biography and Society. Beverly Hills, Ca: Sage. pp.77-111.
- Goffman, Erving [1961]: Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patient and Other Inmates. Penguin Books. pp.13-117.
- Goffman, Erving [1978]: Érintkezések. Szociológiai Füzetek 14. OKTM. Budapest.
- Goffman, Erving [1981]: A hétköznapi élet szociálpszichológiája. Gondolat, Budapest.

- Gyáni Gábor [2000]: Emlékezés, emlékezet, emlékeke és a történelem elbeszélése. Budapest, Napvilág Kiadó
- Gyarmati György (szerk.) [2000]: Államvédelem a Rákosi- korszakban: tanulmányok és dokumentumok a politikai rendőrség második világháború utáni tevékenységéről. Történelmi Hivatal, Budapest.
- Gyarmati György [2001]: A politika rendőrsége a Rákosi-korszakban. In: Rubicon,3. pp.4-7.
- Habermas, Jürgen [1986]: A kommunikatív cselekvés elmélete. Budapest, ELTE.
- Hamilton, Malcolm B.[1998]: Vallás, ember, társadalom. Budapest, Aduprint Kiadó.
- Hanák Gábor; Kövér György [1995]: Biográfia és oral history In: Valuch Tibor (szerk.): Hatalom és társadalom a XX. századi magyar történelemben. Budapest, Osiris - 1956-os Intézet.
- Hankiss Elemér [1989]: Kelet –Európai Alternatívák. Közgazdasági és Jogi Kiadó. Budapest.
- Hankiss Elemér, Manchin Róbert, Szokolczai Árpád, Füstös László [1985]: Kényszerpályán? A magyar társadalom értékrendje. Budapest, MTA Szociológiai Kutató Intézete.
- Hegedűs Rita [2001]: A vallásosság a társadalomban In: Századvég. Nyár (Új folyam 21. szám) pp. 51-68.
- Hetényi Varga Károly [1996]: Papi sorsok a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában. III. Abaliget. Lámpás Kiadó.
- Horváth Pál [1990]: A szekularizációs elmélet működési zavarai és a vallási változás. In: Lovik Sándor –Horváth Pál (szerk.) Hívők, egyházak ma Magyarországon. Vallástudományi tanulmányok 2. MTA. Filozófia Intézet kiadása, Budapest. pp.219-335.
- Hunyadi György [1997]:A nemzeti identitás és a sztereotípiák görbe tükre.In: Új pedagógiai szemle, 10. pp. 34-41.
- Inglehart, Ronald [1977]: Modernization and Postmodernization. Princeton - Princeton University Press.

- Jagodzinski, Wolfgang; Dobbelaere, Karel [1995]: Secularization and Church Religiosity. In: Van Deth, Jan W. –Scarbroight, Elinor (ed.): The impacct of values. New York, Oxford University Press. pp.76-119.
- Kamarás István [1990]: Milyen alap a bázisközösség. In: Szociológia, 3-4. pp. 203-222.
- Kamarás István [1992]: Búvópatakok. Budapest, Márton Áron Kiadó.
- Kohli, Martin [1981]: Biography: Account, text, Method. In: Daniel Bertaux [ed.]: Biography and Society. Beverly Hills, Ca: Sage. pp.61-75.
- Kohli, Martin [1990]: Társadalmi idő és egyéni idő. Az életút a modern társadalom szerkezetváltozásában. In:Gellériné Lázár Márta [szerk.]: Időben élni-történeti – szociológiai tanulmányok. Budapest. Akadémiai Kiadó. pp. 175-213.
- Kornai János [1996]: Négy jellegzetesség – a magyar fejlődés politikai gazdaságtani megközelítésben. I-II. Közgazdasági Szemle, 1995/12. pp.1097-1117. 1996/1. pp.1-29.
- Kornai János [2000]: Hatalom és ideológia. In: Fokász Nikosz, Örkény András [szerk.] Magyarország társadalomtörténete 1945-1989 I. kötet. pp.76-97.
- Kovács Éva; Vajda Julianna [1996]: A kettős kommunikáció mint csoporttényező. Családtörténetek a zsidó iskolában. In: Erős Ferenc [szerk.]: Azonosság és különbözőség. Scientia Humana, Budapest. pp.114-129.
- Kovács István [1992]: The Abduction of Imre Nagy and his Group: The „Rashomon” effect. In: Luisa Passerini [ed.]: Memory and Totalitarianism. International Yearbook of Oral History and Life History, Oxford University Press. pp.117-125.
- Körösi Zsuzsanna; Molnár Adrienne [2000]: Titokkal a lelkemmel éltem Budapest, 56-os Intézet.
- Krappmann, Lothar [1980]: Az identitás szociológiai dimenziói. In. Szociológiai füzetek 21.

- Kulcsár Kálmán [1989]: A modernizáció és a jog .KJK. Budapest.
- Küllös Imola (szerk.) [1982]: Az életrajzi módszer (Tanulmánygyűjtemény)
 Documentatio Ethnographica 9. szám. Budapest, MTA Kutató-
 csoport
- Lasch, Christopher [1996]: Az önimádat társadalma. Európa Könyvkiadó, Bu-
 dapest.
- László János [1997]: Narrative organisation of social representations. Papers on
 social representations, 6,2. pp.154-167.
- László János [1998]: Szerep, forgatókönyv, narrativum. Scientia Humana, Bu-
 dapest.
- László János [1999]: Társas tudás, elbeszélés, identitás. Scientia
 Humana/Kairosz, Martonvásárhely.
- Lázár Guy [1995]: Kisebbségek szerepe a nemzeti identitás kialakulásában.
 Regio, 1-2. pp. 28-64.
- Luckmann, Thomas [1967]: The Invisible of Religion. New York. Macmillan.
- Luckmann, Thomas [1996]: A láthatatlan vallás. In: Lettre 23. pp.4-7.
- Luhmann, Niklas [2000]: Die Religion der Gesellschaft. Suhrkamp/ KNO.
- Luisa Passerini: Memory and Totalitarianism. International Yearbook of Oral
 History and Life History, Oxford University Press. pp.103-117.
- Magyar katolikus Almanach [1984] Szent István Társulat, Budapest.
- Martin, David [1978]: A General Theory of Secularization. New York,
 Hargenstown, San Francisco, London. Harper Colophon Books.
- Martin, David [1991]: The secularization issue: prospect and retrospect. In: The
 British Journal of Sociology Vol. 42. No. 3. pp.465-475.
- Máté-Tóth Andás [2001]: Zsinat és elhárítás. Interjú Máté-Tóth Andrással. In:
 Igen, márc. pp.4-6.
- Máté-Tóth András, Mikluscsák, Pavel [2001]: Kirche im Aufbruch. Ostfildern,
 Schwabenverlag.
- McAdams, Dan P. [1988]: Power, Intimacy and the Life Story. Personological
 Inquiries into Identity. The Guilford Press, New York-London.

- Mead, George Herbert [1982]: A pszichikum, az én és a társadalom. Budapest, Gondolat.
- Merton, Robert K. [1980]: Társadalomelmélet és társadalmi struktúra. Gondolat, Budapest.
- Mészáros István [1995]: Kimaradt tananyag. 1945-1956. Budapest. Márton Áron Kiadó.
- Molnár Attila [1993]: Steve Bruce (ed.) „Religion and Modernization. Sociologists and Historians Devbate the Secularization Thesis” című könyvéről. In: Szociológia, 3-4. pp.191-194.
- Orbán József Gyula [2001]: Katolikus papok békemozgalma Magyarországon 1950-56. Budapest, METEM – könyvek 33.
- Pál József [1995]: Békepapok. Egyházfórum.
- Parsons, Talcott [1965]: Social structure and Personality. The Free Press. Collier-Macmillan LTD., London.
- Pataki Ferenc [1982]: Az én és a társadalmi azonosságtudat. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Pataki Ferenc [1984]: Közösségi társadalom eszmény és valóság. Kossuth, Budapest.
- Pataki Ferenc [1988]: Identitás-Személyiség-Társadalom. In: Váriné Szilágyi Ibolya, Niedermüller Péter, (szerk): Az identitás kettős tükörben. Budapest, TIT. pp. 17-38.
- Pataki Ferenc [1995]: 1. Élettörténet és identitás. (Új törekvések az énpeszichológiában), Pszichológia 15. pp.405-434.
- Pataki Ferenc [1996]: 2. Élettörténet és identitás. (Új törekvések az énpeszichológiában), Pszichológia 16. pp.3-47.
- Pataki Ferenc [1997]: Az önéletírás „dramaturgiája „: Az élettörténeti forgatókönyvek. Előzetes áttekintés. Pszichológia 17. pp.339-389-
- Pataki Ferenc [2001]: : Élettörténet és identitás. Osiris, Budapest.
- Péter László [1997]: Az állam és az egyház viszonya és a civil társadalom Magyarország: történeti áttekintés. In: Századvég 4. Új Folyam. pp.3-31.

- Rainer M. János [2001]: „Helyezkedés” a csúcson. In: *Rubicon*, 3. pp.36-44.
- Riesman, David [1983]: *A magányos tömeg*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Riessman, K. Catherine. [1993]: *Narrative Analysis. Qualitative Research Methods*. Vol: 30. Newbury, London, New Delhi: Sage
- Rosenthal, Gabriele [1994]: Német háborús emlékek: az elbeszélhetőség és az emlékezés életrajzi és társadalmi funkciói. In: *Thalassa*, (5), 1-2. pp.188-202.
- Rosenthal, Gabriele- Bar –On, Dan [1992]: A biographical case study of a victimizer's daughter. In: *Journal of Narrative and Life History*. 2. (2). pp. 105-127.
- Sennett, Richard [1998]: *A közéleti ember bukása*. Helikon, Budapest.
- Sherbakova, Irina [1992]: *The Gulag in Memory*. In: Luisa Passerini (ed.): *Memory and Totalitarianism*. Oxford University Press. pp.103-117.
- Sípos Péter [1995]: A szovjetek és Magyarország, 1945, *História*, 2. pp. 3-6.
- Smith, Louis M. [1998]: *Biographical Method*. In: Norman K. Denzin- Yvonna S. Lincoln : *Strategies of Qualitative Inquiry*. SAGE, Thousand Oaks, London, New Delhi. pp.184-261.
- Stark, Rodney [1985]: *Church and Sect*. In: Steve Bruce (szerk.): *Religion and Modernization*. Oxford, Clarendon pp.139-150.
- Szabó Csaba (szerk.) [2000]: *Egyházügyi hangulatjelentések 1951, 1953*. Budapest, Osiris.
- Szabó Csaba (szerk.) [2001]: *a Grósz – per előkészítése. 1951*. Budapest. Osiris -Budapest Főváros levéltára.
- Szabó Csaba [2002]: A katolikus egyház állami ellenőrzése és korlátozása az ötvenes években. In: *Valóság*, 1. pp. 87-96.
- Szabó Ildikó [2000]: *A pártállam gyermekei*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.

- Szabó Miklós [1989]: A legitimáció történelmi alakváltozásai In: Politikai kultúra Magyarországon 1896-1986. medvetánc Könyvek 1989. pp.275-306.
- Szakács Sándor [1995]: Mezőgazdaság és politika. In: História, 4. pp. 22-26.
- Szokolczay Lajos [1989]: Péter Bulányi. Debrecen, Új Idő Könyvek.
- Szántó János [1998/a.]: A vallásosság dimenziói egy szekularizált társadalomban. In: Nagy Péter Tibor (szerk.) Vallásosság egy szekularizált társadalomban. 1998. Szociológiai könyvek 7. Új Mandátum kiadó. Budapest. pp.98-114.
- Szántó János [1998/b.]: Vallási változás - társadalmi változás. In: Nagy Péter Tibor (szerk.) Vallásosság egy szekularizált társadalomban. 1998. Szociológiai könyvek 7. Új Mandátum kiadó. Budapest. pp.13-33.
- Szántó János [1998/c.]: Vallásosság Magyarországon. In: Nagy Péter Tibor (szerk.) Vallásosság egy szekularizált társadalomban. 1998. Szociológiai könyvek 7. Új Mandátum kiadó. Budapest. pp.137-145.
- Szilágyi Miklós [2001]: Néprajzi forráskritika Debrecen, Kossuth Egyetem Kiadó, Néprajzi egyetemi hallgatóknak 24.
- T. Varga György [1995]: Nemzetközi enyhülés és egyházpolitika In: História 1995/7. pp. 27-30.
- Tajfel, Henri [1980]: Csoportközi viselkedés, társadalmi összehasonlítás és társadalmi változás. In: (szerk.) Erős Ferenc 1980. Előítéletek és csoportközi viszonyok. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest. pp.40-70.
- Tamás Pál [1996]: Egyházi mozgásterek a társadalomban. In: Vigilia, 5. pp.328-343.
- Tamás Pál [1997]: A mozgásterekről másodsor. In: Lukács László (szerk.) Az egyház mozgásteréről. Vigilia kiadó, Budapest. pp.218-234.

- Taylor, Charles [1988]: Humanizmus és modern identitás. In: (szerk.) Krzysztof Michalski 1988. A modern tudomány emberképe. Gondolat, Budapest. pp.150-216.
- Tengelyi László [1998]: Élettörténet és sorseseemény, Atlantisz, Budapest.
- Thomas, W. I.; Znaniecki, F. [1958]: The polish Peasant in Europe and America, New York: Dover. First Published [1919-1921]
- Thompson, Paul [1981]: Life Histories and the Analysis of Social Change. In: Bertaux, Daniel [1981]: From The Life History Approach To the Transformation of Sociological Practice. In: Biography and Society. Berverly Hills, Ca: Sage. pp. 289-306.
- Tilly, Charles [1983]: Clio és Minerva. In: Huszár Tibor (szerk.) Szociológia Füzetek, 1983. 32. MM. M-L. OF. pp.73-87.
- Tomka Miklós [1985]: Változó vallás. IN: Kultúra és közösség, 1. pp. 3-14.
- Tomka Miklós [1988]: A vallásosság alakulása Magyarországon. (Tények, adatok, értelmezések) In: Alföld, 2. pp.65-74.
- Tomka Miklós [1989]: A szekularizációs hipotézis. In: Szociológia, 2. pp.109-125.
- Tomka Miklós [1990]: A vallás mint változó rendszer. Szociológia 3-4. pp.155-185.
- Tomka Miklós [1990]: A vallás változása Magyarországon. In: Lovik Sándor – Horváth Pál (szerk.) Hívők, egyházak ma Magyarországon. Vallástudományi tanulmányok 2. MTA. Filozófia Intézet kiadása, Budapest. pp. 262-319.
- Tomka Miklós [1991]: Magyar katolicizmus 1991. Budapest, OLI-KATTA
- Tomka Miklós [1991]: Secularization or Anomy? Interpreting Religious Change in Communist Societies. In: Social Compass, Vol. 38. No. 1. pp.93-102.
- Tomka Miklós [1994]: Valláspolitikai és egyházipolitikai változások in: Gombár Csaba, Hankiss Elemér, Lengyel László, Várnai Gyöngyi (szerk.) Kormány a mérlegen 1990-1994. Korridor-Politikai Kutatások Központja, Budapest. pp. 262-281.

- Tomka Miklós [1995/a]: Religion in Eastern and Central Europe. In: Social Compass, 1. pp.17-26.
- Tomka Miklós [1995/b]: The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and its Contradictions. In: Social Compass, 42. [1] pp.17-26.
- Tomka Miklós [1995]: Európa változó (?) értékrendje. Mérleg, 3. pp.333-343.
- Tomka Miklós [1996]: Vallás és vallásosság. In: Társadalmi Riport, pp. 592-616.
- Tomka Miklós [1998]: Coping with Persecution. Religious Change in Communism and in PostCommunist Reconstruction in Central Europe. In: Internationale Sociology 1998.Vol.13.No.2. pp.229-247.
- Tomka Miklós [2001]: A vallásosság Magyarországon – tegnapelőtt, tegnap, ma, holnap. (Tények és tépelődések) In: „Újat és régít” Szennay András pannonhalmi főapát úr 80. születésnapjára. Pannonhalma, Bencés kiadó.
- Tomka Miklós; Révai Edit [1998]: Papok, szerzetesek, apácák. In: Társadalmi Riport , pp.216-237.
- Tomka Miklós; Zulehner, Paul M. [2000]: Introduction: Religion During and After Communism-In Eastern Central Europe. In: Religion During and After Communism. (Concilium 2000/3.) London, Scmpress, pp.5-11.
- Tönnies, Ferdinand [1983]: Közösség és társadalom. Gondolat, Budapest.
- Turner, John C. [1980]: A társadalmi összehasonlítás és a társadalmi azonosságtudat. A csoportközi viselkedés távlatai. In. (szerk.) Pataki Ferenc 1980. Csoportlélektan. 2. Kiadás. Gondolat, Budapest. pp.694-732.
- Vajda Zsuzsanna [1996]: Az identitás külső és belső forrásai. In: Erős Ferenc (szerk.): Azonosság és különbözőség. Scientia Humana, Budapest. pp.8-25.

- Valuch Tibor [2001]: Magyarország társadalomtörténete a XX. század második felében. Budapest, Osiris.
- Váriné, Szilágyi Ibolya (szerk.) [1994]: Az erkölcs a néző és a cselekvő szemszögéből. Scientia Humana, Budapest.
- Váriné, Szilágyi Ibolya [1989]: Értékelsajátítás és személyiségépítés a mindennapokban. In: Váriné, Szilágyi Ibolya - Niedermüller Péter, (szerk.) Az identitás –kettős tükörben. Budapest, TIT. pp.110-140.
- Veres Sándor; Kapás István [1996]: Az identitás válsága és a „lélek nyugalma”. In: Erős Ferenc (szerk.): Azonosság és különbözőség. Scientia Humana, Budapest. pp.25-57.
- Wallis, Roy; Bruce, Steve [1992]: Secularization: The Orthodox Model. In: In: Steve Bruce (szerk.): Religion and Modernization. Oxford, Clarendon Press. pp.8-31.
- Weber, Max [1982]: A protestans etika és a kapitalizmus szelleme. Budapest, Gondolat.
- Weber, Max [1992]: Vallásszociológia. In: Weger, M. Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 2/1. Budapest. Közgazdasági és Jogi Kiadó. pp.109-330.
- Weimar, Dorothee [1992]: A German Generation of Reconstruction: The Children of the Republic in the GDR. In: (ed.) Luisa Passerini: Memory and Wierling Totalitarianism. International Yearbook of Oral History and Life History, Oxford University Press. pp.71-89.
- Wilson, R. Bryan [1985]: Secularization: The Inherited Model. In: Phillip E. Hammond (szerk.): The Sacred in a Secular Age. Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press. pp.9-21.
- Wilson, R. Bryan [1992]: Reflection on a Many Sided Controversy. In: Steve Bruce (szerk.): Religion and Modernization. Oxford, Clarendon Press. pp.195-211.

- Yinger, J. Milton [1965]: Toward a theory of assimilation and dissimilation. In:
Ethnic and Racial Studies Vol. 4. No. 3. July. pp.249-264.
- Yow Raleigh Valerie [1994]: Recording Oral History . A Practical Guide for
Social Scientists .Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage.
- Zulehner, Paul M. [1995]: Az egyházak és a vallás Európában. In. Mérleg, 3.
pp. 323-332.

XI. FÜGGELÉK A disszertációban felhasznált interjúk részletes listája⁴⁰

Sz.	Interjú alany neve	Szüle- tési idő	Lakóhely	Foglalkozás (jelenle-Iskolai gi/múltbeli)	zetség	vég-Interjú készítője	Interjú hossza	Felvétel időpontja
1	Kiss Ilona	1911	Mohács	tanárnő	főiskola	Görgőy Rita	1 ív	1999
2	Leili István	1912	Mohács	tanár	egyetem	Görgőy Rita	1,5 ív	1999
3	Zeőke Pál	1914	Budapest	főispán, politikus	egyetem	Bögre Zsuzsa	3 ív	1999
4	Vass Terézia	1916	Budapest	tanítónő	főiskola	Bögre Zsuzsa	3 ív	2001
5	Himfy Ferenc	1920	Szolnok	pap	egyetem	Völgyesi Orsolya	3 ív	1999
6	Balogh Béla*	1923	Mohács	geodéta	érettségi	Görgőy Rita	1 ív	2000
7	Szántai János	1924	Sülysáp	betanított munkás	elemi iskola	Bögre Zsuzsa	2 ív	1999
8	Ambrózi István	1925	Budakeszi	tanár	főiskola	Ambrózi Tamás	1 ív	1999
9	Kelemen Károly*	1925	Budapest	könyvtáros	egyetem	Görgőy Rita	1,5 ív	2000
10	Palócz Gyöngyi*	1925	Győr	tanárnő	főiskola	Görgőy Rita	1,5 ív	1998

⁴⁰ A *-al jelölt interjúalanyok nevei fiktívek, egyéb adataik valóságosak.

11	Kiss Sándor*	1926	Pécel	tanítónő	tanítóképző	Rajki Zoltán	1 ív	1998
12	Werner Imre	1926	Mohács	pap	egyetem	Görgőy Rita	2 ív	1999
13	Kántor Istvánné*	1927	Szárliget	háztartásbeli	elemi iskola	Horváth Csilla	1 ív	1999
14	Szvitek Istvánné	1927	Sülysáp	háztartásbeli	elemi iskola	Bögre Zsuzsa	1 ív	2000
15	Bálint Gábor*	1929	Budapest	segédmunkás	elemi iskola	Petrás Ede	2 ív	1999
16	Balogh Béláné*	1929	Mohács	számviteli ügyintéző	érettségi	Görgőy Rita	1 ív	1998
17	Dr. Kovács Zoltán	1929	Budapest	politikus	főiskola	Bögre Zsuzsa	3 ív	1999
18	Visnyei Lajos	1929	Újszilvás	pap	egyetem	Bögre Zsuzsa	2 ív	1999
19	Molnár Melánia*	1930	Budapest	szerzetes nővér	érettségi	önletrajzi vallomás	2 ív	1999
20	Arany Erzsébet*	1931	Túrkeve	titkárnő	polgári isk	Lazányi Krisztina	1 ív	1999
21	Aszalós János	1931	Budapest	matematikus	egyetem	Bögre Zsuzsa	4 ív	1999
22	Borbás Ottó	1931	Gyömrő	tanár	főiskola	Bögre Zsuzsa	2 ív	1999
23	Egri Gyuláné*	1932	Szárliget	tanár	főiskola	Horváth Csilla	2 ív	1999
24	Hankó István	1933	Gyömrő	tanár	főiskola	Bögre Zsuzsa	2.5 ív	1999
25	Novák Gyöngyvér	1933	Gyömrő	tanárnő	főiskola	Bögre Zsuzsa	2 ív	1999
26	Győri Kornél*	1934	Budapest	lelképítész	egyetem	Kuba Cecília	3 ív	1999
27	Zima Károlyné	1935	Sülysáp	VB titkárnő	érettségi	Bögre Zsuzsa	2 ív	1999

28	Kalmár Erzsébet*	1936	Szárliget	szociális munkás	érettségi	Bögre Zsuzsa	2 ív	1999
29	Nobilis Dénesné	1936	Budapest	építész	egyetem	Bögre Zsuzsa	1,5 ív	2001
30	Babus Gyuláné	1937	Gyömrő	számviteli ügyintéző	érettségi	Bögre Zsuzsa	1,5 ív	1999
31	Kóvér Györgyné*	1937	Szárliget	háztartásbeli	elemi iskola	Bögre Zsuzsa	1,5 ív	1999
32	Laczkó Andrásné*	1939	Mohács	tanár	főiskola	Görgőy Rita	1,5 ív	2000
33	Tóth Aladárné*	1939	Gyömrő	tanítónő	főiskola	Bögre Zsuzsa	1 ív	1998
34	Tóth Albin	1939	Szárliget	gépkocsivezető	elemi iskola	Horváth Csilla	1 ív	1999
35	Farkas Gábor*	1940	Budapest	agronómus	egyetem	Farkas Júlia	1 ív	1999
36	Medve Ádámné*	1940	Ózd	orvosnő	egyetem	Menyhárt Csaba	1 ív	1999
37	Vass Andrásné*	1941	Szárliget	óvónő	főiskola	Horváth Csilla	2 ív	1999
38	Kiss Antal*	1942	Nyíregyháza	görögkatolikus pap	egyetem	Husztí Judit	3,5 ív	1999
39	Husztí György*	1943	Nyíregyháza	köztisztviselő	egyetem	Husztí Judit	3 ív	1999
40	Zakar Gyuláné*	1943	Mohács	tanár	főiskola	Görgőy Rita	1 ív	1998
41	Várhegyi Péter*	1946	Budapest	újságíró	egyetem	Görgőy Rita	1,5 ív	2000
42	Sillye Jenő	1947	Budapest	egyházzenesz	érettségi	Bögre Zsuzsa	2,5 ív	1999
43	Gubicza Klára	1948	Budapest	óvónő	főiskola	Bögre Zsuzsa	2 ív	1999
44	Kárpáti András	1948	Budapest	vegyész	egyetem	Kárpáti Viktória	1,5 ív	1999

45	Szilágyi Józsefné*	1949	Budapest	óvónó	főiskola	Bocskai Mercédesz	1 ív	1999
46	Bíró László	1951	Budapest	segédpüspök	egyetem	Bögre Zsuzsa	2 ív	1999
47	Fehér Éva*	1953	Szárliget	muzeológus	egyetem	Horváth Csilla	3 ív	1999
48	Boros Ágnes*	1963	Szárliget	főállású anyja	főiskola	Horváth Csilla	1 ív	1998
49	Szabó Valéria*	1965	Szárliget	tanárnő	főiskola	Horváth Csilla	2 ív	1999
50	Tóth Albin	1972	Szárliget	tanító	főiskola	Horváth Csilla	1,5 ív	1999