

*Hatos Pál***„VILÁG KERESZTÉNYEI, EGYESÜLJETEK”***A keresztény unió dilemmái a két világháború közötti magyar katolicizmusban*

Vajon a vallási kérdések mennyiben tekinthetők a modern történelem alakító tényezőinek? A teológia problémái, a dogmatikai ellentétek adnak-e tágabb jelentést a 20. századi történelem számára? Megfordítva a kérdést: van-e a történészeknek, a történeti vizsgálatnak keresnivalója a vallási identitás alapvető kérdéseinek vizsgálataiban? Amióta az európai történelmet és a politikai cselekvést többé nem a kereszténység jövőjére való várakozás határozza meg, a vallási közömbösség az a tényező, amelyre a politikai közösség integrációja épül. A vallási kérdések története így válik ideológiai fegyverré, a vallási meggyőződés motiválta cselekvés hamis tudattá, s a kereszténység kínálta jelentésteli nyelv elfojtandó vagy ennek sikertelensége esetén folyamatosan átértelmezendő – szekularizálandó – kulturális szimbólumtárrá. A konzervatív francia gondolkodóval, Tocqueville-lel szemben ma is sokan mérik a demokratikus nyilvánosság kiteljesedését az egyházi világtól való küzdelem sikerességével, a társadalmi szabadság fokát a transzcendentális igényű igazságok térvesztésének mértékével. Azonban a történeti kutatások módszertanát és interpretációját meghatározó filozófiai, szociológiai vagy pszichológizáló feltevések egyoldalúan megelőlegezik és determinálják kutatásaik eredményeit, s kérdések és jelentések hatalmas halmazát zárják ki eleve vizsgálati horizontjukból. Ha az egyházak történeti kutatása elsősorban a politikai szerepvállalásukra, érdekalapú ideológiai fordulataira, a nacionalizmussal való érdekházasságára, vagy a templombajárási mutatóknak az életmódváltozással összefüggésbe hozott hanyatlására kíváncsi, akkor ebből az alapállásból eleve kétséges, hogy a keresztény felekezetek közötti szakadás vagy az ökumenikus törekvések a „hivatalos” történelem számára fontos és meghatározó problémákká legyenek. Az alábbiakban mégis amellett igyekszem érvelni, hogy az eszkatológiai dimenzióknak, a cselekvési alternatívák közötti választások felett érzett egzisztenciális szorongásnak és reményeknek nemcsak egyéni dimenziója, hanem a modern történelemben is strukturálisan jelenlevő politikai relevanciája van.

A 19–20. század fordulóján erőre kapott magyar politikai katolicizmus politikatörténeti értelmezéseinek horizontja is a pozitivisták politikatörténet skáláján

mozog, az apologetikus irodalom „katolikus reneszánsz” képétől kezdve a szociáldemokráciával szembeni keresztényszociális alternatíva kidolgozását tárgyaló tanulmányokig. A legutóbbi évtizedek történelmi publicisztikája pedig mindinkább a politika nyelvezetében az antiszemitizmus térnyerését elősegítő politikai áramlatként veszi számba a politikai katolicizmus 1945 előtti fejezeteit.

Kevésbé változatos a társadalomtörténeti értékelés spektruma, amely a folyamatosan kiteljesedő elvallástalanodás, a szekularizáció tézisének – megszo-  
kott fogalmi keretei között maradván – a társadalmi–kulturális progresszió kibontakozását hátráltató folyamatként jellemzi a Magyarországon a két világháború között kikristályosodó „második konfesszionálisizációt”.<sup>1</sup> E szerint a vallási rendszer egyre kevésbé volt képes más társadalmi alrendszerekben lezajló változások irányítására – elsősorban azért, mert ahogyan a vallás és vallásgyakorlat egyre növekvő mértékben az egyén egyik szerepévé vált, úgy a felekezeti identitás koncepciói egyre kevésbé voltak képesek a különböző életszférák egyéni szerepeinek összezárására. Egyfajta lehetséges válasz e kihívásra a vallás feltöltése volt nemzeti–politikai tartalommal (és fordítva: a nemzeti eszme feltöltése vallási szimbólumokkal). A társadalomtudományokban és történetírásban uralkodó álláspont szerint ez Magyarországon is így történt: az egyházak s az általuk javasolt identitás-minták a nemzetiségi összetűzések intézményes tartalékaivá váltak, és nem voltak képesek hozzájárulni – egy utópikusan tételzett – etnikai kötődéseken átívelő identitás kialakulásához.<sup>2</sup> Ebben az elbeszélői keretben az egyházak szükségképpen a múltról beszélnek, s üzeneteik a múlt meghaladni vágyott várakozásaira válaszolnak, nem véletlen tehát az sem, hogy az 1945-ben elbukott társadalmi és politikai rend feltámasztásának lehetősége gyötör nem egy antiklerikális szemlélőt, akik az egyházak 1990 után felélenkült politikai–közéleti jelenlétét és a belőle fakadó konfliktusok nyilvánvaló intenzitását figyelik. A baloldali társadalomtudomány és politikai eseménytörténet kortárs szorongásainak és vágyakozásainak szemszögéből a vallási ébredés – különösen, ha a nemzeti–etnikai identitások újrafogalmazásával vagy az ebből eredő konfliktusokkal kapcsolódik össze – a modernizációval szembeni utóvédharcnak vagy a modernizáció következményeivel szembeni frusztráció

<sup>1</sup> A fogalmat a 19. századi német és európai társadalomtörténetre értelmezte Olaf BLASCHKE: *Das 19. Jahrhundert: ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?* Geschichte und Gesellschaft 26. (2000), 38–75.

<sup>2</sup> A kérdéshez lásd Julianne BRANDT: *A protestánsok és a millennium. Felekezeti és nemzeti identitás a késő 19. század nemzeti ünnepeinek tükrében*, Századvég 11. (1998), 167–193; Uő.: *Felekezeti és nemzeti identitás a 19. századi Magyarországon: a protestáns egyházak*, Századvég 2003. ősz, 29–34. Brandt a német társadalomtörténet Jürgen Habermas és Niklas Luhmann szociológiai alapvetését követő irányzatára támaszkodik módszertanában.

kifejeződésének látszik.<sup>3</sup> Regressziónak, ami azonban csak ideiglenesen tudja a történelem menetét fékezni, végül – a demokrácia, a jólét és az emberi jogok ígéretével szemben elkerülhetetlenül kudarca ítéltetett.

Ez a magyarázati modell azonban nem elégséges sem a múltat illetően, sem a szekularizáció zsugorodó érvényességű jelenlegi kontextusában, hiszen az elmúlt másfél évtizedben egyre több és mélyebb elemző erőfeszítés nélkül is nyilvánvaló érv szól vallási tapasztalat történelemalakító strukturális jelenléte mellett. A modernitás prófétáinak merész evilági vágyakozásai pedig egyre kevésbé indultak ki a múlt tapasztalati horizontjából, miközben a haladás egymásra taposó s mindinkább radikalizálódó paradigmáit beteljesülésük pillanatában morzsolja szét a megvalósult várakozások sivár tapasztalata és a kielégíthetetlen vágyakon tenyésző, rossz közérzet.

Tanulmányom kiindulópontja éppen ezért, az, hogy vajon a két világháború közötti felekezeti konfliktusoknak, s a konfliktusok sűrűjéből kibomló – keveset elemzett – ökumenikus kísérleteknek van-e a történelmi kutatás fentebb leírt megközelítésein túlmutató értelmezési lehetősége. A vallási kérdés, vagy másképpen fogalmazva a felekezeti tényező szerepe régóta jelenlévő, de felületesen kezelt, s többnyire az intézményi-hatalmi konfliktusokra szűkített problémája a magyar eszmetörténetnek. Bangha Bélának (1880–1940), a politikai katolicizmus híres-hírheft zászlóvivőjének a felekezeti kérdéssel és a keresztény unióval kapcsolatos állásfoglalásai elemzésén keresztül a következőkben kifejtettek arra próbálnak magyarázatot keresni, hogy – a nyilvánvaló politikai és ideológiai pozicionáláson túlmenően – hogyan rétegződött egymásra a teológiai, illetve a történelmi szituációból eredeztetett egzisztenciális motiváció a katolikus vallási-felekezeti identitás aktuális kialakításában. Másrészt, miképpen eredményezte mindez az ellentétesen értékelt történelmi tapasztalatok és a belőlük fakadó, egymással szemben meghatározott katolikus és protestáns politikai-társadalmi várakozások és félelmek egymáshoz közeledését?

A korszak vezető konzervatív gondolkodója, a hívő katolikus Szekfű Gyula 1934-ben a felekezeti szembenállást a magyar társadalmat feszítő ellentétek második legfontosabbikaként írta le.<sup>4</sup> Szekfű szerint azonban e „történelmi kényszerűség-

<sup>3</sup> Lásd SZABÓ Miklós: *Az újkonzervativizmus és a jobboldali radikalizmus története (1867–1918)*, Új Mandátum, Budapest, 2003, különösen 14–33.

<sup>4</sup> Szekfű értékelésében a „reformáció óta az ugyanazon magyar lelkiség kebelében két színezettel, két, egymástól jól megkülönböztethető arccal van dolgunk, melyek mindegyike nagyot alkotott a századok folyamán, [...] mindegyik külön-külön csak részét adja a magyarságnak, mely teljes megjele-

gel kifejlődött, bár magában véve mélyen sajnálatos vallási szakadást” nem szabad valamiféle pánmagyar vallásosságban feloldani, sem a felekezeti határokat és az egyháziasságot relativizálni, hanem a pozitív vallásosság növelésével egyidejűleg azt javasolja, hogy mindegyik világnézet folytassa a maga útját, önmaga belsejével törődjön, „s ha találkozik a másikkal, mint magyar testvérével beszél[jen] vele”.<sup>5</sup> Szekfüvel szemben a protestáns identitását ősei „zsoltáros hitetlenségével” jellemző Németh László a felekezeti kérdést „inkább kényes, mint súlyos” ellentétnek tartotta, s egy újfajta individuális üdvtan mellett érvelt esszéiben és regényeiben is.<sup>6</sup>

Szekfünek a vallási megosztottságot történetileg tudomásul vevő, a felekezeti-közösségi identitások fennmaradásának legitimitását elfogadó álláspontja több tekintetben rokonítható a két világháború közötti konzervatív protestáns megújulás gondolkodóinak, Ravasz Lászlónak és Révész Imrének az értékeléséhez. E közeledés teológiai eszmetörténeti háttérét a protestáns egyházak esetében a liberális protestantizmus örökségével való szakítás jelenti.<sup>7</sup> Jóval kevésbé ismert ugyanakkor a keresztény egységtörekvések katolikus motivációinak eszmetörténeti dimenziója.

A problémát jól jellemzi a katolikus reneszánsz elindító és legnagyobb hatású alakjának, Prohászka Ottokárnak a protestáns egyházakhoz való viszonya. A 20. század első évtizedeinek és a két világháború közötti korszaknak bőségesen dokumentálható felekezeti versengéseivel és konfliktusaival szemben Prohászkat „gondolkodásának egyetemessége megóvta a felekezeti elfogultságoktól” – írja róla monográfiája, Gergely Jenő, és idézi híres metaforáját is: „Szeretném, ha Pannonhalma és Debrecen között a szeretet szivárványhídja húzódnék, amelyen a megértés angyalai járnának, s ez a híd egy új délkör lenne, egy új magyar meri-

nésében csak a kettő szintéziséből állhat”. SZÉKFÜ Gyula: *Három nemzedék és ami utána következik* [1920], ÁKV–Maecenas, Budapest, 1989 [az 1934-es kiadás reprintje], 433.

<sup>5</sup> *Uo.*, 434.

<sup>6</sup> Németh egy olyan „magyar eredményei ellenére is teljes emberi” vallásosság (*üdvösség*) mellett száll síkra, amelyet összeegyeztethetetlennek érez mindenfajta egyháziassággal. Lásd NÉMETH László: *A magyar élet antinómiái* (*A Három nemzedék új kiadásához*) [1934] = *Uő.*: *Sorskérdések*, Magvető, Budapest, 1989, 124–125. A harmincas évek végén írt regénytrilógia, az *Utolsó kísérlet* főhőse, „a paraszt protestantizmus, Károli-biblia ízű mélyeiből” induló Jó Péter „a magyar vallásos érzés évezredes állandóságáról” készül szakdolgozatát megírni, amely állandóság egy színbe fogja a reformációt és felvilágosodást, s amely most a modern társadalomban és egyházaikba áll bealazva.” Lásd NÉMETH László: *Utolsó kísérlet*, II., Magvető, Budapest, 1987, 229, 477.

<sup>7</sup> A liberális protestantizmussal való szakítás központi eszméje a predestináció tanításának aktualizált értelmezéséhez kapcsolódik. Lásd erről HATOS Pál: *A magyar protestantizmus és eszmei fordulata Tisza István-tól Ravasz Lászlóig*, *Múltunk* 2005/1., 89–117.

HATOS PÁL: „VILÁG KERESZTÉNYEI, EGYESÜLJETEK”

dián.”<sup>8</sup> Az 1927-ben elhunyt karizmatikus hatású püspököknek azonban nemcsak ilyen megnyilatkozásai vannak. Egy 1922-es naplójegyzetében a következőképp fogalmaz:

Teljesen világos előttem, hogy a küzdő feleket nálunk nem így kell elgondolni, hogy katolikus vagy protestáns, hanem világtörténeti, s elvi szempontból csak így: katolicizmus vagy szocializmus, mert a revolúció, az ősi szakadás voltaképp a katolicizmus elleni támadás, a kereszténység elleni támadás volt. Ezt nem szabad szem elől téveszteni; ez nem azt jelenti, hogy a protestánsok nem keresztények egyénileg, de a keresztény elv [...] nem a protestantizmus, sőt azt a protestantizmus tagadásba vette. Ez a szembeállítás: katolikus és protestáns szinte anakronisztikus, valami elkésett s inkább mesterkéltséggel s nem őszinte distinkció. Aki őszintén, úgy értem, jóhiszeműen csinálja, az nem nyúlt vissza a tulajdonképpeni elv-re: a revolúció mibenlétére. Én is szoktam a katolikus és protestáns kooperációját hirdetni, amennyiben [...] ezzel is megvédhetőnek gondolok egy-két pozíciót. *De erre a a kooperációra egy percig sem támaszkodom. S azután mi a közös a hitben köztünk?*<sup>9</sup>

Az idézetben nem elsősorban Prohászka felekezeti megbékélést szorgalmazó nyilatkozatait meglehetősen relativizáló kitétel a fontos, hanem az, hogy a naplójában nyers formában kifejezett bizalmatlanság a protestantizmus felé abból a historizálásból fakad, hogy a protestantizmus alapító eseményét, a reformációt a forradalmi elvvel, a szocializmussal állítja párhuzamba. A forradalom fogalmának újkori története szerint a *revolúció* olyan politikai jelszó, amely a különféle pozitív és negatív értékítéletű meghatározásokban szüntelenül újjáteremti önmagát, de magában hordozza a szó eredeti jelentését, az örök visszatérés törvényének természetből vett elgondolását is.<sup>10</sup> Prohászka historizációja ebben a szemantikai keretben a protestantizmust és a szocializmust azért kapcsolja az „ősi szakadáshoz”, tehát az eredet mítoszához, mert így mindkettőt az isteni rend és elrendelés elleni lázadásként, az igaz és a hamis, a jó és a rossz küzdelmének dialektikája szerint értelmezheti. Ez az expozíció az üdvösség várásának, a végidőnek egynemű idejét tárja fel, s mint minden apokaliptikus olvasat, a történeti

<sup>8</sup> Idézi GERGELY Jenő: *Prohászka Ottokár. „A napbaöltözött ember”*, Gondolat, Budapest, 1994, 126. A két világháború közötti felekezetközi konfliktusokról újabban lásd RÉBAY Magdolna: *A felekezeti kérdés az 1920-as, 1930-as évek fordulóján a Református Figyelő és a Magyar Kultúra írásaiban*, Kút 2003/3–4., 148–164.

<sup>9</sup> PROHÁSZKA Ottokár: *Naplójegyzetek III.*, 1922. január 18., Agapé, Szeged–Székesfehérvár, 1997, 185. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>10</sup> Lásd erről Reinhart KOSELLECK: *A forradalom újkori fogalmának történeti kritériumai* = Uő.: *Az elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*, Atlantisz, Budapest, 75–96.

mozgalmak között nem állít fel fejlődési vagy minőségi rangsort, legfeljebb kronológiai egymásra következést, s az eseményeket és folyamatokat egyszerűen aszerint minősíti, hogy azok Isten városát építik, vagy ellene támadnak.

Az idézet azonban arról is beszámol, hogy a fenti magyarázati elv nem elégítette ki maradéktalanul az időbeliség problémájával egész pályáján behatóan foglalkozó és a „teremtő idő” bergsoni filozófiáját is ismerő Prohászka. A katolikus–protestáns ellentét „elkésztségének” konstatálása mögött az az aggodó felismerés is meghúzódhat, hogy a történelem dialektikáját többé nem a katolicizmus és a protestantizmus teológiai–történeti látásmódjai, illetve ezek különbségei, hanem az univerzalisztikus utópiák és a konzervatív táborba szorított vallásos világmagyarázatok közötti versenyhelyzet határozza meg, amely szükségképpen halványítja el a hitletétemény, a *depositum fidei* hangsúlyos elemeit is. Egy másik naplójegyzete arról a kételyről árulkodik, hogy vajon a vallott és képviselt üdvözítő igazság győzelemre vihető-e az igazságigények plurális forgatagában:

Rendkívül nehéz az egyháznak helyét és útirányát megtalálni, s nevezetesen állásfoglalását az emberi szabadságokkal szemben időszerűen s helyesen – mit mondjak – megreformálni. Az egyház most is azon a szemponton áll, hogy a rossznak szabadságát erőszakkal is korlátozza, vagy ha ez lehetséges, letörje. Ez helyes, ha úgy hisszük, hogy az igazságot az egyház kizárólag bírja; de a mai kor ezt el nem fogadja, s így ferde helyzetbe jut a modern kultúrával. De különben is változott az idők szelleme, amennyiben nem tartják megengedhetőnek erőszakkal benyúlni az erkölcsi világba. S valahogy ez igaz. Ez az érzület pedig megint onnan lehetett általánossá, hogy világos lett idő folytával, hogy nem lehet erőszakkal boldogulni. Az egyháznak most nem használnak Nagy Konstantinok, sem Nagy Károlyok; Szent Istvánok is csak annyiban, amennyiben erkölcsileg segítenek, s nem paragrafusok fűtyköseivel. Tudom, hogy ezzel is zsákutcába kerülünk; de ez talán a kisebb rossz. Megáll az eszem.<sup>11</sup>

A vallásszabadság elfogadásának mint „kisebbik rossznak” nehézsége egyértelműen kitűnik Prohászka közvetlenül az 1919-es kommunista diktatúra bukása után papírra vetett soraiból. Köztudomású, hogy a katolikus egyház nehezen, csak nagy nehézségekkel, a II. vatikáni zsinat nyomán fogadta el a vallásszabadság elvét. Ez a nehézség abból az érthető félelemből adódik, hogy a valódi tolerancia nemcsak a saját legszentebb meggyőződéseinket relativizálja, de végső soron az

<sup>11</sup> PROHÁSZKA: *I. m.* [1919. szeptember 16.], 87–88.

HATOS PÁL: „VILÁG KERESZTÉNYEI, EGYESÜLJETEK”

igazság objektív létét is kiiktathatja a gondolkodásból. Az ár, amelyet fizetni kellett a vallási semlegességért, a toleranciáért, s azért, hogy a felvilágosodás szülte emancipációs mozgalmak reményei is rendre forradalmi erőszakba torkollottak, az európai szellem állandósult krízisét és a válság kultúráját alapozta meg az elmúlt kétszáz év nyugati eszmetörténetében. Ugyanakkor Prohászkanak azt is be kellett látnia – s a Szent Istvánra tett utalás ezt fejezte ki –, hogy a vallási remények korlátozottan alkalmasak a politikai akaratképzés közvetlen forrásaként funkcionálni, mert a múltbeli ilyen irányú érvényességük is kétséges és sosem tartós megoldást jelentett.

Bangha Bélának, a keresztény unió lehetőségességéről szóló, 1937-ben kezdeményezett vitaindítóját – amely kortársait is meglepő, gyökeres szakítás volt saját korábbi hitvitázós, harcos alapállásával – nagyban befolyásolták ezek a felismerések. Mindenekelőtt a történelem megszakítottóságára való kényelmetlen ráébredést, annak elfogadását, hogy a keresztények egyesülésének vágya és esetleges megvalósulása nem egyszerűen valaminek a helyreállításaként, hanem egy új, egyediségét eltagadhatatlanul hordozó történelmi szituációra adott válaszként kell hogy megszülessen.

A felekezeti háborúk és hitviták kora rég lejárt, helyettük azonban szembeszökő az élet és a művelődés messzemenő szekularizációja, aminek részben a keresztények megoszlása az oka. Vegyes vallású családban, társaságban, egyesületben, községházban a vallási kérdéseket már pusztán tapintatosságából is nemigen hozza többé szóba senki; aminek eredménye aztán, hogy éppen a legszebb, legnemesebb, az emberi életet legmélyebbről érdeklő s azt legmagasabbra felemelni hivatott eszmék mindinkább kizárulnak a közgondolkodásból és közfigyelemből.<sup>12</sup>

Ez a megállapítás nem nélkülözi a mélységes nosztalgiát sem, amelyet a történelmi szituáció radikális megváltozásából fakadó melankólia táplál:

Nem is történelmi, hanem szinte metafizikai magaslatokra emelkedve érthetjük csak át igazán a felekezetügyi revízió nagy szükségességét. Milyen boldog és szinte

<sup>12</sup> BANGHA Béla: *Keresztény unió?* Magyar Szemle 1937. február (XXIX. kötet 2), 105–115, újraközölve *Keresztény unió*. BANGHA Béla S. J. *Összegyűjtött munkái*, XXIV., sar. Bíró Bertalan, Szent István Társulat, Budapest, 1942, 397–413. Ez utóbbi – posztumusz – kötet a címadó tanulmányon kívül tartalmazza Bangha tanulmányának továbbfejlesztéseket és a beérkezett hozzászólásokra reflektáló, folyóiratokban megjelentett és kéziratban maradt írásait is. A továbbiakban az idézeteket ebből a kötetből vesszük BANGHA: *I. m.* hivatkozással.

úgy mondhatnók: boldogan egyszerű kor volt az, amikor még mindenki annyira a keresztény világnézet alapján állt, hogy azon folyt a vita: hét szentséget rendelt-e Krisztus, vagy csak kettőt, vagy hármat! A mai szkepszis annyira alárágta és aláástta hitéletünk padlózatát és talaját, hogy ma már azon kell aggódva tünődünk, megmenthetjük-e a jövőendő századok tömegei felé magának a személyes Istennek hitét s a kereszténység alapvető tételeit.<sup>13</sup>

Az fenti idézet utolsó fordulata semmi esetre sem szociológiai látélet, hiszen Bangha, a protestáns megfigyelőkhöz hasonlóan, maga is konstataálta a világháború utáni – s nem csak a katolicizmusra korlátozóó – vallási fellendülést. Ez a felekezeteket egyesítő vallási dinamizmus azonban nem érvényteleníti, sőt erősíti azt a keserű prognózist, amelyet Bangha elsősorban a vallási közösségekre vonatkoztatott, s amely abból a megállapításból indul ki, hogy a hagyományok és megszokások kötőerejének elkerülhetetlen gyengülésével párhuzamosan a vallási közösségek a jövőben „hatalmas válságokon fognak keresztülmenni. Az egyházellenes agitáció, a vallásellenes mozgalmak, a kétely és a közöny, az élet elanyagiasodása és elérzékiesedése, a tömegek előrehaladó öntudatosodása és egyéniesedése valószínűleg széles rétegek gyakorlati elkereszténytelenedésére s ezzel együtt esetleg oda fog vezetni, hogy a vallási közületek tagjainak jó részét elveszítik.”<sup>14</sup>

Az 1930–1940-es évek fordulóján, Bangha kezdeményezésére kibontakozott katolikus–protestáns közeledés fő motíváló ereje éppen a kereszténység a „maga egészében való fenyegetettségének” élménye, ahogy Ravasz László református püspök írta Bangha tanulmányára válaszul,<sup>15</sup> vagy ahogy a vita egy másik katolikus szereplője, a protestáns vezetőkkel szívélyes viszonyt tápláló Kelemen Kriszostom pannonhalmi főapát néhány évvel később már a bekövetkezett világégés közepén, 1942-ben, apokaliptikus képekben megfogalmazta:

Ennek a találkozásnak csak akkor van gyakorlati jelentősége, ha a közös összeomlást képes megakadályozni. [...] Ma az Úr ismét mennydörgés és villámlás közepette szól hozzánk. Felmerül a kérdés: Várjunk-e még arra, hogy bolygónkat még veszedelmesebb földindulások, szörnyebb viharok pusztítsák, mint azok, amelyek széthúzástól, kicsinyességtől, önzéstől, irigységtől, gyűlölködéstől szenvedő, véráztatta földünket már megtámadták, s félelmetesen szervezett erőket vonultatnak fel, hogy Isten országát megsemmisítsék, követőit kiirtsák, hogy Istent magát is

<sup>13</sup> BANGHA Béla: *Miben engedhet a protestantizmus?* = BANGHA: *I. m.*, 494.

<sup>14</sup> BANGHA Béla: *Keresztény unió?* = BANGHA: *I. m.*, 411–412.

<sup>15</sup> RAVASZ László: *Egység vagy barátság. Válasz Bangha Béla cikkére*, *Protestáns Szemle* 1937/4., 161–166.



HATOS PÁL: „VILÁG KERESZTÉNYEI, EGYESÜLJETEK”

elűzzék trónjáról, s az Istenezmét örökre és véglegesen kiöljék az emberek tudatából?<sup>16</sup>

Az aggasztó külpolitikai helyzet, a nemzetiszocialista és a bolsevik veszély szorítása, az előrehaladó szekularizáció végső soron szétfeszítették a vallás és kultúra viszonyának katolikus részről a neotomista, protestáns részről neokantiánus racionális fogalmi rendszerbe foglalt harmóniáját. A magyar protestantizmus konzervatív megújulásának vezető gondolkodói, Ravasz László és Révész Imre eljutottak arra a meggyőződésre, hogy a vallási pluralizmus csak akkor életképes, ha nem kerül ellentmondásba kereszténység prófétai hivatásával. Ez a prófétai hivatás ugyanakkor újra és újra megjeleníti a kultúra és a történelem, valamint a kereszténység eszkatológiai üzenete közötti feszültséget.<sup>17</sup> A katolikus Bangha, korábbi – éppen a vallási felekezeti ellentétek makacs jelenvalóságát valló meggyőződését, amely szerint „hit és hitetlenség kérdései minden időben mindennél jobban érdeklik és mozgatják az emberiséget és azért ezek a harcok s ellentétek állandóan ott izzanak társadalmi, politikai s kulturális életünk legmélyén. És semmihez sem ragaszkodik, semmit sem véd a legtöbb ember oly mély szenvedelemmel, nagyon sokszor oly harcias nekibőszüléssel, mint a saját világnézetét”,<sup>18</sup> csak úgy tarthatta fenn, ha a teológiai meggyőződésének megközelítése centrumába szintén a történelem teológiájának a régi kultúrharcos dichotómiát meghaladó eszkatológiai értelmezést állít. Bangha ezáltal nem csak a kereszténységet a nemzeti eszme szolgálatában instrumentalizáló szemléletet – egyébként a protestáns Révész Imréhez hasonlóan – utasítja el kritikusan.<sup>19</sup> A reformáció és az azt követő évszázados vallásháborúk jelentését keresve Bangha kései írásaiban már nem a korábban általa is kárhozottatott forradalmi út törvényellenes módszerét, s egy szintén korábban „vallásos Trianonként” aposztrófált katasztrófát látja, hanem egy új minőségű keresztény lét és cselekvésmód sürgetését:

<sup>16</sup> KELEMEN Krizosztom: *A magyarság lelki egysége felé*, Pester Lloyd 1942. december 25. (újraközölve *Szivarványhíd Pannonhalmá és Debrecen között*, szerk. Barcza József, Tiszántúli Református Egyházkerület, Debrecen, 1991). A keresztény unió lehetőségeiről folytatott katolikus–protestáns eszmecseréről lásd még GICZI Zsolt: *Egy eszmecsere és előzményei. Vélemények a katolikus–protestáns egység megvalósításának lehetőségeiről a Magyar Szemle és a Protestáns Szemle 1937–1938-as évfolyamában*, Acta Historica (Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae) VIII., Szeged, 1999, 65–84.

<sup>17</sup> „A Szentírás arra [tanít], hogy az emberi történetnek immanens végcélja egyáltalán nincsen, a kultúra eszményei nem abszolút értékek.” RÉVÉSZ Imre: *Református történet szemlélet = És lőn világosság. Ravasz László emlékkönyv*, szerk. Vasady Béla, Budapest, 1941, 193–207.

<sup>18</sup> BANGHA Béla: *Debrecentől Pannonhalmáig*, Magyar Kultúra 1927/2., 768.

<sup>19</sup> „Az Úristen mint nemzeti staffázs, a vallási igazságok, mint külön oláh, török vagy orosz kinyilatkoztatásik, az evangélium, mint magyar vagy örmény vagy bolgár nemzeti specialitás – [...] bizarr fogalomképzések [...]” BANGHA: *I. m.*, 235.

Sajátos egyvelegbe olvadt itt össze kegyetlenség, hithűség és türelmetlenség, s talán azért engedte meg az Úristen ezt a borzalmas testvérirtást a hit nevében, hogy az Egyház lassan általa is megtisztuljon s belőle is okuljon, s tanulja meg, hogy a gyűlölségnek a vallási eszmény védelmében sincs helye.<sup>20</sup>

Prohászka mikor rádöbbsent erre, az írta: „Megáll az ész!”, az 1940 májusában elhunyt Bangha viszont utolsó tanulmányaiban, már halálos betegen a dogmatikai korpusz értelmezési határmezsgyéjén járva, a tridentinai zsinat egyházképének óvatos revízióját is felvállalva, a látható és láthatatlan egyház fogalma közötti megkülönböztetés katolikus lehetőségeit vizsgálta:

De bármennyire is elismerjük is mi katolikusok a tridentinai zsinat állásfoglalásának helyességét és szükségességét, vagyis: bármennyire valljuk, hogy Krisztus Urunk nemcsak láthatatlan, hanem látható egyházat is alapított és nemcsak absztrakt egységet, hanem szervezeti egységet is akart a hívei között, viszont mégsem tagadhatjuk s azt a tridentinai zsinat sem akarta tagadni, hogy az egyházszerkezeti közösségen kívül ne ismerjük el a *kegyelmi élet közösségét* is.<sup>21</sup>

Kései, posztumusz megjelentetett írásaiban Bangha az ökumenizmus és a második vatikáni zsinat szellemi előkészítőjének, Yves Congarnak írásait idézve a katolicitás egyetemességének a katolikus egyházban történő részleges megvalósulásáról írt, s ennek során eljutott a vágykereszténység később Karl Rahner által részletesen kifejtett koncepciójáig is:

De érthetjük az ökumenikus gondolatot másképp is: úgy hogy a mindenféle keresztény felekezeten belül sokszorosán megtalálható teljes, bárha csak vágybeli egység és kegyelmi élet alapján *inchoative*, kezdolegesen egynek tekintjük mindazokat, akik a teljes és szerves egységbe való szilárdulásukat eddig csak azért nem hajtották végre, mert annak helyes módját s Istennek erre vonatkozó akaratát még fel nem ismerték. Ezek joggal tekinthetők bizonyos fokig öntudatlanul is a katolikus Egyház gyermekeinek, főleg ha kegyelmi élet révén ők is kétségtelenül eleven tagjai annak a titokzatos testnek, amely azonos az Egyházzal. Ezek joggal tekinthetők bizonyos fokig öntudatlanul is a katolikus Egyház gyermekeinek, főleg ha a kegyelmi élet révén ők is kétségtelenül eleven tagjai annak a titokzatos testnek, amely azonos az Egyházzal.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> BANGHA Béla: *Miben engedhet a protestantizmus?* = BANGHA: *I. m.*, 497.

<sup>21</sup> BANGHA Béla: *Betessékelés?* = BANGHA: *I. m.*, 465. (Kiemelés az eredetiben.)

<sup>22</sup> *Uo.*, 460.

HATOS PÁL: „VILÁG KERESZTÉNYEI, EGYESÜLJETEK”

Mindezeknek a megállapításoknak a konkrét tartalmukon kívül elsősorban kronológiájuk a fontos, mert a megnyilatkozás időbeli dimenziója az egzisztenciális érintettség mélységéről tanúskodik, különösen annak fényében, hogy miközben szerzőjük publikus életművének nagy része egy mai helyzetünkből szemlélve rendkívül problémás és sok tekintetben irreleváns gondolkodásmódhoz sorolható, az idézett írások egy következményeiben még most is sok tekintetben kibontakozó teológiai-szellemi alapállás, a második vatikáni zsinat szemléletét és egyházképét előlegezik.

A 20. század magyar történelem számos évszázadosan viselt mélygyökerű konfliktusa kevés terhén tudott könnyíteni. A két világháború közötti vallási ébredés protestáns–katolikus gondolkodásának konzervatív fordulata – egyes, kevésbé elemzett rétegeiben, s komoly szellemi küzdelem árán és után – a vallási minőség új meghatározásával és a vallásos attitűd részleges újrafogalmazásával mind a protestáns, mind a katolikus oldalon olyan szellemi előkészítést végzett, és kontextust hozott létre, amelynek újraolvasásával az itt és most problémáival foglalkozó kereszténység is a hitletétemény megőrzése (1Tim 6,20) aktualitásának újfajta élményével szembesülhet.



Szabó Imre budapesti esperes az 1950-es években



A Skót Misszió lelkészei, dr. Nagy Sándor és Dobos János 1945-ben