

Fazakas Sándor – Kovács Krisztián (szerk.)

VALLÁS ÉS POLITIKA

Teológiai reflexiók
egy komplex kapcsolat
múltjáról és jelenéről



Kiadja:
a Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Szociáletikai Intézete
Felelős kiadó: Fazakas Sándor

Sorozatszám:
Szociáletikai Intézet kiadványai (SzIK) 7.

ISSN 1785-6027
ISBN 978-615-5853-21-0

A kiadást támogatta:
a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Doktori Iskolája.
A kötet a Dr. Halász Tibor – A Debreceni Református Kollégiumért
Alapítvány támogatásának keretében jelent meg.

Anyanyelvi lektor:
Kenyhercz Róbert

Nyomdai előkészítés, technikai szerkesztés:
Szilágyiné Asztalos Éva

Nyomdai munkálatok:
Kapitális Kft.

Felelős vezető:
Kapusi József

TARTALOM

Előszó..... 5



HODOSSY-TAKÁCS ELŐD
Amikor istenek a földön is jártak
Vallás és politika az ókori világban 11

KARASSZON ISTVÁN
Deuteronomium
– **teológia és politika a Kr.e. VII. századi Izraelben** 25

PERES IMRE
Római jog, politika és evangélium 39

MICHAEL BEINTKER
Reformátori impulzusok a keresztyén ember
és egyház mai politikai cselekvéséhez..... 61

KOVÁCS KRISZTIÁN
Preise dein Glücke, gesegnetes Sachsen!
A lutheránus Bach felsőbbségképe világi kantátái alapján 79

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE
A politikai teológia és a politikai vallások..... 103

BÖLCSKEI GUSZTÁV
Egyház és politika – Révész Imre és Török István olvasatában..... 121

FAZAKAS SÁNDOR
**A morál hatalma és/vagy tehetetlensége a totalitárius
rendszerek konfliktusainak feldolgozásában** 133

LÁNYI ANDRÁS
Mi az, hogy „mi”? 151

SZALAI ANDRÁS
Az iszlám és a politika 173



Abstracts / Zusammenfassungen.....183
Szerzők.....189

A XXI. század első évtizedeiben olyan politikai és társadalmi átalakulásnak vagyunk tanúi világviszonylatban, amelyben a vallás, illetve a vallások jelenléte megkerülhetetlen. Ugyanakkor a vallás e folyamatokban betöltött szerepének és jelentőségének értelmezése vitatott. Kétségtelen, hogy a vallás és a politika eddigi kapcsolatrendszere mentén már kialakult konfliktusok szerepet játszanak az indulatok és az eltérő vélemények megítélésében. A feszültségek és ellentmondások értelmezése során mindig fennállt a veszély, hogy *egyrészt* leegyszerűsítve kerüljön megítélésre a politika és a vallás viszonya az újkori társadalmak tapasztalatának horizontján, a két szféra gondos megkülönböztetése, illetve elválasztásának követelése által (az egyház és állam szétválasztásának analógiájára). E szétválasztásra irányuló igény vagy igyekezet megfigyelhető volt és ma is megfigyelhető mind a vallás, mind pedig a politika bizonyos szereplői részéről. A tapasztalat viszont azt mutatja, hogy csupán egyfajta naivitással illelhető minden olyan próbálkozás, amely vallásmentes politikai tér és politikamentes vallási világ kialakításában érdekelt. A leegyszerűsítés ugyanakkor abban is tetten érhető, hogy a vallás gyakran a kereszténységgel, a politika pedig a pártpolitikával vagy egyszerűen a politikai kormányzással kerül azonosításra. *Másrészt* egyfajta tudománytalan hisztéria is övezi a vallás és a politika kapcsolatrendszerét, amelyben hol kétes partnerként, hol pedig riválisként állítják egymás mellé vagy egymással szembe a fogalmak által jelzett valóságot, és az ezzel kapcsolatos tapasztalatokat. Így a végeredmény nem lesz más, mint egy olyan – mind teológiailag, mind pedig politikatudományi szempontból megalapozatlan – kritikus magatartás, amely arra törekszik, hogy egymással szemben kijátssza a két fogalmat, és negatív színben tüntesse fel egyik vagy másik hatáskörét, vagy akár mindkettőt.

De tetten érhető egy harmadik törekvés is: ez az önkéntes összefonódás, amely az opportunizmus és a kollaboráció kétes mechanizmusait rejti el a törvényes együttműködés vagy a történelmileg áthagyományozódott kapcsolatrendszer díszletei mögé, így a vallás könnyen felhasználja a politikát, vagy a politika a vallást a maga önös céljainak elérésére, illetve igazolására. Azonban sem a direkt szembeállítás vagy a kényszeres megkülönböztetés, sem pedig az elvtelen összefonódás nem merítheti ki és nem rombolhatja le a fogalompár eleve természetes kapcsolatát. Hiszen egy olyan jelenséggel és viszonyulással van dolgunk, amelyben a fogalmak és a mögöttük meghúzódó valóság egyidősek megjelenésükkel. Ahol politikáról és vallásról beszélünk egy adott társadalmon és történelmi korszakon belül, ott létezik a kettő között valamilyen kapcsolat. Éppen ezért sem a tudományos elemzések, sem a keresztyén értékrend közvetítésének igénye nem érheti be féligazságokkal vagy leegyszerűsítésekkel.

A kérdés imént vázolt komplexitása ösztönözte arra a jelen tanulmánykötet szerzőit és szerkesztőit, hogy az egyház, a társadalom és a tudományok összefüggésében keressék a témáról való együttgondolkodás és a párbeszéd lehetőségét, a tudományos elemzés igényével, interdiszciplináris megközelítésben. A szerzők különböző diszciplínák és konfessziók képviselői, ez adott esetben a fogalmak használatát és a tudományos módszer alkalmazását is meghatározza – de éppen erre való tekintettel nem törekedtünk a fogalmak és a nézőpontok egységesítésére. A kötet – amely a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Doktori Iskolájának és a Szociáletikai Tanszék és Kutatóinézetnek a szervezésében a 2015/2016-os tanév tavaszi szemeszterében megtartott előadássorozat dokumentálása – ily módon egy hosszabb távú kutatási projekt kezdetét jelenti, amely arra irányul, hogy bizonyítsa: a vallás és politika világa nem választható el egymástól úgy, ahogyan az újkori gondolkodás azt feltételezi, hanem szoros összefüggésben és interaktív kölcsönhatásban él egymással. Ráadásul ez a kapcsolat nem a XX. vagy XXI. század politikai pluralitásában bontakozott ki, hanem már az ókori világtól kezdve napjainkig megtapasztható, akár az Ószövetségben, akár a korabeli közel-keleti kultúrákban, amint erre a kötet első két fejezete is utal. *Hodossy-Takács Előd* (Amikor istenek a földön is jártak – Vallás és politika az ókori világban) tanulmánya arra világít rá, hogy az ókorban – az ókori Izraelt is beleértve – a vallási reformokat elsősorban

politikai érdekek motiválták, sőt a világpolitika a kultuszok kialakulására is hatást gyakorolt, még akkor is, ha a hivatalos kultusz és ideológia adott esetben nem volt összhangban az egyéni és közösségi identitást meghatározó helyi népi vallásossággal. *Karasszon István* (Deuteronomium – teológia és politika a Kr.e. VII. századi Izraelben) már szűkíti a vizsgálódás fókuszát: a Kr.e. VII. század politikai és nagyhatalmi történéseinek összefüggésében azt tárja fel, hogy miként valósult meg Izrael esetében a saját törvényalkotó hagyományokra való építés, valamint a korabeli nemzetközi politikai érdekekre való figyelés kölcsönhatása a vallási önazonosság újrafogalmazása érdekében. *Peres Imre* írása (Római jog, politika és evangélium) gazdagon illusztrálja, hogy a keresztyénség kezdetekor szinte megkerülhetetlen volt a jogi-politikai adottságokkal szembeni állásfoglalás, a helykeresés, az alkalmazkodás vagy éppen a kritikus tartózkodás. A római birodalom jogrendje az újszövetségi korban az első keresztyén gyülekezetek számára nemcsak a társadalmi élet keretét képezte, de gyakran jogvédelmet is biztosított az új hit apostolai és követői számára, adott esetben pedig a jogi terminológia az evangélium továbbadásának eszközévé is válhatott.

A reformáció teológiai felismerései és politikai etikája viszont új alapokra, elsősorban a lelki és világi kormányzás kompetenciájának megkülönböztetésére kívánta helyezni a vallás és a politika, közelebbről az egyház és a világi felsőbbség kapcsolatának feszültséggel teli ellentmondásosságát, amint az *Michael Beintker* münsteri professzor tanulmányából (Reformátori impulzusok a keresztyén ember és egyház mai politikai cselekvéséhez) világossá válik. A szabadság, a jog és az igazságosság kölcsönhatásának hangsúlyozásával, valamint a politikai hatalom írott törvényeknek való alárendelésével a reformátori kor már a modern demokratikus jogállam lehetőségét vetíti elő. A vallás és politika kapcsolata azonban nem csupán az egyházi és világi struktúrák, valamint a teológia és a politika eszmerendszere mentén bontakozik ki és fonódik össze, hanem a mindennapi élet, a művészet, s azon belül is a zene területén, amint *Kovács Krisztián* Johann Sebastian Bach és a világi felsőbbség kapcsolatát bemutató írásában olvasható (Preise dein Glücke, gesegnetes Sachsen! A lutheránus Bach felsőbbségképe világi kantátái alapján).

A XX. század újabb meglepetést tartogatott a vallás és politika ambivalens kapcsolata tekintetében. Kiderült, hogy a modern állam-

elmélet meghatározó és jellemző fogalmai akár a teológia szekularizált és a vallásból származtatott fogalmainak is tekinthetők, de fordítva is igaz, a totalitárius ideológiák többnyire vallásos elvárásokat testesítettek meg, és ilyen irányú érzelmi igények kielégítésére törekedtek. Mindez *Balogh László Leventének*, a politikatudomány képviselőjének tanulmányából derül ki (A politikai teológia és a politikai vallások), többek között Carl Schmitt és Eric Voegelin politikai teológiájáról, illetve politikai vallásról való gondolatainak ismertetésén keresztül. Ennek a korszaknak a magyar református reflexióit *Bölcskei Gusztáv* tolmácsolásában olvashatjuk. Előadása bevezet a magyar református teológiatörténet két jeles képviselőjének, Török Istvánnak és Révész Imrénének gondolkodásába, akik az egyház és politika kapcsolatát a teológia kritikai funkciója és az egyház prófétai tiszte felől ragadták meg. Vallás és politika, egyház és állam kapcsolatának mai kérdéseiben e klasszikusnak számító kritériumok – legalábbis az egyház számára – ma is aktualitással bírnak. Ennek a korszaknak tanulságához kapcsolódik továbbá *Fazakas Sándor* elemzése (A morál hatalma és/vagy tehetetlensége a totalitárius rendszerek konfliktusainak feldolgozásában), amely a morál és a politikai hatalom, a morál és politikai, illetve vallási valóságértelmezés kapcsolatának szerepét vizsgálja a totalitárius rendszerek kialakulásában vagy éppen az önkényuralmak összeomlását követő útkeresésben, az együttélés új normáinak megtalálására irányuló törekvésekben. Az elemzés arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi vezetett történelmileg ahhoz a körülményhez, hogy a keresztyén egyház által áthagyományozott vallás lemondott a modern világ formálásában való aktív részvétel lehetőségéről, helyette az alkalmazkodás útját választotta, s ez utóbbi törvényszerűen vezetett a rossz kompromisszumok és vétkes együttműködések felvállalásához a politikai rendszerekkel való kapcsolatában. Ugyanakkor megkerülhetetlen a kérdés: milyen kritériumok és teológiai felismerések mentén vegyen részt ma az egyház és a teológia a közélet formálásában?

Lányi András filozófus tanulmánya (Mi az, hogy „mi”?) a kollektív önazonosság kialakulásának racionális, ideológiai és vallási mozgatórugóira kérdez rá – a jelenkori migrációs válság horizontján, támogatók és ellenzők érvein is szemléltetve a kérdést. Vizsgálódásának fókuszában a nemzetté válás folyamata áll, amely éppúgy nem nélküli a narratívákat, a közös értelmezés feletti közmegegyezést, mint

az értékek és a fogalmak vétkes kisajátítását. Sem a központosított nemzetállam megteremtésére irányuló törekvés, sem pedig az identitások feladásának erőltetése (valamely vélt egység reményben) nem jelenthet alternatívát a lokális identitások megélése és a párbeszéd számára, s csak egy ilyen helyi társadalom lehet igazán nyitott és befogadó. Ebben a vallásnak pedig újból pozitív szerepe lehet.

Végül nem keresztyén, illetve nem zsidó-keresztyén kontextusban artikulálódó politikai kultúra és vallás kapcsolatára kitekintve az iszlám világába vezet be *Szalai András* tanulmánya (*Az iszlám és a politika*). Nemcsak az iszlám kialakulásának történetét és sokrétűségét tárja elénk a szerző, aminek az ismerete elejét vehetné a politikai érdekekre konvertálható előítéleteknek és csoportidentitást konstruáló narratíváknak, de meggyőzően mutatja be azt is, hogy a muszlim életformának milyen lehetőségei és milyen korlátai vannak a nyugati típusú szekularizált államokban.

Látható tehát, hogy a vallás és a politika kapcsolata nem redukálható le egyszerű megállapításokra. E két valóság egymáshoz való viszonyulása és kapcsolatrendszere sokoldalúan van jelen egy-egy adott történelmi korszak társadalmi, politikai és vallási életében. A megkülönböztetés, az elválasztás vagy éppen az együttműködés kritériumainak, valamint az utókor vagy a kortársak értékítéletének, illetve az értékelő kritikának a megfogalmazására nem kerülhet sor általánosan elfogadott normák mentén, hanem minden esetben józan analízis, higgadt mérlegelés és teológiailag megalapozott érvelés szükséges ahhoz, hogy a vallás és a politika kapcsolatának interpretálása elkerülje a leegyszerűsítés és a felesleges félelemkeltés veszélyeit. Bízunk benne, hogy a jelen kiadvány ehhez az igényhez segítséget, a továbbgondoláshoz ösztönzést és a további tudományos párbeszédhez bátorítást nyújt, a téma sokoldalú vizsgálata által.

Fazakas Sándor – Kovács Krisztián

HODOSSY-TAKÁCS ELŐD

AMIKOR ISTENEK A FÖLDÖN IS JÁRTAK

Vallás és politika az ókori világban

*„Minden ármány, készpénz és varázslat
keveréke a földön és az égen.”¹*
(Márai)

ÖSSZEFOGLALÁS

Jelen tanulmány célja bemutatni, hogy az ókori világban vallás és politika egymástól elválaszthatatlan volt. Az uralkodók látszólag vallási lépései, pl. templomépítések vagy kultuszi reformok is politikai motivációk miatt mentek végbe. Írásunkban mezopotámiai, görög, valamint bibliai példákat idézünk, melyek bizonyítják, hogy az ókori államok életét vallási-kultikus tevékenység tarkította és szötte át. Az ókor emberei az istenek égi világát a földi viszonyok alapján képzelték el, isteneikről úgy beszéltek, mint a királyokról és más hatalmasokról. Végül ókori izraeli példákon keresztül a világpolitikának a helyi kultuszokra gyakorolt hatását tekintjük át.

1. Istenekről és emberekről

Az ókor embere számára nem vált el élesen egymástól a transzcendens és az ember számára átlátható szféra. Az istenek világa évezredek át mindent áthatott, így értelemszerűen a politikát is. A világtörténelem egyik legrégebbi fennmaradt dokumentuma, a sumer királylista² gyönyörűen példázza az állam isteni eredetéről vallott,

¹ MÁRAI, S.: *Béke Ithakában*, Budapest, Helikon Kiadó, 2014, 220.

² KOMORÓCZY, G.: „Fénylő ölednek édes örömeiben...” A sumer irodalom kistükré, Budapest, Európa Könyvkiadó, ²1983, 125–126.

általánosnak tekinthető ókori keleti felfogást. E szerint a királyság az égből szállt alá, és ez az aktus megismétlődött, miután a világot az özönvíz borította el. A világon tehát valóban új kezdet állt elő, de az emberi együttélés alapintézménye eredetét tekintve nem változott.³ Az özönvíz tradíciója azt is példázza, hogy az ókori kelet istenei meglehetősen kiszámíthatatlan alakok voltak. A történet több verzióban is előkerült,⁴ a sumér változat mellett a sokkal részletesebb akkád szöveget kell kiemelni. A víz megállíthatatlan áradására azért volt szükség, mert Enlil, a mezopotámiai pantheon egyik központi figurája nem tudta tovább elviselni az emberi zajongást, és mivel nem látott más megoldást, elhatározta, hogy eltörli az embereket a föld színéről. Féktelen bosszúvágyának tűnik ez, annál is inkább, mert az emberiség elpusztításával az istenek saját szolgálataikat irtják ki a föld színéről. Tehát voltaképp azt mintázza ez a történet, hogy az istenek pusztító haragja nemcsak túlmutat az értelmes és értelmezhető kereteken, hanem egyenesen katasztrofális következményekkel járhat.

Ez a viselkedés jellemezte a korai korok földi hatalmasságait is. Az ókori politikában a királyok döntéseinek nem feltétlenül kellett átgondoltnak, higgadtnak és megalapozottnak lenni, és nem feltétlenül kellett megmaradni racionális keretek közt sem.⁵ Az istenek világát az ókori ember az emberi tapasztalati világ struktúrái alapján képzelte el, és az istenek féktelenségének leírása mögött minden bizonnyal meghúzódott az emberi, a társadalmi együttélés során kialakult tapasztalat. A régmúlt királyainak viselkedése feltételezhetően rapszodikus volt. Az emberi viselkedésről a földön szerzett tapasztalatok alapján került benépesítésre az égi és az alvilági szféra egyaránt, ezért

³ Roman Herzog példák során keresztül mutatja be, hogy hosszú évezredekken keresztül nem lehetséges a királyi és a főpapi hatalom (palota – templom) szétválasztása. Lásd: HERZOG, R.: *Ósi államok. A hatalomgyakorlás eredete és formái* (Egyetemi Könyvtár; Eredeti címe: Staaten der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen, 21998), Budapest, Corvina, 1999, 81–98.

⁴ 1872-ben a British Museum gyűjteményében bukkant fel először özönvíztábla, ez a szöveg a Kr. e. 7. századból származik – ma több szöveget is ismerünk már, némelyik lényegesen korábbi ennél. MACGREGOR, N.: *A History of the World in 100 Objects*, London, Penguin books, 2012, 83–87.

⁵ BOTTÉRO, J.: *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, 67.

mondhatjuk, hogy úgy tűnik, az általános ókori felfogás szerint hajdan az istenek tényleg a földön jártak.⁶

A mezopotámiai nagy teremtésmítosz ugyanennek a jelenségnek egy további aspektusát is erőteljesen aláhúzza. A szöveg szerint az istenek egy része fent, egy része pedig az alvilágban található, de Babilon szentélyében is összegyülekeznek. Van, aki feljön, és van, aki alászáll.⁷ A templom mint szent hely ebben az értelemben nem a vallásgyakorlás helye volt, hanem a város istenének szakrális tere, egyszerűbben fogalmazva az istenség lakhelye, háza, ahol alkalmazottak ezrei látták el a szolgálatot.⁸ Ugyanakkor a templom mégsem zárja magába az istenséget, hanem szimbólum, a mennyei rezidencia árnyéka.⁹ Valástörténeti szempontból vizsgálva néhány bibliai igeverset, hasonló dilemmák megfogalmazásával találkozunk. Salamon templomszentelési imája mintha ugyanezen a kérdésem gyötrődne: lehet-e valóság Isten földön lakása (1Kir 8,27)? Megfogalmazza kétségeit az Ézs 66,1 is; de van olyan kommentáríró, aki a templom isteni birtokbavételét a deuteronomista teológia egyik meghatározó állásfoglalásának tekintti. Végül ennek az irodalmi korpusznak a teológiájában születik meg az a megoldás, hogy a templomra úgy tekintenek, mint ahová Isten a nevét helyezte: lényegét, jelenlétének hordozóját, ami azonban mégsem maga Isten.¹⁰ Istenek földön és égen, Babilonban és Jeruzsálemben, valamennyien elfogadták a hódolatteljes szolgálatot, és gyakorolták hatalmukat. Nagy különbség azonban a két terület között, hogy Mezopotámiában az istenekről szóló elképzelések, számunkra úgy tűnik, nem alkottak logikus és koherens rendszert. Ennek az a

⁶ A transzcendens világ feltételezése egyidős az emberi tudattal, gondolkodással és ébredéssel. Az ősember vallásos-rituális viselkedését nem feladatunk most részletesen tárgyalni. Lásd: ELIADE, M.: *Vallási hiedelmek és eszmék története, I. kötet: A kőkorszaktól az eleusiszi misztériumokig*, Budapest, Osiris Kiadó, 1994, 12–13.

⁷ BOTTÉRO: *Religion in Ancient Mesopotamia*, 68.

⁸ BIENKOWSKI, P.: Temples, in: Bienkowski, P. – Millard, A. (ed.): *Dictionary of the Ancient Near East*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000, 286–287.

⁹ WALTON, J. H.: *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Nottingham, Apollos, 2007, 113.

¹⁰ DE VRIES, S. J.: *1 Kings* (Word Biblical Commentary 12), Mexico City – Rio de Janeiro – Dallas – Nashville, Thomas Nelson, 2003, 125.

legfőbb oka, hogy ezek a mítoszok egymástól függetlenül keletkeztek, miközben egy-egy imádságban vagy más szövegben a nagy mítoszoktól eltérő képzetek kerültek megfogalmazásra.¹¹ Kánonfogalom sem a mezopotámiai, sem a görög kultúrában nem létezett.

Az ókori ember az istenek világát tehát alapvetően máshogy fogta fel, mint a 21. század nyugati embere. *Gösta Ahlström*, a 20. század második felének témánk szempontjából egyik meghatározó kutatója fogalmazta meg, hogy bár ez érthetetlen a modern ember számára, az ókori közel-keleti társadalmakban a személyes vallásosság vajmi kevés szerepet kapott. Ezzel szemben megállapíthatjuk a következőket: (1) a vallás a közösség életének kifejezése volt; (2) a kultusz folytatása a politikai rend részét képezte; és (3) ennek a rendszernek az alapja az uralkodónak tekintett istenség tisztelete volt.¹²

2. Az állam értelméről

Roman Herzog a hatalomgyakorlás eredetéről írt híres, magyarul is megjelent könyvében¹³ felteszi a kérdést: mi értelme az államnak? Ezzel párhuzamosan: miért mutattak az emberek 6–8 ezer évvel ezelőtt hajlandóságot arra, hogy elfogadják a fent és lent lévő világára oszlás lehetőségét? Egyszerűen az erő győzött felettük, nem voltak abban a helyzetben, hogy ellenálljanak bárminek is? Vagy az első jerikói építő király egy „nagyszájú demagóg”¹⁴ volt, aki telebeszélte a többiek fejét?

¹¹ BOTTÉRO: *Religion in Ancient Mesopotamia*, 69. Bottero szerint a mezopotámiai rendszerben egyszerűen „az istenek” cselekedtek, amikor a világot kormányozták, és igazából nem számított, hogy pontosan ki az, aki egy specifikus területért felel. Egy-egy istenség ugyanakkor a világ egy-egy eleméhez különösen is kapcsolódott, vagyis kontrolálta annak viselkedését. Nagyjából ennyit jelent az, hogy Samas a napisten, a vihar-eső pedig Adadra tartozik (lásd: 91. oldal).

¹² „*The religions of the Ancient Near East have too often been looked upon from the viewpoints of modern man who is unable to comprehend that private religions had little place in these oriental societies. Religion was an expression of the life of the community, and therefore constituted a part of the political system, the basic premise being that of the god as ruler of the nation.*” (AHLSTRÖM, G.: *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*, Leiden, Brill, 1982, IX.)

¹³ HERZOG: *Ősi államok*.

¹⁴ i. m., 58.

Herzog szerint itt, a gyökerek szintjén az önkéntesség józan belátása érvényesült: az emberek előnyt reméltek az államtól, védelmet, biztonságot, érdekeiknek megfelelő viszonyokat. Ez azonban nem egy mai értelemben vett megfontolt döntés volt, mert a korai kultúrák emberei nem a napjainkban hangoztatott racionális elvek alapján határoztak jövőjükéről. Ezen a ponton kap szerepet a vallás az állam életében.

A vallás tág kategória: jóslás, jóvendőmondás, szertartások biztosítják a világ rendjét és annak az ember számára nélkülözhetetlen megértését. Tehát nem mágia segítségével született az állam, és még az is kevés volt a hatalomra vágyónak, ha a transzcendens világ nevében lépett fel – ez önmagában nem lett volna elég a tömeg számára. Ők biztonságra vágytak, békére, a víz biztosítására, a termőföldék nyugodt művelésére, a csatornák és gátak rendszerének karbantartására a folyamok mentén, stb. Az állam kultikus feladatait ezek mellett szerepeltethető alapfeladatként látta el. Ez az ókori felfogás szerint a közösség elemi érdeke volt, mivel a rend biztosításához elengedhetetlen az ember számára láthatatlan világ támogatása. Ez olyannyira meghatározó, hogy a történelem korai szakaszaiban nem is lehet hátravonalat vonni az állam szférája és a vallás tere között.¹⁵

Az ókori görög civilizáció területén hasonló volt a helyzet. A görög istenek, akárcsak mezopotámiai társaik, otthonosan mozogtak a halandók között, figyelmük a világ egészére kiterjedt. Nyomon követték mindazt, ami a földön történt, de meglehetősen korruptok és könnyen befolyásolhatók voltak. Emlékeztetnek mezopotámiai elődjükre, de túl is tesznek rajtuk. Antropomorfizmusukban sok tekintetben rosszabbak az embereknél, féktelenek, hedonisták. Nem véletlen, hogy a görög vallást az ortopraxis határozta meg, tehát az istenek tiszteletének helyes módja került a vallásgyakorlás középpontjába, és nem a személyes hódolat vagy kegyesség kifejezése. *McGrath* szerint a görög istenek által megtestesített viselkedési normarendszer az ateizmus kialakulásának egyik korai mozgatójának tekinthető.¹⁶

¹⁵ i. m., 86.

¹⁶ MCGRATH, A.: *Az ateizmus alkonya. A hitetlenség térhódítása és hanyatlása a modern világban* (Eredeti címe: *The Twilight of the Atheism. The Rise and Fall Disbelief in the Modern World*, 2004), Budapest, Szent István Társulat, 2008, 15–17.

A görög világban a vallás megélése a mindennapok, és így a közélet szervezését alkotta. A poliszok összefogásának egyik korai intézménye volt az *amfiktiónia*, mely egy-egy szentély körül szerveződött. Az *amfiktiónia* résztvevőinek közös felelőssége volt a szakrális központ fenntartása, de érdekes módon ez a fajta együttműködés nem eredményezett valódi politikai szövetséget, nem tiltották pl. az egymás ellen viselt háborúkat. Ugyanakkor az összetartozást mégis igyekeztek megjeleníteni, például egy esetleges kirobbanó fegyveres konfliktus esetén tilos volt egymás vízkészleteinek ellehetetlenítése, és nem pusztíthatták el teljesen a másik várost.¹⁷

A polisz életét a szövetségi rendszeren kívül is átszötte a vallás. Ez nem véletlenszerűen alakult így, hanem szükségszerű jellegzettség volt: a polisz nem egyszerűen városállamot jelentett, hanem a polgárok közösségét.¹⁸ Athénban a 8. századi oligarchikus köztársaság rendszerében az előkelő kevesek (értsd: kisszámú család) tagjai gyakorolták a hatalmat, és közülük került ki nemcsak a politikai, gazdasági és katonai élet minden meghatározó embere, de ők adták a papságot is. Ez annyit jelent, hogy a polisz életében természetes módon kapcsolódott össze vallás és politika. Az állam élére minden évben kilenc *arkhón*-t választottak (tisztségük lejártával újak léptek helyükre), közülük egy, aki az *arkhón baszileusz* tisztségét viselte, volt felelős a vallási élet irányításáért. Egy *arkhón* volt a testület feje, hatan felügyelték az igazságszolgáltatást, egy *arkhón* pedig a hadsereg főparancsnoki tisztségét látta el. A leköszönt *arkhón* életfogytig részt vett az állam életében, az *areioszpagosz* tanácsának lett tagja, vagyis abba a testületbe került, mely a népgyűlés és az *arkhón*-ok testülete között állt. Ez a közösség a hadisten, Arész dombján ülésezett. Spártában a helyzet más volt. Két *baszileusz* állt a városállam élén, mellettük a huszonnyolc tagú vének tanácsa (*geruszia*) és a népgyűlés

¹⁷ HEGYI, D.: *Polis és vallás. Bevezetés a görög vallástörténetbe* (Osiris könyvtár, Történelem), Budapest, Osiris Kiadó, 2002, 43.

¹⁸ HEGYI, W. GY.: Az ókori Hellász, in: Salamon, K. (szerk.): *Világtörténet*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2006, 195–243.212. Egy-egy poliszhoz több város, kisebb-nagyobb település is tartozott, ezek a központi várossal alkottak egy politikai közösséget. Számuk több száz lehetett, a két legjelentősebb Spárta és Athén. Utóbbi területe meghaladta a 2500 km²-t, tehát hozzávetőlegesen a mai Magyarország egy kis megyéjének felel meg.

játszott politikai szerepet. A két *baszileusz* katonai feladatok mellett papi funkciót látott el.¹⁹

Egy görög város életében az istenek tisztelete kikerülhetetlen volt. A vallási élet centrumában a város isteneinek helyesen folytatott kultusza állt, mely kultuszok elhanyagolását, az istentelenséget az állam ellen elkövetett legsúlyosabb vétékként halállal büntették.²⁰ A vallás az állam életének minden területét átszötte. Amikor a szónok az emelvényre lépett, az istenekhez fohászzkodott, de előírt imát kellett mondani a csatába induló hajósoknak is. A közösség tereit szertartásosan meg kellett tisztítani; az agórát, a népgyűlés helyszínét például rendszeresen malac vérével. Ezen túl minden állami esemény, verseny, előadás az adott istenség védelme alatt állt.²¹

Ilyen körülmények között nem csoda, hogy a sok isten közül néhány különösen meghatározó szerepet játszott az állam életében. Athén nagy védelmezője Athéné volt, a bagolyszemű, a béke, bölcsesség, tudomány szűz istennője, Zeusz legkedvesebb lánya. A háború, a küzdelem istene Árész volt, Zeusz és Héra fia. Tárgyunk szempontjából meghatározó Apollón (Zeusz és Létó fia, Artemisz ikertestvére), aki sok más mellett az erkölcsi tisztaság, a törvény, a rend, a jog istene is, valamint a görög földön oly fontos művészetek védelmezője. Delphoi isteneként általános tiszteletnek örvendett, az itt kijelentett jóslatok néhány alkalommal valóban új irányt szabtak a történelem alakulásának, vagy akár konkrét építkezések, templom-helyreállítások hiányát tudatták. Ilyen eseteket Hérodotosz is megörökít (I.15., 19. stb.).

Az istenek és emberek viszonyrendszerének görög felfogása sajátosan tükröződik a tűzlopás, Prométheusz és Pandóra történetében. Az elbeszélés magja Zeusz mohósága, amikor Prométheusz felkínálja neki az áldozat egy részét: a csontokat gondosan elrejtí a zsiros rész alatt, mert tudja, hogy ennek az isten nem fog tudni ellenállni. Zeusz választása megfelel a várakozásnak, és így a hús az emberekhez kerül. A többi ennek folyamodványa, vagyis a tűz visszavétele büntetés gyanánt, majd a lopás, végül Pandóra bája és a szelence az edény pereme alatt megbújó Reménnyel (Elpis); és Prométheusz szenvedésével. De

¹⁹ HEGYI: Az ókori Hellász, 195–243.212–124.

²⁰ HEGYI: Polis és vallás, 44.

²¹ i. m., 44–45.

számunkra most a kiindulás érdekes: Zeusz becsapható, mohó, önző istenként tűnik fel.²²

Mi volt a helyzet Izraelben? Történeti síkon szemlélve az eseményeket az izraeli állam kialakulása egy meglehetősen jól követhető szociológiai folyamat, világosan kivehető állomásokkal. Főnökségek kusza rendszereként írhatjuk le az ún. bírák korát; ezt a korai állam, majd a dinasztikus királyság struktúrája váltotta fel. A jelek szerint YHWH kultusza a lassan kiformalódó egységtudat kialakulásában meghatározó szerepet játszott.²³ Természetesen ebben a korai időszakban még szó sem volt exkluzív yahwizmusról.

A királyság megjelenésével egybeforrott a városi kultúra megjelenése. A városépítés egy volt a királyi privilégiumok közül, és a város mint jelenség Palesztinában sem egyszerűen falunál nagyobb település (ahol sok ember él együtt egy szűk zónában). A város nem csupán házakat, utcákat, tereket jelent, a város az ókori keleten az emberi tevékenység egy magasrendű kifejeződése. Óriási mérnöki teljesítményekről beszélünk az urbanizáció összefüggésében, víz- és védelmi rendszerekről, palotákról, templomokról; valamint jól szervezett adminisztrációról. Ez elengedhetetlen volt a kényszermunkák megszervezéséhez, a társadalmi feszültségek kezeléséhez, a piac szabályozásához. A város a királyi székhelyeken túl szimbólum is. Az ilyen település az ókori keleten kétpólusú, lényegében két ház körül épül: a palota (vagy: kormányzói rezidencia) és a templom megteremtése a városépítés céljaként is felfogható. Ez a két épületegyüttes a király és istenség által reprezentált nemzeti kormányzat fizikai kifejeződése volt.²⁴ Az ókori keleten a templom nem egyszerű istentiszteleti hely, hanem az állam egyik adminisztratív és gazdasági-pénzügyi központja, ezért a templomépítés mindig jelentős politikai tettek számított. Templom és palota együttesen az állam lényegét jelenítette meg. Ezzel magyarázható az akropoliszjelenség, vagyis az a feltűnő jellegzetesség, hogy számos ókori városban a templom-palota egy fallal körülvett területen helyezkedik el; a városon belül, de mégis elkülönítve

²² KERÉNYI, K.: *Görög mitológia* (Eredeti címe: *The Gods of the Greeks, the Heroes of the Greeks*), Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1977, 141–146.

²³ Hodóssy-Takács, E.: „...Az Úr vezette egymaga...”: *Izrael letelepedése és Józsué honfoglalás-tradíciójának teológiai értelmezése* (Dissertationes Theologicae 5), Debrecen, Debreceni Református Kollégium, 2002, 122–124.

²⁴ AHLSTRÖM: *Royal Administration*, 2.

a város többi részétől. A király, akárcsak az istenség, nem volt hétköznapi, tehát a közönséges halandóktól őket és házaikat feltétlenül el kellett választani.²⁵

A dinasztikus királyságokban az állam isteneinek, illetve istenének mindig meghatározó szerep jutott. Az ókori kelet királyai az istenekhez hasonlóan bekapcsolódtak a kultusz alakításába, és ennek a lenyomata az Ószövetségben is tisztán látszik. Legszemléletesebb példa a mezopotámiai *akitu*-ünnepek lefolytatása, ami lehetetlen volt királyi jelenlét nélkül. Ez tragikus helyzetet eredményezett Babilonban Nabu-naid uralkodása idején, aki saját vallási elképzeléseinek furcsa büvkörében élt, és hosszú éveken át Témánban tartózkodott. Eközben a Babiloni Krónika azt közölte, hogy az istenség nem hagyta el templomát, vagyis az ünnepi felvonulást, a hagyományos újévünnep szertartássorozatát nem lehetett megtartani. A király fia, Bél-sar-uszur a politikai életben minden tekintetben helyettesíthette az uralkodót, de az ünnepen ezt nem tehette meg.²⁶ Amikor aztán Nabu-naid visszatért, és a többéves kényszerszünet után ismét megtartották az ünnepet, már késő volt, a város hamarosan elbukott. Círus, a hódító perzsa király saját propagandadokumentumain semmi kétséget nem hagyott afelől, hogy ezt a legyőzött csak magának köszönhette. Az uralkodó magára haragította az „istenek királyát”, Mardukot, és ennek következményeit el kellett szenvednie.²⁷

Az ókori király nem csak a hadszíntéren, hanem békeidőben is istene nevében cselekedett. Neki épített templomokat, de akár utakat is: minden lépését az isten határozta meg. Ennek a jellegzetességnek fontos bizonyítéka a vaskori Palesztina térségében a Mesa, Móáb királyának felirata. Ez a szöveg a legfontosabb móábi Isten, Kemós haragjának tulajdonítja a megpróbáltatásokat (Móáb elnyomását), a szabadság pedig az isteni irgalomnak és az engedelmes királynak köszönhető.

²⁵ i. m., 3–4.

²⁶ PRITCHARD, J.: *The Ancient Near East* (Vol. 1): An Anthology of Texts and Pictures, Princeton, Princeton University Press, 1973, 203. Az ünnep részletes leírása: Bottéro: Religion in Ancient Mesopotamia, 158–164. Nabu-naid uralmának rövid összefoglalása: BÁCSKAY, A.: Az ókori kelet. Kr.e. VI. évezredtől – Kr.u. IV. század, in: SALAMON, K.: *Világtörténet*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2011, 84–194.130.

²⁷ A Círus-cilinder szövegének megfogalmazása. Szöveg: PRITCHARD: *The Ancient Near East*, 206–208.

Amikor a Kemós nevében cselekvő Mesa megvívta harcait, jó királyhoz méltóan városokat, szakrális helyet, ciszternákat és utat épített.²⁸ A felemelkedés alapja tehát az volt, hogy Kemós visszavegye a hatalmat az Arnón mentén, az ő szigorú parancsainak kellett engedelmességni a királynak, aki engedelmisségének köszönhetően aratott diadalt.

A királyt az ókori keleten előszeretettel nevezték jó pásztornak, aminek az áll a háttérében, hogy a királyok isten akaratából uralkodtak, vagy azt is mondhatjuk, hogy ők az istenség territóriumának és népének adminisztrátorai.²⁹

3. Az állam életéről és a rend megőrzéséről

Mi minden befolyásolta az ókori politika alakulását? Ha így vizsgáljuk a kérdést, akkor kiderül, hogy a legtermészetesebb tényezők, vagyis a gazdasági életen kívül egy sor további elem is meghatározó volt, így az ideológia; az identitás, valamint a különböző humán befolyásoló tényezők. Ideológiai téren a vallás, a hivatalos kultusz világa a legfontosabb; az identitás kategóriájába sorolható a népi vallásosság jelenségvilága, valamint a kisebb csoportok, klánok értékrendje,³⁰ humán befolyásoló tényezők között pedig a különböző érdekcsoportokra kell gondolni: a meghatározó családok vezetői, a befolyásos udvari tisztségviselők, az adminisztráció kulcsfontosságú szereplői, a tanácsadók, bizalmasok valóságos hálózatot építettek ki minden királyi udvarban. Ezen a téren van egy szintén örök, visszatérő elem, ami gyakran csak nagyon nehezen követhető nyomon: ez a szerelmi szál.³¹ Az ókori viszonyok között ezen a ponton a háremintrikáknak kell külön figyelmet szentelni. Számunkra azonban most ezek közül az ideológia, vagyis a vallás hivatalos oldala fontos. Az ókori keleti politikai élet akár az istenek akaratának keresése felől is leírható. Mit akarnak az istenek? Háborút? Békét? Egy főpap elmozdítását? Temp-

²⁸ HODOSSY-TAKÁCS, E.: Móáb, *Egy vaskori nép Izrael szomszédjában* (Kréne 9), Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2008, 119–131.

²⁹ AHLSTRÖM: *Royal Administration*, 3.

³⁰ Az Ószövetségből ilyen ismert csoportidentitással rendelkeztek például a rékábiak, lásd: Jer 35.

³¹ ANGEL, H.: When Love and Politics Mix: David and his Relationships with Saul, Jonathan, and Michal, in: *Jewish Bible Quarterly* 40 (2012), 41–51.

lomépítést, renoválást? Az istenek akaratát folyamatosan tudakolni kell, és a nyilvános kultusznak az a legfőbb célja, hogy az istenek változó akaratához igazodva biztosítsa számukra szükségleteik kielégítését.³² Ez persze folyamatos bizonytalansággal járt együtt, soha nem lehetett tökéletesen biztos az ember abban, hogy amit tesz, az valóban kedves az istenek színe előtt. Az istenek büntetnek és jutalmaznak – a politikát ez a körülmény alapjaiban határozta meg.³³

Az ókori Izrael politikai berendezkedése tökéletesen tükrözi ezeket a jellegzetességeket. Izrael ebben az értelemben egy az ókori királyságok között. Ahogy szerte az ókori keleten, úgy itt is meghatározó volt a szövetségesek hálózata, ami háborút és békét egyaránt hozott (1Kir 22,2–4). Az identitást alapvetően határozta meg a népi vallásosság jelenségvilága (aminek legnyilvánvalóbb bizonyítéka épp a számtalan kirohanás az „unortodox” vallási praktikák ellen). Itt is rendkívül erős volt a humán szempont (1–2Kir és Jer könyvei alapján szépen kirajzolódik egy-egy korszak befolyásos tisztviselőinek a rajza, lásd: 1Kir 1,7–8; 2Kir 22,8–12, stb.). Mindezeket túl azonban a vallás, a hivatalos kultusz világa (királyi ideológia) alapjaiban határozta meg a jeruzsálemi királyok politikáját. Ezért vitette Dávid a Szent Ládát Jeruzsálembe az első adandó alkalommal, ezért kellett templomot építeni, és a perszonálunió felbomlása után ezért ismétlődik meg minden az északi királyságban. Ott is templomokat kellett építeni, és látható szimbólumokat kellett elhelyezni (1Kir 12,29; Bétel Izrael déli, Dán pedig az északi határ mentén fekszik). Ezek a határtemplomok az istenség territóriumát, dominiumát hivatottak jelölni. A Biblia arról is tudósít, hogy a végleges – vagy legalábbis annak szánt – északi főváros, Samária megalapításának része volt egy helyi templom felépítése (1Kir 16,32). Ennek az építkezésnek régészeti bizonyítéka nincs, tehát Samária egyedülálló építészeti megoldásokat felvonultató akropoliszában³⁴ eddig nem tártak fel templomként azonosítható épületet, de a paralelek alapján egy itteni templomot nyugodt lélek-

³² Ez nekünk, keresztyén gondolkozóknak első hallásra furcsa. Számunkra az a természetes teológiai állásfoglalás, hogy Isten megadja mindazt, amire szükségünk van (1Tim 6,17).

³³ WALTON: *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, 136–139.

³⁴ MAZAR, A.: *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.*, New York, Doubleday, 1990, 408–409.

kel valószínűsíthetünk. Az, hogy egy épületnek a régészeti kutatás nem akadt nyomára, nem jelenti azt, hogy az épület nem létezett.

Az Ószövetségben rendkívül fontos reformok és ellenreformok kapcsán sem lehet elválasztani egymástól a politikai és a vallási motivációkat. A kultuszi életbe való erőteljes beavatkozás több bibliai király életének leírásában fontos szerepet tölt be. Dávid és Salamon politikájában a vallás kereteinek alakítása meghatározó volt: ők székelyhelyet teremtettek, így a Szövetség Ládája nem is lehetett másutt, csak Jeruzsálemben (2Sám 5–6), a templomépítés pedig ebben a gondolkodásban egy racionális politikai lépés volt. A későbbi uralkodók lépései is tükrözik a vallás és politika elválaszthatatlanságát. Áház és Manassé beavatkozott a kultuszi életbe, valóságos reformokat hajtottak végre. A nevükhöz fűződő módosítások negatív tetteknek kerültek rögzítésre a deuteronomista történeti műben (2Kir;18–16,10 7–21,3). Az exkluzív YHWH-hit képviselői szemében nyilvánvalóan ítéletes cselekedet idegen mintára készíteni egy új oltárt (Áház) vagy leborulni az ég minden serege előtt (Manassé). A szerzők ezt vétekként írják le, ami természetes, mivel ők vallási kategóriákban gondolkodnak. Ugyanakkor ezeknek a lépéseknek nyilvánvalóan politikai motivációi voltak: Áház közvetlenül az asszíroknak tett behódolása után döntött az új oltár elkészítéséről, ezzel nyilvánvalóan Jeruzsálem különállását kívánta tompítani; Manassé pedig egy lázadást követő helyzetben uralkodott, amikor Júda kis híján teljesen megsemmisült. Számára meghatározó volt, hogy minden lehetséges eszközzel bizonyítsa, ő hűséges vazallus, aki alkalmazkodik a nagyhatalom minden elvárásához. Behódolás nem képzelhető el a kulturális elkülönülés fenntartása mellett.

A bibliai megítélés szerint pozitív reformlépéseket bevezető Ezékiás és Jósias megtisztította a kultuszt (2Kir 18,4–7; 23,4–16), vagyis olyan elemeket távolítottak el, melyek idegennek számítottak – ők épp Júda kulturális különállását kívánták hangsúlyozni, a kultusz terén tett lépéseik a nagyhatalommal szemben megfogalmazott politikájuk szerves részét alkották. Ezékiás nyíltan fellázadt (ezzel a katasztrófa küszöbére sodorta országát), Jósias pedig a meggyengült nagyhatalom kárára terjeszkedett. Ez a megközelítés azonban nem jelenti azt, hogy eddig vallási természetűnek gondolt uralkodói lépéseket kellene tisztán politikai szándéknak tekinteni. Azt kell hang-

súlyozni, hogy a jeruzsálemi királyi udvarban vallás és politika elválaszthatatlanul fonódott össze.³⁵

Az Ószövetség 1Kir 8,27-ben adja Salamon szájába a tanulmányunk címében is feszegetett kérdést: „*valóban lakik Isten a földön?*”. Felfogható ez általánosabb értelemben is: elképzelhető-e, hogy egy istenség a földön lakjon, együtt az emberekkel? A megelőző versekben tisztázza alapállását a szerző, amikor arról beszél (8,20–21), hogy a házat, vagyis a templomot Isten nevének (לשם יהוה), tehát nem Istennek lakásul építette a király. Így az épület voltaképp nem több, mint egy hely a láda számára (מקום לארון). Ezékiel volt az, aki intenzíven foglalkozott Isten jelenlétének kérdésével, szerinte Isten dicsősége a templom hatodik századi elpusztítását megelőzően elhagyta Jeruzsálemet (9–11), és majd csak a helyreállítást követően tér oda vissza (43,2–5). Dán 2,11 végül egyetlen kijelentéssel rövidre zárja a dilemmát: „*istenek [...] nem laknak együtt a testben élőkkel*”. Érdekes módon azonban épp Dániel teszi minden más ószövetségi könyvnél világosabbá, hogy az ókori világban vallás és politika kéz a kézben járt. Az uralkodó bármikor mélybe taszíthatja vallási-ideológiai okokból a másképp gondolkodókat, azokat, akik parancsait semmibe merik venni. Így kerülnek a hitükhöz ragaszkodó férfiak a tüzes kemencébe és oroszlánok vermébe (Dán 3,6).

Kérdés mindezek után, hogy van-e, illetve lehet-e egyáltalán olyan korszak az emberiség történetében, amikor a vallás, az ideológia nem tölt be meghatározó szerepet? A 20. század egyes gondolkodói már a második világháború előtt feszegették az „elvek mentén” történő politizálás veszélyes voltát (lásd Aldous Huxley: *Vak Sámson / Eyeless in Gaza*, 1936), legújabban pedig Michel Houellebecq láttatja együtt regényeiben a jelenlegi Európa pusztulását és egy új vallás dominanciáját (*Behódolás / Soumission*, 2015). Mindez azonban, noha e sorok írójának határozott véleménye van vallás és politika jelenkori kapcsolataról, már messze túlmutat áttekintésünk keretein.

³⁵ Ahlström 2Krn 33,14–17 alapján Manassében az ősi júdai vallási-társadalmi renchez való visszatérés emberét látja. AHLSTRÖM: Royal Administration, 75–81.

KARASSZON ISTVÁN

DEUTERONOMIUM – TEOLÓGIA ÉS POLITIKA A KR.E. VII. SZÁZADI IZRAELBEN

ÖSSZEFOGLALÁS:

Jelen tanulmány a politika keresztyén olvasatához és a keresztyének közéleti szerepvállalásának tisztázásához kíván hozzájárulni, még-hozzá a deuteronomiai teológia, illetve történelemértelmezés bibliai bizonyágtétele alapján. A Kr.e. VII. század nemzetközi politikai fordulatainak bemutatását követően az elemzés bemutatja, miként kíván építeni az egykori izraeli törvényhozó hatalom egyrészt saját törvényalkotó hagyományaira, másrészt a nemzetközi jogra a saját önazonosság újrafogalmazása érdekében. Jóllehet Izrael és Asszíria kapcsolata áll a figyelem középpontjában, a Deuteronomium számos szöveghelye mégis a hagyományos izraeli törvényalkotás és a nemzetközi jog közötti kölcsönhatásra reflektál. Végül a tanulmány következtetéseket fogalmaz meg a keresztyén etika és közéleti felelősségvállalás mai kérdései számára.

Számomra világos, hogy viszonylag kevesen közelítik meg a „Vallás és politika” kérdését a héber tudományokon keresztül, ezért szabadjon néhány előzetes megjegyzést tennem, hogy illusztráljam: milyen háttéren lesz számomra aktuális és érdekes kérdés a deuteronomiumi vallásreform. Az elmúlt évtizedekben, amikor újra lehetőség nyílt református lelkészek számára is az aktív szerepvállalásra az ország politikai életében, egyre többször hangzott el az a kívánság, hogy gyülekezeti lelkipásztor semmiképp se vegyen részt a politikában. Végső

son az az ügy, amit szolgál, nem politikai jellegű! Én is azok közé tartoztam, akik óvták a lelkészeket attól, hogy a gyülekezetben belül félreértés okozói legyenek a keresztyén hit és a politikai meggyőződés viszonyáról. Azonban a „pap ne politizáljon” javaslat nagyon köznapian lett megfogalmazva, s akár még helytelennek is nevezhetjük, ha nem pontosítjuk. Én a magam részéről úgy értelmeztem ezt a kijelentést, hogy lehetőség szerint konkrét pártpolitikai szerepet ne vállaljon a lelkész azon a településen, ahol szolgál, mert ezzel nem csak megtevesztheti a gyülekezet tagjait, hanem még megosztást is támaszthat közöttük. Vajon hogy fogja hallgatni a vasárnapi prédikációját egy olyan hívő, aki esetleg egy másik párt aktivistája? Ugyanakkor elismerem, és láttam olyat is, hogy nem gyülekezeti lelkész éppen lelkészi jellegét hangsúlyozva jelentős pártpolitikai szerepet is vitt: tanárom, Heinrich Ott ilyen volt Baselban. Talán megjegyezhetem, hogy politikai működésének értelme az volt, hogy az egykor szétvált Basel-Stadt és Basel-Landschaft félkantonok újraegyesítését lehetővé tegye. Megbukott – de ez a munkája is tiszteletre méltó! Alig hiszem, hogy valaki is megbotránkozott volna tevékenysége miatt! Ezzel együtt meggyőződésem az is, hogy ha a politika fogalmán nem egyszerűen a hatalmi viszonyok elosztását értjük (miként egyébként ez napjainkban igen gyakori), hanem a közjó munkálását (*politiké tekhné*, eredeti görög értelemben), akkor a keresztyén hitnek természetesen nem csak hogy társadalmi vetülete is van, hanem éppenséggel elképzelhetetlen e társadalmi vetület nélkül. Ha csak egy kicsit is kimozdulunk szűkebb otthonunkból, és például a református lelkész feladatait nézzük a szomszéd országokban élő szolgatársaink esetében, akkor kifejezetten káros lehet az a kívánság, hogy „a pap ne politizáljon” – hiszen hívő közösségének jóformán minden kérdésében jelentős, amit a lelkész mond. Én úgy gondolom, ezt a kérdést jól körül fogja járni az a néhány előadás, amit a Debreceni Református Hit tudományi Egyetem Doktori Iskolája szervez, hiszen erre az elmúlt évszázad története jó példákkal is szolgál: Barth Károly az apolitikus lelkészek ellen nyilván tiltakozott volna, míg a kommunista korban a politizáló papokat joggal kísérte bizalmatlanság. Erről azonban talán nem nekem kell beszélnem; inkább arra koncentráljunk ezúttal, hogy a bibliai korban – hangsúlyozottan a felvilágosodás előtti korban, amikor még a vallás és a politika nem volt szétválasztva – milyen példákat láthatunk magunk előtt, s azoknak milyen tanulsága van je-

lenlegi etikai döntésünk számára! Ha ebből a deuteronomiumi reform korát és teljesítményét kiemelem, akkor egészen nyilvánvalóan arról van szó, hogy egy nemzeti és vallási megújulás során a hit mennyiben tudta segíteni a konkrét politikai cselekvést, és mennyiben képes talán ma is a mi hitünk, a nemzet eszmei hátterének táplálására. A dolog könnyű – vagy legalábbis annak tűnik –, hiszen erről már írtak könyvet: *Eckart Otto* e téma nagy ismerője.¹ Megjegyzem, hogy Otto példáját nem csak én követem, hanem még sokan mások is. Érdekes idézet áll Otto könyve elején. J. Wellhausen szavai meghatározók számára: „*Das Deuteronomium indessen war ein Programm für eine Reformation, nicht für eine Restauration*”. Úgy gondolom, ezt mindenkinek jó észben tartania, aki következtetéseket akar levonni e régi szövegekből, és ez talán nem is lesz nehéz azoknak, akik az „*ecclesia semper reformari debet*” elvét vallják: bár a régieken orientálódunk, mégis mindig újat kell létrehoznunk!

Röviden említsünk néhány történeti körülményt – nem a történetírás szándékával, csupán abból a célból, hogy az események jelentőségét fel tudjuk mérni. A Kr.e. VIII. század közepétől egészen a VII. század utolsó harmadáig Izrael az Újasszír Birodalom befolyása és uralma alatt állt. A másik világhatalom, Egyiptom gyengélkedik ekkor, majd teljesen asszír uralom alá is kerül. A képlet tehát első pillantásra világosnak tűnik, csakhogy az Újasszír Birodalom hatalma egyáltalán nem jelent egyértelműséget a hatalom gyakorlásában – s ez ugyancsak fejtörést okozhatott a vazallus államokban. Az első nagy király, II. Sarrukín (Sargon, Samária legyőzője) ugyan sikeres, nagy király, aki újszerű birodalmi politikájának jeleként új fővárost is alapít (Dur-Sarrukín=Khorszabad)², de Kr.e. 705-ben egy hadjárat során külföldön

¹ OTTO, E.: *Deuteronomium – Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999. A könyv elolvasásához mindazáltal kell bizonyos kompetencia, hiszen Otto az ékírási törvényeket idézi, hogy aztán azokat a Deuteronomium szövegével összehasonlítsa.

² Talán Magyarországon még nem egészen világos, hogy II. Sargon monumentális reformjának milyen nagy hatása volt a bibliai történetírásra. Az oka ennek az, hogy mivel Izrael szempontjából nem pozitív szereplőről van szó, ezért az utalás rá indirekt módon történik. Chr. Uehlinger nagyon alaposan vizsgálja meg az 1Móz 11 szövegét, s ennek magyarázata során döbben rá: voltaképpen a „Bábel tornya” néven elhíresült történet polémia II. Sargon politikája és Khorszabad kiépítése ellen. Lásd UEHLINGER, CHR.:

elesik. Ezt mi ugyan hősi halálnak neveznénk, de az asszír ideológia szerint ez a legnagyobb szégyen! Szanhérib éppen ezért sürgősen változtat a politikán, a *pax assyriaca* létrehozója, a nagy megbékéltető szerepében tetszeleg, s ismét Ninivét teszi meg fővárosnak. Sikeréhez kétség nem fűződhet, de bizony ő is erőszakos halállal távozik – igaz, nem külföldön, hanem valószínűleg háremintrikák miatt saját templomában gyilkolják meg az asszír nagykirályt Kr.e. 680-ban. Hogy az ekkor külföldön tartózkodó Aszerhaddónnak volt-e a gyilkosságban szerepe, azt valószínűleg sosem fogjuk megtudni. Mindenesetre az ő uralkodása viszonylag egyértelmű helyzetet hozott létre a térségben: a 660-as években elfoglalta Egyiptomot (előbb Memphist, majd Thébát), Babilonban pedig asszír vazallus király uralkodott. Az egyértelműség azonban nem tartott sokáig: először Egyiptom szakad el I. Pszammetikh vezetésével az évszázad közepén, majd a babiloni alkirály, Samas-Sum-Ukín lázad. Ez utóbbit ugyan még sikerül legyűrnie Aszerhaddónnak, de világos, hogy a nagy probléma majd Babilon lesz – Egyiptom messzebb van! Az utódoknak azonban elég sok bajuk lesz még ezen a téren! Assúr-Etil-Iláni (Kr.e. 631–628), majd Szín-Sar-Iskun (Kr.e. 628–612) nem tudták megakadályozni, hogy Babilon önállósodjon: Nabopolasszár Kr.e. 626-ban lép Bábel trónjára – s ez az Újasszír Birodalom végét is meghirdeti; Ninive Kr.e. 612-ben szenved megsemmisítő vereséget az egykor vazallus Babilontól.

Ez a néhány évszám felsorolásunk végén azért érdekes, mert a reformer júdai király, Jósiás Kr.e. 639 és 609 között uralkodott – tehát Aszerhaddón idején lépett trónra. Érdekes, hogy a reformot a bibliai adatok szerint pont 628-ban kezdi el, ami Assúr-Etil-Iláni halálának az éve. Az adatok szerint 622-ben találja meg a templom falában azt a törvénykönyvet, ami majd a deuteronomiumi mozgalom fő dokumentuma lesz – ekkor már Babilon elszakadt Asszíriától, tehát a korábbi nagyhatalomnak bizonyosan nincs ereje az új legiszláció megakadályozására. Érdekes adat még a reformer király halála: a Biblia adata

Weltreich und „eine Rede“. Eine Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9) (OBO 101), Göttingen – Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht – Universitätsverlag, 1990. A hatalmas építkezés, a birodalom egységesítése és az egy nyelv használata ellen tiltakozik a szerző – viszont azért nem Asszíriát, hanem Bábelt említi, mert amikor művét írja, már Babilon vált a gonosz szimbólumává.

korrekt, miszerint Nékó fáraó 609-ben haddal vonul az ősi ellenség, AsszírIA megsegítésére³ – hiszen tudja, hogy Babilon még veszélyesebb ellenség lesz, tehát érdekében áll a régi ellenség túlélését segíteni. Viszont enigmatikus a bibliai elbeszélés: Jósiás Megiddóba a fáraó elé siet, a fáraó pedig, mihelyt meglátja őt, megöli. Hagyományosan úgy értelmezzük, hogy Jósiásnak nem volt érdeke, hogy AsszírIát megsegítsék, hiszen akkor egész reformja veszélybe került volna – ezért haddal állta a fáraó útját. Ha így tett, bizonytalán túlságosan is merész volt, hiszen Egyiptom katonai hatalmával Izrael nem vetekedhetett. Viszont a szöveg egyáltalán nem beszél katonai tettről,⁴ ezért valószínűbb egy másik értelmezés: Nékó régi szövetségesként tekint Jósiásra az asszírrelenes időkből, s ezért maga elé rendeli Megiddóba. Mivel a politika megváltozott (tehát már nem AsszírIA ellen küzdünk, hanem AsszírIA túléléséért), a kellemetlenné vált szövetségést egyszerűen megöleti – elteszi láb alól.

Természetesen ez időszak történeti kutatása is hihetetlenül érdekes feladat, s amint látjuk: vannak még megoldatlan kérdések! A mi célunk azonban most egészen más, s talán célunknak jobban felel meg, ha arra fordítunk figyelmet, hogyan dolgozta fel az izraeli vallás ezt a meglehetősen turbulens évszázadot, ahol a jártas politikusnak is ugyancsak volt feladata! A kérdésre nem egyszerű a válasz, hiszen olyan történetírás áll előttünk a Királyok könyveiben, amelyet joggal nevezünk „deuteronomisztikusnak”, tehát már a jósiási reform utáni korok szemléletét tükrözi. Ott van azonban Zofóniás könyve, amely talán a tényeknek megfelelően számol be arról, hogy sokan idegen szokásoknak hódoltak, asztrális isteneket tiszteltek, asszír ruhában jártak, a háztetőn hajlongtak az idegen hatalmak előtt.⁵ Lehet ebből

³ Közismert itt, hogy a Biblia Hebraicában egy apró tévedés van (amit az Új Fordítás is megőrzött): az *el*- elöljárószó helyett *al*- szerepel – ezért olvassuk: „AsszírIA királyá ellen”. A történeti összefüggés azonban nyilván mutatja, hogy itt már AsszírIA segítségére szorul, s a fáraó tökéletesen tudja, hogy az új ellenség Babilon lesz; ezért kívánja megsegíteni a korábbi riválist. Az már más kérdés – és Jósiáson már nem segített –, hogy ez a kísérlet Egyiptom részéről sikertelen marad.

⁴ A 2Kir 23,29 szövege kétségkívül magyarázatra szorul: Jósiást Nékó „megölte Megiddónál, alighogy meglátta.” Ezt hagyományosan értették úgy is, hogy az egyiptomi sereg az első összecsapáskor legyőzte az izraeli sereget, de egyáltalán nem kell a szöveg alapján csatára gondolnunk!

⁵ Lásd IRSIGLER, H.: *Zefanja*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2002.

arra következtetni, hogy az asszír kultusz áthatotta Izraelt is? Hagymányosan igennel válaszoltunk volna erre a kérdésre. Viszont a történeti kutatások nem erősítik meg ezt a nézetet: nincs tudomásunk arról, hogy az asszírok bárhol is hódításuk területén saját kultuszukat ráerőltették volna a behódolt népekre – vajon miért erőltették volna Izraelben? Inkább arra kell gondolnunk, hogy az új hatalmi viszonyok között sokan jelezni kívánták, ők a hatalom oldalán állnak, s ennek külső jegyeit is adták. Egyfajta régi divatról beszélhetünk, aminek talán magyar paralleljei is voltak a múltban: vajon miért éppen a Vlagyimir nevet adta Farkas Mihály a fiának? Bizonytalán számolnunk kell a hivatalos ízlés ilyen irányított alakulásával. Ugyanakkor az sem kétséges, hogy volt egy ellenhatás is. Már Jósiás trónra lépésekor is olvashatunk egyfajta ellentétről, hiszen az előző király, Ámón szolgái (*abdé 'ámón*) nem őt akarták királlyá tenni, mégis az ország népe (*'am háárec*) erősebbnek bizonyult, s Jósiást emelte trónra. Olybá tűnik ez, mintegy rövid polgárháború: a királyi udvar és a vidéki nemesség összeütközéséből ez utóbbi kerül ki győztesen. A vidéki nemesség mozgalma lehet a „Yahweh-Alone-Movement” (M. Smith), amely a radikális monolátriát vallotta, s talán már Illés próféta működésében jelen volt az északi országrészben.⁶ Vajon véletlen, hogy pont ez áll a reform középpontjában is? Az bizonyos, hogy ez a radikális monolátria igen kiélezett formában jelentkezik akkor, ha idegen nagyhatalom isteneit, de akárcsak kultikus szokásait követik az izraeliek.⁷

Talán sok hipotetikus elem van ebben a történeti rekonstrukcióban! Igaz, de ez a hipotézis elég sok mindent megmagyaráz, éspedig nem csak abból, amit az 5Móz együttesében olvasunk. A Deuteronomium után több évtizeddel jön létre a Deuteronomiumi Történeti Mű,⁸ amely hasonló teológiát tükröz (ezért is ez a neve), s amely a

⁶ Változatlanul érdekes tanulmány itt SMITH, Morton: *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, London, SCM Press, 21987.

⁷ Az izraeli monoteizmus–monolátria kérdéséről természetesen egy egész konferenciát kellene tartanunk! Információként utaljunk csupán Mark SMITH könyvére: *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

⁸ Természetesen a Deuteronomiumi Történeti Mű kapcsán is óriási viták vannak a tudományban! A jelen vitákhoz lásd RÖMER, T.: *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London, T. & T. Clark, 2005. – Magyarul jó áttekintést nyújtott a Doktorok Kollégiuma debreceni ülése 2014 decemberében, amelynek anyaga (kisebb

legfurcsább nemzeti történetírás: Izrael történetét bűnvallásként tárja elénk, mondván, hogy eleink mind rosszat tettek, s ezért méltatlanná váltak Isten ígéreteire. Ugyan néha előfordul, hogy megszólaljon az önkritika, s elhangozzék a „Nekünk Mohács kell!” bűnvallása – de az, hogy szisztematikusan csak rosszat mondjon valaki saját történetéről, az több mint meghökkentő. Nos, ez a talány is megoldódik, ha valaki azt látja maga előtt, hogy a „Yahwe-Alone-Movement” Jósias után ismét – hogy modern szóval éljünk – oppozícióba kényszerült. A hivatalos irányzat azonban katasztrofális vereséget szenvedett; nyilván az oppozícióban levő mozgalom úgy írja meg Izrael történetét, hogy közben a hivatalos irányzatot vádolja nézetéért, s ezáltal ismételten hangsúlyozza saját történetteológiáját. Az ilyen történetírásra, természetesen, már bőven van analógia, akár az európai történetírásban is.

A történeti háttér után, gondolom, mindenki érdeklődéssel fordul a tartalom felé: no de akkor miben is állt ez a nevezetes reform? Jórészt azonban feltételezhetjük, hogy az 5Móz tartalma ismert, főként pedig a reform sokat idézett, híres mondása: *s^ema' jisráél jhwh ^elóló-hénú jhwh 'ehád* = „Halld meg, Izráel, Jahwe a mi Istenünk, Jahwe egyedül”. A monolátriának ilyen erőteljes megfogalmazása nyilván a „Yahwe-Alone-Movement” alapvető programja, s az is nyilvánvaló, hogy milyen polemikus megfogalmazás ez egy asszír színezetű kultusz hátterén. Meglehetősen masszív egyértelműséggel szembesülünk. Vagy mégsem? Nemrégiben meglátogatott minket *Thomas Römer*, párizsi és lausanne-i professzor, volt iskolatársam, aki egészen másként fordítja ezt a mondatot: „Jahwe, a mi Istenünk, egy(etlen) Jahwe”. Óriási értelmi különbség! Ez esetben (és Römer ezt állítja) a deuteronomiumi reform előtt Izrael különböző kultuszhelyein nem ugyanazt a Jahwét tisztelték, hanem egyfajta polijahwizmus uralkodott Izrael vallásában. Jahwe ezúttal birodalmi isten lesz, szemben a lokális istenségekkel. Nem csak arról van tehát szó, hogy egy igaz izraeli kizárólag Jahwét tiszteli, hanem arról is, hogy a „Yahwe-Alone-Movement” által hirdetett Jahwe az egyetlen és kizárólagos Isten Izraelben – s a meglehetősen erőteljes hangon hirdetett elkötelezés e Jahwe-kép mellett mindenki számára kötelező. Hipotézis? Szerintem is; magam is hezitálok, hogy elfogadjam Römer tételét. Viszont tény,

részben) megjelent: *Studia – Debreceni Teológiai Tanulmányok* VII (2015/2) 39–60.

hogy például ez a gondolat jól megmagyarázza az eleddig megmagyarázatlant: a kultuszcentralizációt. Mert azt le kell szögeznünk: ez a gondolat teljesen idegen az ókori Kelet vallásaitól. Vannak ugyan olyan templomok, amelyek kiemelkednek a lokális szentélyek közül, vannak olyanok is, amelyek királyi szentélyek (ilyen volt a jeruzsálemi mindig is), tehát a király és az ország hivatalos vallását és politikáját reprezentálták – de olyanról nem hallunk, hogy ez a kiemelkedő szentély a többi számára megtiltsa az áldozat bemutatását. Izraelben biztosan ez volt a helyzet, ezt jól mutatják Tell Arád vaskori templomában végzett ásatások: az áldozati oltárt ott bizonyíthatóan visszaépítették, nem elpusztították. Ha viszont a lokális Jahwe-kép helyett a „Yahwe-Alone-Movement” Jahwe-képe lett a nemzeti Isten Izraelben, akkor érthető, hogy a többi helyen immár illegitim dolog az áldozat. Persze, azt is hozzá kell fűznünk mindehhez, hogy azért a kultuszcentralizáció meghökkentő és új gondolatára nem ez az egyetlen magyarázat. *Frank Crüsemann* úgy véli, hogy Jeruzsálem kizárólagossága az adózás központosításával függött össze. Már pedig Jósiásnak az volt a célja, hogy az elbukott északi országrészt is visszafoglalja, s mintha csak olvasta volna Montecuccoli mondatát, miszerint a háborúskodáshoz három dolog kell: pénz, pénz és pénz. Mivel az adózásnak is helye volt a templom, ezért érthető, hogy a központi kincstár jobban megfelelt a király szándékának. Az említett okos embereken kívül, persze, jómagam is gondolkoztam egy kicsit ezen a szokatlan újításon, s nem tartom azt sem kizártnak, hogy Jósiás reformjában a kultuszcentralizáció csupán a szükségből kovácsolt erényt. Tudjuk, hogy korábban, Ezékiás uralkodása idején mindent elvesztett Júda, s csupán Jeruzsálem és környéke maradt meg Szanhérib hadjárata után – értelemszerűen csak a jeruzsálemi templom maradt tehát „kóser”, a többi idegen kézre jutott. Nincs kizárva, hogy ezért kiáltották ki Jeruzsálemet kizárólagos szentélynek. Bárhogy legyen is: a kizárólagos kultuszhely csak aláhúzza a kizárólagos istentisztelet tényét. *One God – one temple!*⁹ A reform mondanivalója és a reform külső megjelené-

⁹ Értő szem talán látja, hogy KRATZ, R. G., és SPIECKERMANN, H. által kiadott könyv címére utalok: *One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives* (BZAW 405), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2010. A kötet persze a magyarázatok és vélemények sokaságát tárja elénk – el egészen például Juha Pakkala nézetéig, aki szerint nincs bizonyítékunk sem az Ezékiás, sem a Jósiás által végrehajtott vallásreformra, s szerinte elképzelhető,

se bámulatos egységben van; olyan jelenség ez, amire a modern társadalom reformerének is törekednie kellene, bár féltő, hogy nemigen tudja elérni!

Tartalmilag kétségkívül feltűnő jelenség még az, amit a szakirodalom „szövetség teológiának” nevez. Bármennyire is megszokott kifejezés ez a református teológiában, arra mindenképp figyelniük kell, hogy a Kr.e. VII. század előtt teológiai értelemben nem fordul elő sehol a szövetség fogalma – ez az a bizonyos „Bundesschweigen” a fogság előtti próféták irataiban. Természetesen a szerződés fogalma (ez is *b^erit* héberül) régebben is létezett, s az utóbbi évtizedekben föltűnt, hogy főleg az asszír, leginkább Aszerhaddón külpolitikájában volt meghatározó: a kisebb királyokkal az asszír nagykirály vazallusi szerződést kötött. Na de pont ez az a szerződés, amit Jósiás Assúr-Etil-Iláni halálakor felmondott! Mi sem természetesebb, mint hogy a felmondott szerződést a deuteronomiumi teológia egy másik szerződéssel helyettesítette – mintegy azt hangsúlyozva, hogy nem egyszerű önkényesség a „Yahwe-Alone-Movement” politikai döntése, hanem egy magasabb rendű szerződés következménye. A nagykirály helyébe ugyanis Isten maga lép: vele vagyunk szerződéses viszonyban. S ahogy az asszír nagykirály kizárólagosságot követelt meg, értelemszerűen úgy Isten is önmaga iránt kizárólagosságot igényel: *’él qanná*, féltékeny = féltőn szerető Isten Jahwe. Régóta föltűnt, hogy a Deuteronomium messzemenőleg követi az asszír vazallus szerződések nyelvezetét, jelezve éppenséggel azt, hogy most elfordultunk az asszír fennhatóságtól, s még magasabb helyre vagyunk elkötelezve. Kinek ne tűnne fel például, hogy a Tízparancsolat első parancsolata – tulajdonképpen nem is parancsolat, hanem kijelentés: „Én Jahwe vagyok, aki kihoztalak téged Egyiptomból!” Ez tökéletesen megfelel a szerződések „prezentáció” bevezetésének: a nagykirály bemutatkozik, s kifejti, hogy a vazallus király csak neki köszönheti királyi megbízatását. Ekkor válik Izrael számára is az exodusz, az egyiptomi szabadítás többé, mint csoda: ha pl. párhuzamos szöveget nézünk (114. zsoltár), akkor látjuk, hogy az exodusz nem csak egzisztenciális megmenekvés volt, hanem Izrael népének konstituáló nagy tette: Izrael *sz^ogullá* lett, Isten saját népévé vált. A nyelvezet átvétele mind-

hogyan e reformokat csak Kr.e. 587 után vetítették vissza a múltba.

azáltal nem jelenti azt, hogy ne történt volna jelentős változtatás az asszír szerződésekhöz képest. Számomra a legfeltűnőbb az, hogy a vazallusszerződések értelemszerűen az asszír nagykirály és a vazallus király között kötettek – hogy is lehetne másként? Márpedig a deuteronomiumi szövetség szerződő felei közül a nagykirálynak Isten felel meg, ám a vele szerződő fél nem az izraeli király, hanem maga a nép. Ezért is van az, hogy magának a királynak a jogi helye szinte teljesen üres: a királynak, aki a reformot vezeti, jóformán semmilyen szerepet nem tulajdonít a Deuteronomium, sőt az 5Móz 17,14kk kifejezetten negatív képet sugall a királyról. E szakaszról személy szerint úgy gondolom, hogy esetleg északi eredetű, s korábbi a deuteronomiumi törvéynél – bár T. Römer véleménye kissé eltér: elképzelhető valóban, hogy inkább későbbi kiegészítés, s talán a perzsa királyság elleni polémiát kell látnunk benne. Bárhogy ítéljük is meg: érdekes, hogy pont annak a királynak a jogi helye nincs biztosítva a törvényben, aki a reformot vezeti. Talán ebből arra következtethetünk, hogy Jósiás inkább bábkirály volt a „Yahwe-Alone-Movement” kezében? Ez is lehet: *One God, One Temple, One Nation* ezek szerint a program – valószínűleg a későbbi teokrácia-gondolatnak itt lehetnek a gyökerei! A változás mindenesetre érdekes tartalmi következményekkel járt a törvényalkotásban. Ott van például az 5Móz 13, ami meghökkentően kemény ítélettel sújtja az aposztatákat, még abban az esetben is, ha saját családjában talál ilyet az izraeli hívő: halál vár még közvetlen szerettünkre is – ami nyilván ellene mond annak a képnek, amit a velünk szövetséget kötő kegyelmes Istenről kialakít a Deuteronomium.¹⁰ Mindez annak a modelljére született meg, hogy az asszír király tiltotta a más nagykirállyal kötendő szövetséget vazallusának, s szigorúan meghagyta, hogy ha lázad valaki a vazallus király országában, akkor azt azonnal jelentse az asszír fennhatóságnak. Így tett Áháb is, amikor (még a Kr.e. VIII. század utolsó harmadában) a szír–efraimi háborút megelőzőleg antiasszír koalíció jött létre Samária és Damaszkusz vezetésével – Hóseás nem is késlekedik elítélni ezt a tettét. Viszont ki az, aki egy országban lázadhat a nagykirály ellen? Nyilván nem az egyszerű fellah, hanem a királyi család tagja, aki a vazallus

¹⁰ E szakasz magyarázatára kísérletet tettem már korábban, ld. KARASSZON I.: Szeresd felebarátodat – öld meg testvéredet? Az 5Móz 13 a mai írásmagyarázat fényében, *Református Egyház* 49 (1997), 58–61.

király trónjára akar ülni, ha sikerül a lázadás! Ezért van az, hogy még a családtagot sem kímélheti a vazallus király: őt is fel kell jelentenie, és ki kell végeztetnie. Nehéz ezt a szakaszt aktualizálni mai összefüggésünkben! A lényeg az, hogy ez az 5Móz 13 összefüggésében már nem egy királyra, hanem egy népre vonatkozik: individuáletikai aktualizálása tehát tilos. Ugyanez érvényes az 5Móz 28 szakaszára: eléggé nem szép dolgok szerepelnek benne, hiszen átkok egész sorát láthatjuk, ami még a magyar fül számára is túlzásnak tűnik. A vazallus szerződés lezárása azonban Aszerhaddón szövetségkötéseiben is áldások és átkok sora: az asszír istenség fogja megbüntetni (persze az asszír sereg után) a vazallus királyt, ha eltér az esküjétől.¹¹ Ismét érvényes: ez nem individuális értelmű, hiszen Izraelben a nép szerződik Istennel, s nem a király. Ha tehát aktualizáljuk ezt a szakaszt (amire én példát eddig nem találtam), akkor kollektív értelemben tegyük ezt: egy közösségre, népre vonatkoztatva, semmiképpen sem személyre!

A Deuteronomium kutatásában változatlanul nagy jelentősége van annak, hogy megvizsgáljuk: mennyiben reform a jósiási törvényhozás, és mennyiben új? Mi a régi anyag, mi a régi, de átdolgozott anyag, és mi a teljesen új szöveg a könyvben? Már utaltunk erre a problémára például a királytörvény említésével vagy az első parancsolat értelmezésével. Viszont nyilvánvaló, hogy például egy páskatörvény régebbi gyakorlatra megy vissza, hiszen kétséget kizárólag ősi ünnepről van szó – csakhogy ez az eredetileg családi ünnep ezúttal nemzeti ünnep lesz, hiszen ezt a rítust is (mivel áldozat) kizárólag Jeruzsálemben lehet megünnepelni. Az átdolgozás ténye nem is lehet vitás, sőt még az is igen valószínű, hogy ez az eredetileg tavaszi vegetációs ünnep ez alkalommal kerül kapcsolatba az exodusszal is, amihez eredetileg semmi köze. Hasonlóképpen úgy láthatjuk, hogy a Tízparancsolatnak a középső, tiltó sora egy régebbi Jahwe-étosz része lehetett, hiszen már a Kr.e. VIII. században szinte ugyanezekkel a szavakkal idézi Hós 4.

¹¹ Természetesen az 5Móz 28 is az írásmagyarázók érdeklődésének a középpontjában áll! Lásd itt STEYMAN, H. U. doktori disszertációját: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolge Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel* (OBO 145), Göttingen – Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht – Universitätsverlag, 1995. – Ha jól látom, grosso modo mindmáig elfogadott nézet: az 5Móz 28 csak asszír háttérrel érthető. Lásd CROUCH, C. L.: *Israel & the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon & the Nature of Subversion*, Atlanta, SBL Press, 2014.

A második parancsolat, a képtilalom már sokkalta nagyobb problémát jelent: valószínű, hogy Izrael kultusza eredetileg is képnélküli volt, a szónak legalábbis abban az értelmében, hogy magát az istenséget sem antropomorf, sem thériomorf módon nem volt szabad ábrázolni. Az új törvényhozás értelmében azonban ennek új jelentősége lett: a nagykirály képmását (szobrárt?) a vazallus országban felállítani szokás volt, ám Jahwe nem ábrázolható ki – így semmilyen szobrot felállítani nem szabad, hiszen más szerződő felünk nem lehet, mint a kiábrázolhatatlan Jahwe. Úgy tűnik, a szombat parancsolata is megvolt régebben is, hiszen már Ámósnál olvasunk egyfajta tabunapról, valószínűleg újhold ünnepéről, amikor semmilyen munkát nem lehetett végezni. Ezúttal azonban ez a parancsolat nem tiltás, hanem pozitív parancs: Jahwe privilégiuma ez a nap, s ahogy a templom reprezentálja Isten jelenlétét a nép között, úgy ez a nap is Isten privilégiuma. Nemzeti ünnep: Isten megszabadító és népet konstituáló nagy tetteire, az exoduszra emlékezve indokolja a nyugalom napját a deuteronomiumi törvény. Külön érdekesség az idegen, a *gér* védelme a Deuteronomiumban. Bizonyos, hogy a jövevényt már a Kr.e. VIII. századi Szövetség könyve is védi, jogi és gazdasági biztonságot nyújt a menekültnek. A Deuteronomium hozzáfűzi: és kultikust is (5Móz 16)! Itt óhatatlanul is arra kell gondolnunk, hogy a Kr.e. VII. században nagyszámú jövevényel kell számolnunk Júdában, akik az elbukott északi országrészből jöttek – ezeknek nyilván helyük volt az izraeli kultuszban, míg korábban egy menekült ammóni vagy móábi, tehát Milkom vagy Kemós követője, bizonynal igényt sem formált erre.

A régebbi anyag elkülönítése a deuteronomisztikus szövegektől állandó témája a kutatásnak, s folyamatos vitákat is gerjeszt. Nem kívánok ezekben állást foglalni, csak jelzem: *James Gordon McConville*¹² és *Eckart Otto* vitája abban áll, hogy az előbbi feltételezi: egy ősi ethosz öröksége a deuteronomiumi törvény, amit ő szívesen visszavezet a Kr.e. XI. századig. Gondolhatjuk, hogy E. Otto ezzel szemben kissé szkeptikus, és inkább az asszír befolyást hangsúlyozza. Még nagyobb vita (s szerintem a jövőben is vitatott kérdés lesz) a deuteronomiumi törvény jelenlegi formájának a felosztása. *Georg Braulik* úgy gondol-

¹² Otto, E. könyvét már említettük. J. G. McCONVILLE nézetét többször kifejtette; talán leghelyesebb, ha a *Law and Theology in Deuteronomy* (JSOTS 33) c. könyvére utalunk, Sheffield, JSOT Press, 1984.

ja, hogy a Tízparancsolat felosztását követi az 5Móz 12–26 is – egy csábító javaslat, amit azért csak a szöveg elég intenciózus magyarázatával sikerülhet igazolni.¹³ Arról nem is beszélve, hogy maga a Tízparancsolat (5Móz 5 szerint természetesen) deuteronomiumi újítás – tehát ennek felosztását is magyarázni kellene. *Timo Veijola* inkább úgy gondolja,¹⁴ hogy a deuteronomiumi törvény a Szövetség könyvének átdolgozása a sajátos (fentebb vázolt) deuteronomiumi teológia szempontja szerint. Ez jobbnak tűnik, de hát a Szövetség könyve önmagában sem egységes, azt is érték átdolgozások, így struktúrája nem mindenütt logikus. Úgy gondolom, hogy erről sokat fognak még vitatkozni a jövőben is!

Néhány olyan pontot hadd fogalmazzak meg az etikai kiértékelés számára, amelyek talán a fentiek tükrében banalitásnak is tűnhetnek. Ám minél magától értetődőbbek ezek a pontok, annál jobban örülök – mert úgy látom, hogy ezekkel társadalmi szinten még mindig nem vagyunk tisztában.

1) Ha politika és vallás együtt akar valamilyen nagy tettet végrehajtani, akkor soha ne koncentráljon túlzott mértékben erre a nagy tetre: mindig legyen tekintettel a jogi és erkölcsi előzményekre.

2) A végrehajtás során nem elég az egyszerű racionalitás – bár bizonytalansággal igaz, hogy mindig a kor igényeinek kell megfelelni –, hanem világosan megfogalmazott eszmei és teológiai háttér álljon a döntések mögött, amely a társadalom konszenzusát, de legalábbis a túlnyomó többség támogatását élvezi.

3) Az elvek nyilván a döntésekkel harmóniában kell, hogy álljanak – viszont még ez sem elég! A társadalomnak a külső megjelenésben is tükröznie kell az eszmei háttérét, és ezzel együtt illusztrálnia kell a konkrét tetteket is.

¹³ BRAULIK, G. többször nyilatkozott a Deuteronomiumról (ide értve kommentárját is a Neue Echter Bibel sorozatban). Utaljunk összegyűjtött írásaira: *Studien zum Buch Deuteronomium*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1997; Vö. uő.: *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2001.

¹⁴ Lásd T. VEIJOLA utolsó könyvét: *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004. Sajnálatos, hogy e kommentárt nem tudta befejezni!

PERES IMRE

RÓMAI JOG, POLITIKA ÉS EVANGÉLIUM

Peres Imre

ÖSSZEFOGLALÁS

Az őskeresztyén egyházat mélyen érintették a római impériumban érvényes jogi előírások és törvények. Az apostolok respektálták ezeket, és az állami felsőbbtség iránti engedelmességre intették az akkori egyház tagjait. A jelen tanulmány sokoldalúan tárgyalja, hogy hol és milyen összefüggésben konfrontálódtak Krisztus követői a hatóságokkal, ahol a római törvények és jogszokások határozták meg az általános állampolgári viselkedést vagy a bírósági eljárásokat. Emellett a szerző igyekszik kimutatni azt is, hogy milyen római jogi kifejezések kerültek az Újszövetségbe. Így a bibliai kommunikációban olyan római jogi terminológia is érvényesül, amely bizonyos történelmi helyzetben és bizonyos mértékig az evangéliumi hirdetés eszközeivé válik.

1. Bevezetés

Általánosan ismert, hogy az ókori populációk és civilizációk életét mindig is bizonyos törvények határozták meg. Az apostoli egyház keresztyénjei is állíthatták magukról, hogy „nem vagyunk barbárok”, ahogy azt *Ernst Käsemann*¹ jegyezte meg. Ahogy tudjuk, a keresztyénséget is befolyásolták annak a környezetnek bevett törvényei, amelyben a keresztyének éltek. Elsősorban igaz ez a zsidó törvényekre, amelyek szoros összefüggésben voltak az ószövetségi tradícióval. Azonban a korai keresztyén gyülekezetek élete mélyen érintette főleg a római impériumban érvényes törvényeket és jogszokásokat, amiben helyet kaptak a *hellenista kultúra szokásai* is, amelyek a polgári élet

¹ KÄSEMANN, E.: *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen, Mohr Siebeck, 1973, 177.

igazgatása és az általános etika területén érvényesültek. Az apostoli érvelések néhány összefüggéséből kiderül, hogy ezekből a hatásokból születtek az együttélési szokások némely *keresztény etikai alapelvei* is, ahogy ezt fel lehet ismerni pl. az ún. *házi tábláknál*² vagy más *bűnkatalógusoknál* (mint pl. a *test cselekedetei*: Gal 5), stb.

Az Újszövetségben számtalan utalást és analógiát találunk a jogi előírásokkal, jogszokásokkal vagy törvényekkel kapcsolatban. Az evangéliumok gyakran érintik a korabeli zsidó jog motívumait,³ az apostoli levelek egyes kérdései pedig a legtöbbször utalnak a római jogra, jogrendre, illetve a hellenisztikus világ jogszokásaira. Ezeknek a kijelentéseknek és gondolatoknak a jellege legtöbbször pozitív, mint olyan, amelyet respektálni kell, vagy amiről nincs miért polemizálni, vagyis ami egyszerűen: minden beszéd nélkül érvényes. Néhány újszövetségi kijelentésben azonban találkozhatunk az ún. *diatribével*,⁴ ahol az argumentáció menete logikusan történik a törvény értelmében, ugyanakkor teológiai jelentőséget kap – máskor pedig éppen ezzel ellentétes az érvelés iránya. Sőt, az újszövetségi személyeknél vagy szerzőknél – főleg a Jelenések könyvében – még olyan kijelentésekkel

² GOPPELT, L.: Jesus und die „Haustafel“-Tradition, in: Hoffman, P. (Hg.), *Orientierung an Jesus*, Freiburg – Basel – Wien, Herder Verlag, 1973, 93–106; SOUČEK, J. B.: *Epistola Pavlova Kolosenským (Pál levele kolossébelieknek)*, Praha, Kalich, 1947, 75–80; POKORNÝ, P.: *Der Epheserbrief und die Gnosis*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1965, 119–123; POKORNÝ, P.: *List Efeským (Efézusi levél)* (ČEP NZ 10), Praha, Centrum biblických studií AVČR, 2005, 87–78; GÁBRIŠ, K.: Tabule pre domácnosť v listoch Efeským a Kolosenským a ich sociálny význam (Házitáblák az Efézusi és Kolossébeli levelekben és az ő szociális jelentőségük), in: Košťál, V. O-R. (ed.): *Teologický zborník*, Liptovský Mikuláš-Bratislava, Tranoscius, 1972, 48–69; STUHLMACHER, P.: *Der Brief an Philemon* (EKK XVIII), Zürich – Neukirchen-Vluyn, Benziger – Neukirchener Verlag, 1989, 70–75; LINDEMANN, A.: *Der Kolosserbrief* (ZBK NT 10), Zürich, Theologischer Verlag, 1983, 63–69; SCHNACKENBURG, R.: *Der Brief an die Epheser* (EKK X), Zürich – Neukirchen-Vluyn, Benziger – Neukirchener Verlag, 1982, 245–272; SCHWEIZER, E.: *Der Brief an die Kolosser* (EKK XII), Zürich – Neukirchen-Vluyn, Benziger – Neukirchener Verlag, 1997, 209–211.

³ Vö. pl. BLINZER, J.: Das Synedrium von Jerusalem und die Strafprozessordnung der Mischna, in: ZNW 52 (1961), 54–65; DANBY, H.: The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels, in: *JThSt* 21 (1919/20), 51–76; BLINZER, J.: Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha, in: *NTS* 4 (1957/58), 32–47.

⁴ FENSKE, W.: *Die Argumentation des Paulus in ethischen Herausforderungen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 27–31.

is találkozhatunk, amelyekben nyílt kritika vagy éles konfrontáció is érvényesülhet, amikor a közügyek igazgatásának római elvei⁵ vagy az erkölcstelen élet megnyilvánulásai kerülnek górcső alá. Itt olyan időszakról van szó, amikor a keresztyénség a római birodalomnak már látható komponensévé lett, és ellene a római hatóságok vezetőinek részéről olyan döntések születtek, amelyeknek jogi vagy törvényi ereje volt, és amelyek olykor igen fájdalmasan érintették az egyház életét.

Számunkra most ebben a feltárásban fontos lesz megismerni, hogy az a római jogrendszer, amely a római birodalom politikai életében maximálisan érvényesült, hogyan érintette konkrétan a judaizmust, de főleg Jézus Krisztus működését és tanítását, és természetesen a keresztyén gyülekezetek életét és teológiáját az apostoli korban és azt követően. Milyen mértékig befolyásolta az első keresztyének életét a római jogrendszer, a társadalomigazgatás és a politika? Egyúttal azt is fontos lesz kimutatni, hogy milyen *jogi terminológia* kerül át a római jogi nyelvezetből a bibliai kommunikációba, amelynek mégiscsak az a jellegzetessége, hogy a keresztyének vallási nyelven értekeztek egymással. Kutatásunk annak a feltárásához kíván elvezetni, hogy hogyan is válik a római jog profán nyelvezete bizonyos történelmi pillanatban és bizonyos terjedelemben az evangéliumi üzenet hordozójává. Illusztrációként felsorolunk majd néhány példát.

⁵ Ebben a tekintetben a zsidóság sokkal radikálisabb volt és sokkal drámaibb módon fejezte ki nemtetszését a római praktikákkal szemben, ami a mai tudományos párbeszédben ahhoz a megállapításhoz vezetett, hogy a római impérium fejlődését lényegesen befolyásolta Karthágó és Jeruzsálem eleste. Vö. KIPPENBERG, H. G.: *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung* (SUNT 14), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 156.

2. A római jog helyzete az újszövetségi korban

Megállapíthatjuk, hogy a római jog fejlődése nem volt egyszerű,⁶ és helyzete az újszövetségi korban is eléggé pluralisztikus.⁷ Az akkori római jogalkotás sokrétűséget mutat.⁸ A törvényeken kívül, amelyeket a szenátus szokott jóváhagyni, voltak törvények és rendeletek, amelyeket a császárnak állt jogában kiadni, aki a legfelsőbb jogi hivatal nevében dönthetett. Az ő ediktumai törvényerejűek voltak. A prokonzulok és a helybeli hivatalnokok saját hatáskörükben adhattak ki törvényeket és előírásokat, de ezek helyi szokások és szükségességek szerint érvényesültek. A római jog forrását a korábbi idők törvényei jelentették, amelyeket *XII táblás törvényeknek*⁹ neveztek, de ilyen alapnak minősül a Gaius-féle *Institutionum commentarii IV* a 2. századból.¹⁰ Ezeket a törvényeket racionális megfontolással állította össze és módosította Iustinianus császár (527–565).¹¹ Az ő kompilált törvényei sokáig érvényben levő jogi normáknak számítottak.¹²

2.1. Császári ediktumok

A római jog közvetlenül érintette azoknak az embereknek életét, akik Isten népévé vagy Isten eszközeivé lettek, és így közvetlenül és köz-

⁶ Ehhez a kérdéshez lásd pl. BREONE, M.: *Geschichte des römischen Rechts: von den Anfängen bis Justian*, München, Beck, 1998; WOLFF, H. J.: *Roman Law. An Historical Introduction*, Norman, Oklahoma University Press, 1951, 7–47. BUCKLAND, W. W.: *A Textbook of Roman Law from Augustus to Justinian*, Cambridge, University Press, 1921, (³1963).

⁷ TUREČEK, J. – KINCL, J.: *Starověký Řím (Ókori Róma)*, in: Tureček, J.: *Světová dějiny státu a práva ve starověku (Az ókori állam és jog világtörténelme)*, Praha, Orbis, 1963, 196–453.

⁸ FÖLDI, A. – HAMZA, G.: *A római jog története és institúciói*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996, 92–101.

⁹ WATSON, A.: *Rome of the XII Tables: Persons and Property*, Princeton, Princeton University Press, 1975. Vö. még WOLFF, H. J.: *Roman Law*, 54–60.

¹⁰ DE ZULUETA, F.: *The Institutes of Gaius*, Oxford, Clarendon Press, 1946. (= Gai. Inst.)

¹¹ NICHOLAS, B.: *An Introduction of Roman Law*, Oxford, Clarendon Press, 1976, 38–44.

¹² Vö. SHERWIN-WHITE, A. N.: *The Roman Citizenship. A Survey of its Development into a World Franchise*, in: ANRW 1.2 (1974), 23–58; SHERWIN-WHITE, A. N.: *Roman society and Roman law in the New Testament* (The Sarum Lectures), London – Oxford, University Press, 1963.

vetetten is befolyásolta életüket, illetve akarva-akaratlanul az üdv-történet társadalmi-történeti keretét adja. Az újszövetségi iratokból tudunk néhány császári ediktumról,¹³ amelyeknek külsőleg ugyan peremszerepe lehet, de valójában mélyen befolyásolták az újszövetségi eseményeket, és megmagyarázhatják az amúgy titokzatos vagy homályos körülményeket.

Így tudunk arról, hogy Jézus születésénél mindenkinek jelentkeznie, illetve feliratkoznia kellett saját szülőhelyén. Lukács evangélista szerint (Lk 2,1–2) ez a rendelet a Quirinius szíriai helytartó idejében jött ki, és eredetileg Augustus császártól kellett származnia (Kr.e. 27–Kr.u. 14). Amint teológiai diszkussziókban és tanulmányokban erről már nagyon sok szó esett, Lukács evangélista hivatkozik a népszámlálásra vonatkozó római/császári rendeletre.¹⁴ Ilyen rendelet kiadására más római provinciákban is sor került, nemcsak Júdea tartományban. Ez nemcsak gazdasági szempontból volt fontos a rómaiak számára, hogy az adófizetés kötelességéről és a bevételekről tudjanak, hanem stratégiai szempontból is: tudni kellett a férfiállomány nagyságrendjéről az esetleges lázadás vagy fegyveres ellenállás esetén.

Más császári ediktumról csak közvetetten olvashatunk. Ilyen pl. a hamis hír Jézus halála után ellenségei részéről, hogy Jézus nem támadhatott fel a halálból, mert a testét ellopták a tanítványok vagy esetleg mások, amikor a sírt őrző katonák elaludtak (Mt 27,62–66; 28,11–15).¹⁵ A lehetséges lopásról itt is sok legendába illőt írtak már,¹⁶

¹³ Ehhez vö. pl. WILCKEN, U.: Zu den Edikten, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Romanistische Abteilung) 42 (1921), 124–158.

¹⁴ STAUFFER, E.: Die Dauer des Census Augusti. Neue Beiträge zum lukanischen Schatzungsbericht, in: *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik* (Festschrift für R. Klostermann – TU 77), 1961, 34–9; WIEFEL, W.: *Das Evangelium nach Lukas* (ThHK NT 3), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1988, 68–69.

¹⁵ LUZ, U.: *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 26–28) (EKK I/4), Zürich – Neukirchen-Vluyn, Benziger – Neukirchener Verlag, 2002, 420–425; BROER, I.: *Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im Neuen Testament* (StANT 31), München, Kösel, 1972, 75–78.

¹⁶ GRASS, H.: *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 23–24. Vö. pl. Péter evangéliumát 8–11: SCHNEEMELCHER, W. (Hg.): *Neutestamentliche Apokryphen. Band I: Evangelien*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, 186–187.

de nem volt ez azért olyan egyszerű. Valószínűleg Tibériusz császár (14–37) volt az, aki ediktumot adott ki a sírrablás és sírgyalázás ellen,¹⁷ mely szerint az ilyen jellegű bűncselekményt halállal kellett büntetni. Ez az ediktum Jézus korából származik, és Názáretben egy kőbe vésvé mint köfelirat került elő.¹⁸ Jézus tanítványai ezért sem mertek volna ilyet megtenni az ediktum tilalmával szemben.

Hasonlóképpen az ApCsel 18,2-ben is olvashatunk egy császári ediktumról. Itt Claudius császár 49. évi rendeletéről van szó, amely szerint a zsidóknak el kell hagyniuk Rómát.¹⁹ Ez mintegy 50.000 római zsidót érintett,²⁰ de ezenkívül a keresztyéneket is,²¹ akik akkoriban a római hatóságok előtt valószínűleg zsidó szektának számítottak – annak ellenére, hogy kezdetben a zsidókat a római jog tolerálta (*religio licita*).²² Így került el Rómából²³ Akvilla és Priscilla is más keresztyé-

¹⁷ HONDIUS, J. E. E. (ed.), *Supplementum epigraphicum Graecum VIII*, Leiden-Amsterdam, 1933, 13; LEIPOLDT, J. – GRUNDMANN, W.: *Umwelt des Urchristentums*, Bd. II, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1974, 82: „Császári rendelet: Én, (Imperium romanum császára) elrendelem, hogy a síroknak és sírhelyeknek, amelyek az elődök, gyermekeik vagy rokonaik tiszteletére emeltettek, minden időre érintetlenül kell maradniuk. Ha valaki mégis meglát egy embert, hogy az az eltemetettekhez nyúlt, vagy bármilyen módon kidob(at)ta őket, vagy alattomban más helyre szállította el, (esetleg) jótalanul a halottak helyét vagy emlékkövét megmászította, az ilyen ember ellen elrendelem (indítványozni) a bírósági eljárást (= állíttassék a bíróság elé); mert hasonló módon – ahogy az emberek az isteneknek szolgálnak – annál inkább a halottak is tiszteletet érdemelnek. Ezért senkivel sem fordulhat elő, hogy helyéről elmozdítottassék; máskülönben akarom, hogy az ilyen ember mint sírgyalázó halállal büntetessék.” (ford. Peres Imre).

¹⁸ PERES, I.: Feltámadás vagy sírrablás?, in: *Egyházforum* 19 (2004/3–4), 29–30.

¹⁹ VEH, O. (ed.): *Cassius Dio*, 5 Bde., München-Zürich, 1985-1987.; IHM, M. (ed.): *De vita caesarum libri LIII*, Stuttgart, 1978; LAMBERT, A. (ed.): *Leben der Caesaren*, Zürich-Stuttgart, 1955.

²⁰ PESCH: *Die Apostelgeschichte* II, 152.

²¹ Vö. CONRAT, M.: *Die Christenverfolgungen im römischen Reiche*, Leipzig 1897; MOREAU, J.: *Die Christenverfolgung im Römischen Reich*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971; CONZELMANN, H.: *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 108–115.

²² NEMEC, M.: *Štát, cirkev a právo v rímskej ríši v prvých štyroch storočiach po Kristovi (Állam, egyház és jog a római birodalomban a Krisztus utáni négy évszázadban)*, Bratislava – Trnava, Iura Edition, 2005, 11.

²³ Azoknak a zsidóknak vagy keresztyéneknek, akik római polgárjoggal rendelkeztek, nem kellett elhagyniuk Rómát. Őket a törvény védte. Vö. SPENGLER, H. D.: *Repressionen gegen die Christen in der Zeit vor Decius*

nekkel együtt, hogy Isten akarata szerint Korinthusban folytathassák a keresztyén missziót.

2.2. A hatalom végrehajtóinak jogi teljhatalma

A római jog végrehajtó teljhatalmat adott a prokonzuloknak és helybeli hivatalnokoknak, akik felelősek voltak a rend és a törvény betart(at)ásáért. Így szerezhetünk tudomást arról, hogy „amikor Gallió volt Akhája helytartója (ἀνθύπατος), a zsidók egy akarattal Pálra támadtak, és a törvényszék (βῆμα) elé vitték” (ApCsel 18,12). Gallió azonban nem akart a bírójuk (κριτής) lenni, mivel olyan zsidó vallási vitát érintettek, amely nem függött össze a római bírói joggal,²⁴ úgy-hogy végül a törvényszék elől elkergette (ἀπελαύνω) őket.

Néhány esetben azonban a római hatalom képviselője vagy az állami hivatalnok kénytelen volt beavatkozni a szokott jogi háttér (*coercitio*) nélkül is, főleg, ha egyedi, rendkívüli vagy nem tipikus eseményről²⁵ volt szó, azonban mindig a római érdekeket képviselve.

Jól igazolja ezt pl. az egyik efézusi esemény is (ApCsel 19,29–40), amikor nagy lázadást szítottak a városban az ötvösök, kézművesek, valamint a hasonló foglalkozásúak és segédjeik, illetve Artemisz istennő többi imádója. Összefutottak a színházban (θέατρον), ahol amolyan népi – eléggé összezavart, kaotikus – csődület (ἡ ἐκκλησία συγκεχυμένη) formájában gyorsan el akarták rendezni a Pállal való konfliktust, és likvidálni őt. Nem engedték felszólalni még a védőjét sem, aki a nép(gyűlés) (δῆμος) előtt védőbeszédet (ἀπολογέομαι) mondhatott volna. Mivel a város jegyzője (γραμματεὺς) tisztában volt azzal, hogy ez nagyon veszélyes csődület, ezért a „népgyűlést” mint törvénytelen gyorsan szétoszlatta (ἀπολύω). Ezzel be akarta tartani a törvényeket, amelyek szerint csak olyan hivatalos bíróságon (ὁ ἀγοραῖος ἔννομος) lehet bármilyen vádat emelni (ἐγκαλέω), amelyeket a prokonzulok vezetnek (ἀνθύπατος); ott lehet szabályos jogi keretek között vádaskodni,

– noch immer ein Rechtsproblem, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Romanistische Abteilung) 112 (1995), 352–369, 358.

²⁴ BARNARD, L.: The Criminalisation of Heresy in the Later Roman Empire: A Sociopolitical Device?, in: *Journal of Legal History* 16 (2007), 121–146.

²⁵ FERGUSON, E.: *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, 50.

vagy a problémás eseteket a törvényes összejövetelel kitárgyalni (ἐν τῇ εἰννόμῳ ἐκκλησίᾳ). Más esetekben holmi törvénytelen öszszeröffenést vagy csődületet (συντροφή) a rómaiak szemében lázadásnak (στάσις) lehet értelmezni, amelynek beláthatatlan következményei lehetnek mindkét fél számára.

Egy érdekes azonnali beavatkozásról olvashatunk az ApCsel 21,31–32 leírásában: a templomba való belépés miatt a tömeg megragadta Pált, verte (τύπτω), és már szinte meg akarta ölni (ἀποκτείνειν), ami az érvényes hivatalos bírósági döntés nélkül a római jog megsértése lett volna. A római felügyelőnek (azaz a „helyőrség ezredesének”: ὁ χιλιάρχος τῆς σπείρης) ezért gyorsan be kellett avatkoznia, még hozzá a katonák segítségével (στρατιῶται καὶ ἑκατοντάρχαι). Pált biztonsága – vagy inkább bebiztosítása – érdekében megkötöztette két láncsal (ἀλυσίς), és kezdte volna kihallgatni (πυιθάνομαι). De mivel nagy volt a lárma, és a zajongás miatt nem tudott meg semmi bizonyosat (γινῶναι τὸ ἀσφαλές), úgy döntött, hogy Pált elvezeti a katonai szállásra az Antónia-erődbe (παρεμβολή), hogy a fogoly biztonságban legyen, és hogy a hivatalos kihallgatásnál kiderüljön a konfliktus igazi oka (αἰτία). Mivel azonban Pál szót követelt, megengedte neki, hogy a várlépcsőről szóljon a néphez védelmére (ἀπολογία). Hogy minél több igazságot lehessen megtudni (ἐπιγινώσκω) az ügyről, a kihallgatásnál (ἀνετάζω) különböző vallatási eszközöket lehetett használni, pl. az ostorozás (μαστιζῶ) vagy kinyújtóztatva lekötözés (προτείνω), amit Pál nem került volna el, ha nem vallotta volna be időben, hogy ő római állampolgár (ἄνθρωπος Ῥωμαῖός). Római állampolgárt azonban nem lehetett rendes hivatalos bírósági ítélet nélkül, tehát éltéletlenül büntetni (ἀκατάκριτος), és ha vádat is emeltek ellene (κατηγορέω), ennek ellenére még a börtönben is méltó módon kellett vele bánni. Ezért Pálról levették a nehéz láncbilincseket, és megszabadították (λύω) őt tőlük, hogy szabadabban mozoghasson, főleg a kihallgatásnál. Ha a megvádolt fogoly római állampolgár volt, jogaiból eredően követelhetette, hogy a római tribunus előtt (ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος) hallgassák ki. Az ilyen esetben a római adminisztrációnak kötelessége volt az ilyen embert védeni (διασώζω) és Rómába az állam költségén elszállíttatni, illetve ügyét megfelelően elbírálni. Ilyen esetben szállító vádiratot kellett összeírni vagy olyan jogi formátumú levelet (ἐπιστολή), amelyben röviden jellemzik a problémás esetet, vagy első igazoló megállapítást tesznek a tényleges vétket vagy az ártatlanságot

illetően. Így Pál apostol is mint római fogoly (δέσμιος) az őt megillető jog szerint követelheti peres ügyének hivatalos rendezését Rómában, ezért mondja: „a császárhoz fellebbezek” (Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι: ApCsel 25,10–12). Az ő kísérlőlevele (ἐπιστολή), amelyet a százados állított ki, aki levezette az első kihallgatást, nem tartalmazott „semiféle halált vagy fogságot (ἄξιος θανάτου ἢ δεσμῶν) érdemlő vádat (ἐγκλημα)” (ApCsel 23,29). Így Pál apostol ennek a római jognak köszönhetően megszabadulhatott a zsidók kezéből és kalandos tengeri utazás után – amely Lukács útinapló jellegű leírásában akár antik regénynek is beillik, amelyet pl. Homérosz Odüsszeájából ismerünk²⁶ – eljuthatott Rómába, hogy ott végleg elrendezzék peres ügyét, illetve hivatalosan mentsék fel a vád alól. Rómában lehetővé tették, hogy fogolyként is egyedül lakjon saját lakosztályában (μίσθωμα) azzal a pretoriánus katonával együtt, aki őrizte őt (καθ’ ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ: ApCsel 28,16.23). Ez szabadabb börtön volt, vagy inkább amolyan bérelt vendégszálló (ξενία), ahová szabadon bejárhattak hozzá a zsidók és a Jézus Krisztus evangéliuma iránt érdeklődők. Az ő lakosztálya így a római törvényeknek köszönhetően két éven keresztül (διετία) olyan missziós ház lehetett, ahol „hirdette az Isten országát, és tanított az Úr Jézus Krisztusról, teljes bátorsággal, minden akadályoztatás (ἀκωλύτως) nélkül” (ApCsel 28,30).

2.3. Római polgárság

A római polgárságra vonatkozó jog célja az volt, hogy egyesítse a polgárokat (*cives Romani*) egy birodalmon belül annak ellenére, ha polgárai voltak saját városuknak is, ahonnan eredetileg származtak.²⁷ Ennek talán amolyan kettős állampolgárság jellege is lehetett, de Róma törekvése az volt, hogy a távolabbi provinciák polgárait se vonják ki Róma támogatása alól, és ne értékeljék le az ő hűségüket. Így lehetett Pál apostol is egyidejűleg Tarzus polgára és Rómáé is.²⁸ Az újszövets-

²⁶ Vö. pl. POKORNÝ, P.: Die Romfahrt des Paulus und der antike Roman, in: ZNW 64 (1973), 233–244.

²⁷ MATHISEN, R. W.: *Peregrini, Barbari, and Cives Romani: Concepts of Citizenship and the Legal Identity of Barbarians in the Later Roman Empire*, in: *American Historical Review* 111 (2006/4), 1011–1040, itt főleg: 1012.

²⁸ Vö. ApCsel 21,39 és 22,26–27. Theodor Mommsen igyekszik kizárni ezt a lehetőséget, és inkább azt hangsúlyozza, hogy Pálnak, mint római polgárnak

ségi korban értesülünk arról is, hogy Claudius császár követelte, hogy a római polgárság feltétele legyen a latin nyelv ismerete,²⁹ de ezen kívül természetesen hivatalos nyelvként a görög nyelv is számított.³⁰ Római polgárjogot (*civis Romanus*) többféleképpen lehetett szerezni. A rendes római családba való beleszületésen kívül lehetséges volt pl. az is, hogy egy római polgár felszabadítsa rabszolgáját, aki ezzel mint szabad ember, római polgárjogot nyert. A római polgárjogot ajándékozással is meg lehetett szerezni, és pedig ajándékba kapták ezt a római légiók kiszolgált katonái (veteránok),³¹ vagy mint kitüntetés járt azoknak, akik a birodalomnak fontos szolgálatot tettek. *Everett Ferguson* feltételezi,³² hogy Pál ilyen római családban született (ApCsel 22,28), amely korábban ajándék gyanánt szerezhette meg a római polgárjogot.³³ Claudius császár lehetővé tette azt is, hogy a római polgárjogot magas áron meg lehessen vásárolni, ahogy azt Claudius Lysius ezredes esete is igazolja (ApCsel 22,25–28). Ennek a lehetőségnek a megnyitása azonban hallatlanul nagy csalásokhoz és korrupcióhoz vezethetett, ahogy arról Cassius Dio is ír.³⁴ A megszerzett római polgárjog (*ius Quiritium*) néhány igen fontos jogot és előnyt biztosított, mint pl. a választás jogát, oltalmat a megalázó büntetéstől,³⁵ mint ahogy a Rómára való apellálás jogát is, amikor egy római polgár veszélyben érezte magát a helyi, provinciális, vagy az alacsonyabb fokú római hatóság előtt. Így használhatta ki ezt a római polgári előjogot Pál apostol saját megmentésére (ApCsel 16,37; 25,10–12).³⁶

csak Tarsuszban lehetett polgárjoga (*Heimatrecht*), de Jeruzsálemben már nem. Ld. MOMMSEN, T.: Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, in: *ZNW* 2 (1901/1), 81–96, 82. Ez az állítás azonban egy régebbi törvényre hivatkozik, amely Pál idejében már nem volt érvényben, ahogy ezt *Everett FERGUSON* is bizonyítja (*Backgrounds of Early Christianity*, 48).

²⁹ CASSIUS DIO: *Hist. Rom.*, 60,17.4.

³⁰ SÜETONIUS: *Claudius*, 42,1.

³¹ ZLINSZKY: *Ius publicum*, 122.

³² FERGUSON: *Backgrounds of Early Christianity*, 48–49.

³³ SHERWIN-WHITE: *Roman society and Roman law in the New Testament*.

³⁴ CASSIUS DIO: *Hist. Rom.*, 60,17.6–8.

³⁵ Vö. pl. ApCsel 16,22kk; 22,25kk.

³⁶ FERGUSON: *Backgrounds of Early Christianity*, 48; JONES, A. H. M.: I Appeal to Caesar, in: Jones, A. H. M.: *Studies in Roman government and law*, Oxford, Blackwell, 1960, 53–65.

3. A római jogra való reflexiók az Újszövetségben

A római jog különböző aspektusai a maguk útján folyamatosan beáramlottak a keresztyén közösségek életébe, és ebből kifolyólag az ő irodalmi munkáságukba is. Az Újszövetségben ezért számtalan reflexiót találunk a római jogra, ahogy az érvényesült abban a közegben, ahol az egyház keletkezett.³⁷ Megpróbálunk most néhány ilyen jellegzetes aspektust megközelíteni és kiértékelni az apostoli egyház és teológia szemszögéből.

3.1. A római jog aspektusai a polgári cselekményekben

A római jog szerint a konfliktusos esetekben, ahol gyorsan és hatékonyan kellett cselekedni, érvényesülhetett az ún. *talio-elv* (= *lex talionis*).³⁸ Itt olyan megoldást tettek lehetővé, amikor a megkárosított személy, illetve a családja vagy valaki a rokonságából saját kezébe vehette az igazságszolgáltatást és cselekedhetett saját belátása és lehetőségei szerint – de úgy, hogy személyes bosszúja ne haladja túl azt a kárt vagy sérelmet, amely őt érte. Ez olyan törvény lehetett, amelynek gyökerei visszanyúlhattak sok ókori sémita nemzet jogrendjéhez,³⁹ beleértve a zsidókat is, akik eléggé szigorúan tartották ezt a törvényt a jól ismert „szemet szemért, fogat fogért” formájában.⁴⁰ Ennek a rendeletnek végrehajtása elég hamar átment a sértett vagy megkárosított kezéből a törvényes intézmény jogába, hogy így korlátozzák az individuális bosszú és gyűlölet korlátlan fokozását, ami az egyes családok részéről kölcsönösen akár a teljes kiirtásához is vezethetett volna.

Az ilyen törvény érvényességére és elterjedésére többször utalt Jézus is, amikor a megbocsátásra és az ellenség szeretetére hivatko-

³⁷ Vö. pl. ZLINSZKY, J.: *Ius publicum. Római közjog*, Budapest, Osiris-Századvég Kiadó, 1994; ZLINSZKY, J.: *Ius privatum. A római magánjog története*, Budapest, Osiris Kiadó, 1998; BRÓSZ, R. – PÓLAY, E.: *Római jog*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1996; REBRO, K.: *Římske právo* (Római jog), Bratislava, Obzor, 1980; KINCL, J. – URFUS, V.: *Římske právo* (Római jog), Praha, Panorama, 1990.

³⁸ BRETONÉ, M.: *Geschichte des römischen Rechts*, München, C. H. Beck, 1998, 288.

³⁹ Vö. pl.: KLENGEL, HORST (ed.), *König Hammurapi und der Alltag Babylons*, Düsseldorf-Zürich, Artemis, 1991 (Kr.e. 1700 körül), az Asszirok törvényei (Kr.e. 1600 körül), BRYCE, T.: *The Kingdom of the Hittites*, Oxford, Oxford University Press, 2005. (Kr.e. 1350 körül) stb.

⁴⁰ 2Móz 21,23–25; 3Móz 24,17–19; 5Móz 19,21.

zik a bosszú helyett, hogy követőinek emberközi kapcsolataiban ne a bosszú, a gyűlölet vagy a fölényesség érvényesüljön (Mt 5,38–48; Lk 6,27–36), hanem a szeretet (ἀγαπάω), a megértés és kölcsönös megbocsátás. Ezért Jézus ajánlja, hogy az emberek konfliktusaikat kölcsönös megbékéléssel (διαλλάσσομαι) rendezzék, megbocsátó és megértő szeretetben (εὐνοέω), és pedig minél hamarább – már az áldozati oltárhoz vezető úton (Mt 5,23–26). Másképp fennáll a veszély, hogy az ellenfél (ἀντίδικος) a bíróhoz (κριτής) fordul, az pedig átadja ellenfelét a pallos szolgájának (ὑπηρέτης), és az hosszú időre börtönbe (φυλακή) veti (βάλλω). Hasonló módon erre a gyakorlatra hivatkozik Pál apostol is (Róm 12,17–21), hogy a keresztyének bocsássanak meg egymásnak, hogy így a rosszért (κακός) ne követeljenek vagy ne keressenek saját kezükkel bosszút (ἐκδικέω) a „szemet szemért, fogat fogért” bevett szokása szerint, hanem a harag (ὀργή) helyett az igazságszolgáltatást („visszafizetést”: ἀνταποδίδωμι) bízzák Krisztusra, és hogy a rosszért jóval fizessenek, mindenkivel békességben (εἰρηνεύω) éljenek, és így töltsék be Krisztus szeretettörvényét.

Ilyen lehetőséget is belekomponáltak a római törvényekbe, amikor a tettes a kár helyett felajánlhatott kárpótlást bizonyos összegben (*compositio*),⁴¹ amivel el lehetett érni a kibékülést, és meg lehetett állítani a magánbosszú hajszáját. Ezért aztán a törvényben meghatározásra került „tarifa” a vétek és kártérítés mértékére.⁴²

3.2. A jog érvényesülése a hétköznapi életben és az apostoli egyház bizonyágtételében

Csodálkozhatunk, hogy Jézus feltámadásának páli leírásában nincsenek tanúként megemlítve az asszonyok (1Kor 15,5–8) – annak ellenére, hogy az evangéliumi hagyományban szerepelnek. Ezt talán az indokolja, hogy Pál apostol Korinthusba írja levelét, tehát hellenista gyülekezetnek, ahol római törvények vannak hatályban.⁴³ Ezek szerint a nőknek nem volt joguk választani, nem szerepelhettek tanúként a bíróságokon, az ő tanúságuk nem volt hiteles, ezért korlátozott jogi

⁴¹ XII, 8,3.

⁴² FÖLDI–HAMZA: *A római jog története és institúciói*, 546–547.

⁴³ GARDNER: J. F.: *Women in Roman Law and Society*, Indiana, University Press, 1986.

alkalmasságuk volt.⁴⁴ Ugyanis a nőket könnyelmű természetű személyeknek tartották (*propter levitatem animi*),⁴⁵ szexuálisan kiszolgáltattak voltak, erkölcsileg kihasználhatók,⁴⁶ úgyhogy nem lehetett családi jogi szerepük, azaz nem volt jogi hatalmuk a gyermekek felett, és nem lehettek gyámjuk,⁴⁷ nem írhattak testamentumot, és nem intézkedhettek az örökösödési eljárásokban.⁴⁸ Ezért Pál apostol a pogány világ számára csak férfiakat említ a feltámadás tanúiként – anélkül, hogy a keresztyén communió belül a nők fontosságát lealacsonyítaná. Azonban tudatosítaniuk kellett, hogy a római jog nekik csak bizonyos jogokat biztosít, és ahogy a férfihoz való viszonyulásban, így a társadalomban és az egyházban is alá kell rendelniük magukat a férfiaknak. Éppen a korinthusi gyülekezetből tudjuk, hogy a nők szeszélyes természete olykor az istentiszteletek alkalmával is robbant, amikor túlzott entuziazmus ragadta el őket, és olykor extázisba is estek.⁴⁹ Hogy ezek a keresztyén közösségi alkalmak ne váljanak orgiákká, Pál apostolnak közbe kellett avatkoznia (1Kor 11,1–16) és a nőket elhallgattatnia. Hasonlóképpen rendelkezett Efézusban és Thesszalonikában is – városokban, ahol masszívan művelték Dionüszosz, Afrodité és Pán kultuszait. Pál apostol tehát tartotta magát a római törvényekhez, és az abból eredő jogszokásokat bevezette az egyház gyakorlatába is. Rendelkezéseivel amolyan *apostoli jogi (legiszlatív) textusokat* alkotott, amelyeknek biztosítaniuk kellett a gyülekezetek és istentiszteletek nyugodt életét, illetve légkörét. Lehetséges, hogy ezeknek nem kellett érvényesülniük az egész akkor ismert keresztyén egyházban, hanem csak lokális jellegűek voltak, azonban ott ténylegesen nélkülözhetetlenek voltak.⁵⁰

⁴⁴ REBRO: *Rímske právo*, 70.

⁴⁵ Gai. Inst. 1,190.

⁴⁶ Vö. pl. néhány epigrammát az ókori Rómából: HOPPER, R. W.: *The Priapus poems: Erotic Epigrams from Ancient Rome*, University of Illinois, 1999.

⁴⁷ REBRO–BLAHO: *Rímske právo (Római jog)*, 139.

⁴⁸ BRÓSZ–PÓLYAI: *Római jog*, 164–169.

⁴⁹ PREISKER, H. W.: *Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten* (NSGThK 23), Berlin, 1927, 150.

⁵⁰ Vö. KOREČKOVÁ, A.: Teologické princípy legislatívnych textov v kontexte vzťahov rodičov a detí (A jogi szövegek teológiai alapelvei a szülők és gyermekek viszonylatában), in: Farkaš, P. (ed.): *Legislatívne texty Biblie II.* (A biblia jogi szövegei - II.) Bratislava – Nitra, RKCMF UK, 2008, 157–167; KOREČKOVÁ, A.: Legislatívne princípy o kresťanském postavení žien

3.3. A római jog használata

A római impérium az akkor ismert és bekebelezett világ feletti uralmát erős hadsereg segítségével gyakorolta. Többek között őrizte az államot, a polgárokat, fenntartotta a rendet, a békét (*pax*), és gondoskodott a jog és törvények betartásáról. Ezért ez utóbbi kettő mindenkire vonatkozott. Ennek alapján a katonaságnak joga volt bárhol megszállni, letáborozni, cselekedni, és pedig nemcsak Itáliában, hanem a távolabbi provinciákban is, ahol fenntartotta a rendet. Az ilyen idegen helyen a katonák igényelhetettek bizonyos segítséget, gondoskodást és a polgárok részéről együttműködést.⁵¹ Természetesen néha az elfoglalt és leigázott tartományokban az ilyen „együttműködést” úgy kellett kiharcolniuk, vagy a gondoskodást (*subsidium*) erőszakkal kikövetelniük. Az ilyen eljárás nem volt népszerű a helybeli öslakók körében, akik a római katonákra mint nem kívánt megszállókra néztek, és árgus szemmel, kelletlenül kényszerültek segíteni.⁵² Jézus azonban azt tanítja, hogy ha pl. az üzenet vagy küldemények szállításánál, a postai hírszolgáltatásnál stb. a katonaság vagy a szállító kér segítséget, vagy „egy mérföldnyi útra kényszerít, menj el vele kettőre” (Mt 5,41).⁵³ Hasonlóképpen Keresztelő János is azt tanácsolja a hitre jutott katonáknak,⁵⁴ akik a megtérésük jeléül megkeresztelkedtek: „Senkit ne zsaroljatok (διασεύειν), ne is zaklassatok, és elégedjete meg a zsoldotokkal!” (Lk 3,14). Ennek érvényesnek kellett lennie úgy a hazai katonákra, mint a rómaiakra nézve is, akik között besorolva sok hazai férfi is harcolt.

(A keresztyén nők helyzetére vonatkozó jogi alapelvek, in: Farkaš P. (ed.): *Legislatívne texty Biblie III.* (A biblia jogi szövegei - III.), Bratislava – Nitra, RKCMF UK, 2009, 76–91.

⁵¹ ZLINSZKY: *Ius publicum. Római közjog*, 118.

⁵² Ezzel a joggal sokszor visszaélhettek a megszálló katonák saját kényelmük vagy nyereségük érdekében, és a helyi lakosokat határtalanul kizsákmányolhatták vagy irtalmatlanul megalázhatták: MÁNEK, J. *Dům na skále* (A sziklán épített ház), Praha, Edice Blahoslav, 1967, 87–88.

⁵³ Márk evangéliumában utalás történik arra (15,21), hogy a római katonák kényszerítették (ἀγγαρεύω) az arra haladó Cirénei Simont, hogy vigye Krisztus keresztjét.

⁵⁴ Pontosan nem tudjuk, hogy milyen típusú katonaságról van szó. DA SPINETOLI, O.: *Lukács*, Szeged, Agapé, 1996, 139. Ő lehetségesnek tartja, hogy olyan katonákról, akik a helyi uralkodó vagy a császár szolgálatában álltak. Némelyek azonban arra utalnak, hogy ebben a történetben nem kellett, hogy kimondottan a római katonákról legyen szó, hanem Heródes Antipás katonáiról. WIEFEL: *Das Evangelium nach Lukas*, 91.

3.4. A római bíraskodás

Az ApCsel 24,1–2 arról tudósít, hogy miként került sor Pál apostol kihallgatására a római bíróság előtt a római jognak megfelelően.⁵⁵ Eszerint a bírósági eljárást meg lehetett ejteni a vádlott szülőhelyén, esetleg a tetthelyen vagy a kézre kerítés helyén.⁵⁶ Lukács az Apostolok cselekedeteiben arról tudósít, hogyan zajlott le korrekt módon egy római kihallgatás.⁵⁷ Szó esik arról, hogy bizonyos Tertullusz nevű hivatalos ügyvéd előadta a bírósági kihallgatáson a zsidók vádjait Pál ellen. Lukács szónoknak vagy szószólónak (ρήτορος) titulálja őt, beszédét pedig vádbeszédnek (κατηγορεῖν), amelyet Félix helytartó (ἡγεμῶν) előtt mondott, aki egyúttal az ott zajló bírósági eljárásnak elnöke volt, és akinek meg kellett hallgatnia a vádakát és az ügyet tisztázni (ἀνακρίνω).⁵⁸ Jürgen Roloff szerint Tertullusz latinosan hangzó neve ellenére olyan diaszpórai zsidó lehetett, aki jól kiismerte magát a zsidó és a római jogban.⁵⁹ Logikája és terminológiája eléggé emelkedett és tele van jogi szakkifejezésekkel.⁶⁰ A vád előadása után nyilatkoznia kellett volna a vádlottnak is, tehát Pálnak vagy képviselőjének, ahogy azt előírta a római bírósági jogszabály. Pál, akinek úgyszintén jó ismerete volt a római jogban,⁶¹ egyedül védi magát (ApCsel 24,10–21). Félixet mint bírót (κριτής) szólítja meg, aki előtt előadja védelmét (περὶ ἑμαυτοῦ ἀπολογεομαι), vagyis igazán teológiai apológiáját.

⁵⁵ ROLOFF, J.: *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1988, 335.

⁵⁶ SCHILLE, G.: *Die Apostelgeschichte des Lukas* (ThHK NT 5), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1983, 430.

⁵⁷ SCHILLE: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 430.

⁵⁸ PESCH, R.: *Apostelgeschichte* (Apg 13–28) (EKK V/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn, Benziger – Neukirchener Verlag, 1986, 255–256.

⁵⁹ ROLOFF: *Die Apostelgeschichte*, 336; BRUCE, F. F.: *The Book of the Acts*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, 438. Néhány kutató azonban Tertullusz zsidó származását kétségbe vonja, és inkább arra hajlik, hogy római volt. Ld. pl. HAENCHEN, E.: *Die Apostelgeschichte* (KEK NT 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 625.

⁶⁰ JERVELL, J.: *Die Apostelgeschichte* (KEK 3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, 567.

⁶¹ MOMMSEN: *Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus*, 92.

4. Hivatásos keresztyén jogászok

Az Újszövetség híradásaiból olyan információkat is szerezhethünk, hogy néhány keresztyén hivatásos jogásként dolgozhatott. Itt is felhozhatunk erre legalább egy példát. A Tit 3,13-ból megtudhatjuk, hogy bizonyos Zénász,⁶² akinek az egyházban missziói összekötő munkatársként (*legatus*) kellett dolgoznia egy apostoli delegációban,⁶³ törvénytudónak van titulálva (νομικός). A szinoptikus tradícióban farizeusi tanítónak kellett volna őt tartani (Mt 22,35; Lk 7,30), de a római jog területén inkább jogi szakértőnek tekinthetjük.⁶⁴ Úgy tűnik, hogy ez a feltételezés a helyes.⁶⁵ Olyan gyakorlatról lenne tehát szó, amikor az apostoli egyházból magasabb római hivatalokba is felkerültek emberek, illetve keresztyének, akik magas római joghivatalokban működhettek, és magas állásuk ellenére szabadon gyakorolhatták hivatásukat.

5. Törvények, jog és teológia

Az olyan görög kifejezések, mint pl. ellenség, ellenfél, bíró, fegyőr, bosszú, börtön stb. mélyen érintik a római jogot, amely nemcsak a zsidó jogszolgáltatásnak szabott keretet, hanem szorosan összefüggött a római joggal és annak alkalmazott eljárásaival, amelyek érvényesek voltak minden impériumi hivatal számára.

Azon kívül, hogy a római jogi eljárások általában közvetlenül hatottak az apostoli egyház hétköznapi életére és szabályozhatták etikai normáit is, fontos számunkra a felismerés, hogy a római jog folyamatosan beáramlott az apostolok teológiai gondolkodásába, és

⁶² ZAHN, T.: *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, Deichert, 1900, 438.

⁶³ BARRETT, C. K.: *The Pastoral Epistles*, Oxford, Clarendon Press, 1963, 147.

⁶⁴ Kérdés, hogy hogyan lehetne őt jelölni. Lehet pl. *iuris consultus*, aki a törvények értelmezését készíti (Strabón, *Geógr.*, XII, 2.9), vagy *iuris peritus*, aki gyakorlati teendőket végez a jogi ügyeknél, pl. fogalmazza a testámentumokat, vagy a bíróságon szószóló lehetett bizonyos ügyek előterjesztésében (ZAHN: *Einleitung in das Neue Testament*, 439).

⁶⁵ GUTHRIE, D.: *The Pastoral Epistles* (TNTC 14), Leicester – Grand Rapids, InterVarsity Press, 1990, 222; PERES, I.: *A Titushoz írt levél teológiai sajátosságai*, Komárno, 2005, 121.

így teológiai formulációik szerves részévé vált. Így fedezhetjük fel pl. Pál apostol gondolataiban a római jog reflexióit az *adopcióról*⁶⁶ szóló tanításában, ahogyan azt többdimenzionálisan fejtegeti leveleiben.⁶⁷ Ennek a mélyen teológiai gondolatnak a lényege olyan római jogi gyakorlat, miszerint bárki adoptálhatott magának idegen embert,⁶⁸ pl. úgy is, hogy azt magának megvásárolta. Az így adoptált ember az ő tulajdonává vált vagyónával együtt, amellyel rendelkezhetett, beleértve a gyermek életét vagy halálát (*patria potestas*) is.⁶⁹ Az új tulajdonos kifizette az esetleges tartozásait, és biztosította számára azt, hogy teljesen új életet kezdhessen, családjának nevét ajándékozta neki, és feljogosította arra is, hogy halála esetén örököse legyen, és pedig teljes joggal, mintha vér szerinti gyermeke lenne. Mivel így ezzel teljes jogú családapai állapotba került (*pater familias*), ellenőrizhette őt, felelősségre vonhatta tetteiért, de ő maga is felelősséget vállalhatott érte, azaz megvédhette őt a támadóival szemben vagy a törvény előtt.

Ezt a gondolatot alkalmazza Pál apostol is (pl. a Gal 4,1–7-ben),⁷⁰ ahol azt mondja, hogy amikor a törvény (bűn) alatt voltunk, olyanok voltunk, mint a kiskorú (νήπιος) örökös, aki fölött a gondozó (οἰκονόμος) vagy a gyám (ἐπίτροπος) rendelkezik, akik őt irányítják (*tutores et curatores*).⁷¹ Ez az állapot azonban csak egy ideig volt érvényes, mert amikor az idő betelt (προθεσμία),⁷² és eljött Jézus Krisztus,

⁶⁶ FERGUSON: *Backgrounds of Early Christianity*, 51; LYALL, F.: Roman Law in the Writings of Paul – Adoption, in: *JBL* 88 (1969), 458–466.

⁶⁷ Gal 4,5; Róm 8,15.23; 9,4; Ef 1,5.

⁶⁸ Legtöbbször idegen gyermekről vagy a rokonságból való gyermekről volt szó. Fiatalabb nem adoptálhatta az idősebbet, csak az idősebb a fiatalabbat. A korkülönbségnek legalább 18 évnél kellett lennie, vö. KNÜTEL, R. – KUPISCH, B. – LOHESSE, S. – RÜFNER, Th. (eds.): *Corpus Iuris Civilis. Die Institutionen*, Heidelberg, Müller, 2013.

⁶⁹ REBRO, K. – BLAHO, P.: *Rómske právo* (Római jog), Bratislava, Vydavateľstvo Obzor, 1991, 146–147; NICHOLAS: *An Introduction of Roman Law*, 65–67. 76–79.

⁷⁰ SCHLIER, H.: *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Göttingen, Vandenhoeck & Göttingen, ¹³1965, 188.

⁷¹ HALMEL, A.: *Über römisches Recht im Galaterbrief. Eine Untersuchung zur Geschichte des Paulinismus*, Essen, 1895, 27.

⁷² A római jogban ez az időszak a Kr.u. 4/16. és 25. év közti időre eshet, ugyanis más hellenisztikus jogszokások ezt a kifejezést pontosabban nem definiálják: ROHDE, J.: *Der Brief des Paulus an die Galater* (IhHK NT 9), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1989, 167; ΟΕΡΚΕ, A.: *Der Brief des Paulus an die*

Isten megváltott (ἐξαγοράζω) minket általa, és fiúságot (υιοθεσία) ajándékozott nekünk; ez feljogosít arra a reménységre, hogy kegyelmének és országának örökösei (κληρονόμος) leszünk.⁷³

Ilyen jogi utalást a római jogalkotásból, ami belekomponálódott az apostoli egyház teológiai gondolkodásába, magas számban találhatunk nemcsak Pál apostol leveleiben, hanem más apostoli teológus írásaiban is. Kézenfekvő bizonyítékok jönnek elő pl. az örökösödés argumentációjában, amikor az Írás értelmében mondja: „Úzd el a rabszolganót és a fiát, mert nem fog együtt örökölni a rabszolganó fia a szabad asszony fiával” (Gal 4,30–31). Hasonlóképpen ide, a római jogba tartozik az özvegyeségről szóló fejtegetés, amikor házassági jogi kapcsolatról van szó, amely csak a házastársak egyikének a haláláig érvényes: a férj halála után az özvegy ismét szabad, hogy házasságot köthessen más férfival. A sok újszövetségi utalásból meg lehet említeni még Lk 12,13–21 esetét, ahol olyan mértékű kapzsiságról van szó, amelyben elkerülhetetlen a bíróság bevonása. A rabszolgaság kérdése is római jogi probléma, amelyről a Filemonhoz írt levél tárgyal. A házasságon kívüli kapcsolatról (paráznaságról) és következményeiről az 1Kor 6,18 beszél. A római pallosjog, az ún. *ius gladii* közvetlenül Jézus Krisztus elítéltetését és kivégeztetését érintette. A római joggal kapcsolatos utalás vagy gondolat az Újszövetségben valóban számtalan. Csak a legfontosabbakat vagy a legérdekesebbeket érintettük, olyanokat, amelyek elég világosan mutatják a választott textusok római jogi jellegét.

Galater (ThHK NT 9), Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, ²1960, 92; GÁBRIŠ, K. épp ellenkezőleg argumentál: *List apoštola Pavla Galatským (A galatákhoz írt levél)*, Liptovský Mikuláš, Tranoscius, 1950, 150. A zsidó környezetben erre a gyakorlatra nincs példa, ld. SCHLIER, H.: *Der Brief an die Galater* (KEK 7), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ¹²1962, 189.

⁷³ Rohde eltér az adoptálás római jogrendszer szerinti gondolatától, és inkább az általánosan bevett emberi szokások szerint értelmezi a kérdést. Ld. ROHDE: *Der Brief des Paulus an die Galater*, 174–175.

6. A pogány jog hatása a keresztyén életre és cselekvésre – összefoglaló megállapítások

A római jog tanulmányozása nyomán az Újszövetséggel összefüggésben arra a megállapításra juthatunk, hogy az újszövetségi iratok szerzői nagyon sok információt közölnek arról, miként működött a római jog a gyakorlatban.⁷⁴ Erről legalább néhány kiemelkedő esetben adhatunk áttekintést – vagy inkább ízelítőt –, arra törekedve, hogy összefoglalásként tegyük érthetőbbé ez irányú kutatásunkat.

1. Az újszövetségi szerzők *figyelembe veszik* az akkor gyakorlatban levő római törvények és rendeletek jogi szituációit, illetve azt a politikai helyzetet, amelyben a római jog születik, bővül és érvényesül, és teljes mértékben *respektálják* a római jog előírásait. Jézus és a keresztyének a mindennapi életben is a bevett római jog szerint cselekednek. Jézus és az apostolok azonban arra készítetnek, hogy a keresztyén életben a jog ne csak sztereotipikusan, élettelenül vagy mintegy kikényszerítve kerüljön érvényesítésre, hanem lelki princípiumok, tehát egy „magasabb igazság” szerint történjen a jognak való engedelmesség, ahogy erről a Hegyi beszédben is szó esik (Mt 5–7). Ezért nem meglepő, ha az Újszövetség az *állami felsőbbség tisztelgeté*re készítet.⁷⁵

2. A római jog akarva-akaratlanul, közvetlenül vagy közvetten egyúttal az üdvtörténet külső keretét is képezte, ezzel azonban ráhatással volt azokra az eseményekre is, amelyek belső intencióikban befolyásolták egyes bibliai, teológiai vagy egyházi szituációkat és történéseket. Az újszövetségi szerzők és az első keresztyének úgy értelmezték ezt a helyzetet, mint Isten rendeletét, illetve akaratát: a korukban érvényesülő jogi normák és politikai események, amelyeket végső soron a római törvények és politikai rendszerek szabályozzák, *Isten tervét segítik elő*, és annak beteljesedéséhez vezetnek. Így juthattak kibontakoztatáshoz vagy beteljesedéshez pl. a korábbi próféciaik, és az ígéretekből megszülettek a beteljesedések, mivel ezt alkalmasan

⁷⁴ Vö. LABAHN, M.: 'Heiland der Welt'. Der gesandte Gottessohn und der römische Kaiser – ein Thema johanneischer Christologie?, in: Labahn, M. – Zangenberg, J. (Hg.): *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft*, Tübingen, Francke Verlag, 2002, 147–173.

⁷⁵ Vö. Róm 13,1–7; 1Tim 2,1–4; Tít 3,1–2.

előidéztek az akkori – nehéz ugyan, de Isten szempontjából mégis alkalmas – jogi és politikai körülmények.

3. A római jog lehetővé tette és biztosította azt is, hogy a veszélyben levő keresztyéneknek *jogi védelmük* legyen a túlzott bosszúval vagy üldöztetéssel szemben, és igényelhetek olyan előjogokat, amelyeket számukra a római jog biztosított. Sőt, egyes esetekben ők maguk is alkalmazottai lehettek a római jogi apparátusnak.

4. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az apostoli egyház teológusai nem rendelkeztek volna tiszta látással, és hogy nem láthatták a római (jogi és társadalmi) rendszer borzalmasan korrupt állapotát, romlottságát és erkölcstelenségét, amely az egyház számára az adott történelmi helyzetben szinte már apokaliptikus végveszélynek is tűnhetett (vö. a Jelenések könyvét). Emiatt az apostolok vagy az újszövetségi szerzők bátor önállóságra törekedtek, főleg teológiai alapon, és a római hatalom és annak végrehajtói ellen olykor *éles kritikát* is meg mertek fogalmazni.⁷⁶

5. Tudatosítanunk kell azonban azt is, hogy az újszövetségi iratokban olyan *teológiai formulák és argumentációk* is előfordulnak, amelyeket egyenesen a római jog vagy gyakorlati jogalkalmazás sugallt, vagy amelyek az újszövetségi iratokban szükségszerűen helyet kaptak, mivel az adott társadalmi és történelmi helyzet szerves alkotói-meghatározói voltak. Így egyes gondolatok, kifejezések, jogi kategóriák olykor közvetlenül is hozzájárultak az apostoli üzenet születéséhez vagy alakításához is. És itt nemcsak egyes kifejezésekről van szó, hanem olyan jogi normákról is, amelyek mint amolyan apostoli legislatív szövegek a római jog példáiból eredhettek, ahogy utaltunk is erre pl. a házasság, özvegyesség, válás, örökösödés, adoptálás, rab-szolga-felzabadtítás, római állampolgárság vagy a házitáblák, illetve a bűnkatalógusok esetében stb.

6. Ezen kívül az Újszövetség irataiban olyan jogi megfogalmazások is előfordulnak, amelyek nem kívánták normatív módon szabályozni az egyes konfliktusos esetek rendezését vagy etikai álláspontok kialakítását, hanem tisztán csak *szimbolikusan*, mint képes beszéd vagy illusztráció szolgáltak bizonyos *teológiai igazságok* megalkotásához,

⁷⁶ Vö. pl. KLAUCK, H. J.: Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20–23, in: Ders.: *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* (WUNT 152), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 251–267.

megfogalmazáshoz. Ezért mondhatja pl. Pál apostol is a Gal 4,24-ben, hogy ez képes beszéd, vagyis szó szerint idézve: „ennek más értelme van” (ἀλληγορούμενα). Íme, ilyen képes (lelki-teológiai!) inspirációt is sugallhatott a római jog, amivel jól színeződött és gazdagodott az apostoli egyház teológiai szótára és az újszövetségi iratok nyelvezete.

Mindenesetre a római törvények és érvényes társadalmi jogszabások tanulmányozása segít nemcsak megérteni a bibliai személyek élethelyzetét és a keresztyének jogi helyzetét az adott római társadalomban és politikai rendszerben, hanem – ahogy erre többször is utaltunk – ennek *mély teológiai kihatása* is van a korai egyház életében és teológiájának fejlődésében.⁷⁷

⁷⁷ Vö. pl. Mt 5,38–48; Lk 6,27–36 stb.

MICHAEL BEINTKER

REFORMÁTORI IMPULZUSOK A KERESZTYÉN EMBER ÉS EGYHÁZ MAI POLITIKAI CSELEKVÉSÉHEZ

ÖSSZEFOGLALÁS

A reformátori etika az Isten akaratára rákérdező és az evangélium ígéréteiből élő erkölcsi cselekvés művészete. A reformátori etika tehát nem a legfőbb jóra rákérdező erénytan, még kevésbé tekinthető úgy, mint a sikeres élet hedonisztikus koncepciójának vagy a szenvedély- és élvezetmentes életvezetés sztoikus felfogásának megvalósulása. Ez az erkölcs közvetlenül a megigazulás és a megszentelődés szoteriológiai összefüggésében gyökerezik, s ez érvényes a reformátorok politikai etikájára is. A politika racionális és profán jellegének meghagyásával, a jog, az igazságosság és a szabadság egymásra vonatkoztatásával, valamint a mindenkori kormányzat törvényeknek való alárendelésével a reformátorok mintegy előfutárai voltak a modern demokratikus jogállam kialakulásának. A hívők ethosza a bűn és a kegyelem, az emberi igazságtalanság és az isteni igazságosság közötti drámai harc konfliktusában valósul meg – de ebben a harcban legfőbb vezérlő elv az egyén politikai és lelkiismereti szabadsága kell, hogy legyen. Ez a szabadság az alapja az Isten és a világ előtt felelős életvezetésnek, a modernkori ember eltömegesedésével, elmagányosodásával szemben. Ennek a szabadságnak megélésében és tudatosításában viszont kulcsszerepe lehet a nevelésnek, az oktatásnak és a művelődésnek.

1. Bevezetés

A téma eleve feltételezi, hogy sem a keresztyén ember, sem pedig az egyház mozgásterét nem egy politikától távoli övezetben kell keresnünk. Jóllehet ismerős számunkra egy önmagát politikamentesként

definiáló keresztyénség, amely nem mondja el a véleményét a politikáról, de az elmúlt évszázad tévedései és zűrzavarai alapján megtanulhattuk a leckét: még egy kifejezetten politikamentesnek deklarált egzisztenciára is nagymértékben politikai egzisztenciaként kell tekintenünk. A politikamentesség is politikum. Az apolitikus ember viselkedése is politikainak tekinthető, mert a politikai cselekvéstől való vélt távolságtartás máris egyfajta politikai cselekvés formáját mutatja, méghozzá egy olyan világban, ahol minden mindennel összefügg, s ahol a legcsekélyebb esélyünk sincs arra – ahogyan azt ezekben az években át kellett élnünk –, hogy hátat fordítsunk a világ kisebb vagy nagyobb konfliktuszónáinak és krízishelyzeteinek, és úgy tegyünk, mintha az nem is lenne valóság. A világ kifordult sarkából, mondják sokan, mert a háborúk mint a félelmetes rombolószándék háttorzongató megnyilvánulásai, valamint humanitárius katasztrófák állandó tapasztalattá váltak. Kézzelfoghatóvá vált számunkra az, hogy „még meg nem váltott világban” (Barmen V) élünk.

A tudat, hogy „még meg nem váltott világban” élünk, a reformatori teológia sajátos jellemvonása. *Albrecht Dürer* grafikái, legyen az a *Lovag, a Halál és az Ördög*, *Az Apokalipszis négy lovasa*, vagy akár a *Melankólia* egészen precízen és erőteljesen ábrázolják a korszak világérzését. A „még meg nem váltott világot” reformátoraink természetesen az evangélium ígérete (*Promissio*) felől értelmezték; az utolsó szó Istené, aki békéltető szándékával a bűnös embert igazságában részelteti és országának örökösévé teszi. Ez üdvített fölötti öröm olyan erős, hogy elűz minden szomorkodást és legyőz minden félelmet. Nos, úgy tűnik, lehet még valamit tenni. Még ha oly ideiglenesen, behatároltan, részlegesen is: az evangéliummal és annak reménységével az új élet jelentkezik az elmúlás világában. Isten nem mondott le, hanem uralkodik benne. Kétféle módon teszi ezt: az emberi szív keménységével szemben kegyelmével lép fel. Ezt a kegyelmet kell hirdetni a keresztyén gyülekezetben. Az emberi önmegtartás romboló erejével szemben pedig a politikai cselekvést állítja szembe. Városi tanácsok, magisztrátusok és fejedelmek a felelősek azért, hogy az emberek békés és igazságos körülmények között éljenek együtt. Azt, amit ma politikai cselekvésnek nevezünk, Istennek a gonoszt féken tartó, s az emberek földi jólétét előmozdító hatalmaként lehet értelmezni, és Isten megtartó tetteként lehet érte hálát adni.

A reformátori teológia politikai eszmefejlődéshez való hozzájárulását Európában, s majd az egész nyugati világban nem lehet tehát alábecsülni. Mindenesetre kérdéses lehet a felsőbbtség egy bizonyos – a kor viszonyainak megfelelő – paternalizmusa, vagy ezzel összefüggésben megkérdőjelezhető a felsőbbtség dicsőítése. Ugyanakkor fel kell tennünk a kérdést: mennyire használható egy olyan szociáletikai koncepció, amely a miénktől eltérő, teljesen más kor feltételei között jött létre? Hogyan tekintsünk a reformátori „két birodalom”-elméletre, amely a 19. és 20. század küszöbén már-már egy „két területről” vagy „két hatáskörrel” szóló tan struktúráját öltötte magára, és valóságos dualizmust hozott létre az egyház igehirdetése és politikai cselekvése között?

Ezek a kifogások, illetve ellenvetések a múlt század 70-es éveitől kezdődően egyre inkább megcáfolhatók. Jóllehet létezett egy ilyen „két birodalom”-tan, de ez Luther grandiózus félremagyarázásában és a világi uralkodó által gyakorolt egyházvezetés fel nem dolgozott történetében gyökerezik. Ezen kívül minden elfogultság nélkül szabad nekünk kitekintenünk a klasszikus konfesszionális határokon túlra is. Ez jó szolgálatot tesz a lutheranizmusnak, ha a reformáció politikai eszmefejlődését Luther Wittenbergjéből kiindulva vezetjük le, és így Zwingli Zürichjére, valamint Kálvin Genfjére is vetünk egy pillantást – tehát olyan városi köztársaságokra, amelyekben nem a fejedelmek kezében, hanem választott magisztrátusoknál volt a döntés joga, s ahol egy kicsit már gyakorolták a demokráciát (még akkor is, ha ezt akkor még nem így hívták). Ugyanakkor ennek a gazdag impulzus-történetnek a komplexitását akkor értelmezzük helyesen, ha a felsőbbstéggel szembeni ellenállást is hangoztató azon protestáns irányzatokat is figyelembe vesszük – pl. a hollandoknak a spanyolokkal, a hugenottáknak a francia királlyal, a magyaroknak a Habsburg-házzal, a salzburgiaknak a hercegekkel szembeni ellenállását –, amelyeket a reformáció értelmezései hatottak át.

A továbbiakban három témát járunk körül, amelyeknél különösen fontos szerepet játszanak a 16. századi reformáció impulzusai: először az Isten előtt felelősségteljes politika racionális értelmezéséről, másodszer a jog, igazságosság és szabadság politikai cselekvésben betöltött szerepéről, harmadszor pedig a képzés politikai cselekvés számára való értékéről lesz szó.

2. Az Isten előtt felelősségteljes politika racionális értelmezése

A reformátori teológia Isten törvényének magyarázataként fejt ki etikáját. A személyes életet érintő erkölcsi tájékozódáshoz általában elegendő volt a Tízparancsolat magyarázata, ahogyan azt megtaláljuk Luthernek *A jócselekedetekről* (1520)¹ szóló igehirdetésében vagy a kor katekizmusirodalmában. Sokkal komplexebb módon alakultak viszont az etikai reflexiók követelményei a közélet területén, a *Polis*-ban – azaz, azon a területen, amit ma politikainak vagy politikának nevezünk. Itt nem volt elegendő csupán egyszerűen a bibliai szövegekre hagyatkozni, hanem szükség volt egy bizonyos elméleti szociáletikai munkára is. Az értelem és az ész meglátásai itt jelentős szerepet kaptak. Ezek elsősorban a görög-római antikvitás felismeréseiből táplálkoztak – egyrészt az antik jog áthagyományozódott tradíciói, másrészt a kormányzás és kormányzottság klasszikus koncepciói szolgáltatták a mintát, elsősorban az arisztotelészi politikaértelmezés horizontján. Továbbá láthatóvá válik egy olyan vonulat, amelyet a korai egyház vezetett be: a keresztyén ember alapvetően tájékozódhat egy nem egyházi és adott esetben nem keresztyén környezet társadalomformáló elvein, ha azok ésszerűnek tűnnek, azonban a következő kitétellel: „mindent vizsgáljatok meg: a jót tartsátok meg” (1Thessz 5,21).

A politikai cselekvés lehetséges tévútjai és torzulásai is tudatosulni látszanak a reformátori teológiában: az első tévút abban áll, ha az egyház a politikai gyám szerepét kívánja magára öltetni, és előírásokat gyárt az uralkodóval szemben. Vitathatatlan, hogy a középkori egyház (és nem csak az) többször belesett ebbe a kísértésbe. A második tévút a világtól való visszavonulásban érhető tetten. Ez a szerzetesség által keresett út volt, amelyet az *újrakeresztelkedők* mozgalmának erőszakmentes szárnya igyekezett megvalósítani. A Hegyi beszéd alapján akartak élni, és ez csak úgy tűnt lehetségesnek, hogy a minimumra redukálták a világot érintő cselekedeteiket, és megtagadták a politikai élet formálása iránti felelősséget. A harmadik torzulás az ember által létrehozott teokráciában, azaz egy a hit áthagyományozásának

¹ LUTHER, M.: Sermon von den guten Werken (1520), in: *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, Weimar, Hermann Böhlau, 1888, 276–196 (= WA 6,202–276).

alapelve felépíthetőnek vélt istenállam megteremtésében rejlett. Ez a harcos anabaptisták programja volt, akik 1534/35-ben erőszakkal akarták Münster városát Jeruzsálemmé átformálni, de amellyel aztán siralmas kudarcot vallottak.

A reformátorok igyekeztek az ilyen tévutakat következetesen elkerülni. Egyrészt kiemelték a kormányzók és kormányzottak Isten előtti felelősségét, másrészt hangsúlyozták a politika világi és pragmatikus voltát. Jól látták a politikai cselekvés kompromisszumokra és állandó megbocsátásra való ráutaltságát, és figyelmeztettek a politika klerikalizálódásának vagy akár szoteriológiai perfekcionizmuskeresésének veszélyeire. Ezért tettek különbséget világi és lelki uralom között. Így képviselt *Luther* és *Kálvin* is egy bizonyos „két birodalom”-, illetve „két regiment”-elméletet, anélkül azonban, hogy ők maguk ilyen tanról beszéltek volna. A „két birodalom”-tan csupán a 20. században kerül *újból* szóba.

Luther különbséget tesz Isten lelki és világi regimentje, illetve Isten jobbjá és balkeze felőli országa között. Ehhez hasonlóan Kálvinnál is megtalálható a különbségtétel a lelki (*regimen spirituale*) és a politikai (*regimen politicum*) regiment, illetve a *regnum spirituale* és a *regnum politicum* között.²

A közösség jóléte iránti gondoskodás földi hatalmi eszközt igényel, és rá van utalva minden veszély elhárítása végett az erőszak alkalmazására – legyen az a pallos jogával való élés a politikai közösség határain belül vagy a külső fenyegetettség elhárítása katonai erő alkalmazásával. Az egyházat azonban nem lehet és nem szabad így vezetni, mert az Krisztus lelki uralma alatt áll, és ez a lelki uralom erőszakmentesen valósulhat meg – azáltal, hogy az emberek az evangéliumot hallgatják, és hittel fogadják. Az egyházkormányzás különösen is lelki feladat, amelyet meg kell különböztetni egy olyan közösség irányításától, amely jogi eszközök és alkalomadtán erőszak alkalmazása által kormányozza önmagát. Így is lehet fogalmazni: a lelki dimenzió a belső embert célozza meg, a lelket, a lelkiismeretet. A politikai dimenzió viszont az ember külső meghatározottságait és az emberi együttélés rendjét érinti, azaz a békét, a jogrend őrzését,

² Vö. CALVIN, J.: *Institutio Christianae religionis. Unterricht in der christlichen Religion*, hrsg. von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, ⁵1988 (= Inst.), 3.19.15.

valamint a törvény betartatását foglalja magába. A „lélek életéért”³ nem a politika a felelős; ez egyenesen vétek lenne az ember ellen, ha a politika uralmat követelne magának a lelkek felett. Luther klasszikus megfogalmazásával élve: „Mert az Isten nem engedheti s nem akarhatja, hogy kívülre más valaki kormányozzon a lélek felett.”⁴

A „két birodalom”-tan *Ulrich Duchrow* és mások általi értelmezése⁵ arra hívja fel a figyelmet, hogy a két regiment nem fordítható szembe antitetikusan egymással, hanem úgy kell tekinteni őket, mint az isteni működés két különböző szinten alkalmazott stratégiáját, amelyek nem egymás kárára vannak, hanem egymással szolidáris viszonyban állnak. Mindkét esetben a gonosz elhárítása a tét. A világi regiment a külső gonosz ellen fordul, a lelki regiment az emberi szívben található gonosz leküzdését szolgálja. Mialatt a kormányzók nyilvánosan, kényszerrel és alkalomadtán karddal is fel kell, hogy lépjenek a gonosszal szemben, addig az igehirdetés és az egyházi bünbánatgyakorlat a gonosz gyökere, a bűn ellen fordul. Ilyen értelemben mindkettő a nyilvános rend fenntartásához járul hozzá, kölcsönösen támogatva és kiegészítve egymást.

A „két birodalom”-elmélet e nagyon konstruktív hatékonyságát jól szemlélteti a *Barmeni Teológiai Nyilatkozat* ötödik tézise:

„Az Istent féljétek, a királyt tiszteljétek” (1 Pt 2,17).

„A Szentírás szerint az államnak Istentől rendelt feladata, hogy a még meg nem váltott világban, amelyben az egyház

³ uo.

⁴ LUTHER, M.: Von weltlicher Obrigkeit (= WA 11, 262, idézve a *Martin Luther Taschenausgabe* 5, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1982, 5, 115k. alapján). A magyar fordítást ld. LUTHER, M.: A világi felsőbbbségről. A világi felsőségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmességgel (fordította Mayer Endre), in: *D. Luther Márton művei, Második rész, III. kötet: Egyházszervező iratok*. Sajtó alá rendezte dr. Masznyik Endre, Pozsony, Luther-Társaság, 1906, 359–410, 386 (= Masznyik – megj. Szerk.).

⁵ Vö. DUCHROW, U.: *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, ²1983; ROGGE, J. – ZEDDIES, H. (Hg.): *Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1980 = HÜFFMEIER, W. (Hg.): *Rechtfertigung und Kirchengemeinschaft. Die Lehrgespräche im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2006, 107–170.

is benne van, emberi belátás és emberi képességek mértéke szerint, a hatalom rettentésével és gyakorlásával gondoskodják az igazságosságról és a békéről. Ennek a rendelkezésnek a jótéteményét Isten iránti hálával és félelemmel ismeri el az egyház. Mindenkit figyelmeztet: Isten országot, Isten törvényt ad és igazságosan bíraskodik; kormányzók és kormányzottak egyaránt neki tartoznak felelősséggel. Az egyház bízik Isten igéje hatalmában, és engedelmeskedik is az igének, amely által Isten mindeneket kezében tart.

Elvetjük azt a hamis tant, amely szerint az állam, a neki adott sajátos megbízáson túl, az emberi élet egyetlen és totális rendjévé válhat, kisajátítva így azt a megbízást is, amely az egyháznak adatott.

Elvetjük azt a hamis tant, amely szerint az egyház, a neki adott sajátos megbízáson túl, állam-minőséget, állami feladatokat, állami méltóságokat ölthet magára, átváltozva így ő maga is államszervvé.”⁶

Ez a tézis úgy tekint az államra, mint a politikai rendszer meghatározó reprezentánsára és szereplőjére. Erre így tekintünk ma is, jóllehet az államról való felfogásunk és a közbeszéd nagyon könnyen figyelmen kívül hagyja a társadalom politikai intézményeinek sokféleségét. Az „emberi belátás és emberi képesség mértéke” bízik az emberi belátásban és az ember azon képességében, hogy formálja és alakítsa a politikai élet valóságát, de egyfajta érzékenységet is kell, hogy tanúsítson az emberi cselekvés határai iránt. Őv a politikai perfekcionizmus kényszerítőitől. Az államnak a jogról és békéről kell gondoskodnia, és ezt a még „meg nem váltott világban” teszi, a hatalom gyakorlásával, illetve az erőszak alkalmazásának kilátásba helyezése, s ha kell, bevetése ál-

⁶ HEIMBUCHER, M. – WETH, R. (Hg.): *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2009, 41. A magyar szöveget Juhász Tamás fordításában közöljük, ld. 75 éves a Barmeri Teológiai Nyilatkozat, in: *Református Szemle* 102 (2009/3), 336–339, 338 (megj. Szerk.).

tal. A hatalom monopóliuma biztosítja az államnak „a lehetőséget, hogy szükség esetén védelmező, megszabadító, békítő módon közbelépjen, és ezáltal megakadályozza az egyes személyek, csoportok, egyesületek vagy társulatok önkényes, kontroll nélküli erőszakgyakorlását”.⁷ Az egyház nem helyezkedhet ennek láttán várakozó álláspontra és nem viselkedhet távolságtartóan; de emlékeztet arra, hogy „Isten országol, Isten törvényt ad és igazságosan bíraskodik; kormányzók és kormányzottak egyaránt neki tartoznak felelősséggel”. Ez az emlékeztetés az államért való imádságba és a könyörgésbe gyökeresedik, ahogyan az *Hans Asmussen* és *Karl Barth* vázlatában áll: „Az egyház, a maga megbízatásához való kötődésében szabadon, Isten iránti hálával és félelemmel, könyörgésében hordozza az államot, amely éppen olyan szabad a maga megbízatásához való kötődésben, mint az egyház, ugyanakkor emlékeztet Isten örök országára, Isten törvényére és Isten igazságosságára.”⁸

Fordítva így érvényes: az állam nem egyház – elvárható tőle, hogy tartsa távol magát a hit kérdéseitől és az emberek individuális életének befolyásolásától. Különben veszélyes módon felcserélődnek és összekeverednek az illetékesség szerepei politikai és vallási kérdésekben. Ha az állam a vallási közösségek számára nem biztosítja az őket megillető szabad teret kibontakozásuk érdekében, és minden tőle telhetőt megtesz ennek akadályozására, létrejön a társadalomban egy világnézeti és etikai vákuum, de ezzel együtt a kísértés is, hogy ezt a vákuumot a politika saját eszközeivel töltsse ki. Ez azt jelenti, hogy az állam nem definiálható értékközösségként. Az értékek fejlődéséért és ápolásáért más erők a felelősek: egészen döntő módon az egyházak és a vallási közösségek. A politikusok éppenséggel követhetik az erényeket, feltéve, ha először saját magukon kérik számon. De nem rendelhetik el törvényileg. Az egyházak sem rendelhetnek el erényeket. Azonban teremthetnek olyan légkört, amelyekben az ilyen

⁷ HÜFFMEIER, W. (Hg.): *Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1986, 91.

⁸ Ld. Hans Asmussen und Karl Barth tervezetét a Barmeni Teológiai Nyilatkozat 5. tételéhez. Idézi NICOLAISEN, C.: *Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934*, Neukirchen-Luyn, Neukirchener Verlag, 1985, 185.

erények, jó példák által, kifejlődhetnek és társadalmilag hasznosnak bizonyulnak.

A két regiment megkülönböztetésével és az emberi értelem politikai élet formálásában való szerepének megbecsülésével a reformáció jelentős modernizációs elmozdulást eredményezett a politika értelmezésében. Egyrészt mentesítette a politikai életet a politika szakrális felmagasztalásának kísértésétől és annak klerikális torzulásaitól, másrészt teret engedett a politikai cselekvés kompromisszumképessége számára, emlékeztetve, hogy minden politika rá van utalva a megbocsátás szellemiségére. Az az állam, amely nem törekszik uralkodni a lelkiismeret felett, az tud igazán vigyázni a lelkiismeret és a vallásgyakorlás szabadságára, de nem is áldozza fel Isten előtti felelősségvállalását a laicizmus oltárán. Ez az utóbbi szempont ugyanis fontos korrektívumot biztosít az állam, a nemzet, a jólét, a piac, az egészségügy, az ifjúság és más emberi lehetőségek vallásos felmagasztalásával szemben. Még az önmagát egészen szekulárisan és racionálisan értelmező, valamint felelősségét így tudatosító államnak sem lehet érdeke, hogy a hit számára az Istennek fenntartott helyet más nagyságok vagy hatalmak foglalják el. Még ha általános alaptételként el is fogadnák, hogy Isten nem létezik, az Istennek fenntartott hely akkor is szabad kell, hogy maradjon.

3. A jog, a béke és a szabadság jelentősége

A politikai cselekvésre vonatkozó központi fogalmak közül a reformatori szövegekben rendszerint a jog, vele együtt a polgári igazságosság (*iustitia civilis*), valamint a béke kifejezések fordulnak elő. A politikai cselekvésnek a jog és a béke megőrzését kell szolgálnia, és ha konfliktusra kerül sor, a jogot, az igazságosságot és a békét akár fegyveres erővel is meg kell védenie. A világ „romhalmazzá” válna, ha a gonosz mindenhol érvényre juthatna: „Ez oknál fogva rendelte az Isten a kétféle kormányzatot, a szellemit [lelkit], amely keresztyén és kegyes embereket nevel a Krisztus alatt a Szt. Lélek által és a világit, amely arra nézve rendelkezik, hogy a nem keresztyének és a go-

noszok külsőleg békében éljenek s csendesen legyenek...⁹ Az evilági béke „a legfőbb jó a földön, amely magába foglal minden más jót, míg e földön élünk.”¹⁰ Ezt szolgálja a világi regiment – „evilági és múlandó békét, jogot és életet tart fenn”¹¹, mialatt az igehirdetés tisztsege az örök igazságosságra, az örök békére és az örök életre irányul.¹²

Különleges jelentősége van a jognak; rendeleteivel és normáival gondoskodik az emberek békés összetartozásáról, városban és országban egyaránt. A reformátorok hangsúlyozottan emelik ki a közéleti tisztsegek joghoz való kötődésének szükségességét. Kálvin számára nem létezhet kormányzás törvények nélkül, és kormányzás nélkül a törvényeknek sincs erejük. A római filozófus és politikus *Marcus Tullius Cicero* felfogását követi, amikor a törvényt „néma magisztrátusnak” és a magisztrátust „élő törvénynek” nevezi.¹³ Ha a magisztrátus *secundum legem* [törvény szerint] kormányoz és ilyen minőségében intézkedéseket foganatosít, akkor a kormányzás *supre legem* [törvény fölött] eleve az önkényuralom gyanúját veti fel. Ebben az értelemben kell olvasni az uralkodói hatalom mértéktelen túlzásai ellen való figyelmeztetését, amelyet Kálvin 1559-ben, fő művének utolsó kiadásában fogalmaz meg – vélhetően *Nicolo Machiavelli*vel és követőivel szemben.¹⁴ Nem kevésbé energikusan hangsúlyozza Luther is a fejedelem joghoz való kötődésének elengedhetetlen voltát. Ha egy fejedelem vét a jog ellen, akkor a nép megtagadhatja iránta az engedelmességet, mert „az igazság ellen nem tartozik senki sem cselekedni, hanem inkább kell engedelmeskedni Istennek, akinek kell, hogy inkább legyen igaza, mint az embereknek.”¹⁵ Kálvinnál egyértelműbben emeli ki Luther a jog határait és a pereskedés szabályait, valamint követeli – azzal a jelenséggel szemben, amelyet ma az ügyvitel túlkapásának és túlszabályozásának nevezünk –, hogy az írott törvényeket újra és újra vessék alá az értelem vizsgálatának, hiszen

⁹ WA 11, 251. Ld. Masznyik, 371.

¹⁰ LUTHER, M.: Eine Predigt, dass man Kinder zur Schulen halten soll (= WA 30/2, 538), in: *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Bd. 30/2, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1909, 508–588

¹¹ uo.

¹² Vö. uo.

¹³ Inst. 4.20.14.

¹⁴ Inst. 4.20.3.

¹⁵ WA 11, 277. Ld. Masznyik 407.

azok abból származnak.¹⁶ Némely jogász szidalmazása ellenére nem akarja megtagadni a jóra való jogászoktól az „[emberi ügyek] anyyala és üdvhozója” megtisztelő címet, amennyiben ők olyan személyek, akik az evilági birodalmat a jog eszközeivel tartják fenn.¹⁷

A reformátori elképzelés, mely szerint a kormányzás joghoz kötött, szemben áll a hatalomgyakorlás olyan értelmezésével, amely a törvény fölé állítja az uralkodót és megerősíti szuverenitását abban, hogy *solutus legibus* [a törvény felett állva] dönthessen. Más szavakkal: mialatt a kor politikai filozófiája egyre többet értekezik a fejedlem korlátlan hatalmáról, s ezzel az abszolutizmus korát vezeti be, a reformátorok a hatalomgyakorlás fölé helyezik a jogot, s így gyakorlatilag előrevetítik a modern jogállam eszméjét.

Az ötödik Barmeni tétel itt közvetlenül a reformátori felfogást követi, amikor az államnak tulajdonítja azt a feladatot és jogot, hogy „emberi belátás és emberi képességek mértéke szerint [...] gondoskodjék az igazságosságról és a békéről”. A jog és a béke alkotják a politikai cselekvés legfőbb védett jogi értékeit, s azok lehető legjobb megvalósítására minden kormányzatnak törekednie kell. Úgy is lehet erre tekinteni, mint egy protestáns politikai etika legfőbb kritériumára, amely az által válik még érdekfeszítőbbé, hogy a jog és a béke mellé odakerül harmadik elemként a szabadság is. Úgy tűnik, hogy ez már az újkor vívmánya, főleg, ha a híres 1776-os „Bill of Rights of Virginia”-ra gondolunk, amelyben programszerűen ez áll: „Minden ember szabadnak és jogokban egyenlőnek születik és marad”.¹⁸ A szabadság kérdése mindenestre a keresztyén hit számára a kezdetektől fogva kiemelt jelentőséggel bír. Amikor Pál a galáciabeli gyülekezetnek így ír: „Krisztus szabadságra szabadított meg minket, álljatok meg tehát szilárdan, és ne engedjétek magatokat újra a szolgaság igájába fogni” (Gal 5,1), akkor egy olyan témát vet fel, amit Luther az *Értekezés a keresztyén ember szabadságáról* (1520) című programszerű traktátusában alaposan kifejti a hívő egzisztenciára nézve. Miért ne lehetne ebből konzekvenciákat levonni a szabad politikai cselekvés számára is?

¹⁶ Ld. WA 11, 280.

¹⁷ WA 30/2, 558.

¹⁸ HEIDELMEYER, W. (Hg.): *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*, Paderborn, Schöningh, 1972, 54.

Mindenestre a szabadság témáját nem lehet kizárni az igazságosság helyreállításának kérdésénél, és nem is lehet kijátszani az igazságosságot a szabadsággal szemben, amint azt az elmúlt évszázad szocialista diktatúráiban – és nem csak azokban – megéltük. Maga *Karl Barth* is a Barmen V hiányosságaként értékelte később, hogy az állam feladatai között „a jogról és békéről való gondoskodás” mellett nem neveztek meg nyomatékosan a „szabadságot” is.¹⁹

Másfelől az emberi igazságosság miatti aggodalom is sürgető igénnyel jelentkezik. Az emberi igazságtalanságra ugyanis úgy kell tekintenünk, mint minden rendetlenség és zűrzavar fészke: [„az emberi igazságtalanság”] – Barth szerint – „az emberiséget gyötrő, összezavaró, pusztító szükség, amelyben mindenkivel együtt a keresztyének is benne vannak – úgy is, mint akik felelősek annak létrejöttéért –, de amelyben szabadok az imádkozásra és a munkára.”²⁰ A keresztyén gyülekezet szociális felelősségvállalása és az igazságosság iránti politikai elköteleződése viszont válasz lehet arra, hogy Isten a szegények és gyengék pártján áll, és hogy Isten közbelép az emberekért, a „szegényekért, nyomorgókért, segítségre szorulókért.”²¹ Mivel a keresztyének megtapasztalták az Isten irgalmát, mindenkor szükséges a nyomorgókra is figyelniük és a „mindenkori kisebbség, a sértettek és megalázottak oldalára állniuk.”²²

Szigorúan véve, egy társadalom politikai állapota akkor lesz az elérhető optimumon, ha a jog, a szabadság és a béke bizonyos egyensúlyba és kiegyensúlyozott viszonyba kerülnek egymással. Mindez Barthnak Magyarországon elmondott, 1948 tavaszán a második világháborút követő társadalmi viszonyok alakulását tematizáló előadása által válik világossá:

¹⁹ Vö. BARTH, K.: *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, mit einer Einleitung von Eberhard Jüngel und einem Editionsbericht* hg. von Martin Rohkrämer, Zürich, TVZ, 1984, 200.

²⁰ BARTH, K.: *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961*, hg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, Zürich, TVZ, 1976, 363.

²¹ BARTH, K.: *Die Kirchliche Dogmatik* (= KD) II/1, Zollikon, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1940, 435.

²² BARTH, K.: KD II/2, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948, 804.

„Egy állam akkor válik igaz állammá, ha abban az olyan fogalmak, mint a rend, a szabadság, a közösség, a hatalom és a felelősség egyensúlyban állnak egymással, ahol egyik elem sem kerül abszolutizálásra, úgy, hogy uralkodjon a másik felett. Egy állam, amelyben csak az egyén szabadságának szereznek érvényt, nem lehet jogállam, hanem csak anarchiába sülyedő állam. Ha egy államban csak a pusztá hatalom uralkodik, akkor az az állam nem jogállam, hanem zsarnokság. Vagy, ha egy államban egyedül csak a közösség elvét akarják foganatosítani, akkor ott csak egy hangyaállam áll előttünk, de nem jogállam. Az igaz állam az az állam, amelyben nem találhatók túlzások, hanem amelyben ezek az elemek egy bizonyos egyensúlyban állnak egymással.”²³

A kívánatos egyensúlyra pillantva kézenfekvő a demokratikusan kialakított állam egyértelmű preferálása, világosan szabályozott hatalommegosztással, időben behatárolt hatalmi pozíciókkal és rögzített jogrenddel. Ez az állami berendezkedés kínálja strukturálisan a legjobb előfeltételeket ahhoz, hogy létrejöhessen a jog, a béke és a szabadság egyensúlya. Az egyensúly mindig érzékeny és labilis, éppen ezért inkább cél, mintsem elért állapot. Ezért nem lehet a demokratikus társadalom megkívánt formáját jelenlegi állapotával azonosítani. Jóllehet a demokrácia az ismert államformák között a lehető legjobb és legmegbízhatóbb garanciát kínálja a polgárok békés, igazságos és szabad együttélésére nézve, de nem lehet a demokráciát sem kritikátlanul dicsőíteni. Éppen a stabil, demokratikus alapok felől nézve nem szépíthetjük a demokrácia gyengeségeit, és fel kell tennünk a kérdést: hogyan és miként lehetne ezeket a gyengeségeket leküzdeni? Ma a minket legérzékenyebb módon érintő gyengeség abban áll, hogy a politika szereplői a legfontosabb döntéseket megengedhetetlen módon halogatják, és aztán gyakran nem is foganatosítják, mert a kormányzókat és kormányzottakat kötik a választási periódusok, és nem tudnak tartósan, hatékonyan és mindenre kiterjedően cselekedni.

²³ BARTH, K.: *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1948*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948, 49 (ford. Szerk.).

4. A képzés és művelődés értéke a politikai cselekvés számára

Nem véletlen, hogy a két birodalomhoz és regimenthez fűzött leg-tartalmasabb magyarázat egy képzésről, illetve tanításról szóló reformátori iratban található, Luther 1530-ból származó, *A gyermekeket iskolába kell járattatni*²⁴ című prédikációjában. A maga tulajdonképpeni erejét a világi regiment nem hatalmi megnyilvánulásaiával fejtí ki, hanem iskolák és főiskolák által, ahol rendszeren folyik a tanítás és a tanulás. A jogász alakja mellet megjelenik tehát a tanító személye: „Egy szorgalmas, kegyes iskolamestert, magisztert, vagy legyen bárki is, aki hűségesen neveli a fiúkat [gyermekeket], nem lehet soha eléggé jól megjutalmazni és bármennyi pénzzel megfizetni, ahogyan a pogány Arisztotelész is mondja.”²⁵

A reformátorok hangsúlyozták a képzés civilizáló szerepét. Az oktatás egy képzés nélkül műveletlen és civilizálatlan társadalom megjobbítására irányul. A latin *eruditio* szóban felfedezhető a finomítás [szó szerint kb. durvátalanítás] momentuma: a világi regiment feladata és tisztessége, „hogy vad állatokból embert neveljen, és emberként őrizze meg [őket], hogy ne legyenek vadállatokká.”²⁶ Képzés nélkül nem jöhet létre becsületes élet és béke. „Őköl és páncél nem képes arra, amit így a fejeknek és a könyveknek kell megtenniük: megtanítani és megtanulni, hogy mi a világi birodalmunk számára a jog és a bölcsesség.”²⁷

Luthernek csupán egy dolog nem tetszik az ilyen gondolatokban. S ez az ördög, akit feltűnően gyakran említ meg tanító iratában. Az ördög nem kedveli a képzést. Örül az emberek ostobaságának, mert akkor könnyű dolga van velük, és mindent latba vet, hogy „Isten szavát és az iskolákat megvessék.”²⁸ Az ördög védtelennek akarja tudni a népet, hogy azt tegyen vele, amit akar: hogy összezavarja és a tájékozatlanságba taszítsa őket, anélkül, hogy ezt észlelnék, s hogy a végén elsüllyedjen az írás és a művészet, és ne maradjon más hátra mint „egy disznóól és hiú vadállatok csordája.”²⁹ Lehet ezt a leírást egyfajta

²⁴ LUTHER, M.: Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle, WA 30/2, 511–588.

²⁵ i. m., 579.

²⁶ i. m., 555.

²⁷ i. m., 557k.

²⁸ i. m., 518.

²⁹ i. m., 523.

drasztikus ábrázolásként tekinteni. De hogy a képzést és az oktatást állandóan meg kell védeni a butasággal szemben – ráadásul azzal az ostobasággal szemben, amely még egy magas intelligenciahányadost is magáénak tudhat –, és hogy a műveletlenség a magas intelligenciájú butasággal együtt a gonosz kezére játszik, azt nem egy történelmi tapasztalattal lehetne bizonyítani. A felső-ausztriai tartományfőnök, *Josef Pühringer* egyszer így fogalmazott: „A képzés drága, a műveletlenség még drágább.”³⁰ Ezt akár Luther is mondhatta volna.

A képzés értékét a politikai cselekvés számára egyetlen értelmes ember sem vitatja. Így a képzésről szóló diskurzusok a modern társadalom önértelmezési vitáihoz tartoznak. Az elvárások annál magasabbak, minél mélyebbek a csalódások, ahogyan egy PISA-tesztből is kiderül. A reformatori teológia fontos impulzust adhat ehhez, amikor emlékeztet: a képzéstől ne várjunk sem üdvösséget, sem azt, hogy túl sok mindent végezzen el. Nem véletlen, hogy Luther és Melancthon az iskolákat és az egyetemeket Isten világi regimentjéhez rendelték. De a szoteriológiai ambíciók veszélyesnek mutatkoznak e tekintetben is. Egy perfekcionista emberkép vagy akár az „új emberről” való koncepció erőszakot vesz az életen. Még elevenen emlékszünk arra a marxista emberkép által generált dicstelen propagandára, amely a nyugati világ vélt dekadenciája által meghatározott emberképpel riogatott, és egy egész korszakot megtöltött, valójában azonban a felvilágosodás pátoszával esett vissza egy felvilágosodás előtti felfogásba. Ma is fennáll a torzulás veszélye, ha a képzési és művelődési folyamatok túlságosan is azoknak az ideáknak a szolgálatába kerülnek, amelyeket a tanítók és a nevelők az élet (pontosabban: saját életük) sikereiből vélnek kiolvasni. Ezt már Platónnak és a platóni állam alapját képező ideális elképzeléseknek kritikus tanulmányozása közben is meg lehet tanulni.

A képzés középpontjában mindig azoknak kell állniuk, akiktől a képzés szól. A képzés mindig kibontakoztat valamit; lehetővé kell tennie, hogy a képzésben részt vevőknek tehetségeiket és képességeiket szabadon kibontakoztathassák. El kell vezetnie az érintetteket a személy szerint felelős életvezetés művészetére. Ennek a művészet-

³⁰ Fundsache. „Bildung ist teuer, Unbildung ist noch viel teurer.“ Einsicht des oberösterreichischen Landeshauptmanns Josef Pühringer, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 22.08.2001, Nr. 194, 3.

nek a képessége korunk nagyon komplex társadalmi helyzetében a legértékesebb, amit a képzés ma nyújtani tud. De egyben ez a leg-törékenyebb is. Valójában nagyon sok ember előnyben részesít egy olyan életstílust, amelyben az életvitelüket érintő felelősséget másra hárítják. Ez bizonyos értelemben tehermentesít. Ha mindig másokra hagyatkozom, akkor nem kell szembefordulnom saját magam beállítottságával és döntéseivel. De az ezzel együtt járó, kívülről való meghatározottságnak az ára az önmagamtól való elidegenedés. Ez előbb-utóbb az önmagamban való elbizonytalanodásban, a túlzott alkalmazkodásban, valamint a rizikókészség, bátorság és kezdeményzőkészség hiányában fog megmutatkozni.

De amire feltétlenül szükségünk van az előttünk álló, jövőbeli feladatokhoz, azok éppen ezek: öntudat, önállóság, bátorság és kezdeményzőkészség. A kulcskérdés tehát minden alapvető képzési-művelődési terület és intézmény – család, óvoda, iskola és főiskola – számára ez: mit tudnak tenni az olyan *készségek és képességek kibontakoztatása érdekében*, mint az öntudat, önállóság, bátorság és kezdeményzőkészség?

Nos, a szabadság impulzusa az, amelynek itt oly világosan és egyértelműen érvényre kell jutnia, ahogyan csak lehet. Luther keresztyén szabadságról szóló értekezése – markáns tézisének értelmében – kettős definícióval írja le a keresztyén szabadság lényegét: „A keresztyén ember szabad ura mindennek, és nincs alávetve senkinek. A keresztyén ember készséges szolgája mindennek, és alá van vetve mindenkinek.”³¹ Luther itt jól láthatóan és hallhatóan a keresztyén embert tartotta szem előtt. De mi szól az ellen, a tézis első mondatának szellemében, hogy a szabadság impulzusa érvényre jusson minden ember hétköznapi élete számára is? Aki antropológiailag közelít e kérdéshez, annak látnia kell, hogy a szabadság az ember teremtményi meghatározottságához tartozik. Istenképűségének lényegi vonása, hogy szabadsággal és önmagáért való felelősséggel

³¹ WA 7, 21 = LUTHER, M.: Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, Bd.7, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1897, 12–38. A magyar fordítást ld. LUTHER M.: Értekezés keresztyén ember szabadságáról (1520) (fordította Pröhle Károly), in: Csepregi Z. (szerk.): *Luther Válogatott művei*, 2. kötet: *Felelősség az egyházért*, Budapest, Luther Kiadó, 2017, 339–377, 346 (megj. Szerk.).

került felruházásra, függetlenül attól, hogy később hogyan élt vele. Mi ma már világosabban látjuk, mint egykor Luther, hogy az ember szabadságban való növekedését a törvény garantálja, és hogy az ember szabadságra való rendeltetése még akkor is helytálló, amikor eljuttassa szabadságát vagy éppen menekül szabadsága elől – utalva *Erich Fromm* híres könyvére, amely a modern embert nem mint szabadságkeresőt, hanem mint a szabadság elől menekülőt írja le.³²

Egyébként Erich Fromm egyaránt kiábrándult a Keleten és Nyugaton történt fejlődés illúzióiból – könyve 1941-ben jelent meg. Jól látta, egy kicsit jobb életért az ember nagyon gyorsan kész arra, hogy diktátoroknak áldozzon, hogy elnyomja az igazságot, hogy önmagát alávesse minden kényszernek, konvencionak, és azt tegye, amit tulajdonképpen gyűlölnie kellene: ahelyett, hogy saját életét élné és személyiségét szabadon kibontakoztatná, feloldja magát tömegtársadalom-anonimitásban, és arra törekszik, hogy olyan lénygé legyen, amelyet elvárnak tőle. Fromm mindenekelőtt az ember kívülről való irányítottságát emeli ki: a média véleményformálását és az „általánosítást”, a divat és az ízlés előírásait, a szabadidőipart, amely előírja számunkra, hogyan fedezzük fel a világot, és az étkezési igényeink kielégítésére irányuló vásárlási kényszereket, melyeknek konzumtemploi elfoglalják templomaink helyét.

Egyesek nem tudnak attól a benyomástól szabadulni, hogy Fromm a körülményeket alkalmanként hiperkritikusan ábrázolta. De ha csak a fele lenne igaz Fromm kíméletlen analíziséből, a saját felelősségválláson alapuló életvezetés művészetének a mai képzésről folytatott diskurzusok vezető témájává kellene válnia. A reformáció meglátásain tájékozódó teológia bátorságot ad a szabadságra. Megmutatja, hogy ez a szabadság a belső emberben gyökerezik, és személyiségének legmélyéből fakad. És fordítva is igaz, a belső szabadság elvesztésért önmagunk elvesztésével kell megfizetni.

(fordította Kovács Krisztián és Fazakas Sándor)

³² Vö. FROMM, E.: *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, ¹¹1980 (eredeti amerikai kiadás: *Escape from Freedom*, 1941). Vö. továbbvezető vizsgálódását: FROMM, E.: *Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Frankfurt a. M., Europäische Verlagsanstalt, 1981 (eredeti kiadás: *The Sane Society*, 1955).

KOVÁCS KRISZTIÁN

PREISE DEIN GLÜCKE, GESEGNETES SACHSEN!¹

*A lutheránus Bach felsőbbbségképe
világi kantátái alapján*

ÖSSZEFOGLALÁS

Johann Sebastian Bach barokk zeneszerzőként a vártorony és a templomtorny árnyékában élt és alkotott. Életművét szinte teljes mértékben meghatározta az a kazualitás, amely révén alkotásait konkrét egyházi vagy udvari (világi) alkalmasokra komponálta. A felsőbbbséghez való viszonyát egyrészt a munkavállaló és munkaadó kapcsolata jellemzi; másrészt utolérhető a lutheri felsőbbbségkép egyházi és világi kantátáiban egyaránt, amelyeket valamely uralkodó számára írt. Nem utolsó sorban mint barokk komponista él korának túlzásaival, s nagymértékű lojalitás csendül ki világi kantátáiból. A tanulmány a zene és a teológia, a teológiai és a felsőbbbség, valamint a zene és a hatalom hármas kapcsolódási pontjainak megvilágításával igyekszik átfogó képet adni a lutheránus Bach felsőbbbségképéről.

Bevezetés

Amikor a mai műkedvelő koncertlátogató és zenehallgató meghallja a *Tönet ihr Pauken! Erschallet, Trompeten* (BWV 214) kezdő tipikus és félreismerhetetlen timpani (üstdob) ütéseit, „reflexszerűen” Johann Sebastian Bach Karácsonyi oratóriumának nyitókórusára gondol Jézus Krisztus születésére, nem pedig III. Ágost² hitvesére, az osztrák császári családból származó, I. József császár lányának, Maria Jo-

¹ Dicsérd szerencsédet, áldott Szászország!

² II. Frigyes Ágost szász választófejedelem, III. Ágost néven lengyel király, 1696–1763 között élt, és 1733–1763 között uralkodott.

sepha választófejedelem-asszony és lengyel királynő születésnapjára. Vagy ha meghallgatja a *Preise dein Glücke, gesegnetes Sachsen!* (BWV 215) nyitótételét, óhatatlanul Bach h-moll miséjének „Osanna” tételére gondol, s kevésbé jut eszébe III. Ágost szász választófejedelem és lengyel király koronázási jubileuma. A sort hosszan lehetne folytatni, hogy miként vált a Bach világi kantátáit jó ideig kissé mostohán értékelő (az egyik oldalon keveset játszó, a másikon keveset hallgató) utókor számára az 1685 és 1750 között élt lutheránus tudós zeneszerző eredetileg főként udvari, illetve egyetemi alkalmakhoz köthető, sajnos azonban csak töredékében ránk maradt szekuláris kantátatermése egyházi kantáta- vagy oratóriumtételként ismertté.

Bach életműve számára meghatározók voltak a címben foglaltak: lehet rá tekinteni úgy, mint aki a lutheri teológián és ennek szellemében fogant vallásos nevelésen szocializálódott, és aki eme reformatori meggyőződést megáéna tudva élte meg hitét, vallásosságát; és ahogyan úgy is, mint aki egész életében bizonyos világi vagy egyházi felsőbbség (legyen az herceg, választófejedelem, városi tanács vagy éppen egyházi kormányzat) autoritása alatt élt és alkotott. Minde mellett egészen bizonyos, hogy életművének jelentős hányadát (kb. egy negyedet) teszik ki főként egyházi kantátái; így ez utóbbi műfaj minden bizonnyal hiteles képet mutat a zeneszerző teológiai meglátásairól, sajátos, a zene nyelvén és kifejezőeszközeivel megfogalmazott értelmezéseiről.

Bach teológiai orientációjának és ábrázolásmódjának tudományos vizsgálata jelentős szakirodalmat tudhat maga mögött. Témánk azonban azon a ponton kapcsolódik be a vizsgálódásba, hogy Bach teológiai és hitbeli meggyőződése miként konkretizálódhatott azokban az alkotásaiban, amelyek a világi felsőbbség számára készültek. Így a téma hármas kapcsolódási pontot hordoz magában. 1. A zene és teológia viszonyát; azaz milyen hatással volt a lutheri teológia a zenére, és nem csupán az egyházzenére; és hogy mit jelent ez Bach hivatásértelmezésére nézve? 2. Hogyan konkretizálódtak Bach korára a reformatori felismerések a világi felsőbbséget illetően, tehát mennyire releváns egy lutheri értelemben vett felsőbbiségről beszélni az 1700-as években? 3. Milyen kapcsolatban állt egymással a zene és a hatalom, azaz mit jelentett a kor alkotó zenészének az, hogy életét a templomtorony és a vártorony árnyékában éli le?

1. Zene és teológia, zene mint teológia

Nyilvánvaló, hogy aki egyházi alkotásain keresztül ismeri meg Bach zenéjét, elkerülhetetlenül szembesül annak mély vallásos meggyőződésével és spiritualitásával. A protestáns koráirodalmat feldolgozó, német nyelvű, erőteljes pietista hatásokat mutató kantátái és oratóriumai (mindenekelőtt passiói), valamint a szövegkönyveket megzenésítő, reformáció anyanyelvűségén alapuló újszerű zene és szöveg kapcsolatát magáénak valló, s a műfajokat (a kantáta esetében éppen úgy, mint a passióknál) csúcsra fejlesztő invenciózus és ambiciózus zeneszerzési technikája egyértelművé teszi, hogy valóban egy határozott biblikus látásmóddal rendelkező lutheránus zeneszerzővel van dolgunk. Nem véletlenül nevezte őt az ökumenikus elköteleződéséről ismert svéd evangélikus érsek, Nathan Söderblom az ötödik evangélistának.³ Mindehhez hozzájárul részben már említett teológiai és vallásos neveltetése. Eisenachi, majd ohrdrufi iskolaévei alatt nem csupán Luther katechizmusaival ismerkedett meg tananyagként, hanem *Leonhard Hutter*⁴ *Compendium locorum theologicorum*ával, amely a *Formula Concordia*en alapuló, szigorú lutheri tant képviselő alapvető munkának számított 1610-ből, s amely felváltotta Melanchton kriptokávinistának bélyegzett *Loci communes*ét az iskolai oktatásban.⁵ Az említett „*Compendium*” a kor káté- és hitvallásirodalmának dogmatikai meghatározottságú felépítését követte, s így az irodalmi sajátosságoknak megfelelően, mai értelemben vett szociáletikai aspektussal is bírt. A 34 fejezetből álló munka az alapvető dogmatikai, szakramentális, ekkleziológiai és eszkatológiai hittételeken túl eligazítást nyújt többek között a felsőbbésgről és a házasságról.⁶ Bach kornak megfelelő teológiai képzettsége mellett meg kell em-

³ ARNOLD, J.: War Johann Sebastian Bach Lutheraner?, in: *Kerygma und Dogma* 60 (2014/1), 3–37, 3.

⁴ Leonhard Hutter (1563–1616) wittenbergi professzor, a legortodoxabb ortodox (HEUSSI, K.: *Az egyháztörténet kézikönyve*, Budapest, Osiris Kiadó – Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000, 366–367).

⁵ ARNOLD: War Johann Sebastian Bach Lutheraner?, 4; WOLFF, Chr.: *Johann Sebastian Bach. A tudós zeneszerző*, Budapest, Park Kiadó 2009, 59.

⁶ Ld. GROTEFELD, S. – NEUGEBAUER, M. – STRUB, J.-D. et al. (Hg.): *Quellentexte theologischer Ethik. Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart*, Stuttgart, Kohlhammer, 2006, 206–207.

líteni későbbi teológiai könyvtárát,⁷ illetve nemrégiben megtalált, 1681-ben kiadott, *Abraham Calov*⁸ részletes kommentárjával ellátott háromkötetes Luther-bibliáját, amelyek a zeneszerző lapszéljegyzeteit és feljegyzéseit is tartalmazzák, bizonyítva Bach teológiai képzettségét és kegyességéből fakadó meglátásait. Egy egyházi szolgálatra készülő és abban kiteljesedő barokk komponista vagy muzsikussá számára tehát nem volt kérdéses a lutheri teológiai orientáció és az abból levezett (egyház)zeneértelmezés. De mit jelenthetett mindez egy olyan zenész számára, aki nem csupán a templomtorony árnyékában élt és alkotott?

Tény, hogy Bachról nem beszélhetünk csak úgy, mint aki egész életét egyházzeneesként és kántorként élte volna le. *Hans Heinrich Eggenbert* ezzel a tézissel kapcsolatban a következőkre hívja fel a figyelmet: Bach édesapja (Johann Ambrosius Bach) városi muzsikussá volt Eisenachban; életének legboldogabb éveit élte le a református (!) kötheni udvarban, ahol éppen felekezeti okokból kifolyólag lényegében csak világi, főként hangszeres zenét írt; nem belső elhívásának engedve, hanem anyagi számításból pályázta meg a lipcsei Tamás-kántorságot; egyházi vokális zenét csak alkalmasszerűen és szolgálatából fakadóan, quasi kötelességgként komponált, míg utolsó alkotói periódusában sokkal jelentősebb szerepet játszanak a hangszeres kompozíciói.⁹ Azaz ha a lutheránus Bach teológiai zeneértelmezését keressük, akkor nem állhat meg a vizsgálat az egyházzenei alkotásoknál.

Maga Luther sem tesz feltétlenül különbséget egyházi és világi zene között. A reformátor számára a zene elsősorban nem *ars* (művészet) és nem is *scientia* (tudomány), hanem mindenekelőtt és mindenekfelett *creatura*, Isten teremtménye, amelyet a reformátor gyakran perszonalifikálva, „Frau Musica”-ként emlegetett.¹⁰ Így méltatja a refor-

⁷ Ld. többek között LEAVER, R. A.: Bach und die Lutherschriften seiner Bibliothek, in: *Bach-Jahrbuch* 61 (1975), 124–132.

⁸ Abraham Calov (1612–1685) főként Wittenbergben tevékenykedő, a lutheri ortodoxiát képviselő teológus. (HEUSSI: Az egyháztörténet kézikönyve, 366–367.)

⁹ EGGENBERT, H. H.: *Geheimnis Bach*, Wilhelmshaven, Florian Noetzel GmbH – Verlag der Heinrichshofen-Bücher, 2001, 181–182.

¹⁰ SÖHNGEN, O.: *Theologie der Musik*, Kassel, Johannes Stauda Verlag, 1967, 84–85.

mátor a zenét, amint az többek között az *Asztali beszélgetések*ben az utókorra maradt:

„Isten egyik legszebb és legcsodásabb adománya a muzsika, melynek az ördög ádáz ellensége, mert a muzsika sok kísértést és gondolatot elűz. Ezért az ördög nem állhatja a muzsikát. A muzsika az egyik legjobb művészet. A hangjegyek életet adnak a szövegnek. Elűzi a szomorúság szellemét, amint Saul király példája mutatja (1Sám 16,23)[...]. Királyok, fejedelmek és nagyurak fenn kell, hogy tartsák a muzsikát; mert hatalmasságoktól és uralkodóktól elvárható, hogy életben tartsák a jóra való szabad művészeteket és a törvényeket [...]. Ha Urunk Istenünk már ebben az életben, mely pedig valóságos árnyékszék, ilyen szép adományokat kínál és ajándékoz nekünk, mire számíthatunk majd az örök életben [...]. Egy tanítómester tudjon énekelni, más-különbben nem becsülöm. Fial teológusok sem valók a prédikátorságra, csak akkor, ha előbb az iskolában tanulták és gyakorolták az éneklést [...]. A muzsika szépséges, csodálatos adománya Istennek, és közel áll a teológiához”¹¹

Luther számára jól érzékelhető módon az egész élettért lefedő isteni ajándékként jelenik meg a zene, amely nem hogy nem választható ketté mint egyházi- és mint világi zene, hanem magától a mindennapi élettől sem vonatkoztatható el úgy, mint művészet.¹² Olyan zeneértelmezést lehet a reformátor teológiájából kiolvasni, ami messze túlmutat a zene mai (főként teológiai és egyházi) megközelítésén, és a teremtés megőrzésének, a jók támogatásának és a rosszak eligazításának szolgálatába állítja.¹³ Ez a teológiai vagy bizonyos esetben pszichológiai felismerés teremti meg azt a kulturális klímát, amelybe jó 150 év múltán Bach beleszületett, és mint egyháztag és polgár szocializálódott. Ugyanakkor jól és hitelesen dokumentálható a zeneszerző

¹¹ LUTHER: *Asztali beszélgetések* (968. A muzsika hasznáról és erejéről, WA TR 1: 490–491), in: Csepregi Z. (szerk.): *Luther válogatott művei, 8. kötet: Asztali beszélgetések* (ford. Márton László), Budapest, Luther Kiadó, 2014, 174–175.

¹² SÖHNGEN: *Theologie der Musik*, 89.

¹³ i. m., 91.

önazonosságának és hivatásértelmezésének teológiai implikációja is. *Christoph Wolff* szerint Bach számára a muzsikusz egzisztencia nem csupán a zeneszerzés technikai funkcióinak abszolválásában konkrétizálódott, hanem abban a feladatban, hogy „jól hangzó harmónia keletkezzék Isten dicsőségére és a lélek megfelelő felvidítására”, illetve „minden muzsikának, tehát a generálbasszusnak is, csak Isten dicsőítése és a lélek felüdítése lehet az indoka...”¹⁴ A Calov-féle magyarázatos Bibliához fűzött és kézzel írt megjegyzései még inkább igazolják azt a felvetést, hogy a komponista mennyire teológiai olvasatban látta, értelmezte és művelte a zenét. „Pompás bizonytéma ez annak, hogy [...] a muzsika Isten szellemétől kapta a megbízatását” – írja Bach az 1Krn 29,21-hez, illetve a 2Krn 5,13-hoz: „Az áhítatos zenében Isten mindig jelen van az Ő kegyelmével.”¹⁵ Azaz Bach úgy tekintett saját maga szakmaiságára, mint amely nem csupán a kortársak és (leendő, aktuális és potenciális) munkaadók érdeklődését, a pályatársak és a szakma jeles képviselőinek elismerését akarja kivívni, valamint nem csak a saját maga és családja minél jobb megélhetési körülményeit kívánja szolgálni, hanem végső soron Isten dicsőségét magasztalja. Így került legtöbb partitúrája elejére a JJ. (Jesu juva – Jézus segíts!), és végére az S.D.G. (Soli Deo Gloria – Egyedül Istené a dicsőség!) rövidítés. Az alkotás és művészet sem önmagában kap autoritást és szuverenitást, hanem a Soli Deo Gloria elve alatt kell értelmezni azokat: legyen az akár egyházi alkotás, világi zene vagy didaktikai cézzal megírt kompozíció. Ahogyan Wolff írja: „Bach számára a teológia és a zene tudománya ugyanannak az éremnek a két oldala volt: az egyikben az isteni kinyilatkoztatását, a másikban Istent kereste.”¹⁶ Egyrészt minden bizonnyal emellett a felismerés melletti érvként lehet felidézni azokat a meglátásokat, amelyek mindenekelőtt *Albert Schweitzer*-től és *Hans Bescht*ől származnak, s amelyek Bach egész életművét és művészetét egyaránt vallásosnak értékelik.¹⁷

Másrészt viszont tovább lehet gondolni azt, hogy milyen értelmezést is kell adni Bach esetében a „vallásos” kifejezésnek. A korábbiak egyértelműen annak liturgiai és egyházi értelmezését adják. Tehát

¹⁴ WOLFF: Johann Sebastian Bach, 353–355.

¹⁵ idézi WOLFF: Johann Sebastian Bach, 388.

¹⁶ idézi WOLFF: Johann Sebastian Bach, 384.

¹⁷ EGGBRECHT: Geheimnis Bach, 189.

minden további nélkül köthető ahhoz a főként lutheránus népegyházi és liturgiai meghatározottsághoz, amelyben a zeneszerző élt és alkotott, s amely – mint annyi más művészeti ágra és alkotásra is – rányomta bélyegét az életművére. De a kifejezésnek létezik egy spirituális és pszichológiai olvasta is, amely Bach zenéje esetében szintén érvényes, s amely független a konfesszionális keretektől. Ez tulajdonképpen Bach zenéjének mélységében, zsenialitásában gyökerезik, amely bizonyos szempontból leírhatatlan – gyakorlatilag csak empirikusan és emocionálisan érzékelhető. Vagy pedig olyan megközelítőleges definícióban írható le Bach munkássága, mint egy a konvenciók határán túl¹⁸ alkotó zeneszerző életműve, aki a kor adott zenei formáit és műfajait csúcsra fejlesztette, és quasi szétfeszítette az addigi hagyományos kereteket és zenei megoldásokat, többek között utolérhetetlen ellentétpontművészetével, lineáris gondolkodásával, illetve technikájával, egyedi harmóniai megoldásaival. Ez olyan spiritualitást és önmagában való vallásosságot mutat, amely világnézettől és felekezeti hovatartozástól függetlenül érezhető és élvezhető.

Bach zenéje spiritualitásának, valamint saját vallásos önértelmezésének és hivatásértelmezésének megértéséhez járulhat hozzá az az elképzelés, mely szerint Bach életének és alkotóképességének utolsó éveiben nem csupán a művészet teljességét tartotta szeméi előtt, hanem az Isten művészetének oszthatatlan igazságát is, amint az a teremtet világban konkretizálódik. Így egy olyan önarckép rajzolódhat ki előttünk, amely úgy értelmezi önmagát, „mint aki Istenben, a másik emberben és a saját maga életművében él; komolyan veszi alkotói erejét; önmaga alakítja életét; egyre mélyebbre hatol a zenében, és teljességre törekszik; tudását továbbadja a következő generáció számára; felelősséget vállal a másik emberért; komolyan veszi önmaga sebezhetőségét; az isteni rend részeként tekint önmagára; hálával tekint eltére mint egészre és mint töredékre; s várja a halottak feltámadását és az örök életet.”¹⁹ Így vázolja fel a zeneszerző életének utolsó alkotói periódusát figyelembe véve ezt a különleges önértelmezést *Andreas Kruse* heidelbergi pszichológus és gerontológus.

¹⁸ Wolff terminusa, ld. WOLFF: Johann Sebastian Bach, 391kk.

¹⁹ KRUSE, A.: *Die Grenzgänge des Johann Sebastian Bach. Psychologische Einblicke*, Berlin – Heidelberg, Springer Verlag, 2014, 338–339.

Mi sem világítja meg jobban ezt az élet- és alkotáslátást, mint az a nem teljesen bizonyított életrajzi mozzanat, miszerint Bach utolsó művének, a *Kunst der Fugen*nak utolsó – befejezetlenül maradt – kontrapunktusa után a ciklus végére illesztette egy korábbi korálfeldolgozásának (*Wenn wir in höchsten Nöten sein* – BWV 668a) átdolgozott verzióját, s azt egy másik – ad notam éneklendő korál – címmel látatta el (*Vor deinem Thron tret ich hiermit* – BWV 668).²⁰ Ezzel azt kívánta kifejezni, hogy kész megállni az Isten színe előtt, s ezzel a hittel és reménységgel lépi át az élet és halál küszöbét.

Minden kétséget kizár tehát, hogy Johann Sebastian Bach világi (akár hangszeres) és egyházi (főként vokális) kompozícióit nem lehet különválasztani vallásos meggyőződésétől, személyes hitétől és teológiai implikációkkal teli zene- és alkotásértelmezésétől, valamint konfesszionális meghatározottságától. Az egész életműve *sub Gloriam Dei* értelmezendő.

2. Vallás és politika az 1700-as évek német fejedelemségeiben

A reformáció egyházzól és államról, illetve vallásról és politikáról vallott nézetei, teológiai meglátásai, gyakorlati útmutatásai közismertek az utókor számára a reformátori iratok alapján, legyen szó – a teljesség igénye nélkül – akár Luther Márton a világi felsőbbbségről szóló iratáról (*Vom weltlichen Obrigkeit*), Kálvin *Institúció*jának utolsó fejezetéről (IV,20 – *A polgári kormányzatról*) vagy reformátori a hitvallások, káték tömör megfogalmazásairól (CA XVI; FC XII,12–16; II.HH XXX)²¹. Azonban az egyház és állam kapcsolatát most nem elméleti, hanem a gyakorlatban konkretizálódó kérdésként érdemes kezelni. Hiszen a reformáció teológiai igazságkeresései legtöbbször éppen gyakorlati problémafelvetésekből indultak ki (pl. búcsú, úrvacsora, papi nőtlenség stb.), és a teológiai vizsgálódás, az érvelés, majd a véleményformálás után ismét a gyakorlatban igyekeztek meg-

²⁰ WOLFF: Johann Sebastian Bach, 513–514.

²¹ Ágostai Hitvallás (CA). Konkordiakönyv. A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai 2 (szerk. Dr. Reuss András), Budapest, Luther Kiadó, 2008, 30–31; *Egyességi irat* (FC). Konkordiakönyv. A Magyarországi Evangélikus Egyház hitvallási iratai 5 (szerk. Reuss András), Budapest, Luther Kiadó, 2015, 88; *A Második Helvét Hitvallás* (II. HH), Budapest, Kálvin Kiadó, 2017, 167–170.

honosítani új felismeréseiket. Nem volt ez másképp a felsőbbség- és hatalomértelmezés esetében sem. Luther e témában készült írása sem elméleti államtan, sem időtlennek szánt politikai etika, hanem korhoz kötött eligazítás, egy adott problémára adott teológiai reflexió a hívő ember számára.²² De éppen a következő bő másfél évszázad alatt keletkezett, mindenekelőtt a lutheri teológia nyomvonalán elindult politikával foglalkozó tudományos, de egyben gyakorlatorientált munka mutatja, hogy a felsőbbség és az egyház kapcsolatának kérdését újra és újra, ráadásul kontextuálisan kellett megválaszolni.²³ Ebben a folyamatban nyilvánvalóan nem csupán a lutheri (protestáns) teológia volt érdekelt, hanem a filozófián tájékozódó szekuláris államértelmezések is, amelyek Niccolo Machiavellitől kezdve Thomas Hobbeson át egészen Baruch Spinozáig meghatározóak voltak az adott kor politika-, felsőbbség- és hatalomértelmezése számára.²⁴ Egyértelmű, hogy nem lehet lezárt politikaértelmezésről beszélni. Már csak abból a szinte közhelyszerű téziszből kiindulva sem, hogy a történelem alapvető tulajdonsága a változás. Nincs lezárt és befejezett államforma és politikai együttélési konstrukció, így nem lehet teljesen lezárt és mindenkorra, valamint minden korban alkalmazható politikai etika sem.

Bach korának a politikai térképét és a politikai struktúrák változásait nagymértékben meghatározta az 1555 és 1648 közé datálható, ún. konfesszionális kort²⁵ lezáró vesztfáliai béke (1648). A kialakult területi államok mindenek előtt a harmincéves háborút lezáró béke következményeként mentek át egy olyan változáson, amely legfőképp

²² Martin Honecker szerint Luther 1523-ban keletkezett irata (*Von weltlicher Obrigkeit*), „sem nem az első újkori államtan, sem pedig egy politikai traktátus, hanem lelkigondozói tanácsadás a lelkiismeret számára.” Ld. HONECKER, M.: *Grundriß der Sozialethik*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1995, 309.

²³ Olyan írásokat lehet itt felsorolni, mint Johann Gerhard *Loci theologici* (1610–1622) (reprint), Berlin, Schlawitz, 1863–85; Bogislaw Philipp von Chemnitz *Dissertatio de ratione status Imperio nostro romano-germanico* (1640), Freistadt (=Amsterdam), Louis Elzevier, 1647; Veit Ludwig von Seckendorf *Teutscher Fürstenstaat* (1656), Frankfurt/Main, Götze, 1656; Veit Ludwig von Seckendorf *Christen-Stat, in drey Bücher abgetheilet* (1685), Leipzig, Gleditsch, 1685.

²⁴ Ld. HERMS, E.: Art. Obrigkeit, in: *Theologische Realenzyklopädie* 24 (1994), 735–745.

²⁵ Ld. MARON, G.: Art. Deutschland II, in: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981), 581–585.

pen a területiális hatalom és a helyi jogrendszer megszilárdításában realizálódott. Ebben a legfőbb cél a területium egységének és központosított jellegének megőrzése volt, amelyet az idegen felségjogok és enklávék területiumon belüli megszüntetésével igyekeztek még inkább megszilárdítani. Vallási szempontból lényeges hozadéka a vesztfáliai békének az 1555-ös augsburgi vallásbéke *Cuius regio, eius religio* elvének és így a területiális fejedelmek *ius reformandi*-jának a hatályon kívül helyezése.²⁶ Ennek megvoltak a maga gazdasági okai, hiszen így megnyílt a lehetőség, hogy más vallású kisebbség betelepülésével fellendüljön az ipar és a kereskedelem.²⁷ Ez utóbbi tényező mind Bach, mind pedig a többi művész és művészet számára is olyan kedvező kulturális és vallási helyzetet teremtett, ahol jól megfér egymással a református fejedelem és az evangélikus udvari karmester, vagy éppen a katolizáló választófejedelem és a lutheránus egyházvezetés.

A politikai változások persze sosem maradtak teológiai kritika nélkül. A lutheri Németország egyik legjelentősebb udvartartásának számító Drezdában kiemelkedő teológusok működtek udvari prédikátorként,²⁸ akiknek fennmaradt prédikációi nem csupán az uralkodói modellek teológiai legitimitációjáról tesznek tanúbizonyságot – hiszen a fejedelmi (hercegi) abszolutizmus egyre inkább elveszíti konfesszionális karakterét, és többé már nem szolgálja a fejedelem az egyház ügyét –, hanem sokkal inkább arról, hogy az egyház erősíti meg a hatalom szuverenitását.²⁹ Mindemellett azonban megszólal a politikai elit iránt a teológiai-etikai kritika, magán- és közéleti cselekedeteik erkölcsi megkérdőjelezése, amely egyik csúcspontját éppen a harmincéves háború után éri el.³⁰ Olyan klasszikus bibliai textusok

²⁶ FORSTHOFF, E.: Deutsches Reich II, D (Die Territorialmächte), in: *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart – Berlin, Kreuz Verlag, 1975, 437–438, 438.

²⁷ MARON: Deutschland II, 584.

²⁸ Többek között: Abraham Calov (lásd 7. lábjegyzet); id. Polykarp Leyser (1552–1610, többek között szuperintendens Braunschweigben és professzor Wittenbergben); Martin Geier 1614–1680; többek között professzor Lipszében.)

²⁹ MARON: Deutschland II, 584.

³⁰ Ld. SOMMER, W.: Die Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozeß frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft, in: Uő: *Politik, Theologie und Frömmigkeit im Luthertum der Frühen Neuzeit*,

alapján alkottak teológiai véleményt, mint a 2Sám 5,1kk vagy az 1Kor 11,3. Ezek a locusok egyrészt a politikai közösségen belüli kölcsönös felelősségre és az egymásra való figyelés igényére irányították rá a kortársak figyelmét, másrészt megjelenik az emberi kvalitásokban gyökerező uralkodó képe, a bibliai Dávid király analógiájára hivatkozva. *Martin Geier* udvari főprédikátor³¹ értelmezése szerint Dávid király – figyelmen kívül hagyva a világi és a lelki tisztsége közötti különbségeket – a fejedelmek előképének számít, amelyet egyrészt magas erkölcsi kvalitásának köszönhet, másrészt ebből kifolyólag a közösség iránti elköteleződésében konkretizálódik. Mindemellett az 1Kor 11,3 alapján megjelenik egy olyan felsőbbiségtértelezés, amely a páli terminust követve a fejnek felsőbb helyet tart fenn a többi testrészrel szemben, azaz prioritást nyer ezáltal a kormányzási formák közül a *regimen monarchicum*, mondván: „Dávid is Izrael egyedüli fejeként lett proklamálva.”³² Hangsúlyozni kell azonban, hogy Geier teológiai kritikájának keresztútjében nem csupán az erkölcstelen udvari élet állt, hanem a drezdai római katolikus küldöttségi istentiszteletek, az adózás és az építkezésekre, valamint a katonai célokra fordított kiadások is; továbbá a nem kisszámú katolikuság istentiszteleteivel szemben megfogalmazott kritika Geier felekezeti közömbösség és szinkretizmus elleni harcát is mutatja.³³ A drezdai udvarban ugyanis ebben a korban egyre inkább egyfajta vallási toleranciáról lehet beszélni, amely az 1656-tól uralkodó II. János Györgytől kezdve egészen a rekatolizáló Erős Ágost³⁴ felekezeti közömbösségéig volt megtagasztható, és úgy tűnik, hogy Bach korára egy működőképes vallási és felekezeti sokszínűség jött létre, amely mindenekelőtt a protestáns Szászország és a katolikus Lengyelország perszónaluniójának volt köszönhető.

Johann Sebastian Bach a maga ortodox lutheri iskolázottságával meglehetősen gyakorlati szempontokat és érdekeltségeket figyelembe véve tekintetett a felsőbbiségre. Számára a felsőbbiség nem olyan

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 74–90, 90.81.

³¹ 1664 és 1680 között töltötte be ezt a tisztséget.

³² Idézi Martin Geiert SOMMER: Die Stellung lutherischer Hofprediger, 85–87.

³³ i. m., 87–88.

³⁴ I. Ágost Frigyes (1670–1733) Szászország választófejedelme (1694–1733), II. Ágostként Lengyelország királya (1697–1706; 1709–1733).

morális kategória volt, amelyet politikai vagy erkölcsi cselekedetek, illetve fejedelmi vagy tanácsai döntések alapján kellett volna megítélni. Azaz nem voltak, mai szóhasználatlál élve, szociáletikai és politikai etikai elvárásai a felsőbbsséggel szemben. Kora kialakult hagyományának megfelelően mint munkaadókra tekintett rájuk, és így legtöbbször megélhetési számításából és szakmai előmenetelért küzdve közelített feléjük, és mint jó muzsikos – aki hivatását a zene és az alkotás felől, és nem pedig a közügyekbe való beavatkozása felől értelmezte – nem formált etikai véleményt az adott felsőbbsségről. Ez a véleményformálás gyakorlatilag, és valójában pragmatikusan(!), az udvari vagy a városi prédikátorok tiszte volt. A tiszteletet, szintén korának barokkos stílusát követve, maradéktalanul megadta a felsőbbségnek, mint az némely, a szász választófejedelemnek vagy éppen a lipcsei tanácsuraknak írt beadványából, illetve egyes kantáták megjelöléséből világossá lesz.³⁵ Ez azonban nem jelenti a felsőbbség iránti maradéktalan lojalitását, végképp pedig nem takar szolgálalelkűséget, sem pedig opportunistust vagy a felsőbbség kritikátlan ajnározását. Alkotói és szakmai kompetenciáján nyugvó öntudata (még akkor is, ha a h-moll mise *Kyriejét* és *Gloriaját* gyatra kompozíciónak titulálja)

³⁵ „Magnifici, Hoch Edelgebohrne, HochEdle, Veste, Hoch- und Wohlgelahrte, auch Hochweise, HochzuEhrende Herren und Patroni, Ew. Magnifizenz HochEdelgebohrene und HochEdle Herrlichkeiten...” Beadvány a lipcsei tanácsnak, 1728. szeptember 20. Ld. KRUSE: Die Grenzgänge des Johann Sebastian Bach, 184–185. A h-moll misét a következő sorokkal ajánlja III. Ágost szász választófejedelemnek és lengyel királynak: „Fenséges Választófejedelem, Legkegyelmesebb Uram! Királyi felségednek nyújtom át a legmélyebb rajongással jelen kicsiny hozamát ama tudománynak, amelyre a muzsika terén szert tettem, a legalázatosabb fohással avégett, hogy Fenséged vesse rá Legkegyesebb Tekintetét, Felséged Világszerte Ismert Irgalmasságával, nem pedig e gyatra kompozíció érdeme szerint; és ezáltal kegyeskedjék engem Leghatalmasabb Védelmébe venni.” Idézi WOLFF: Johann Sebastian Bach, 424. A „Tönet, ihr Pauken, erschallet, Trompeten” (BWV 214) kantátát Maria Josepha választófejedelem asszony 34. születésnapjára írta Bach. A lipcsei Zimmermann kávéházban előadott kantáta szövegkönyvén a következő felirat állt: „DRAMA PER MUSICA Welches Bey dem Allerhöchsten Geburths-Feste Der Allerdurchlauchtigsten und Großmächtigsten Königin in Pohlen und Churfürstin zu Sachsen in unterthätigsten Ehrffurcht aufgeführt wurde in dem COLLEGIO MUSICO Durch Johann Sebastian Bach. Leipzig, dem 8. December 1733.” Ld. SCHULZE, H.-J.: Die Bach-Kantaten. Einführungen zu sämtlichen Kantaten Johann Sebastian Bachs, Leipzig – Stuttgart, Evangelische Verlagsanstalt – Carus Verlag, ²2007, 676.

arra bátorította, hogy kiálljon jogai és érdekei mellett, s ha kellett, ez ügyben akár a királynál is instanciázott a lipcsei tanáccsal szemben.³⁶ Ez egy olyan politikai pragmatizmust mutat, ahol valóban funkciója van a felsőbbségnek, jelesül: az alattvalók érdekeit védeni. Úgy tűnik tehát, hogy működőképes volt a kettős irányú viszony alattvaló és felsőbbség között: a felsőbbség gondot visel a polgárokról, akik ezt – jelen esetben – szakmaiságuk legjobb teljesítményével honorálják. Mindez azonban nem jelenthette – legalábbis a komponista vallásosságát figyelembe véve – a politikai hatalom apoteózisát, még akkor sem, ha egyes kantátái alapján talán éppen ezt a következtetést lehetne levonni.

Jóllehet a kor – és konkrétan a szász választófejedelemséget és a drezdai udvart tekintve – az abszolutista monarchiák kora. A lutheránus hitét feladó II. Erős Ágost a lengyel trón megszerzése érdekében lesz római katolikussá, nem kis felháborodást keltve ezzel.³⁷ Az uralkodói minta a francia Napkirály, XIV. Lajos udvara. E politikai és hatalmi törekvés szellemében épül fel a drezdai Zwinger, majd helyezik el ugyanott a híres kincstár és képtár alapjait.³⁸ Az abszolutizmus olyan keretet teremt a kultúra és a művészet számára, amely mindmáig érdeklődésre és értékelésre tarthat számat.

Így nem mellékes viszont Bach szempontjából, hogy az erős polgári öntudatot maga mögött tudó lipcsei választott(!) városvezetés majdhogynem jobban akadályozta művészetének kiteljesedésében a zeneszerzőt, mind a protestáns szociáletikai szempontból kétséges és

³⁶ 1725-ben pl. I. Frigyes Ágost királyhoz, a Lipcsei Egyetem védnökéhez fordul, mert nem kapott tiszteletdíjat az egyetemi Pál-templomban különböző alkalmakkor előadott zenéért. Lásd WOLFF: Johann Sebastian Bach, 357–358.

³⁷ Ennek legjobb bizonyítéka, hogy a protestáns hitét megtartó királyi hitves, Christiane Eberhardine fejedelemasszony éppen hithűsége miatt tudhatott nagy népszerűséget magáénak Szászországban. Halálakor a lipcsei Pál-templomban tartottak emlékére gyászistentiszeletet, amelyre Bach komponálta a gyászzenét (*Lafz, Fürstin...*, Gyászóda – BWV 198). A gyászóda Johann Christoph Gottsched (1700–1766; a poétika tanára, a „költészet papája” Lipcsében) által szerzett szövegében utalás történik egyrészt a hithűségére, másrészt kritikus cinizmussal a hiúság bíborruháját magára öltő hitvestársra. Vö. DÜRR, A.: *Johann Sebastian Bach kantátái*, Budapest, Zeneműkiadó, 1982, 703.

³⁸ Lásd CZOK, K.: Friedrich August I., in: *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, Bd. 3., München – Providence – London – Paris, K. G. Saur, 1996, 472.

problematikus abszolút monarchia, amelyet (mármint XIV. Lajos udvarát és követőit) Jacob Burckhardt erőteljes kritikával így jellemez:

„Az irodalom, a művészet, sőt a filozófia is az állam dicsőítésében szerez babérokat, szolgálai monumentálissá válik, vagy kizárólag olyasmit alkot, ami udvarképes. A szellem ezerféleképpen hajbókol, és idomul az adottságokhoz. [...] Az udvarok ugyanakkor az egész társadalmi élet példaképeivé válnak: egyedül az udvari ízlés a mérvadó.”³⁹

Ami tehát politikai és teológiai szempontból kritikus, az a kultúra és a művészet szempontjából értékteremtőként definiálható. Ez egy tipikus példa arra nézve, hogy az etikai perfekcionizmus a művészet [kultúra]–vallás–politika tirádájában sem vezet eredményre. A lipcsei tanácstagok nem az utókor majdani zenei és kulturális örökségét tartották szemük előtt, hanem a város és Bach esetében a Tamás-iskola és az oktatás akkori érdekeit, szemben a túlköltekező választófejedelmekkel, akik éppen öncélú művészet- és kultúrapártolásukkal akarták a nevüket megőrizni az utókor számára.⁴⁰ Fel lehet tenni ezen a ponton a bár nagyon is hipotetikus kérdést, hogy milyen kulturális következményei lettek volna annak, ha Bach effektíve is a drezdai udvarban áll szolgálatba mint királyi udvari zeneszerző? Ha a kor polgári és ortodox lutheri egyházi kritikájával közelítünk a kérdéshez, akkor egykönnyen az olcsó moralizálás területére tévedünk, hiszen más az abszolutizmus korának szociális, politikai, és más a kulturális olvasta. Mert bő 250–300 év távlatából nem az akkori politika etikai megítélése válik hangsúlyossá, hanem az a gazdag kulturális örökség, amelyet éppen a politikai erőknél és törekvéseknél köszönhet az utókor – még akkor is, ha ez bizonyos ortodox etikai szempontból problematikus lehet.

³⁹ BURCKHARDT, J.: *Világtörténelmi elmélkedések*, Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2001, 110.

⁴⁰ Ld. pl. WOLFF: Johann Sebastian Bach, 396. Itt utal Wolff arra, hogy a lipcsei tanácstagok nem értékelték az „ambiciózus karnagy-kántort”, és jobban preferáltak volna egy szerényebb „kántor-tanárt.” Ugyanezt támasztja alá Bach halála után az utódlás kérdésében Stieglitz másodpolgármester, miszerint „Az iskolának kántorra van szüksége, nem pedig Kapellmeisterre, bár, persze, értenie kell a zenéhez.” WOLFF: Johann Sebastian Bach, 518.

3. A hatalom zenéje és a zene hatalma

A 18. században tehát a kultúra szempontjából is meghatározó szerepet játszottak a fejedelmi udvarok. Az udvari ceremónia – amely jelentős korabeli szakirodalmat tudhat maga mögött⁴¹ – komplex jelrendszerként is értelmezhető, amely többek között az építészetet, a képzőművészetet, a költészetet, a táncművészetet és a zenét foglalta magában. Mindezek között pedig kiemelkedő jelentősége volt a zenének, amely az egyházi ünnepek liturgiai keretei között akár az Isten fenségességét és a földi hierarchiát (mint Isten földi képviselőit) egyaránt megszólaltatta és szolgálta.⁴² A zene tehát gyakorlatilag elengedhetetlen része volt az udvari életnek, éppen úgy, mint ahogyan nélkülözhetetlen eleme az uralkodó hatalmat szimbolizáló apparátusának és az udvari reprezentációnak. *Jacob Burckhardt* történeti kritikája mellett azonban létezik az udvari reprezentációnak teológiai legitimációja is, jóllehet nem a lutheri ortodoxia, hanem magának Kálvinnak az értelmezéséből kiindulva:

„... az adók és vámilletékek a fejedelmek törvényes jövedelmei, amelyeket elsősorban közszolgálatuk költségeinek fedezésére kapnak a közös teherviselésből, de ezt fordítják udvartartásuk fényének emelésére, amely bizonyos mértékig összefügg viselt tisztük méltóságával.”⁴³

Bach számára tehát nem jelentett sem hitbeli, sem pedig erkölcsi dilemmát, hogy zenéjét s így nevét adja a kor szokásának megfelelően a fényűző uralkodói és udvari apparátushoz. Ráadásul a zenetörténet

⁴¹ Pl. Johann Christian Lünig: *Theatrum Ceremoniale Historico-Policum*, Leipzig, 1719/20; Julius Bernhard von Rohr: *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der großen Herren*, Berlin, 1733; Friedrich Carl von Moser: *Teusches Hof-Recht*, Frankfurt – Leipzig, 1457/55. Ld. ehhez HENZE-DÖHRING, S.: *Der Stellenwert der Musik im höfischen Zeremoniell*, in: *Riepe, J (Hg.): Musik der Macht – Macht der Musik. Die Musik an den sächsisch-albertinischen Herzogshöfen Weissenfels, Zeitz und Merseburg – Schneverdingen*, Verlag der Musikalienhandlung Karl Dieter Wagner, 2003, 23–32, 23.

⁴² i. m., 28.

⁴³ KÁLVIN: *Inst.* 4.20.13.

számos kiemelkedő alkotása (többek között J. B. Lully, H. Purcell, G. F. Händel művei) köszönhető annak a gyakorlatnak, hogy akár az előmenetel iránti számításból, akár szolgálati kötelezettségből zeneművekkel köszöntötték az uralkodókat, vagy hódoltak előttük.

Bach maga is pályája során természetességgel komponál különböző fejedelmi udvarok⁴⁴ számára alkalmi kantátákat, éppen úgy, mint a Lipcsei Egyetem és professzorainak különböző ünnepi alkalmaira, esküvőkre, hűbéri eskütelekekre.⁴⁵ Kötheni működése idején többek között kötelességei közé tartozott mint udvari karmesternek, hogy ún. hódolati kantátákat (Huldigungskantate) írjon évente legalább két alaklommal – december 10-re Leopold herceg születésnapjára és újév napjára.⁴⁶ Christoph Wolff kimutatása szerint Bach kb. 50 világi kantátát komponált (amelynek kevesebb, mint a fele maradt fenn), ebből a legtöbb a szász választófejedelmi család és udvar különböző alkalmaira készült.⁴⁷

A világi kantáták mellett meg kell említeni az ún. tanácsválasztási vagy tanácsváltási kantátákat, amelyeket templomi és liturgikus beágyazottságuk miatt az egyházi kantáták közé soroltak,⁴⁸ illetve a felsőbbség, illetve a világhoz való viszonyulás teológiai propriumát megszólaltató (episztola: Fil 3,17–21; evangélium: Mt 22,15–22), a Szentháromság utáni 23. vasárnapra készült kompozíciókat.⁴⁹ A kantáták jól tükrözik azt a teológiai felfogást, amely a felsőbbséghez való helyes viszonyulást hivatott megszólaltatni, s amely a lutheri értelmezésen alapulva állandó tematikája lett a lutheránus egyházi évnak.

⁴⁴ Pl. Weissenfels, Weimar, Zerbst, Gotha, Schleiz, Gera, Anhalt-Köthen, Szász választófejedelemség/Lengyel királyság

⁴⁵ WOLFF, CHR.: *Bachs weltliche Kantaten: Repertoire und Kontext*, in: Uő. (Hg.) *Die Welt der Bach Kantaten, Bd. II.: Johann Sebastian Bachs weltliche Kantaten*, Stuttgart – Weimar – Kassel, J. B. Metzler – Bärenreiter, 1997, 13–32, 19kk.

⁴⁶ i. m., 20.23.

⁴⁷ i. m., 13–32.

⁴⁸ Ide tartoznak a következő kantáták: Gott ist mein König (BWV 71); Preise, Jerusalem, den Herrn (BWV 119); Ihr Tore zu Zion (BWV 193); Gott, man lobet dich in der Stille (BWV 120); Wir danken dir, Gott, wir danken dir (BWV 29); Lobe den Herrn, meine Seele (BWV 69). Ld. DÜRR: *Johann Sebastian Bach kantátái*, 602–617.

⁴⁹ Nur jedem das Seine (BWV 163); Wohl dem, der sich auf seinen Gott (BWV 139); Falsche Welt, dir trau ich nicht (BWV 52).

Mi sem fejezi ki ezt jobban, mint az 1715-ben Weimarban keletkezett Salomon Franck⁵⁰ szövegére írt *Nur jedem das Seine* (BWV 163) kantáta, amelynek nyitótétele tömör összefoglalását adja a teológiai felismerésnek: „Mindenkinek a magáét! Szükség van felsőbbiségre, vámra, adóra és adományokra, az ember ne tagadja meg kötelességét, de a szív egyedül a Magasságosé marad!” Ez egyrészt egybecseng Luther meglátásával, amely szerint „mert az Isten nem engedheti, s nem akarhatja, hogy kívülre más valaki kormányozzon a lélek felett”,⁵¹ másrészt a *Bonhoeffer* által is tematizált *Suum cuique* elvvel.⁵² A kantáta tehát úgy szólaltja meg a teológiai toposzokat (többek között az említetteken túl a *conservatio, creatio continua* és *gubernatio mundi* gondolatát),⁵³ hogy az kilép a dogmatikai és szociálieitikai igazságok megszólaltatásának hagyományos formai kereteiből (pl. káték, igehirdetés), és a liturgia szerves részévé lesz. A felsőbbiség iránti tisztelet azonban nem maradt mindig a kritikai teológiai értelmezés medrében. Az említett tanácsválasztási kantáták szövegeknyvei időnként barokkos túlzással és olykor fellengzős modorossággal értékelik a felsőbbiséget, olykor egyenesen Isten képmásaként aposztrófálva a tisztséget (pl. *Die Obrigkeit ist Gottes Gabe, Ja selber Gottes Ebenbild* – BWV 119,5).⁵⁴

Ez a rövid kitérő az egyházi kantáták világába a következőket jelenti a felsőbbiség korabeli teológiai és egyházi értékelése számára: 1. A lutheri teológiai felismerések egészen bizonyosan és garantált módon minden egyháztag számára elérhetőek voltak, hiszen ha egy

⁵⁰ Salomon Franck (1659–1725) egyháztanácsi titkár, Bach weimari kantátainak szövegírója.

⁵¹ LUTHER, M.: Von weltlicher Obrigkeit (= WA 11,262), in: *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe, 11. Band, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1900, 229–281. A magyar fordítást ld. LUTHER, M.: A világi felsőbbiségről. A világi felsőségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmességgel (fordította Mayer Endre), in: *D. Luther Márton művei, Második rész, III. kötet: Egyházszervező iratok*. Sajtó alá rendezte dr. Masznyik Endre, Pozsony, Luther-Társaság, 1906, 359–410, 386 (megj. Szerk.).

⁵² BONHOEFFER, D.: *Etika*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2015, 119–122. Vö. ARNOLD, J.: *Von Gott poetisch-musikalisch reden. Gottes verborgenes und offenbares handeln in Bachs Kantaten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 271.

⁵³ ARNOLD: *Von Gott poetisch-musikalisch reden*, 272.

⁵⁴ Vö. DÜRR: Johann Sebastian Bach kantátái, 607; ARNOLD: *Von Gott poetisch-musikalisch reden*, 276.284.

kb. 30 perces kantatában ilyen hangsúlyosan megszólal (egy-egy mondat többször is megszólal az adott tételek belülről!), mennyivel inkább helyet kap az egy órán tartó prédikációban! 2. Bach számára egyáltalán nem jelentett erkölcsi vagy lelkiismereti problémát a ma talán ajnározónak tűnő szövegek megzenésítése, tehát a kor alkotóművésze számára ez természetes folyamatnak vagy tendenciának számított. 3. Úgy tűnik, hogy az abszolutista államelmélet jelzőivel nem csupán a monarchikus fejedelmeket illették, hanem a demokratikus úton választott tanácsstagokat is, azaz végső soron nem tettek különbséget az államformák, illetve a politikai struktúrák között.

A teológiai felismerések tehát kedvező feltételeket teremtettek ahhoz, hogy a felsőbbség és az uralkodóház számára egy a protestáns teológián tájékozódó komponista minden fenntartás vagy visszako- zolás nélkül, tehetsége legjavát adva ünnepi zenéket komponáljon. Bach így hivatásának és megélhetésének részeként tekintette az ün- nepi zenék megírását, még akkor is, ha az utókor kritikusan értékeli az adott herceg túlköltekezését, amint azt a *Was mir behagt, ist nur muntre Jagd* (BWV 208) vadászkantatáival kapcsolatban Alfred Dürr megjegyzi.⁵⁵ A világi kantáták – mint az a bevezetőben már említésre került – sokáig mellőzve voltak a bachi életműben, pedig nem egy esetben (pl. éppen a *Presie dein Glücke, gesegnetes Sachsen* – BWV 215) sokkal nagyobb hallgatóság előtt mutatták be azokat, mint az egyházi kantátákat, s így még nagyobb rezonanciát válthatott ki a ko- rabeli felsőbbeségről vallott nézetek gyakorlati megvalósulása terén, mint a liturgikus kantáták esetében.⁵⁶

Egészen részletes és pontos leírás maradt fent az említett kan- tató keletkezéséről és bemutatójáról. II. Frigyes Ágost szász válas- ztófejedelem lengyel trónra lépésének első évfordulójához köthető a

⁵⁵ „Az efféle udvartarásnak a kellemetlenebb következményei közé tartozott, hogy a herceg [Christian von Sachsen-Weissenfels] oly mértékben tönkre tette az ország gazdasági életét, hogy a császárnak később bizottságot kellett kirendelnie az ország anyagi ügyeinek intézésére; öröndetesebb következményei közé pedig az, hogy Bach – valószínűleg 1713-ban – »a fejedelmi vadászterületen megtartott vadász-verseny után« asztali muzsikával emelte az ünnepségek fényét.” DÜRR: Johann Sebastian Bach kantátái, 665–666.

⁵⁶ Ld. MIES, P.: *Die weltlichen Kantaten Johann Sebastian Bachs und der Hörer von heute*, Wiesbaden, Breitkopf & Härtel, 1967, 4.

Dramma per Musicaként titulált kantáta, amelyet 1734. október 5-én mutattak be Lipcseben, a királyi pár váratlanul bejelentett látogatása alkalmából, az uralkodói család jelenlétében, szabadtéren.⁵⁷ A hirtelesen jött királyi vizit előtt így csupán néhány nap állt Bach rendelkezésére, hogy megírja a *Cantata gratulata in adventum Regisét* a lipcsei magiszter, Johann Christian Clauder szövegére, és amit a *Collegium Musicum* közreműködésével szólaltattak meg. A kantátának konkrét történelmi-politikai előzménye is ismeretes. Erős Ágost halála után fiát, II. Frigyes Ágostot ugyan megválasztották lengyel királynak, de Stanislaus Leszczyński személyében ellenkirály is fellépet, aki már 1704 és 1709 között ült a lengyel trónon, s akit végül – miután Danzingba menekült – 1734. július 6-án sikerült legyőznie ellenfelének, némi osztrák és orosz támogatással. A kantáta szövege így nem csupán a barokkos uralkodótiszteletnek megfelelően élteti a királyt, hanem utal a közelmúlt eseményeire is, úgymint a „legyőzött Visztulára” („besiegte Weichsel”) és Danzigra, a sokáig ellenálló városra.⁵⁸ A kantáta mintapéldája annak, hogy mennyire elevenen és aktualizáltan tematizálták a napi politikai eseményeket a szintén mindennaposnak számító kulturális produktumok. Tehát a barokk korban élő ember mindennapjaihoz éppen úgy hozzátartozott a felsőbbség sikereinek különböző mértékű akceptálása, mint az, hogy ezeket egy kantáta allegorikusan megörökíti – akkor talán még nem is sejtve azt, hogy egyben az utókor számára is.

Bach tudta jól – szintén korának gyakorlatát követve – hogy zeneszerzői ambíciói kiteljesedéséhez és a magasabb presztízshez min-

⁵⁷ „Este 9 óra felé az itteni tanuló Diákok Ő Fenségének a legalázatosabb Esti Muzsikát adták elő, trombitákkal és üstdobokkal, melyet Joh. Sebastian Bach karmester Úr, Szt. Tamás-beli kántor komponált. Közben 600 diák csupa viasz fáklyát vitt és 4 mesterzenész irányította a muzsikát. A menet a fekete színpadtól a Ritter Strassén át a Király Kvártélyáig vonult, s amint a Musica elért a Wagehoz, trombiták és üstdobok szóltak, miként a tanács Ház előtt a kórus énekelt hasonlóképpen. A Carmen [költemény] átadásánál 4 mesterzenész kézcsókra bocsátott, ennek utána pedig Ő kir. Fensége úgymint Ő Kir. Hítvese és a Kir. Herceg mellett, míg a Musica tartott, az ablaktól el nem mentek, hanem a legkegyesebben meghallgatták azt, amely Ő Fenségének szívélyes tetszésére szolgált.” Salomon Riemer lipcsei városi krónikás szemléletes leírását közli többek között DÜRR: Johann Sebastian Bach kantátái, 688.

⁵⁸ Ld. WOLFF: Johann Sebastian Bach, 411–413; DÜRR: Johann Sebastian Bach kantátái, 687–691; SCHULZE: Die Bach-Kantaten, 679–682.

denképpen szüksége van a felsőbbség támogatásához, ebben a reményben folyamodott a „Királyi udvari zeneszerző” címért, amelyet nem kis instanciázás és lobbizás után 1736. szeptember 27-én meg is kapott, ami azonban nem effektív módon és nem anyagiakban jelentett számára pozitív változást, hanem a szakmai renoméja szempontjából. Bach a rang és a titulus elnyerése végett ajánlotta lutheránus (egyház)zenészként a H-moll mise *Kyrie* és *Gloria* tételét a katolikus szász választófejedelem és lengyel király III. Ágost számára, s ebben a szellemben mutatott be több, az udvari ünnepekhez (névnap, születésnap) kötődő darabot Lipcsében a *Collegium Musicum*mal, abban a reményben, hogy az alkalmak és a mögötte meghúzódó gesztus és szándék sajtóértesülések útján eljut a drezdai udvarba, így siettetve és egyengetve kineveztetését. A zeneszerző számára tehát a világi felsőbbség egyaránt volt munkaadó, megbízó, zenéjének címezte, hálás közönség, hivatali ügyének pártfogója és a lutheri teológia értelmében vett felsőbbsege.

Végezetül és összefoglalásul Bach – mindenekelőtt a hercegi, fejedelmi udvarok számára írt – világi kantátái alapján a következőket lehet megállapítani a zeneszerző felsőbbsegről alkotott felfogásáról:

1. A zeneszerző mindenekelőtt saját bevételi forrásainak gyarapítása végett tekintett az olyan megbízatásokra és lehetőségekre, amelyeknek köszönhetően a világi kantátái létrejöttek, s nem pedig egyfajta alattvalói meghajlásból. Mint a kor gyakorlatias zeneszerzője tudta, hogy előmenetele és egzisztenciája lényegében munkaadói (legyen az fejedelem, herceg, vagy városi tanács) jóindulatától is nagymértékben függ.

2. Bach számára szinte minden esetben adva voltak a szövegek könyvek, kevés kivételtől eltekintve nemigen volt módja változtatni azokon, vagy válogatni a különböző lehetőségekből. Tehát a hangsúly a felsőbbsegről alkotott bachi kép esetében nem a szövegen van, hanem a zene kvalitásán és mindenekelőtt affektusán; ahogyan az adott alkalom metafizikáját a zene eszköztárával kifejezésre juttatja, legyen az örömteli esemény, köszöntés vagy gyászaktus.

3. Mivel szinte kivétel nélkül az összes világi kantáta olyan alkalomra íródott, amely nem hordozta magában az ismételt előadás lehető-

ségét, a legtöbb kantáta ún. paródiaeljárás után egyházi kantátaként került átdolgozásra, s vált később ismertté. Így az az eredeti affektus, amellyel az alattvaló polgár a világi uralkodó születése vagy trónra lépése feletti örömet, jókívánságát akarta kifejezni, minden további nélkül alkalmasnak és rendeltetésszerűnek kínálkozott ahhoz, hogy a keresztyén hívő ember ugyanezeket az érzelmeket fejezze ki pl. Krisztus születése kapcsán.⁵⁹ (Ne feledjük, hogy a Karácsonyi oratórium legnagyobb része korábbi világi kantáták paródiája!)⁶⁰ Ez utóbbi nem csupán a komponista számára nem jelentett gondot, hanem a hallgatóknak sem okozott megbotránkozást.

4. Ugyanakkor nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a legtöbb köszöntő kantáta nyitó- és zárótétele D-dúrban van,⁶¹ ami Bach zenéjében mindig egyfajta harciasságot, egyben ünnepélyességet és emelkedettséget hordoz magában. D-dúrban van többek között a *H-moll mise Gloria, Cum Sancto Spirito, Et resurrexit, Et expecto, Dona nobis pacem* tételei; valamint a *Magnificat* második, átdolgozott változata; illetve az *Ein feste Burg ist unser Gott* (BWV 80) reformáció ünnepére írt kantátája, ami azért válik itt hangsúlyossá, mert Bach korában a korált C-dúrban közölték az énekes- és korálkönyvek.⁶² Minden bizonnyal Bach tehát tudatosan használta a D-dúr hangnemet mind a világi, mind pedig egyházi kantátáiban, liturgikus kompozícióiban.

5. Hasonló jelentősége van a hangszerelésnek is. Az említett világi és az azok alapján készített egyházi kantátákban, a H-moll mise tételeiben és a *Magnificat*ban kiemelkedő szerep jut a rézfúvós hangszereknek, azon belül is a trombitáknak, ami arra utal, hogy Bach figyelembe vette és kiaknáztá azt a már antikvitás óta élő felfogást, miszerint a trombiták egyfajta ünnepélyes és sugárzó, egyenesen isteni karaktert hordoznak magukon; nem csupán az ünnepi és harci események ki-

⁵⁹ Lásd WOLFF: Johann Sebastian Bach, 438–439. Vö. WOLFF: Bachs weltliche Kantaten, 17.

⁶⁰ Lásd többek között WOLFF: Johann Sebastian Bach, 439–441.

⁶¹ BWV 249a; 173a; 214; 215; 207a; 206; 205; 207; 36b; 36c; 30a.

⁶² Vö. WUSTMANN, R.: Tonartensymbolik zu Bachs Zeit, in: *Bach-Jahrbuch* 8 (1911), 60–74, 63–64; KOVÁCS, K.: Bibliai és teológiai implikációk J. S. Bach János passiójában, in: *Igazság és Élet* 4 (2010/2), 342–371, 366–370.

sérői, hanem az egyházi kantáták alapján Istent és Krisztust dicsérik mint urat és királyt.⁶³ A felsőbbségnek írt ünnepi zenék hangszerezésével Bach mindenekelőtt az alkalom ünnepi és örömteli karakterét akarta minden bizonnyal nyomatékosan és hatásosan kifejezésre juttatni.

6. Bizonyos krisztológiai aspektusok figyelhetők meg abban, ahogyan a felsőbbségre, annak trónra lépésére, születésnapjára vagy éppen halálára tekintettek Bach korában. Különösen figyelemre méltó jelenség ez a gyászzenéknél, a Gyászóda (*Laß, Fürstin noch einen Strahl* – BWV 198) vagy a nemrégiben rekonstruált Kötheni gyászzene (*Köthener Trauermusik* – BWV 244a) estében. Mi sem bizonyítja jobban ezt a burkolt krisztológiát, mint hogy a Gyászóda 1. és 10. tétele később a Márk-passióba került, illetve hogy az újonnan rekonstruált Kötheni gyászzene zenei anyagát lényegében teljes egészében a Máté-passióból merítették.⁶⁴

7. Mai terminussal élve, egyfajta civil vallásosságot lehet látni amögött, ahogyan a barokk kor polgára és alattvalója tekintett a felsőbbségre és az uralkodóra, még akkor is, ha időnként dokumentáltan kritikusan viszonyultak irányukba. Jóllehet ez ma már idegen mind a demokrácia, mind az alkotmányos, illetve parlamentáris monarchiák állameszméjén tájékozódó és nagy mértékben szekulárisan is gondolkodó embere számára, mindez Bach felsőbbségszemléletére nézve, valamint művészete számára – amelyet az udvari reprezentáció eszközeként tekintettek – nem jelentett aggályos morális kérdést, nem számított ideológiai túlkapásnak, és nem eredményezett teológiai elbizonytalanodást.

⁶³ PRAUTZSCH, L.: Die Symbolische Bedeutung der Blechblasinstrumente in den Kantaten Johann Sebastian Bachs, in: Steiger, R. (Hg.): *Die Quellen Johann Sebastian Bachs Musik im Gottesdienst*, Heidelberg, Manutius Verlag, 1998, 211–225, 211–212.

⁶⁴ DÜRR: Johann Sebastian Bach Kantátái, 706. Vö. Gojowy: Zur Frage der Köthener Trauermusik und der Matthäuspassion, in: *Bach-Jahrbuch* 51 (1965), 86–134. A Kötheni gyászzene rekonstrukciójához lásd a legújabb compact disc felvételeket: Harmonia Mundi HMC 902211 Pygmalion – Raphaël Pichon, 2014; Deutsche Harmonia Mundi Deutsche Hofmusik – Alexander Grychtolik, 2015.

8. Nem tűnhet túlzásnak az állítás, hogy a világi kantáták esetében is lehet egyfajta vallásosságról vagy spiritualitásról beszélni, függetlenül annak profanításától és alkalmankénti mitológiai tartalmától. Bach vallásosságát figyelembe véve, számára a zene legvégső célja nem az adott uralkodó apoteózisa volt, hanem az uralkodónak írt zenével is magát az Istent akarta dicsőíteni.

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

A POLITIKAI TEOLÓGIA ÉS A POLITIKAI VALLÁSOK

ÖSSZEFOGLALÁS

A modern társadalomtudományoknak meglehetősen neheze esik, hogy vizsgálódásaik során bármilyen kapcsolatot teremtsenek politika és vallás között. A vallásra általában úgy tekintenek, mint különböző eszmék, viselkedésminták és szokások normatív módon konstruált komplexumára, amely a transzcendenciára, valamint az egyénnek és a közösségnek transzcendenshez való viszonyára irányul, a politikát pedig általában az evilági uralom szférájaként vizsgálják, amely a modern társadalom differenciálódásának és racionalizálódásának megfelelő, erősen redukcionista elképzelésen nyugszik. Ez a megközelítés az állam és az egyház elválasztásának általános doktrínájából, a két szféra önállóságából indul ki, így a politika és a vallás között csupán indirekt, illetve intézményes viszonyokat feltételez. Ennek alapján úgy tűnhet, hogy a társadalom olyan autonóm létszférákból áll, amelyek csakis rájuk jellemző sajátos funkciókkal és rendelkezésekkel bírnak. Politika és vallás viszonya ennél többre, illetve másra utal, és nem redukálhatjuk intézményi dimenzióikra azok után, hogy a politikai gondolkodásban évszázadokig elválaszthatatlanul összekapcsolódtak a különböző rendelkezésekben. Ebben a tanulmányban elsősorban arra teszek kísérletet, hogy ennek néhány összefüggésére ráirányítsam a figyelmet, a politikai teológia és a politikai vallások fogalmain keresztül.

Kétségtelen, hogy a modern társadalomtudományok számára meglehetősen neheze esik, hogy vizsgálódásaik során bármilyen kapcsolatot teremtsenek politika és vallás között.¹ A vallásra általában úgy tekintenek, mint különböző eszmék, viselkedésminták és szoká-

¹ GEBHARDT, J.: Wie vor-politisch ist „Religion“? Anmerkungen zu Eric Voegelins Studie „Die politischen Religionen“, in: Münkler, H. (Hg.): *Bürgerreligion und Bürgertugend*, Baden-Baden, Nomos, 1996, 81–102.

sok normatív módon konstruált komplexumára, amely a transzcendenciára, valamint az egyénnek és a közösségnek transzcendenshez való viszonyára irányul. Ebből fakad általános érvényre való igénye és végső értelemdadásra való törekvése. Ez alapvetően a vallás politika előtti vagy éppen apolitikus jellegére utal, ami így legfeljebb annak vizsgálatát teszi lehetővé, hogy az egyes vallási közösségek és intézmények hogyan befolyásolják a politikai rendszereket, illetve hogy az egyes politikai döntések miként hatnak az egyházakra és híveikre. A modern tudományok a politikát általában az evilági uralom szférájaként vizsgálják, amely a modern társadalom differenciálódásának és racionalizálódásának megfelelő, erősen redukcionista elképzelésen nyugszik. Ez a megközelítés az állam és az egyház elválasztásának általános doktrínájából, a két szféra önállóságából indul ki, így politika és vallás között csupán indirekt, illetve intézményes viszonyokat feltételez. Ennek alapján úgy tűnhet, hogy a társadalom olyan autonóm létszférákból áll, amelyek csakis rájuk jellemző sajátos funkciókkal és rendelkezésekkel bírnak. Ezek a megkülönböztetések olyan történelmi elbeszélésekre vezethetők vissza, amelyek a szekularizáció történelmi narratívájába illeszkednek, és vitathatatlannak ugyan, de többnyire szelektíven és egyoldalúan magyaráznak bizonyos jelenségeket és folyamatokat. A szekularizáció ugyanis a nyugati, elsősorban nyugat-európai modernizációt jellemzi, és sehol másutt nem érvényesült ilyen mértékben. Éppen ezért meglehetősen kétséges, hogy tekinthető-e ez a jelenség a világtörténelmi folyamatok kizárólagos értelmezési keretének. A helyzet sokkal inkább az, hogy a szekularizáció fogalmával jelölt fejlődési irány a kivételes és az egyedülálló. Ráadásul a szekularizáció teorémája csak részben magyarázza a nyugati fejlődés sajátosságait, mivel a politika és a vallás viszonyát lehetetlen a hit magánéletbe való visszahúzódására, valamint az állam és az egyház elválasztására redukálni.

A politika és a vallás viszonya ennél többre, illetve másra utal, és nem redukálhatjuk intézményi dimenzióikra azok után, hogy a politikai gondolkodásban évszázadokig elválaszthatatlanul összekapcsolódtak a különböző rendelkezésekben. *Jacob Taubes* szerint²

² TAUBES, J.: Theologie und politische Theorie, in: Assmann, A. – Assmann, J. – Hartwich, W. D. – Menninghaus, W. (Hg.): *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religion-*

ennek bizonyítéka, hogy maga a teológia fogalma is eredetileg a politikai gondolkodás problémájaként jelent meg Platón *Az állam* című művében. A teológia fogalma Szókratésznek és Adeimantosznak a költészet és az irodalom államban betöltött szerepéről szóló beszélgetésében jelenik meg.³ Platón szerint minden olyasmit, ami az isteni természetet eltorzítja, a fiataloktól távol kell tartani. Éppen ezért számára a teológia problémája kezdettől fogva eminensen politikai jelentőséggel bírt. Gondolkodásában a politikai rend azonos volt a világ rendjével, amelyek ilyen módon való összekapcsolása alapvetően meghatározta a politikai gondolkodás hagyományát. Ez azonban nem egy hipotetikus vagy utópikus politikai rend, hanem minden uralom felállításának feltétele, ezért megvalósíthatóságával szemben semmilyen kétely nem merülhet fel.⁴ Ennek alapján állítja Taubes, hogy nincs olyan teológia, amely a társadalom rendje szempontjából ne lenne releváns, ami azonban megfordítva is igaz, amennyiben nem létezik politikaelmélet teológiai előfeltételek nélkül. Nem áll szándékomban az állítás mellett vagy ellen különösebben hosszan érvelni, sokkal fontosabbnak és érdekesebbnek tartom azoknak a fogalmi elmozdulásoknak a rekonstrukcióját, amelyek a teológiai és a politikai fogalmak között játszódtak le a modern kor óta. Ezért itt most elsősorban arra teszek kísérletet, hogy ennek néhány összefüggésére ráirányítsam a figyelmet a politikai teológia és a politikai vallások fogalmi kapcsán.

1. Politikai teológia

A politikai teológia fogalmának elméleti jelentősége elsősorban abban áll, hogy lehetővé teszi a vallási tételek és politikai intézmények funkcionális és strukturális analógiáinak feltárását. Ez a viszony azonban semmi esetre sem tekinthető kauzálisnak, legfeljebb értelmezési keretül szolgál, amelyen belül bizonyos összefüggéseket fel lehet vázolni.

und Geistesgeschichte, München, Wilhelm Fink Verlag, 2007, 257–267.

³ PLATÓN: *Az állam* (ford. Szabó Miklós), Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 379a.,134.

⁴ i. m., 473a., 363.

„A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom. Ennek oka nemcsak történeti fejlődésük, melynek során teológiából államelméletté alakultak, mint például a mindenható Isten és a politikában megtalálható teljhatalmú törvényhozó esetében, hanem szerkezeti struktúrájukban is, melynek megismerése szükséges e fogalmaknak a szociológiai vizsgálatához.”⁵ *Carl Schmitt* fenti definíciójából két szempont válik egyszerre hangsúlyossá.⁶ Ha elfogadjuk, hogy a pregnáns államelméleti fogalmak származtatott fogalmak, akkor magától értetődő az eredet kérdése. Ha azonban a szekularizáció folyamata felől közelítünk, akkor az eredetileg teológiai fogalmaknak jogi és politikai nyelvbe való áthelyeződése, illetve strukturális analógiájukon keresztül kifejtett hatása válik hangsúlyossá. De mi történik valójában a fogalmakkal a szekularizáció során? Mit jelent a fogalmak teológiából politikába való áthelyeződése tartalmuk, pozíciójuk és funkciójuk szempontjából?

Ahhoz, hogy ezekre a kérdésekre választ adjunk, tisztázni kell, hogy az eredendően teológiai fogalmak milyen módon jelenhetnek meg, illetve érvényesülhetnek a jog vagy a politika területén?⁷ 1. Először is beszélhetünk a politika teológiából való közvetlen levezetéséről, ami azonban meglehetősen ritka, mivel a teológiai nyelv alapvetően szimbolikus tartalommal bír. 2. Másodszor beszélhetünk közvetett dedukcióról, amit minden esetben egy értelmező folyamat előz meg, mivel a teológiai tételek és dogmák politikai tartalma meglehetősen csekély. Ebben az esetben szükség van a vallásos és a politikai gyakorlat megfeleltetésére, feltételezve, hogy a politika ott is levezethető a teológiából, ahol az Írás nem nyilatkoztat ki semmit explicit módon, és a liturgia sem ad támpontot a politika elveire vagy gyakorlatára vonatkozóan. Ez nem egyszerű analógiaképzés, mert minden esetben megelőzi az exegézis, amelynek jelentősége elsősorban abban áll,

⁵ SCHMITT, C.: *Politikai teológia* (ford. Paczolay Péter), Budapest, ELTE Állam- és Jogtudományi Kar – Tempus-program, 1992, 19.

⁶ OTTMANN, H.: *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung*, Bd. 4.1., Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2010, 230.

⁷ KOSŁOWSKI, P.: *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre*, in: Taubes, J. (Hg.): *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München – Paderborn – Wien – Zürich, Wilhelm Fink Verlag – Verlag Ferdinand Schöningh, 1983, 26–44.

hogy autoritással és aurával ruházza fel az értelmezést, ami a mögötte rejlő közvetlen politikai érdekeket gyakran elfedi. 3. A harmadik esetben teológia és politika közötti közvetlen analógiateremtésről beszélhetünk, aminek következtében a politika szféráját teológiai előképek határozzák meg. A strukturális hasonlóságok feltételezése párhuzamot teremt az isteni kozmosz és az emberi társadalom között. Ez a mód abban különbözik a közvetlen levezetéstől és a közvetett megfeleltetéstől, hogy nem lép fel az autentikus és kizárólagos értelmezés igényével, a politikát nem vallásos tartalmakból vezeti le, hanem a teológiai modelleket és struktúrákat a politikai érvelések megértéséhez és értelmezéséhez rendeli hozzá. A politikai teológia ezen formája már nem is annyira a teológia és a politika viszonyára kérdez rá, hanem a politikai intézményekhez való viszonyunkra. Carl Schmitt értelmezése a politikai teológiáról a harmadik formához áll a legközelebb, mivel az ő szempontjából a direkt származtatás és az egzézis meglehetősen irrelevánsnak tűnnek.⁸

Schmitt a teológiai fogalmak áthelyeződését és eltolódását a szuverenitás példáján keresztül mutatja be, jóllehet egyáltalán nem a fogalom hagyományos értelmezését választja kiindulópontnak, és nem végez fogalomtörténeti elemzést sem. A szuverenitás előzményeként éppúgy nem említi a császárság és pápaság középkori küzdelmeit, mint ahogyan figyelmen kívül hagyja a *suprema potestas* gondolatát és Hobbes *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei* Levitánra vonatkozó elképzelését. Schmitt a szuverént kizárólag a kivételes állapothoz kapcsolódó döntés alapján határozza meg: „Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.”⁹ Nem ad túl sok támpontot ennek értelmezéséhez, de annyit feltételezni enged, hogy a kivételes állapot egy olyan rendkívüli helyzethez kapcsolódik, amikor a törvények és konvenciók éppen nem érvényesülnek, hanem egy olyan *ex lex* állapot áll elő, amelyben a szuverén a maga legtisztább formájában lép színre. Megjelenése paradox módon fel is számolja az állapot kivételességét,

⁸ Schmitt politikai teológiájának megközelítéseihez ld. még GERÉBY, Gy.: Carl Schmitt teológiája, in: Geréby, Gy.: *Isten és birodalom. Politikai teológia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009, 157–193; TALLÁR, F.: *Sacrum és politicum*. Carl Schmitt politikai teológiája és az univerzális szeretetközösség, in: *Világosság* 44 (2003/7–8), 79–92.

⁹ SCHMITT: *Politikai teológia*, 1.

mivel arra a pillanatra vonatkozik, amikor a törvények és konvenciók újra érvényesülni kezdenek. Schmitt ebben az összefüggésben a kivételes állapotot a csodával, a szuverén színrelépését pedig a teremtés aktusával állítja párhuzamba, amelyeknek vallási vonatkozásai első látásra nyilvánvalók, még ha nem is olyan magától értetődők, mint ahogy azt Schmitt sejteni engedi.

Azt hiszem, félreértenénk Schmittet, ha ezzel a „fogalomszociológiai” értelmezéssel megelégednénk. Valószínűleg igaza van *Henning Ottmann*-nak, amikor azt állítja, hogy a politikai teológia lényege akkor nyílik meg, ha elvlasztjuk azt a szekularizációra vonatkozó elképzelésektől,¹⁰ és megértjük, hogy a teológiai fogalmak soha sem szekularizálódnak teljesen. Még a szekularizáció legextrémebb megnyilvánulásai is viselnek teológiai eredetű vonásokat. Mert a „teljesen vallástalan ember még a legerősebben deszakralizált modern társadalmakban is ritka jelenség. A legtöbb »vallás nélküli« ember még mindig vallásosan viselkedik, noha ennek nincs tudatában [...]. A »vallás nélküliek« túlnyomó többsége valójában nem mentes vallási viselkedésmódoktól, teológiáktól és mitológiáktól. Ezeket az embereket néha vallásos-mágikus elképzelések egész szemétdombja borítja, igaz, ezek a karikatúráig eltorzultak, s ezért nehezen felismerhetők.”¹¹ Ennek megfelelően az újkor sem tekinthető egyszerűen a teológiától megfosztott politikába való átmenetnek, hanem sokkal inkább a fogalmak folyamatos szemantikai bővülésének és átrétegződésének, amelynek során a fogalmak megőriznek valamit eredeti vonásukból, ugyanakkor az új környezetben alapvetően új tartalmakkal telítődnek. A fogalmak minden szekularizálódás ellenére sem veszítik el teljesen metafizikai jellegüket, de mivel evilági kontextusuk megváltozik, így az nem hagyja változatlanul a fogalmak értelmét sem.

Ebből adódóan fel kell tennünk az egyik szférából a másikba átlépő fogalmak státuszára vonatkozó kérdést: milyen szerepet töltenek be az eredetileg teológiai fogalmak a politikában? Kétségtelen, hogy a latin kereszténység a maga kánonjogi hagyományával és az egyházi intézmények kiépülésével alapvetően befolyásolta a modern államiság

¹⁰ OTTMANN: *Geschichte des politischen Denkens*, 231.

¹¹ ELIADE, M.: *A szent és a profán. A vallási lényegről* (ford. Berényi Gábor), Budapest, Európa Kiadó, 1987, 194–196.

kialakulását.¹² Ennek példái és előképei a középkor óta mind strukturálisan, mind szervezetenként meghatározták a jog- és államfejlődés irányait. Ezek a normák és intézmények számos változáson mentek keresztül, amelyek során azonban már nem az eredeti vallási igény és szakrális státusz volt a meghatározó, hanem a funkcionális működés és a modern jogállam intézményébe való beilleszthetőség. Nem a vallásos eredet volt immár a kérdés, hanem a szekularizált államban betöltött szerep.¹³ Az eredetet és funkciót ezen a ponton meg lehet és meg is kell különböztetni, ha azonban ezúttal megmaradunk a fogalmaknál, akkor jól látszik, hogy azok metaforaként megtartottak valamit eredeti szakrális jellegükből, még ha ez ma már csupán abban nyilvánul meg, hogy továbbra is olyan alapfogalomként funkcionálnak, amelyek analógiáik révén meghatározzák a politikai nyelvet. Jól látható, hogy a politikai teológiához kapcsolható fogalmak valóban nem szekularizálódnak teljesen, de nem is eredeti jelentésüket töltik be. Ezért minden egyes esetben fogalomtörténeti vizsgálatot kell végezni. Ennek jelentősége abban áll, hogy a fogalmak mint *indikátorok* betekintést nyújtanak saját keletkezésük és fejlődésük esztörténeti és társadalmi kontextusaiba, ugyanakkor mint *faktorok* a diszkurzív használatban azon túlmutató következményekkel járnak.¹⁴ A politikai teológia kapcsán világosan látszik, hogy a fogalmak nem időtlen eszmékhez és problémákhoz vannak hozzárendelve, hanem sokféle egyedi jelentést hordoznak és halmoznak fel, ezért a fogalmi mozgások rekonstrukciójához egy ilyen jellegű elemzés elengedhetetlen.

Hasonlóképpen a fogalomtörténeti megközelítésre vonatkozik az a megállapítás, amely szerint a fogalmak vándorlása soha sem volt egyirányú. *Jan Assmann* egyenesen megfordítja Schmitt állítását, amennyiben a „teológia minden meghatározó – vagy talán mondjuk szerényebben: némelyik központi – fogalma teologizált politikai fogalom. Feladatunk annak bemutatása, hogy létezik egy olyan folyamat

¹² DREIER, H.: *Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates*. Mit Kommentaren von Christian Hillgruber und Uwe Volkmann (Fundamenta Juris Publici 2), Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 44.

¹³ i. m., 48–50.

¹⁴ Vö. KOSELLECK, R.: Fogalomtörténet és társadalomtörténet, in: Kosseleck, R.: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája* (ford. Hidas Zoltán), Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2003, 121–145.

is, amelynek iránya a szekularizálódással ellentétes.”¹⁵ Ebben a rövid idézetben nem a Schmitt-féle tétel megfordítása a legfontosabb elem, hanem az „is”, hogy nem vonja kétségbe Schmitt állítását. Ehelyett egy szélesebb történelmi perspektívába állítva dinamizálja a koncepciót, annak alapján, hogy „a vallás, amely az államelmélet meghatározó fogalmait nyújtotta, maga is keletkezett valamiből”.¹⁶ A politikai teológia ezen elképzelése a teológiai és politikai fogalmak közötti állandó áthelyeződést és folytonos kölcsönhatást feltételezi, aminek eredményeként elkerüli azt a veszélyt, hogy bármelyiket is autentikusnak vagy adott esetben származtatottnak tekintse a másikkal szemben. Ennek alapján a teológia sem eredendő a politikához képest, hanem adott történelmi folyamatokra adott válasz. Jan Assmann és *Helmut Quaritsch*¹⁷ is számos példát sorol fel arra nézve, hogy az egyiptomi, a mezopotámiai vagy éppen a zsidó vallás, illetve később a kereszténység milyen fogalmakat és elképzeléseket vett át a politikai életből, és milyen módon ültette át azokat a vallásos dogmákba és intézményekbe. Ezek a példák végső soron arról tanúskodnak, hogy a politika és a vallás elképzelései eredetileg szorosan összefüggtek a rend korábban említett kategóriáiban. „Az emberek nemcsak különböző országokat laknak, hanem különböző érzelmi világokat is, és ezek a szimbolikus univerzumok látható, tartós és kötelező érvényű alakot öltenek mind a politikai uralom és közösség, mind a vallási rend intézményeiben. Minél messzebbre hatolunk vissza az időben, annál nehezebb megkülönböztetni egymástól a vallási és politikai intézményeket.”¹⁸

¹⁵ ASSMANN, J.: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában* (ford. Hidas Zoltán), Budapest, Atlantisz Könyvkiadó, 2008, 35.

¹⁶ i. m., 37.

¹⁷ QUARITSCH, H.: Carl Schmitt (1888–1985), in: Aretz, J. – Rauscher, A. – Morse, R. (Hg.): *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorff, 1999, 199–204.

¹⁸ ASSMANN: *Uralom és üdvösség*, 17.

2. Politikai vallások

Politika és vallás viszonyának, illetve feszültségének leírására a politikai teológia mellett újabban ismét meghonosodott a politikai vallások fogalma, amely eredetileg a szekularizáció folyamatának történelmi leírására szolgált, később azonban egyre inkább a totalitárius tömegmozgalmak értelmezési keretévé vált. A koncepció eredeti megfogalmazása *Eric Voegelin*től származik, akinek fogalomalkotását az alábbiakban Schmitt koncepciójával fogom párhuzamba állítani.

Voegelin két fontos antropológiai előfeltevésből indul ki. Egyrészt abból, hogy az ember minden létszférából szükségszerűen részesül, az anorganikustól egészen az isteniig, és véleménye szerint a tudomány feladata az, hogy az ember helyét a nyelvi szimbólumokon keresztül kijelölje, illetve a lét rendjét számára átláthatóvá tegye. Ennek alapján a közösségek úgy értelmezik magukat, mint ahogyan azt a szimbolikus rendben megnyilvánulni látják. „Az ember politikai közösségen belüli életét nem határolhatjuk el olyan profán területként, amelyben csak a jog és a hatalom szervezetének kérdéseivel van dolgunk. A közösség is a vallásos rend egyik területe, és egy politikai állapot megismerése egy döntő szempontból mindig tökéletlen, ha nem foglalja magában a közösség vallásos erőit és azokat a szimbólumokat, amelyekben ezek kifejezésre jutnak, vagy esetleg mégis magába foglalja, de nem ekként értelmezi azokat, hanem nem vallásos kategóriákká alakítja át őket.”¹⁹

A politikai vallásosság másik antropológiai előfeltevése az ember teremtettségérzése, amely a vallásos felindultság gyökere, de a *realissimum*, amelyben megváltásra talál, már nem Isten. A teremtettség érzéséből fakadó szorongás kielezi a kontingencia érzését, amit az ember azért akar minden áron leküzdeni, mert ez a képesség az önmaga révén történő megváltás lehetőségét sugallja. Az ember önmaga megváltójává válik, ami egyszerre jelenti az isteni képmássággal szembe fordulást és annak sajátos formában való megőrzését. Voegelin ennek alapján a politikai vallásokat olyan „belső-világú”²⁰ (*innerwelt-*

¹⁹ VOEGELIN, E.: A politikai vallások, in: *Századvég* 59 (2011/1), 64.

²⁰ Tekintettel arra, hogy Voegelin következetesen az *innerweltlich* („belső-világú”), és nem a *diesseitig* („e világi”) fogalmat használja, illetve előbbi jelentése túl is mutat az utóbbin, ezért maradtam ennek a magyarul talán különösen hangzó fogalomnak a használatánál.

lich) vallásnak tekinti, amelyek e világi jelenségekre vonatkoznak, mivel a létet nem képesek egészében megragadni. A „belső-világú” vallások azonban nem egyszerűen e világi jelenségek, lévén az evilágiság nem jelenti egyben a túlvilágiság tagadását, ezért inkább az jellemzi őket az, hogy saját törvényszerűségeiknek engedelmessé válnak, önálló szimbólumrendszerük és nyelvi világuk van, és miután önmaguk középpontja köré zárulnak, elzárják az utat a transzcendencia felé. Saját középpontjukat tekintik realissimumnak, azaz a legvalóságosabb dolognak, amelynek hordozói a faj, az osztály vagy éppen a nép, amelyek fokozatosan szakrális tartalommal telítődnek. „Mindenütt, ahol a vallásos élményben egy valóságos dolog szentként jelenik meg, ott a legvalóságosabbá, realissimummá válik. Ennek a természetitől az isteniig tartó alapvető változásnak a következménye a valóság szakrális és érték szerinti újrakristályosodása az isteniként felismert dolgok körül.”²¹ A politikai vallások a belső-világú vallásoknak azt a fajtáját jelentik, amelyek minden esetben az immanencia és a transzcendencia egységének egyfajta helyreállítását szimbolizálják, miközben a rend és rendetlenség, beteljesülés és vágy közötti feszültség a modern emberi élet kiküszöbölhetetlen sajátossága.

A politikai vallások bizonyos vallásos eredetű várákosításokat és igényeket testesítenek meg, amelyek metaforikusan fejeződnek ki a sajátos nyelvhasználatban és szimbólumvilágban. Ahogyan Carl Schmitt a szuverenitás példáján keresztül igyekezett bemutatni, hogy a modern jog és politika fogalmai szekularizált teológiai fogalmak, úgy Voegelin ugyanezt próbálta érzékeltetni a hierarchia, az eklészia, a spiritualitás és temporalitás kettőssége, valamint az apokaliptikus példáján. Azt igyekezett igazolni, hogy ezek a fogalmak és szimbólumok eredetileg milyen szakrális tartalommal bírtak, és a szekularizáció következtében hogyan veszítették el azt, és váltak elsődlegesen e világivá.

2.1. Voegelin szerint „az emberek által emberek felett gyakorolt uralom legitímálásának egyik alapformája a kisugárzás szimbóluma, ami az isteni csúcstól az uralkodókon és hivatalnokokon keresztül az utolsó alattvalóig terjedő hierarchiában nyilvánul meg.”²² Ennek a

²¹ VOEGELIN: A politikai vallások, 34.

²² i. m., 41.

szimbólumnak a fejlődését végigköveti Alexandriai Philontól, Maimonidészen és Dantén keresztül egészen Bodinig, akiknek hatását máig érvényesnek látja. Bodintól kezdve a hierarchia olyan elképzelése alakult ki, amelynek eredeti isteni csúcsa szinte tetszőlegesen kicserélhető. Isten lefejezésének legfontosabb következménye, hogy a megistenülés ettől kezdve a világi uralomra irányul, és ezzel ki is teljesednek az e világi, belső-világú vallások, mert ez a lépés elzárja a transzcendencia felé vezető megnyílás lehetőségét.

2.2. „Egy uralom alapján szerveződő közösség bezárulásához mindenekelőtt arra van szükség, hogy a közösség önmagát egy önmagában nyugvó létközponttal rendelkező egységként élje meg.”²³ Krisztus misztikus testének gondolata nyomán a keresztény eklészia minden középkori és újkori politikai rendelkezést alapvetően meghatározott, ennek ugyan a szakrális dimenziója egyre inkább lekopott, az alapszerkezet azonban minden változás ellenére is felismerhető maradt. A francia forradalom „államvallásától” az amerikai politikai közösség gyülekezeti jellegén keresztül egészen a német nemzetiszocializmus „népállamáig” – minden keresztényellenességük ellenére – nyomon követhető a pneuma által egységbe font korpusz, és összetartó ereje, a karitás.²⁴

2.3. Az evilági eklészia kialakulásának egyik alapvető feltétele a spiritualitás és temporalitás dialektikus kategóriáinak kialakulása, ami azonban nem azonos az állam és egyház elválasztásával, hanem inkább *Szent Ágoston*nak a *civitas Dei* és a *civitas terrena* közötti megkülönböztetésére utal, hiszen eredetileg a pápa és a császár is az eklészia tagjai voltak mint olyan különböző hivatalok betöltői, akik csak az investitúraharc nyomán váltak el egymástól. Miután az egyházi hivatalok viselői maguknak igényeltek mindent, ami szent és szakrális, a császárt egyben ki is utasították ebből a rendből, de ezzel nem csak őt deszakralizálták, hanem az egész politikai szférát, amely ezzel önálló egyenrangú státusz elnyerésére kapott lehetőséget.²⁵

²³ i. m., 43.

²⁴ A két jelenség azonosításának teológiai lehetetlenségéhez ld. GERÉBY, Gy.: A népek angyalai, avagy lehetséges-e nemzeti kereszténység?, in: *Uó.: Isten és birodalom*, 58–83.

²⁵ Vö. BÖCKENFÖRDE, E. W.: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Böckenförde, E. W.: *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2006, 92–114.

2. 4. Az apokalipszis jelentősége abban áll, hogy a történelmet korokra osztja fel, és minden eseményt a végkifejlet felől rendez egyetlen irányba. „A keresztény birodalmi apokalipszis és a késő középkor szimbolizmusa alkotják az apokaliptikus dinamika történelmi mélységű alapját a modern politikai vallásokban [...]. A szellemi lét tökéletességének emelkedő szintje a reneszánsz óta a belső-világú dinamika egyik legerősebb elemévé vált, ami a felvilágosodás korában az emberi ész tökéletesíthetőségében és az emberiség ideális végállapota felé irányuló végtelen fejlődésbe vetett hitben, a szabadkőműveseknek a világ felépítményének tökéletesítését szolgáló deista rendalapításában és a haladáshitben, a 19. század népi vallásában nyilvánul meg. A birodalmi apokalipszis szimbolizmusa tovább él a 19. és a 20. század szimbolizmusában, a marxi-engelsi történetfilozófia három birodalmában, a nemzetiszocializmus Harmadik Birodalmában, illetve az antik és a keresztény utáni harmadik, fasiszta Rómában.”²⁶ Az apokalipszis nem egyszerűen változást hirdet, hanem egy teljesen új világ beköszöntét, mert a régi már menthetetlen, és szükségszerűen egy újnak kell a helyére lépnie, amely maga a földi paradicsom. A gondolat feltétlensége és radikalitása miatt általában hihetetlen vonzerőt gyakorol, mert a transzcendenciától függetlenül is működőképes.²⁷

Voegelin az általa leírt jelenségeket és folyamatokat alapvetően történelminek tekinti, ami annyit jelent, hogy az emberi tudat története, és ezen belül a politikai gondolkodás, egyben történetfilozófia is, ami tulajdonképpen megfordítva is igaz, amennyiben a tudat filozófiája politikai gondolkodásként, a történelemben bontakozik ki. Voegelin végső soron a történelem és a tudat összefüggéseit vizsgálja, amit az *Anamnesis* című történetfilozófiai főművének előszavában úgy fogalmaz meg, hogy az emberi rend problémái a társadalomban és a történelemben a tudat rendjéből származnak. Mivel szerinte a

²⁶ VOEGELIN: A politikai vallások, 50.

²⁷ Vö. VONDUNG, K.: Die Faszination der Apokalypse, in: Nagel, K. A. – Schipper, B. U. – Weymann, A. (Hg.): *Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, Frankfurt a. M., Campus Verlag, 2008, 177–196; CATTARUZZA, M.: Politische Religionen und Endzeitglaube im Zeitalter des Totalitarismus. Einige Überlegungen, in: Palaver, W. – Oberprantacher, A. – Regensburger, D. (Hg.): *Politische Philosophie versus Politische Theologie? Die Frage der Gewalt im Spannungsfeld von Politik und Religion*, Innsbruck, Innsbruck University Press, 2011, 279–297.

létezés tudata a modern korban már nem eleve adott, és azt sem az állam, sem az egyház intézményeiben nem lelhetjük fel, ezért mindenképpen szükség van az anamnetikus elemzésre, amelynek során ezt a történelmi folyamatot ki lehet mutatni.²⁸ Mivel a jelenségnek valójában nincs pontos definíciója, ezért csak a történelmi folyamatokban való megnyilvánulásai révén azonosíthatjuk.

Voegelin *A politikai vallások* című művében ezt egy olyan elbeszélésben bontja ki, amely lényegében egy hanyatlástörténetbe ágyazódik, szerinte ugyanis a bomlás nem a haladás, hanem a hanyatlás legbiztosabb jele. Az a fejlődési minta, amely a politikai vallások kialakulásához vezetett, a történelem folyamán jelentős változásokon ment keresztül, de a téma a variációkban is felismerhető maradt. Az, hogy az uralom legitimitációjának forrása transzcendens volt, azt jelentette, hogy szakrálisan átitatott volt ugyan, de nem ő maga volt a legszentebb. A döntő lépés a politikai vallások irányában azzal következett be, hogy maga az uralom szakralizálódott, és a legszentebb dologgá vált. Ennek a folyamatnak a kristályosodási pontjai egy nagy ívű történelmi folyamat mérföldkövei, amelyek Ekhnaton napkultuszától egészen a totalitárius tömegmozgalmakig húzódnak. Ennek a folyamatnak döntő fordulópontja Hobbes filozófiája, amely szerint a nyugati eklészia államokra töredezik szét, és azokban olvad fel. A Leviatán alakja a belső-világú, zárt eklészia kifejeződése, amely önmagának saját szakrális szubsztanciát tulajdonít, jóllehet ez még nem a folyamat végkifejlete, mert a teljes bezárulás a totalitárius tömegmozgalmakkal következik be.

Félreértenénk azonban Voegelin szándékait, ha azt feltételeznénk, hogy vallásos energiákat akar mozgósítani a totalitarizmus ellen. Sokkal inkább a totalitarizmus vallásos jellegét akarja kimutatni, amely a megváltás ígérését hordozza, és szimbólumainak, mint a nép, az osztály és a faj, szakrális tartalmat tulajdonít, amelynek révén a tömegeket érzelmileg egybeköti, és az üdvvárás politikailag hatékony állapotába helyezi. A belsővilágúság azonban nem egyszerűen politikai jelenség, legalább ennyire fontosak egyéb tudati vonatkozásai, különösen a modern tudomány, amely az emberiség tökéletesítését a haladás eredményének tekinti. A világról szóló tudást ismeretek tár-

²⁸ GÁBOR, G. F.: *Kérdéstilalom. Eric Voegelin politikai filozófiája*, Budapest, L'Harmattan, 2004, 101–124.

házának és oksági összefüggések összességének tartja, amelyet önmagában véve abszolutizál. „A világ tartalmairól alkotott tudás és az arra alapozott technika nem az élet örök, a túlvilági Istent érintő céljának temporálisan alárendelt eszközök, hanem maga a belső-világú Isten életereje.”²⁹ Ezekben a folyamatokban közös vonás, hogy a nyomokban születő új világ képét nem egyszerűen a varázstalanítás határozza meg, hanem legalább annyira az újvarázssosítás. A szekularizáció ugyanis nem lineáris, nem egyirányú és valójában nem lezárható folyamat. A deszakralizáció mindig együtt jár a reszakralizációval, mivel nemcsak szakrális fogalmaink szekularizálódhatnak, hanem szekularis fogalmaink is szakralizálódhatnak.³⁰

Bármilyen szempontból vizsgáljuk is a kérdést, azt megállapíthatjuk, hogy a folyamat politikai következményei a legsúlyosabbak. Amíg a megváltó vallások esetén feltételezünk egy olyan szférát, ahol az emberi cselekedetek nem érvényesülnek, addig a belső-világú vallások éppen arra utalnak, hogy létezik olyan szféra, ahol kizárólag az emberi törvényszerűségek jutnak érvényre, és ezzel megmentik az embert a teremtettségéből adódó feszültségektől. Úgy tűnhet, hogy utóbbi léte feleslegessé teheti az előbbit, és a megváltó vallásokban megfogalmazódó és kiéleződő kérdések a modern politikában és tudományban megtalálják végleges válaszaikat. A politikai vallások a belső-világú vallások egyik formájaként már kimondottan arra utalnak, hogy kizárólag a politika rendelkezik azokkal a képességekkel és eszközökkel, amelyek lehetővé teszik az e világi megváltást. Amíg a politikai vallások a lét kérdésévé teszik a politikát, addig a túlvilági vallások megfosztják a politikát eme vonásától.

Mindazonáltal a folyamat történetfilozófiai megalapozása nem mentes az ellentmondásoktól és feszültségektől. Voegelin ugyanis a modernitás egész történetét egy széthullástörténetnek tekinti, amelynek kiindulópontja a középkor, amikor vallás és politika egysége még fennállt, de ezzel szinte egy időben megindult az a bomlási folyamat, amelynek fordulópontja a Leviatán szimbóluma, végkifejlete pedig a totalitarizmus. Voegelin ezeknek az eseményeknek az egymásra kö-

²⁹ VOEGELIN: A politikai vallások, 59.

³⁰ HILDEBRANDT, M. – BROCKER, M. – BEHR, H.: Einleitung, in: Hildebrandt, M. – Brocker, M. – Behr, H. (Hg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2001, 9–28.

vetkezésében egy szükségszerű folyamat kibontakozását látja, amelynek eseményei egyetlen irányba mutatnak. Ezen szükségszerűség feltételezése azonban arra utal, hogy a folyamat során kibontakozó különböző jelenségek között nem szubsztanciális, legfeljebb graduális különbségek vannak. Az előzmények okokká minősülnek át, így a liberalizmus és a totalitarizmus nem csak egy töről fakadnak, hanem ugyanannak a történelmi fejlődésnek a különböző állomásai. Voegelin direkt összefüggést teremt az eszmék és a történelmi-politikai rend formációi között, mivel mindent, ami a gondolkodásban formát ölt, azt valóságosnak tekinti, közvetlen kapcsolatot teremtve a középkor eretnekmozgalmai és eszméi, illetve a totalitárius mozgalmak és ideológiái között. Ennek a történelemszemléletnek két komoly nehézsége, hogy egyrészt a vallás révén minden gondot megoldottnak tekint, másrészt a szekularizáció jelenségeit megfosztva kontextusától éppúgy nem vesz tudomást a folyamat kialakulásának okairól, mint ahogyan figyelmen kívül hagyja annak következményeit.

3. Politikai teológia és politikai vallás: közös kiindulópont, eltérő következtetés?

Carl Schmitt politikai teológiáról szóló téziseinek tömörsége több dolgot enged sejtetni, mint tudni, ezért nem mondhatunk le a fogalom kontextualizálásáról és az értelmezések kiszélesítéséről. Ehhez nyújt referenciális keretet a politikai vallások fogalma, jóllehet Voegelin világtörténeti megfontolásai a maguk univerzális igényeivel szintén számos kérdést homályban hagynak. A fentebb vázolt értelmezések alapján könnyedén belátható, hogy a politikai teológia és a politikai vallás koncepciói között egyszerre figyelhetők meg párhuzamok és el nem hanyagolható hangsúlykülönbségek. A közös kiindulópont, a pozitívizmus – különösen *Hans Kelsen* – elvetésén túl abban állt, hogy mindketten eredendőbbnek tartották a teológiát, illetve a vallást, mint a politikát, ezért a rend olyan elképzeléséből indultak ki, amely a politikát és a társadalmat másodlagosnak tekintette. Mindkét fogalom a politika és a vallás végleges elválására utal, ezért elsősorban olyan messzemenően szekularizálódott társadalmak kapcsán van értelme ezekről beszélni, amelyekben a vallásosság új formái alakul-

tak ki, és ahol nem csak átemelték a teológiai fogalmakat a profán világba, hanem annak jelenségeit egyben reszakralizálták. Ezek a folyamatok a legtöbb esetben olyan metaforákban és szimbólumokban fejeződnek ki, amelyek a transzcendenciára utalnak, de nagyon is világi jelentéssel és jelentőséggel bírnak. Használatuk különösen akkor éleződik ki, ha úgy tekintünk rájuk, mint egyfajta hiányérzetre adott válaszokra, amit az ember amiatt érez, hogy elvesztette biztos tudását a világ rendjében és hitét a halhatatlanságban. Ezek az érzések alapjaiban rendítették meg az egyén helyét a modern társadalomban, ami nyilvánvalóan felerősítette ezt, mert bizonytalanság esetén és megfelelő orientáció hiányában az ember hajlamossá válik arra, hogy halott isteneibe életet leheljen, vagy új isteneket teremtsen.

A szekularizált állapot tudományos értelmezése végleg elválasztotta a transzcendens és az immanens szférát egymástól. Márpedig Schmitt és Voegelin számára a rend csakis eme kettő viszonyában ragadható meg, illetve ezek viszonyában nyilvánul meg. A modern korig a rendet minden tekintetben az isteni rend lenyomatának tekintették, amelyben az ember önmagát ellentmondásmentesen elhelyezhette, és így önmagát e rend integráns részének tekinthette.³¹ Mindennek közvetlen következményei voltak a politikai uralom tekintetében, mivel az fogalmaiban és szimbolikájában is ennek elképzeléseit követte. Ha Isten nemcsak a rend teremtője, hanem ura is egyben, akkor minden rend rá vezethető vissza, illetve tőle nyeri létjogosultságát. Ha egy felsőbbrendű instancia mindennemű rend alapja, akkor a világi rendet is ennek törvényei alapján kell kialakítani. A szekularizáció következtében azonban a rend már nem isteni, hanem emberi eredetűvé vált; nem adott, hanem teremtett; nem örök és változatlan, hanem történelmileg és kulturálisan determinált. Az egykori statikus rendelkezést felváltotta a dinamikus, amely éppen ezért már nem a megismerés tárgya, hanem a cselekvésé. Schmitt és Voegelin egyaránt veszteségként élték meg ezt a fejleményt, mert az ember elvesztette kapcsolatát az örökkévalósággal, és a világban elfoglalt szilárd helye megrendült. Ez az elképzelés alapján véve megfelelt a

³¹ ANTER, A.: Die Idee der Ordnung. Zur Paradoxie einer Leitfigur des politischen Denkens, in: Gawrich, A – Lietzmann, H. J. (Hg.): *Politik und Geschichte. Wilhelm Bleek zum 65. Geburtstag*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2005, 14–29.

19. század kultúrpeszsimista és kultúrkritikai szemléletének, amely a modernitást egyöntetűen hanyatlásként és veszteségként értelmezte.

Schmitt számára a történeti szempont kevésbé volt hangsúlyos, mint Voegelinnél, mert utóbbi szerint az egész modern történelem a bomlás és a hanyatlás története, amelynek során az ember elszenvedi Isten elvesztését. Schmitt számára ez egyetlen momentumban sűrűsödik össze, amely vagy nem vesz tudomást a szekularizáció ellen ható folyamatokról, vagy azokat is a szekularizáció részének tekinti. Egyik elképzelésből sem következtethetünk azonban arra, hogy bármelyik is rendelkezne konkrét politikai implikációkkal. Sokkal fontosabbnak tűnik, hogy mindketten kiemelkedően fontos szerepet tulajdonítanak a politikai teológia, illetve a politikai vallás fogalmi és a szimbolikus jellegének. Schmitt elképzelésében a megismerés módja nem kap kiemelt szerepet, mivel az analógiák önmagukért beszélnek, így nincs szükség közvetítő és értelmező közegre. Voegelin szerint azonban az ember nem férhet hozzá közvetlenül a lét (*Sein*) teljességéhez, ezért az csak szimbólumokon és fogalmakon keresztül válik számára megragadhatóvá. Ezek jelentőségüket és jelentésüket a léthez való viszonyukból nyerik, ami az ember tapasztalatában megerősödik és igazzá válik, mert a valóság mindig szimbólumokban fejeződik ki.

Az itt röviden vázolt gondolatok nyilvánvalóvá teszik Schmitt és Voegelin eszmei kiindulópontjainak azonosságát és elképzeléseik rokonságát, de éppen ebből adódik az a megválaszolhatatlan kérdés, hogy mindezen hasonlóságok ellenére Schmitt miért választotta a nemzetiszocializmust, illetve Voegelin miért utasította el és szállt szembe vele.

BÖLCSKEI GUSZTÁV

EGYHÁZ ÉS POLITIKA – – RÉVÉSZ IMRE ÉS TÖRÖK ISTVÁN OLVASATÁBAN

Bölcskei Gusztáv

ÖSSZEFOGLALÁS

Az 1930-as évek történelmileg és politikailag nagyon meghatározóak voltak mind Magyarország, mind pedig a református egyház és teológia számára. Azonban az ebben az időszakban keletkezett egyházpolitikai írások – mindenekelőtt Ravasz László, Török István és Révész Imre tollából – józanságról, bölcsességről, biblikus látásmódról és teológiai érvelésről tesznek tanúbizonyosságot, úgy, hogy a teológia megőrzi maga profétai és kritikai funkcióját. Éppen ezért lehet a kor teológusainak iránymutatását klasszikus irányvonalként interpretálni, és ma is aktuális kritériumként figyelembe venni az egyház és politikai kapcsolatának értékelésénél.

Az egyház és politika témaköre valóban egy hatalmas ölelésű mező, s ezzel a mai előadással kedvet szeretnék csinálni az olvasáshoz. Ahogy az ember halad előre az életkorában, egyre inkább – legalábbis nekem – meggyőződésévé válik, hogy igazán csak a klasszikusok aktuálisak. Ezért választottam két olyan teológust, és Révész Imre esetében egyházkormányzót, akik a 20. század teológiai gondolkodásában igen kiváló helyet töltenek be.

Három írásra kívánom felhívni a figyelmet: egynek Révész Imre, kettőnek Török István a szerzője. Török Istvánnak 1935-ben jelent meg *Egyház és politika*¹ címen egy tanulmánya, amely megtalálható a Református Önismereti Olvasókönyvben.² Révész Imre pedig

¹ TÖRÖK I.: *Egyház és politika – teológiai etikai tanulmány* (A Pápai Református Theológiai Akadémia kiadványai 13), Pápa, Főiskolai Nyomda, 1935.

² Ld. TÖRÖK I.: *Egyház és politika* (1935), in: Németh P. (szerk.): *Magyar re-*

1939-ben tart egy előadást *Igehirdetés és politika*³ címen. Érdeemes a két évszámot egy kicsit ízlelgetni, hiszen 1935 az az év, amikor Németországban Hitler már két éve uralmon van, a német fasizmus és annak ideológiája, valamint a német keresztyénségre gyakorolt hatása, amely gyakorlatilag használni akarta a keresztyénséget, már széles körben ismert. Ekkorra már 1934-ben a Német Hitvalló Egyház megalkotja az ún. *Barmeni Teológiai Nyilatkozatot*, amelyben nagyon éles elhatárolódás található a tekintetben, hogy mi az állam feladata, és mi nem. 1939-ben Révész Imre Cegléden tart előadást az ORLE (Országos Református Lelkészegyesület) egyesület közgyűlésén. Az ORLE a két háború között hihetetlen nagy hatású és nagy tömegeket vonzó létforma volt a lelkészek körében. (Van egy fotóm is 1907-ből, ahogy a Nemzeti Múzeum előtt állnak a megalakulásuk ünneplése alkalmából. Körülbelül 400-an voltak, s minden arc egészen jól kivehető.) Az ORLE az ún. alsó papságot, a szegényeket fogta össze. Török István egy harmadik írása, amelyik kevésbé ismert, 1958-ból való, két évvel az 1956-os forradalom után. Egy olyan lelkésztestületi ülésen hangzik el, amelynek témáját központilag határozták meg, ennek címe: *Keresztyénségünk a szocializmus történelmi korszakában*.⁴

Még egy pillanatilag az évszámoknál maradva: 1958 azért is jelentős, mert amikor 1948-ban az állam és a református egyház megkötötte egyezményét, Révész nem sokkal ezt követően lemondott a püspöki tisztségéről. Az akkor már egyeduralommal bíró hatalom kiszemeli Péter Jánost. A tiszántúli gyülekezetek másfél éves határozott ellenállás után választják meg püspöküknek. Amikor megválasztják, akkor már egy kicsit megtörik a gerinc, 608 érvényes szavazatból 368 szavazatot kap Péter János. Azért ez nem egy elsöprő győzelem.

formátus önismereti olvasókönyv, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 319–334 (a továbbiakban az idézetek és hivatkozások erre a kiadásra vonatkoznak).

³ *Igehirdetés és politika. Igaz és hamis prófétizmus*. Az Apostolok cselekedeteinek 27. fejezetéhez kapcsolódva írta és az Országos Református Lelkészegyesület ceglédi konferenciáján előadta Révész Imre, Debrecen, Városi Nyomda, 1939. Ld. még RÉVÉSZ I.: *Igehirdetés és politika*, in: Németh, P. (szerk.): *Magyar református önismereti olvasókönyv*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1997, 334–342 (a továbbiakban az idézetek és hivatkozások erre a kiadásra vonatkoznak).

⁴ Török I.: *Keresztyénségünk a szocializmus történelmi korszakában* (Előadás lelkészértekezleten, Debrecen, 1958. május 29), in: *Egyháztörténeti Szemle* 1 (2000/2), 88–97. Ld. <http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/torok.htm> (utolsó letöltés 2018. 08. 27.).

1958-ban ismét püspököt választanak. 1956-ban a debreceni püspöki tisztségéből Péter Jánost elzavarják, majd 1958-ban lemond. Azért valljuk meg, van különbség aközött, hogy valakit elzavarnak, vagy valaki lemond. 1958-ban Bartha Tibor lesz az új püspök. 595 szavazatot kapott, s ez az az időszak, amikorra a politika megroppantotta az egyház gerincét. Itt már nem volt ellenállás, nem volt erő arra, hogy nemet mondjunk. Mert a legnagyobb nehézséget nem a nyílt erőszakos diktatúra okozta, hiszen akkor a református templomok zsúfolásig tele voltak. 1956 után kezdenek kiürülni, mikor mindkét oldalon rájönnek – az állam és egyház térfelén egyaránt –, hogy ez nem egy rövid átmenet lesz. Az amerikaiak nem szabadítottak meg az oroszoktól, s végül megtörik az ellenállás.

Nos, nézzük először *Révész Imrét!* Ez ugyan egy más stílus, mégis nagyon hasonló a gondolatmenete a későbbiekhez. Előadásának alcíme: *A hamis és igaz prófétizmus*. Az igehirdetés és politika a református ember számára mindig csak a Szentírás alapján értelmezhető. Óriási szerencsénk van – mondja, mert nem csak a különböző helyeken lévő bibliai idézeteket lehet felsorolni ennek alátámasztására, hanem van egy konkrét fejezet is, amely által az egész kérdéskört meg lehet fogni. Ez pedig az ApCsel 27, ahol Pál fogolyként van úton Rómába. Révész azt mondja: „Nincs a Szentírásnak még egy fejezete, ahonnan – minden erőltetett allegorizálás és szimboliztika nélkül – annyi gazdag és szervesen összefüggő tanítást tudnánk meríteni arra nézve, hogy miképpen éljen, szóljon és viselkedjen a keresztyén ember e világ különféle viszontagságai közt általában is, de különösen akkor, hogy ha Istennek tetszett az Ő szent Igéje szolgálatát különleges hivatásként jelölni ki a keresztyén ember számára.”⁵ Azért mondja ezt Révész, mert nézzük meg, honnan megy és hova tart a hajó, mit visz, mi a rakománya! Alexandriából Rómáig tart a cél. Rakománya elsősorban gabona, élelmiszer. Aztán ott vannak a hajón a foglyok, az igazságszolgáltatók, képviselők, a római tisztségviselők. Helye van a hajón a jognak tehát, azaz ami az államnak feladata, hogy megbüntesse a bűnösöket, és megjutalmazza a jókat. Itt a tény, hogy ezen a hajón vannak – mai kifejezéssel élve – munkavállalók és munkaadók. Továbbá

⁵ RÉVÉSZ: Igehirdetés és politika, 334.

ott van az az ember, Pál apostol, aki nagyon különleges státuszban van, mert ugyan igaz, hogy fogolyként van ott – s erre Kálvin hívja fel a figyelmet –, de ez egy önként vállalt fogság. Mindjárt a centúrió az, aki bizalmába fogadja Pált, felajánlja, hogy egy kis időt töltsenek el, de nyugodtan menjen el a barátaival, pihenjenek. Pálnak minden lehetősége megvolt arra, hogy eltűnjön, de önként vállalta ezt a fogságot. Révész levonja a következtetést, hogy az egyház és a keresztyén ember mindig önkéntes sorsközösségben van azzal a környezettel és társadalommal, amelyikben él. Az egyház és a társadalom, a politika kapcsolata innen indul el. Ez a kapcsolat önként vállalt sorsközösség, nem Isten csapása.⁶ Sokféle célja van ennek a hajónak a rakományával s minden egyéssel.

A második fontos következtetés, hogy mindenki tudja a célokat, de a legfontosabb cél, hogy az evangélium eljusson Rómába. Ennek van minden alárendelve. Önként vállalt tehát ez a sorsközössége, amelyet megtanulhatunk – mondja Révész –, „hogy a keresztyén ember és egyház a nép, a nemzet, az állam sorsközösségét nemcsak kényszerű beletörődéssel, hanem boldogan [...] vállalja”,⁷ mert a végső célja Isten dicsőítése, amelyet másként nem érhet el. Ha továbbmegyünk, mondja Révész, azt látjuk, hogy ez nem csak úgy általában mutatkozik meg, hanem vannak konkrét megnyilvánulásai is. Pál, akinek mestersége nem kötődött a hajózáshoz, mégis ad tanácsokat, miszerint nem kellene elindulni. Révész úgy fogalmaz, hogy nyilván olyan ez, mint mikor az egyház képviselője bizonyos életpaszta-taira hivatkozva próbál tanácsot adni pl. a politika szereplői számára. Azonban általában azzal kell szembesülni, hogy a szakértők szava, az elemzők szava, az mindig fontosabb és mindig többet nyom a latba.

Aztán bekövetkezik a baj. Amikor mondhatná az apostol, hogy én megmondtam. Révész Imre szerint ez egy veszedelmes egyházi magatartás a politikával szemben, hiszen megtehetné, hogy ott áll dacosan és duzzogva, elégtétellel, és hirdeti a maga álláspontját. Ebből baj lesz, én megmondtam. Ahogyan nem buzdít és bátorít senkit arra, hogy forradalmi megoldáshoz nyúljon, úgy nem akar utólag magyarázkodó vagy a saját igazságát megélő ember lenni. A sorsközösség azt jelenti, hogy mikor baj van, az egyén akkor sem

⁶ Vö. i. m., 334–335.

⁷ i. m., 336.

fordít háttal a közösségnek. Sőt, megakadályozza a még nagyobb bajt. És van olyan pillanat, amikor az evangélium embere, a szeretet embere nagyobb józansággal cselekszik, mint akik mindent pontosan elterveznek és kiszámítanak. Hiszen ő, Pál az egyetlen, aki abból a reménységből táplálkozik, hogy tudja, neki küldetése van, s ebben ott marad és ott lesz Isten akarata. Az igehirdető hamis prófétává válik, mondja Révész, ha nem veszi észre, amit Pál észrevett, ti. a végveszedelemben jutott közösség tagjainak nem csak rendre van szükségük, hanem kenyérre is: „Ezért intelek titeket, hogy egyetek, mert az is megmeneküléseket szolgálja” (ApCsel 27,34). De hamis lenne akkor is, ha azt mondaná, hogy nincs többé úr és szolga, „mentse ki ki ami menthető, mégpedig mentse magának – eddig igazságtalanul meg voltatok fosztva tőle, most Isten maga adott alkalmat, hogy az igazságtalanságot jóvá tegyétek”⁸ „Az igehirdető” – mondja Révész Imre –, „aki szó nélkül hagyja, hogy Isten gyermekei önhibájukon kívül koplalni legyenek kénytelenek, néma eb! [...] – az az igehirdető, aki a kenyérhez való jogot nem mint Isten ajándékához való juszt hirdeti, és csak követelni tanít, hálát adni nem, vakoknak vak vezetője.”⁹ Ezért tartozik össze az állami rend, a társadalmi igazság, és mindkettő mellett ugyanolyan nyomatékkal kell kiállni a prófétai szó igehirdetőjének. Így kerülheti el azt a hamis prófétai vonalat, amelyiknek egyik véglete a gyáva passzivitás, a másik véglet – mondja Révész Imre – a forradalmi bujtogatás.¹⁰ Végül az ígéret, hogy „közületek senkinek sem esik le egy hajszál a fejről”, az egyház számára éppúgy vonatkozik, mint a közösségre, amelyikkel neki sorsközösséget kell vállalni, s mint amely számára Isten ajándéka.¹¹ Itt jelenik meg a hálaadás. Látható tehát, hogy Révész következetesen egy bibliai fejezet kapcsán sorolja fel azokat az alaptéziseket, amelyek alapján a keresztyén egyháznak viszonyulnia lehet és kell környezetéhez, a társadalomhoz, a politikához.

Nem sokkal ezelőtt, 1935-ben írja meg Török az *Egyház és politika* című tanulmányát, amely kapcsán – remélem – az fog beigazolódni,

⁸ i. m., 340–341.

⁹ i. m., 341.

¹⁰ uo.

¹¹ Vö. i. m., 341.

hogy valóban nincs aktuálisabb a klasszikusoknál. (Ha a valósággal, a jelenlegi helyzettel egybeeséseket és párhuzamokat vélünk felfedezni, azt hiszem, az nem lesz a véletlen műve.) Török István tanulmányának megírása oka az egyházban élő nagy irányzat, amely Sebestyén Jenő nevéhez kötődött. Ez pedig a *történelmi kálvinizmus*, amely hangsúlyozta, hogy a reformátusoknak a közéletben mintegy külön református pártként szükséges részt venni, hiszen nem maradhatunk meg csupán a templom falai között. Holland példákat hoz a hívő református miniszterről, Abraham Kuyperről, aki erős kálvinista elv alapján irányított. Sebestyén ezt a mintát szeretné átültetni Magyarországra, s ez a közvetlen kiváltó oka a tanulmány megírásának. Azonban Török István kicsit másként látja a kérdéskört. Abból indul ki, hogy a politizálás mindnyájunk felelőssége, ez alól nincs kibúvó, politizálnunk kell tehát, de nem érdekből, szükségből, kényszerből, kényszerűségből vagy kétségbeesésből, hanem azért mert a politizálás a kálvinizmus világnézeti szelleméből és lényegéből folyik. Ez az a megközelítés, amit Sebestyén Jenő és köre is erőteljesen hangsúlyozott. De rögtön felteszik a kérdést, hogy miért is akarunk mi saját politikai pártot? Vajon mikor jutnak a kálvinista elvek diadalra, ha a református emberek idegen pártokban szétszóródva a párt elvei kedvéért szakadatlanul feláldozzák, mert fel kell áldozniuk a kálvinista elveket? „A pártfegyelem külső és a saját mandátumuk biztosításának belső kényszere vagy érdeke alatt, e kettős présben, ugyan mi marad meg, és mi érvényesül ezekből az elvekből? – Érvényülésüket csak akkor remélhetjük, ha a magyar kálvinizmus nem csak egyéneiben politizál, hanem külön politikai párttá szervezkedik.”¹² Ez tehát Sebestyén Jenő gondolatmenete. (Hányszor halljuk különböző előjelekkel, hogy micsoda különleges kairosga az a magyar történelemnek, hogy soha annyi református ember nem volt a politikában, mint most, miniszterelnök, elnökök stb.)

Török István alapjaiban nézi a kérdést. A legáltalánosabb felfogás, hogy a politika, ha egyszer politika, akkor tisztességtelen és erkölcsstelen. Magyarországon, amikor megalakult az LMP, valaki így válaszolt a párt nevére vonatkozóan: „nem lehet”. Van ilyen felfogás is tehát. Ez lehet népszerű, kényelmes álláspont, mondja Török Ist-

¹² Török: Egyház és politika, 319–320.

ván, de megfélekedünk arról, hogy az egyház annak a Krisztusnak a titokzatos teste, aki a vámszedők és bűnösök barátja? Következésképpen „Krisztus egyháza tulajdon fejét s vele önmagát tagadná meg, ha farizeusi göggel fordulna el az erkölcstelennek tartott politikától”.¹³ De az egyháznak az ilyen elforduláshoz azért sincs joga – mondja Török –, mert a politika alapján véve semmivel sem erkölcstlenebb, mint más élettevékenység. „Ugyan, miféle különbséget is tehetnénk? Legfeljebb emberi gyarlóságunk és gonoszságunk szembeszökőbb a politika nyilvános porondján, messzebbre látszik és következményeiben is többekre kiható, mint a magánéletben. De itt is ott is ugyanaz a bűnös ember cselekszik és cselekedetében egyaránt Isten bűnbocsátó kegyelmére szorul.”¹⁴

Tehát alapján véve azt mondja Török, az nem keresztyén álláspont, ha azt mondjuk, ehhez semmi közünk. Tisztázni kell, milyen értelemben beszélünk politikáról! Azt mondja, hogy nem elég csak Max Weber megfogalmazását átvenni a hatalomról, hogy a politika a hatalom megszerzésének és azon való osztozkodásának mestersége, bármennyire is látjuk ennek megújuló jeleit, mert a hatalom soha nem lehet öncél, csupán csak eszköz a hatalom mindenkori birtokosa kezében. A legszélesebb értelemben kell nézni: a politika, az emberi közösségnek ügye, hiszen az életünk a poliszba tartozás révén alakul, ezáltal van közünk egymáshoz és egymás dolgaihoz. Ebben az értelemben, mondja Török, nem az a politika, hogy kimegyek az utcára, és elmondom a véleményem, hanem, ha egy gazdasági krízis idején kiveszem az itthoni bankból a pénzem, és átteszem egy olyan bank számlájára, amelyikben bízom, hogy az enyém megmarad, s nem érdekel, hogy a máséval mi lesz. Ebben az értelemben tehát beszélni kell az egyház és politika viszonyáról. Mert ha azt mondjuk – Török szerint –, hogy a politikát nem tudjuk kikerülni, és a politika eleve nem erkölcstlenebb, mint életünk más területe, akkor miért is ne lehetne azt mondani: akkor gyérünk a politikába!¹⁵ „Mi lesz, ha a közéletből kivonulnának az egyház felelős vezetői? Nem maguk degradálnák-e »magán ügyé« vasár-, -és ünnepnapi alkalmatossággá a vallást? Nem gyengességünk, sőt tehetetlenségünk nyílt bevallása volna, ha nem

¹³ i. m., 320.

¹⁴ uo.

¹⁵ Vö. i. m., 321–322.

merünk református keresztyén pártot alapítani? Hát nem életigényünket, misszióinkat, Isten dicsőségének szolgálatát és az Ő országának építését adjuk-e fel tétova kishitűségünkkel? És vajon nem az egyház politikai erejét és hivatását látták-e meg az államalkotók Nagy Konstantinus császártól Hitler Adolfig, amikor a szervezett egyházat politikai elgondolásuk szerves alkatrészévé, vagy egyenesen tengelyévé tették és az államhatalom isteni eredetének elismerése, vallási alátámasztása és sok más politikai szolgálat ellenében közhatalomban részesítették, vagyonnal s a méltóság aranyfényével övezték.¹⁶ Ez egy nagyon tetszetős érv lehet. Szerintem a Magyarországi Református Egyházban is sokan vannak, akik ezt osztják: mégis csak vagyunk valakik, az ország felelős vezetői számítanak ránk...

A niceai zsinaton összeseregltő püspökök is, akik azt élték meg, hogy a rómaiak előbb egrecíroztatták őket, majd gyaloghintót küldenek értük, persze, hogy Krisztus megsegítéseként gondolták a fordulatot. Nagyon veszedelmes kísértés ez, amivel szembe kell nézni. De hát milyen alapon kellene az egyházat politizálni? Török István szerint erre nézve két út kínálkozott: az egyik a Bibliára való hivatkozás, a másik a keresztyén vagy kálvinista világnézet. Az első esetén az volt a probléma, hogy „a bibliai idézetek alapján politizálóknál a betű volt minden s a Lélek hiányzott. A világnézettel operálóknál pedig pont fordítva történt: a »lélek« volt meg s a »betű« hiányzott. De a lélek a Biblia betűje nélkül éppúgy nem volt a Szentlélek, mint ahogy viszont a Lélek nélkül használt betű sem mondotta azt, amit mondani akar.”¹⁷ És bizony, amikor ma keresztyén kurzust, pártokat emlegetnek, akkor nagyon időszerűnek tartom ezt a megfogalmazást. „Ma már nálunk minden, de minden keresztyén, – csak épp keresztyéneket nem látni sehol!”¹⁸ – mondja Török. Vajon a keresztyén embernek csak egyféle pártban és csak keresztyén pártban lehet a helye? A keresztyén ember politikai szerepvállalása történhet ugyan valakinek erre való elhívása alapján. De Török szerint, „ha politikai feladatról van szó, lehetséges, hogy egyik embernek az egyik, a másik embernek a másik pártban

¹⁶ i. m., 322.

¹⁷ i. m., 325.

¹⁸ uo.

van a kijelölt helye, és mindeniknek a maga helyén egyaránt Isten akarata szerint kell küzdenie. Társa feladatát tehát nem ismerheti.”¹⁹

Nagyon furcsa gondolat, hogy a magyar politikai mezőnyben azt, aki például egy szociáldemokrata, szocialista vagy liberális pártban magát keresztyénnek merte nevezni, főként ha lelkész volt, azt közutálat és megvetés övezte. Az oka, hogy Magyarországon ilyen hagyománya alakult ki, sok mindennel magyarázható, ám igazolni nem igazolható semmivel. Németországban a protestáns lelkész lehet a szociáldemokrata párt tagja, s az teljesen természetes, ami mellett teológiailag lehet érvelni. A probléma nálunk az, hogy ami átmeneti, azt abszolúttá teszik. Török István végső következtetése ezzel kapcsolatban, hogy az egyház akkor használ a politikának, ha tud és akar igazán egyház lenni és maradni. „Az egyház legyen egyház. Kutassa és szolgálja egész szívvel Isten akaratát, éljen az igéből és az igének. Ez pedig nem csak privát egyházi ténykedés, hanem igenis politikai tett is és éppen ebben rejlik, és ha teológiai értelemmel kutatunk, csakis itt keresendő az igazhirdető egyház igazi politikai jelentősége!”²⁰

1958. május 29-én Török István lelkésztestületi értekezleten tart előadást Debrecenben. *Keresztyénségünk a szocializmus történelmi korszakában* címen ad elő, ám itt már nem a szabadság légköre az, ami uralkodik. Ekkorra már megvannak a zsargonok, amit mondani kell: 1956 az Ige elleni lázadás, engedetlenség, a szocializmus történelmi léptékű stb. Török István szokása e nyilvános értekezletek kapcsán, majd később az ún. illegális gyűléseken az volt, hogy előre leírta az előadásokat, s egy példányt elküldött az Állami Egyházügyi Hivatalnak.

Török kulcsszava itt a *józanág*. Az első kérdés a jelenlegi történelmi korszak értékelésének viszonylagosságára utal. Tehát egy olyan világban, amikor elértük a történelem fejlődésének csúcspontját, „a történelmi kutatás a szakadatlan átértékelések területe, abban a tudatban, hogy az utánunk jövők a mi átértékeléseinket is át fogják értékelni.”²¹ Minden nemzedék részint önigazulásul, részint tanulásul

¹⁹ uo.

²⁰ i. m., 328.

²¹ Török: *Keresztyénségünk a szocializmus történelmi korszakában*.
<http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/torok.htm> (utolsó megtekintés: 2018. 08. 27)

megkeresi a saját haladó hagyományait. De már az is kérdéses – Török szerint –, „hogyan nevezhetjük-e a jelenlegi történelmi szakaszt [...] a »szocializmus korszakának«. Ha korunkat az előző korszak kapitalizmusához viszonyítjuk, akkor joggal beszélhetünk a szocializmus korszakáról, mégpedig nemcsak keleti, hanem bizonyos értelemben nyugati vonatkozásban is. Ha viszont korunkat az előző korszak technikai fejlődéséhez viszonyítjuk, akkor hasonló joggal beszélhetünk az atom korszakáról [...]. Ha korunkat az előző korszak liberálisabb politikai berendezkedéséhez viszonyítjuk, beszélhetünk korunkról, mint a diktatúrák korszakáról, mégpedig nemcsak keleti, hanem bizonyos értelemben nyugati vonatkozásban is. Vagy ha valaki az előző korszak [...] viszonylagos békességéhez hasonlítja korunkat, akkor beszélhet a világháborúk koráról.”²² Ilyen helyzetben a teológiának és az egyháznak arra kell törekednie, hogy semmit, ami relatív, ami mulandó, ami viszonylagos, azt ne abszolutizálja. Mindent a bibliai új éghez és új földhöz viszonyítunk, a feltétlen érvényűhöz. Az az egyetlen. És lemeri írni Török, hogy igen, az emberi történelem páratlan és semmi mással össze nem hasonlítható fordulata, az „abszolút nóvum” nem más, mint Jézus Krisztus. „Ez a hitbeli felismerés nem jelenti, hogy most már mi nem tudjuk megbecsülni azt a viszonylagos újat, amit a szocializmusban kaptunk. Az újat és jót, hálás szívvel és sokszor felsorolta már az utóbbi évek egyházi tanítása. Ebből én semmit sem akarok visszavonni, csupán hangsúlyozom: *A szocializmusban kaptott újat és jót józanul, mint emberi dolgot a minden emberi dologra jellemző viszonylagosságában fogadjuk.* Ennél többet maga a szocializmus sem kíván tőlünk.”²³ Egy olyan korszakban, amikor vallásos tisztelet övezte a párt hős vezetőjét, s a „mindennél szebben s jobban élünk” szólama határozta meg a hétköznapokat, ez nagyon komoly, kijózanító mondás. Majd Kierkegaardra utalva összegzi ebben a helyzetben az egyházzal szemben elvárt józanságot: „az egyház mindig úgy rontja el a dolgát, ha abszolút módon viszonyul ahhoz, ami relatív, mert akkor szükségképpen relatív módon fog viszonyulni ahhoz, ami abszolút. Megnyeri a világot, de elárulja Istent.”²⁴ Ez újból csak kristálytisza igazság, s Pál ugyanígy mondja a Római levélben, ami-

²² uo.

²³ uo.

²⁴ uo.

kor arról beszél, hogy az ember a teremtenyeket dicséri a teremtő helyett – az abszolútot összekeveri a relatívval. Török még hozzát teszi: „Azt senki sem kívánja tőlünk, hogy népi demokráciánk rendjét az Isten Igéjével azonosítsuk. Ha viszont egyházkormányzati döntéseinket akarnók az Isten Igéjével azonosítani, meg kell gondolnunk, hogy még egy olyan széleskörű és alapos bibliai indoklást nyert egyházi döntés sem azonosítható Isten Igéjével, mint amilyen a reformáció.”²⁵ A lényeg: józanság, visszafogottság – az abszolútnak és a relatívknak soha nem szabad összekeveredniük! Ami isteni, isteni, ami emberi, emberi. A kijelentés kijelentés, az egyházpolitika egyházpolitika. Józanságunkat elvesztve, ha az istenit és emberit összezavarjuk, nem a reformátorok, hanem a rajongók táborában találjuk magunkat.

A második témakörben a sovinizmus, nacionalizmus kérdéskörét járják körbe. Végtelen józanság és bölcsesség van ezekben a kérdésekben. A nacionalista teológus Isten teremtenrendjét magasztalja nemzeti hovatarozásában, de a Biblia szerint az emberiség népekre való tagoltsága nem teremtenrend, hanem a bűn büntetése. A nemzeti érzés, a hazafiság akkor bűn? Távol legyen! De éppúgy tisztulásra szorul, mint minden más emberi dolog. A nemzeti érzésnek ugyanis természetes hajlandósága az öndédelgetés és az önzés. „A gátlástalan nemzeti önzés nemcsak megbocsátható dolognak, hanem egyenesen büszke érénynek tűnik, hiszen nem közvetlen egyéni érdeket szolgál, hanem mint állítják, a »nép boldogulását«, a »haza javát«. A Krisztus-hit attól akar megmenteni, hogy a teremtő és megváltó Istenen kívül bárki vagy bármi más, tehát még a haza se legyen az élet középpontja. A keresztyén hit azonban ennél az érzelmi kapcsolatnál többet is jelent: A Krisztusban megismert felelősséget nemzetünk iránt, azt a hitben tisztult hazaszeretetet, amely folyton keresi, mi az Isten kedve szerint való a nemzet életében s mi az Isten ítélete alá tartozó.”²⁶ Ezért igaz ok az, hogy van, amikor az egyháznak igent kell mondani, és van, amikor nemet. A legrosszabb, ha nem mond semmit. Persze nehéz, amikor a felelős politikus azt mondja az egyháznak, hogy kritikára nincs szüksége, csak támogatásra.

²⁵ uo.

²⁶ uo.

Arra biztatnék mindenkit, hogy valóban olvassák ilyen szemmel ezeket az írásokat, mert rengeteg olyan tanulság rejtőzik bennük, amelyek a felelősségre intenek bennünket, hiszen a nálunk sokkal nehezebb korszakot átélő emberek meg tudtak maradni teológusnak, gondolkodónak és hitben élőknek, akik tudták, hogy mi a felelősségük Isten és egymás iránt. A keresztyén ember és az egyház feladata olyan, mint amit Török István mond: „A népmese hős bátorságával kell a két fenekedő fél közé állnia [...] indulatokat csillapító szavával, még akkor is, ha beteljesednék rajta a népmese csattanója, hogy végül is mind a két civakodó fél a békéltetőnek esnék. Mert az egyház legfontosabb politikai tevékenysége a békéltetés”. Lehet, hogy ezért kapja a legtöbb rúgást és ütést is. Ravasz László írja emlékezéseiben: ha az ember arról beszélt az 1930-as évek Magyarországon, „hogy van zsidókérdés, tehát meg kell oldani, minden zsidó személyes sértésnek vette. Ha folytatta, hogy a zsidókérdés oka az emberi bűn, a gyűlölet, megharagudtak rá az antiszemiták. Ha azzal végezte, hogy csak együtt lehet megoldani, megbocsátással, szeretettel, bűnbánattal, tombolt mind a két szélsőség, de egyik sem követte s a szerint, hogy melyik párt győzött, kegyetlen megtorlásban részesült; csak a csizma volt más, a rúgás ugyanaz.”²⁷

Ezt mindig úgy lehet tenni az egyháznak és a keresztyén embernek, ahogy annak idején Révész Imre fogalmazott, amikor többen bátorítottak, bujtogattak arra, hogy nem szabad aláírni az istentelen, ateista államhatalommal az egyezményt, s erre úgy válaszolt, hogy rendben, nem írom alá, de akkor két hónap múlva ne jöjjön küldöttség a ti feleségeitekből, szidva a püspököt, hogy két hónapja nem kaptatok államsegélyt.

Szenvedni csak jó lelkiismerettel szabad, nem kényszerből és még dicsekedve is vele!

²⁷ RAVASZ L.: A zsidókérdésről (1960), in: Uő.: *Válogatott írások: 1945–1968* (szerkesztette, a bevezetőt írta és a jegyzeteket összeállította Bárczay Gyula), Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegetem, 1988, 353–363, 362.

FAZAKAS SÁNDOR

A MORÁL HATALMA ÉS/VAGY TEHETETLENSÉGE A TOTALITÁRIUS RENDSZEREK KONFLIKTUSAINAK FELDOLGOZÁSÁBAN

ÖSSZEFOGLALÁS

A 20. század totalitárius politikai rendszereinek és rendszerszintű bünkonstellációinak kialakulásában a moralitás kérdésének jelentős szerepe volt. A régi, ún. polgári erkölcsiséggel való szakítás, valamint egy új morál megteremtésének igénye – ahogyan azt az adott kor forradalmi pártjai hirdették – egy új, osztályellentétek nélküli és igazságos társadalom megteremtésének ígérését hirdette. E cél elérése érdekében gyakran került sor terror bevetésére és erőszakos eszközök felszabadítása és az új ember megteremtésének igénye minden eszközt megengedhetőnek tartott e morális cél elérése érdekében. A keresztyén egyházak különösképpen veszélyeztetettek voltak e korszakokban, hiszen előfordult, hogy a politikai rendszerek világnézeti célkitűzéseiben és morális elképzeléseiben a keresztyén hit igazságmomentumait vélték felfedezni. Ez nem egyszer vezetett a politikai rendszerrel való társutas szerep felvállalásához – mind a nemzetiszocialista, mind pedig a kommunista diktatúrák idején. Jelen tanulmány a morálra hivatkozó politikai-társadalmi rendszerek igazságtalanságainak, illetve bünösszefüggéseinek természetét és törvényszerűségeit vizsgálja, amelyek egyrészt a múltban az egyház létét és szolgálatát is meghatározták, de amely mechanizmusok a jelenkor politikai-gazdasági összefüggéseiben is hasonló veszélyeket jelentenek az egyház társadalmi szerepvállalása során. Végül a tanulmány a reformatori teológia korrektív-kritikai potenciálját veszi számba, amelynek alkalmazása egyrészt segíthet tárgyilagosan vizsgálni az egyház múltban és jelenben betöltött társadalmi funkcióját, másrészt megóvhat a morállal való hatalmi visszaélés újabb kísértéseitől.

Fazakas Sándor

Hogyan vált lehetségessé ama „másik morál?” – teszi fel a kérdést a 20. század nagy diktatúráinak következményeivel, terhes örökségével, az emlékezés lehetetlenségével birkózó vagy éppen a pusztítás embertelen mélységeit átélő számos gondolkodó, teológus, művész vagy író – köztük a 2016. március 31-én elhunyt Kertész Imre. *Andreas Breitenstein* így kezdi Kertész méltatását a *Neue Züricher Zeitung* hasábjain: „életének ellentmondásai közül a legnagyobb az volt, hogy 1944/45-ben túlélhette Auschwitz és Birkenau haláltáborait. A második pedig az, hogy a kommunisták hatalomra kerülése után, 1948-ban nem a szabadság következett, hanem a láger folytatása, más eszközökkel. S ehhez járult hozzá a keserű-ironikus tapasztalat, hogy évtizedeken keresztül a társadalmi érdektelenségnek [a Semminek] írjon.”¹

A borzalmak éveire és a hallgatás évtizedeire való emlékezéstől ma már elválaszthatatlan a moralitás kérdése. Nemcsak azért, mert *Theodor W. Adorno* felhívása értelmében az élők mindenkori kötelessége a „védtelenül megöltek emlékezetének”² életben tartása, vagy mert a keresztyénység amúgy is az emlékezés vallása lenne, vagy mert a megélt történelmi tapasztalatok alapján a közelmúlt elnyomatásának ideje úgy vésődött be a „Közép-Kelet-Európa népeinek kollektív emlékezetébe [...], mint a több igazság és a jobb világ utáni vágyakozás korszaka, vagy az elszenvedett és pótolhatatlan veszteségek felett érzett fájdalom története”³, amint egy ökumenikus egyházi állásfoglalás is fogalmaz. A kérdés komplexitását – nevezetesen, hogy mi köze van a morálnak a diktatúrák természetéhez és áldozataikra való emlékezéshez – ugyanis az adja meg, hogy a tekintélyelvű társadalmak egyébként a moralitás jegyében, egy állítólag szebb, igazságosabb és

¹ BREITENSTEIN, A.: Das Unfassliche beschreiben. Zum Tod des ungarischen Schriftstellers Imre Kertész, in: *Neue Züricher Zeitung* vom 31. 03. 2016., URL: <http://www.nzz.ch/feuilleton/literaturnobelpreistraeger-kertesz-86-jaehriggestorben-1.18720883> (utolsó megtekintés 2016. április 4.).

² ADORNO, Th. W.: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? (1959), in: Ders.: *Gesammelte Schriften, Bd. 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992, 555–572, 557.

³ *Erinnern um zu versöhnen. Erfahrung im Umgang mit schmerzlichen Erfahrungen*. Eine Erklärung der Regionalgruppe Süd-Ost-Europa der GEKE von 17. April 2008, URL: <http://www.leuenberg.eu/daten/File/Upload/doc-7953-2.pdf> (utolsó megtekintés 2009. június 26.).

jobb világ ígéretével léptek fel.⁴ S e rendszerek örökségével való radikális szakítás ismét csak egy új erkölcsiség megteremtésének igényével határolódott el a múlttól. Továbbá azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy napjaink ún. múltfeltárás programja vagy a múlt vétkeivel való szembesülés-szembesítés követelménye újból csak nem mentes a kísértéstől – társadalomban és egyházban egyaránt –, hogy a hamis moralizálás csapdájába essen: nevezetesen, hogy a jelen politikai és egyéb érdekeinek leegyszerűsítő diktátuma függvényében helyet adjon újabb zsarnokságnak, az „erények zsarnokságának”⁵, amely – illúzióknak ne legyen – majd újabb áldozatokat követelhet.

1. A morál mint a történelmi-társadalmi bűnösszefüggések gyökere

Még él a nemzedék – a fiatalabbak pedig szüleik vagy nagyszüleik tapasztalataira támaszkodhatnak –, amelyik emlékszik arra a korszakra, amelyben a politikai rendszer főideológusai a társadalmi elidegenedésből, a szegénységből, a jogfosztottságból való szabadulást, egy szabad és igazságosabb világ megteremtését hirdették. Politikai programjuk legitimitációját e morális premisszákra kívánták felépíteni. Az ígéret, miszerint megszűnik a nyomor, megszűnnek a társadalmi és vagyoni különbségek, és megszületik az új (szocialista) erkölcsiségű embertípus, valóban vonzerőt jelentett bizonyos társadalmi rétegek számára. Nem kevesen voltak azok, akik nem a megfélemlítés vagy az érvényesülési vágy miatt működtek együtt e politikai rendszerek propaganda- és elnyomógépezetével, hanem mert valóban lelkesedtek e célkitűzésekért. A társadalmi igazságtalanságoktól való megszabadítás ígérete, egy tökéletes és új emberiség megteremtésének igénye embereket, sőt időnként tömegeket vonzott bűvkörébe – de

⁴ Vö. BEINTKER, M.: Schuld Erinnerung als gesellschaftliches Projekt. Einige Erwägungen zur Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit, in: *Berliner Theologischer Zeitschrift* 17 (2000), 3–27, 21–27.

⁵ Vö. JÜNGEL, E.: Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“, in: Ders.: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen*, Bd. III, München, Chr. Kaiser Verlag, 1990, 90–119, 97–98; BEINTKER, M.: Die Schuldfrage im Erfahrungsfeld des gesellschaftlichen Umbruchs im östlichen Deutschland, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 4 (1991), 445–461, 452.

ez a morál, miközben politikai hatalom eszközévé vált, nemcsak elhomályosította a józan tekintetet és ítélőképességet, s nemcsak elhallgattatta a kritika hangját, de az igazságtalanságot az igazság köntösebe öltöztette, a jogfosztottságot pedig a jogbiztonság és szabadság látszatával kívánta felruházni. Ez volt a mindennapok normalitása, s ezt kívánták a rendszer főideológusai a társadalmi együttélés alapjává tenni – egy olyan rendszerben, amelyben a morál a politikai hatalomgyakorlás és a hatalom megtartásának szövetségesévé silányult.

Nem véletlen, hogy századunk negatív utópiái – írja *Vályi Nagy Ervin* 1989-ben –, mint pl. *Orwell 1984* című könyve vagy *Huxley Szép új világa*, „éppen ebben a normalításban, vagyis a közvélemény által diktatórikusan előírt normákhoz való teljes igazodásban látják az ember emberségét fenyegető legnagyobb veszélyt”.⁶ „Ez a norma nem érték – és ez az igazodás nem etikus”, szögezi le Vályi N. E. lakonikusan. Miért? Azért, mert a norma leíró, és nem előíró – ha pl. egy gondolatrendőrséggel, a megfélemlítéssel vagy a propaganda más eszközeivel kikényszerített „norma preskriptívvé válik, ha abból a megállapításból, hogy »így van«, az a diktátum következik, hogy »márpedig ennek így kell lennie«, akkor a normának való megfelelés válik a legfőbb ideává és értékké”.⁸ Éppen ezért az „ember megszabadításának” fent ismertetett programja nemcsak azért lehet problémás, s egyben irritáló a teológus számára, mert a teológus tudja (s tudnia kell), hogy a korai keresztyénség visszautasította az éppen aktuális normákhoz, a világ adott skémájához való igazodás követelményét; azért is problémás e program, mert sajnos napjainkban is tapasztalnunk kell azt az előforduló jelenséget, miszerint gyakran – még egy szabadnak mondott társadalomban és e társadalmi keretek között élő egyházban is – emberi tekintély igényével hangzik el a követelés: márpedig ennek így kell lennie! Mindez pedig a szeretetre vagy a Bibliára való hivatkozás jegyében történik. Ilyen esetekben a megelövőhöz, az „így kell lennie” elvárásához való feltétlen alkalmaz-

⁶ VÁLYI NAGY E.: Etikánk ma: érték és normarendszerünk, in: Uő.: *Minden idők peremén. Válogatott írások*, Basel – Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem – Balassi Kiadó, 1993, 186–194, 187.

⁷ uo.

⁸ uo.

kodás lesz a morális – de ez a magatartás semmiképpen nem etikus, legfeljebb a konformitás igényét elégíti ki.

A konstanzi filozófus, *Rolf Zimmermann* mutat rá egy elemzésében arra, hogy az elmúlt század két nagy diktatórikus hatalma, a bolsevizmus és a nácizmus a morális önértelmezés olyan példáját teremtették meg, amely egyetemesen jót ígért, univerzális igénnyel lépett fel, az emberiség „zsidóságtól és az osztályellentétektől” való megváltását ígérte, illetve az „új ember megteremtését”⁹ helyezte kilátásba. Ez az új, átformáló morál (*Transformationsmoral*)¹⁰ ellenállhatatlannak tűnt, és nagy vonzerőt jelentett. Zimmermann *Lev D. Trockij* erkölcsi tipológiájából¹¹ kiindulva elemzi a bolsevik morál jellegét, amely mint az osztályharc lényeges eleme, radikálisan szakítani kívánt a történelmietlen polgári moralitással, a szociális ellentétek nélküli társadalom és az új emberiség megteremtését tűzte ki célul, s ehhez minden eszközt bevethetőnek tartott. Megtestesítője ennek a küzdelemnek a párt; ez azt jelenti, hogy minden eszköz e nagy cél érdekében a rendelkezésére áll. A köztes célok és lépések pedig nem kiszámíthatók: azok aszerint változtathatók, hogy mennyiben felelnek meg az osztályharc végső célkitűzésének. Éppen ezért a párt célkitűzései és az egyén erkölcsi preferenciái között nem lehet ellentét. Egyéni etikai reflexiók, személyes vagy közösségi (netalán vallási) értékrendből fakadó erkölcsi eszmék ebben a rendszerben nem kaphatnak/kaphattak helyet. A terror, a Gulag, az egyetemes emberi és vallási értékek szisztematikus kiüresítése és az egyéni szabadságjogok lábbal tiprása jelzik ennek a harcnak az eltökéltségét. Az egyén számára nem kívánt más lehetőséget hagyni a rendszer – hacsak az egyénnek nem sikerült kivonnia magát nyomása alól –, mint a feltétlen alkalmazkodást. Ez a magatartás viszont következményeiben – egyének és csoportok társadalmi interakciójának törvényszerűsége

⁹ ZIMMERMANN, R.: *Moral als Macht. Eine Philosophie der historischen Erfahrung*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2008, 102–103.

¹⁰ i. m., 102.

¹¹ Vö. ZIMMERMANN: i. m., 104; TROTZKI, L.: Ihre Moral und unsere, in: Kautsky, K. – Trotzki, L. – Dewey, J.: *Politik und Moral. Die Zweck-Mittel-Debatte in der neueren Philosophie und Politik*, Hg. von Ulrich Kohlmann, Lüneburg, zu Klampen Verlag, 2001, 113–160, 126–127.

alapján – messze túlmutat a politikai rendszer határain, hiszen a következmények e rendszerek összeomlása után is éreztetik hatásukat.

Zimmermann abban látja a bolsevizmus és a náciizmus strukturális hasonlóságát, hogy a „harc” mindkettő esetén öncélúvá válik; az új emberiség eszméje – a megszabadított szocialista embertípus és az árja faj új világot teremtő embere – az „erős”; a „jóságos”; a „tökéletes” ember ideáljával kerül azonosításra, mely ideál elérése e harc legfőbb célkitűzése.¹² De így látja ezt már *Bibó István* is 1935-ben. Szerinte a fasizmusban a jobboldali és a baloldali forradalmak elemei keverednek – mint a demokrácia és a szociális igazságosság meghirdetése, a vallásellenesség vagy a nacionalizmus –, s az aktuális hatalmi érdekek függvényében kerülnek előtérbe. Demokratikus vagy antidemokratikus jellegük pedig „törvényszerűen felerősödött azokban az országokban, amelyek politikai múltja nem tette lehetővé a közvélemény és egy bizonyos politikai cselekvési kultúra kialakulását”.¹³ Az erőszak bevetése ebben a küzdelemben éppoly természetes, mint adott esetben az egyén életének a közösség érdekében megkívánt feláldozása. E világnézeti célok megvalósítása érdekében az erőszak legitimálásra kerül, a világnézeti-eszmei üzenet pedig vallásos funkció rangjára emelkedik. Ugyanakkor ennek az eszménynek a megvalósítása szervezeti formációkat, strukturális elemeket, mozgósításokat és egyesületeket tesz szükségessé. A legfőbb vezér tisztelete, később kultusza, a lenyűgöző tömegrendezvények, s ezekhez a szimbolikus helyszínek megválasztása mind-mind a magasztos eszme megfellebbezhetlenségét hivatottak hirdetni. Ebben a törekvésben a technikának és bizonyos formációknak (pl. elitalakulatok, Waffen-SS, különleges ügyosztály stb.) kiemelt szerep jut: a morális eszményképet kell, hogy megtestesítsék. Az alakulatok, pártfunkcionáriusok és ideálisnak számító példaképek mind hordozói egy magasabb rendű erkölcsiségnek: a bátorság, engedelmség, hűség, tisztesség, bajtársiasság erényei által ez az új morál az egész társadalom átfelműködését, átnevelését¹⁴

¹² Vö. ZIMMERMANN: i. m., 117.

¹³ BIBÓ I.: Előadás a német nemzetiszocializmusról (1935), in: Uő.: *Válogatott Tanulmányok 1935–1979*, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1990, 107–128, 115–116.

¹⁴ A hitleri birodalom bukása után a szövetséges hatalmak, elsősorban Amerika szintén az átnevelés (Reeducation/Entnazifizierung) programját tűzte ki célul, főként a „náciitlanítás” és a demokratikus kultúrára való nevelés jegyében. Ld.

hivatott munkálni. Érthető tehát, hogy a keresztyénség ezzel szemben a legnagyobb világnézeti riválisnak számított. Egy keresztyén fogantatású lelkiismeret-fogalom, illetve az egyéni és csoportos etikai reflexiók lehetőségei első perctől szemben álltak e hatalmak morális célkitűzéseivel. Nem véletlen, hogy e politikai rendszerek nyíltan deklarált vagy burkolt, de alapvető célkitűzéséhez tartozott a keresztyén vallás és egyházak megsemmisítése.

Arról van itt szó, amit a nietzschei terminológiával így fejezhetünk ki: „a hatalom akarása” (*Wille zur Macht*). De míg *Nietzsche* olvasatában ez elsősorban az ember egyéni és kollektív (pl. művészi) önmegvalósítására¹⁵ vonatkozott, a 20. század totális diktatúrái kapcsán ennek politikai-társadalmi kiterjesztésével van dolgunk. Julius Cézártól Napóleonnól és Sztálinon keresztül Hitlerig, a francia forradalom militáns hangvételétől a szovjet típusú kommunizmus, illetve a valóságosan létező szocializmus berendezkedéséig ugyanarról a jelenségről van szó. Minden hatalom a maga érték- és normarendszerét akarta minden áron érvényesíteni, méghozzá két fronton: a „meggyőzés monopóliuma” és a „külső rend fenntartása” által. Az első, a meggyőzés monopóliuma kapcsán azt kell látnunk, hogy egy adott politikai-világnézeti rendszer az új morál meggyökereztetése érdekében saját kezben kívánta tartani azokat a társadalmi intézményeket, a propagandától az oktatásig, amelyek a polgárok véleményét, beállítottságát formálhatják. A másodikat, a politikai rend fenntartását akár az erőszak alkalmazása és a félelem fenntartása által is biztosítani kellett. Így vált a morál az uralkodó politikai elit moráljává – és fordítva, az uralkodó moralitás volt hivatott meghatározni az emberek (és tömegek) egyforma létezését, világnézetét, értékrendjét. A 20. század totális diktatúrái és politikai katasztrófái eminens mó-

EITZ, Th. – STÖTZEL, G.: *Wörterbuch der »Vergangenheitsbewältigung«*. Die NS-Vergangenheit im öffentlichen Sprachgebrauch, Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag, 2007, 197–214. Vö. FISCHER, T. – LORENZ, M. N. (Hrsg.): *Lexikon der »Vergangenheitsbewältigung« in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, 18–21.

¹⁵ NIETSCHE, Fr.: *Fröhliche Wissenschaft* (1887), in: Ders.: *Digitale Kritische Gesamtausgabe* (= eKGWB), (<http://www.nietzschesource.org>), 125; DERS.: *Zur Genealogie der Moral II* (1887); in: eKGWB, 24–25; DERS.: *Also sprach Zarathustra I* (1883), in: eKGWB, 101.

don bizonyítják a *morálnak* mint *hatalmi eszköznek* az igénybevételét és alkalmazását.

A hatalom önmagában még nem pejoratív értelmű fogalom. Elengedhetetlen egy szociális rendszer felépítése és működése szempontjából. *Max Weber* klasszikus definíciója azzal a lehetőséggel számol, hogy a hatalom birtokosa képes „egy szociális kapcsolaton belül a maga akaratát akár ellenszegüléssel szemben is keresztülvinni”.¹⁶ *Hannah Arendt* pedig még nagyobb figyelmet szentel a hatalom pozitív, illetve életigenlő-életsegítő jellegének, valamint kollektív dimenzióinak, amikor így fogalmaz: a hatalom ott áll elő az emberek között, „amikor [azok] képesek együtt cselekedni”, de azonnal megszűnik, ha az emberek szétszélednek.¹⁷ A hatalom nem az ember tulajdona – sokkal inkább olyan potenciális lehetőség, amely a politikai közösség valóságát összetartja. A hatalom pozitív potenciáljával van dolgunk, mondja H. Arendt, amikor „a szavak nem üresek s a tettek nem erőszakosan némák [...], ahol a szavakkal nem élnek vissza azért, hogy valódi szándékokat elrejtsejenek [...], s ahol a tetteket nem az erőszak és a rombolás érdekében vetik be, hanem egy új valóság megteremtése érdekében”.¹⁸

Egy totális hatalom részéről viszont ez az „együtt cselekvés” – amiről H. Arendt beszél – nagyon bizarr formában került értelmezésre. Totalitárius rendszerek és diktatúrák hatalmukat ugyanis nem csak véres agresszió s az ellenállók brutális leverése által voltak képesek fenntartani. Nyilván így is! De a rendszer stabilizálását követően – s természetesen a félelem, a kiszolgáltatottságérzés és a bizalmatlanság érzetének fenntartása mellett az állam elnyomó szervei által – a hatalom megtartása oly módon került biztosításra, hogy az elnyomók a legkülönbözőbb módon voltak képesek együttműködésre bírni az elnyomottakat, akik abba a morális önámításba estek, hogy az együttműködés által magukat és másokat egy még nagyobb rossztól mentették meg.¹⁹ Egy ilyen helyzetben a rendszerrel való kollaborálás

¹⁶ WEBER, M.: *Soziologische Grundbegriffe* (1921); in: Ders.: *Gesammelte Werke. Wirtschaft und Gesellschaft*. Erster Teil, Berlin, Directmedia, 2001, 1–30, 28.

¹⁷ ARENDT, H.: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Piper Verlag, 2010, 252.

¹⁸ uo.

¹⁹ Vö. BERNER, K.: *Täuschen und Enttäusche. Das Böse in Verbindung mit*

vétke²⁰ még nehezebben lesz *egy* elkövetőnek betudható, hiszen ott, ahol mindenki (vagy majdnem mindenki) együttműködik, ott mindenki vétkes – vagy senki sem az. A hatalomgyakorlásnak és a hatalommegtartásnak e formája viszont éppen azáltal hatékony (s egyben kártékony), hogy a polgárok között a kölcsönös bizalom, a tisztelet és a kapcsolatok értékét ássa alá, s hosszú távon ellehetetleníti azt. E hatalomgyakorlás pusztító hatása csak akkor derül ki, amikor már túl késő – s mindez ama önámító meggyőződés mellett, hogy mégis sikerült szabad mozgásteret biztosítani.

2. Az egyház lehetősége és tehetetlensége a rendszerszintű igazságtalanságokban

Nos, éppen azon a ponton derül ki a reformátori egyházak különös veszélyeztetettsége a totalitárius politikai-társadalmi rendszerek összefüggésében, amikor az egyház arra a meggyőződésre jut, hogy mégis sikerült szabad mozgásteret és engedményeket elérni a hatalommal szemben és a hatalom jóindulatából; vagy amikor az egyház arra a következtetésre jut (vagy legalábbis azt hangoztatja), hogy a politikai rendszer morális ígéreteiben fel lehet fedezni a keresztyén hit igazságmomentumait,²¹ s netalán össze lehet egyeztetni

Macht und Moral, in: Ders. (Hg.): *Neure Verflechtungen von Macht, Religion und Moral*, Hamburg, Lit Verlag, 2006, 107–121, 118–119.

²⁰ Vö. ARENDT, H.: Organisierte Schuld, in: *Die Wandlung 1* (1945/46), 333–344. Magyarul ld. ARENDT, H.: Szervezett bűn (1946), in: Balogh L. – Bíró-Kaszás É. (szerk.): *Fogódzó nélkül – Hannah Arendt olvasókönyv*, Pozsony – Debrecen, Kalligram Kiadó, 2008, 87–100.

²¹ Barth már 1931-ben tud az „egészen új vallások” jelentkezéséről, mint amelyek egyáltalán nem ártalmatlan veszélyt jelenthetnek a keresztyénségre nézve. A fasizmus és az amerikanizmus mellett az orosz kommunizmust tartja ilyen vallásnak, amely a „dolgozó nép” egyeduralmára és küldetésére hivatkozva minden más vallási igényt kizár, érvényesítéséhez semmilyen áldozat nem túl drága. Nincs különbség közöttük a tekintetben, hogy mindhárom hajlandó alkalomadtán szövetségre lépni a másikkal, sőt tanulnak egymástól, készek koalícióra lépni a keresztyénséggel, de csak addig, míg a keresztyénség abszolút érvényüket nem vonja kétségbe. De amint a keresztyénség isteneik istenségét megkérdőjelezi, könyörtelenek és ellenségesek lesznek vele szemben. Ld. BARTH, K.: Fragen an das „Christentum“, in: Ders.: *Theologische Fragen und Antworten*, Gesammelte Vorträge, Bd. 3, Zollikon, Evangelischer Verlag AG.,

saját teológiai tanításával. Elegendő egy pillantást vetni a 20. század egyház- és teológiatörténetére, és máris látjuk ennek a próbálkozásnak az iskolapéldáit, például a két világháború alatt vagy a szocializmushoz való viszonyulásban. Ennek a történetnek az interpretációja azonban mind a mai napig az egyház-állam viszonyának összefüggésében, illetve a „konfrontáció vagy kollaboráció”²² gondolati sémáiban kerültek értelmezésre. E szerint az állam szorításából, illetve a diktatúra által jelentett egzisztenciális fenyegetettségéből az egyházak úgy próbáltak szabadulni, hogy akarva-akaratlanul ráálltak egyfajta partneri együttműködésre a mindenkori hatalommal, hogy saját tevékenységük számára viszonylagos szabadságot vagy kompromisszumokkal megváltott elnéző jóindulatot próbáljanak biztosítani. Ugyanakkor nem hallgatható el: van különbség Kelet-Közép-Európa protestáns egyházai között a tekintetben, hogy hol mennyire próbálták ezt a társutas szerepet teológiailag megindokolni vagy utólag igazolni. Viszont ennek a felemás, ambivalens magatartásnak okai sokkal mélyebbre nyúlnak vissza, s nemcsak pragmatikus vagy morális indokokkal magyarázhatók.

Ernst-Wolfgang Böckenförde német jogfilozófus például abban látja az egyházak elbizonytalanodásának és társadalmi súlyvesztésének okát, hogy az európai társadalmak újkori története során az egyházak képtelenek voltak tisztázni, miként viszonyuljanak a modern gondolkodáshoz vagy éppen annak kríziséhez.²³ Pedig a keresztyén egyház-

1957, 93–99, 93. Vö. FAZAKAS S.: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, in: Fazakas S. – Ferencz Á. (szerk.): *Barth és a magyar református teológia. Rekonstrukciós kísérlet* (KBKK 6), Debrecen, DRHE Karl Barth Kutatóintézet, 2011, 100–121, 114–115. De maga Barth sem tudta függetleníteni magát attól – ahogyan *Wolf Krötke* megállapítja –, hogy a szociáldemokráciában, majd később a szocializmusban ne vélje felfedezni azokat az igazságmomentumokat, amelyek összeegyeztethetők lennének az egyház tanításával. Ld. BEINTKER, M. – LINK, Chr. – TROWITZSCH, M. (Hrsg.): *Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Aufbruch–Klärung–Widerstand*, Zürich, TVZ Verlag, 2005, 468–469.

²² Ld. ehhez FAZAKAS S.: Kirche und Staat in Ungarn. Öffentlichkeitsrelevanz unter den veränderten Rahmen nach der Wende, in: Beintker, M. – Fazakas S. (Hrsg.): *Öffentliche Relevanz der reformierten Theologie* (Studia Theologica Debrecinensis. Sonderheft), Debrecen, 2008, 69–76.

²³ BÖCKENFÖRDE, E.-W.: Kirche und modernes Bewußtsein, in: *Communio* 15 (1986), 153–168, 156–165.

zak igenis hozzájárultak az újkori gondolkodás kialakulásához – igaz, időnként el is határolódtak tőle.²⁴ De mi az, ami jellemzi a modern gondolkodást? Böckenförde szerint a *racionalitás*. Ez a racionalitás szembehelyezkedik a megkérdőjelezhetetlennek vélt igazságokkal, mítoszokkal és tabukkal, a józan ész szerint nem legitimálható autoritásokkal, az egyetemes igénnyel fellépő és megkérdőjelezhetetlen rendekkel.²⁵ Ez a gondolkodás Augustinusszal veszi kezdetét a lelki és a világi szférák megkülönböztetése által, amely megbontotta a valóság és a politika korábban megfellebbezhetetlennek vélt egységét, a politikának pedig racionális megalapozást kívánt adni. Az ily módon egyre inkább szekularizálódó államban a vallásszabadság eszménye lett a garancia arra nézve, hogy a lelki-hitbeli élet fejlődése mentesüljön politikai érdekek alól. Ugyanakkor – szintén a keresztyén teológia hozadékaként – az egyén individualitása, személy volta, a lelkiismeret szabadsága ki nem sajáthítható értékeként kerültek tételezésre, amelyet a politikának is respektálnia kellett. A világ deszakralizálása, s ennek alapján a világhoz való viszonyulás megváltozása megteremtette a tudomány és a technika fejlődésének lehetőségét (sajnos el egészen a környezet és a természet kíméletlen kizsákmányolásáig). De érdekes módon az egyházak elhatárolódása az újkori gondolkodástól éppen azokon a területeken jelentkezett, amelyeken a teológia korábban formálója volt a modern tudatnak. Így a modernitással szembeni ellenállás abban mutatkozott meg, hogy az egyház(ak) gyakran blokkolni szerették volna a világi és a lelki megkülönböztetéséből adódó konzekvenciákat, vagy ellenfrontot kívántak felépíteni az egyház és az állam intézményes elválasztásának érvényesítésével szemben. A vallásszabadság és a tolerancia elvének érvényesülésével sem mindig tudtak mit kezdeni az egyházak, s gyakran nem voltak bajnokai az egyéni szabadságjogok érvényesüléséért folytatott harcnak. A felvilágosodás eszméitől való elzárkózás pedig oda vezetett, hogy a modern társadalomban, illetve a társadalmi modernizáció folyamatában nem tudtak tevőlegesen alakító-formáló módon részt venni, vagy éppen

²⁴ BÖCKENFÖRDE: i. m., 159. Vö. TÖDT, H. E.: Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? Ein kritischer Bericht über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 5 (1961), 211–241, 235–241.

²⁵ BÖCKENFÖRDE: i. m., 154.

kritikai észrevételekkel és korrigáló szándékkal a folyamatokba beavatkozni. Majd a későbbi radikális antikapitalista és antiindividualista megnyilvánulások még a saját belső egyházi reformelképzeléseket is letompították – az időnként fel-fellendülő diakóniai kezdeményezések ellenére. Azzal, hogy az egyház lemondott a társadalmi alakulásokba való direkt beavatkozásról, illetve a modern társadalom formálódásának befolyásolásáról, nem maradt más lehetőség számára, mint keresni az alkalmazkodás útját, immár egy nélküle formálódó és fejlődő világban. Ezért a modern társadalom már fejlődése során megmutatózó krízisjelenségeire sem volt képes adekvát válaszokat adni, vagy azokra reflektálni.²⁶

Az újkori gondolkodás egyik válságszimptomája abban áll – eltekintve e krízis részletes elemzésétől, csupán témánkkal való összefüggésre szorítkozva –, hogy *a modern öntudat affinitást mutat a totalitarizmus iránt.*²⁷ Egy individualisztikus hangoltságú haladás-hit bűvöletében élő racionális gondolkodás bizonyos körülmények között – amint azt a faszizmus és a bolsevik típusú kommunizmus korszaka mutatta – kétségbe vonja az egyén szabadságát, s magát az embert totális módon kívánja igénybe venni, természetesen mindezt a szebb jövő ígéretének jegyében. Ily módon viszont a totalitarizmus megjelenése nem pusztán történelmi jelenség vagy a 20. század diktatórikus hatalmainak megnyilvánulási formája adott politikai-társadalmi sajátosságok között. Mivel a modernkori ember öntudata ki van szolgáltatva a totális igénybevételnek, nem lehet nem számolni igazságtalan és embertelen struktúrák, hatalmak és érdekösszefüggések ismételt megjelenésével, akár napjainkban sem.

Ezek után fel kell tennünk a kérdést: vajon a reformatori egyház és teológia képes volt és képes lesz azzal a veszéllyel számolni, s azzal a jelenséggel szemben érdemlegesen fellépni, amit a modern öntudat totalitásaffinitása jelent? A hit és a politika, valamint a világi és egyházi szférák elválasztásának programja – megtámogatva az államról, népről, nemzetről szóló metafizikai képzetekkel – történelmileg nézve sajnos nem az egyház kritikus-konstruktív magatartásához, hanem inkább az alkalmazkodás kényszeréhez vezetett. Ahelyett, hogy az egyház, illetve a teológia törekedett volna a modern társadalomszerveződés

²⁶ Vö. BÖCKENFÖRDE: i. m., 154–161; TÖDT: i. m., 234–235.

²⁷ Vö. BÖCKENFÖRDE: i. m., 155.

folyamatait elemezni, a politikai szereplők motivációit megvizsgálni, illetve a politikai döntések történelmi, társadalmi, világnézeti, kulturális mozgatórugóit feltárni, inkább egy morális értelemben tetszéstősnek ítélt (vagy ítéltető) pozíciót igyekezett elfoglalni a közéletben. Ez két irányban mutatkozott meg: egyrészt a politikai célkitűzéseikért való időnkénti kritikátlan *lelkesedésben*,²⁸ másrészt *morális és teológiai engedményekben*.²⁹ E két opció viszont oda vezetett, hogy az egyház, illetve az egyházak – akarva, akaratlanul – fenntartói, stabilizálói és haszonélvezői voltak egy-egy olyan társadalmi rendszernek, amelynek eredeti célkitűzése nem volt más, mint a keresztyén vallás felszámolása. Mélyebb teológiai, történelmi és társadalomtudományi vizsgálat fényében nem vonhatják ki magukat ama felelősség alól, hogy ezzel a terhes örökséggel számot kell vetni. E folyamatoknak és történelmi tanulságnak a feltárása és feldolgozása permanens feladat kellene, hogy legyen, már csak azért is, hogy a rendszerfenntartó mechanizmusok elemzése és megismerése lehetőség szerint megóvja a ma és a holnap egyházát az újabb társadalmi, politikai és gazdasági jellegű konfliktushelyzetekbe való sodródásától.

²⁸ Ld. ezt például a háború igazolásának keresésében és magasztos céljainak dicséretében az I. világháború kezdetén (ld. korabeli egyházi sajtó írásait vagy Juliane Brandt kiválóan dokumentált feldolgozását: BRANDT, J.: „Jesus und der Weltkrieg.” Das Schicksal nationalen Gedankenguts des ungarischen Protestantismus im Ersten Weltkrieg, in: Schulze Wessel, M. [Hg.]: *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006, 155–179), vagy a demokrácia „evangéliumszerűségéért” való kiállásban (ld. RAVASZ László körlevelét: „Amit az evangélium ígér, azt váltsa valóra a demokrácia”. Részlet a református püspökök közös pásztorleveléből, in: *Élet és Jövő* 1945. augusztus 18, 1.), vagy a II. világháborút követően a népinek nevezett, de tulajdonképpen szovjet típusú „demokráciák” kialakításának teológiai igazolásában (ld. JÁNOSSY, Z.: Politikai állásfoglalások Barth Károly teológiájában, in: *Theológiai Szemle* 29 [1986], 21–26, 24).

²⁹ Pl. A zsidótörvények megszavazása tipikus példája ennek a kompromisszumkeresésnek: a magyar parlament felsőházában az egyházi főméltóságok annak az érvnek engedve szavazták meg az első két zsidótörvényt, hogy ezzel egy állítólag fennálló és fenyegető rosszabb megoldást, nevezetesen a radikális jobboldal térnyerését vagy a német megszállást kivédjék. Vö. BRAHAM, R. L.: *A magyar holocaust*, I. kötet, Budapest, Gondolat Kiadó, 1988, 122; K. FARKAS C.: Zsidótörvények – egy egyházi ember szemével, in: Fazekas Cs. (szerk.): *Fiatál egyháztörténelem írásai*, Miskolci Egyetem BTK, Miskolc 1999, URL: <http://mek.niif.hu/02000/02082/html/index.htm#tart> (2016. október 25.).

3. A morál hatalma és a teológia korrektív-kritikai szerepe

Az előbbieket ismeretében mind nemzeti, mind pedig nemzetközi, illetve ökumenikus vonatkozásban sürgető tisztására vár a kérdés: képes-e a reformátori egyház és teológia a hazai és az európai társadalmi élet realitásait elérni, netalán arra hatni? Hivatalos nyilatkozatok és ökumenikus állásfoglalások szintjén gyakran hallani hangzatos szövegeket arról, hogy Európa társadalmi magukon hordozzák a zsidó-keresztyén kulturális örökségnek a vonásait és a keresztyén vallás jegyeit – még ha szekuláris formában is. Egyháztani, illetve ekkleziológiai szempontból figyelemre méltó szempontokat viszont hiába keresünk e nyilatkozatokban – állapítja meg *Michael Beintker* az európai protestáns egyházak helyzetét elemző tanulmányában.³⁰ Sokkal inkább az egyéni és közösségi identitásért és az identitások befolyásolhatóságáért folytatott harc jellemzi korunk politikai erőit, s ennek függvényében kerül sor vallási értékek, fogalmak, szimbólumok igénybevételére – vagy éppen ellenkezőleg, azok elvetésére, a laicizmus vallási feszültségeket eleve kiiktató és semlegesítő (vélt) jellegére való hivatkozással.

A kérdés viszont mélyebb vizsgálatot érdemel: vajon az európai integráció által megcélzott értékközösség fogalma, illetve programja keresztyén gyökereknek és hatásnak tulajdonítható? És másfelől, napjainknak azon politikai törekvései és szövegei, amelyek több nemzeti önrendelkezést követelnek, valamint a saját keresztyén történelmi-kulturális értékek megőrzésének igényét hangoztatják, mennyiben állnak ki egy komoly bibliai-teológiai, illetve teológiai-etikai elemzés próbáját? És mennyiben minősülne a maga ügye iránt elkötelezettnek és kritikai funkciójához hűségesebbnek az az egyház és teológia, amely különösebb fenntartás nélkül sodródik hol egyik, hol másik „értékrend” áramlatával, akár Nyugat-, akár Kelet-Közép-Európában – még ha látszólag nincs is ezzel gond a vallási-keresztyén retorika és az egyházas jelleg fenntartásának köszönhetően? Vagy pedig ismételten az adott társadalmi realitásokhoz, illetve olyan normákhoz való alkalmazkodással van dolgunk, amelyek – Vályi Nagy Ervin intelmeire emlékezve – „nem isteni, nem metafizikai” jellegűek, hanem mindenestül „az ember, a társadalom produktumai”³¹

³⁰ BEINTKER, M.: Europa als unabgeleitene Idee, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 111 (2014), 56–75, 70.

³¹ VÁLYI NAGY: i. m., 188.

Az ilyen értékek és normák ugyanis egyetemes igénnyel, kötelező érvénnyel (hitvallásszerű megnyilvánulásokkal) lépnek fel, s olyan társadalmi intézmények által kerülnek közvetítésre, mint a család, az iskola, vagy olyan eszközök által, mint a nevelés-oktatás, a képzés és a kultúra. És ha az aktuális politikai hatalom már nem kíván fizikai erőszakot bevetni (mint azt a totális rendszerek tették), ez nem jelenti azt, hogy ne kívánna egy ún. elvárt „társadalmi ethoszt”,³² egy általánosan jellemző morált meghonosítani, s ezt ne törekedne egyéb (nem kormányzati vagy nem politikai) társadalmi alrendszerekre, például vallásos közösségekre és egyházakra támaszkodva elérni.

Nyilvánvalóan, minden politikai szervezet arra törekszik, hogy létjogosultságát hosszú távon bizonyítsa és hatalmát (ha kormányzati szerephez jutott) fenntartsa. Ehhez igyekszik megszerezni a választók bizalmát és a tömegek szimpátiáját – de éppen ebben rejlik a veszély: hogyan tehet szert a hatalom olyan elismerésre és bizalmi tőkére, amely e célkitűzéshez szükséges; milyen eszközöket alkalmaz ehhez, és milyen szövetségesekre tesz szert? Az is érhető, ha minden kormányzat, illetve a politikai hatalom éppen adott birtokosai azt a benyomást szeretnék kelteni, hogy a polgárok számíthatnak az államra. Különösen az „átalakuló társadalmakban”³³ – a jogfosztottság és a kiszolgáltatottság hosszú évtizedei után – fokozottabb az igény a „jogbiztonság iránt és a rendszerben való bizalom iránt”,³⁴ mégpedig azért, hogy egyrészt a múlt ne térhessen vissza, másrészt a jövőt illető bizonytalanság kiküszöbölésre kerüljön. Ezt a bizalmi tőkét viszont sem az állam, sem egyetlen politikai szervezet nem képes önmagában megteremteni – ezért rá van utalva olyan társadalmi és/vagy világnézeti szervezetekre, amelyek befolyással bírnak a polgárookra. A mindenkori hatalom kísértése tehát – még jogállami, demokratikus keretek között is –, hogy e szervezeteket a maga számára megnyerje, befolyásukat a saját céljainak elérése érdekében igénybe vegye. Ilyen módon fennáll a veszély, hogy a politikai hatalom – újonnan szerzett

³² HERMS, E.: Das Konzept „Zivilreligion” aus systematisch-theologischer Sicht, in: Schieder, R. (Hg.): *Religionspolitik und Zivilreligion*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2001, 82–99, 93–94.

³³ Vö. TÓKÉS L. R.: „Transitology”: Global Dreams and Post-Communist Realities, in: *Central Europe Review* 2 (2000/10), URL: <http://www.ce-review.org/00/10/tokes10.html> (utolsó megtekintés 2016. június 26.)

³⁴ HERZOG, L.: Persönliches Vertrauen, Rechtsvertrauen, Systemvertrauen, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61 (2013) 4, 529–548.

szövetségeivel vagy a saját függőségébe vont intézményekkel (pl. sajtóorgánumokkal) – a morál letéteményeseként, az erkölcs „ágenseként” lépjen fel, azzal az igénnyel, hogy ezután már ő határozza meg: mi az erkölcsileg helyes, és mi az elvetendő. Legyen szó gazdasági vagy politikai kérdésről, bevándorlásról vagy kivándorlásról, nemzeti hovatarozásról vagy kisebbségi létformáról, munkáról és szociális kérdésről, a vallás és az egyház társadalmi szerepéről, családi életéről, gyermekvállalásról és egyéb erkölcsi kérdésről (pl. házasságról, szexualitásról) stb., a politika azzal az igénnyel lép fel, hogy kötelező és elkötelező értelmezést nyújtson a polgárok számára. A politikai küzdelem is többnyire morális síkon történik: a politikai ellenfél hitelességének kétségbe vonása, erkölcsi értelemben való ellehetetlenítése a legkézenfekvőbb eszköz. Nem véletlen ez, hiszen korunk választópolgára nem az egyes társadalmi intézmények belső szakmaiságának és működési mechanizmusainak ismeretében hoz döntéseket, hanem az adott intézményt képviselő személy iránt táplált szubjektív (felkellett vagy lerombolt) érzések függvényében. A morál ily módon tehát „hatalmi eszköz”³⁵ lesz politikai vagy világnézeti szervezetek vagy a hatalom birtokosainak kezében, amely a „morál profétáinak” érdekeit szolgálja, vagyis a moralizálás azon képviselőinek érdekeit, akik a legjobban tudni és képviselni vélik a közösség érdekeit, a társadalmi igazságosságot, a jövődő nemzedékek jogait stb. Sokkal inkább azért van erre szükség, hogy a társadalomra váró még nagyobb rosszat és prognosztizált krízist el lehessen hártani. De az ily módon válságmenedzserré és megmentővé előavanszált politikai hatalom nem annyira él, hanem visszaél a morál, illetve az erkölcsiség kérdéseivel.

Minden erkölcsös látszat ellenére a morállal való ilyen visszaélés még csak súlyosbítja a helyzetet, mivel lehetetlenné teszi a problémák szakszerű elemzését, az érvek és ellenérvek ütköztetését és mérlegelését, a tárgyszerű párbeszédet; viszont aláássa a bizalmat, felerősíti az előítéleteket, teret enged a kettős morálnak, s a probléma kezelését a szakszerűség síkjáról áttereli az emocionalitás dimenzióiba, ahol vég-

³⁵ Ld. HÖFFE, O.: *Die Macht der Moral im 21. Jahrhundert. Annäherungen an eine zeitgemäße Ethik*, München, Beck Verlag, 2014, 196. Részletesebben kifejtettem e kérdést: FAZAKAS S.: Funktion der Moral für kollektive Identitäten: Eine Verhältnisbestimmung von Zivilreligion und Kirche in Ungarn, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60 (2016), 48–57.

képp lehetlenné válik a problémaorientált- adekvát megoldás. Ez utóbbi azért nem bagatellizálható el, mert éppen a rossz, a nem szakmai alapon meghozott politikai vagy gazdasági természetű döntések következményeinek kezelése az emociionalitás talaján nem belátáshoz és szükséges korrekciókhoz vezet, hanem elvtelen magyarázkodásokhoz, rosszabb esetben újabb igazságtalanságokhoz, további anyagi és erkölcsi károkat okozva. A zürichi emeritus etikaprofesszor, *Johannes Fischer* figyelmeztet arra, hogy az emberi döntések és a cselekvés megalapozásánál nem lehet nem figyelembe venni az ember „érzelmi adottságait” (emocionális konstitúcióját), s ez különösen érvényes a morál terén.³⁶ De itt nemcsak arról az érzésről van szó, amelyet egy barátság vagy szerelmi kapcsolat esetén érez az ember, még csak nem is csupán arról az eufóriáról, amelyet pl. a berlini fal leomlása vagy a vasfüggöny felszámolása kapcsán lehetett átélni. Itt elsősorban azokra a szituációkra kell gondolnunk, amelyek melegágyát képezték a politikai, gazdasági és társadalmi igazságtalanságoknak, amelyek az egzisztenciális elbizonytalanodás, a felgerjesztett félelem vagy a bizalmatlanság következményeiként alakultak ki, s amelyek végkifejletükben tömeges nyomorhoz, az ember eszközzé degradálásához, egyszóval történelmi-társadalmi vétekhez vezettek. A morál, illetve a moralizálás eszközeivel felkeltett lelkesedés, félelem vagy bizalmatlanság könnyen az embertelen bánásmód motivációjává válhat, s átcsaphat olyan örületbe vagy barbarizmusba, amely minden racionális kontrollt vagy magyarázatot nélkülöz, s amelyről Európa népeinek már van történelmi tapasztalata. Ha tehát a morál nem a kontroll funkcióját tölti be a hatalom felett, hanem fordítva, a morál a hatalom eszköze lesz a hatalom megtartásában és biztosításában, ez előbb-utóbb újabb társadalmi igazságtalanságokhoz és az emberi méltóságot megvető magatartásformák újabb változataihoz vezet.

Nem kérdés, hogy egy társadalmon belül szükség van erős, meghatározó kollektív identitás(ok)ra. De az már kérdés, hogy egy ilyen identitást valóban a politika szereplőinek vagy a hatalom birtokosainak kell-e munkálnia. A történelmi tapasztalatok és a modern társadalom fent ismertetett kockázati tényezői és rendszerszintű törvényszerűségei arra intenek, hogy az utóbbi kitételre és kérdésre, illetve

³⁶ FISCHER, J.: *Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2012, 15.

kérdésre nemmel válaszoljunk. Meggyőződésem, hogy a társadalmon belül az erős kollektív identitással rendelkező közösségek (egyházak, vallásközösségek, egyesületek, civil szervezetek), amelyek maguk is letéteményesei lehetnek az önazonosság formálásának, olyan korrekatív funkciót jelenhetnének a mindenkori politikai hatalom számára, amely abban nyújtana segítséget, hogy a hatalom, illetve az állam „jobb állam”, rendeltetésének megfelelő³⁷ állam legyen: azaz biztosítsa a szabadság, a béke és a jobbiztonság kereteit.

4. Összegzés

Ahhoz, hogy a reformátori teológia és egyház ne sodródjon a morális mainstreammel, és hogy ne legyen kénytelen ismételt politikai vagy teológiai engedményeket tenni, illetve ne essen a lelkesedés hamis illúziójába, szükségszerű, hogy a társadalmi folyamatokat, történéseket és összefüggéseket szuverén módon kezelje, s azok elemzése elől ne térjen ki. Csak akkor lesz képes ez a teológia az európai kulturális-történelmi és szellemi élettér alakításához érdemlegesen hozzájárulni, ha ideológia-kritikai potenciáljánál fogva a kurrens morális normákat kritikusan kezeli, a valóságot kozmetikázatlanul szemléli és látatja, ugyanakkor bizonyosságot tesz a hitben és a keresztyén reménységben fogant pozitív jövőképről. A régi és új társadalmi igazságtalanságokat és bűnösszefüggéseket tárgyszerűen kell elemezni, konkrétan megnevezni, s a felelősség szintjeit meghatározni. Mindeközben tudjuk, hogy egy ilyen elemzés, kritikus-korrekatív magatartás és a morális trendekkel való szembe-szegülés újabb feszültségekhez vezethet, hiszen érdekeket sérthet – de az ily módon felmerülő újabb konfliktusokat is a tárgyszerűség, a keresztyén lelkiület és a motiváció megértésére való törekvés igyekezetével kell kezelni. Ugyanis a közösségi és társadalmi lét minden vetülete rá van utalva a hit megélésének megbékélést munkáló, jóvátételre törekvő és terheket is hordozni képes realitására.

³⁷ Vö. BARTH, K.: Rechtfertigung und Recht (1938), in: Ders.: *Eine Schweizer Stimme: 1938–1945*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1945, 13–57, 15–20; HONECKER, M.: Art. Staat/Staatsphilosophie IV, in: TRE 32 (2001), 22–47, 34–40.

MI AZ, HOGY „MI”?

ÖSSZEFOGLALÁS

Nincs a résztvevő egyénektől független léte, a közösség mégsem egyénekből áll, hanem az egyének között zajló kommunikáció folyamatában létezik (vö. „Ahol ketten vagy hárman egybegyűlnek az én nevemben, ott vagyok közöttük.” Mt 18,20). A sikeres kommunikáció azonban megkívánja az egyetértést bizonyos alapelvekben vagy legalább abban, hogy mi a kérdés. Közösséget az értelmezési keretek érvényességéről mindenkor zajló vita kompetens résztvevői alkotnak.

Az Európát fenyegető – mások szerint megújító – népvándorlás szél-sőségesen megosztotta a közvéleményt. A Willkommenskultur hívei és az Európa-erőd védelmezői közt kibontakozó ádáz vita ismét megmutatta, hogy nincs az a demográfiai tény, gazdasági érdek vagy erkölcsi eszme, aminek a küzdő felek ne tudnának homlokegyenest ellenkező jelentőséget tulajdonítani, ki-ki a maga világnézete szerint. Meggyőződésünk, úgy tűnik, ellenáll minden okoskodásnak: élet-történetünk és önazonosságunk alapjaiból fakad. A jóról és a rosszról alkotott végső elképzelések eloszlása másra vissza nem vezethető, ki-kezdhetetlen társadalmi tény: az emberiség történetében a *Legyen az*, ami a leginkább *Van*.

Azonban mondanom se kell: ebben sincs köztünk egyetértés. A tények szakértői s az értelem kutatói mintha nem egy világban élnének: nem egy világban élnek. Hasonló a helyzet az úrhajóetika és a mentőcősnak-etika híveinek vitájával: azokkal, akik úgy vélik, keresztényi kötelességüket teljesítik embertársaikkal szemben, és azokkal, akik a keresztény civilizációt védelmezik, úgymond, ezen embertársaktól. A schengeni határokat rohamozó emberáradatot egyik és másik nem ugyanúgy látja, nem ugyanannak látja, még csak nem is ugyanakkorá-

nak látja. És egymást? S a határokkal vajon mi a helyzet? Kik vagyunk mi, akik örökös egyet nem értésben, a köztünk fennálló különbségeket féltékenyen őrizve Európát benépesítjük, egykori jövevények? Létezik-e egyáltalán, s ha igen, miben áll ez a bizonyos „mi”, amit szeretnénk megőrizni, mert érték a számunkra? Magától értetődik, hogy amíg e kérdésekre nem válaszoltunk, nem állíthatjuk, hogy ez a valami veszélyeknek volna kitéve. Vagy fogalmazhatnák így: hogy is lehetnénk képesek az önvédelemre, ameddig nem tudjuk megmondani, *mit* védelmezzünk?

A migránsválság felszínre hozta a sokat hangoztatott európai identitás alapjaival kapcsolatos súlyos kétségeket. A magam részéről a legszívesebben azt mondanám, hogy az európaiak azok, akik az igazság keresésében a kételyt nélkülözhetetlennek, e vita kimenetelét pedig személyes ügyüknek tartják, de tartok tőle, hogy sokunkra többé egyik sem áll. Mondhatnám egyszerűen azt is, hogy az európaiak azok, akik *vitatják* a kérdést, hogy mi az, ami bennünket egy képzelt közösség tagjává tesz (minden közösség, amennyiben emberi s nem pusztán biológiai: képzelt!); s ha egyszer vitatják, akkor a kényszert bizonyára elutasítják mint a konszenzusteremtés eszközét – de sajnos, ebben sem lehetek biztos. Hogyha ellenben beérem azzal, amit gyakran hallani, hogy az európai civilizáció megkülönböztető vonása maga a sokféleség s a történelmünk során fokozatosan elsajátított nyitottság e gazdag sokféleség iránt, akkor ezzel túl keveset mondanék, hiszen a jövevények, minél többen és minél távolabbról érkeznek, annál inkább tudják növelni ezt a sokféleséget – előbb-utóbb talán tisztelni is –, amennyiben annak nincs valami sajátos *mértéke*. Ezért pontosítanom kell az európaiság, azaz a „mi” közösségünk mi-
benlétére adott válaszkísérletemet, az alábbiakban erre vállalkozom.

Hagyománytisztelő és pluralista, azaz jó európai lévén megpróbálom mindenekelőtt számba venni a közösségfogalom különféle értelmezéseit, ahogyan azok civilizációnk története során felmerültek. Úgy találom, hogy az egymással felelő értelmezések eszmetörténeti láncolatában egy fokozatos elmozdulás figyelhető meg a realista álláspont felől a nominalista irányába. Amellett fogok érvelni, hogy ennek a folyamatnak nem kikerülhetetlen következményei a közösségfogalmunkat végletesen relativizáló és lényegében kiüresítő újabb kezdeményezések, azaz „nominalisták” is ragaszkodhatnak a közösségi

tagság megkülönböztető (exkluzív, libertáriusok számára: kirekesztő) értelméhez. Az eszmetörténeti kitérő azonban nem lesz túl hosszadalmas.

Bizonyos értelemben mindig is nominalisták voltunk (állítják a nominalisták). Az odatartozás feltételes volt a hagyományos – vérségi, vallási, hivatásrendi vagy rangbéli – közösségekben is, azaz elérhető és megtagadható. A származást és öröklést tekintették ugyan a tagság feltételének, de közösség ténylegesen csak azok között létesült, akik a többiek által elfogadott módon vettek részt a közös gyakorlatokban. Akiknek befogadása a megfelelő beavatási rítusok szerint végbement, azok előtt feltárult egy világ: a közösség valósága, származásuk titka, a dolgok értelme. E világ realitását ezúttal is a résztvevők interszubsjektív egyetértése szavatolta, az tehát a szavak elsajátított értelmén múlt, amely lehetővé tette, hogy azonosuljanak a hagyománnyal. Csakhogy az adott értelem nem vált még le az adott közösség körében lehetséges magatartásformákról, nem kerülhetett szembe velük, azaz nem lehetett a szavaknak alternatív értelmet tulajdonítani. A közösségi tagság alternatívája még a teljes értelmetlenség volt, nem a kivülállás, hanem a megsemmisülés, fizikai értelemben is.

A közösségek létszámának és tagoltságának növekedésével, nem utolsósorban a különféle kultúrák közti, egyre sűrűbb érintkezés hatására, előbb-utóbb valószínűleg minden nagyobb kiterjedésű és tartósan fennálló civilizáció történetében bekövetkezik az a pillanat, amikor a felhalmozódott társadalmi tapasztalatot többé nem tudják „valóságként” ellentmondásmentesen elrendezni egy egységes tudásvilág keretei között. Ezzel, mint tudjuk, megszűnik az odáig magától értetődő egybeesés a szavak értelme és a dolgok, az egyén és társadalmi szerepe közt. A kérdés az, hogy miképpen lehet ilyen körülmények között fenntartani a társadalomban a rendezett együttéléshez nélkülözhetetlen mértékű egyetértést: az azonosság és összetartozás tudatát. Ez egy politikai kérdés: ez a par excellence politikai kérdés.

Kényszerrel, mindenekelőtt. Az egyetértés kikényszerítésének egyre újabb módjai a közösségek választható és elutasítható természetének felismerésével párhuzamosan fejlődnek ki. A hagyományos közösségek dolga egyszerűbb: a modernitás előtt nem létezik az önmagát társadalmi adottságai ellenében meghatározó egyén autonómiáiégyene, ha létezik, pusztán devianciának minősül. A hagyományelvű modern konzervatívok lehetőleg elutasítják a kényszert, és

éppen a politikai főhatalom zsarnoki igényeivel szemben szeretnek hivatkozni a hagyományra: a hagyományos közösségek organikus rendjére, spontán szerveződésére. Ebből vezetik le az efféle közösségek idő szentesítette, elidegeníthetetlen jogát az önrendelkezéshez. Az idő azonban nem nekik dolgozik, a hagyományos közösségek felbomlása az ipari forradalom kibontakozásától kezdve fokozatosan kihúzza lábuk alól a talajt. Organikus közösségek Európában többé nincsenek, kényszer annál inkább – kulturális, bürokratikus, gazdasági. A kényszer alkalmazása azonban pusztán technikai célokat szolgál: a működőképesség fenntartását. Ehhez nem kell, sőt nem is tanácsos többé fiktív közösségeket egyben tartani s ellátni közös ideológiával, mert a társadalom egységét nem tagjainak azonosulása szavatolja, hanem a rendszer működési logikájának akadálytalan érvényesülése, minden tekintet nélkül különös célokra. Az ideológiai csiriz beszáradt, ezt már *Adorno* észrevette a huszadik század közepén. De talán nagyon is előreszaladtunk.

A modern európai individualizmus talaján három nagyszabású politikai-filozófiai kísérlet történt a közösség fogalmának újraértelmezésére, vagy ha úgy tetszik, annak az ürnek a betöltésére, amely a több-kevesebb erőszakkal intézményesített újítások nyomán keletkezett mindenütt, ahol a történelmileg kialakult különös közösségek felszámolásával, a társadalmi tér „egybenyitásával” igyekeztek biztosítani az egymással egyenlő – összemérhető és felcserélhető – egyének korlátlan érintkezését. E három törekvés hívószavai a következők voltak: *szerződés, nemzet és történelmi szükségszerűség*.

A szerződéselv szerint autonóm egyének között szilárd és jogszerű kötelék csak az lehet, melyhez a résztvevők önként adták beleegyezésüket, melynek hatályát ők maguk szabadon állapították meg, és amelynek előírásai ésszerűek, ellenőrizhetők és megváltoztathatók. A polgár kapcsolata az államhoz, az üzletfeleké egymáshoz, a polgári társaságok tagjainak viszonya az egyesülés céljához ilyen és csakis ilyen lehet. A fenti elvek jegyében szervezett társulások (üzleti vállalkozások, politikai pártok, szakszervezetek, kulturális közösségek stb.) ugyanolyan gyakran szolgáltak a választott közösség iránti szenvedélyes hűség, odaadás és a sikeres összefogás példáival, mint ezek ellenkezőjével: a részvétlen önzés, hűtlenség, széthúzás és állhatatlanság példáival. Az elv kommunikatívus bírálata mindmáig a körül forog, amit *Alexis de Tocqueville* már vagy kétszáz esztendeje

észrevett, nevezetesen hogy a demokratikus intézmények ugyan biztosítják azokat a feltételeket, melyek között az egyén számíthat ismeretlen polgártársai támogatására, de nem számíthat többé a hozzá közel állók feltétlen támogatására, mivel a közösségi erőnyeket elorsvasztó individualizmus előbb-utóbb mindenkiből egoistát csinál. Az egymással közösséget nem vállaló egyének pedig külön-külön annál kiszolgáltatottabbak lesznek a mindenkiről egyenlőképpen gondoskodó bürokráciának, az elszigeteltségüket intézményesítő személytelen közvetítő rendszerek totalitárius uralmának.

Annyi mindenesetre belátható, hogy az egyéni érdekek változékonysága és a szerződéses viszony személytelen racionalitása gyengébb alap szolidáris közösségek számára, mint az életre szóló elkötelezettségként átélt összetartozás vagy a személy életén túlmutató hagyomány köteléke. Ezért a szerződésnél szilárdabb elvet kerestek azok is, akik a hagyomány romjain egy igazságosabb modern társadalmat kívántak felépíteni. Az észigazságok egyetemességébe vetett bizalom e társadalomépítészek első, felvilágosult nemzedékében azt a reményt ültette el, hogy hamarosan végbemegy majd az egész emberiség testvériesülése a szabadságok egyenlősége jegyében. Úgy vélték, már csak ennek akadályaitól, a történelmileg kialakult különös közösségektől kell megszabadulniuk. Ennek érdekében mint forradalmárok, civilizátorok, gyarmatosítók és bürokraták a továbbiakban el is követték minden tőlük telhetőt. A közjó és az egyetemesen észszerű elvekből levezethető közakarát hatalmas eszköznek bizonyult a társadalmat a helyi közösségek rovására egyesítő mindenféle abszolutizmus kezében. Az új kor despotái hatalmukat a többség nevében és a haladás szolgálatában jó lelkiismerettel gyakorolták, ezért lehettek elődeiknél sokkal kíméletlenebbek.

Küldetésük, a haladás szolgálata azután a 19. század során világosabb körvonalakat nyert, amikor az egyetemes eszmékből sikerült levezetni az emberiségnél mégiscsak szűkebb és konkrétabb közösségek kitüntetett történelmi szerepét: a nemzetközi proletariátusét egyfelől, a nemzetét másfelől. Nem kívánok e kettő közé egyenlőségjelet tenni. Míg a történelmi haladás szükségszerűségével kapcsolatos spekulációk és az ezekből levezetett marxi osztályelmélet legfeljebb absztrakt közösségeket volt képes konstruálni a közös érdek alapján – ami eredetileg a világtörténelmi szerep betöltésével kapcsolatos érdekelttség volt, később már csak az oda tartozók napi érdekeinek vélt

azonossága –, a nemzet ellenben nagyon is életrevaló projektumnak bizonyult. Nem volt, és ki kellett találni, mint Voltaire istenét, s az örökkévalóság attribútumával, a mindenhatóság igényével lehetett felruházni, egy monoteista alapokon szekularizált társadalom vallásos igényeinek megfelelően.

A nemzet fogalmának tisztázását talán a nemzetek önértelmezése nehezíti a leginkább, amennyiben magukat – nem is alaptalanul – korábbi etnokulturális közösségektől származtatják. Ez elhomályosíthatja a tény, hogy az érintett népek történetében milyen gyökeres változást hozott a nemzetté válás: hagyományos zártságuk és egyenműségük feladását egy új, tágasabb egység létrehozása érdekében. Ez a tágas egység lényegesen többet jelent, mint az állam polgárai között fennálló jogviszonyt vagy a társadalmi intézményekhez való egyenlő hozzáférés közösségét. Jelenti mindenekelőtt egy közös narratíva elfogadását, amelynek keretében a résztvevők az adott népesség múltját, jelenét és jövőjét értelmezni fogják – „ezentúl minden másképpen volt”! Ez az elbeszélés alapozza meg politikai és kulturális egységtörekvésüket, ezzel együtt igényüket arra a területre, a közös hazára, ahol azt meg kívánják valósítani. A hazaszeretet érzése amúgy a nemzetek születését évszázadokkal megelőzi, Shakespeare hősei ugyanúgy végső érvként hivatkoznak rá, mint a „két pogány” közé szorult 16–17. századi Magyarország védelmezői. Megkockáztatom, hogy a nemzetté válás nem egyéb, mint a hazafiak, azaz a hazára jogosultak körének újradefiniálása, egyszerre kiterjesztése és lehatárolása. A nemzeti törekvésekre azonban egészében véve nem a kirekesztés jellemző, inkább annak az ellenkezője: az erőszakos integráció.

Egészében véve a nemzet az európai – Európából kiindult – modernitás egyik legjelentősebb politikai-kulturális vívmánya. Igazi sikertörténet, ez most már talán elmondható, hiszen ami itt elhangzik, többé nem védőbeszéd, hanem könnyen lehet, sírbeszéd a nemzetek felett. *Hajnal István* fogalmaival élve: a nemzeteszmében a társadalmi szervezés okszerű és szokásszerű örökségének szerencsés ötvözetét találjuk. Az életformák hagyományosan zárt és változatlan keretei közül kilépő modern emberiségnek két évszázadon át ez kínált azonosulási lehetőséget: egyértelmű választ a hovatartozás kérdésére. Ösztönözte az érintettek szolidáris együttműködését, átélhető értelmet kölcsönzött elköteleződésüknek. Viszonylagos tartósságát annak köszönhette, hogy értelme eleve túlmutatott a résztvevők életén,

s mint erre *Edmund Burke* óta annyian felhívták a figyelmet, szerves összeköttetést teremtett köztük és az előttük élt, valamint az utánuk jövő nemzedékek között. Igaz, a nemzetté válás megkövetelte a nyelvet és a kultúra közösségét, valamint az érintettek által lakott terület egységes politikai igazgatását. Minél kevésbé álltak rendelkezésre ezek a feltételek, az egyesítés és egységesítés folyamata annál több igazságtalansággal és hazudozással, vérrel és szenvedéssel járt – mint minden nagyszabású emberi vállalkozás. Azonban úgy tűnik, a nemzeti törekvések, az előzményektől többé-kevésbé függetlenül, szinte mindenütt felmerülnek, ahol a polgárosodás eszméi hatni kezdenek, és politikai, illetve gazdasági következményeik érvényesülnek.

A nemzet, ne feledjük, eredetileg arra hivatott, hogy egymástól különbözni szerető, felvilágosult individualisták számára biztosítson a történelmi előzményekhez képest kényelmes otthont. Sokkal inkább szolgált hivatkozási alapul a civil társadalom önszerveződése számára, mint az ezt korlátozni igyekvő kormányzati törekvések számára. Az egyének polgárosodása és a társadalmi integráció nemzeti kereteinek megszilárdulása egymástól elválaszthatatlanok. Keveset vagy semmit se mond erről a folyamatról, aki csak a kulturális egyneműsödés erőltetését hangsúlyozza, és nem beszél az önkéntes egyesületekben és más társulási formákban virágzó gazdag kulturális sokféleségről. A nemzet közösségek közösségeként születik, vagy sehogy sem. Az állami voluntarizmus teremthet nacionalizmust, de nem teremt nemzetet.

Nem is a vele űzött rút nacionalista visszaélések hozták rossz hírbe később a nemzeteszmet, nem gyarlóságai, hanem erényei. Erények ugyanis csak ott lehetségesek, ahol a közjő fogalmához meghatározott közös értékeket rendelnek, és ezek szolgálata érdemnek számít. A jó élet céljaival kapcsolatos egyetértés igénye, netán követelménye pedig, úgy tűnt, kibékíthetetlen ellentmondásban áll a szabadságok egyenlőségének elvével, amely a modern politikai filozófia axiómája. A nyugati gondolkodók többsége mind a mai napig, sőt, egyre inkább úgy véli, hogy minden közösség, amely formális szabályokon túlmenő normatív követelményeket támaszt, megsérti tagjainak emberi méltóságát (amennyiben a közösséghez tartozás egyébként nem teljesen önkéntes); s ha azt kívánja tőlük, hogy ezekben a normákban egyetértsenek, elnyomást gyakorol. A nemzeti közösség, kitüntetett státuszánál fogva a modernitás korában a leginkább rendelkezik a

konszenzusteremtés infrastruktúrájával: pontosan ez az, amit nemzeti kulturális örökségnek neveznek. (Az állam, legalábbis a demokratikus jogállam nem *rendelkezik* ezzel az infrastruktúrával, legfeljebb köteles fenntartani azt.) A nemzetnek mint kulturálisan egységes identitásközösségnek tehát pusztulnia kellett: az állam semlegessége röviden és leegyszerűsítve ezt jelenti.

Valójában ez két lépésben ment végbe. Az állam először kisajátította a haza és a nemzet fogalmát, ahogyan erre *Dürrenmatt* figyelemzeti *A nagy Romulus* című drámájában a huszadik század ágyúütötelékké gyúrt nemzeteit: „hazának mindig akkor nevezi magát az állam, amikor tömgemészárlásra készül”. És csak ezt követően, egy második lépésben mondatta ki magáról – az igazságosság eszméjének elkötelezett, megvesztegethetetlen gondolkodókkal mondatta ki –, hogy neki, mármint az államnak, a jó és a rossz dolgában semlegesnek kell maradnia, ha nem akar rettenetesen részrehajló és zsarnoki módon eljárni polgáraival szemben.

A semlegességi elv védelmezői álláspontjukat megdönthetetlen logikával vezetik le a maguk 18. századi előfeltevéseiből. Erkölc és politika különválasztásának követelése Kant korában a formálódó civil társadalom autonómiaigényét védte az abszolút monarchiák morális-kulturális monopóliumával szemben. Nagyon is létező vallási, nemzetiségi, nemzeti és politikai közösségek vívják ki akkoriban a jogot, hogy maguk dönthessék el, mi a jó nekik. Okkal remélték, hogy a kormányzat a jövőben csupán semleges végrehajtó eszköze lesz az ő nyilvános vetélkedésük során formálódó közakarathoz, és a célkitűzés, az értékelsőbbiségek megállapítása az érintettek, vagy legalábbis az érintettek többségének dolga lesz. Ezzel kapcsolatos várakozásaik azonban, azt kell mondanom, nem teljesültek, és utóbb, kimondva-kimondatlanul, le is kerültek a politika napirendjéről. Egy önálló akaratnyilvánításra képes, nyilvánosan működő politikai közösséggel szemben az állam semlegességének kijelentése logikus és jogos lehetett, csak hogy a modern demokráciák nem ezt a fiktív elrendezést legitimálták, hanem az állam és a politikai közösség *egybeesését*. Ezzel egyidejűleg a civil társadalom privatizálódott és atomizálódott, fokozatosan elveszítve igényét és képességét a közös megállapítására. Márpedig nem ugyanazt jelenti, ha azt állítjuk, hogy a célok jósága a közösség dolga, ezért nem az államra tartozik, vagy pedig azt, hogy a célok jósága magánügy, és ezért nem tartozik az államra. Miközben

az új legitimáció birtokában a kormányok mint a közakarát megtestesítői (a maguk „értéksemleges” módján) minden korábbinál szélesebb körben és nagyobb mértékben kezdtek élni az állampolgárok ellenőrzésének és szabályozásának jogával, felmentést nyertek eljárásaik normatív igazolásának kötelezettsége alól. A cél ennek épp a fordítottja volt, nevezetesen, hogy az állampolgároknak ne kelljen a kormányzat előtt igazolniuk céljaik jóságát, de az eredmény mégis csak ez lett! A kormányzat intézkedései eközben nem váltak, mert nem válhattak értéksemlegessé, csupán kimondatlanok maradtak a mögöttük meghúzódó értékpreferenciák. S nem volt többé kárhóztatható a politikai elit erkölcsi silánysága sem: az erkölcsi kiválóság egész egyszerűen nem lehet szempont ott, ahol többé nincs egyetértés abban, hogy mik a kiválóság és az alávalóság ismérvei.

De vajon előállítható-e egyáltalán a normatív egyetértés és az ebből fakadó közösségi szolidaritás minimuma ott, ahol az elkötelezettséget a jó célok valamely készlete iránt a magánszférába száműzték, hivatkozva az egyének autonómiájára s az állam semlegességére? Ha pedig többé nem állítható elő, mi oka marad akkor a semleges állam „tehermentesített” polgárának – ez utóbbi *Michael Sandel* találó kifejezése – arra, hogy a törvényeket betartsa, változó érdekei és a büntetéstől való félelmén túlmenően? Mi váltaná ki hűségét egy olyan közösség iránt, amelyhez csak formális jogviszony fűzi? A legnagyobb hatású válaszkísérletek közül kettőt említenék. *Jürgen Habermas* életműve egy klasszikus athéni polgár hitvallása amellet, hogy az agóra, azaz a nyilvános vita, a részvétel a közügyekben maga teremt közösséget az önkéntes résztvevőkből, ha adott számukra az „ideális beszédhelyzet” (kényszermentesség, egyenlőség, egyenlő hozzáférés a tudnivalókhöz stb.). Hiszen a résztvevők, amennyiben követik a racionális diszkurzus és a racionális kanti etika mindenkire egyformán érvényes, formális szabályait, s kizárják párbeszédükből a diszkriminációt, az előítéletet s a kényszer valamennyi nemét, okvetlenül egyetértésre kell hogy jussanak. Ez pedig megerősíti elkötelezettségüket egymás, valamint a demokratikus eljárásrend iránt. A felvilágosult értelmiség „nagy ábrándja”, a *volonté general* uralma és a tiszta észszerűség jegyében szerveződő politikai közösség hosszú és véres vajúdás után Habermas elméletében nyeri el végső, rendszeres alakját, s találja meg méltó helyét a politikai eszmék múzeumában. A mediatisált ipari tömegtársadalmak valóságához ugyanis min-

dennek nincs többé köze. Ezekben a Habermas által szorgalmazott konszenzusközösség nemcsak lehetetlen, de felesleges is. (Arról nem beszélve, hogy a másoknál valamivel racionálisabbak uralma az egyetemesen észszerű nevében a gyakorlatban ezúttal is csak olyan diktatórikus következményekhez vezethetne, mint amilyeneket Platon az ő Államában kimond, és Robespierre a magáéban megvalósít.) De nem is az egyének *racionális* belátáson nyugvó egyetértése biztosítja a modern társadalom rendjét és minden korábbinál kielégítőbb működését, mutat rá *Niklas Luhmann*, hanem a csoportok és rétegek elkülönülését felváltó *funkcionális differenciálódás*. Az egyének érintkezését olyan spontán szerveződő és a felhasználók által szabadon alkalmazható vagy elutasítható médiumok közvetítik, mint a piac vagy az informatika, amelyek csak akkor működnek, ha a résztvevők együttműködnek, azaz a kódrendszer kínálta lehetőségek között érintkeznek egymással. Ehhez nem egymást, csupán a médiumok működését kell megérteniük. A „kritikai” hatvanas években ugyanezt a helyzetet *Vilém Flusser* még a technológiai észszerűség elidegenedett uralmának rémképeként mutatja be, többek között *A fotográfia filozófiájában*. Luhmann már a morális pánik ellenszerének szánja elméletét – íme, így változik a világ. Bebizonyítja, hogy a rend a modern társadalmakban akkor is fenntartható – vagyis csak azon az áron tartható fenn –, ha a jó és a rossz kérdése az egészre nézve többé nem vethető fel, és ez maga a szabadság: végre elhárultak az akadályok a kockázatmentes egyet nem értés útjából. („Vak engedetlenség minden pillanatban”, harsogja Übü, a szabad emberek káplára már Alfred Jarry száz évvel ezelőtti abszurd komédiájában is.)

Az elmozdulás a nominalizmus irányába, azaz a közösség fogalmának relativizálódása és privatizálódása természetesen nem elméletben ment végbe a késő modernitás korában, hanem a nyugati társadalmak atomizálódásának fejleménye volt, és a tényleges közösségek összetartó erejének gyengülése folytán következett be, mintegy annak reflexiójaként. Míg egy politika- vagy termelési központú rendszerben az egyént céljai a közösség felé fordítják, hiszen elismerést, védelmet, megélhetést csak társaitól és az együttműködéstől remélhet, addig a fogyasztói élmény- és szolgáltatási központú társadalmában más a helyzet: az érdeklődés befelé fordul, kinek-kinek a saját testi és lelki jóléte felé. A produktivitásról, amely lényege szerint közös és nyilvános, a hangsúly átkerül a befogadás szükségképpen magányos aktu-

sára. Ahol a magánszükségletek kielégítése lesz a társadalmi cél, s az egyén célkitűzése magánügy, ott a nyilvános vita értelmetlenné válik és a közösség céltalanná, a szó szoros értelmében. De lehetetlenné is, mert az emberek közösségét, ha nem a nyers biológiai kényszerűség tartja össze, akkor az együttélés értelmét illető egyetértés (igénye), és az aktuális egyet nem értésből fakadó vetélkedés, vita. Ez a vetélkedés azonban nem a Javakért folyik, hanem a Jó meghatározásáért, vagyis az igazságért; mert attól függ, hogy mit tekintenek majd egyáltalán javaknak és az is, hogy kinek mennyi jut belőlük. Ha az egyetértés feleslegessé válik, akkor az igazságért küzdeni persze értelmetlen, sőt, helytelen, mondván, hogy a közjó megállapítására irányuló szándék mindig zsarnoki. A rendszer immár magától működik, az egyén magának él. (A gép forog, az alkotó pihen: a történelem véget ér.)

A modern utáni és történelem végi Európában széleskörű az egyetértés, hogy nincs egyetértés, de ne is legyen. Ezért válik gyanúsá minden kísérlet arra, hogy megállapítsuk, kik vagyunk és kik nem vagyunk; gyanús már maga a többes szám első személyű igealak használata, különösen felszólító módban. Egy meghatározhatatlan népesség pedig szükségképpen és korlátlanul nyitott mások felé. Gondot legfeljebb az okozhat, hogy mit értsünk egyáltalán „másokon”, ha egyszer nem tudhatjuk, hol kezdődnek „ők”, meddig vagyunk „mi”, s miről vesszük majd észre, ha már nem „mi” vagyunk.

Mégis nehéz kitérni az olyan belátások elől, mint amilyenekre *Leo Strauss* hívja fel a figyelmet *Természetjog és történelem* című munkájában, ahol arról ír, hogy az emberről egyáltalán semmit se mondhatunk, ha nem tudjuk, hogy az adott népesség miként törekszik a jó meghatározására, de legalábbis a keresésére. Az ember természete ugyanis a megértés: amit tesz, ilyen vagy olyan értelemben teszi, amit mások tesznek, azt így vagy úgy értelmezi, ettől függően találja jónak vagy rossznak, s ez a meggyőződés lesz, ami társaival összeköti, másoktól pedig elválasztja. De csak azokat értjük, akikkel eleve *egyetértünk*, legalább a szavak helyes használatában, azaz végső soron a jó kérdésében. És csak azokat érthetjük, akikkel előzetesen egyetértésre jutottunk abban, hogy érdemes odahallgatni egymásra.¹ Ez bennünk a közös, s ez több és kevesebb, mint nézetazonosság, ez az életutak

¹ STRAUSS, L.: *Természetjog és történelem*, Budapest, Pallas Kiadó, 1999.

közösségére vall. Ahhoz, hogy egy értelmes párbeszéd résztvevői, „én” és „te” lehessünk, előbb már „mi” kellett hogy legyünk. (A kései Wittgenstein korszakalkotó felismeréséből adódik ez a következtetés.) Az egyetértés azért lehetséges egyáltalán, mert a beszédkapcsolatnak előbb vagyunk alkotásai, mint alkotói. A mélyökológus *Arne Naess* metaforájával: az Én csak csomó, csomópont a nyelvi-kulturális kommunikáció hálózatában. Nem végső adottság, viszonyaiban létezik: mások számára, másokkal összefüggésben. Ez az összefüggés maga nem „objektív”, de nem is „szubjektív”, hanem interszubjektív érvényességgel rendelkezik. Új értelmet nyer ezáltal civilizációnk sokat hangoztatott – olykor vészesen egyoldalú – spiritualitása, nevezetesen hogy az a bizonyos „szellem” nem a vizek felett lebeg, hanem összeköti azokat, akik egymással egyetértenek: ahol ketten vagy hárman az én nevemben egybegyűlnek – ez már Máté evangéliumában is így áll. Megtaláltuk volna az európai modernitás története során elveszített fonalat? Vagy el sem vezett soha?

A személyközi kapcsolatok és személyfeletti szerveződési szintek ontológiai elsőbbségét megalapozó elméletek következményeivel – gondolok itt többek között a filozófiai hermeneutika, az interszubjektív fenomenológia, a personalista etika, a narratív és komunitárius identitáselméletek, valamint a humánökológia felismeréseire – a politikai filozófiának is szembeülnie kell. Tarthatatlannak bizonyul egyén és közösség szembeállítása, de az is, hogy egyiket a másikból próbáljuk levezetni. A kapcsolati hálónak (annak, ami számunkra közös) ugyanúgy nem tulajdoníthatunk önálló létet, mint azoknak, akiket összeköt, akkor sem, ha történelmileg kialakult keretei intézményesültek. Összertartozásunk sohasem kész adottság, mindig személyes elköteleződés. A hagyományt a hagyomány értelmezése körül folyó vetélkedés élteti. Azonban az individualista álláspontot sem tehetjük a magunkévá, mert e kapcsolatokat és közösségeket nem tekintjük se tetszőlegesnek, se alkalomszerűnek. Eddigi érvelésünkben az következik, hogy a közösségi részvétel feltételekhez kötött. Feltétele mindenekelőtt a képesség és az eltökéltség a közös értelem keresésére. Ez pedig autonóm döntés kérdése – meghatározott történelmi feltételek mellett. A vitatkozó felek rendszerint vagy a döntés autonómiájának, vagy a feltételek történelmi meghatározottságának nem tulajdonítanak kellő jelentőséget, pedig a kettő között nincs is elvi ellentmondás.

A félreértések elkerülése végett megismétlem: maga a „közös értelem” sem rögzített. A kulturális hagyomány – különösen az európai – az egymásnak ellentmondó értelmezések sokféleségét kínálja. A vita mindig a hagyomány megújítása körül forog, és nyitott a kívülről, más kultúrák felől érkező hatások felé. A részvételhez mindazonáltal nélkülözhetetlen a közös történelmi tapasztalat elsajátítása, a kulturális örökség egységét biztosító és ellentmondásait rejtő összefüggések *bizonyos fokú* ismerete, e nélkül nehezen érthetjük meg a mindenkor zajló vita tétjét és partnereink viselkedését. Ahhoz pedig, hogy el is viseljük őket, és esélyt adjunk a kölcsönös megértés mindig kétes és felemás sikerrel kecsegtető igyekezetének, kelleni fog *bizonyos mértékű* megelőlegezett lojalitás. Mindez fokozatosan sajátítható el, egyetlen emberöltő ritkán bizonyul elegendőnek. Az érdemi vita a *mérték* megítélése körül forog, és aligha dönthető el egyszer s mindenkorra, azonban világos, hogy ezen múlik majd közösségfelfogásunk zártsága vagy nyitottsága.

De közösségekről beszélni, melyeknek van saját kulturális arculatuk, ráadásul e kulturális arculat megőrzésének értéket tulajdonítani, tehát a megkülönböztetés értelme mellett érvelni sokak szemében ma botrányosnak tűnik, meggyőződésünk tehát további igazolásra szorul. Leo Strauss korábban hivatkozott művében merész – manapság merésznek tetsző – kijelentést tesz ezzel kapcsolatban, őt fogom idézni: „Minden nagyon értékes dolog egyben nagyon ritka is [...]. Egy nyitott vagy átfogó társadalom a humanitás alacsonyabb szintjén fog állni, mint egy zárt társadalom, amely generációk során át hatalmas erőfeszítéseket tesz az emberi tökéletesedésért. A jó társadalom esélyei ezért jobbak, ha több független társadalom létezik egymás mellett, mintha csak egy független társadalom létezne. Ha az a társadalom, amelyben az ember elérheti a tökéletesedést, szükségképpen zárt, akkor az emberi faj egymástól független csoportosulásokba való tagolódása is természet szerint való”² – olvashatjuk a magyar kiadás 97–98. oldalán. A szövegkörnyezetükből kiragadott tézismondatok félreérthetőek, ezért az alábbiakban megkísérlem értelmezni őket.

„Minden nagyon értékes dolog egyben nagyon ritka is.” Az arisztotelianus kiindulópont egyszerű alapigazságnak tűnik, elfogadása azonban kényes következményekkel jár. Egy célt elvéteni mindig

² STRAUSS: Természetjog és történelem, 97–98.

könnyebb, mint eltalálni. Amennyiben az a célunk, hogy az együttélés olyan tartós formáit alakítsuk ki, melyek között viszonylag szabadon érvényesülhet az értékek és célok sokfélesége anélkül, hogy a résztvevők egymásnak, utódaiknak vagy környezetünknek helyrehozhatatlan károkat okoznának, tudnunk kell, hogy a lehető legnehezebb dologra vállalkozunk. A kielégítő megoldások megtalálása és megvalósítása próbára teszi, kivételes teljesítményekre ösztönzi az érintetteket. Egyre bonyolultabb, mások számára érthetetlen tudásra tesznek szert egyesek, s olyan különleges képességeket fejlesztenek magukban, ami megkülönböztetett helyzetbe hozza őket: hatalmat biztosít számukra vagy üldöztetésnek lesznek kitéve, esetleg mindkettő, váltakozva. A kivételes egyéni teljesítmények megbecsülése és főleg kiaknázása az innováció szolgálatában – íme, ebben rejlik a Mediterráneum körül kialakult és annak északi felén felvirágzó civilizáció sikerének titka: individualizmusában. Mostani hanyatlását pedig azzal magyarázom, hogy a meritokratikus elv az ipari tömegtársadalmak fejlődésének kései szakaszában teljes elutasításban részesült, egyrészt a kulturális relativizmus, másrészt a társadalmi igazságosság nevében. A kitűnni vágyó merész individualistákból ez a változás csinált egoista fogyasztót, s a kulturális kánon meghatározásáért zajló versengést ezért váltja fel az úgynevezett tömegkultúra fogyasztóinak tetszéséért, szavazatáért folyó verseny. Többé nem számít értéknek, ami ritka és csak kevesek számára elérhető.

„Egy nyitott vagy átfogó társadalom a humanitás alacsonyabb szintjén fog állni, mint egy zárt társadalom, amely generációk során át hatalmas erőfeszítéseket tesz az emberi tökéletesedésért.” De miben is látja szerzőnk a nyitott és átfogó, illetve zárt társadalmak közötti különbséget? Semmi esetre sem a környezettel folyó kommunikáció mértékében, hanem annak minőségében. A nyitott társadalom elvegyül környezetével, de nem képes abból a maga számára hasznosítható elemeket kiválogatni, másokat elutasítani: a szó szoros értelmében nem *kommunikál* környezetével, hanem hibridet alkot vele. Igaz, a hibridizáció is járhat olyan fényes sikerrel, mint Észak-Amerikában történt vagy másfél századon át (és itt nem a bennszülöttek kiirtására gondolok). A történelemben azonban ritka az önkéntes nyitottság példája, inkább az erőszakkal megnyitott társadalmak esetei ismeretesek, amelyek a behatolás, például a gyarmatosítás következtében

elveszítették integritásukat, vagy a frusztráció kiváltotta agresszivitás torzította el kultúrájuk hagyományos mintázatát.

Az aktív kommunikáció a környezettel ugyanis elhatárolódást követel (hadd magyarázom Strausst Luhmannal); feltételezi ugyanis a saját és az idegen megkülönböztetését, valamint egy egységes, zárt kódrendszert, melynek használói a környezetükből érkező kihívást le tudják fordítani a saját kultúra nyelvére. Tehát a maguk módján, jelként értékelik azt, és csakis ez által képesek megfelelő válaszreakcióra: megértésre, befogadásra, segítségre. A nyitott társadalom ezek szerint nem befogadó: szigorú értelemben nincs „hová” befogadnia az érkezőt, legfeljebb helyet kínálja, helyet szorít neki. Egy zárt kultúrát ellenben nem az elzárkózás jellemez a környezettől, hanem éppen ellenkezőleg, a zavartalan kommunikáció képessége, amit számára kódrendszerének (értékrendjének, együttélési normáinak) épsége és koherenciája biztosít. A zavartalan kommunikáció képességébe beleértendő a szellemi és politikai válságok kihordásának képessége is, mindeközben a kulturális minták békés átörökítéséről és átalakulásáról gondoskodó intézmények tartós működése. Kell-e külön érvelnem amellett, hogy az így értett zárt társadalom kedvezőbb körülményeket biztosít az elmélyült szellemi munka és a tartalmas emberi kapcsolatok számára – Strauss szavaival: az emberi tökéletesedésért tett erőfeszítések számára –, mint a nyitott modell?

„A jó társadalom esélyei ezért jobbak, ha több független társadalom létezik egymás mellett, mintha csak egy független társadalom létezne.” Újabb vízvonalhoz értünk. Mindazt, amivel magyarázni szoktuk civilizációnk átütő sikerét a modernitás korában, nevezetesen az egyéni kezdeményezés számára kedvező feltételeket, valamint a kulturális mintázat kontinensünkre jellemző, példátlan sokszínűségét, elsősorban annak köszönhetjük, hogy az európai kontinensen, a felszín erőteljes tagoltságához igazodva, de talán a betelepülő kisebb-nagyobb népcsoportok mozaikszerű elhelyezkedésének következtében is, aránylag kisméretű politikai egységek alakultak ki s maradtak fenn hosszú századokon át, többé-kevésbé a mai napig. (Fennmaradásukhoz döntő mértékben járult a középkori társadalomfejlődés „földhözragadt”, decentralizált jellege, melynek magyarázatáért Hajnal Istvánhoz érdemes fordulnunk, nézetei bemutatására azonban itt nem vállalkozhatom.) Amennyiben értéket tulajdonítunk

ennek a sokféleségnek, úgy azt kell akarnunk, hogy Európában továbbra is minél több független társadalom létezzék egymás mellett. Az Európai Unió bevallott programja és napi gyakorlata e független sokféleség felszámolására irányul. Ez a legnagyobb veszély, amely ma Európát, az európai kultúra önazonosságát fenyegeti. Elgondolkodtató az is, hogy a kulturális-politikai egységek különállását az egyének, javak és információk akadálytalan, szabad áramlása érdekében igyekeznek megnyirbálni. *„Vágyjátok le szárnyaitok, röptetek hogy szabad legyen”* – ahogyan a huszadik századi horvát költő, Vasko Popa költeményében olvasható. Márpedig a szabadság eszméje a polisz zárt világában bontakozott ki, s előbb jelentett közszabadságot, részvételt a közös szabadság gyakorlásában, mint mentességet az egyén számára a közösségi kötelekektől. Hogy is lehetne valaki szabad *egyedül?* A pusztá negációként értett egyéni szabadság értelmetlensége lehetett, ami megakadályozta, hogy más civilizációk körében elterjedjen a személyi szabadságnak az az elképzelése, amely Európában a felvilágosodás kora óta uralkodik – már ameddig léteztek tőlünk érintetlen „más civilizációk”. Lehet persze, hogy többre megyünk szabadság-ideálunk terjesztésével, hogyha nem bombavetőkké és óriásplázzakká látunk a dologhoz.

„Ha az a társadalom, amelyben az ember elérheti a tökéletesedést, szükségképpen zárt, akkor az emberi faj egymástól független csoportosulásokba való tagolódása is természet szerint való.” Vagyis hogy az emberiség történelmi fejlődése nyelvi-kulturális értelemben lehatárolt közösségek keretei között ment végbe, tökéletesedésen pedig éppen e közösségek sajátos karakterének kibontakozását értjük. Ez egyszerre jár belső differenciálódással és az egyes csoportosulások közötti egyre intenzívebb érintkezéssel. A különbségek elmélyülése és a párbeszédképesség javulása nem áll egymással ellentmondásban, így nem szükséges feláldozni az egyiket a másik kedvéért. Maga a világpolgárság eszméje a legjobb példa erre, hiszen abban egy különös kultúra, az európai igen sajátos, más kultúrák nézőpontjából nehezen értelmezhető teljesítményét szemlélhetjük. S az első világpolgárok, akik számunkra kitalálták ezt a fogalmat, általában egy-egy nemzetet akartak megmenteni az emberiségnek, egy egyetemes érvényűnek szánt értékrend nevében. A nagyvilág az ő szemükben csak igen átvitt értelemben lehetett a „népek hazája”, és akkor is: népek hazája volt,

nem egymáshoz esetlegesen kapcsolódó egyéneké, és nem is valamilye világtársadalomé, hanem népeké, így, többes számban.

Nem biztos ugyanakkor, hogy a sajátos európai értékek fennmaradásáról a jövőben is nemzeti közösségek fognak gondoskodni. Ez utóbbiak kialakulása ugyanolyan autentikus fejleménye volt civilizációnk fejlődésének, mint hanyatlásuk jelenleg. Közhelyszámba megy és nehezen vitatható, hogy a ma embere számára a nemzet mint politikai közösség, az anyanyelvi kultúra, a nemzetállam intézményrendszere és a szülőföld nem nyújtanak szilárd, egyértelmű kereteket az önazonosság felépüléséhez, mint elődeiknek. Az egyén és a közösségek sorsát és tájékozódását leginkább meghatározó viszonylatok ma messze túlmutatnak e kereteken, globális hálózatokba tagolódnak. Az ezekben zajló személytelen és tömeges érintkezés, maga a hálózati elv azonban nem teremt a „felhasználók” között állandó és meghatározó kapcsolatokat, melyek önazonosságuk szilárd támpontjai lehetnének. Márpedig az autonóm személyiség fejlődése csak közösség(ek)ben mehet végbe, amelyet a sajátjának érez, és amelyhez személyes ismeretség és az élmények sűrű szövedéke fűzi. Ha nemzetek feletti szinten nem tartjuk lehetségesnek ilyen közösségek létrejöttét, talán a nemzet „alatt” volna érdemes a helyüket keresni. A hűlt helyüket, mondhatnám, mert a lokális (lakó- és munkahelyi, szakmai, világnézeti) közösségek a nemzeteknél már előbb és alaposabban megsínyleték a kulturális, politikai és gazdasági központosítás egymást követő hullámait, melyek közül az első éppen a nemzetállamok részéről érte őket. *Manuel Castells* azonban *Az identitás hatalmában* joggal mutat rá, hogy a nemzetállami keretek eróziója a második ezredfordulón ismét felértékeli a helyi szintű szerveződések szerepét.³ Magyarországon ebből vajmi keveset tapasztalunk, itt az állami központosítás és a globalizáció máig mintegy vállvetve dolgozik az autonóm lokalitások szétverésén. Más európai országok példája ellenben azt mutatja, hogy a korunkat jellemző elszemélytelenedés, elmagányosodás és elbizonytalanodás reális alternatívája lehet a részleges és viszonylagos érvényű helyi közösségek megerősítése, amelyek nemcsak értelmes célt és tevékenységet kínálnak tagjaiknak, hanem választ is arra a kínzó kérdésre, hogy kicsodák ők tulajdonképpen. Erre a kérdésre ugyanis

³ CASTELLS, M.: *Az identitás hatalma*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2006.

csak akkor tudunk válaszolni, ha megmondjuk, kikhez tartozunk, mit akarunk elérni, és miképpen lettünk azzá, akik vagyunk, ez a három kérdés pedig egymástól elválaszthatatlan.⁴

Figyelemre méltó azonban, hogy Európa lakói a nemzetállamok kialakulását megelőzően hosszú századokon át jól megvoltak olyan plurális „mi”-tudattal, ami egyszerre többféle értelemben fűzte őket különféle közösségekhez. Ezek a kötődések egymás mellett érvényesültek s nem egymás rovására, egységet alkottak ugyan, de nem hierarchiát. Ilyen közösséget jelentett számukra a vallás, a társadalmi rang, a mesterség, a nyelv, a származás és mintegy mellesleg: az uralom is, hogy éppen milyen urat szolgálnak. (Ez utóbbi, tudjuk, önhibájukon kívül gyakran változott, de hiszen változik ma is, mesélhetnének erről, mondjuk, a kárpátaljai magyarok.) De akkoriban még sem az alattvalói státuszban, sem az etnikumban nem láttak olyasmit, ami tőlük kizárólagos hűséget kívánhatna identitásuk más összetevőivel szemben, úgy, ahogyan azt nemsokára az állam és a nemzet fogja követelni. Érdemes emlékeznünk erre, amikor azoknak az új „hűségformáknak” (Roger Scruton) a csíráit keressük, melyek jegyében a jövő identitásközösségei kialakulhatnak.

Úgy tűnik, a helyi közösségeket elnyomó nemzetállam, a nemzeti közösségeket gyengítő Unió nem kínál az európaiak számára közös azonosulási kereteket, s minél inkább erőlteti, annál kevésbé képes erre. Európai identitásunk, amennyiben európai, nem lehet más, mint egység a sokféleségben, vagyis az egymástól eltökélten különbözni akarók közössége, tehát egymás győzködése, más szóval értelmes egyet nem értés, olyan találkozás, amely megerősíti mindannyiunkban a ragaszkodást a saját identitáshoz, és kölcsönös tiszteletet ébreszt a fennálló különbségek iránt. Az európaiság lényegét véti el, aki ezt másképp gondolja, és egységnek a különbségek eltüntetését képzei. Az erőszakos központosítás kísérletei kontinensünkön szerencsére mindig rövid életűek voltak, és ez így lesz ezúttal is. A globalizáció kihívására a sikeres válasz Európa részéről meggyőződés szerint nem egyéniségének feladása, hanem annak hangsúlyozása. Mifelénk a társadalom alulról felfelé szerveződik, fejlődése során nem egységesül, hanem differenciálódik, nem a központosítás teremt

⁴ Ld. TAYLOR, C.: *The Sources of the Self*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992.

összhangot a részek között, hanem a barátság, nem a csereszabatoság, hanem a párbeszéd, s *mi* azt szeretnénk, ha mindez így is maradna.

A történelem arra tanít, hogy birodalmak, terjeszkedést és védekezést szolgáló kényszerszövetségek mindig egy-egy társadalmi rendszer válságából fakadnak. Abból a kétségbeesett igyekezetből, hogy az erőforrások összpontosításával legyenek úrrá helyzetükön, a túlélésüket fenyegető belső ellentmondások feloldása helyett, amire többé nem képesek. Ezek tehát eleve kudarcra ítélt kísérletek. Civilizációnk makacs életképességét bizonyítja, hogy túlélte birodalmait. A római birodalom bukásával példálózó *Alasdair MacIntyre* ezt azzal magyarázza, hogy „a jóakarató emberek [...] többé nem azonosították a civilizáció és az erkölcsi közösség folytatódását az impérium fennmaradásával. Ehelyett hozzáálltak – többnyire nem is teljesen felismerve, hogy mit tesznek –, hogy a közösség olyan új formáit alakítsák ki, amelyekben belül az erkölcsi lét fenntartható úgy, hogy az erkölcsiség és a civilizáció túlélhesse a barbárság és a sötétség elkövetkező korszakát.”⁵ Az erény nyomában szerzője szerint ma ismét hasonló fordulóponthoz érkeztünk. „Ebben a stádiumban az a dolgunk” – állítja műve utolsó oldalán –, „hogy olyan helyi közösségi formákat alakítsunk ki, amelyekben a civilizáció, valamint az intellektus és az erkölcsi lét megőrizhető a sötétség új korszakában, mely már a nyakunkon van [...]. Ez alkalommal azonban a barbárok nem a határainkon túl várakoznak; már jó ideje ők irányítanak bennünket. S nyomorúságunkat részben az teszi, hogy nem vagyunk ennek tudatában.”⁶

Azt állítom tehát, hogy az európai identitásra az egyik legnagyobb veszélyt napjainkban a központosítás és az egység erőltetése jelenti, legyen szó az Európai Unióról (annak jelenlegi formájában és igényeivel) vagy épp transzkontinentális szerződésekről, mint a TTIP. Egy ponton túl a helyi politikai közösségek önrendelkezésének korlátozása e közösségek létét fenyegeti. Nem állhatunk ki egyszerre az individualitások sokféleségéből és szabad párbeszédéből születő sajátosan európai identitás eszméje mellett és a befektetők érdekvényesítését a közakarat hatályán kívül helyező „jogharmonizáció”

⁵ MACINTYRE, A.: *Az erény nyomában*, Budapest, Osiris Kiadó, 1999, 351.

⁶ uo.

mellett. Állásfoglalásunk ebben a kérdésben ráadásul eldönti azt is, hogy milyen magatartást tanúsíthatunk az Európába kívülről érkező jövevényekkel szemben. Aki úgy véli, hogy Európa egységét kontinentális és transzkontinentális intézmények működésének egységes rendje biztosítja, az nem lehet tekintettel különös közösségekre, csakis az egyenlőképpen szabad egyének magánérintkezését szabályozó jogelvekre. Az utóbbiak lényegéből pedig egyenesen következik, hogy elvileg bárkire kiterjeszthetők, tehát diszkriminációnak számít, ha ezt valakitől megtagadják. Jogalanynak lenni nem képességek és nem elkötelezettség kérdése: alapvető emberi jog. Egy közösséghez tartozni ezzel szemben még akkor is különös kvalitásokon múlik, ha a közösség nyitott, hagyománya vitatott és a tagok identitása nem kizárólagos, hanem – *Craig Calhoun* szavaival – „többszörös, hiányos és töredékes”. A demokratikus közösségek Európájának, az individualizmus és a sokféleség Európájának, az emberi jogok eszméjét védő Európának *van* kulturális identitása, amely lakóinak többségét egyetlen, inkább eszmei közösség és sok kisebb, történelmi közösség részesévé teszi. A kisebbségek pedig alkalmazkodtak e közösségek normáihoz. A történelmi tapasztalat bizonyítja és a hivatkozott elvek lehetővé teszik, hogy ezt a kulturális identitást bárki jövevény magáévá tegye, az együttélés rendje és biztonsága pedig meg is kívánja mindegyiküktől az alkalmazkodást. A polgári társadalom nyitott: nem állhat egymás mellett létező kulturális zárványokból, de ez a nyitottság azt is jelenti, hogy az együttélés nem kívánja az érintettektől eredeti kulturális örökségük feladását, csupán újraértelmezését. Ennek nehézsége a kulturális távolsággal egyenes arányban nő, az egyén műveltségének színvonalával egyenes arányban csökken.

A kérdés szakemberei azonban – akiknek száma 2015-ben úgy tűnik, Európa-szerre örvendetesen megszaporodott – hajlamosak megfélemleni más, sokkal egyszerűbb és könnyebben mérhető összefüggésekről. A modern nyugati civilizációra jellemző közösségek befogadóképességének éppen azért vannak kemény *mennyiségi* korlátai, mert ezek a megértés és önkéntes együttműködés alapján szerveződnek. Nem rendelkeznek tehát a szankcionálás, a megkülönböztetés és a kényszer olyan eszközével, amellyel a hagyományos közösségek bátran élhetnek. Számukra lét vagy nemlét kérdése tehát a tagok tényleges elköteleződése és konstruktív részvétele a közösség életében. A tényleges elköteleződés és a konstruktív részvételhez

szükséges attitűdök elsajátítása pedig, mint jeleztem, menthetetlenül időigényes. Kezelhetetlen konfliktusokhoz vezet, ha egyszerre túl sok olyan jövevény él a befogadó társadalomban, akik még nem mentek keresztül ezen a folyamaton, vagy annak kezdeti stádiumát élik. Így a jövevényeknek inkább a második, mint az első nemzedékére jellemző a beilleszkedés kudarcai és frusztrációi nyomán feltámadó agresszivitás és tudatos szembehelyezkedés az európai normákkal, aminek most nap mint nap tanúi lehetünk. Hogy mikor „túl sok” a bevándorló, az persze viszonylagos, a beilleszkedés zavarairól és társadalmi zűrzavarról tudósító megfigyelések azonban számos európai nagyvárosban már évtizedek óta azt igazolják, hogy elérkeztünk a kritikus mértékhez, és a bevándorlás ebben az ütemben nem folytatható. A globális ökológiai válság és a népességrobbanás következtében súlyosbodó nyomor, illetve az ebből fakadó politikai konfliktusok, az erőszak elharapózása pedig gondoskodik róla, hogy a migráció mértéke ne csökkenjen, hanem tartósan növekedjen. Ha belátjuk, hogy nem lehet bárkinek, bármikor, bármilyen létszámban európaivá válni, akkor azt is be kell látnunk, hogy a most újonnan érkezőknek már nem lehet. Ez alig függ egyéni adottságaiktól. Lényegében azért nem válhatnak európaivá – a legnagyobb kölcsönös jóindulatot feltételezve se válhatnak, pedig ez a kölcsönös jóindulat korántsem létezik –, mert az az Európa, amely felé tartanak, lassan megszűnik. Nem földrajzi értelemben szűnik meg természetesen, hanem kultúrtörténeti értelemben, mint bizonyos jellegzetességekkel leírható, meghatározott értékorientáció jegyében zajló együttélés színtere. „Mi” – amennyiben még „mi” vagyunk – ehhez a történethez ragaszkodunk.

Ehhez persze el is kell tudni mondani ezt a történetet. Erre tettem dolgozatomban szerény kísérletet. Nem áltatom magam azzal, hogy a címadó kérdésre megnyugtató választ találtam. Inkább arról szerettem volna meggyőzni az olvasót, hogy maga a kérdés, hogy milyen értelemben tekintünk magunkra közösségként, megkerülhetetlen számunkra, ma élő európaiak számára, tisztázása pedig – de legalább elintézetlenségének tudatosítása – életbe vágó. Ami a választ illeti, tudományos igényű vizsgálódás tárgya elsősorban az lehet, hogy az egyes válaszkísérletekben milyen értékrend jut kifejezésre, és szerzőik hogyan magyarázzák a közösségek létét, egyén és társadalom viszonyát. A filozófiai alapok tisztázása ezúttal gyakorlati haszon-

nal kecsegtet. Közösségre utaló fogalmainkhoz annyi ellentmondás, félreértés, rágalom és rögeszme tapad, hogy majd ezektől nem tudunk szót érteni egymással, amikor kontinensünk és civilizációnk jövőjéről kell döntenünk. A jó kormányzás a kínai bölcsélet nagy öregje, Konfuciusz szerint is a szavak értelmének helyreállításával kezdődik. Mi nála nehezebb helyzetben vagyunk: nem hiszünk egyszer s mindenkorra rögzített, következőképp helyreállítható értelemben, mégis törekszünk az igazságra, s a tévedést próbáljuk elkerülni. Ha e törekvés értelmét és az egyetértésen nyugvó közös cselekvés reményét feladnánk, akkor az *erényes nominalista* álláspontja nem volna többé fenntartható, s a vita arról, hogy „mi” vagyunk-e, eldőlné, még mielőtt elkezdődött volna.

AZ ISZLÁM ÉS A POLITIKA

ÖSSZEFOGLALÁS

Vajon az iszlámban szétválasztható a vallás és a politika? Ha az iszlám születésének körülményeit, identitását, katonai hódításait, birodalmi kultúráját, a modern reformerek és az ultrakonzervatívok sariafelfogását vagy muszlim vallási vezetők A Common Word című, a keresztény egyházak vezetőinek címzett nyílt levelét nézzük, úgy tűnik, az iszlámban vallás és politika elválaszthatatlan. Ha azonban figyelembe vesszük a saria történelmi változatait, illetve a mai muszlimtöbbségű országok valóságát (48 államból 29-ben vallás és állam szét van választva), akkor azt láthatjuk, hogy a muszlimok többsége már ma szekularizált keretek közt él. Az egyháznak ezeket a tényeket is figyelembe kell vennie, amikor a muszlimok európai integrációjának problematikáját igyekszik megérteni.

Az iszlám és a politika viszonyát ma az egyház számára is létkérdés mélyebben vizsgálni. Az elmúlt fél évszázadban megerősödő iszlamista radikalizmus, a nyugati multikulturalizmus részleges csődje, az egyre brutálisabb terrorcselekmények, a menekültek újabb áradata, a helyzetre adott nyugati reakciók és az iszlámról alkotott képek polarizálódása, illetve a muszlimok nyilatkozatai és iszlámképei közötti különbségek alapján meglehetősen zavaros kép tárul elénk.

1. Az alapvető különbség kereszténység és az iszlám között

A megértés érdekében először is érdemes a két vallást összehasonlítani.

- A kereszténység ugyanis *csak vallás*, amely egy már létező civilizációban, a Római Birodalomban jelent meg, és első háromszáz éve alatt üldözéseknek volt kitéve. Nemzetközi közössége azóta

is mindenféle kultúrában és államformában él. Időnként, helyenként képes az egész társadalomra hatást gyakorolni, de alapvetően ellenkultúráként tud önmaga maradni, a politikai hatalom pedig mindig is kísértést jelentett neki.

- Az iszlám ezzel szemben nem csupán vallás, hanem *civilizáció*, amely egy kisvárosból nőtt birodalommá. E civilizáció többdimenziós, bár a vallási elem áthatja a többi alrendszeret is (család és büntetőjog, kereskedelem, hadviselés, nyilvános megjelenés, kapcsolatok, személyes higiéné stb.). Az első századok hódításai során a népeket egyszerre iszlamizálta és arabizálta. A nyugati társadalmi formák átvétele és a kalifátus 1924-es felszámolása óta legnagyobb problémája a politikai életből való kiszorulása.

Mégis arra a kérdésre, hogy szétválasztható-e az iszlám és a politika, egyszerre tudunk nemmel és igennel felelni. Ennek megértéséhez egyrészt vissza kell térnünk az iszlám kezdeteihez, majd nagyot kell ugranunk a legújabb korba.

2. Az iszlám kezdetei és a politika

A Mohamed által hirdetett egyistenhit még a 7. századi Arábiában sem volt újdonság, ezért a Korán tanúsága szerint zsidók és keresztények egyaránt hívták őt a saját közösségeikbe (Korán 2:111,120). Az *izraelita* hit felvétele azonban egy etnikai valláshoz való csatlakozást jelentett volna, Mohamed pedig arab akart maradni, nemzeti identitását meg akarta őrizni. A *keresztény* hit felvétele politikai identitást is adott volna, mert melkitaként Bizánc oldalán találta volna magát, jakobitaként vagy nesztorianusként pedig Bizánccal szemben – Mohamed azonban politikai érdekeiben is független akart maradni.

Ha körülnézett, azt látta, hogy minden népnek van valamilyen szentírása, amit a saját nyelvén recitálhat: a zsidók a zsoltárokat énekeltek, a szírek az evangéliumokat recitálták, a zoroasztrianusok a saját himnuszaikat, az arab keresztényeknek viszont még nem volt írott Újszövetségük, mert az arab írás ekkor még alkalmatlan volt ilyesmire (ha lett volna arab Újszövetség, ma nincs az iszlám). Az írástudatlan Mohamedben a fordítás lehetősége fel sem merült, és igazságtal-

lannak tűnt neki, hogy Isten minden néphez szól, csak az arabokhoz nem, és elfogadhatatlannak tartotta, hogy Isten az arabokhoz ne arab prófétán keresztül, ne arab nyelven szóljon (Korán 16:103; 26:195; 46:12). Az iszlám tulajdonképpen ebben a gondolatban fogant meg: egy a kereszténység és a zsidóság *előtti* tiszta egyistenhit restaurációjaként, „Ábrahám vallása”-ként (*millat Ibrahim*), aki nem volt sem zsidó, sem keresztény, hanem *haníf* volt, természetes monoteista, aki kinyilatkoztatás nélkül jut egyistenhitre (Korán 2:130–135; 3:65,67,95; 4:125; 6:161; 16:120–123; 22:78). Mohamed nem Ádám, az első ember (nyilván legtisztább) vallásában, hanem Ábrahám (hipotetikus) vallásában látta az arabság gyökereit és megújulásának modelljét, hiszen Mohamed is Ismael/Iszmail leszármazottjának tartotta magát. Ezért az iszlámról szóló első keresztény teológiai reflexió is, amelyet az arab származású Damaszkuszi Szent János (*Júchanná ad-Dimasqí*, 675–749) írt az eretnekségekről szóló könyvében (*Peri Hairészeón* 101.), az iszlámot az „izmaeliták” vagy „hagarénusok” eretnekségeként említi. Az arab nemzeti identitás és politikai érdek őrzése tehát már az iszlám létrejöttékor szerepet játszott.¹

3. Egy hódító birodalom vallása

Mohamedet és kis közösségét a pogány mekkaiak elég sokáig (12 éven át) túrték, de végül 622-ben Jaszribba, a későbbi Medinába kellett távozniuk (ez lett az iszlám időszámítás kezdete). Mohamed Medinában gyorsan vallási, politikai és katonai vezető lett. Azzal az eszmével, hogy mindenki muszlim, mindenki testvér, vallási alapon egyesítette a torzsalkodó klánokat. Így olyan katonai potenciál szabadult fel, amely száz éven belül a mai Spanyolországtól Indiáig óriási területet hódított meg, legyőzve mind Bizáncot, mind a szasszanida Perzsiát. Az iszlám tehát Mohamed halála után egy hódító birodalom, egy civilizáció vallása lett.

¹ Ajánlott magyar szakirodalom: SIMON R.: *Korán – A Korán világa*, Budapest, Helikon Kiadó, 1994; KISS Zs. H.: *A Kegyes Korán értelmezése és magyarázata magyar nyelven*, Budapest, Haníf Iszlám Kulturális Alapítvány, 2010; SIMON R.: *Az iszlám keletkezése*, Budapest, Gondolat kiadó, 1967; WEISS, B. G. – WEISS, A. H.: *Az arabok története*, Budapest, Kőrösi Csoma Társaság, 2009.

Nem muszlimok számára nyilvánvaló, hogy az iszlám karddal terjedt el, de ha muszlimokat kérdezünk „az arab expanziónak” az iszlám terjesztésében játszott szerepéről, akkor sajátos retorikai legitimációval találkozunk. A muszlimok szerint a háború (*harb*) olyanmi, amit a nem muszlimok kezdeményeznek a muszlimok ellen, a *dzsihád* ezért mindig a muszlim közösség önvédelme. A hódítások csupán „megnyitások” (*futúhát*) voltak: megnyitották a területet az iszlám számára.²

4. A három részre tagolt világ

A Korán utáni iszlám világképben a világ három részre oszlott: *dár al-iszlám* (az iszlám területe, ahol a muszlimok többségben vannak), *dár al-ahd* (a behódoló vagy szerződéses területek, ahol a muszlimok békében élhetnek) és a *dár al-harb* (a háborús terület, ahol az iszlámmal szemben ellenségesek).

A 20. századi nyugati kultúra megjelenéséig minden emberi kultúra vallási alapú kultúra volt, az iszlám civilizációban pedig különösen szétválaszthatatlan volt vallás és politika, így a Közel-Keleten az embereknek nem nemzeti, hanem felekezeti identitása van (szunnita, síita stb.). Ezért máig érvényesül a tipikus muszlim szemlélet, amely a népek történetében vallások történetét látja, a népeket vallásuk szerint osztályozza (pl. amerikai = keresztény). Amikor például 138 muszlim hittudós nyílt levelet küldött a keresztény egyházak vezetőinek (*A Common Word*, 2007. 10. 13.). XVI. Benedek pápa egyik félreértett nyilatkozata miatt abban is azt írták, hogy az iszlám nem keresztényellenes, „amíg nem kezdenek háborút a muszlimok ellen a vallásuk miatt, nem nyomják el őket, és nem üzik el őket otthonaikból”. A *World Evangelical Alliance* joggal tette fel a kérdést, hogy „a sok keresztény vezető közül, akinek a levelet címezték, ki vesz részt abban a bűnben, hogy muszlimok ellen háborúzik és muszlimokat üz el az otthonaikból” (*We Too Want to Live in Love, Peace, Freedom*

² Ld. CAHEN, C.: *Az iszlám a kezdetektől az Oszmán Birodalom létrejöttéig*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1989; BASSAM, T.: *Keresztes háború és dzsihad*, Budapest, Corvina Kiadó, 2003; KEPEL, G.: *Dzsihad*, Budapest, Európa Kiadó, 2007.

and Justice – A Response to A Common Word Between Us and You, 2008. 04. 02.). És ha még a muszlim vallási vezetők krémje is képtelen szétválasztani vallást és politikát, vallást és országot, akkor mit várjuk a tömegektől?

5. Az iszlám és a nyugatról importált társadalmi eszmék, formák

Amint az eddigiekből láthattuk, klasszikus formájában „az iszlám vallás és állam” egyben (*iszlám dín va daula*). Az „iszlamizmus” azonban olyan modern politikai ideológia, amelynek kialakulása Napóleon egyiptomi hadjáratával kezdődött. Az Oszmán Birodalom katonai gyengesége mögött ugyanis olyan kulturális pangás állt, amelyből a kiutat sok muszlim számára a nyugati technológia, oktatás és államberendezkedés átvétele jelentette – legalábbis kezdetben.

A várt iszlám reneszánsz helyett azonban az iszlám kultúrától idegen nyugati társadalmi eszmék jelentek meg (nacionalizmus, kapitalizmus, szocializmus, demokrácia). A nyugati típusú államapparátus átvétele pedig csupán az arisztokrata és katonai elitnek szilárdította meg, hiszen az iszlám politikai filozófiájában a népnek, illetve a civil szférának sosem volt szerepe (jelentősége csak a vallásnak volt és van). Az 1. világháború után a Közel-Keletről kivonuló angol és francia gyarmatosítók a felekezeti és etnikai határookra való tekintet nélkül osztottak fel területeket, és hoztak létre új országokat, mint Líbia, Palesztina, Jordánia, Szíria, Irak (Sykes-Picot szerződés, 1916). A 20. század közepétől a térség sok országának gazdasága az olajexportra kezdett épülni, a központosított államhatalom pedig megvédte a bevételeket kezelő elitnek hatalmát. Az elitnek pedig népükre, úgymond, nemigen volt szükségük, és így is bántak velük.³

³ ROSTOVÁNYI Zs.: *Az iszlám világ és a nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága*, Budapest, Corvina Kiadó, 2004; MARÓTH M.: *Islám és politika-elmélet*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2013; SIMON R.: *Politika az iszlámban. A muszlim társadalom anatómiája*, Budapest, Corvina Kiadó, 2016.

6. Az iszlamista ideológia és az iszlamista terror kialakulása

Az elégedetlen muszlim értelmiségiek között jelent meg a 19. században az a felismerés, hogy az iszlámnak megvan a maga társadalmi ideológiája („Ti vagytok a legjobb közösség, amely az embereknek adatott.” – Korán 3:110). A reformhoz nincs szükség nyugati eszmékre: minden baj oka a nyugat, az iszlám viszont mindenre megoldás. Az afgán *Jamal ad-Din al-Afghani* (1839–1897) „pániszlamizmusa”, a libanoni *Rashid Rida* (1865–1935) „felvilágosult kalifátusa”, az egyiptomi *Hasan al-Banna* (1906–1949) és a pakisztáni *Abul Ala Maududi* (1903–1979) „iszlám forradalma” és „iszlám állama”, az egyiptomi *Sayyid Qutb* (1906–1966) „teokratikus állama” és „iszlám világforradalma”, az iráni *Ruhollah Khomeini*-féle „hittudósok állama” stb. mind az iszlám vallási reformjától várták a társadalmi reformot. Reformjavasolataikat kormányaik elé tárták, a kormányok azonban elutasítással és bebörtönzéssel reagáltak. A börtönben radikalizálódtak odáig, hogy kötelességüknek érezték szembefordulni saját országaik vezetőivel. Mivel muszlim nem ölhet muszlimot, de ők már nem tudták a vezetőket muszlimnak tekinteni, megpróbálták megszabadulni az elitjeiktől. 1979-ben a Khomeini vezette iráni forradalom elűzte a Pahlavi családot, Szaúd-Arábiában a Szaúd család romlottsága ellen tiltakozó ultrák Juhaiman al-Utaibi vezetésével egy időre elfoglalták a mecsetet (az oroszok bevonultak a tálib Afganisztánba), 1981-ben az egyiptomi Muszlim Testvériség merényletben kivégezte Szadat elnököt.

Az elitek ellenállásában természetesen felismerhető volt a nyugati támogatás, hiszen az USA és az EU olyan rezsimeket tartott fenn a Közel-Keleten, amelyeket az amerikaiak és az európaiak egy napig sem tűrnének maguk felett. Ezért fordultak az iszlamisták a nyugat ellen: először az oda látogató nyugati turisták ellen követtek el véres merényleteket, majd a nyugatot a nyugaton támadták meg (2001. 09. 11. stb.). Az iszlamista ideológia így az iszlám forradalomtól és lázadástól (1979) a nemzetközi iszlamista terroron át (1988. al-Qaeda, Osama Bin Laden) jutott el az ún. Iszlám Államig (iráki al-Qaeda, Abu Musab az-Zarkawi, 1999, 2003, al-Baghdadi „kalifa” 2014), ami a terror új, intézményesített változata.⁴

⁴ PÓCZIK SZ.: *Az iszlám forradalom*, Pécs, Publikon Kiadó, 2011; KOVÁCS ZS. – NÉMETHI T.: *Szeptember 11 – Értelmezések, elméletek, viták*, Budapest, Balassi

7. Konzervatív muszlim irányzatok

Végül fontos látni a nyugaton is élő konzervatív muszlimok közötti különbséget. Az ún. „szalafizmus” (*szalafijja*) nem vallásjogi iskola, hanem ultrakonzervatív lelkeségi irányzat, amelynek világszerte kb. 50 millió híve van. A „szalafisták” (*szalafík*) az iszlám első három nemzedékét (632–855, *asz-szalaf asz-szálíh* = „az erényes elődök”) és a későbbi századok egyes tanítóit tekintik mintának a hitélet és a társadalom számára, elutasítva minden újítást (*bid'a*). A Koránt szó szerint értelmezik: ami írva van, azt a racionalista és metaforikus értelmezés elutasításával elfogadják – „hogyan nélkül” (*bí la kaifa*). Egyesek fontosnak tartják a vallásjogi iskolák merev követését (*taqlíd*), mások ezt elutasítva a független vallásjogi értelmezés (*idzstihád*) újra bevezetését támogatják. A mozgalom kialakulásában nagy szerepe volt a 18. századi arábiai vahhabizmusnak, de annak *hanbalí* vallásjogi és *asarí* hittani iskolájával, illetve harcos küldetéstudatával a nem szaúd-arábiai szalafík nem azonosulnak.

A szalafík többsége „puritán” (erkölcsi reformra törekvő) szun-nita, politikailag inaktív, és a nyugaton ellentársadalomként igyekeznek megélni a hitét. Egy „aktivista” kisebbség azonban politikailag is tevékeny, és szeretné a dekadens nyugati társadalmat „iszlamiszálni” („Sharia for the UK” stb.). Ez utóbbi irányzatból kerülnek ki a „dzsi-hadisták”, akik még kevesebben vannak, de sajnos nem riadnak vissza a nyugatiak és hitetlennek tartott muszlimok elleni terrortól sem. (Az iszlamista terror legtöbb áldozata muszlim.)⁵

Kiadó, 2002; N. RÓZSA E.: *Az arab tavasz – A Közel-Kelet alakulása*, Budapest, Osiris – KKI, 2015; HERMANN, R.: *Az Iszlám Állam*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2015; NAPOLEONI, L.: *Az iszlamista főnix*, Budapest, HVG könyvek, 2015; BESENYŐ J. – PRANTNER Z. – SPEIDL B. – VOGEL D.: *Az Iszlám Állam – Terrorizmus 2.0.*, Budapest, Honvéd Vezérkar Tudományos Kutatóhely, Kosuth Kiadó, 2016.

⁵ KRIZMANITS J. (szerk.): *Vallási fundamentalizmus – Tradíció, politika és radikalizmus az iszlám világban*, Budapest, Politológiai Párbeszéd Társasága – L'Harmattan Kiadó, 2006–2008; SIMON R.: *Az iszlám fundamentalizmus*, Budapest, Corvina Kiadó, 2014; MUNIF, A. F.: *A muszlim gondolkodás megújulása a 18-21. században – A szalafijja története*, <http://iszlam.com/iszlam-az-elet-vallasa/az-iszlam-tortenete/item/1033-a-muszlim-gondolkodas-megujulasa-a-18-21-szazadban-a-szalafijja-tortenete> (utolsó megtekintés 2016. 05. 10.).

8. A saríá

A szalafík legfontosabb közös sajátága a *saríá*, az iszlám vallásjog értelmezése. A saríá minden muszlim számára totális magatartáskódex, maga az élet. Az ultrakonzervatívok azonban úgy tekintenek rá, mintha valami pániszlám, monolit képződmény, történelem feletti valóság, emberi befolyástól mentes, örök isteni törvény lenne, és ideális totalításában szeretnék megélni, megvalósítani.

A liberális és progresszív muszlimok azonban a saríát vagy teljesen elvetik, vagy történelmi rugalmasságára, változataira és a korfüggő, emberi elemek kiszűrhetőségére hivatkozva teljesen modernizálnák. A saríá ugyanis nem egy könyv, amit fel lehetne mutatni, és sosem létezett steril formában. Mindig keveredett a helyi kultúrával és szokásjoggal, illetve despotikus vagy demokratikus közigazgatási elemekkel. Ma is 8-9 szunnita, síita és ibádí vallásjogi iskola regionális és lelkeségi változataiban létezik.⁶

9. Vallás és állam – szétválaszthatatlan?

Sok nyugati fél attól – mivel az iszlám ideális formájában „vallás és állam” szétválaszthatatlan egysége –, hogy a nyugaton letelepedő muszlimok itt is be akarják vezetni a saríát. Érdeemes azonban utána nézni, hogyan maguk a muszlimok hogyan gondolkodnak erről világszerte.

Az, hogy egy ország lakosságának többsége muszlim, nem jelenti azt, hogy az ország alkotmánya, jogrendszere „a saríára” épül. Internetes források szerint (pl. az *Encyclopedia Britannica* vagy a *Wikipedia. The Free Encyclopedia*)⁷ jelenleg – a szétesőben lévő észak-afrikai és közel-keleti országokat is beszámítva – a világban 48 olyan ország létezik, ahol a népesség többsége muszlim (51–100%) vagy a népesség jelentős része (20–50%) muszlim, de közülük

⁶ JANY J.: *Klasszikus iszlám jog*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2006; SALAMON A. – MUNIF, A. F.: *Saríá – Allah törvénye*, Budapest, PressCon, 2003.

⁷ Ld. <https://www.britannica.com/> vagy <https://en.wikipedia.org> (utolsó megtekintés 2016.05.10.)

- csak 6 „iszlám állam”, amely az iszlámot az államiság és az alkotmány alapjának mondja ki: Szaúd-Arábia, Irán, Afganisztán, Pakisztán, Jemen, Mauritánia;
- további 13 országban államvallás az iszlám: Algéria, Marokkó, Egyiptom, Palesztina, Jordánia, Kuvait, Egyesült Arab Emírátsok, Szomália, Brunei, Maldív Szigetek, illetve a volt Líbia, Irak és Szíria;
- Libanon (1) egyenrangúnak ismer el minden vallást és felekezetet,
- és 5 másik ország alkotmánya vallási szempontból semleges: Indonézia, Dél-Szudán, Niger, Djibouti, Sierra Leone.
- a többi 23 muszlimtöbbségű vagy jelentős muszlim népességű ország alkotmánya pedig kimondottan szétválasztja az államot és a vallást, azaz szekulárisnak mondható (pl. a balkáni országok és a posztszovjet „-isztánok”, valamint Tunézia, Palesztina, Nigéria, Malajzia).

A *saría* jelentősége tehát alkotmánytól függően államonként változik:

- mindenben alkalmazzák (büntetőjogot is): Szaúd-Arábia, Jemen, Irán, Pakisztán, Afganisztán, Mauritánia és Észak-Szudán;
- csak családügyi ügyekben alkalmazzák (kb. mint a templomi esküvők az USA-ban): egész Észak- és Kelet-Afrika, Egyiptom, Palesztina, Jordánia, India, Brunei, a volt Irak és Szíria;
- egyes, helyi változatként: Malajzia, Indonézia, Észak-Nigéria;
- nincs szerepe: a balkáni, a kaukázusi, a volt szovjetuniós és a szub-szaharai államok, illetve Törökország;

Az olyan európai országokban, ahol a muszlimok kevesen vannak, és sokféle országból származnak (ilyen hazánk is), a helyi vezetők nem kötelezik el magukat egy vallásjogi vagy hittani iskola mellett, hanem szükség szerint válogatnak. E szinkretikus vallásjogi rendszerek kialakulásával a *saría* még sokszínűbb lesz. Ha kialakul az „euro-izlám”, annak biztos lesz nyugat- és kelet-európai változata is.

Konklúzióm tehát az, hogy az iszlám nem csupán képes nyugati jellegű államformában, „csak vallásként” létezni, hanem a muszlimok többsége már most ilyen országban él. Ezt a nyugaton élő liberális, progresszív muszlimok is tudják, és hasznos lenne, ha az egyház is ebben a tudatban foglalkozna iszlám és politika tág és nehéz kérdéskörével.

ABSTRACTS / ZUSAMMEN- FASSUNGEN

ELŐD HODOSSY-TAKÁCS

When there were Gods on Earth

Religion and Politics in the Ancient World

The purpose of this paper is to demonstrate religion and politics as inseparable phenomena in the Ancient world. Seemingly religious steps of monarchs, like temple building projects or cultic reforms were politically motivated. Mesopotamian, Greek and Biblical examples are cited to prove that religion and cultic activity interspersed the life of the state. Ancient people imagined the divine world according to earthly structures; they described their deities as kings and other rulers. Finally, through examples from Ancient Israel the influence of dominant world powers on local cults is presented.

ISTVÁN KARASSZON

Deuteronomy – Theology and Politics in Israel of the 7th Century BCE

The study is a contribution to the Christian understanding of politics and the role of Christians in public issues. It draws on the biblical testimony of the Deuteronomistic movement. After presenting the turning points of international politics in the 7th Century BCE, it shows how Israelite legislation used its traditional legal traditions and the international laws to reformulate its identity. Even though discussion about the Assyrian and Israelite relations goes on, there are plenty of passages of Deuteronomy, which reflect this interaction between traditional Israelite legislation and international politics.

Then the study draws conclusions for the present-day Christian ethics in public affairs.

IMRE PERES

Roman Law, Politics and Apostolic Theology

Early Christian church was fundamentally affected by the legal regulations and laws in the Roman Empire. The apostles respected them and warned the church members of that time to obey public authorities. The present paper offers a comprehensive survey about the place and the context of confrontations between the followers of Jesus and the authorities, where Roman law and legal customs lay down general civil conduct and legal procedures. Further on, the author strives to demonstrate what expressions of Roman law found their way into the New Testament. Thus, Roman legal terminology in the biblical communication becomes, to a certain extent, a means of evangelical message in certain historical situations.

MICHAEL BEINTKER

Reformatorsche Impulse für das politische Handeln von Christen und Kirchen heute

Reformatorsche Theologie entfaltet ihre Ethik als Auslegung des göttlichen Gebotes in seinem Zusammenhang mit dem Evangelium – nicht als Güter- oder Tugendlehre und gar nicht als hedonistisches Konzept des guten Lebens auf der einen oder als stoisches Projekt des affektreduzierten Lebens auf der anderen Seite, sondern als eine reformatorsche Ethik unmittelbar eingebunden im soteriologischen Kontext von Rechtfertigung und Heiligung. Die Reformatoren haben der Weltlichkeit und Pragmatik der Politik das Wort geredet und ihre klerikale oder gar soteriologische Überhöhung und Instrumentalisierung strikt zurückgewiesen. Deshalb unterscheiden sie sehr genau zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft. Das Ethos des Glaubenden bewährt sich auf den Konfliktfeldern des dramatischen Kampfes zwischen Gnade und Sünde, Sünde und Gnade.

Indem er als gerechtfertigter und geheiligter Mensch sein Handeln an den Geboten Gottes ausrichtet, bringt er zum Ausdruck, dass er nicht mehr sich selbst, sondern Jesus Christus gehört. Dieses Leben in Christus bedeutet zugleich Freiheit – eine Freiheit, die einerseits für Lebensführung und politische Verantwortung der Christenmenschen einen unentbehrlichen Grund bietet; andererseits kommt dieser Freiheit eine Schlüsselrolle in der Bildung, Erziehung und Kultur zu.

KRISZTIÁN KOVÁCS

Preise dein Glücke, gesegnetes Sachsen!

Das Obrigkeitsbild des Lutheraners Bach anhand seiner weltlichen Kantaten

Johann Sebastian Bach lebte und schuf als Barockkomponist im Schatten von Kirchturm und Residenzturm. Sein ganzes Lebenswerk wurde durch eine bestimmte Kausalität bestimmt, d.h. er hat fast alle seine Werke für konkrete kirchliche oder höfische (weltliche) Anlässe komponiert. Seine Beziehung zur Obrigkeit war erstens durch das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer bestimmt, zweitens kann man das lutherische Obrigkeitsbild bei den kirchlichen und weltlichen Kantaten gleichermaßen beobachten. Und als Barockkomponist verwendet er die barocke Übertreibung seiner Zeit, deshalb prägt eine bestimmte Loyalität seine weltlichen Kantaten, die für irgendeinen Herrscher geschrieben wurden. Diese Studie hat das Ziel, entlang den Anknüpfungspunkten von Musik und Theologie, Theologie und Obrigkeit, bzw. Musik und Macht ein umfassendes Bild von Bachs Obrigkeitsbild zu geben.

LEVENTE LÁSZLÓ BALOGH

Die politische Theologie und die politischen Religionen

Die moderne Gesellschaftswissenschaft tut sich schwer bei den Untersuchungen eine Beziehung zwischen Politik und Religionen herzustellen. Die Religion wird als der Komplex der verschiedenen Ideen, Verhaltensmustern und Gebräuche angesehen, welche sich auf

die Transzendenz und die Beziehung von Gott und Mensch beziehen. Die Politik dagegen wird als eine Sphäre der innerweltlichen Herrschaft untersucht, welche auf der stark reduzierten Vorstellung der Differenzierung und der Rationalisierung der modernen Gesellschaft beruht. Diese Annäherung geht von der grundsätzlichen Trennung von Kirche und Staat aus, so wird eine indirekte und institutionalisierte Beziehung von Politik und Religion vorausgesetzt. Dementsprechend besteht die Gesellschaft aus autonomen Sphären, die über nur sie charakterisierende eigene Funktionen und Ordnungsvorstellungen verfügen. Die Beziehung von Politik und Religion deutet auf mehr und anderes hin und kann nicht auf institutionalisierte Dimensionen reduziert werden. Beide waren im politischen Denken über Jahrhunderte untrennbar verbunden. In diesem Aufsatz wird versucht über diese Zusammenhänge mit Hilfe der Begriffe der politischen Theologie und der politischen Religionen zu reflektieren.

GUSZTÁV BÖLCSKEI

Kirche und Politik (István Török und Imre Révész)

Die Ereignisse der 30-er Jahre des letzten Jahrhunderts waren sowohl geschichtlich als auch politisch entscheidend nicht nur für die Gesellschaft, sondern auch für die Reformierte Kirche und Theologie in Ungarn. Die in dieser Zeit entstandenen kirchenpolitischen Schriften – vor allem von László Ravasz, István Török und Imre Révész – bezeugen Weisheit, Nüchternheit, biblische Klarsicht und theologische Argumentation, zugleich bewahrt die Theologie ihre freie kritische-prophetische Funktion. Für die Bewertung des heutigen Verhältnisses zwischen Kirche und Politik können die Ergebnisse dieser Schriften als klassisch-theologische Norm gelten.

SÁNDOR FAZAKAS

Macht und/oder Ohnmacht der Moral in der Aufarbeitung der Konfliktgeschichten totalitärer Regime

Bei der Entstehung der totalitären politischen Systeme und der systemischen Schuldkonstellationen des 20. Jahrhundert hat die Moral eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. Die völlige Abkehr von der bürgerlichen Moral und das Machtpotenzial zur Schaffung einer neuen Moral wurde von den revolutionären Parteien dieser Zeit verkörpert, die den Aufbau einer Gesellschaft ohne soziale Widersprüche versprochen, aber dies unter Anwendung von revolutionären bzw. gewaltsamen Mittel erreichen wollten. Ziel dieses Kampfes war die Befreiung des Menschen bzw. die Schaffung eines neuen Menschen und alle Mittel wurden in den Dienst dieses moralischen Leitziels gestellt. Protestantische Kirchen waren in dieser Zeit besonders gefährdet, weil sie oft moralische Wahrheitsmomente in den weltanschaulichen Grundlagen des politischen Systems entdeckt zu haben meinten. Das reichte für eine Mitarbeit mit dem Zeitgeist bzw. für die Gleichschaltung der Kirchen sowohl in den nationalsozialistischen als auch in den kommunistischen Diktaturen jener Zeiten. Die Studie fragt nach der Natur der systembedingten Schuldkonstellationen, auch in den gegenwärtigen gesellschaftlichen-politischen Zusammenhängen, und versucht das kritische Potenzial der reformatorischen Theologie in der Aufarbeitung dieser Konfliktgeschichten vor Augen zu führen.

ANDRÁS LÁNYI

What does "We" mean?

Collective, National and European Identity

Community has no existence independent from its individual participants, nevertheless it is not constituted by the actors but exists in the actual process of communication between them. (cf. „For where two or three are gathered together in my name, there am I in the midst of them.” Mt:18.10) Successful communication however requires agreement in some basic principles, at least accordance

about what the actual question is. Communities are established by competent participants of debates on the validity of the frameworks of interpretation.

ANDRÁS SZALAI

Islam and Politics

Are religion and politics separable in Islam? If we consider the circumstances giving birth to Islam, her identity, conquests, the culture of her empire, the concept of sharia by modern reformers and ultraconservatives or the open letter of Muslim clerics, titled *A Common Word*, written to Christian church leaders, it seems that religion and politics are inseparable in Islam. Yet, if we consider the historical versions of sharia and the present reality of countries with a Muslim majority or a great Muslim minority (in 29 states out of 48, religion and state are separated), we can realize that even now most Muslims live in a secularized framework. The Church must take these facts into consideration when she tries to understand the problematic of the integration of European Muslims.

SZERZŐK

Balogh László Levente
egyetemi docens

Debreceni Egyetem,
Bölcsész tudományi Kar,
Politikatudományi és Szociológiai
Intézet, Politikatudományi
Tanszék

Beintker, Michael
ny. egyetemi tanár

Evangelisch-Theologische
Fakultät der Westfälischen
Wilhelms-Universität Münster/
Seminar für Reformierte
Theologie, Deutschland

Bölskei Gusztáv
egyetemi tanár, tanszékvezető

Debreceni Református
Hittudományi Egyetem,
Dogmatikai Tanszék

Fazakas Sándor
egyetemi tanár, tanszékvezető

Debreceni Református
Hittudományi Egyetem,
Szociáletikai és
Egyházzsociológiai Tanszék

Karasszon István
egyetemi tanár, tanszékvezető

Károli Gáspár Református
Egyetem, Hittudományi Kar,
Öszövetségi Tanszék, Budapest

Kovács Krisztián
egyetemi adjunktus

Debreceni Református
Hittudományi Egyetem,
Szociáletikai és
Egyházzsociológiai Tanszék

Hodossy-Takács Előd

egyetemi docens,
tanszékvezető

Debreceni Református
Hittudományi Egyetem, Bibliai
Teológiai és Vallástörténeti
Tanszék

Lányi András

ny. egyetemi docens, író,
filozófus

Eötvös Loránd
Tudományegyetem,
Társadalomtudományi Kar,
Empirikus Tanulmányok
Intézete, Társadalomkutatások
Módszertana Tanszék

Peres Imre

egyetemi tanár, tanszékvezető

Debreceni Református
Hittudományi Egyetem,
Újszövetségi Tanszék

Szalai András

kutató, tudományos
munkatárs

Apológia Kutatóközpont,
Budapest