

## HA A ZSINATI MOZGALOM

a 15. században győzött volna...

Bibó István

címzetes váci kanonok beszélgetései apósával,

Ravasz László bíboros érsekkel

a római katolikus egyház újkori történetéről,  
különös tekintettel a lutheránus és kálvinista

kongregációkra.

Egyház-, kultúr- és politikatörténeti uchrónia

Toynbee mondja valahol, hogy ha a 15. században a győzelemhez egy pillanatban elég közel került zsinati mozgalom győz, akkor az egész kereszténység és Európa története másképp alakul, s minden valószínűség szerint a reformáció maga egyházszakadásos formájában elmaradt volna. Ez a megjegyzés ihlette az alábbiakban vázolt párbeszédés uchronia (= nem létező idősorok megelevenítése, a nem létező helyekről szóló *utópiák* mintájára) tervét, mely arról szól, hogy mi lett volna, ha a zsinati mozgalom győz: a gondolatmenet lényege az, hogy a 16. században egy katolikus-protestáns-erazmiánus kompromisszum megmenti az Egyház egységét, az Egyház zsinatpresbiteri demokratizálódása lesz a mintája a világi alkotmányossági mozgalmaknak, melyek az Egyház szövetségében megtörik a fejedelmi abszolutizmus kísérleteit, úgyhogy a felvilágosodott abszolutizmus közjátéka mindenütt elmarad, s a modern szabadságok organikusan nőnek tovább a középkori szabadságokból, úgy, mint Angliában. Így az Egyház megmarad az egész európai szellemi élet keretének, a felvilágosodás, modern tudományosság, humanitarizmus, demokratizmus, liberalizmus, szocializmus mind keresztény egyházi keretek között zajlanak, s a szerzetesrendek világi harmadrendjeinek elterjedése a szellemi élet minden valamirevaló emberét legalábbis címzetes egyházi funkciók viselőjévé teszi.

Megjegyzem, hogy uchronia lényegesen kevesebb íródott, mint utópia: van egy egy francia szerzőtől, egyszerűen „Uchronia” címmel, mely érdekes módon szintén vallástörténeti jellegű, mely azonban nem egy valóban felmerült lehetőségén alapszik, hanem egy teljesen fiktív történelmi for-

dulaton, mely szerint Kr. u. a 2. században egy bizonyos Cassius-lelél regenerálja az egész antik világszemléletet, úgyhogy Európa kereszténnyé válása elmarad, és az antik világ a sötét keresztény középkor közjátéka nélkül s így jelentős időnyereséggel megy át a modern felvilágosodottság és szabadság világába. Mondanom sem kell, hogy ez az egész elképzelés teljesen irreális, mert az ókori rabszolgatartó „demokratizmus” soha keresztény közjátékok nélkül nem mehetett volna át a minden ember egyenlő emberi méltóságából kiinduló modern demokratizmusba, sem az ókor elfogulatlan, csaknem játékosan kíváncsi természetkutatása a szerzetesi fegyelem és aszkézis nélkül nem mehetett volna át modern, szigorúan egzakt tudományba, sem az ókor rezignált és alapjában pesszimista humanizmusából nem jöhetett volna létre keresztény ihletés nélkül modern, aktív és optimista emberszeretet.

A párbeszéd főszereplői Ravasz László pesti bíboros érsek és Bibó István címzetes váci kanonok. Kezdődik 1963-ban, amikor R. L. éppen a legutóbbi pápaválasztásról érkezik Rómából, ahol Montini bíborost választották végül is meg legesélyesebb ellenjelöltjével, Vissert'Hoofst bíborossal, a kálvinista kongregáció generálisával szemben. B. I. viszont Márianosztráról érkezik, ahol hat évig volt gyógykezelésen Magyarország legrégebb, Nagy Lajos által alapított gyógyintézetében, melynek dicséretű jó ellátását és adminisztrációját, de panaszkodik az irgalmas rendi orvosok és ápolók elmaradt és nyers kezelési módszerei miatt. R. L. beszámol az 1962 óta üléselő alkotmányozó zsinat és a pápaválasztás vitáiról és problémáiról. Az Egyházat e pillanatban két nagy ellentét tartja izgalomban: a szocializmus kérdése és a szabadgondolkodás kérdése. Mindkét kérdésben van egy reformerszárny, mely ezeket az irányzatokat a keresztény gondolkodás szerves részeként kívánja tekinteni, és egy konzervatív szárny, mely ezeket akár szakadás árán is ki akarja az Egyház közösségéből tesséklni. Utoljára a 16. században

volt ilyen közel az egyházszakadás veszélye, amikor végül is Erazmus bíboros, Contarini bíboros és Melancthon bíboros együttes erőfeszítéseinek eredményeképpen az Egyház befogadta a maga kebelébe az új világi szerzetesrendeket, a Luther Szent Márton által alapított lutheránus kongregációt – az augsburgi zsinaton –, majd utóbb a Kálvin Szent János által alapított kálvinista kongregációt is. Mindez nem lett volna lehetséges, ha a 15. században a győzelemre jutott bázeli zsinat nyomán nem indult volna meg az Egyház alkotmányos szervezetté válásának folyamata, és a mindinkább állandó intézményekké váló egyetemes és nemzeti zsinatok nem szorították volna rá a pápaságot a reformáció néhány alapvető követelményének az elfogadására. A nehezebbik dió természetesen a kálvinisták lenyelése volt: hiszen tudjuk, hogy volt pillanat, amikor Kálvin Szent Jánost a kiközösítéstől és elítéltetéstől csak a Sacra Rota elnöke, a vénségesen vén Savonarola bíboros mentette meg, aki nem annyira Kálvin teológiai nézeteivel szimpatizált – melyekből nem is túl sokat értett –, mint inkább azzal az ő firenzei uralmához hasonló erkölcsi rémuralommal, melyet Kálvin Genfben berendezett. (Ez volt az a Savonarola bíboros, aki annak idején egyedülálló esetként keresztülvitte a botrányos életű Borgia bíborosnak a bíborosi kalaptól való megfosztását!) Végül is a kálvinista kongregáció teljes befogadására csak azután kerülhetett sor, hogy a pápai abszolutizmust hirdető jezsuiták által dominált tridenti zsinatot feloszlatták. Kétszáz évig tartott a két kongregáció harca, míg végre a 18. században, mikor egy erősen forradalmi franciskánus-kálvinista koalíció kormányozta az Egyházat, megtörtént a jezsuita rend feloszlata. Eddigre Locke bíboros, Montesquieu bíboros és Rousseau apát agitációja nyomán teljesen megérett az egyházi alkotmányosság programjának a világi hatalomra való alkalmazása is. Az egyetemes és nemzeti zsinatok támogatását élvező Egyház már a 16. századtól élesen szembefordult az állami mindenhatóság anglikán, gallikán és jozefinista kísérletei-

vel, most azonban rájött, hogy ezek a törekvések sokkal nagyobb lendületet kapnak, ha az Egyház a maga jogainak védelmét összekapcsolja a nép jogainak védelmével is. Így az Egyház teljes támogatásával indult meg a Mirabeau püspök és Danton kanonok által vezetett francia forradalom, melynek kitörésére alkalmat XVI. Lajosnak a papság polgári alkotmányát kimondani akaró jozefinista-abszolutista kísérlete adott. Igaz, Robespierre abbé rémuralma, s az arra támadt visszahatás kissé óvatosabbá tette az egyházat, de a 19. század közepére, az 1848-as forradalmakkal sikerült Európa-szerte mindenütt megtörnie – Oroszország kivételével – a fejedelmi abszolutizmus maradékait, s hatalom nélküli alkotmányos uralkodásra szorítani a királyokat. Az Egyház szíve szerinti államforma azonban régtől kezdve a köztársaság volt, s a keresztény szabadelvűség s egyben a társadalmi és gazdasági haladás két élen járó országa a két európai köztársaság volt, a pápa elnöklete alatt álló olasz szövetséges köztársaság és a németalföldi szövetséges köztársaság. A 48-as forradalmak lendületében a pápaság védelme alatt állt a forradalom szélső balszárnya, a kezdődő szocializmus is: így tölthette életét az Európa összes monarchiáiból kitiltott Marx páter a vatikáni múzeum könyvtárában: az ő szerzőségére vall az 1848-ban kiadott harmadik szociális pápai enciklika, a „Spectrum pervadit Europam” kiáltványszerű hangja, mely a megelőző óvatos kísérletek, az 1788-ban kiadott Rerum Novarum és az 1828-ban kiadott Quadragesimo Anno után először fogalmazta meg következetesen az igazságos és modern társadalmi rend keresztény követelményeit. A szocialista forradalom azonban, még sokkal inkább, mint az azt megelőző demokratikus forradalom, felvetette azt a kísértést, hogy a társadalmi átalakulás ideológiájának hordozója, az Egyház maga váljék a forradalmi átalakulás kapcsán a politikai hatalom részesévé, sőt hordozójává is. Márpedig a keresztény gondolkodás már a 18. századtól kezdve, főleg Voltaire abbé agitációja nyomán mindinkább

felismerte, hogy nemcsak a világi hatalom egyházi túlsúlya veszélyes, hanem az egyházi hatalom világi túlsúlya is. Mikor aztán 1860-ban a pápa elnöklete alatt álló olasz szövetséges köztársaság csapatai Garibaldi pápai tábornok vezetése alatt kiverték az olasz egység utolsó akadályát képező Savoyai-házat s vele az utolsó monarchiát Olaszország területéről, a pápa szerepe ebben az utolsó európai háborúban nagy erkölcsi válságot okozott az egész kereszténységben. Ez indította a pápaságot arra, hogy az 1870. évi vatikáni zsinaton bejelentse a pápaság mindennemű világi hatalmának – köztötte az olasz szövetséges köztársaság elnökségének – önkéntes felszámolását. (Ugyanez a zsinat tisztázta végleg a pápa csalhatatlanságának régóta vajúdó kérdését, elválasztva a *politikai* csalhatatlanságot, mely a pápát mint a zsinatnak felelős kúria útján kormányzó alkotmányos uralkodót illeti meg, aki „nem tehet rosszat”, és a *teológiai* csalhatatlanságot, mely nem a pápát személyében, hanem az Egyházat egészében illeti meg, s lényegében nem egyes állásfoglalások csalhatatlanságát jelenti, hanem azt, hogy a Szentlélek egészében semmi körülmények között nem hagyja el az Egyházat.) Az Egyház világi hatalmának problémája azonban újból problémává vált a 20. században, bár egészen másutt, Oroszországban, ahol az Egyháznak sikerült végre megbuktatnia az abszolút monarchiát. Hamarosan azonban olyan helyzet alakult ki, hogy az orosz egyház kénytelennek ítélte magát a világi hatalom átvételére is, s először Uljanov bíboros pátriárka, azután Dzsugasvili bíboros pátriárka kerültek az állam élére is. Róma első perctől kezdve ellenezte az egyházi és állami hatalom egy kézben való egyesítését, az Egyház élenjáró szerepének törvénybe foglalását s az így kialakult teokratikus uralmat, mert egyrészt félt a hatalomkoncentrációnak a szabadságot veszélyeztető következményeitől, másrészt az Egyház diszkreditálódásának lehetőségétől. Azonban az ezen fejleményekkel szemben kialakult nemzetközi ellenhatásban a szabadság ügyéért való aggodalom ki-

bogozhatatlanul összekeveredett a szocializmussal szemben való polgári-kapitalista ellenhatással. Ez volt az a buktató, mely a kálvinista kongregációt a maga egykori forradalmi pozíciójából a jócskán megmerevedett konzervativizmus táborába vitte át, aminek során a szabadság ügyét mindinkább azonosította annak polgári-kapitalista formáival. Így lettek a kálvinisták a legfőbb mozgatói az ötvenes években zajlott ún. zsinati hidegháborúnak, ami évekre megbénította a zsinat működését, mert az orosz egyház az állandó leszavaztatásra állandó obstrukcióval felelt, s az egyházszakadás veszedelme újból komolyan megjelent a láthatáron. Megváltozott a helyzet, mikor Dzsugasvili halála után sikerült Rómának Hruscsov bíboros pátriárkát rávennie arra, hogy nyíltan leleplezze az elődje alatt elburjázott hatalmi túlkapásokat. Most pedig komoly remény van arra, hogy sikerülni fog a legfőbb egyházi és állami funkciók végleges elválasztása is Oroszországban. Az ily módon megenyhült atmoszférában mindjobban szétzilálódott az a konzervatív jellegű koalíció, mely az ötvenes években az egyházat kormányozta, úgyhogy az 1963. évi pápaválasztáson a bencések, ciszterciek és dominikánusok egyaránt szembefordultak Vissert'Hooffttal, a kálvinista pápajelölttel, aki pedig lényegesen mérsékeltebb volt, mint a hidegháború szellemi atyja, az elhunyt Dulles bíboros. Az új egyházi kormánykoalícióban a kompromisszumkereső lutheránusok, a középtől lassan bal felé tolódó és a tömegpszichológia eszközeit mesterien kezelő jezsuiták és a régtől baloldali franciskánusok viszik a vezető szerepet. Így R. L. megítélése szerint kálvinista pápára most jó ideig nem lesz kilátás, amit sajnál, viszont azt reméli, hogy ezek a válságok alkalmat adnak a kálvinista kongregáció nyugati szárnyának, hogy revideálja a szocializmussal szemben elfoglalt ellenséges álláspontját, s végre letegyen arról a törekvéséről, hogy tovább erősítse a „keresztény üzletember” központi társadalompolitikai jelentőségét.

R. L. azonban elmondja azt is, hogy az új egyház-kormányzat ugyanakkor, mikor politikai kérdésekben a „balra való nyitás” álláspontját képviseli, más kérdésekben, így a papi nőtlenség, szüzesség és születésszabályozás kérdéseiben inkább „római” irányzatot követ. Ez az irányzat ugyanis annak ellenére, hogy az Egyház már a 16. században tudomásul vette a papi nősülést a két protestáns kongregáció követelésére és a 19. században a születésszabályozás minden nem erőszakos eszközét a feminista apácarendek követelésére, továbbra is előnyben részesíti magas egyházi hivataloknál a nőtlenséget és özvegyeket (a bíborosi testület többsége ma is ezekből tevődik össze), egészen szűk térre igyekszik szorítani a születésszabályozást erkölcsileg indokoló eseteket, és ellene szegül annak – a déli országokban nagyon erős Mária-kultuszra való tekintettel –, hogy az Egyház nyíltan elítélje a szüzesség misztikus-mágikus felfogását és pusztán önmagáért való értékelését, valamint annak is, hogy a Mária-tiszteletben a hangsúly végre a szüzességről az anyaságra kerüljön.

A párbeszéd ezután áttér a zsinatot foglalkoztató másik nagy kérdésre, a keresztény szabadgondolkodás kérdésére. R. L. az előző problémával kapcsolatban mérsékelte, de modern álláspontot foglal el, ezzel szemben a szabadgondolkodás kérdésében B. I.-vel szemben inkább konzervatív, neoortodox állásponton van. Elmondja, hogy a szabadgondolkodók vezéregyénisége, Bertrand Russell bíboros, a scientisták modern kongregációjának generálisa a zsinaton kifejtette, hogy a szabadgondolkodóknak az Egyházból való kivonulását csak egy olyan világos és határozott zsinati állásfoglalás akadályozhatja meg, mely végre nyíltan kimondja azt, amit az Egyház idestova száz éve hallgatólagosan tolerál, hogy ti. lehetséges hívő kereszténység mindennemű csodahit nélkül (ideértve Jézus testi feltámadásának hitét is) és mindennemű teológiai dogmahit nélkül. Utal arra, hogy már a 16. században a nagy Erazmus–Melanchton–Contari-

ni-triász annak felismerésével akadályozta meg az egyházszakadást, hogy az Egyház egységét csak egy *latitudinárius*, többféle nézetet megengedő álláspont képes megőrizni, mely a kérdések tisztázását a Szentlélek hosszabb időn keresztül érvényesülő munkájára bizza. Ez a magatartás később is bevált, pl. a kopernikuszi világgép és a darwinizmus kérdéseiben. A zsinat végül is egy óvatos, kompromisszumos határozat mellett kötött ki, mely a kérdést világos expozíció nélkül az egyéni lelkiismeret körébe utalta. Russell bíboros ugyan engedte magát lebeszélni a radikális szakításról, de magánkörben kétségét fejezte ki, hogy vajon helyesen cselekedett-e, mikor a scientisták kongregációját olyan metafizikát űző természettudósokkal együtt alapította meg, mint a boldogult Teilhard du Chardin bíboros, s vajon helyes volt-e annak idején megírnia a *Miért vagyok keresztény* című híres pamfletjét.

B. I. sajnálatosnak tartja a zsinat bátoratlan állásfoglalását, amit R. L. viszont helyesel. B. I. erre személyes támadásba megy át, és felrója R. L.-nek, hogy igehirdetésében, noha a keresztény szabadgondolkodást soha frontálisan nem támadta, ugyanakkor soha nem adott világos felmentést a keresztény szabadgondolkodók nem hívésére, s az összes csodákra és metafizikai jellegű teológiai tételekre mindig szigorúan hagyományos frazeológiában utalt, vigyázzván arra, hogy még a legvégletesebben korlátolt fundamentalisták számára se adjon okot a botránkozásra, holott köztudomású, hogy nemcsak hogy nem fundamentalista, hanem annak idején a Harnack bíboros nyomán kialakult modern biblia-szemlélet volt rá jelentős formáló hatással. R. L. erre kifejti, hogy pedagógusi működésében soha a legkisebb kétséget nem hagyta afelől, hogy nem fundamentalista, hogy a csodahitet nem tartja a keresztény hit lényeges elemének, és tartja magát az Egyház ama tanításához, hogy a dogmák nem abszolút érvényűek, hanem emberi megfogalmazásai az emberi megfogalmazhatóságon túl lévő igazságoknak. Úgy véli

azonban, hogy más dolog a teológiai oktatás, és más dolog az igehirdetés. Nem azért, mintha valamiféle egyedül klerikusok számára fenntartott felvilágosodást akarna bevezetni. Hanem azért, mert az igehirdetés nem *elméletek* között való állásfoglalás, hanem a megfeszített Krisztus híradásának átadása, itt tehát nincs helye semmiféle olyan elmefuttatásnak, mely a híveket megzavarja és figyelmüket a lényegről elvonja: azt tehát, ami a keresztény szabadgondolkodásban helyes, a hívek számára nem szabadgondolkodó-tételek *közlésével* lehet továbbítani, hanem egy Krisztust olyan közelségbe hozó igehirdetéssel, mely éppen e közelség folytán, minden külön hangsúlyozás és bölcselkedés nélkül, szinte mellékesen teszi feleslegessé a primitív csodahitet és a teológiai dogmatizmust. Aki nem tudja Krisztust a hagyományos igehirdetésnél közelebb hozni, annak nincs joga a híveket szabadgondolkodó-tételek feltűnéskereső hirdetésével megzavarni, és esetleg ezzel még távolítani is. Ő a maga részéről erre nem érzi jogosultnak magát, és úgy látja, hogy sok divatos modern pap mindent kétségbe vonó és megengedő igehirdetésében több a feltűnési viszketegség, mint az igehirdetés. B. I. mindezt elismeri, de rámutat annak veszélyére, ha az Egyházban a szabadgondolkodás izolálódik, a nagy ébredések viszont újból és újból obszkurantista szellemi formákat vesznek fel.

A szabadgondolkodás kérdésével kapcsolatos a zsidókérdés újbóli felvetődése is. Az Egyház a 18. század óta minden kétséget kizáróan elítéli az antiszemitizmus, a zsidók iránti ellenséges magatartás mindennemű formáját, s ennek megszire látható tanújelét adta a 19. század végén, mikor Zola püspök harcolta ki a zsidó eredete miatt üldözött Dreyfus kapitány igazságát. A 20. században azonban a kérdés új aspektusban vetődött fel: a keresztény szabadgondolkodás egy irányzata a zsidó szabadgondolkodókkal egyetértésben a kereszténység és zsidóság közötti különbség relativizálását és a két vallás újraegyesítését tűzte ki célul a tízparancsolat

mint közös erkölcsi alap jegyében. R. L. kezdettől fogva élesen szemben állt minden olyan állásponttal, mely Krisztus egyszeri és legszemélyesebb üzenetét valamilyen jellegtelennül általános erkölcsi szabályok összességévé próbálná szűrkiteni, s így ezzel a keresztény-zsidó szinkretizmussal szemben is erőteljesen állást foglalt, s foglal ma is. Ma visszatekintve úgy véli, hogy a polémia hevében sok, a kelleténél élesebb állásfoglalás is történt az ő részéről is, haragja azonban nem a zsidóság és a zsidók, hanem a keresztény tanítás feloldása ellen irányult, s irányul ma is. Az azonban mélységes megrendülésre ok mindnyájunk számára, hogy a 20. század második negyedében a fentiekől teljességgel különböző *társadalmi* okok miatt Európában példátlan és váratlan módon felújult az antiszemitizmus, és Németországban szabályos pogromok voltak, melyek során öt vagy némelyek szerint hat emberélet is áldozatul esett, márpedig ahol öt vagy hat embert igazságtalanul meg lehet bélyegezni és meg lehet ölni, ott ugyanez megtörténhetik öt- vagy hatmillióval is, ezek az események tehát mindnyájunk számára aktuálisak teszik a hegyi beszédnek azt a mély igazságát, mely ugyan nem ebben a fogalmazásban, de mégis értelemszerűen benne van, hogy ti. aki haragszik az ő felebarátjára, ezzel a szívében már meg is ölte azt.

A beszélgetés során szó kerül általában az egyházszakadási válságokra, s arra a megállapításra jutnak, hogy valószínűleg végül is sem a szocializmus, sem a szabadgondolkodás nem fog egyházszakadásra vezetni, mint ahogyan nem vezetett arra a legnagyobb válság, a 16. századi sem, amely pedig legközelebb volt hozzá. Felvetik a kérdést, hogy vajon a 16. században, mikor minden józan valószínűség sokkal inkább szólt a szakadás mellett, mint ellene, végül is hogyan sikerült azt elhárítani. R. L. rámutat a Szentlélek csodálatos munkájára, mely lehetővé tette a három nagy erasmianus bíboros együttműködését és sikeres közös akcióját. B. I. viszont földönjáróbb érveléssel arra mutat rá, hogy tulajdonképpen az

Egyháznak a 15. században kialakult és a 16. században már eléggé kifejlett zsinati-presbiteri szervezete tette lehetővé, hogy az Egyház felső vezetése nem szakadt el a papság tömegeitől, azok viszont a nagy néptömegektől, s így a nagy egyéniségek eszmetisztázó és egyeztető törekvései támogatást kaptak a tömegeknek attól a kétirányú tendenciájától, melylyel egyrészt alapvető egyházi reformokat kívántak, másrészt ugyanakkor az Egyház egységének a megóvását is.

Ezzel kapcsolatban felidézük azt, hogy a pápaság mindenek ellenére milyen sokáig megmaradt döntően olasznak és döntő olasz politikai tényezőnek. Hiszen a 17. század végén a XI. Ince pápa által kezdeményezett és főleg Velence által kivitelezett törökellenes háború legfőbb célja s egyben legfőbb eredménye is volt kihozni Olaszországot abból a fejlődési zsákutcából, melyet a világkereskedelmi utaknak a Földközi-tengerről való elkanyarodása okozott. Viszont éppen az Egyház demokratizált szervezete tette lehetővé, hogy a pápaság e háború célját ne a középkorias kereszties háborúk módjára fogalmazza meg, hanem a balkáni keresztény *népek* felszabadítását helyezze középpontba: s ez tette lehetővé, hogy az Egyház a háborúban kapcsolatba kerüljön a törökökkel szemben fellépő arab szabadságmozgalmakkal. Így vált lehetővé, hogy a pápaság a felszabadult arab országokkal szövetkezve keresztülvitte a Szuezi-csatorna megnyitását 1689-ben. (Érdekes, állapítják meg, hogy a lexikonban sajtóhiba folytán 1869 van, holott köztudomású, hogy XI. Ince pápa személyesen jelen volt a megnyitáson az összes európai uralkodókkal, valamint Husszein kalifával és Abdel Gamal egyiptomi szultánnal együtt!) Ezzel megindult Olaszország újbóli felsorakozása az európai fejlődés élvonalába. De már jóval korábban érvényesült a zsinati szervezet jótékony hatása az európai politikai fejleményekre, éppen Magyarország esetében, hiszen 1514-ben csak a ceglédi országos zsinat s az ott elfogadott jobbagyvédő Urbarium Tripartitum (szerzője Werbőczy kanonok) hárította el a fenye-



gető parasztháború veszélyét, s rá tizenkét évvel a mohácsi síkon fenyegető katasztrófát csak Dózsa György temesi gróf utolsó percben megérkezett paraszthadai háritották el. Ők húzták ki a Csele-patakból a fuldokló II. Lajos királyt, aki aztán nagy kort ért el, s 1576-ban, a lengyel Jagellók kihalása után ő egyesítette a három kelet-európai királyságot, melyeknek együttese, ha sokszor hátrább sántikált is az európai fejlődésben, azért egy bizonyos stabilitást jelentett ezen a vidéken: a Jagelló-ház mostanában készül kihalni a kissé rézszezes Dobzse VII. Istvánban. R. L. megjegyzi, hogy Mindszenty primás, aki mindig szigorúan tartotta magát az egyházi államelmélet ama tanításához, hogy a monarchia csak szükségmegoldás, és Isten népének egyetlen valóban méltó államformája csak a köztársaság lehet, rossz néven vette tőle, hogy az államfő családjában esketéseket és temetéseket vállalt, ő azonban, mint a mérséklet és kiegyenlítés híve, nem látott arra okot, hogy ezt a papi szolgálatot megtagadja.

Most új szereplők lépnek fel a dialógusban, az „antiklerikálisok”. Egy olyan világban, ahol az Egyház a legnagyobb erőfeszítést teszi, hogy minél szélesebb körű engedékenységgel és rugalmassággal az erkölcsi, társadalmi és szellemi élet minél szélesebb területeit tartsa befolyása alatt, három ponton fejlődik ki – az általunk ismertnél sokkal szűkebb területre szorító – antiklerikalizmus: az egyházi és vallási kereteket következetesen mellőző szabadgondolkodók körében, képviselőjük Mérei Ferenc pszichológusprofesszor; az Egyház által kordában tartott veszélyes természettudományok emberei körében, képviselőjük Teller Ede budapesti atomfizikus-professzor; végül az államhatalom és gazdaságtervezés technokratái körében. A pszichológus-szabadgondolkodó ingerülten kifakad az Egyháznak az ellen a gyakorlata ellen, hogy az egyes tudományágakra specializált szerzetesrendjeivel, a történész bencésekkel, az orvos irgalmasokkal, a filozófus dominikánusokkal, a pedagógus piaris-

tákkal, az újbóli engedélyezés óta a pszichológiára specializált jezsuitákkal s végül a legújabb renddel, a Bertrand Russell és Teilhard du Chardin egykori jezsuita által alapított scientista renddel ráfekszik az egyes tudományokra. Igaz, mindebben olyan liberális, amilyen csak lehet, s mindig kész hagyományos szemléletmódjait az új tudományos eredmények irányában átformálni, feltéve, ha engedik bebizonyítani, hogy az új tudományos eredmények lényegükben keresztény ihletésűek. Aki pedig valami kis nevet szerez, azt, ha addig nem volt benn, sietnek beléptetni a megfelelő harmadrendbe, ellátják egyházi címmel: így lett a hitetlen Freud professzorból Freud apát, akinek tudományát a gyógyási technika modernizálására használták fel. S hajlandók még az erkölcsi élet is letompítani Jézus híres mondásának, hogy „aki asszonyra tekint...”, csak hogy bebizonyíthassák, hogy az egész pszichoanalízis lényege benne rejlik ebben a mondásban. Ő, Mérei is hiába áll ellen minden beléptetési kísérletnek, tanítványait sorra beléptetik, eredményeit keresztény irányban megfejelik, őt magát megdicsérik, s így megerősítik a világot abban a meggyőződésben, hogy az Egyház minden tudományok segítője és dajkája, holott mindezeknek az eredményeknek a nagyobbik része minden egyházi gyámkodás nélkül is létre tudna jönni. Teller Ede, az atomfizikus arról panaszkodik, hogy az Egyház a látszólagos támogatás mellett számos ponton mindenféle humanitárius mellékszempontokból akadályozza a természettudományok fejlődését, melyeknek mai állása mellett már rég lehetett volna atombombát és űrutazást csinálni, de az Egyház, noha több mint száz éve volt az utolsó európai háború, még mindig nem ítéli az emberiség politikai szervezetségét s jóléti és táplálkozási ellátottságát elégségesnek ahhoz, hogy ilyen, egyrészt veszedelmes, másrészt költséges játékszerekkel szórakozzék. E ponton azonban egymás ellen fordulnak az antiklerikálisok, mert Mérei, mint humanista, e részben helyeselni kénytelen az Egyház álláspontját. B. I., mint e



párbeszéd résztvevője, óvatosan menteni igyekszik az Egyház álláspontját: rámutat arra, hogy mennyit tesz az Egyház a babonaság ellen, így pl. a Dreyfus-ügyből is ismert Zola püspök volt az, aki egy irgalmas rendi orvossal és egy természettudós piaristával (a scientisták megalapítása előtt főleg a piaristák foglalkoztak természettudománnyal) együtt leleplezte a Luerdos nevű dél-amerikai indián faluban megjelenő csodás gyógyulások visszaéléseit. Ez a baj éppen, kapcsolódik bele az államhatalom embere, az Egyháznak ez a túlzott igyekezete minden úgynevezett visszaélés leleplezésére, és az az álláspontja, hogy az igazságot még akkor is ki kell deríteni, ha az az államhatalomnak vagy akár az Egyháznak kellemetlen: ezzel igen gyakran akadályozza a termelőerők fejlődését mindenféle szentimentális megfontolások alapján. Mennyire megnehezítették pl. a gyarmati kiaknázás lehetőségét Dekker prépost leleplezései az indonéziai holland, X. Y. leleplezései a kongói belga, Gide abbé leleplezései a közép-afrikai francia gyarmati visszaélésekről vagy a legújabb egyházi akciók a gazdasági szempontból nagyon jelentős koncentrációs táborok ellen. Ezzel az állásponttal viszont mind Mérei, mind Teller szembefordulnak, az első humánus, a második gyakorlati érveléssel, úgyhogy B. I. némi elégtétellel állapíthatja meg, hogy egy ilyen latitudinárius és liberális Egyházzal szemben nem sok kilátása van egy olyan antiklerikalizmusnak, mely egymás között sem tud meg egyezni. Mérei is melankolikusan állapítja meg, hogy az antiklerikalizmus ügyének akkor lettek volna komoly esélyei, ha az Egyház megmarad az eszmei merevségnek, a bezárkózásnak és az ellenkező nézetek üldözésének azon álláspontján, melyre a 16. századi nagy egyházszakadási válság idején oly sok hajlandóságot mutatott.

B. I.-nek szöveget üt a fejébe, hogy két oldalról is, R. L. értekelésében is és az antiklerikálisokkal való beszélgetés eredményeképpen is az derül ki, hogy a 16. században a teljes egyházszakadás milyen közel volt, s csaknem bizonyosan

bekövetkezett volna, ha a 15. században a zsinati mozgalom, mely alapjában csaknem kilátástalanul indult, szinte teljesen valószínűtlenül végül is nem győz. Az a tréfás ötlete támad, hogy ír egy uchróniát („uchronia az uchróniában”) arról, hogy mi lett volna, ha a zsinati mozgalom elbukik (vagyis arról, ami a valóságban történt), a pápai abszolutizmus helyreáll, ennek következtében a keleti kereszténységgel a zsinati mozgalommal egyidejűleg létrejött egység hamarosan felbomlik, a 16. században a protestáns kongregációk külön egyházakként szerveződnek, s az Egyház megkövült keleti ortodoxiára, energikus, de a hatalom kísértéseinek magát teljesen átengedő, merev és bezárkózó katolicizmusra és kezdetben dinamikus, de hamar lendületét veszítő, atomizált protestantizmusra bomlik szét; az alkotmányosság, demokratizmus, felvilágosodás, szabadgondolkodás, filantrópia és a modern tudomány nagy mozgalmi mind az Egyházon kívül és túlnyomó részben elsősorban a katolikus Egyház, de nem kis mértékben a protestáns egyházak ellenére vagy legalábbis nélkülük jönnek létre, s az egyházak a modern világgal szemben mindinkább elvesztik mindennemű kezdeményezőképességüket, és a lemaradás és utánakullogás állapotába jutnak. Ezt az uchróniát pár nap alatt felvázolja, és elviszi megmutatni R. L.-nek, aki azon mélységesen megdöbben, s a szerzőt, úgy is, mint vejét, formálisan leszamarazza. Kifogásait három pontba foglalja. Először is izléstelennek és botrányosnak ítéli azokat az inkább anekdotikus elemeket, melyekkel B. I. az egész művecskét az érdekesség kedvéért megtűzdeli, pl. azt, hogy Borgia bíborosból pápa lesz, éppen ő égetteti el Savonarolát, s botrányos családi garázdálkodást és meztelen orgiákat rendeztet a Vatikánban, vagy azt, hogy az Egyház egységét megmentő katolikus-protestáns-erazmiánus szintézis egyetlen valamennyire is működő egyházszervezeti formáját egy hatfeleségű, parázna, vérengző és feleséggyilkos király alapítja meg. Ezen túlmenően abszurdumnak ítéli annak még elképzelését is,

hogy a szerzetesi aszkézisen alapuló modern tudományosság és a keresztény emberméltóságon alapuló modern szabadságeszme a keresztény gondolkodás áramából kilépő, önálló, sőt egyházellenes mozgalmakként tartós sikert arathassanak, s a keresztény értékrendtől való elszakadás komolyan katasztrofális következményei (atombomba, erőszak-kultusz, erkölcsi nihilizmus) *csak* a 20. században bontakozzanak ki. A legmegbotránkoztatóbbnak azonban az egész uchróniát nem abban látja, amiben izléstelen és valószínűtlen, hanem abban, amiben nagyon is valószínű, mert hiszen az Egyház a 16. században valóban nagyon közel volt ahhoz, hogy megkövült ortodoxiára, hatalomkoncentrációs katolicizmusra és atomizált protestantizmusra essen szét: ezt akár csak elképzelt állapotként felvázolni nem kevesebbet jelent, mint azt feltételezni, hogy a Szentlélek elhagyhatja az Egyházat. B. I. erre megkérdezi, hogy ez vajon nem lehetséges-e. Ezzel a tiszteletlen kérdéssel és R. L. megbotránkolt fejcsóválásával végződik a mű.

1968