

Working Papers in
Philosophy

Szerkesztő: Kovács Gábor

2018/1

Bibó István Krisztus-képe, mint politikai kísérlet

Csepregi András

Wesley János Lelkészképző Főiskola



Institute of Philosophy
Research Centre for the Humanities
Hungarian Academy of Sciences

A szerzőről

Csepregi András PhD. (1962) evangélikus lelkész, teológus. 1996-99 között doktori ösztöndíjas Angliában, a Durhami Egyetemen, témája Dietrich Bonhoeffer és Bibó István szabadság-értelmezésének összehasonlító vizsgálata. Disszertációját itt védi meg 2002-ben. A Budapest-Fasori Evangélikus Gimnázium lelkésze, és a Wesley János Lelkészképző Főiskola tanszékvezető egyetemi docense. Teológiai kutatásainak fő területei az erőszak és az aktív erőszakmentes ellenállás teológiai reflexiója, krisztológiai és szótériológiai összefüggései, Bibó István, Dietrich Bonhoeffer, Walter Wink. Témába vágó legfontosabb publikációja (eredetileg doktori disszertációja): András Csepregi: *Two ways to Freedom. Christianity and Democracy in the Thought of István Bibó and Dietrich Bonhoeffer*. Budapest: Acta Theologica Lutherana Budapestinensia, 2003.

Abstract

István Bibó' interpretation of Christ as a part of his political thought

István Bibó's understanding of Christ is one of the most exciting topics within his late political theory, to which I have devoted some interpretations during the past two decades. This new attempt is to take into consideration his fictive discussion with his father-in law, the Calvinist bishop and theologian László Ravasz. On the basis of a concise but full range summary of Reformed dogmatics, worded at the early fifties by Ravasz, I show the textual basis of Bibó's fiction. This way I am able to reconstruct a possible theological debate between the two thinkers. The debate shows that, albeit rather close as persons, the two had rather distinct theological views. In the last section of the paper I try to contextualise Bibó's texts on Christ and his effect on European social development in the context of major changes in Christological thought during the seventies and the eighties.

Csepregi András: Bibó István Krisztus-képe, mint politikai kísérlet¹

Bevezetés

„Bibót sokféleképpen határozták meg a magyar politika történetében, de szerintem gondolatrendszerében vitathatatlanul a kereszténység a legfontosabb elem.”² Kende Péternek az 1989-es szegedi Bibó-konferencián elhangzott mondata több kutatót is inspirált Bibó kereszténységének pontosabb és részletesebb feltárására. Magam néhány olyan írás mellett, amelyekben főleg Bibó javaslatai erőszakmentes karakterének, a „hatalom humanizálása” kísérletének teológiai összefüggéseit vizsgáltam³, 2011-ben vállalkoztam arra, hogy átfogóbb képet adjak a teológia és a politikaelmélet kapcsolatáról Bibó műveiben. Ebben a tanulmányban⁴ Bibó alkotói életét három szakaszra osztottam fel: a gondolkodó *formálódása* 1944 őszi elrejtőzéséig tart, *aktív-kibontakozó* írói élete 1957 tavaszi letartóztatásáig, az *érett-összegző* életszakasz pedig a börtönből való szabadulása után haláláig. Azt igyekeztem megmutatni, hogy az első alkotói szakaszban született írásaiban megjelenik öt vezérmotívum, amelyek teológiai, vagy a teológiát közelről érintő témákat képviselnek. Ezek a vezérmotívumok pedig *Az európai társadalomfejlődés értelme* című összegző esszében, az érett politikai gondolkodó legátfogóbb igényű írásában találkoznak, s az esszé egész gondolatmenetének a teológiai orientációs pontját képviselik.

Hipotézisem szerint a vezérmotívumok, megjelenésük sorrendjében, a következők: (1) a protestantizmus és a hivatásának élő polgár társadalomformáló szerepe; (2) a szabadság spontán élményében gyökerező felelősségvállalás; (3) a kortárs kereszténység lehetőségei a társadalom önismeretének és integritásának erősítésében; (4) a félelemben fogant erőszak és a félelmet gyógyító egyensúly; (5) a politikai hatalom számon kérhetősége, megoszthatósága, humanizálhatósága. A második alkotói szakaszban ezek a vezérmotívumok különböző

¹ Az MTA Filozófiai Intézet Társadalomfilozófiai Vitakörén 2018. január 23-án elhangzott előadás bővített és szerkesztett változata. Megjelent az *Egyház és Társadalom* 2017/07/22-es számában.

² Kende Péter: „Liberális, nemzeti-népi vagy keresztény-demokrata gondolkodó volt?” In: Kende Péter (szerk.): *Bibó nyugatról – éltében, holtában. Külhoni magyarok írásai Bibó Istvánról*. Basel-Budapest: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1997, 201.

³ Csepregi András: „A keresztény erőszakmentességtől a szabadságjogok európai rendszeréig. A száz éve született Bibó István politikai filozófiájának keresztény gyökereiről”. *Confessio* 2011/3. 23-38., Csepregi András: „Isten és erőszak: a *Három verselemzés* teológiai tartalmáról”. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *Bibó 100. Recepciók, értelmezések, alkalmazási kísérletek*. Argumentum Kiadó, Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2012. 496–514, Csepregi András: „Bibó István kereszténységének hangsúlyai” *Világosság* 2013 tavasz-nyár, 77–82.

⁴ Csepregi András: „A békeséges türés világot meggyőző ereje”. Bibó István Krisztus-képe – politikai filozófiájának összefüggésében”. *Credo* 2011/1. 14–21., illetve *Credo* 2011/2. 24–34.

intenzitással vannak jelen, a harmadik szakaszban pedig összekapcsolódnak egymással. Az összekapcsolódás helye a teológus-értelmező számára legfontosabb szövegrészlet, *Az európai társadalomfejlődés értelme* elején olvasható gondolatmenet, amelyben Bibó arról beszél, hogy az antik görög és római örökség mellett mivel járult hozzá Krisztus, Pál, Ágoston, majd a kora-középkori nyugati kereszténység a demokrácia eszméjéhez és gyakorlatához. Ezt a – centenáriumi kiadásban mindössze hétoldálny – szakaszt⁵ az egész összegző esszé fókuszának neveztem, a fókuszon belül pedig megjelöltem egy középpontot, egy belső koncentrikus kört (centrum), és egy külső koncentrikus kört (periféria). A középpontban helyeztem el a harmadik vezérmotívumot, vele szerves kapcsolatba hozva, a fókusz centrumában a második és a negyedik vezérmotívumot, majd, még mindig a fókuszban, de annak perifériáján, a centrumnak alárendelt helyzetben helyeztem el az első és az ötödik vezérmotívumot.

Ez a konstrukció első látásra túl szabályosnak és mesterkéltnek tűnhet, akár hihetetlennek, hogy Bibó mindig aktuális kérdésekre válaszoló szövegei egy ilyen egyszerű geometriai ábra szerint rendezhetők el. A *Bibó István Szellemi Műhely* kutatói 2013 áprilisában megvitatták a megközelítésemet, és a lényegét illetően rendben találták. Három bírálóm, Dénes Iván Zoltán, Kovács Gábor és Mester Béla írásban is hozzászólt a gondolatmenethez, és mindhárman, más-más területekre mutatva, arra biztattak, hogy dolgozzam ki jobban a részleteket, s akár még egy jó értelemben vett ismeretterjesztő szándék is vezessen, hogy Bibó írásainak a teológiai dimenzióit szélesebb körben megoszthassam.

Minden szálát, minden vezérmotívumot és azoknak a kapcsolódásait, szerepét Bibó életművében ezzel az igénnyel csak monográfiában lehetne feldolgozni. Egy szálról viszont ennek a tanulmánynak a keretei között is lehet mondani valamivel többet. Ez a szál a harmadik vezérmotívum, Krisztus személye és jelentősége a nyugati demokrácia és politikai kultúra kialakulása szempontjából.

Úton a Krisztus-kép felé – Mannheim Károllyal és Ravasz Lászlóval beszélgetve

Mannheim és Ravasz nagyon különböző karakterű gondolkodók voltak, de mind a ketten Bibó beszélgető partnerei lettek a Krisztus-kép kiformalódása felé vezető úton. Mannheimel személyesen soha nem találkozott, de, amint az alább ismertetett recenzió tanúsítja, gondolataiban alaposan elmélyedt. Ravaszhoz, megismerkedésüktől fogva annak haláláig, tisztelet- és szeretetteljes kapcsolat fűzte. Após és vő kapcsolata gondolati

⁵ Bibó István Munkái – Centenáriumi Sorozat. Sorozatszerkesztő: Dénes Iván Zoltán. 9. kötet (A továbbiakban: BIM 9.): *Az európai politikai fejlődés értelme*. Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2012, 189–196.

tartalmának alig maradt írott nyoma Bibó műveiben, az a kevés viszont, amit ismerünk, éppen a Krisztus-kép formálódása szempontjából döntő fontosságú információkat tartalmaz. A Krisztus-kép felé vezető út első állomása az 1943-as *Korunk diagnózisa* recenzió,⁶ (ebben az írásban azonosítottam a harmadik vezérmotívum első megjelenését), a második állomása pedig az 1968 körül született, Ravasszal folytatott fiktív beszélgetés, az *Uchrónia*.⁷ Bibó és Ravasz beszélgetésének értelmezése során Ravaszt egy Bibó írásain kívüli forrás alapján is meg fogom szólaltatni. Olyan szöveg van a kezünkben, amit Bibó bizonyára ismert, és amit – szinte biztosan – szem előtt is tartott a képzelt beszélgetés felépítése során: a *Kis Dogmatika*⁸

Mannheim Károly és a Korunk diagnózisa

Mannheim Károly, az akkor már évtizedek óta Nyugat-Európában alkotó tudós, 1943-ban Londonban *Diagnosis of Our Time* címen esszégyűjteményt adott ki, amit Bibó még abban az évben ismertetett. A kötetet Bibó az európai közösségi élet válságáról szóló irodalom új eseményeként üdvözli, „melyet nem annyira felépítésének és meglátásainak nagyigényű volta tüntet ki, mint inkább az alapvető európai értékekről való, egyszerre mély és gyakorlatias felfogása és a kibontakozás lehetőségeinek szolid, nem egeket rázó, de mégis biztató felvázolása” (51).⁹ A kötet hét, különböző érdeklődésű hallgatóságok számára tartott előadást tartalmaz, amelyek mind a közösségi élet válságával és az abból kivezető úttal foglalkoznak. A recenzens mind a hét előadást ismerteti, de a legnagyobb figyelmet az utolsó előadásnak szenteli, melyet Mannheim „Új társadalomfilozófia felé” címmel, keresztyén gondolkodók előtt mondott el. Az ismertető összefoglalásában Bibó az egész munka legértékesebb darabjának nevezi ezt az előadást, hiszen, véleménye szerint, Mannheim a „végső élettapasztalat” („basic experience of life”) fontosságának felismerése során eljut „a keresztyénség [Bibó ekkor még a hagyományos protestáns írásmódot alkalmazza] erkölcsi hagyatékának ahhoz a – részéről teljesen szekularizált, de igen mélyen és végig átgondolt – méltatásához, mely művének legnagyobb értéke” (74).

Az ismertetés szerint Mannheim abból a megállapításból indul ki, hogy „a reneszánsz és a liberalizmus óta a keresztyénség megszűnt a társadalmi élet alapvető rendező és erjesztő eleme lenni, s az emberi élet szabályozását és spiritualizálódását fokozatosan átengedte a társadalom legkülönbözőbb versengő csoportjainak és intézményeinek” (65). A huszadik

⁶ BIM 9. 51–77

⁷ BIM 9. 157–174.

⁸ Ravasz László: *Kis Dogmatika. Hitünk igazságai*. Budapest: A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990.

⁹ A Bibó műveiből idézett mondatok után zárójelbe tett oldalszámok az egész tanulmányban BIM 9.-re utalnak.

század közepére viszont kiderült, hogy a szekuláris intézmények nem képesek biztosítani a tömegtársadalom összetartó erőit. A középkori kereszténység még képes volt arra, hogy néhány alapvető kép, illetve példázatos tapasztalat („paradigmatic experience”) segítségével megjelenítse a közösségformáló szerepeket és drámai csomópontokat (mint például a Hős, a Bölcs, a Szűz, a Szent, a Bűnbánó, a Kereszttség, Feloldozás, az Eucharisztia, a Jó Pásztor, a Kereszt, a Megváltás), sőt, az azóta jórészt szintén elfelejtett racionalista humanizmus kép-és példaanyaga is komoly integráló erőnek bizonyult a maga korában, de ezek a források, a huszadik század közepére, gyakorlatilag ismeretlenné váltak. „Ilyen képek, példázatok és drámai elemek nélkül [viszont] az emberi viselkedés, az emberi jellem és az emberi együttélés teljességgel szétesik.” (67) A kérdés: képes lehet-e a kereszténység arra, hogy újra megjelenítse a vallásos gyökerű integráló erőt?

Mannheim (és Bibó) szerint „[a] szükséges integráló erőt a kereszténységben megtestesült erkölcsi értékmérők kétségtelenül tudnák szolgáltatni, de a tradicionális keresztény etika szabályai és rendszere erre magukban nem elegendők. (...) Ha tehát azt akarjuk, hogy a társadalmi élet ismét a vallás erőivel itatódjék át, s hogy ezek az erők keresztényen jellegűek legyenek, ez csak úgy lehetséges, ha azok, akik a keresztényen tradíciót képviselik, nem elégednek meg a vallás szokásszerű vagy intézményes formáival, hanem képesek a kereszténységben adott végső vallásos tapasztalat alapvető forrásaiból meríteni.” (67-68).

Mannheim szűkebb szakterülete, a szociológia felől közelíti meg a kereszténység társadalmi relevanciájának a lehetőségét és feltételeit, és felteszi a kérdést, hogy „a keresztény gondolkodásnak ebben az új feladatában egyáltalán segítségére jöhet-e a szociológia, az emberi élet dolgainak ez a leginkább szekularizált felfogása” (69). Úgy véli, hogy a szociológus nem teheti egyháziassá szaktudománya módszereit, és feltevéseit végig kell vinnie a végső következtetésekig, akkor is, ha közben vallási tanításokkal kerül összeütközésbe. „Csak így érheti el, hogy megmutatkozzanak számára a szociológiai módszer összes lehetőségei: ugyanakkor viszont megjelennek a módszer határai és korlátai is, és ez az a pont, ahol a teológusnak hivatkoznia kell és lehet a maga mélyebb tapasztalatokon alapuló értékmérőire, nem pedig előbb, amikor ezzel csupán a szociológus munkáját bénítja meg, és eredményeit teszi felemásokká. (...) A teológus oldaláról nézve [tehát] a legfőbb kérdés az, hogy milyen mértékig engedi meg a kísérletező módszer jelentőségét a vallásos gondolkodás keretein belül. Ha azt a felfogást vallja, hogy a társadalmi életre vonatkozó keresztény igazság bizonyos élesen körülhatárolt megállapításokban foglalható össze, melyek időtlen érvényűek, akkor ezen belül a szociológiai gondolkodásmód számára alig marad hely. Döntő jelentőségű

azonban, hogy a keresztyén erkölcsi állásfoglalás lényege nem absztrakt szabályokban, hanem sokkal inkább képekben és példázatokban van lefektetve, amelyek mindig egy adott társadalmi környezetbe beleágyazott konkrét kép segítségével akarnak vezetni. Ez pedig azt a követelményt támasztja minden keresztyén számára, hogy ne a konkrét képet utánozza le, amire esetleg egyáltalán nincs is meg a lehetősége, hanem Krisztus intencióját próbálja átvinni a legkülönbözőbb más helyzetekre, és a társadalmi feltételek változásával újra és újra teremtő munkával ragadja meg azt, amit a változott viszonyokra a keresztyén tanítás alapvető példázatai és mintái mondanak.” (69–70)

Foglaljuk most össze, hogy a keresztyén gondolkodó számára milyen diagnózist, milyen feladatot és a feladat teljesítéséhez milyen módszereket ajánl Mannheim, és figyelmes fiatal recenzense, Bibó!

A tömegtársadalomban a szekuláris intézmények nem képesek biztosítani a társadalom összetartó erőt.

A kereszténység képes volna arra, hogy a társadalom integráló ereje legyen, de tradicionális nyelve, szokásszerű és intézményes formái elrejtik az integráló erejű végső vallásos tapasztalat alapvető forrásait.

Az a teológus, aki együtt gondolkodik a társadalomtudóssal, adjon teret a kísérletező gondolkodásmódnak. Az éles elhatárolásokkal kifejezett, örök érvényűnek gondolt teológiai kijelentések világában a kísérletezésnek nincs helye.

A keresztyén gondolkodó az erkölcsi tanítást ne absztrakt kijelentésekkel, hanem képekkel, példázatokkal fejezze ki. A Biblia világában született képek és minták kreatívan alkalmazhatók a mi korunkban is, és rajtuk keresztül az orientációt kereső kortársaknak is meg lehet mutatni Krisztus intencióját, szándékát.

*A fiktív Ravasz László az **Uchróniában***

Forduljunk most a Ravasz Lászlóval folytatott beszélgetések sűrített összefoglalását is nyújtó *Uchrónia* felé. A rövid írás sokat mondó teljes címe a következő: *Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna... Bibó István címzetes váci kanonok beszélgetései apósával, Ravasz László bíboros érsekkel a római katolikus egyház újkori történetéről, különös tekintettel a lutheránus és kálvinista kongregációkra. Egyház-, kultúr- és politikátörténeti uchrónia...* A játékos fikció alábbi mondataiban kapunk képet arról, hogy a

Korunk diagnózisa recenzióban megfogalmazott utat követő Bibó hogyan élte meg azokat a nézetkülönbségeket, amelyek beszélgetéseik során – valószínűleg ismétlődően – felmerülhettek:

„B. I. (...) felrója R. L.-nek, hogy igehirdetésében, noha a keresztény szabadgondolkodást soha frontálisan nem támadta, ugyanakkor soha nem adott felmentést a keresztény szabadgondolkodók nem hívésére, s az összes csodákra és metafizikai jellegű teológiai tételekre mindig szigorúan hagyományos frazeológiában utalt, vigyázzván arra, hogy még a legvégletesebben korlátozott fundamentalisták számára se adjon okot a botránkozásra, holott köztudomású, hogy nemcsak hogy nem fundamentalista, hanem annak idején a Harnack bíboros nyomán kialakult modern bibliaszemlélet volt rá jelentős formáló hatással. R. L. erre kifejti, hogy pedagógusi működésében soha a legkisebb kétséget nem hagyta afelől, hogy nem fundamentalista, hogy a csodahitet nem tartja a keresztény hit lényeges elemének, és tartja magát az Egyház ama tanításához, hogy a dogmák nem abszolút érvényűek, hanem emberi megfogalmazásai az emberi megfogalmazhatóságon túl lévő igazságoknak. Úgy véli azonban, hogy más dolog a teológiai oktatás, és más dolog az igehirdetés. Nem azért, mintha valamiféle egyedül klerikusok számára fenntartott felvilágosodást akarna bevezetni. Hanem azért, mert az igehirdetés nem *elméletek* között való állásfoglalás, hanem a megfeszített Krisztus híradásának átadása, itt tehát nincs helye semmiféle olyan elmefuttatásnak, mely a híveket megzavarja és figyelmüket a lényegről elvonja: azt tehát, ami a keresztény szabadgondolkodásban helyes, a hívek számára nem szabadgondolkodó tételek *közlésével* lehet továbbítani, hanem egy Krisztust olyan közelségbe hozó igehirdetéssel, mely éppen e közelség folytán, minden külön hangsúlyozás és bölcselkedés nélkül, szinte mellékesen teszi feleslegessé a primitív csodahitet és a teológiai dogmatizmust. Aki nem tudja Krisztust a hagyományos igehirdetésnél közelebb hozni, annak nincs joga a híveket szabadgondolkodó-tételek feltűnéskereső hirdetésével megzavarni, és esetleg ezzel még távolítani is. Ő a maga részéről erre nem érzi jogosultnak magát, és úgy látja, hogy sok divatos modern pap mindent kétségbe vonó és megengedő igehirdetésében több a feltűnési viszketegség, mint az igehirdetés. B. I. mindezt elismeri, de rámutat annak veszélyére, ha az Egyházban a szabadgondolkodás izolálódik, a nagy ébredések viszont újból és újból obszkurantista szellemi

formákat vesznek fel.” [kiemelések itt és minden későbbi idézetben az eredetiben, Cs. A.] (166–167)

A „kritika” elején Bibó Ravaszról, mint igehirdetőről beszél. Ezzel a meghatározással igazodik ahhoz a hivatás-felfogáshoz is, amit apósa a saját püspöki, lelkipásztori szolgálata lényegének tartott, és ahhoz a közéleti szerephez is, amiben őt nem csak a korabeli református egyház tagjai, de azon túl is sokan ismerték és számon tartották. Az első országos híró protestáns egyházvezető volt, akinek igehirdetéseit rendszeresen közvetítette a rádió, nyomtatott prédikációi pedig több kiadásban és nagy példányszámban jutottak el az olvasóihoz. A tömegtársadalom orientációt kereső tagjaira is ebben a szerepben, igehirdetőként gyakorolhatott hatást.

A következő bekezdéseket arra a feltételezésre építem, hogy Bibó kritikája nem csak általában érintette Ravasz széles körben ismert igehirdetői működését, hanem egy konkrét szövegre is vonatkozhatott: a *Kis Dogmatikára*. A Kálvin-téri gyülekezet bibliaiskolájában 1951/52 telén előadott gondolatmenet tizennyolc fejezete a hagyományos református dogmatikák felépítését követi, és tartalmazza is mindazokat a témákat, amelyekkel azok foglalkoznak. Bár nyomtatásban 1990 előtt nem jelenhetett meg, szövege, sokakat elérhetett – nem tudom elképzelni, hogy Bibó nem olvasta volna. S ami ugyanennyire fontos, a terjesztés nehézségei ellenére Ravasz is ugyanazt a szerepet szánta neki, mint korábbi írásainak: igényes, ugyanakkor minél szélesebb körben érthető nyelven közvetíteni a hit igazságait. Alkalmas lehetett-e ez a szöveg arra, hogy „Krisztus intencióját” úgy mutassa fel a tömegtársadalom számára, ahogyan azt Bibó még 1943-ban megfogalmazta?

Bibó az *Uchróniából* idézett első mondatában azt a véleményét fejezi ki, hogy az igehirdető Ravasz nem nyújtaná a keresztény társadalomtudós számára azt a segítséget, amit az attól a teológus partnerétől kaphatna, aki helyet ad a kísérletező gondolkodásmódnak: „[S]oha nem adott felmentést a keresztény szabadgondolkodók nem hívésére”, azaz azokra a gondolatokra, amelyek nem igazodtak az éles elhatárolásokkal kifejezett, örök érvényre igényt tartó teológiai kijelentésekhez. Fontos itt pontosan értenünk, hogy mit érthet Bibó „a keresztény szabadgondolkodók nem hívésén”: véleményem szerint olyan, magukat keresztényként identifikáló kereső-kísérletező értelmiségiekre gondol, akik istenhívőnek, Krisztus-követőnek tartják magukat, de nem tudnak mindenestül azonosulni a felekezetük – ebben az esetben a református egyház – dogmatikus tanításával. A válasz, amit apósa a fiktív beszélgetésben erre a kritikára ad, számomra azért is életszerű, mert tipikus igehirdetői szerepfelfogást képvisel, amivel nem csak Ravasz korában, de ma is találkozhatunk. „Más

dolog a teológiai oktatás, és más dolog az igehirdetés.” Az egykori teológiai tanár adna némi helyet a „szabadgondolkozásnak”, hiszen bibliaszemlélete nem fundamentalista, a csodákba vetett hitet nem tartja a keresztény üzenet lényegi elemének, és nyitott a dogmák értelmezése felé is, de mindezt nem akarja a szószekre vinni, mert, szerinte, a szószek nem erre való. Abban bízunk, hogy a megfeszített Krisztusról szóló hatékony igehirdetés mintegy mellékesen hatástalanítja a hagyományos teológia mindazon elemeit, amelyekbe a szabadgondolkodó beleütközhetne, míg Krisztus szándékainak elemi erejű megfogalmazásait keresi. A szabadgondolkodás szószéki képviselője csak megzavarná, elidegenítené az ehhez nem szokott igehallgatókat – az igehirdető Ravasz inkább ezt a veszélyt szeretné elkerülni.

*A valódi Ravasz László a **Kis Dogmatikában***

A következő bekezdésekben szembesíteni fogjuk azt a Ravaszt, aki Bibó játékos fikciójában megszólal, azzal a Ravasszal, aki a Kálvin-téri gyülekezetet tanította. Megfelelnek-e a vő kritikus, de barátságos értelmezésének Ravasz saját szavai? A *Kis Dogmatika* szerzője már az első mondataival világossá teszi, hogy nem is akar a kísérletező társadalomtudósnak teológus partnere lenni. „A vallás hitet vall az emberhez való viszonyáról. Mi arról vagyunk meggyőződve, hogy a mi református hitünk a tökéletes igazságot vallja, mert különben más hitet keresnénk.” (5)¹⁰ Figyelemre méltó a kijelentés igénye és reflektálatlansága egyaránt. Magától értetődőnek tartja, hogy létezik tökéletes igazság, ha történetesen nem a református tanítás lenne az, akkor azt kifejezné valaki vagy valami más. S van abban valami zavarba ejtő, látni a református püspököt, aki a maga református közösségét tanítja arra, hogy az ő református hitük képviseli a tökéletes igazságot – mintha a Kálvin-téri gyülekezeti terem kijáratánál végződne a világ, és nem élnének azon túl sokan, akár keresztények is, akikről tudható, hogy egyben-másban nem osztják a református dogmatika tételeit. Ravasz kezdettől fogva olyan térbe helyezte a gondolatmenetét, ahol nincs helye a társadalomtudós keresztény értelmiségi kísérletezésének.

A tökéletes igazság képviselőjének ezt a reflektálatlan igényét Ravasz a gondolatmenet egész folyamán keresztül következetesen érvényesítette is. Ennek során, szemben azzal is, amit Bibó apósa magánvéleményeként fogalmazott meg, viszonylag hamar érvel a csodával. Már az első fejezetben „egy új, döntő kérdés áll előttünk: hol találom meg Istennek a Jézus Krisztusban megadott tökéletes és teljes kijelentését? – A *SZENTÍRÁSBAN*. A Szentírást maga Isten tette az Ő kijelentése orgánumává, illetve közegévé két páratlan csodával: egyik a

¹⁰ A *Kis Dogmatikából* idézett mondatok után zárójelben álló oldalszámok Ravasz 1990-re utalnak.

létrejött, másik a fennmaradása.” (9) Ez a két csoda itt még, a keresztény tanítás főárama szerint, a „hit számára” megnyilvánuló körülmény. Később viszont Ravasz túllép ezen az értelmezésen. Jézus szűztől születésének a tárgyalásakor nem elégszik meg azzal, hogy kijelenti: „[m]egvalljuk azt, hogy ez a csoda páratlan, kivételes, egyszersmindenkori”. Azt is megkívánja hallgatójától, hogy képzelje el a csodát: „[a] szűztől való születésben kifejezésre jut az a hitigazság is, hogy Isten léte a Jézus Krisztusban emberi, teremtett lény élete: Jézus pete volt, embrióvá nőtt, mint magzat megért, a Szűz Mária szülőcsatornáján keresztül a világba érkezett”. Végül azt is megkívánja, hogy a hitben megragadható eseményt más dimenzióban is értelmezzük: „[m]i csak arról a *tényről* tudunk, hogy a názáreti Jézus Szentlélektől fogantatott és szűztől született”. (68) A szűztől születésről szóló tanítás tartalma és formája távol van attól, a – Bibó szerint – deklarált céltól, hogy úgy hirdessem Krisztust, hogy a csodát ezáltal mintegy mellékessé tegyem.

A *Kis Dogmatika* ugyanazzal a kizárólagossággal tanítja partikuláris református hitvallások kijelentéseit, mint az egyetemes keresztény dogmákat. A Szentháromság dogmáját mérlegelés nélkül ismerteti, s ezzel azt is kifejezi, hogy közössége az egyetemes egyház tagja, de mindjárt a következő fejezetben, az eleve elrendelés dogmáját sem mérlegeli, hanem kategorikusan kijelenti, s ezzel azt fejezi ki, hogy közössége az egyetemes egyház olyan tagja, amely különbözik mindenki mástól, aki nem vallja a kettős predestináció tanítását. Ha mindezt összekötjük a *Kis Dogmatika* elején álló igénnyel, hogy „a mi református hitünk a tökéletes igazságot vallja”, látjuk, hogy a szerzője szándéka szerint a református dogmatika normaként szolgál az egyetemes egyház számára.

A Szentírás és a Szentháromság témája után az eleve elrendelés tanát Ravasz a gondolatmenet harmadik témájaként fejt ki, ennél fogva alárendeli neki a keresztény hit többi nagy témáját: a teremtést, Krisztust és a megváltást, a keresztény életet és a végső dolgokat egyaránt. Ravasz vas-következetességgel építi fel az érvelést. A klasszikus, a szövegben latinul is idézett alapra épít: „Isten az eleve elrendelésben dönt afelől, hogy az egész emberi nemzetségből, amelyet teremteni fog és amely el fog bukni, némelyiket az örök életre kiválaszt, másokat az örök halálban hagy” (21); végül kimondja a negatív következményt is: „[a]z elvetés nem pozitív dogmatikai tétel, hanem gondolati szükségszerűség, határfogalom, amit a kiválasztás hoz magával. (...) Az elvetést a bűn hozza ránk, az hogy személyesen részesek vagyunk az eredendő bűnben, amely Isten ellenségévé tett. Mint ilyenek megérdemeltük a kárhozatot, az örök halált. Ha ebből az állapotból nem választott ki az örök kegyelem, csak az történt velünk, amit mi is akartunk.” (26) Istennek a teremtés előtt hozott döntését (dekrétumát, tanácsvégzését) nem csak az ember minősége, az ember megtérése vagy

hite, de még Krisztus érdeme sem módosíthatja, hiszen Krisztus is csak eszköze, végrehajtója a Szentháromság Isten szuverén döntésének (23) Ez a szemlélet később, a megváltás művének magyarázatakor is érvényesül. „Isteni oldalról nézve a dolgot azt kell mondanunk, hogy Krisztus áldozatának érdeme, ámbár minden emberre, múltban, jelenben és jövőben tökéletesen *elégséges* (sufficiens), de csak a *kiválasztottakra hatékony* (efficax). A Krisztus halála után megszerzett javak tulajdonítás által érvényesek, mert Isten azokat csak az övéinek tulajdonítja. Maga a kiválasztás Krisztusban és a Krisztusra nézve történt, azaz a kiválasztás értelme éppen az, hogy némelyekre a Krisztus érdemének ereje hatékony lesz, némelyekre nem.” Ravasz ezen a ponton jónak látja egy riválisnak gondolt protestáns megváltás-értelmezés karikatúráját is felállítani, és azt jól megválasztott szavakkal diszkreditálni, hogy ezzel is erősítse hallgatóinak református öntudatát. „Nem lehet tehát a Krisztus érdemét úgy szemlélni, mint a levegőbe szórt millió konfettit, amelyből ki-ki annyit ragad el, amennyit tud és akar, hanem mint személyre szóló meghívót és adománylevelet, amelyet a kereszt alatt kézbesít a címzettnek az eleveelrendelő kegyelem. Az a hajsza a megtérésért, amely hasonlít a kaliforniai aranyásók versenyfutásához, lehet methodista praxis, de semmi esetre sem református tanítás.” (85–86)

Az eleve elrendelés tana formálja a gondviselési tartalmát is. Csak néhány évvel a háború és a holokauszt után, a kommunista terror csúcsra járatásának idején, Ravasz az eleve elrendelés perspektívájában igyekszik megragadni a szenvedés értelmét:

„Ne feledjük, hogy az ember bűnös. Igazság szerint halált, mégpedig örök halált érdemel. Isten egyebet sem tesz, csak ettől a következménytől akar megmenteni. Ha néha megmutatja, milyen az a világ, ahol kegyelme nem, csak igazsága érvényesül: azért teszi, hogy magunkba szálljunk és hozzá meneküljünk. Ezért *a nagy elemi csapások hívogató jelek a megtérésre*. Vegyük ehhez hozzá, hogy az ilyen csapások idején Isten különösen gondoskodik arról, hogy választottjai vigasztalás nélkül ne maradjanak, s Őt a halál árnyékának völgyében is megtalálják. Mikor pedig nem természeti csapások, hanem emberi akarat következtében zúdul mérhetetlen szenvedés az emberekre (vesztett háborúk, zsarnokok kegyetlenkedése), ne feledjük el, hogy a szenvedést megérdemelték azok, akik egyetértettek (vagy nem küzdöttek meg) azzal a hatalommal, amely ezt a nyomorúságot rájuk zúdította. Azok pedig, akik – emberi szemmel nézve – ártatlanok a romlás felidézésében, vegyék eszükbe, hogy a bűn éppen azért bűn és szörnyű, mert ártatlanok szenvednek miatta. A bűn áldozatot követel éppen azok

közül, akik nem követték el. Az ún. történelmi bűnök az áldozatok egész hekatombáját követelik. Mind a két csoport lássa meg, hogy egyetlen menedék Jézus Krisztusban nyílik előttük, mert benne bűnbocsánat és örökélet vár. A nagy szenvedések nemzedékének kétszeres erővel szól a hívás: Krisztusért kérünk, béküljete meg az Istennel! (...) Ezzel megoldódik egyéni életünk nagy problémája is: a *szenvedés*. A szenvedésben mindig van büntetés, mert nincs büntetlen szenvedő, csak bűnös. Tehát bűnbánatra indít, alázatos vezeklésben gyakorol, s felkészít arra, hogy a bűnbocsánat édességét megérezzük. – Második, magasabb ajándéka, hogy *nevel*. A fájdalom az az iskola, amelyben megtanuljuk, mi az igazi érték. Lassan elfordít a világtól, és belegyökereztet a láthatatlan világ klímájába. Újra meg újra meggyőz, hogy elég nekünk az ő kegyelme. – A harmadik, legmagasabb funkciója a szenvedésnek az, hogy belevon Jézus Krisztus szenvedésének a közösségébe és részt ad a szenvedés világszépítő missziójából. Ez a szenvedés a lélek győzelme a test felett. Ez a szenvedés a leghatalmasabb igehirdetés. Ez a szenvedés alakító erők kisugárzása. Hősies, aktív, győzelmes életforma, *ámen* a kereszthalálra és a feltámadásra.” (40–42)

Teológiai útkeresés az ötvenes-hatvanas években

Elég ennyit látnunk a *Kis Dogmatikából* ahhoz, hogy megértsük, miért nem fért be Bibó keresztény társadalomtudósként folytatott kísérlete a Ravasz által kijelölt dogmatikai keretbe. Magyar honfitársainak közösségét, amelynek keresztény tagjai nagyobb részben nem reformátusok, hanem más felekezetekhez tartoznak, eleve nem hívhatta fel arra, hogy tartsák tiszteletben a partikuláris református dogmákat. De ennél is fontosabb, hogy azokra a kérdésekre, amelyek Bibót foglalkoztatták, Ravasz teológiája, a hagyományos református teológia, nem tudott választ adni. Bibó érdeklődésének a középpontjában az emberi közösség állt. Az foglalkoztatta, hogy melyek egy egészséges közösség ismérvei, milyen élmények, tapasztalatok, ismétlődő közösségi reakciók teszik egészségessé, illetve a közösség min ment keresztül, és milyen reakciók váltak számára természetessé, amelyek miatt beteg. Ennek az érdeklődésnek a jegyében gondolta végig még 1944 előtt a politikai hisztéria jelenségét, s később gyakran alkalmazta is az ekkor kialakított diagnózist – akkor is, ha magát a kifejezést később soha nem használta. Azt kutatta, hogy hogyan hat egy-egy közösségre a szenvedés, hogyan reagál az erőszakra, és mitől függ az, hogy a szenvedés tapasztalatából felépül-e és egyensúlyra talál-e, vagy pedig nem épül fel, és tartósan elveszíti az egyensúlyát, ezért pedig

még inkább kiszolgáltatottá válik. Annak az okát kereste, hogy miért képes az egyik közösség egymással szinkronban látni a közösség és a szabadság ügyét, s miért nem képes erre az a másik, amelyik, ha közösségét veszélyeztetve látja, az önvédelem jegyében lemond a szabadságról.

Ravasz teológiája nem biztosította ehhez a kutatáshoz a szükséges teret. Isten és ember kapcsolatában Isten szuverén úr, az ember pedig az eredendően bűnös, akinek a természetes helyzeténél fogva sorsa a szenvedés. Amíg az eredendően bűnös emberi közösség létezik, nem szűnik meg a szenvedés – és ezen nem változtat a Szentháromság második személye által véghez vitt megváltás sem. Jézus Krisztus, aki végrehajtja a világ teremtése előtt hozott isteni döntést, nem formálja át a bűnössége következményeként szenvedő világot. Elfordít a világtól, hogy a „láthatatlan világ” polgárává tegyen. Megerősíti a lelket, hogy az győzelmet arathasson a test felett. Érdekes volna megtudni, hogy mit érthetett konkrétan Ravasz azon, hogy a hívő ember részvétele Jézus Krisztus szenvedésében részt ad neki „a szenvedés világszépítő missziójában”, vagy csak akár azt, hogy mit érthetett világszépítésen.

Ravasz gondolatmenete a szenvedés értelméről hűségesen igazodik az Ágostonnal kezdődő, majd a tizenhatodik században különösen Kálvin által megerősített főáramú teológiához, s a maga korában tipikusnak is volt mondható. Ezen a területen a második világháború, a holokauszt és a többi népirtás reflexiója, az erőszak mechanizmusának mélyebb megismerése hozott a teológiában is változást. A régi tétel, amely szerint a szenvedés az eredendő bűnnel terhelt emberi élet természetes velejárója, s minden szenvedő egyszermind bűnös ember, aki csak azt kapja, amit megérdemel, egyrészt sterilnek, semmitmondónak bizonyult, másrészt sértette is azokat, akik különbséget tettek a tettesek és az áldozatok között, valamint felfedezték a hullahegyekhez vezető folyamatok azon pontjait, amelyeket rossz – téves, naiv, felelőtlen, vagy egyenesen gonosz – emberi döntések hoztak létre. Jól érzékelteti ezt a teológiában történt változást az Auschwitzra vonatkozó kérdés megváltozása is. A hagyományos teológia hátterén, zsidók és keresztények egyaránt, először ezt a kérdést fogalmazták meg: hol volt Isten Auschwitzban? Erre a kérdésre híres választ adott Elie Wiesel *Éjszaka* című regényének egyik jelenetében: hol van Isten? Ott függ a bitófán! A történet pedig teológiai reflexiót kapott Jürgen Moltmann református teológus *A megfeszített Isten* című könyvében, ami széles körben áthatotta a – nemcsak protestáns – teológiát. A válaszkísérlet során ugyanakkor született egy új kérdés is: hol volt az ember Auschwitzban? Ha a hagyományos teológia szuverén, mindenható Istene szenvedő Istenné válik, akkor megnyílik a cselekvés tere az ember számára, és kihangosodhat a hagyományos

teológiában legfeljebb a periférián megszólaló kérdés: hol van az ember, mi a szerepe az embernek a szenvedésben és a szenvedés elleni küzdelemben?

Ez a kérdés új kísérletekhez vezette az Isten és a gonosz problémáját vizsgáló teológiát, a teodíceát. Három kísérletre utalok itt röviden.¹¹ Mindhárom új teodícea gondot fordít arra, hogy megkülönböztesse egymástól az Isten akaratából bekövetkező szenvedést és az Isten akarata ellen kialakuló szenvedést, s már csak ezzel is kilép a hagyományos teológia keretei közül. Az első kettő megkérdőjelezte a hagyományos teológiának azt a kiindulópontját, hogy Isten egyszerre mindenható és szerető Úr, a harmadik pedig nem kérdőjelezi meg ezt a kiindulópontot, viszont az embertől olyan önállóságot és aktivitást kíván, amit a régi teológusok nem tudtak elképzelni.

A *follyamat teodícea* (a háttérül szolgáló folyamat filozófiáról kapta a nevét) feltétel nélkül fenntartja a szerető Isten képét, de nem hisz Isten mindenhatóságában – szerinte Isten csak az egyik hatalom a világot formáló többi erő között, s ahhoz, hogy akarata érvényesüljön, szüksége van az akarata szerint cselekvő emberre is. A *tiltakozás teodícea* szerint Isten mindenható, de elfeledkezhet ígéreteiről, s az ember dolga lehet, hogy erőteljes tiltakozással emlékeztesse Istent arra, hogy álljon a szenvedő ember mellé és forduljon szembe a pusztító erőszakkal. A *felszabadítás teodícea* pedig nem foglal állást abban a kérdésben, hogy Isten vajon szerető Úr-e vagy mindenható, tehát nem kíván a maga számára megnyugtató ismeretelméleti pozíciót teremteni, viszont arra inspirál, hogy harcoljunk az ellen a szenvedés ellen, ami nem Isten akaratából származik.

Ezek a kísérletek Ravasz számára még nem csak ismeretlenek voltak, hanem nem is fogadhatta volna őket be annak a teológiának a világába, amit művelt és képviselt. Ami Bibót illeti, nem tartom valószínűnek, hogy ismerte volna ezeket a teológiai útkereséseket. Az emberi közösség állapota iránti érdeklődése, ami a második világháború utáni teológiát is megérintette, vezette olyan gondolatokhoz, amelyek számára teológiai referenciaként szolgálhatnak a fenti kísérletek.

Bibó István Krisztus-képe

Mint az *Uchróniában* láttuk, Bibó Ravasznak tulajdonította azt a szándékot, hogy olyan közel hozza Krisztust az igehirdetés hallgatóihoz, hogy ezáltal, mintegy mellékesen, feleslegessé tegye a primitív csodahitet és a teológiai dogmatizmust. A szándék nemes, de kérdés, hogy a *Kis Dogmatika* szerzője el tudta-e érni ezt a célját. Ezt a célt

¹¹ A kísérletek forrása: Daniel L Migliore: *Faith Seeking Understanding. An Introduction to Christian Theology*. Michigan: Eerdmans, Grand Rapids, 2004, (második kiadás) 117–138.

összehasonlíthatjuk azzal, amit az 1943-as recenzióban Bibó saját maga elé tűzött ki: a bibliai képek kreatív alkalmazása révén közel hozni Krisztust a tömegtársadalomban élő, orientációt kereső kortárs számára, ezáltal pedig érthetővé tenni a kortársak számára „Krisztus intencióját”.

Bibó Krisztus-képének a karaktere megegyezik *Az európai társadalomfejlődés értelme* egész gondolatmenetének a karakterével: racionális, de nem tudományos igényű. Az esszé elején Bibó amellet érvel, hogy a politika – az egzakt igazolás lehetőségének híján – nem válhat tudománnyá, ezért még az elméleti politika művelőjének is „szükségképpen meg kell őriznie a politikai állásfoglalás, a politikai cselekvés ki nem iktatható, intuitív, szuggesztív, művészi elemeit” (177). Ezt a szemléletet később kiterjeszti a vallásra is, és mi sem természetesebb, mint hogy a félelemtől szabad élet intézményesítésének a kísérleteit, s ennek nyugat-európai fordulópontjában Krisztus személyének a hatását is ezen a módon írja le. A Krisztus-kép értelmezése számára ez azt is jelenti, hogy Bibó szándékától idegen volna a Krisztus-képet bármiféle tudományos teológia kritikájának alávetni, legyen ez a Ravasz által is művelt hagyományos református teológia kritériumrendszere, a hatvanas-hetvenes évek nyugati teológiai kísérleteié, vagy a mai kortárs teológiáké. Bibó tudományos teológiai megerősítésre nem tartana igényt. Ugyanakkor az értelmező felhívhatja a figyelmet néhány párhuzamra Bibó Krisztus-képe és a teológusok Krisztus-képei és megváltás-értelmezései között. Ha ilyen párhuzamot veszünk észre, nem kell feltétlenül arra gondolni, hogy Bibó teológiai olvasmányait dolgozta fel, és nem kell megtalálnunk – akár Ravasz László könyvtárában – az általa kijegyzetelt műveket. (Erre egyébként ifjabb Bibó István közlése szerint sajnos nem is volna lehetőségünk, hiszen Ravasz minden bizonnyal nagyon gazdag teológiai könyvtára ma már nem hozzáférhető.) Ha párhuzamra találunk, elég arra gondolnunk, hogy a közösség kiegyensúlyozott életével, a hatalom megosztásával és humanizálásával, tehát az európai demokráciával kapcsolatos kihívásokra Bibó hasonló szellemben keresett válaszokat, mint néhány kortárs teológus.

A Krisztus-kép felépítése során Bibó Krisztusnak az evangéliumok alapján megismerhető „személyiségét” írja le, majd néhány példázatát és példagesztusát mutatja be, végül pedig Krisztus „hitéről” beszél. Épít tehát azokra a példázatos tapasztalatokra (paradigmatic experience) is, amelyek hasznáról még Mannheimnél olvasott, s amelyek segítségével a kortárs értelmezheti a saját elemi élettapasztalatait.

Krisztus személyiségének recepcióját Bibó a nyugat-európai politikai fejlődés kezdőpontjának és folyamatos inspirációjának tartja, ami gyakran ellentmondásokkal terhelt, időnként sok-sok áttétellel, néha kifejezetten vallás- vagy egyházellenes kísérletek

keretében történik meg. A hívó ember számára Krisztus személyisége köti össze a vallási élményt és a társadalmi folyamatot, hiszen „a kereszténységre mint vallásra kezdettől fogva mind a mai napig egyik jellemző vonás az, hogy az ebbe a vallásba való behatolás és bekerülés egyik lényeges eleme az evangéliumok írásaiban nagyon pregnánsan kirajzolt és élénk rajzolódó személyiséggel való személyes kapcsolatba kerülés” (189). Bibó ezzel a mondatával kifejezi a főáramú protestáns teológiától való távolságát is. Már Luther azt a nézetét fogalmazta meg, hogy nem Krisztus személye vagy cselekedetei, hanem az ő megváltó művéről szóló igehirdetések az Újszövetség legfontosabb szakaszai. Ezt a gondolatot fejleszti majd Kálvin rendszerré, amelyben Krisztus (a Szentháromság második személye) mint Isten (a Szentháromság első személye) – a teremtés előtt hozott – döntéseinek a végrehajtója foglalja el a helyét, amint ezt Ravasznál is láttuk. A Krisztus személyével való kapcsolatra történő utalás a protestáns környezetben gyakran marginalizált pietistákra maradt, de a személyes kapcsolatot ők is inkább a páli igehirdetések, és nem annyira az evangéliumok tudósításai alapján értették. Krisztusnak az evangéliumokban való keresése mindig jobban jellemezte a katolikus teológiát. Bibó ezzel a kiemeléssel tehát egyszerre nyit utat a protestáns teológiában elhanyagolt terület felé, és talál közös alapot a nyugati kereszténység két nagy ágában élő keresztények számára. Ugyanakkor hozzáférhetővé teszi a keresztény hagyományt annak a kortársnak a számára is, aki érzékeny a „kapcsolatban élés” hívószavára, s rezonál azokra a tapasztalatokra, amelyeket az egzisztencialista vagy perszonalista filozófiák igyekeztek megragadni.

Bibó rekonstrukciója szerint „Krisztus egy kis, aszketikus, közleli világvégét hirdető zsidó szekta köréből nőtt ki”, amelynek nézeteit nem vonta kétségbe, viszont az élethez való közelségnek, az élet legegyszerűbb dolgai iránt való megértésnek, az emberközeli gyengédségnek olyan megnyilvánulásait tudta megvalósítani, amelyek teljesen téren és időn kívül álló módon kimutatnak” zsidó közössége szűk kereteiből (189). Tekintettel arra, hogy a zsidó Jézus iránti történeti és teológiai érdeklődés, ami nálunk főleg Vermes Géza könyvei révén vált ismertté, csak jóval *Az európai társadalomfejlődés értelme* után született, nem tartom valószínűnek, hogy Bibót Jézus zsidósága foglalkoztatta volna, legalábbis nem találtam ennek sem itt, sem másutt nyomát. Azt feltételezem, hogy Bibó itt inkább a partikuláris-lokális elkötelezettség és az egyetemes relevancia kettősségét igyekszik kifejezni: Krisztus ugyan egy olyan közösség iránt volt elkötelezett, amely számunkra távoli és idegen, mégis képes arra, hogy megszólítson bennünket is, hiszen amit képvisel, számunkra is ismerős és otthonos. Még azt is el tudom képzelni, hogy Bibó – önkéntelenül – belevetíti magát is saját Krisztus-értelmezésébe: magyar vagyok, ide tartozom, de tekintetemet és

érzékenységet nem korlátozza sem az eltorzult magyar alkat, sem a kelet-európai kisállamiság nyomorúsága, nyugat-európai horizonton gondolkodom.

A jézusi szavak és a gesztusok, amelyekre a következőkben Bibó röviden utal, a harag és az erőszak kártékonyságáról, illetve az ezekkel szembe állítható szelíd, de bátor és hatékony magatartásról szólnak. Az evangéliumi példák kiválasztása esetlegesnek látszik (a házasságtörő asszony megkövezésének kísérlete, Jn 8,1–11; a farizeusok Jézust az adófizetés kérdésével szeretnék provokálni, Mt 22,15–22 és párhuzamosai; ha valaki arcul üt jobb felől, tartsd oda a másik arcodat is, Mt 5,39 és párhuzamosa). A példákban megmutatkozó jézusi gesztusok viszont mind ugyanaz elé a választás elé állítják az embert: erőszak vagy szelídség; ravaszkodás vagy egyenesség; gyávaság vagy bátorság; deficites, ellenséget gyártó önkép, vagy elmélyült, a másikat is integráló önkép; félelem vagy hit. Az egyik oldalon azok az emberi magatartások sorakoznak, amelyeknek a túlsúlya egy közösséget a lehetőségei alá kényszerít, a másikon pedig azok, amelyek, ha elég sokan képviselik őket, egy közösséget kimozdíthat a saját árnyékából, és elindíthat afelé, hogy egyre kiegyensúlyozottabban, egyre érettebben oldja meg a problémáit.

A jézusi példák mellett Bibó hangsúlyosan beszél Jézus hitéről. „A hit önála még teljesen független mindennemű teológiától és hittételekben való hittől. A hit, ahogyan ő beszél róla, az emberi lélek rejtett képességeiben való bizalom, azoknak a fölkelésére való képességet jelenti.” (190). Bibó ezzel az egyszerű kijelentésével nemcsak a főáramú protestáns, de a dogmatikus katolikus teológiával is szembe megy – és természetesen radikálisan szakít apósa szemléletével is. Ugyanakkor, anélkül, hogy reflektálná, élesen elválasztja egymástól a zsidó (názáreti) Jézus hitét a későbbi, a görög fogalmi gondolkodás hatása alatt kialakult keresztény dogmától. A zsidó Jézus hite sem szubjektív és artikulálatlan, de az érzés és a cselekvés, az egyéni-közösségi élettörténet és a döntés, Isten akarata és az ember válasza sokkal közvetlenebbül kapcsolódik benne össze, mint a főleg fogalmakkal operáló teológiai rendszerekben. Most is azt gondolom, hogy Bibót nem foglalkoztatta Jézus zsidósága, viszont olyan kifejezésre talált rá, ami a zsidó Jézust kereső érdeklődés számára is értelmezhető. Bibó célja inkább az lehetett, hogy azokat a kortársait szólítsa meg, akik számára idegenné vált a dogmatikus kereszténység, s a dogmák sűrű fátyola mögött az elemi találkozást ígérő Jézust keresték.

A Jézus által hirdetett hit közvetlenül érinti az embert, aki maga is küzd félelmeivel és agresszivitásával, és meg szeretne változni. Bibó Krisztus-képének a legérdekesebb, és legmeghökkenőbb részlete, amikor arról beszél, hogy „Jézus számára a szelídség hatalmának a megtapasztalása személyes élmény volt, abban az értelemben, hogy alaptermészete [...]”

szerint [...] agresszióra hajló személyiség volt” (190). Itt már nem csak arról van szó, hogy Jézus közvetlenül az embert szólítja meg, hanem arról is, hogy maga is „valóságos”, tehát változó, fejlődő, érlelődő emberként vesz részt a kapcsolatban. Ezt a keresztény teológia mindig is állította, ez az elemi tény mégis rejtve maradhatott azokban a rendszerekben, amelyek nagyobb hangsúlyt tettek Jézus isteni természetére és öröktől való, már a világ teremtése előtt létező személyére. Bibó mindezt explicit módon nem kérdőjelezi meg, de a radikális hangsúly-áthelyezéssel mintegy zárójelbe teszi Krisztus isteni személyét, hogy annál inkább felhívhassa a figyelmet az emberi személyre. Ezzel a törekvéssel találkozunk akkor is, amikor – végtelenül leegyszerűsítő módon – Pál szerepéről beszél: „Pál apostol volt az, aki Krisztus istenségének olyan fogalmazást adott, amelyben a Krisztus teljes emberi volta sértetlenül benne maradt” (192). S ezt hangsúlyozva fejezi végül be a Krisztus-kép megrajzolását: „[e]z igen jelentős a továbbiakra nézve, mert a keresztény vallás átélői számára azt az alapvető élményt jelenti, hogy Isten ismeri a mi kínjainkat, és a terhelt emberi állapotunkból való kilépéshez egy tökéletesen velünk egyszövetű emberi személyiséggel kell kapcsolatba lépni” (192).

A Krisztus-kép és az alulról fölfelé haladó krisztológia

Az európai társadalomfejlődés értelme szövegét Bibó 1971/72 fordulóján mondta magnára, s mert a nyugati teológia világával semmi kapcsolata nem lehetett, nem tudhatta, hogy hozzá hasonló érzékenységű teológusok milyen utakat járva igyekeztek összekapcsolni a kortárs tapasztalatot és a teológiai hagyományt. Közülük Karl Rahner jezsuita hittudóst emelem ki, aki az ötvenes években a gyanú alatt álló új-modernista közösség tagja, a hatvanas évek elején rövid időre tilalom alá is kerül, de a második vatikáni zsinat egyik szakértőjeként páratlan lehetőséget kapott a katolikus – és ökumenikus – teológiai gondolkodás formálására. A halála előtt négy évvel, 1976-ban kiadott *A hit alapjai* című összefoglaló munkájában Rahner az „alulról fölfelé haladó krisztológia” művelését szorgalmazta. A „felülről lefelé haladó” klasszikus krisztológia kiegészítéseként, amely Krisztust a megtestesült Igeként írja le, az új megközelítés az üdvösséget Isten saját történelmeként ragadja meg, hangsúlyozva, hogy „Isten e legsajátabb valóságának (...) kell a mi reális üdvösségünk gyanánt a mi oldalunkon állnia, az Isten és a teremtmény közötti különbség innenső oldalán”.¹²

¹² Karl Rahner: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*. Ford.: Endreffy Zoltán. Szent István Társulat, Budapest, 1983, 323.

Ezt az eredetileg nehézkes filozófiai terminológiával kifejtett gondolatot néhány évvel később született népszerűsítő munkák már szinte magától értetődőként tárgyalják. *A dogmatika kézikönyve*¹³ szerint az „alulról induló” krisztológia abból a történeti ember Jézusból indul el, akit a szinoptikus evangéliumok, vagy azok történet-kritikai értelmezései mutatnak meg. Megállapítja, hogy az érvelési alap és az okfejtés szempontjából „majdnem minden újabb krisztológia alulról induló”. (409) Ezzel a megközelítéssel lehetővé válik az is, hogy a szakteológia szabatosan beszéljen mindazokról a témákról, amelyekkel Bibó még annak a tudatában kísérletezett, hogy a hagyományos teológia keretei között nem lehet őket kidolgozni.

A dogmatika kézikönyve nagy figyelmet szentel Jézus Krisztusnak, aki „valódi ember és az igaz ember: egy új emberiség kezdeményezője”. Megállapítja, hogy „[a] keresztény hagyomány kezdetén nem tan és nem könyv áll, hanem egy emberi személy, és az ő életével, halálával s új életével kapcsolatos tapasztalat története.” (417) Jézus „[m]indenben egy közülünk, ami csak embert érhet és gyötörhet, testvérünk (...), mégis – ami mindennek az értékét egyáltalán nem csökkenti, és ezért nem érhető félre – ’bűn nélkül’, azaz Istennel való szakítás nélkül (...) való. Tehát olyan ember, mint mi, és mégis másképp ember, mint mi.” (418)

Ez a valódi ember hozzánk hasonló abban is, hogy nem tudott már kezdetben mindent, hanem ő is tanult, változott, fejlődött. Számos újszövetségi ige „*tanúskodik Jézus nem tudásáról, tudásának korlátairól, válságairól, tanulásáról és a megismerésben való előrejutásáról. Nem zárja ki annak elfogadását, hogy Jézus ismeretében is lehetett pszichológiai fejlődés. Ő a nem tudásban is szolidáris volt velünk, és megtapasztalta a homályt. Jézusnak is, mint minden embernek, fokozatosan kellett egyre világosabban és tisztábban megismernie a másik embert, Istent és saját küldetését.*” (426)

A Jézus istenképéről és az abban gyökerező magatartásáról olvasható mondatok is megerősítik Bibó kísérleti Krisztus-képének a vonásait. „Jézus megtisztítja az istenképet az erőszak, a bosszú, a megtorlás és a büntetés minden mozzanatától. (...) [Az istenképnek n]incs sötét, félelmetes hátoldala, amelyet nem lehetne összhangba hozni a jóságról szóló örömhírével, és amelytől az embernek rettegnie kellene. (...) Ezért az ember maradéktalanul Istenre hagyatkozhat. Ezt Jézus minden naiv-romantikus álmodozás nélkül mondta, miközben teljesen tudatában volt az ezzel ellentétes negatív valóság (gyűlölet, erőszak, pusztító szándék,

¹³ Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*. Vol. 1. A magyar kiadást sajtó alá rendezte: Lukács László. Budapest: Vigilia Kiadó, 1996. *A dogmatika kézikönyvéből* származó idézetekhez csatolt oldalszámok erre a kötetre utalnak.

hűtlenség, elemi ínség, betegség és szenvedés) ridegségének, és mindenestül el is szenvedte azt.” (420) Ebből következik, hogy Jézus számára Isten „annak a mindenható és egészen gyengéd szeretetnek a csodája, amely míg önmagát adja oda, vissza is húzódik, és olyan sokat hagy rá az emberre, hogy az vele szemben független és szabadon önmaga lehet (...). Az az ember, aki erről a szeretetről tudomást szerzett, úgy tapasztalja, hogy az Úr figyelembe veszi és igenli őt önazonosságában és intimitásában is, s egészen oldott mozgásra válik képessé.” (422) Istennek ez az ismerete, a vele való bensőséges kapcsolat pedig megformálta Jézusnak azt a „személyiségét”, amit Bibó a gondolatmenete középpontjába állított, s amit a kézikönyvünk így ragad meg: „[a]mi Jézusban feltűnik, és vonzóvá teszi őt: a felebarát és az ellenség radikális szeretete, erőszakmentessége, jósága.” (428)

A dogmatika kézikönyve ezen a ponton Ernst Bloch filozófus *Prinzip Hoffnung* című munkájából idéz (amit Bibó is ismerhetett): „Egy ember itt úgy működött, mint aki a tiszta jóság – s ez még eddig nem fordult elő.” Az idézetet követő mondatok pedig mintha Bibó szándékai szerint születtek volna meg – a tömegtársadalomban élő kortárs számára „Krisztus intencióját” megmutatni akaró szándéka szerint: „Éppen ezért tisztelik és szeretik [Jézust] sokan, messze a templomfalakon kívül is. Jézus nyilvánvalóan beteljesíti mohó, sőt egyenesen messiási elvárásainkat, amelyeket mi emberek emberlétünk legmélyén hordozunk, és amelyeket (hamisan címezve és eltúlzottan) másokra vagy magunkra is irányítunk. Mert éppen ez a szerencsétlenségünkről szerzett tapasztalatunk központi eleme, hogy magunktól nem sikerül egészen másokért élnünk, és hogy ez nem is az emberi együttélés törvénye. A megváltásra való rászorultságunk tapasztalata kiéleződik a megtört vagy csak töredékesen megvalósított és gyakorta hirtelen véget is érő embertársi szolidaritásban. *Jézus megmutatja, hogy ez másként is lehet: hogy lehetséges tisztán szolidáris szeretet, amelyet semmi sem törhet meg.* Hogyan lehetséges ez? Jézus története így ad erre feleletet: *Istenből* kiindulva lehetséges ez az *embernek* is.” (428)

Bibó István néhány nappal a halála előtt ezt mondta egy barátjának: a hitelességgel talán nem lesz baj, de a hitemmel nem tudom, hogyan is állok. A barát értelmezése szerint Bibó „[n]yilván az ortodox szigorúsággal katekizált vallásra gondolt (...), amivel kapcsolatban az ő intellektusának akadtak kételyei”.¹⁴ Nem tudom, volt-e Bibó mellett valaki, aki a hite felől érzett bizonytalansággal szemben megnyugtathatta volna.



¹⁴ Fekete Ágnes: „Hit és hitelesség. Beszélgetés Bibó Istvánról Szesztay Andrással és Regéczy Lászlóval” *Confessio* 2011/3., 12.