

DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM  
RENDSZERES TEOLÓGIAI TANSZÉK

**Reinhold Niebuhr teológiai alapokra épített  
társadalometikája és annak alkalmazási lehetőségei az  
erdélyi magyarság történelmi-társadalmi valóságában**

**Doktori dolgozat**

**Témavezetők:           Dr. Fazakas Sándor  
                                  Dr. Pásztori-Kupán István**

**Készítette:               Papp C. Zsolt**

**2019**



## **A Doktori Dolgozat tartalma:**

Bevezető (4. old.)

### **I. Fejezet: Reinhold Niebuhr élete és kora (5-20 old.)**

### **II. Fejezet: Niebuhr társadalometikája, igehírdetési és tudományos munkái alapján (21-81 old.)**

- A. A társadalom betegségeinek diagnózisa, és a lehetséges társadalometikai válaszok, az agape tükrében (21-45 old.)
- B. Igehírdetéseinek üzenete (45-65 old.)
- C. A társadalom gyógyításának szüksége, és lehetőségei (66-73 old.)
- D. A detroiti szolgálat időszaka (73-81 old.)

### **III. Fejezet: Az erkölcsös ember, és az erkölcs nélküli társadalom (81-170 old.)**

- A. Jézus etikai kijelentéseinek értelmezése (81-95 old.)
- B. A bűn kérdése Niebuhr gondolkodásában (95-115 old.)
- C. Egyéni, és közösségi bűn (Morális egyén, és erkölcstelen társadalom) (116-130 old.)
- D. Az igazságtalanságok felszámolására irányuló racionális, és vallásos tartalékok, Niebuhr szemléletében (130-154 old.)
- E. Niebuhr teológiai és társadalometikai gondolatainak értékelése, pozitív mérlegelések és kritikus megközelítések (154-170 old.)

### **IV. Fejezet: Niebuhr szociáletikájának alkalmazási lehetőségei (170-249 old.)**

- A. Az amerikai történelem iróniája (The Irony of American History) (170-180 old.)
- B. A mai magyar, mentalitásbeli problémák, történelmi-lélektani gyökerei (180-195 old.)
- C. Az impériumváltás drámája a társadalmilag és politikailag kiszolgáltatott Erdélyben (196-203 old.)
- D. A megkülönböztetés etikátlan társadalompolitikája a szocializmus alatti Erdélyben (203-217 old.)
- E. Az igazságosabb társadalom lehetőségei az 1990 után megalkotott jogszabályok által (218-226 old.)
- F. A Niebuhr által körvonalazott történelemszemlélet, mint segédeszköz, az erdélyi-magyar társadalom sajátosságai között (227-236 old.)
- G. Niebuhr elméleteinek tényleges használhatósága az erdélyi jelenben (236-249 old.)

### **V. Fejezet: Összefoglaló gondolatok (249-255 old.)**

- Angol nyelvű összefoglaló (255-257old.)
- Felhasznált irodalom (258-262 old.)

## **Bevezető:**

A társadalmi igazságosság kérdése a történelmi valóság tükrében vizsgálva, „ingoványos” kutatási területnek bizonyul. Azokban a társadalmakban is, melyek tudatosan, keresztyén alapokon állva folyamatosan cselekszenek ebben a kérdésben, a hatalmi formák burkolt, vagy látványos megnyilvánulásai kétségessé teszik az eredményeket. Természetesen, ha kijelentjük bibliai alapokon állva, hogy a teljes igazság Isten birtokában van, akkor el kell fogadnunk, hogy az ebből levezethető, gyakorlati módon megnyilvánuló igazságosság ugyancsak szoros függvénye az Istenbe vetett keresztyén hitnek. Ennek ellenére a felhalmozott történelmi tapasztalat rámutat arra, hogy egy harmónikus, kiegyensúlyozott, igazságos társadalom kiépítése, a gyakorlatban korlátokba ütközik minden keresztyén elkötelezettség ellenére. Ennek okait kutatjuk a dolgozatban Reinhold Niebuhr társadalometikája alapján és megvizsgáljuk a Krisztus etikájának és szeretetparancsának közösségi lehetőségeit, szembeállítva ezt az ember részrehajlásával, bűnösségével és az állapotából fakadó akadályokkal. Szükségesnek látjuk rámutatni azokra a különbségekre is, melyek az egyéni és a közösségi morál által meghatározott viselkedést jellemzik. Végül a valóság talaján maradva, megvizsgáljuk azokat a sajátos földrajzi, lélektani, történelmi és társadalmi körülményeket, melyek meghatározták a Kárpát-medence sorsát. Tesszük ezt azért is, mivel Reinhold Niebuhr gondolatai és elméletei egy sajátos birodalmi közegben születtek és nem alkalmazhatóak egyszerű módon a magyarság kérdéseire. Mindezek mellett, kutatjuk és elemezzük azokat az állandó támpontokat melyek a Szentírásból táplálkoznak. Ezzel egyidőben megvizsgálunk olyan tartalmas gondolatokat, melyek a filozófiát, a históriát és a lélektant hívják segítségül, mivel meggyőződésünk, hogy Niebuhr diagnózisában találunk olyan egyetemes vonásokat, amelyek a maguk során közelebb hozzák a megoldásokat.

## I. Fejezet

### Reinhold Niebuhr élete és kora

Reinhold Niebuhr sajátos építőköve a XX. század teológiájának. Önmagát nem tartotta olyan hivatásosnak, aki mintaszerűen tárná fel teológiai rendszerét. Munkái a megvilágosodás erjesztő erejével bírnak, de etikája nem illeszkedik a megszokott rendszeres teológiai ágba. Ez nála korántsem lázadás vagy következetlenség, hanem inkább lázas keresése azoknak a misztikus és mégis élő pontoknak, ahol Isten megváltoztatja a történelem folyamának irányát. Isten élő, törődő mivoltát így a história tükrében is igyekezett feltárni. Munkássága alapján olyan társadalometikusnak tekinthetjük, aki a közéletbe próbálta beleágyazni a mennyei igazságszolgáltatás hitét, felismerve, hogy Isten ítélete a társadalmi igazságtalanságok fölött nem csupán egyszeri, „világvégi”, hanem – a történelmi-társadalmi változások tükrében – időszakos is. Arthur Schlesinger Jr., aki egy évet töltött tanácsadóként a Fehér Házban, és ismerte a nemzet legkarakteresebb vezetőit és gondolkodóit, azt nyilatkozta róla, hogy ő a legnagyobb ember, akivel valaha is találkozott. Alan Paton pedig emlékezéseiben kiemeli, hogy Niebuhr olyan fokú megértéssel rendelkezett az emberi természet és a társadalom kérdései vonatkozásában, amelyet századában senki sem egyenlített ki.<sup>1</sup>

1892.június 21-én született a Missouri állambeli Wright Cityben. Lelkipásztor édesapja, a Német Evangélikus Zsinat kötelékeiben szolgáló Gusztáv, munkájával és tanításával meghatározta a család lelki-szellemi fejlődésének irányát. Az európai, és ezen belül a német kulturális és vallási tradíció, amelyben a család élt, pozitív módon nyomta rá bélyegét Niebuhr gondolkodására, szorgalmára és munkamoráljára. Nem csupán Reinhold, hanem testvére Helmut Richard is a lelkipásztori szolgálat útjára lépett. Életének időtartama egy olyan korszakot ölel át, különösképpen a XX. század első évtizedeiben, amelyre az optimista várakozás volt jellemző, valamint az a meggyőződés, amely szerint az emberiség képes a racionális jóakaratra és a tudomány felfedezései által a töretlen fejlődés útjára lépni, még akkor is, ha a történelem megannyi buktatót tartogat számára. Az 1971-ben bekövetkezett halála előtti időszak azonban csalódásokat és félelmeket is tartogatott a benne

---

<sup>1</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age. Harrisburg Trinity Press International 2002, 1.

élők számára, hiszen a hirtelen megnövekedett ipari termelés és annak szociális vetületei, valamint a nukleáris fegyverkezés, amelyben a nagyhatalmak egymásra licitáltak, megannyi zsákutcát jelentettek, és nehezen születtek megoldások a feszültségek feloldására. Ő maga is megjegyezte 1947-ben, amikor a hidegháború korszaka beköszöntött, hogy a későbbi nemzedékek sajnálattal tekintenek majd az említett történelmi kor generációjára.<sup>2</sup> Tanulmányait lépcsőzetesen építette fel, a Chicago közeli Elmhurst kollégium, a St. Louis melletti Eden Teológiai Szeminárium, majd a Yale egyetem vallási iskolája következett életében. Érdekes, hogy az Eden-i szemináriumban felfedezte korlátait, így a későbbiekben kritikát gyakorolt az intézménnyel szemben, és önkritikát saját maga irányában. Úgy érezte, hogy itt sem az angol, sem pedig a német nyelv művelését nem tudta teljességre vinni. Enyhén cinikusan fogalmazott, amikor azt írta, hogy talán egy kicsit sikerült az angol nyelvi készségeit fejlesztenie, de a német nyelvtudás kárára. A következő lépcsőfok életében azonban egy jól sikerült szellemi ugrás volt, ugyanis tagja lett a Yale egyetem hallgatói közösségének.<sup>3</sup> Ebben a szellemi közegben alapozza meg klasszikus műveltségét, tanulmányozza Platont és Arisztotelészt. A Yale egyetemen megírt mesteri tézisének témája: Miként járult hozzá a keresztyénség a halhatatlanság doktrínájának kialakulásához? Ebben rámutat, hogy Pál apostol megőrizte tanításában az ószövetségi egyénértékelést, amely szerint ez élet után a test valamilyen formában feltámad, de a bibliai értelmezés szerint, nem hús-vér formájában. Ezek a gondolatok később visszaköszönnek Niebuhr más munkáiban is, természetesen érettebb és kidolgozottabb tartalommal. Ebben az időszakban hangsúlyozottan érződik gondolkodásán Albert Ritschl hatása is, mivel Krisztus életét és halálát annak morális hatásaiban vizsgálja inkább, és a kegyelmet is Isten igazságosságában véli felfedezni.<sup>4</sup> Közben édesapja korai halála következtében, 1913-ban elkezdte gyülekezeti, igehirdetői munkásságát is, tanulmányaival párhuzamosan.<sup>5</sup> Bár a család feje korábban megismertette vele Adolf Harnack teológiai nézőpontját, mindezt kellő kritikával tette, és a teológiai liberalizmussal szemben ifjúkorban elsajátított kritikus álláspont végigkísérte Niebuhr professzionális növekedését.

1915-ben a detroiti Bethel Evangéliumi Egyház lelkipásztorává választják, ahol igazán belekóstol az amerikai munkásváros valóságába. Másokkal ellentétben, a megtapasztalt

---

<sup>2</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 2.

<sup>3</sup> Wightman Fox Richard, Reinhold Niebuhr: Self Made Intellectual. The Quarterly Journal of the Library of Congress, Vol. 40, No 1. 1983, 52.

<sup>4</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 19.

<sup>5</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life. Fortress Press Minneapolis 1991, 6.

egyensúlytalanság és az igazságtalanságok nem hagyják tollát békén, és komolyan részt vállal ezek feltárásában. Itt alakul ki prófétai intenzitása, nem mindennapi éleslátása, amely később országosan híres prédikátorrá és előadóvá teszi személyét. Ellentétben találja magát az autóiipari mágnással, Henry Forddal, aki a nemzet hőse szerepében tetszelgett a bevezetett technológiai újítások által. A futószalagokról frissen legördülő T-model egy új ipari éra robbanásszerű fejlődését hirdette a világnak, arról azonban csak felületesen tájékoztatták a közvéleményt, hogy a gyárban dolgozók körülményei és bére nem elégségesek egy méltó élet folytatásához. Egy gyárlátogatás után Niebuhr feljegyezte naplójába, hogy elviselhetetlen a meleg, és mennyire megfizeti a munkás veritékével és fájdalmával a gépkocsik létrejöttét. A Keresztyén Évszázad (Christian Century) hasábjain 1927-ben és 1928-ban több cikkben is leleplezi az autómágnás önmagáról alkotott jótékonykodó képét, aki a munkásoknak nyújtott napi 5 dolláros bér árán magának hatalmas profitot biztosított.<sup>6</sup> Az iparmágnások szövetsége különböző pénzügyi és hatalmi eszközökkel állandó nyomást gyakorolt az egyházak vezetőire Detroitban, hogy azok ne adjanak helyet rendezvényeiken a munkás szónokoknak. Ennek ellenére, Niebuhr egyháza alagsorában szervezett különböző alkalmakat, amelyeken a felszólalók hangot adhattak sérelmeiknek. Igazságkeresése konfliktusba helyezi többek között a Ku Klux Klannal is, támogatja a munkásmozgalmat, vezeti a polgármester „fajok-közi” bizottságát, részt vállal a helyi keresztyén-szocialista mozgalomban, és lendületes munkássága nyomán, gyülekezete 65 tagról több mint hatszázas lélekszámra növekszik! Ez a rendkívüli eredmény azt is bizonyítja, hogy a keresztyén közösségek egészséges hitmegéléséhez nem elégséges őket végváradalommal körülvenni, és a templom falai közé bezárni. A gyülekezeti tagok társadalmi, földi élethez kötött megannyi kérdése és tépelődése válaszra talált Niebuhr tanításában, de gyakorlati tevékenységében is. Itt jelenteti meg 1927-ben első könyvét, amelynek címe: Szüksége van-e a civilizációnak vallásra? (Does civilization need religion?)<sup>7</sup> Szellemileg legtermékenyebb időszaka kezdődött a következő esztendőben, amikor is a New York-i Union teológiai szeminárium tanára lesz 32 éven keresztül, egészen 1960-ig. Már New York-i éveit kezdetén sajátosan szemléli a világváros zűrzavarát, de kulturális gazdagságát is ugyanakkor. Számára itt minden szélesebb skálán, és többszörösen jelentkezett, mint Detroitban. Így vélekedett a megtapasztaltakról:

„Amikor milliók vannak együtt egy szűkebb térben, hibáik és erényeik is összeadódnak.”<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 27.

<sup>7</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 8.

<sup>8</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 39.

Ebben az időszakban a városnak szembe kellett néznie az alkoholtilalom ellentmondásaival, valamint az egész társadalmat érintő Nagy Gazdasági Válság nehézségeivel. A „prohibíció” intézményével szemben természetesen kritikus a hozzáállása, és azt vallásos eredetű meddő moralizálásnak látja, amely téves módon próbál a nemzet puritán múltjából táplálkozni. Helyette, Niebuhr véleménye szerint, az igazságtalan ipari és szociális struktúrákat kellene reform alá vetni. A gazdasági válság okaira is rámutatott, amikor felfedte, hogy az ipar csupán a technológiai fejlődésre és a termelés növelésére koncentrál, nem számolva azzal, hogy a társadalom vásárlóereje képtelen felszívni a túltermelt javak nagy mennyiségét.<sup>9</sup> 1930 augusztusában Oroszországba látogatott, és ennek kapcsán megjegyezte, hogy a szovjet modell nem képezhet követendő példát a „nyugat” számára. Sztálin első 5 éves terve éppen elkezdődött, de a propaganda ellenére, az államilag vezetett üzemek hatékonysága átlagon aluli volt. Moszkva üzleteiből már hiányoztak az alapjavak, amit megsínylelt a lakosság. Niebuhr az orosz történelmet és valóságot annyira különbözőnek látta a nyugati civilizációtól, hogy véleménye szerint semmi, ami esetleg sikeres lehet az új orosz társadalomban, nem alkalmazható a nyugati országokban.<sup>10</sup> Hazatérte után elkezdte tanári munkáját a Union Teológia tanáraként, az Alkalmazott Keresztyénség tanszékén. Szellemi termésként, és társadalmi ráhatás szempontjából is kiváló évtizedek kezdődtek életében. Erre emlékezve, később a város is emléket állított munkájának, a Broadway és 120-as utca sarkán fekvő térnek a Reinhold Niebuhr tér nevet adta a városvezetés. 1932-ben megjelenő Az erkölcsös ember és erkölcstelen társadalom (The Moral Man and Immoral Society) c. munkáját, a New York Times is kommentálta. Ebben Niebuhr lerombolja a liberális hiedelmet, amely szerint a társadalmi változásokhoz elég az oktatás fejlesztése, ugyanakkor rávilágít arra is, hogy az igazságosság megvalósíthatatlan az etikai vallásosság erőltetése által. A társadalomban működő erők, valamint hatalmi pólusok kontrollja és egészséges korlátozása által lát megoldást a korabeli társadalom és világtörténelmi helyzet égető problémáira. A harmincas évek elején Dietrich Bonhoefferrel kerül teológiai kölcsönhatásba a Union főiskolán. Az együttműködés mellett különböző jellemük és teológiai kultúrájuk kritikát is szül tollukból egymással szemben. Bonhoeffer túlságosan feltöltöttnek látja Niebuhr a liberalizmus kérdésével ahhoz, hogy teológiailag versenyképesé váljon. Reinhold ezzel szemben úgy látja, hogy Bonhoeffer annyira elkötelezte magát a barthiánizmus mellett, hogy képtelen előrelépni a morális-humán

---

<sup>9</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 41.

<sup>10</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 43.



megtapasztalásból, az Isten igaz megismerése felé!<sup>11</sup> A kölcsönös, baráti kritika természetesen építőnek bizonyult mindkettőjük fejlődése számára. Bármennyire is védenénk szellemi örökségét, el kell ismernünk, hogy fellelhetőek liberális elemek teológiájában. Számára a keresztyén vallás, nem annyira a magát felfedő Istenről szólt, mint inkább a személyiség fennmaradásáról egy személytelen univerzumban, a világ kihívásai közepette. Ezért vannak olyan kritikus álláspontok, amelyek szerint Niebuhr a vallás segítségével egyfajta filozófiát dolgozott ki. Ennek ellenére pozitív eredményként könyvelhetjük el azt, hogy szilárd alapokra helyezte a keresztyén hitet, egy tudományos nézetek által uralt korban, és visszaadta annak tekintélyét.<sup>12</sup> A keresztyén hittel kapcsolatos álláspontját nevezhetjük intellektuálisnak, de nem racionálisnak. Intellektuális olyan szempontból, hogy mindig kutatta a lét tartalmát és értelmét a hit lehetőségein keresztül, ezenkívül kereste az összetartó elvet a világmindenségben. Megközelítése azonban nem racionális, mert a kérdésekre a választ a szimbólumokban, meg a mítoszokban, és nem a racionális analízisekben találta meg. Hite szerint nem szabad mítoszaitól megfosztani a Szentírást, el kell fogadni a mítoszon keresztüli megértés lehetőségét, és kevésbé kell történelmi tényként kezelni egyes bibliai eseményeket.<sup>13</sup>

Larry Rasmussen, aki életével és munkájával behatóan foglalkozott, szintén sajátos keveredést lát Niebuhr teológiájában a liberális és a neo-ortodox elemek között. Ezt aláhúзва, magát a tudóst idézi, amint így ír például az Emil Brunnerrel, vagy Barth Károllyal való polémiájáról:

„...Bármikor olvastam őket, vagy vitám volt velük, példának okáért Brunnerrel, mindig azt éreztem, hogy megpróbálják belekényszeríteni az életet valamiféle dogmatikai mintába...”, vagy: „Amikor úgy éreztem, hogy a neo-ortodoxia egyfajta steril ortodoxiává változik, szívem szerint inkább liberálisnak találtam magam.”<sup>14</sup>

Hozzátehetjük, hogy a hit körvonalazásában Niebuhr bizonyítottan bibliai talajon áll. Véleménye szerint, a megtérés folyamatát képtelenség beteljesíteni bármely racionális képesség által, ez egyedül a kegyelem ajándéka lehet. Ugyanakkor azt is kiemeli, hogy Jézus Krisztus felismerése egyedül a Szentlélek vezetésével történhet meg.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 12.

<sup>12</sup> Wightman Fox Richard, Reinhold Niebuhr Self-Made Intellectual. The Quarterly Journal of the Library of Congress, Vol. 1, No. 40, 1983, 54.

<sup>13</sup> O'Connor Edward D., The Theology of Reinhold Niebuhr, The Review of Politics, Vol. 23, No. 2, Apr. 1961, 185 -191.

<sup>14</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 22.

<sup>15</sup> Gill Jerry H., Reinhold Niebuhr and Apologetics. Theology Today, 1960/17, 208.

Teológiai irányultság szempontjából nem egyszerű életművét és személyét osztályozni. A fogalmi bűvkörébe visszavonuló teológia társadalommal szembeni passzivitása, gyakran liberális ízű kritikát szült tollából. A liberalizmus és a protestáns modernizmus kijelentésbeli alap nélkül feltörő optimizmusa, amely tapasztalati úton is zátonyra futott a nagy világégek idején, ráébresztette, hogy az emberi társadalom, technológia és kultúra megjövendőlt töretlen fejlődése merő délibáb maradt, és a bűn szempontjából vizsgálva nem hozott mélyreható változást az emberi természetben. Ezzel az irányzattal szemben vallotta, hogy a történelem megoldásai túlmutatnak az emberi lehetőségek korlátain, és a tapasztalati megismerés határain túli Transzcendens birtokában vannak. Az ember tehát része és alkotóeleme a történelemnek, de nem gazdája és birtokosa annak. Teológiai gondolkodását többnyire a neo-ortodoxia körébe sorolják.<sup>16</sup> Amikor 1986-ban a Harvard Egyetem 350. évfordulóján a világhírű intézmény vezetői egy olyan intellektuális vezéregyéniséget kerestek, akinek gondolatmenete és beszéde átfogná a különböző diszciplínákat, az amerikai irodalom professzora, Alan Heimert azt mondta az egyetem igazgatójának, hogy csak két ember jöhet számításba. Walter Lippmann és Reinhold Niebuhr, de sajnos mindketten elhunytak.<sup>17</sup>

Visszatérve élettörténetére, feljegyzésre méltó, hogy 1930 őszén ismerkedett meg későbbi feleségével, a brit származású Ursula Keppel Comptonnal, aki ösztöndíjjal érkezett a Union Teológiára. Anglikán családban nőtt fel Southamptonban, ahol édesapja orvos volt. Ursula történelmet tanult szülővárosában, de később Oxfordban a teológiai tudományok keltették fel érdeklődését, és ebben az irányban kezdett kutatni. Találkozásuk New Yorkban – a vonzalmon kívül – számos mélyreható gondolat melegágyát is jelentette. Mondanunk sem kell, hogy az éppen zajló gazdasági válság, az igazságosságért való küzdelem szükségét erősítette meg Niebuhrban. A közvetlen gazdasági következmények mellett, mint a munkanélküliség növekedése és a csődök sorozata, észrevette a társadalmi hatásokat is. Romlott a fajok közötti együttműködés országszerte, hiszen az afro-amerikaiak széles rétege, hátrányosan megkülönböztetett helyzete miatt, még jobban megsínylette a váratlan fordulatot. Niebuhr kiemelte a mély szociális problémákat, többek között a gyerekek alultápláltságát, a kilakoltatások sorozatát, a biztonság csökkenését. Rámutatott az elviselhető és a mély szegénység közötti különbségekre is.<sup>18</sup> 1940 júniusában annak ellenére vonul vissza a

---

<sup>16</sup> McGrath Alister E, Bevezetés a keresztény teológiába. Osiris Kiadó, Budapest 1995, 105.

<sup>17</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr, Theologian of Public Life, 1.

<sup>18</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 45.

szocialista párt soraiból, hogy azelőtt következetesen Norman Thomas baloldali elnökjelöltet támogatta. Külpolitikai nézetei azonban nem illettek a párt túlzottan pacifista nézeteihez, az amerikai szocialisták nem ismerték fel a nagy „világégés” mindenre kiterjedő hatását. Niebuhr ekkor Rooseveltnél politikája felé fordult, mert véleménye szerint sokkal mélyebben átértékelte a mindent átfogó veszélyt, mint bárki más. Arra biztatta olvasóit a „Keresztység és Társadalom” c. kiadvány hasábjain, hogy támogassák Rooseveltnél bel- és külpolitikáját egyaránt.<sup>19</sup> A teológus állásfoglalása a zsidóság kérdésében is kompromisszummentes volt. Már a harmincas években kifejezte véleményét, amely szerint Palesztinában biztosítani kell egy területet a zsidó nép számára, amelyben megvalósulhasson számukra a haza eszméje és valósága. Hogy nézeteinek hitelt adjon, Niebuhr csatlakozott a pro-Cionista Amerikai-Palesztin Bizottsághoz. A következőképpen vélekedik ebben a kérdésben:

„Kötelességünk sokkal hangsúlyozottabban, mint ezelőtt, támogatni a zsidóság törvényes óhaját egy olyan „hazával” kapcsolatosan, ahol ők ne csak elfogadottak legyenek, hanem tulajdonosok is.”<sup>20</sup>

Niebuhr egyetértett azzal, hogy a zsidóság hazát kívánt önmaga számára, mivel a nyugati demokráciák legbőkezűbb bevándorlási törvénye sem biztosíthatta számukra azt a jövőt, amit egy saját országban élhettek meg.<sup>21</sup> 1943-ban, amikor az orosz fronton az összecsapások a legmagasabb hőfokra hágtek, kritikával illette a német ipari központok elleni szövetséges bombatámadásokat. Megőrizte kapcsolatait a német ellenállás belső képviselőivel. Bízott Dietrich Bonhoeffer lelki erejében, de reménykedett Adam von Trott diplomáciai aknamunkájában is, aki porosz arisztokrata család sarjaként megpróbálta pozícióját egy Hitler elleni összeesküvés javára használni. A fiatal német diplomata levélben fejezte ki szégyenérzetét és a lázadás szükségességét az elnyomó rendszer atrocitásai miatt. Adam von Trott azonban nem sokkal később leleplezés és kivégzés áldozata lett.<sup>22</sup>

Niebuhr nyugtázta a politikai rendszereken átívelő együttműködést, amely szerint a sztálini Oroszország felismerte a „nyugattal” való összefogás szükségességét. Kifejezte azonban, hogy ugyanúgy illúzió marad a kommunisták számára egy világméretű forradalom

---

<sup>19</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 100.

<sup>20</sup> „We must...support more generously than in the past the legitimate aspiration of Jews for a homeland in which they will not be simply tolerated but which they will possess.” Brown Charles C., Niebuhr and His Age. Trinity Press International, Harrisburg 2002, 109.

<sup>21</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 109.

<sup>22</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 110.

eszméje, mint az amerikaiak számára az a reménység, hogy a világ majd amerikai mintára alakul át, a szabad vállalkozások kezdeményezései alapján. Véleménye szerint a kommunista mozgalom abban különbözik a „náci” megfelelőjétől, hogy nem bálványoz valamely emberi fajt, és a háborút sem tekinti alapelvének, ezenkívül morális szempontból sem nihilista, mint a „náci” társadalmi rendszer. Ezzel szemben utópisztikus, mert abban hisz, hogy a társadalmi élet hagyományos erőit eltörölheti, az erő egyetlen végső alkalmazásával az osztályharcban.

1943 májusában Niebuhrt Nagy Britanniában találjuk, ahol egy két hónapos előadás és prédikációsorozat erejéig tartózkodik. A látottak alapján megállapítja, hogy Anglia figyelemreméltó keveréke a feudalizmusnak és a polgári tradícióknak, ahol mindkét hagyományból megőrizték az értékeket. Hazatérve Heath-ben egy nyugat Massachusetts-i helységben, megalkotja azt az imádságot, amelyet később milliók ismertek meg és használtak. Ez a következőképpen fordítható:

Ó Uram, adj nekünk tisztánlátást, hogy elfogadjuk azt, ami megváltozhatatlan, adj bátorságot, hogy meg tudjuk változtatni, amit meg kell változtatnunk, és adj bölcsességet, hogy a kettő között különbséget tudjunk tenni.<sup>23</sup>

Niebuhr barátja, Howard Chandler Robbins, aki korábban a New York-i St. John the Divine katedrális lelkésze és esperese volt, felfigyelt a mély értelmű imádságra és kiadatta azt. A szövegét hamarosan megkapták a katonai erők is, de használta azt a „Névtelen alkoholisták” csoportja is, és hamarosan a közélet része lett, hiszen kisebb-nagyobb torzításokkal nyomtatott formában, még az ajándékboltok is forgalmazták.<sup>24</sup>

A New Yorkban töltött első évtized rendkívül termékenynek bizonyult szellemi téren, az ekkor született gondolatokat Az ember természete és sorsa (The Nature and Destiny of Man) című könyvben jelentette meg 1941-ben. Ennek mélyreható, leleplező jellege, valamint az a sokoldalúság, ahogyan rávilágít az ember korlátaira, de ugyanakkor lehetőségeire is, számos gondolkodót lenyűgözött. Bernard Iddings Bell, az Episzkopális Egyház jeles személyisége, a New York Times hasábjain fűzött gondolatokat Niebuhr munkájához. Pozitív kritikájában megjegyezte, hogy a mű mély tudományossággal és átütő gondolatokkal rendelkezik. Nem „menekült” az értékeléstől maga Niebuhr sem, Bell a mű szerzőjét a kor kiemelkedő morál teológusának nevezi, és a jelentős protestáns tudósok közé emeli. Elismeri azt is, hogy a könyvben aláhúzott gondolatok, számos ellenállást is szülnek majd, éppen a

---

<sup>23</sup> „O God, give us the serenity to accept what cannot be changed, the courage to change what should be changed, and the wisdom to distinguish one from the other.” Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 112.

<sup>24</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 113.

liberális protestáns gondolkodók részéről. Paul Tillich is hasonlóan vélekedik a műről, amikor azt mesterműnek nevezi. Tartózkodó azonban, a könyvben gyakran fellelhető közvetlen összehasonlításokkal szemben, amelyekben Niebuhr összeveti a filozófiai és vallásos doktrínákat. Ezzel szemben mélyen egyetért a bűn és végeesség értékelésének különböző útjaival, és Niebuhr bűnszemléletét nagyon érett és kidolgozott elméletként értékeli. Érdemes egy rövid kitérő erejéig az említett bűnelméletet közelebbről is megvizsgálni.

Bár sajátosnak tarthatjuk az emberi bűnnel kapcsolatos megfogalmazásait, megállapíthatjuk, hogy azok a Szentírásan alapszanak, és filozófiai meg lélektani képzettségéből adódóan, természetesen nem nélkülözik a mélyreható emberismeretet sem. A bűn, nézetei szerint, emberi mivoltunkból és korlátainkból származik. Mivel elutasítjuk az alapbizonytalanságot, amely az élet velejárója, próbálkozásaink, hogy ezt megszüntessük, a bűnbe torkollnak. A magunk lehetőségeit gondolataink szárnyalása által végteleneknek képzeljük, de ugyanakkor a korlátaink és a halandóságunk tudata haragot gerjesztenek bennünk. Bűnmagyarázata miatt egyes kritikusi azzal vádolták, hogy lágyítja a bűn méregfogát, pedig ő a bűn valóságában hitt, és annak elsősorban egyéni-társadalmi lépcsőfokait vizsgálta. Ebből a bizonytalanságból, elmélete szerint, mi gyakran a társadalom nyújtotta illúziók felé menekülünk, és a magunk biztonságát ott keressük, ahol ennek az állapotnak nyoma sincs. Ideológiáink is az önérdek szolgálatában állnak, és gyakran vezetnek elvi és gyakorlati kiábránduláshoz.

W.H. Auden, aki éppen abban az időben költözött Angliából New Yorkba, úgy látja az említett munkát, mint az ortodox protestantizmus világos és igen kiegyensúlyozott állásfoglalását. Természetesen, ahogy azt Paul Tillich előrelátta, nem késtek a kritikák sem. Az éles ellenvélemények egyik szószólója Robert Calhoun volt, aki a Yale egyetemen filozófiatörténettel és keresztyén doktrínákkal foglalkozott. Meglátása szerint Niebuhr gondolatait nem lehet komolyan venni, mert túl sok általánosítást tartalmaznak a klasszikus filozófiával és a modern kultúrával kapcsolatosan.<sup>25</sup> Néhány negatív felhang ellenére nem késtek a szakmai elismerések sem. Kifejtett munkájáért az Oxford Egyetem tüntette ki díszdoktori címmel 1943-ban, de egy esztendővel korábban ugyanazt a titulust megkapta a Yale Egyetem részéről is, dacára a korábban onnan jövő kritikáknak. Nem késtek az elismerések a többi nagy amerikai egyetem részéről sem. 1944-ben a Harvard, 1946-ban pedig Princeton tüntette ki hasonló címmel. 1961-ig Niebuhr 21 tiszteletbeli doktori címmel

---

<sup>25</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 89-90.

rendelkezett elismert tudományos intézmények részéről.<sup>26</sup> Ezek alapján is kijelenthetjük, hogy hatása a XX. századi amerikai társadalomban egyedülálló volt, és talán csak Martin Luther King Jr. szárnyalta túl.

Igehirdetéseivel, előadásaival lázasan próbálta az általa megérzett transzcendens valóságot merőlegesen ráhelyezni a mindennapokra, és így a történelem vonalára. Számára a história szabadság is volt, hiszen az Isten ajándékként kapott emberi értelem, tervezés, kreativitás megnyilvánulási területeként kezelte a történelmet. Tagadta azonban a liberális nézetet, amely szerint az intelligencia lépcsőzetes fejlődésével kiküszöbölhető a szenvedés, a nélkülözés és a társadalmi egyenlőtlenségek. Szerinte a technológiai robbanás csupán fejlettebb eszköztárat biztosított a hatalom és az elnyomás számára. Bűn-szemlélete alapján semmiképpen nem lehet a liberálisok közé sorolni, hiszen a bűn valóságát és a kísértő jelenlétét mindig valós veszélyként ismerte el. Isten személyének megértésében szintén neo-ortodox megközelítést használt. Számára a Teremtő, Luther „Rejtett Istene”(deus absconditus) volt, a kegyelem és igazság Istene. A felfedezett Istenkép mélyen befolyásolta, annyira, hogy Igazságosság és kegyelem (Justice and Mercy) címen könyvet is megjelentetett. Niebuhr hitében a kereszt a legmagasabb intézménye az Isten rejtettségének, és az Isten erejét is ebben az elrejtettségben, valamint megaláztatásban szemléli.<sup>27</sup> Munkáiban tagadja a liberális „hitvallást”, amely szerint az igazságtalanságokat csak a törődés hiánya okozza, és az értelem fejlesztése, az oktatással karöltve megoldást hoz időben ezekre a kérdésekre. Nem értett egyet azzal a „próféciával” sem, amely szerint a civilizáció egyre morálisabb lesz, és ezért nem szükséges komolyabb tesztek elé állítani ezt a lelki fejlődélméletet. Tagadta, hogy elégséges felhívást intézni a testvéri szeretethez, az igazságszolgáltatáshoz, a jóakarathoz, és így állapotváltozás jegyezhető az emberi történelemben. Elutasította azt a délibábot is, amely alapján a nyugati társadalmak boldogságélménye a megvalósulás pillanatában felülkerekedik az önzésen és mohóságon. Niebuhr mind hitében, mind pedig történelemszemléletében eredménytelennek és tévesnek tartotta tehát a szabadelvű társadalomszemléletet. Így nem meglepő, hogy a modern demokratikus társadalom rendszerével szemben is kritikát fogalmazott meg. 1944-ben írja meg A Világosság és a sötétség gyermekei (The Children of Light and the Children of Darkness) című könyvét, amelyben kifejtett véleménye szerint, az említett társadalmi formának sokkal realiztikusabb filozófiai és vallásos alapokon kellene állnia, mint az a történelmi megalapozottság nélküli bizalom, amely a könnyű megoldások

---

<sup>26</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 91.

<sup>27</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 24.

sorozatában hisz, mind a feszültségek kérdésében, mind pedig a magánérdekek és az általános érdekek konfliktusában. Niebuhr szerint egy olyan alap, amely nélkülözi a szentimentális és cinikus megközelítést, sokkal megfelelőbb lenne, és mindazok, akik ebben hisznek, a „világosság gyermekei” a teológus szemében, aki ezzel a metaforával az Újszövetség szóhasználatára utalt. A „sötétség gyermekei”, bár sokkal jobban ismerik az önzés hatalmát az emberi életben, mégsem hajlandók saját életüket egy tisztább törvénynek alárendelni. Gondolatai leleplezőek egy olyan időszakban, amikor a társadalom és a gazdaság még mindig Locke és Adam Smith társadalomfilozófiáira épít, amelyek ugyan biztosíthatják a szabad piac működési légkörét, de a közösségeket és a kormány intézményét előszeretettel rendelik alá az egyéni érdekeknek.<sup>28</sup>

A háború és az azt követő európai eseménysorozat arra indította Niebuhrt, hogy – amint már említettük – kilépjön a szocialista párt soraiból, annak ellenére, hogy a társadalmi problémák politikai megoldásait még mindig a baloldali politika szociális megközelítéseiben látja. Ebben az időszakban Kelet-Európában megerősödtek a szovjet háttérű kommunista kormányok. Ez történt Lengyelországban, Romániában, Jugoszláviában, míg Magyarország és Csehszlovákia a szovjet dominancia árnyékában szenvedett. A szovjet rendszer kegyetlenségei Niebuhr szerint azon a marxista dogmán alapultak, amely feloldhatatlannak kiáltja ki a kommunista és kapitalista társadalmi és gazdasági rendszerek közötti alapvető konfliktust. Bár az Egyesült Államok képtelen volt megállítani a szovjet terjeszkedést Kelet-Európában, a kettéosztott Németország amerikai érdekeltségű területein lehetősége volt az éhínségen és a gazdasági helyzeten javítani. Ezeket a megoldásokat sürgette Niebuhr a *Keresztyénség és Krízis (Christianity and Crisis)* című kiadvány lapjain 1946-ban. Megjegyzi, hogy az amerikai kontroll alatti területeken az élelmiszersomag napi energiatartalma eléri a szükséges 1354 kalória értékét, és írásai által tovább sürgette a nemzetközi ügynökségek és vallásos szervezetek segélyakcióit a nehézségek enyhítése céljából. Amikor Nagy-Britanniában a munkáspárt miniszterelnök-jelöltje megnyerte a háború utáni választásokat, Niebuhr értékelt a britek tisztánlátását, akik nem voltak hajlandók békebeli vezetésüket és belpolitikájukat Churchill-re bízni, annak ellenére, hogy ő igazi vezéregyénisége volt a korábbi háborús időszaknak.<sup>29</sup>

Ezen a ponton álljunk meg pár gondolat erejéig a Niebuhr korának boncolgatásával, és vizsgáljuk meg közelebbről azt a lelki-szellemi kapacitást, amely hite mellett a kifejtett

---

<sup>28</sup> Brown Charles C., *Niebuhr and His Age*, 115.

<sup>29</sup> Brown Charles C., *Niebuhr and His Age*, 125.

munka hajtóereje volt. Politikai érdeklődése mellett Niebuhr fáradhatatlan igehirdetőnek is bizonyult. Igemagyarázatai prófétikus erővel szólták az általa felismert igazságokat, amelyeket két irányból szándékozott átadni hallgatóságának és olvasóinak: felülről a transzcendens magasságából, és ezzel kölcsönhatásban a társadalom valós síkjáról. Számára egyértelmű volt, hogy Isten szeretetével csak úgy lehet foglalkozni, ha ezzel párhuzamosan a felebarát szeretete és a sorsával való törődés is intenzív, nem csupán járulékos tevékenység. Sajátos gondolkodása, és az a képessége, ahogy a társadalom problémáit és igazságtalanságait az Isten Kijelentése által adott erkölcsi normarendszer alapján feltárta, a XX. sz. amerikai társadalom és az egyetemes gondolkodás egyik kiemelkedő értelmiségi személyiségévé tette. Nem csupán teológus, hanem szociáletikus, közéleti személyiség és magával ragadó szónok is volt egyaránt. Közéleti intellektuálisként tekinthetünk rá, aki megláttatta olvasóival és hallgatóságával a század valós drámáit.

1952-ig, amikor betegsége súlyosbodni kezdett, állandóan utazott, és különböző helyeken tartott a teológiát a társadalomba beágyazó előadásokat. A keresztyén szimbólumokat mindig gyakorlati módon használta arra, hogy általuk megvilágítsa a világdráma mozzanatait. Önmagát prédikátornak tartotta, és szeretett is prédikálni, de keresztyén realizmussal, tapasztalati úton kétségbe vonta, hogy a szeretet sematikus hangsúlyozása valamilyen társadalmat erjesztő eredményre vezethet. Eredményes lehet és megvilágító szerinte, ha hathatós analízis alá vetjük az emberi állapotokat, és megvizsgáljuk az emberi lehetőségek, de ugyanakkor a bűn lépcsőfokait is.<sup>30</sup> Teológiájában a hangsúlyt Isten és az egyén kapcsolatára, valamint a Történelem Ura és a történelemben élő mindenkori ember viszonyára helyezte.

Ahhoz, hogy személyiségét és munkáit jobban feltérképezzük, meg kell vizsgálnunk azokat a sajátosságokat is, amelyek gondolkodásmódját meghatározták mind teológiai, mind pedig társadalometikai szempontból. Ha egy klasszikus teológust keresünk személyében, ráébredünk arra, hogy a teológiai meghatározásokat, a kategóriák behatárolását és a rendszerezést meghagyta a tiszta teológiának, így ő maga nem nevezhető professzionális teológusnak. Paul Tillich szeretettel jegyzi meg egy Niebuhr tiszteletére tartott tudományos bemutatón:

---

<sup>30</sup> „Admonitions to be more loving are on the whole irrelevant. What is relevant are analyses of the human situation that discuss the levels of human possibilities and of sin.” Rasmussen Larry: Reinhold Niebuhr, a Theologian of Public Life, 5.



„Reinie soha sem mondta nekünk, mily módon érte el a tudást, ő egyszer csak elkezdett tudni!”<sup>31</sup>

Számára a teológia azt a segítséget jelentette, amely által etikai vonalon újra lehet építeni a modern társadalmat, és amelyen keresztül a megtisztult politikai döntések az igazságosság vezérfonalát képezhetik. Személyét a közélet és a tudományos körök is úgy ismerték, mint a politika és a bűn teológusát. Ha egy pillanatra megállunk a politika fogalmánál, megállapíthatjuk, hogy a politikára nem öncélúan tekintett: inkább a közélet égető kérdéseire vonatkozó szakadatlan megoldáskeresést látta benne. Túlnézett az eszközön, és ami igazán mozgatta gondolatait, az a történelem művelése és építése volt. Mindig figyelt a hatalom és a moralitás arányaira a politikai életben. Feladatot látott az Isten képére teremtett emberiség sorsában, amely szerinte a történelem formálásának hivatása Isten eszközeként, minden tragédia, irónia és emberi butaság ellenére, amelyek keresztezik ezt az erőfeszítést. Ugyanakkor el akarta kerülni műveiben és gondolkodásában a politikai tényező és a vallás egyesítését. Hitte, hogy az emberi mivolt keresztyén megértése segíthet a gazdasági igazságtalanságok, a fasizmus, a liberalizmus tehetetlensége által gerjesztett problémák megoldásában.

A teljesebb jellemzés érdekében szükséges szólnunk a műveiben jelentkező sajátos realizmusáról is. A realizmus számára kulcshelyzet volt, amely azt jelentette, hogy az emberi természet önmagát vizsgálja mélyrehatóan, de ezzel egyidőben képes másra is tekinteni, tehát szociálisan viselkedni. Megjegyezzük, hogy a niebuhri etikai realizmus ma újra teret hódít. Népszerűségét annak is köszönheti, hogy sokan ráébrednek arra az igazságra, miszerint a morális szempontból kétértelmű valóságnak, amelyben a politikai intézmények erkölce megkérdőjelezhető, nagy szüksége van olyan etikai megközelítésre, amely mind történelmileg, mind pedig morális szempontból képes reálisan elemezni az adott állapotokat. Niebuhr álláspontja azt tükrözi, hogy megvizsgálva a lehetőségeket és adottságokat, nem szabad elutasítani az „egy kicsit több igazságosság és jogosság lehetőségét” abban reménykedve, hogy egyszer majd minden tiszta és tökéletes lesz. Pragmatizmusa természetesen kritikákat is vont maga után. Egyes kritikusai szerint Niebuhr Istene nem több, mint saját szükségünk megnevezése és az meggyőződés, hogy végső soron a rend diadalmaskodni fog a káosz fölött.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> „Reinie never tells u show he knows; he just starts knowing!” Rasmussen Larry: Reinhold Niebuhr, Theologian of Public Life, 17.

<sup>32</sup> Lovin Robin, Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship. *Journal of Religious Ethics* 2003, 31.3. 489-505.

Az igazságosság, mint a szeretet gyakorlatban megvalósult formája, végigkíséri gondolatait és életpályáját. Műveiben, mint említettük, jelen van az idealizmus és a realizmus is egyaránt. Elveit mélyen meghatározta Jézus etikája és a prófétai eszkatológia. Számára Krisztus az abszolút erkölcsiséget és lelkeséget, valamint Isten szeretetét testesítette meg. A szeretet, mint „agapé” a legmagasabb vonatkoztatási pont és létünknek meghatározó alapja. Az előbbieken is említett realizmusa ott távolodik el az idealizmustól, ahol nem vár többet a történelemtől, mint amit az emberi természet korlátai között várni lehet. A valóságlátás azonban nem változik nála pesszimizmussá, mert azt vallotta, hogy a történelem megoldásai az emberi életen túl, Isten kezében rejlenek.

Írásaiban és előadásaiban állandó polémiában állt a liberalizmussal. Ennek ellenére Karl Barhtal folytatott vitája kapcsán így fogalmaz:

Amikor úgy láttam, hogy a neo-ortodoxia átváltozik steril ortodoxiává, illetve új skolasztikává, rájöttem, hogy szívem szerint inkább liberális vagyok.<sup>33</sup>

E kijelentés ellenére, Niebuhr teológiai gondolkodását besorolhatjuk a neo-ortodoxia áramlatába. Ennek bizonyítására vizsgáljuk meg egy bekezdés erejéig Niebuhr szerepét az amerikai neo-ortodoxia irányzatában:

Bármilyen szögből is tekintenénk az amerikai neo-orthodoxia mozgalmára, a valóság az, hogy ennek dinamikája, célkitűzései és természete, a legvilágosabban a Niebuhr testvérek, Reinhold és Richard munkájában és életében tükröződnek. Bár a mód, ahogyan teológiailag felépítették magukat különbözőt, mindketten lényegesnek tartották az ember végességéből adódó problémákat és a történelmi utakat, ahogyan az ember megpróbálta megoldani problémáit. Reinhold számára különösen fontos volt az egyház társadalmi beilleszkedése és az abszolút morális igénnyel meghozott ítéletek kísértésének veszélye.<sup>34</sup> Elégtelennek tartja a vallásos nevelésbe vetett reménységet és bizalmat, véleménye szerint a nevelés távlati eredményei nem váltják ki a rögtöni megoldások szükségét. Az ipari éra kegyetlenségeire és társadalmi visszaéléseire adott válaszai meg is szólalnak az 1929-ben megjelent *Leaves from the Notebooks of a Tamed Cynic* c. könyvében. Realizmusában még tovább megy, amikor kijelenti, hogy a munkásegységek, korporációk és független államok képtelenek természetük révén az altruista magatartásra. Ebből következően, számára a társadalometika sokkal inkább dialektikus módszerek és diagnózisok összessége, mint egy abszolút morális

---

<sup>33</sup> „When I find neo-orthodoxy turning into sterile orthodoxy or a new Scholasticism, I find that I am a liberal at heart.” Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr, a Theologian of Public Life, 22.

<sup>34</sup> Ahlstrom Sydney E. A Religious History of the American People. Yale Univ. Press, 1972, 940.

vezérfonal. Az amerikai protestantizmusra oly jellemző gyakorlati megoldások keresése, valamint Niebuhr életútjának összefonódása az amerikai neo-orthodoxia irányzatával arra indítanak bennünket, hogy megállapítsuk: Ez az időszak akarva, vagy akaratlanul a Szociális Evangélium mozgalmának revízióját is jelentette. Niebuhr tehát szükségesnek tartotta a lehető legjobb társadalmi megoldások gyakorlatba ültetését akár a politikai kényszer eszköze által is. Nem volt hajlandó megvárni, hogy az egész világ a krisztusi tanítás szerint alakuljon. Társadalmi és történelmi megtapasztalásai, valamint teológiai tanulmányai azt a diagnózist szülték, mely szerint a krisztusi tanítás ideális és kompromisszummentes tisztasága nem alkalmazható direkt módon a társadalom zűrzavarában. Véleménye szerint a Krisztus által megfogalmazott igazságok hangsúlyosan transzcendens jellegűek és túlmutatnak az emberiség történelmén.<sup>35</sup> A neo ortho-doxia kérdésére visszatérve, tisztán látható, hogy ez az irányzat új lehetőséget és formát nyert, azokon a területeken, ahol a Nieburhoz hasonló lelkiülettel végeztek keresztyén egyházi és társadalmi szolgálatot. Gyakorlatilag nyomon követhetjük az említett Szociális Evangélium mozgalmának dinamikáját egy új elvi formában. A neo-orthodoxia társadalmi hozadéka volt, hogy egy sokkal valósabb rálátást adott az intézményi hatalom, a szociális struktúrák és az emberi állapotok kérdéseire.<sup>36</sup>

Bár teológiai nézőpontja elméleti síkon sok rokon vonást mutat Ernst Troeltsch gondolkodásával, Niebuhr alapvetően nem értett egyet a liberális eszménnyel, amely szerint az értelem és intelligencia fejlődése elég biztosíték arra, hogy a történelemben egy belülről támadó immanens hajtóerő egyenes vonalban előremozdíthassa a históriát. Tagadta az ember lényeg szerinti jóságáról szóló tanítást. Nem vallotta a hegeli vagy darwini alapokon álló elméletet, amely szerint a természeti fejlődés maga után vonja a fokozatos spirituális növekedést. Ezeket az elméleteket nem csupán teológiailag, de tapasztalati úton is zsákutcának nyilvánította, a század véres történelmi valósága alapján. 1948-ban így fogalmazott:

A keresztyének részéről biztosan nem helyes, hogy napjaink „pogányaira” bizzák a háború és zsarnokság szakadéka fölött feszülő jelenkori kötéltáncot, hogy azok türelemmel és bátorsággal akadályozzák meg a háborút, illetve a zsarnokság elterjedését, miközben a keresztyének olyan „forradalmi reménységben” lelik örömüket, amely az emberi lét minden nyugtalanságát – és különösen korunk nyugtalanságait – előzetesen legyőzte. Különösen rossz, ha e pogányoknak azt sugalljuk, hogy a jelenlegi összevisszaságban nem tudunk azonnali tanáccsal szolgálni, de a gonosz hatalom hősies lekicsinylése

---

<sup>35</sup> Ahlstrom Sydney E., *A Religious History of the American People*, 942.

<sup>36</sup> Ahlstrom Sydney E., *A Religious History of the American People*, 948.

által az „eljövendő mennyei ország jelét” fogjuk felmutatni, ha a helyzet megfelelően kétségbeejtővé válik.<sup>37</sup>

Kiforrott szellemisége, figyelemreméltó tudományos munkássága és önálló ösvényeken járó sajátos probléma-megközelítése természetes módon teszik személyét, a New York-i Union Teológiai Szeminárium egyik vezéregyéniségévé. Az 1950-es években, az intézmény elérte az amerikai protestantizmusra gyakorolt szellemi-lelki befolyásának csúcspontját. Az elnöki pozíciót Henry Sloane Coffin töltötte be, a tanárok között pedig ott látjuk Paul Tillich, John C. Benett, John Knox, Cyril Richardson és természetesen Reinhold Niebuhr alakját. 1956-ra a felvett diákok száma elérte a 677-et. A teológusok nagy része presbiteriánus, metodista, anglikán és lutheránus gyülekezetekből származott. A feljegyzések szerint a diákok egynegyede nő volt. Sajnos a megnövekedett szellemi kihívás ellenére, Niebuhr kénytelen volt átfogó tanári és igehirdetői tevékenységét csökkenteni, egészségügyi természetű problémái miatt. A már korábban is említett 1952-es esztendő mérföldkőnek bizonyult teljesítőképessége számára. Egy hirtelen jött agyvérzés következtében le kellett költöznie a toronyban levő dolgozószobájából a negyedik emeletre. Munkájáért azonban abban a megtiszteltetésben részesült, hogy 1950-1955 között a fakultás rektorává választották, azután pedig 1960-ig a Szeminárium alelnöki tisztségét töltötte be. Diákjai számára a betöltött pozíciók ellenére nem szigorúsága, hanem melegszívúsége és segítőkészsége maradt emlékezetes.<sup>38</sup>

1971-ben bekövetkezett halála rendhagyó életművet hagyott az utókorra. Ebben sajátos módon keverednek a briliáns elméleti megfogalmazások és leleplezések a fáradhatatlan gyakorlati tevékenységgel. Ha munkája nem hozott igazi tapintható és érzékelhető áttörést a társadalmi igazságosság küzdőterén, az az általa oly sokszor hangsúlyozott bűn állandó jelenlétének tulajdonítható. Diagnózisai azonban leleplezőek, és a későbbi generációkat is gondolkodásra, valamint cselekvésre készítetik.

---

<sup>37</sup>“It is certainly not right for Christians to leave it to the ‘pagans’ of our day to walk the tightrope of our age, which is strung over the abyss of war and tyranny, seeking by patience and courage to prevent war on the one hand and the spread of tyranny on the other, while the Christians rejoice in a ‘revolutionary hope’ in which all these anxieties of human existence, and the particular anxieties of our age, are overcome proleptically. It is particularly wrong if we suggest to these pagans that we have no immediate counsel in the present perplexity but that we will furnish a ‘sign’ of the ‘coming Kingdom’ by some heroic defiance of malignant power, if the situation becomes desperate enough.” Niebuhr, Reinhold: *We Are Men and Not God*. In: *The Christian Century* 1948. okt. 27, 1138–1140 (p. 1139). Vö. Pásztori-Kupán István: Emberek vagyunk, nem pedig Isten. Niebuhr és Barth az Egyházak Világtanácsa bölcsőjénél. *Református Szemle* 102/4 (2009), 439–454 (p. 442).

<sup>38</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 174.

## **II. Fejezet. Niebuhr társadalometikája igehirdetési és tudományos munkái alapján**

### **A. A társadalom betegségeinek diagnózisa és a lehetséges társadalometikai válaszok, az agapé tükrében**

Társadalmat érintő átfogó diagnózisában Niebuhr lényegesnek tartja a hatalmi típusok elkülönítését és elemzését a társadalomtörténetben, már csak azért is, mert véleménye szerint a hatalom birtoklásának természetes kísérőjelensége az igazságtalanság. Mélyrehatóan vizsgálja mindazokat az ember helyzetéből és viselkedéséből fakadó jelenségeket és folyamatokat, amelyek meglátása szerint gátolják az igazságosságot és a jogosságot. Megközelítése véleményünk szerint egészségesen realista, bizonyos kritikus vélemények azonban túlságosan pesszimistának tartják analízisét. Mondanunk sem kell, hogy az ilyen típusú bírálat inkább liberális, és nem konzervatív teológiai oldalról született. Ezekben a körökben is elismerik Niebuhr analízáló képességét, amely mögött átfogó tanulmányozás rejlik, de antropológiáját kritikával illetik. A liberális gondolkodás természetesen sokkal több lehetőséget vél felfedezni az ember kreativitásában és fejlődési képességeiben, nem számolván a mögöttük rejtőző romlottsággal. Amikor Niebuhr arcképe megjelent 1948-ban a Time magazin címlapján, sötét háttérrel és kevéske fénnel a lap alján, ezt a képi környezetet a teológus pesszimista gondolkodásával kötötték össze. Tény az, hogy Niebuhr kimondja: az ember igazságtalanságokra való hajlama szükségessé teszi a demokrácia létét. Ezzel szemben a liberális irányzat több képviselője is így fogalmazna: az ember igazságosságra való képessége lehetővé tette a demokratikus rendszerek létrejöttét. Abban azonban kritikusai is megegyeznek, hogy a teológus fáradhatatlan bajnoka volt a társadalmi igazságosságnak. Ehhez kapcsolódott szinte mániákus aktivizmusa, amely által kiterjedt szervező tevékenységet fejtett ki. Gondolkodását hangsúlyozottan jellemezte az önkényes egyeduralom elutasítása a demokrácia javára.<sup>39</sup>

Niebuhr hatalomkritikája a történelmi tapasztalat alapján is vállalható. Megállapítja, hogy a mindenkori embernek birtokában van az a kreatív lehetőség, hogy kialakítsa a hatalmi

---

<sup>39</sup> Matthews Charles T., Reading Reinhold Niebuhr Against Himself. Annual of the Society of Christian Ethics, vol. 19, 1999, 71.

struktúrák végtelen sokaságát. Példának okáért, a rabszolgaságnak nem csupán fizikai formáit ismerjük, létezik lelki vonalon birtokolt hatalom is, amely legalább annyira körmönfont és veszélyes, mint a nyers erő alapján felépített tekintély. Közelebbről megvizsgálva a kérdést, érzékeljük, hogy a lélektan teret szentel a lelki megbéklyózás problémájának. A mentális és érzelmi energia komoly fegyverré válhat a hatalmi ambíciók megvalósításában. A hatalom múltbeli társadalmi formái elkülöníthetők egymástól, és függvényei a betöltött közösségi szerepkörnek:

A katona vagy harcos speciális hatalom és tekintély birtokosa volt már a kezdeti szervezett társadalmakban, és ennek lehetősége nem a birtokolt fizikai erőben rejlett, hanem az eszközökben, amelyek által megszervezte a harcot és megvívta a küzdelmet. Nem kevés társadalmi tekintéllyel és hatalommal rendelkezett a korai birodalmak papsága, mert a szentség illúziójával egészítette ki a hatalom birtoklását.<sup>40</sup> A tulajdonjog általában megteremtette a vezetés lehetőségét is, bár ehhez több tényező egybeesésére volt szükség. A fizikai és a spirituális erő összjátéka nélkül elképzelhetetlen lett volna a hatalom fenntartása.

Ezzel szemben Niebuhr szerint napjainkban, a szabad piacra épülő gazdasági rendszerben elfogadott anyagi birtoklás támadhatatlansága nélkülözi a spirituális megalapozottságot, és egy hibás analízis eredménye. A kezdeti hatalmi struktúrák főpapjai és katonái egy olyan spirituális erőre is alapoztak, amely segített megszerezni és meg is tartani a földterületet. A későbbi, zaklatott történelmi kor példája a II. világháború idején is hasonló mintát igazol: A nemzetiszocialista rendszer vezetői ideológiai hatalmukat átmentették gazdasági eszközökbe, hogy privilégiumokkal telített életvitelük több oldalról is védettséget élvezzen, a „burzsoá” társadalom előjogai pedig mindig a gazdasági és elvi tényezők sajátos keverékéből származtak. A történelem minden hatalmi formája, vagy igazságtalan aránytalansága, tehát sokkal komplexebb mutatók függvénye, mint azt a racionalisták, vagy idealisták valaha is feltételezték volna.<sup>41</sup>

Természetesen ma egy minden téren megváltozott valóságban élünk, ezért nem hunyhatunk szemet a modern üzleti társadalom tényei fölött sem, hiszen a demokratikus-kapitalista államforma belső életét mindig meghatározták a politikai és a gazdasági hatalom közötti természetes és mesterséges feszültségek. Bár a konstruktív felfogás szerint a politikai hatalomnak éppen a gazdasági egyenlőtlenségek humánus csökkentését kellene szolgálnia, a gyakorlatban nem feltétlenül így történik. Viszont az is a valósághoz tartozik, hogy a modern

---

<sup>40</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life. (N.D. II. 260-272), 184.

<sup>41</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 184.

demokratikus társadalom a fennálló politikai hatalom lehetőségeinek egy részét elosztja a lakosság számára. Ezáltal kevesebb esélye marad a különböző hatalmi oligarchiák kialakulásának, bár ezek rejtett formában azért továbbra is jelen vannak. Ez jelentős fejlődési vonal a korábbi társadalmi formákkal szemben, amelyekben éppen a papi vagy katonai csoportok estek a feltétel nélküli hatalombirtoklás kísértésébe. Ezt a minőségi változást több tényező számlájára írhatjuk. A korszerű kereskedelem fejlődése kiemelkedő gazdasági lehetőségeket teremtett a polgári középosztály számára. Az említett lehetőségek tulajdonában az emelkedő társadalmi rétegek komoly és minden életterületre kiterjedő kihívást intéztek a korábbi feudális rend „oszlopaihoz”. Sikerült aláaknázniuk a föld birtoklásának statikus erejét, és felcserélték azt a sokkal dinamikusabb és átmenthetőbb értékpapír tulajdonnal. Az ipar széles skáláján történő termelési folyamatok ugyancsak kettős, mondhatjuk azt, pozitív hatással bírtak a társadalom fejlődésére nézve. Nemcsak a termelés ereje és a magánvagyonok mértéke nőtt meg, de a kialakult munkásosztály is olyan közösségi hatalmi formákhoz jutott, amely nem adatott meg a korábbi agrártársadalmak dolgozói számára. Niebuhr megfigyelése szerint ezt a társadalmi fejlődést nem csak emberi tényezőknek köszönhetjük. A prófétai vallás komoly kihívást intézett a hatalmi formákhoz, és hathatós erkölcsi nyomást gyakorolt már a kezdetekben a papi-katonai oligarchiákra, elősegítve ezek szétesését. Ez a teológiai-történelmi valóság elvi szinten mindenképpen hozzájárult a demokratikus társadalmak kialakulásához.

A társadalom demokratizálódási folyamata azonban nem törli el, csupán átalakítja a hatalomra törés formáit. A különböző hatalmi tényezők vizsgálatánál megemlíthetjük a csoportos gőg jelenségét is, amely képes láthatatlan, de annál áttörhetlenebb és bonyolultabb hatalmi struktúrák kialakítására. Niebuhr rálátása alapján fontos különbséget tenni az egyéni és csoportos gőg válfajai között, mert ezáltal elkerülhetjük elemzésünkben a felületesség okozta veszélyeket. Ha abból a tapasztalati valóságból indulunk ki, hogy csupán az egyén lehet igazán morális értékordozó, akkor könnyen mellékvágányra terelhetjük a közösségi gőg analízisét. Ennek oka, hogy a csoportos gőg megnyilvánulásai az egyéni gőg továbbgyűrűzéséből származnak. Mindezek mellett létfontosságú az igazságkeresés számára, hogy különbséget tudjunk tenni a közösségi és egyéni megnyilvánulások között ezen a téren is. Erre azért is szükségünk lehet, mert a csoport gőgje esetenként abszolút autoritást nyerhet az egyén életére nézve is, amely feltétel nélküli, adott esetben fanatikus és beteges elkötelezettségi formákhoz vezethet.<sup>42</sup> Fontos meglátni továbbá, hogy a kollektív ego

---

<sup>42</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol. 1, Charles Scribner s Sons, New York 1964, 208.

követelései és előjogokra való törekvései hangsúlyozottabban jelentkeznek, mint az egyéni élet hasonló megnyilvánulásai. A csoport adott esetben sokkal arrogánsabb, önzőbb és kegyetlenebb lehet, mint az egyén. Ez a történelemben is vizsgálható tény természetes módon nem csak politikai, hanem morális feszültségekhez is vezethet az individuális akarat és a kollektív törekvések között. Hogy történelmi példával éljünk, felidézhetjük az egykori porosz király belső vívódásait, és megállapíthatjuk, hogy ez a kettősség hangsúlyozottan jelentkezik Nagy Frigyes uralkodó érzéseiben. A király példája szemlélteti, hogy az egyénben gyakran önkéntelenül is ellentétbe kerül az emberi való érzékenysége a hatalom képviselőjének kényszerével. Mintegy igazolja magát, amikor reménységét fejezi ki, hogy az utókor majd különbséget tesz személyében az uralkodó és a filozófus között, valamint a jóra való ember és a politikus között.<sup>43</sup>

Niebuhr kora számára igazi kihívást jelentett a nemzetállam, mint hatalmi formáció. Az adott történelmi kor agresszivitása és szubjektív részrehajlása miatt a nemzetállam felépítése és célja nem tekinthető azonosnak a mai nemzetállam tartalmával, hiszen napjainkban a nemzeti és nem utolsósorban a keresztyén értékek defenzív megőrzőjeként is tekinthetünk az említett intézményre. Elfogadjuk azonban Niebuhr észrevételét a történelem vizsgálata alapján is, amely szerint a nemzetállam igazi melegágya lehet a faji, nemzeti, gazdasági és társadalmi önzésnek. Ha a kisebb nemzetállam irányából a birodalmi struktúrákra tekintünk, megállapíthatjuk, hogy éppen a hatalmasra növelt, látványos és grandiózus államapparátus szemfényvesztése okozza, hogy gyakran a nemzetállam az „abszolút” jelképévé válik az egyén életében. Ezt korunkban is érzékeljük, amikor a birodalmi törekvéseiket nem kendőző nagyhatalmak óriási apparátust vonultatnak fel hatalmi terveik szolgálatában. Ehhez hozzáadódik még a félelemkeltés módszertana és a bálványimádás veszélye is. Természetesen ennek a jelenségnek a gyökerei is mélyen beleágyazódnak a korábbi korszakokba.

Ha az emberiség politikai történetét vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy a kezdeti törzsi politeizmus után, a vallásos ideológiával is megalapozott birodalmak kora következik, amelyek élén, miként azt korábban is kiemeltük, az úgynevezett papkirályok és a magukat isteneiktől származtató uralkodók álltak. E kor modern újraéledésének lehettünk tanúi a fasiszta állam létrejöttével, amely soha nem látott szintre emelte a csoportgóg jelenségét.<sup>44</sup> Azt sem hallgathatjuk el, hogy az említett önzési forma még a demokratikus társadalmakban

---

<sup>43</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, 209. (F. Meinecke, *Die Idee der Staatsraison*, 377 )

<sup>44</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, 210.



is mintegy éket ver a társadalmi osztályok közé. Személyes tapasztalaton alapuló mai példával élve: az amerikai középosztály előjogai tanulásban, munkalehetőségekben szinte elérhetetlenek az alsóbb társadalmi rétegek tagjai számára, az oly gyakran hangoztatott esélyegyenlőség dacára.

Vizsgáljuk meg tehát a lehetséges pozitív válaszokat ezekre a problémákra. Ha ezekre a hatalmi állapotokra megoldásokat keresünk, mindenképpen előtérbe kell helyeznünk a felebaráti szeretet bibliai intézményét, hiszen az említett szeretetforma társadalmi kivetítődése többek között tartalmazza a jogosság struktúráinak kiépítési lehetőségeit. Meg kell azonban állapítanunk, hogy az igazságosságra való törekvés a gyakorlatban sokszor eltávolodott a szeretet bibliai mércéjétől. Az emberi testvériség ideálja a történelem folyamán számos támadásnak volt kitéve. Az egyik legveszélyesebb kihívó éppen a spontán módon gerjedő, személyes gögre alapozott, felebarát feletti uralomvágy. Ennek eredményeképpen a rabszolgotartás és az imperializmus intézményei behatoltak a történelembe. Érdekek feszültek egymásnak, megszűnt a kölcsönösségen alapuló egymásra utaltság és az egymástól való szerves függőség. Ezek a változások negatív módon hatottak a társadalomra. Ezáltal megjelenik a hatalmi elszigetelődés jelensége is, amely éket ütött a különböző csoportok közé, és hasadásokat eredményezett a korabeli társadalom felépítésében.<sup>45</sup> Ott, ahol sikerült akár részleges hatalmi egyensúlyt is teremteni, megállapíthatjuk, hogy ennek érezhetően pozitív eredményei voltak. Ez azonban már egy további fejlődési folyamat eredménye, a polgári társadalom reformjainak része volt. Itt az ellentétek más formát öltöttek magukra, mert minden építő ideológia ellenére az akarat akár egyéni, akár kollektív formáinak a visszaszorítása törvényszerűen feszültségeket szül. Ugyanakkor minden feszültségben a potenciális konfliktus lehetősége rejlik. Ennek ellenére a polgári társadalmak egyensúlyra való törekvése, nagyon fontos fejlődési lépcsőt képez a történelemben, és segít társadalmi szinten visszaszorítani az uralkodási ösztönöket, ezenkívül a kollektív kényszer eszközével részben visszatartja az erő birtokosait attól, hogy „bekebelezzék” a gyengébbeket. Az igazságosságra való törekvés ily módon elért részleges eredményei azonban még nagyon távol esnek a bibliai szeretet mércéjétől. Ennek ellenére nagyon fontosak a társadalmi egyensúlyra való törekvés folyamataiban.

Niebuhr szerint akár a társadalom, akár a nemzetek színtere nagyon sok csapdát rejt magában. A hatalmi aránytalanságok rejtett és szeszélyes formái az uralom változatos lehetőségeit teremthetik meg. Ezt erősíti a feltétel nélküli hűség követelménye, ami járuláka

---

<sup>45</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 187.

az uralom közösségi formáinak.<sup>46</sup> Engedjük vizsgálat alá ezen a ponton a kormányzat kérdését is. Az előbbi analízisből és a történetírás adataiból is kiderül tehát, hogy a hatalom birtoklásával járó kísértések számos szenvedést és igazságtalanságot okoztak a történelem folyamán. A diagnózis ellenére cselekedni kell, és bár a hatalmi egyensúly létrehozása lényeges lépés az igazságtalanságok kiküszöbölésének útján, morális szempontból vizsgálva a megfelelő kormányzásnak talán ennél is nagyobb szerepe van.<sup>47</sup> Megállapíthatjuk, hogy a társadalmi igazságtalanságok tompítási folyamatában Niebuhr járható útnak tartja a viszonylagos politikai és hatalmi egyensúly megteremtését, valamint a minél objektívabb kormányzás kialakítását.

Érdeemes ezzel kapcsolatosan a keresztyén tanítást megvizsgálni, amely két oldalról közelíti meg a kormányzás kérdését. Az egyik elmélet szerint a kormányzás Istentől rendelt tevékenység, és annak végrehajtója is Isten akaratából végzi feladatát, tehát a vezetői tekintély az Isten nagyságának a visszatükrözése is. A másik megközelítés szerint az uralkodók és bírák a maguk részéről alá vannak vetve az Isten haragjának és ítéletének, amelyre igazságtalanságaik és embertársaik elnyomása révén rá is szolgáltak. A két elmélet együttesen kristályosítja ki a kormányzásról alkotott bibliai képünket. Fontos tehát az erő és hatalom bizonyos szintű gyakorlása, éppen az anarchia és a káosz kiküszöbölése miatt, ez az erő és hatalom azonban korántsem azonos az Isten hatalmával, ezért alá van vetve az ítéletnek és a megújulás pozitív kényszerének. Ebben a kettős megközelítésben sajátosan keveredik egymással a prófétai kritikai magatartás és az uralkodói hatalom papi megszentelése. Pál kormányzattal kapcsolatos magyarázata a Róma 13-ban nagyban meghatározta a hatalommal kapcsolatos gondolkodást a reformáció idején. A prófétai kritikus megközelítés hangja azonban nem halkult el a történelemben, és adott esetben rámutatott a hatalmi visszaélések gerjesztette gonoszságokra és igazságtalanságokra.<sup>48</sup> Niebuhr kiemeli, hogy a kormányzási formák természetes képződményei az ember önszerveződési tevékenységének. Eredeti funkciójuk az anarchia megelőzőse volt, de ettől a szereptől jelentősen eltértek az idők során. Niebuhr kiemeli, hogy Arisztotelész felfogása szerint a kormányzás célja a szeretetközösség létrehozása lett volna, Platón pedig az államot egy olyan makrokozmoszként szemlélte, amely megteremti a harmóniát az egyéni lelkek mikrokozmoszával.<sup>49</sup> Mindkét elméletben a társadalmi harmónia gyakorlatilag azonos az alkotmányos struktúrával, az elvekkkel, amelyek

---

<sup>46</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, 212.

<sup>47</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, 221.

<sup>48</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, 221.

<sup>49</sup> Rasmussen Larry, *Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life*, 190.

a kormányzás alapjait képezik. Arisztotelész meglátása szerint létezik egy kiváltságos osztály, amely erényeinek köszönhetően képes elvégezni az érdekmentes vezetés feladatát. A korabeli görög politikai filozófia hitt tehát a politikai elit létjogosultságában.<sup>50</sup> Ez az elképzelés azonban hosszú távon fenntarthatatlannak és naivnak bizonyult, hiszen a napjaink politikai hatalmával járó gazdasági kísértések sora inkább egy opportunistá politikai réteget termelt ki, amely távol áll a közösségért elhivatottan dolgozó igazi elit fogalmától. Természetesen ez a megállapítás magában hordozza az általánosítás veszélyét, ezért helyesbítésként leírhatjuk, hogy vannak olyan „fénylő pontok” – Niebuhrt idézve „világosság gyermekei” – és elhivatott személyek, akik bár nem érik el a keresztyén tisztaság és érdekmentesség mércéjét, de mindenképpen áldozatot hoznak az őket felhatalmazó közösségekért, akár nemzetről, akár kisebb közösségekről legyen szó.

Niebuhr természetesen soha nem elégedett az elért társadalmi jogosság mértékével, és lényegesnek tartja megláttatni azt a tényt, hogy a politikai rend választott forrásától függetlenül mindig megmarad a teljesebb társadalmi igazságosság kiaknázatlan lehetősége. Ismervén továbbá minden társadalmi rendszer kettős kísértését, amely az anarchiában vagy a diktatúrában rejlik, a jogosságot fenyegető veszélyeket nagyon nehéz elhárítani. Szinte lehetetlen vállalkozás a történelmet biztonságossá tenni az érdekek konfliktusával szemben, ami maga után vonja a hatalom eszközeinek téves használatát és rendszeres túlkapásait.

Kijelenthetjük az előbbiek ismeretében, hogy az elérhető legteljesebb igazságossági forma a hit által való megigazulás folyamata, amely képessé teszi az akaratot arra, hogy a külső nyomástól és feszültségektől függetlenül hozza meg döntéseit. Az ily módon történő lelki beteljesülés tükrében a jogosság és az ezért küzdő igazságszolgáltatás normatív marad, de nem abszolút értelemben. Ez a felismerés ráébreszt arra is, hogy bűneinktől és gyarlóságunktól nem menekülhetünk meg a politikai eszköztár morális kétszínűsége által. Ezen az úton egyedül Jézus Krisztussal tudunk végigmenni.

Vizsgáljuk meg azért Niebuhrrel együtt a jogosság és igazságosság lehetőségeit, egy olyan valóságban, amely a kölcsönös gazdasági függőségek és az információs hálózat által már speciális közösséget alkot. Ebben a kérdésben is szembeűnő az idealisták naivsága, akik szerint lehetősége van a világkormányzásnak bármilyen hegemonia nélkül, amit elméletük alapján a nagyhatalmak építhetnek fel.<sup>51</sup> Ennél a véleménynyilvánításnál láthatjuk, hogy a teológus szerint hatalmi polarizáció nélkül lehetetlen bármilyen fajta kormányzást is

---

<sup>50</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 191.

<sup>51</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 192.

megvalósítani. A hatalom és erő megszervezett egyensúlya nélkül tehát újra fennáll az anarchia, vagy éppen a dominancia veszélye. Történelmi megtapasztalásaink, valamint a csak apró lépésekben fejleszthető részeredmények ismételten a keresztyén megújulás erejére irányítják figyelmünket. Az új világrend csak olyan emberek munkája lehet, akik bármely politikai reménység megszűnése esetén is hit által élnek és remélnek! Érthető módon lehetetlen elmenekülni az Isten országának védelmébe a történelem ellentmondásai elől. A történelem maga – hitünk szerint – Isten országának a beteljesedése felé halad, de Isten ítélete rajta van minden egyes részeredményen.<sup>52</sup>

Természetesen a keresztyén ember számára a történelem lehetőségei is más dimenziót nyerne minden emberi nyomorúság ellenére. Az Újszövetség tanítása szerint az „agapé” jellemzi a szenvedő és megbocsátó isteni magatartást, de ugyanez az abszolút szeretet a mérce azok számára is, akik egy megújult élet ajándékával kívánnak élni. Pál ezt ki is fejezi az Ef. 5, 1-2-ben:

„Legyetek tehát Isten követői, mint szeretett gyermekei, és éljetez szeretetben, ahogyan Krisztus is szeretett minket, és önmagát adta értünk áldozati ajándékkul, az Istennek kedves illatként.”

Amennyire meghatározta Ádám bűnét a gőg és az önszeretet, ugyanannyira meghatározó lehet az új ember számára az áldozatos önátadás és a méltóan elhordozott szenvedés.<sup>53</sup>Niebuhr azt is kiemeli, hogy a kereszt etikája skandalumot jelent a világi moralitás szemszögéből vizsgálva, hiszen zátonyra futtat minden racionális és énközpontú gondolkodást. Ezért is, de más tényezők miatt is, a kereszten szenvedő szeretet törvénye várakozó, sőt elutasító magatartásra kényszeríti a különböző korok moralistáit. Egy olyan valóságban, amely kulturális és magatartásbeli különbözőségeket mutat, nagyon nehéz egységes megoldásokat találni és ennek alapján szabályokat felállítani.

Ezzel szemben a modern etikai megközelítés mindenféle kérdés irányába elkötelezetten relativista, és óvakodik a radikális megoldásoktól. Ennek gyökerei már megmutatkoznak az ókori görög gondolkodásban is. A szofista irányzat képviselői az embert tekintik minden dolgok mércéjének, és ehhez az is hozzátartozott, hogy a jogosság törvényeit és cselekedeteit a hatalmasok hatáskörének tekintették. Niebuhr ezt a típusú gondolkodást cinikus relativizmusnak nevezi. A középkori keresztyén gondolkodás megpróbálta beépíteni a mózesi legalizmust egyfajta keresztyén morális struktúrába, de mindezt vegyes eredménnyel

---

<sup>52</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man* vol. II., 284-285. „History moves towards the realization of the Kingdom but yet the judgment of God is upon every new realization.”

<sup>53</sup> Rasmussen Larry, *Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life*, 193/ *Faith and History* (171-195).

tette. Az ellentmondások egyik forrása éppen az Újszövetség hangsúlyozottan anti-legalista tónusa. Jézus harca az írott törvény merevsége ellen, annak kiegészítése a hitből való cselekvés lehetőségével, aláhúzzák ezt, és megértetik velünk a törvény korlátait. Az Újtestamentum etikájával ellentétes alapokon nyugszik a modern francia egzisztencializmus álláspontja, amely szerint az ember a meghatározója saját sorsának, és semmi sem szabhat határt a szabadságban történő önmegvalósításnak. Az azonban tévútnak és illúzióknak bizonyult, hogy az ember így önmaga teremtményé válhat, mert ezúton el is veszti azt a fölötté álló, morális viszonyítási alapot, amely megmenthetné az ismételt bukásoktól. Niebuhr önmaga számára is feltett kérdése így hangzik: van-e rá lehetőség, hogy a szeretet törvénye, amely több mint törvény, megvilágítsa bármely törvény korlátozottságát és átírja az emberi szabadság normáit? Képes-e a korlátokat elhárító szeretet törvénye ezt úgy megtenni, hogy távol tartsa a törvénytől járó veszélyeket?<sup>54</sup>

Arra a gondolatra, amely szerint az Istentől származó szeretet megoldás lenne mind a legalizmus, mind pedig a törvénytelenések ellen, akkor kapunk hathatósabb igazolást, ha elemezzük az ember helyzetét mind szociális, mind pedig egyéni szemszögből. Természetesen, ha továbbra is az „agapé” a vonatkoztatási pont, akkor el kell ismernünk, hogy mind az egyéni érdekek által meghatározott önző magatartás, mind pedig a társadalmi élet kompromisszumai távol esnek ettől a mércétől, sőt zavarba ejtő még az összehasonlítás is. Az Újszövetség morális mértéke gyakran ellentétbe kerül mindazzal, amit az egyéni és közösségi létben elfogadhatónak tartunk. Niebuhr megállapítja, hogy az ember helyzete összetett: sorsát egyazon időben szabadság és korlátozottság határozza meg. Ennek ellenére azonban, éppen a szeretet törvénye kell legyen az értelmet adó alap és a végső törvény az ember számára.<sup>55</sup> Azt is hozzáteszi, hogy ez a törvény az egyetlen élhető alternatíva, mivel szabadsággal kevert végességünkben képtelenek vagyunk arra, hogy önmagunkban találjunk végső megoldásokat. Tegyük hozzá, hogy a megoldások bizonyos formái az Istennel és felebarátainkkal megélt kapcsolatunkban szülehetnek meg.

Természetes folyamatként, az ember megpróbálja a beteljesülést megtalálni a családi élet és a közösségi felelősségtudat lehetőségei között. Az „agapé” teljességéhez viszonyítva találunk itt nagyon értékes gyümölcsöket is, de ugyanakkor felfedezzük a tökéletlenséget, mivel a cselekedetek részleges hajtóereje az egoizmus. Azt is nagyon nehéz feldolgozni a földi célkitűzésekből táplálkozó társadalom számára, hogy a bibliai normák szerinti

---

<sup>54</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 194/ Faith and History (171-195).

<sup>55</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 195.

beteljesedésnek semmi köze sincs az egyén vagy közösség fizikai kényelméhez és biztonságához. Ellenkezőleg, a szeretet törvényének engedelmeskedő ember gyakran vesztesnek látszik az érvényesülés harcában.

„Krisztussal együtt keresztre vagyok feszítve: többé tehát nem én élek, hanem Krisztus él bennem, azt az életet pedig, amit most testben élek, az Isten Fiában való hitben élem, aki szeretett engem, és önmagát adta értem.”(Gal 2, 20)

A Mt 6. fejezetében Jézus szavai egyértelműen arra utalnak, hogy a bűn egyik gyökere éppen az „én”-hez kapcsolódó túlzott aggodalmaskodás. Az is nyilvánvaló, hogy éppen az aggodalmak feletti győzelem teremti meg az én számára annak lehetőségét, hogy felszabaduljon és képessé váljon az „agapé” ajándékával élni.

Annak ellenére, hogy a liberális teológiai gondolkodás szorgalmazza a társadalomban is a szeretet törvényének való alárendeltséget, Niebuhr észrevétele szerint ez a megközelítés is hiányos, ha teljes mélységében vizsgáljuk meg az említett törvényt. Bár előtérbe helyezi annak gyakorlati megélését, tévesen azt tartja, hogyha egyre több emberben megtestesül az „agapé”, akkor a szenvedéssel és áldozattal telített szeretetben a szenvedés helyét progresszíven átveheti a siker. Figyelemreméltó buzdítás, de felületes, mert történelmi tapasztalataink alapján korántsem ilyen egyszerű a megvalósulási lehetősége.<sup>56</sup> Niebuhr kritikája ezen a ponton, a Walter Rauschenbusch által is képviselt Szociális Evangélium teológiájának szól. Érdeemes megvizsgálni ezt az irányzatot és annak elveit, mint jeles történelmi próbálkozást, amely elkötelezte magát az igazságosság mellett, de nem számolt a valóság adta korlátokkal. A továbbiakban felvázoljuk tehát az említett mozgalom legfontosabb ismérveit, azzal a szándékkal, hogy megtaláljuk a különbözőségeket, de a közös kapcsolópontokat is Niebuhr gondolkodásával összehasonlítva:

### *A Szociális evangélium mozgalma*

Mivel Ahlstrom diagnózisa alapján, Niebuhr neo-orthodoxiája egyfajta módosított Szociális evangéliummá alakult, megvizsgáljuk a mozgalom néhány téves megközelítését. Érdekes, hogy az említett besorolás ellenére, maga Niebuhr is kritikusan viszonyult a Szociális evangélium túlzottan optimista végkicsengéséhez. Lényeges ebben a kérdésben, hogy Rauschenbusch neve szinte összeforrt az említett teológiai irányzattal, ezt csak megerősítette 1907-ben megjelent könyve, a *Christianity and the Social Crisis*. Ennek a népszerűvé vált műnek a zárógondolatai azonban bizonyos problémákat vetnek fel teológiai

---

<sup>56</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 197.

szempontból. Rauschenbusch annak a meggyőződésének ad hangot, hogy a XX-ik század ugyanolyan eredménnyel bír majd a társadalmi erők kontrollja terén, mint a XIX-ik század a természeti erők kordába tartásában. Ugyanakkor a szerző egy hatalmas potenciált lát az emberi természet vég nélküli tökéletesedésének folyamatában.<sup>57</sup> Ez a töretlen optimizmus, melynek megalapozottsága nem köszönt vissza a későbbi évtizedek történelméből, azt a teológiai illúziót is keltette a tökéletesebb társadalom eszményképén túl, hogy Isten országának beteljesedése földi viszonyok között is csupán néhány évtizednyi távolságban van. Természetesen ehhez a túlzott derülátáshoz, az amerikai gazdasági potenciálon és gyors ipari fejlődésen túl, hozzájárultak azok az európai elméletek is, melyek több irányból is táplálták a Szociális evangélium megerősödését. Nagy Britanniában gyökeret vert a keresztyén szocializmus ideológiája, melyet elsősorban Charles Kingsley, Frederick D. Maurice, John Ruskin képviseltek. Németország “szállította” szinte a teljes bibliai és teológiai megalapozottságot. Ennek a folyamatnak egyik kulcsfigurája volt Albert Ritschl (1822-1889), akinek tanításai, kezdeti időszakában Niebuhr teológiai fejlődését is befolyásolták. Ritschl Jézus-központú, Isten-országáról szóló tanítása megfelelő alapot adott az amerikai keresztyén-társadalmi mozgalom számára. Harnack szemléletmódja is táplálta a mozgalmat főleg a leegyszerűsített etikai szövegek által, melyeket ő a keresztyénség esszenciájának tartott és melyek kiválóan illettek az amerikai korabeli közgondolkodásba is. Mindezek az elvi előzmények kiválóan prologust biztosítottak az amerikai Szociális evangélium irányzata számára. Meg kell említenünk azonban néhány akadályt is, melyek gátolták a mozgalom töretlen fejlődését. A valóság az, hogy mind az amerikai társadalom, mind pedig a reformáció tanítása elfogadta a társadalom funkcionális és bizonyos arányú egyenlőtlenségeit. Maga Kálvin is meggyőződéssel vallotta, hogy a gazdag embernek nagyobb szüksége van szegény társára, az adakozás lehetősége miatt, mint fordítva. Az Egyesült Államok ipari fejlődése pedig egyenesen megkívánta azt a szegény munkásréteget, melynek tagjai rá voltak utalva a szerény órabérré. Ez a társadalmi valóság elengedhetetlenül feszültségbe került az elméletek egy részével. Henry Ward Beechernek példának okáért az volt az illúziója még az 1870-es new yorki gazdasági összevisszaságban is, hogy ha valaki az adott körülmények között a szegénységtől szenved, ez több mint az ő hibája.<sup>58</sup>

Az objektívitás kedvéért vizsgáljuk meg a Szociális evangélium mozgalomának pozitív társadalmi hatásait is. Legkiemelkedőbb képviselője, a már említett Walter Rauschenbusch

---

<sup>57</sup> Ahlstrom Sydney E., *A Religious History of the American People*, 787.

<sup>58</sup> Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, 789.

(1861-1918), német származású baptista lelkész volt. Társadalmi nézetei akkor kristályosodtak ki, amikor egy periférikus new yorki kisgyülekezet meghívta lelkipásztorának. Itt látta meg kora társadalmának igazi kontrasztjait. A viharos ritmusú városiasodás és az ennek nyomán fellépő szociális gondok felületes kezelése állásfoglalásra készítette. Az egymásután érkező bevándorlók hullámai elmélyítették a nyomor és igazságtalanság kérdéseit. Rauschenbusch elvetette a darwini tanításon alapuló optimizmust, amely szerint a folyamatos fejlődés és növekedés választ ad minden problémára, hiszen az erre építkező antropológia az embert jónak és tökéletesnek kiáltotta ki. Ennek ellentmondott, amikor rávilágított arra, hogy minden külső előrehaladás ellenére az ember etikailag nem fejlődik, és egyre nehezebben mond ellent a kísértő szavának:

Egyre könnyebb igent mondani a kísértőnek, és egyre nehezebb azt elutasítani. A gonoszra vivő út mindig széles és aszfaltozott, sőt sípálya is építve van azok számára, akik a hirtelen lesiklás izgalmát élvezik. Ne engedjük, hogy a gonosz azzal altasson bennünket, hogy az ember saját erejéből besétál az örök életre, míg a mi dolgunk csak az, hogy az apró akadályokat elmozdítsuk. Ahhoz, hogy az ember bejusson oda, valakinek be kell őt emelni.<sup>59</sup>

Legfontosabb műve az 1917-ben megjelent Szociális evangélium teológiája, amelyben Rauschenbusch teret szentel a bűn kérdésének, de rámutat az egyéni kegyesség korlátaira is. Véleménye szerint az idők zavara ténylegesen létfontosságúvá teszi az Isten felé való fordulást. Ennek jegyében örülni kell minden egyes léleknek, aki hitre jut, és megvívja küzdelmét a sötétség erőivel szemben. Észre kell azonban venni azt is, hogy az egyéni megtérések gyakran elszigetelik a lelkeket a közösségi problémáktól. A megtérési élmény önzővé és önigazulttá tehet embereket, akik adott esetben még rosszabbak lehetnek, mivel csak saját kegyességi élményeikre koncentrálnak. Tapasztalaton alapuló valós veszély a szerző szerint, hogy az ilyen keresztyének könnyen elszakadnak a valóságtól, és az életet csak érzelmi síkon élik, elutasítván a közösségi felelősséget.<sup>60</sup> Kihívásnak tekinti az önzés formáinak eltörlését. A Szociális evangélium egyik erényének tekinthetjük azt a konok meggyőződést, amellyel az énközpontú emberi élet hibáira és meddő mivoltára próbált rávilágítani. Ha az „én” az ösztönök által a világegyetem középpontjába helyezi önmagát, akkor a szabadításnak a szeretet ereje által éppen arra kell irányulnia, hogy visszavezesse az ilyen egyént a közösségbe, és képessé tegye a felebarát szolgálatára, mert ezáltal az Istent is szolgálja. Ha valaki saját ösztönös impulzusai hatására dönt, akkor olyan helyzetek állhatnak

---

<sup>59</sup> Medgyessy László, A keresztyénség története az Egyesült Államokban. Budapest 2000, 104.

<sup>60</sup> Rauschenbusch Walter, A theology for the Social Gospel. New York, The Macmillan C.O. 1917, 96.



elő, amelyek megmérgezik a közösségi életet. A férfi eszköznek, saját vágyai játékszerének tekintheti társát, és ezáltal megalázza annak emberi valóját, vagy éppen tulajdonosként részvényesei tömegét szolgáltatathatja ki saját nyereségvágyának. Ezért van szükség az olyan szabadításra, amely bekapcsolja az embert a közösség életébe és képessé teszi lelkét az önkéntes szocializálódásra.<sup>61</sup> Rauschenbusch keresi a bibliai igazolásokat arra nézve, hogy a Szentírás tanítása nem merül ki az egyéni kegyesség hangsúlyozásában. Kiemeli a próféták spirituális harcát, amely mögött egy egész nemzet üdve iránt érzett felelősségérzet húzódott. Ugyanakkor aláhúzza Jézus felelősségérzetét az egész Jeruzsálem iránt, vagy Pál figyelmeztetéseit a „hitetlen Izráel” számára.<sup>62</sup> Amikor Mózes döbenten állt az égő csipkebokor előtt, a lángoló élmény nem csak a maga szabadulását jelentette, hanem az Egyiptomban sínylődő egész Izráelét. Hasonlóképpen, amikor Sámuel meghallotta a sötétben az Úr hangját, ez nem csupán neki szólt, mint kiválasztottnak, hanem egész népe jövője forgott kockán abban a magasztos pillanatban. Amikor Ézsaiás próféta meglátta Isten dicsőségét és ajkai parázs által tisztultak meg, mindez azért történt, hogy népe közösségének szólja az Isten akaratát.<sup>63</sup> Rauschenbusch meglátása szerint, maga a megszentelődés folyamata sem lehet teljes, ha nem képesít a „kooperációra” a közös cél érdekében. Ezért nem beszélhetünk a Szociális evangélium értékelésében a megszentelődésről, ha terméketlen, egyénieskedő étellel állunk szemben. A teológus a sátán hatását a társadalomban sokkal veszélyesebbnek ítélte, mint az egyéni életben. Rámutatott, hogy az emberiség romlását sokkal nagyobb mértékben gyorsítják a közösségi bűnök, a háborúk, a kizsákmányolás és elnyomás. A kísértő ezeken a területeken a legeredményesebb, és Isten országának építése akkor válik lehetőséggé, amikor lelepleződik a sátán birodalma. A változás, véleménye szerint, mindenképpen függvénye a szociális és morális reformok sokaságának. Elsősorban a szabadversenyen alapuló kapitalizmust kell reform alá vetni, mert a mérhetetlen vagyonfelhalmozás csak elmélyíti a társadalmi elégedetlenséget.<sup>64</sup> Rauschenbusch látta, hogy a korabeli egyháznak nincs világosan megfogalmazott üzenete ezekre a közösségi problémákra nézve, ezért élesen bírálta az egyéni kegyesség korlátai közé szorított tanítást:

„Az a morális mérce, amit az egyház hirdet a magánéletre, a társadalom közösségére vonatkoztatva, teljesen elégtelen. Ez az etika csak az egyéni életre szorítkozik. Az egyház moralitása nem sokkal több, mint amit az

---

<sup>61</sup> Rauschenbusch Walter, *A theology for the Social Gospel*, 99.

<sup>62</sup> Rauschenbusch Walter, *A theology for the Social Gospel*, 99.

<sup>63</sup> Rauschenbusch Walter, *A theology for the Social Gospel*, 106.

<sup>64</sup> Medgyessy László, *A keresztyénség története az Egyesült Államokban*, 105.

általános tisztesség és jólneveltség megkíván. Az igazság az, hogy az élet legkritikusabb problémáira nincs etikai imperatívusza, amely megtérésre ösztökélne.”<sup>65</sup>

A kritikára azért volt szükség, mert kora evangélistái egyáltalán nem emelkedtek a helyzet magaslatára, és alapjában véve a megtérők száma volt a fontos, nem az evangélium közösségformáló ereje. A Szociális evangéliumot népszerűsítő könyvében így ír a szolgálat új kérdéseiről:

„Egy olyannak mint jómagam, akinek emlékezete még Moody idejébe visszanyúlik, annak a mostani evangélista gyakorlatok csak azt szolgálják, hogy a bőrfelület mélységéig terjedő változásokat produkáljanak. Ma az evangélista megelégszik azzal, ha valaki aláír egy megtérési nyilatkozatot, és kezét fog az evangélistával. A probléma az, hogy nem tanítványok növekednek és alakulnak így, csak prozeliták, ami nagy különbség. Tanítvánnyá lenni mély és nagyszerű belső változásokat okoz, míg a prozelita olyan marad, amilyen volt”.<sup>66</sup>

A korszakot erőteljesen meghatározta a munkásosztály ébredése, amely felkarolta az új szocialista eszméket. Ezeknek árnyoldala még nem látszott abban az időszakban, ezért könnyű volt párhuzamokat találni az evangélium közösségformáló ereje és a szocialista ideológia között. Rauschenbusch számára a szocializmus nem „vörös láva, amely a pokol kráteréből tör elő, hanem folyó, amely Isten trónusától jön a történelem Urának akaratóból, hogy megtisztítsa a népeket”.<sup>67</sup> Ennek befolyása alatt sürgette az igehirdetés felzárkózását is, a kor problémáihoz:

„Ha az Evangélium egy korszak felett befolyást akar elérni, akkor az kell, hogy annak a kornak a legmagasabb morális és vallási igazságait képviselje. Ha elmarad a kortól, akkor nem a teljes evangéliumot képviseli. A keresztyénség arra inspirálja az elmét, hogy állandóan egy jobb kifejezést keressen a vallásnak. Ha az evangélium hivatalos őrei nem teszik meg azt, hogy Krisztus lelkülete a kor gondolatának és érzelmének nagy poharába ömöljön, akkor arra ébrednek, hogy az emberek elfordulnak üzenetüktől, mert az ízetlenné és erőtlenné vált.”<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Medgyessy László, A keresztyénség története az Egyesült Államokban, 105. (Rauschenbusch Walter, A theology for the Social Gospel. New York, The Macmillan C.O. 1917.)

<sup>66</sup> Medgyessy László, A keresztyénség története az Egyesült Államokban, 106. (Rauschenbusch Walter, A theology of the Social Gospel. New York Macmillan and C.O., 1917.)

<sup>67</sup> Medgyessy László, A keresztyénség története az Egyesült Államokban, 107. (Rauschenbusch Walter, A theology of the Social Gospel. New York Macmillan and C.O., 1917.)

<sup>68</sup> Medgyessy László, A keresztyénség története az Egyesült Államokban, 106. (Rauschenbusch Walter, A theology of the Social Gospel. New York Macmillan and C.O., 1917.)

Egyértelmű, hogy a steril vallásosság falai mögé visszavonult egyház üzenetével szemben a Szociális evangélium éppen azért jelentett hathatós alternatívát, mert válaszokat és megoldásokat fogalmazott meg a sürgető társadalmi kérdésekre. A szociális igazságtalanságokkal való harc azonban részrehajlóvá tette az említett mozgalom teológiáját, hiszen miután falakba és korlátokba ütközött, már részeredményekért is kompromisszumokat kötött.

Visszatérve a szocializmus kezdeti korszakára, el kell ismernünk, hogy ennek eszméi Niebuhr gondolkodására is befolyást gyakoroltak és arra indították, hogy szerepet vállaljon a keresztyén szocialista mozgalomban. A XX-ik század harmadik évtizedére az Egyesült Államok társadalma is átment néhány sokkoló tisztítótüzön. A gazdasági válság okozta döbbenet, az ipari centrumok anyagi egyenlőtlenségei, az afro-amerikaiak rögzös integrációja, megannyi társadalmi feszültséget vont maga után, és átértékelésre kényszerítette a kapitalista alapeszméket. 1934-ben, a Metodista Ifjak Nemzeti Naggyűlése radikális megfogalmazással élt és határozott lépést tett a szocializmus társadalmi rendje felé. A fogadalomtételben elhangzott: „Életemet átadom Krisztusnak és lemondok a kapitalista rendszerről...”<sup>69</sup> Természetesen a baloldali ideológia több társadalmi felelősséget tartalmazott, gyakorlatba ültetésének nehézségeit és veszélyeit nem láthatták előre mindazok, akik túlságosan is könnyen kitették volna az egyenlőségjelet az Isten Országá és egy igazságosabb földi társadalom között. Érthető, hogy ebben a formálódó egyházi közhangulatban Reinhold Niebuhr szociális érzékenysége is megszólalt. A harmincas évek elején, A Keresztyén Szocialista Testvériség egyik vezéregyéniségeként határozhatjuk őt meg. Niebuhr többször is azt hangoztatta, hogy az Egyesült Államok társadalma sem menekülhet törvényszerűen az osztályharcoktól, ha a különböző társadalmi csoportok közötti különbségeket tudatosan, politikai és gazdasági döntésekkel, nem csökkentik. Ebben az időszakban Niebuhr elégtelennek tartja Rooseveltnél társadalmi reformját. Megjegyezzük, hogy a későbbiekben felsorakoztatja szónoklatait az említett államelnök mellett, mivel már körvonalazódik felismerése, mely szerint a szocializmus útja, járhatatlan az Egyesült Államok társadalma számára. Felemeli a szavát az afro-amerikaiak jogvédelmében és konkrétan halljuk tőle egyik alapelvét, melyet tágabban is megfogalmazott a *Moral Man and Immoral Society* c. művében 1932-ben. Meggyőződése szerint, addig nem fog a fehér faj egyenlő jogokat biztosítani az afro-amerikai polgárok számára, amíg ezt társadalmi-politikai eszközökkel rá nem

---

<sup>69</sup> Ahlstrom Sydney E., *A Religious History of the American People*, 922.

kényszerítik.<sup>70</sup> Niebuhr realizmusa szerint tehát lehetetlen elérni természetes fejlődés útján egy olyan szintű társadalmi öntudatra, mely zökkenésmentesen és megkülönböztetés nélkül biztosítaná a jogosságot a társadalom minden tagja számára. Ennek az időszaknak az állásfoglalásai és megfogalmazásai erősítették meg a protestáns egyháztagok körében azt a meggyőződést, hogy hangsúlyos társadalmi változások szükségesek a jogtalanságok kiküszöbölése érdekében. A felelősségvállalás és társadalmi erjedés szempontjából tehát mindenképpen gyümölcsözőnek tekinthetjük ezt az időszakot, melyben Niebuhr is szerepet vállalt.

Az „agapé” normája nehezen érthető és szemléltethető a birtokunkban levő eszközökkel, azonban a lélek képes arra, hogy ráérezzen ennek lehetőségére. Éppen a benne rejlő ellentmondások teszik a ráció számára elfogadhatatlanná, hiszen benne foglaltatik az én számára az önfeladás általi beteljesedés lehetősége!

Az előbb említett lehetőség csodálatos ajándék az ember számára. A realitás talaján állva azonban el kell ismernünk, hogy az emberi lét természetszerűen korlátokba ütközik, hiszen nem egyszerűen értelmezhető szabadság van a birtokunkban. Történelmi és természeti korlátozottságunk miatt azonban életünk működését törvények szabályozzák. A keresztyén legalizmus ezzel együtt hibákat követ el, amikor a létünket szabályozó törvényrendszert mereven szemléli. Az ember lehetőséget kap arra is, hogy összeállítsa a szükség és a szabadság új konfigurációját. Niebuhr éppen a protestáns ortodoxián belül fedezi fel a merev legalizmus különféle formáit, mert az irányzaton belül abszolút normatívnak tartanak olyan kiemelt bibliai felszólításokat, amelyek érvényesítése történelemfüggő. Ezzel szemben a protestáns liberalizmus naivitása az, hogy mindenféle norma nélkül, a szeretet által megélt életet tartja a vezérelvnek.<sup>71</sup> Krisztus abszolút szeretete, úgy ahogy az az Újszövetségben előttünk áll, ténylegesen a végső normája emberi lehetőségeinknek. Igaz, hogy az önmagát áldozó szeretet zavaró és felforgató tényező is lehet akkor, amikor a közösségnek harmóniára, békére és igazságosságra volna szüksége, de még nincs azon a szinten, hogy az említett szeretetformát kellően megélje és értékelje.

A jogosság lehetőségénél maradva, oda kell figyelni néhány tényezőre. Amikor bármely embercsoporton belül a jogosságra vonatkozó lehetőségeket vizsgáljuk, el kell ismernünk, hogy szükség van ennek érdekében az egymással versengő jogok és érdekek mérlegelésére. Ha egy közösségben a jogosság rendszerét megpróbáljuk kidolgozni, ezt olyan

---

<sup>70</sup> Ahlstrom Sydney E. *A Religious History of the American People*, 923.

<sup>71</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr *Theologian of Public Life*, 199.

összehasonlítások, mérlegelések és kompromisszumok árán tudjuk csak megcselekedni, amelyek közé szinte lehetetlen beilleszteni a spontán, gyakran eksztatikus agapé megnyilvánulásait. A társadalmi gyakorlat az mutatja, hogy a jogosságot leginkább a hatalmi egyensúly képes fenntartani. Azt is figyelembe kell vennünk, hogy az érdekek megszentelt tagadása maga után vonhatja ennek a magatartásnak az erőszakos kihasználását olyan erők által, amelyek csupán gyengéséget vélnek felfedezni a szeretet törvényének alkalmazásában. Pontosan ezért a keresztyénség nagy része a szeretet normáját inkább az intim és személyes kapcsolatok területén látja alkalmazhatónak, a társadalomra nézve pedig elégségesnek tartja a tolerálható egyensúly állapotát. Luther Márton éppen ezen megközelítés alapján éles határvonalat húzott a kegyelem és a törvény birodalma között. Ez utóbbi, az elsővel ellentétben nem tud másról, csak „láncokról, a kardról és törvényről”, ahol Isten gyermekeinek nincs szükségük sem kardra sem törvényre.<sup>72</sup> Tapasztalatunk is azt igazolja, hogy a szeretet normája inkább ráképezhető a bensőséges kapcsolatok területére, ezzel szemben a hallgatólagos egyetértés, hűség és elkötelezettség, a legmagasabb lehetőségeit képezik a társadalmi létnek, mert ezek fölébe emelkednek a nyers igazságszolgáltatásnak, a kiszámított hatalmi egyensúlynak és a racionális érdekeknek. Niebuhr ennek ellenére nagyon fontosnak tartja a szeretet törvényét a közösségi lét normái számára is. Ha nem mérhetjük állandóan a jogosság struktúráit az abszolút szeretethez, akkor elveszítjük a fonalat, és értékválságba kerülünk. Fennállhat így annak veszélye, hogy valamely államrend önkényesen és kritika nélkül, végső formának fogadja el önmagát. Tegyük hozzá, hogy ennek az önhitt szemléletmódnak a nyomait is fellelhetjük a történelemben.

A társadalomban megélhető szeretetformák intenzitása és személyessége tehát elmarad a Krisztus által tanított „agapé” szintjétől. Ez nem jelenti azonban azt, hogy lehetőségeink szerint nem kell megvizsgálnunk és fejlesztenünk ezeket.

Egyik ilyen forma az egyenlőség, amelynek elve jelen van mind a sztoikus filozófusok, mind pedig a katolikus gondolkodók természeti törvényében. E princípium alapján, az egyenlőség egyenlő távolságra helyezkedik el az igazságosság és a szeretet között. Hogyha a felebarát önmagunkéhoz hasonló szeretetét racionális követelésként fogjuk fel, ennek beteljesedése azt is feltételezi, hogy ugyanolyan mértékben gondolkodjunk embertársaink szükségleteiről, mint a sajátunkról. Így a logika terminusai szerint az egyenlőség szeretetté válhat. Ez azonban távol esik az „agapé” emelkedett formájától.

---

<sup>72</sup> Anders Nygren, Luther's Doctrine of the Two Kingdoms. Journal of Lutheran Ethics, aug. 2002, Vol 2, Issue 8.

Mindezek mellett az egyenlőség társadalmi elve alapján, az „én” megharcolhat a saját jogaiért és érdekeiért, mintegy versenyszerűen is másokkal. Beismerjük azonban ennek alapján, hogy társadalmi szinten, bár komoly eredmények érhetők el az együttélés és jogosság területein, az a felfokozott önátadás, ami a személyes kapcsolatok sajátja, távol kerül a megvalósulástól. Az egyenlőség elve inkább formáló és útmutató, de korántsem abszolút mércéje az igazságszolgáltatásnak.<sup>73</sup> Egy gyakorlati megoldásokat kereső társadalomelméletnek meg kell próbálnia egyensúlyt teremteni a funkcionális egyenlőtlenségek és az egyenlőség elve között. Továbbá, tisztában kell tennie a birtoklás és magántulajdon kérdését több szempontból is. Niebuhr ezt a kérdést történelmi és teológiai irányból is megpróbálja elemezni.

### *A birtoklás és tulajdon kérdése Niebuhr szemléletében*

Elmélete szerint történelmi és gazdasági oldalról vizsgálva, minden emberi kapcsolat szorosán összefügg a tulajdon kérdésével. Most megpróbálunk egy időre elvonatkoztatni a Jézus tanításától, amely a Mt. 6 fejezetében az érdekmentes, hitből táplálkozó élet lehetőségeit fedi fel, mert ez más dimenzió. Niebuhr megjegyzi, hogy ott, ahol nagyon szorosak a kötelékek, el lehet mosni a határvonalat az „enyém” és „tiéd” között, mint például a családban. A tágabb értelemben vett emberi közösségekben azonban, a gyakorlati tapasztalat szerint az önzetlenség szintje képtelen olyan magasra emelkedni, hogy a birtoklás kérdése ne szülne konfliktusokat és feszültségeket. A világtörténelem nagy összetűzései természetesen az etnikai különbségek forrásából is táplálkoztak, de szinte mindegyikben jelen volt a gazdasági faktor is, ezzel együtt pedig a tulajdon adta hatalmi kérdés is. Ugyanígy a társadalmakon belül, a különböző társadalmi osztályok közötti konfliktusok forrása nem csak az ideológiai különbség, hanem a tulajdon nagyságából adódó egyenlőtlenségek sora is.<sup>74</sup> Tagadhatatlan, hogy földi vonatkozásban nagy fontossággal bír az a tény, hogy mekkora gazdasági különbségek rejlenek egy társadalomban, mert a „nincstelenség” szinte mindig jogot formálnak arra, hogy megkérdőjelezzék a „sokat birtoklók” tulajdonát és ebből fakadó előjogait. Ilyen szempontból nézve megállapíthatjuk, hogy még a kezdetlegesen szervezett agrártársadalom sem volt mentes a konfliktusoktól. Rabszolga felkelések zajlottak Rómában és Görögországban, a római társadalom plebejusai és patríciusai közötti konfliktusok ugyancsak a gazdasági különbségeket tükrözték. Niebuhr bátor megállapítása szerint azonban egyetlen társadalom sem szenvedett annyira a tulajdon körüli konfliktusoktól, mint a korszerű

---

<sup>73</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 208.

<sup>74</sup> Niebuhr Reinhold, The Children of Light and the Children of Darkness. University of Chicago Press 2011, 87.

demokratikus társadalom. Ennek egyik oka, hogy az iparosodás előtti társadalmak szegényei híjával voltak azoknak az eszközöknek, amelyek által kihívást intézhetek volna a tulajdont kézben tartók rétegéhez. Az ipari társadalomban már láthatjuk a dolgozók azon törekvését, amely egységesítve, sztrájk formájában, komoly technikai és gazdasági problémákat okozhat a termelés folyamatának. A demokratikus társadalmi rend felruházta ezt a kezdeményezést azzal a politikai hatalommal, amely ellensúlyozza adott esetben a gazdasági különbségeket. Ennek ellenére természetesen megmaradnak az elvi különbözőségek a társadalmi rétegek között, amelyek a tulajdonra vonatkoznak. Míg a szegényebb rétegek és főleg az ipari munkások éppen a tulajdont tartják a jogtalanságok egyik fő forrásának, még a középosztály is a birtokolt javak által látja szavatolva szabadságát és jogait. Hiába az a hivatalos elve a modern demokratikus társadalomnak, hogy az emberi jogok és lehetőségek által harmóniát biztosít a különböző társadalmi rétegek között, a gyakorlat azt mutatja, hogy a tulajdon kérdésén könnyen zátonyra futhat ez az egyensúly. Történetileg is vizsgálva, megállapíthatjuk, hogy Nagy Britanniában és Skandináviában enyhébb volt a tulajdon körüli feszültség, mert ezekben a társadalmakban a konzervatív életfelfogás elutasította a „burzsoá” individualizmus extravaganciáit, de az ipari rétegek doktrínákon alapuló kollektívizmusát is. Az Egyesült Államokban és ugyanúgy Hollandiában is viszonylag konfliktusmentes volt a tulajdonnal kapcsolatos kérdés, mivel ezekben a társadalmakban éppen a polgári ethosz akadályozta a feszültségek elterjedését. Nem így Franciaországban, vagy Németországban.<sup>75</sup> A demokratikus liberális felfogás szerint a természetjog szolgáltatja a tulajdonhoz való jogot. Ezzel szembehelyezkedik a marxista felfogás, amely az emberiség történetének nagy bukását látja a magántulajdon intézményében. Niebuhr fontosnak tartja kiemelni, hogy a polgári társadalom ideológiája két komoly hibát követett el a tulajdon tartalmával kapcsolatosan. Egyik a túlzott egyéni jelleg, amely a középosztály individuális szabadságélményéből fakad. A másik pedig az a feltételezés, amely szerint a tulajdon az egyén számára védelmi rendszer, amely csak arra szolgál, hogy biztonságot nyújtson a külső veszélyekkel szemben, amelyek a szabadságát fenyegetik. Ezzel a megállapítással szemben a történelmi tapasztalat azt mutatja, hogy abban az esetben, ha a tulajdon mértéke és mennyisége magasán meghaladja az átlagot, könnyen az agresszió eszközévé válhat, így pedig elveszti önvédelmi jellegét. Természetesen a kérdéstről már az iparosítás előtt is mélyrehatóan gondolkodtak, de nem láthatták előre az ipari társadalom hozta bonyodalmakat, ezért a korai meghatározások inkább az agrártulajdon jellegéhez illenek. John Locke számára például a birtok az egyén hatalmának kiterjesztését

---

<sup>75</sup> Niebuhr Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*, 89.

szolgálja.<sup>76</sup> A tulajdon helyzete még komplexebbé vált a kereskedelmi civilizáció ténnyeladásával. A kereskedelmi tulajdon sokkal „folyékonyabb” mint a földtulajdon. Az átírányítás, átmentés, vagy értékesítés sokkal gyorsabban történik, és az anyagi hatalomszerzés egyéni módja soha nem látott lehetőségeket kölcsönzött a tulajdonosnak. Ez a befektetési módszer azonban komoly morális problémákat támaszt a jövedelem jellegével szemben.<sup>77</sup> Felvetődött az a kérdés, hogy mennyire erkölcsös az ilyen úton történő vagyonszerzés, és hogyan lehet morálisan igazolni az osztalékokból felépített tulajdont? Ez a gazdasági mechanizmus, amely ténnyelgesen sokak fizikai munkája által gazdagított meg keveseket, köztük természetesen spekulánsokat is, támadási felületként szolgált a marxizmus számára is. Amikor a kereskedelmi civilizáció átalakult ipari létformává, a tulajdon társadalmi jellege még nagyobb kérdőjellel vált. A kollektív termelés lett a vagyonosodás forrása, és bár a modern üzemi termelés egy ténnyelgesen kollektív folyamat eredménye, a dolgozó háttérbe szorult. A technikai követelmények lehetetlenné tették számára az eszközök és a termelési hely birtoklását. Ezzel szemben mind a gépek értéke, mind pedig az az érték, amit a gépekkel létrehozta, közösségi erőfeszítés eredményeként jött létre. Az ilyen összetett folyamat egyéni birtoklása Niebuhr véleménye szerint anakronisztikus, és ugyanakkor lehetőséget teremt a jogtalanságra is.<sup>78</sup> Ezek az egyenlőtlenségek értelemszerűen társadalmi feszültségekhez vezettek, és elősegítették a baloldali ideológiák előretörését. A marxizmus felfogása szerint a tulajdonnak sokkal hangsúlyozottabb közösségi és társadalmi jellege kell legyen. Ez talán igaz, azonban a nagy hiba a baloldali ideológiában az, hogy az egyenlőtlenségekért a tulajdon intézményét teszik kizárólagos felelőssé. Niebuhr megjegyzi ezzel kapcsolatosan, hogy érdekes módon éppen az Egyesült Államokban a legnagyobb az elvi szakadás a két nagy politikai párt között. Nagy Britanniában a konzervatív párt, amely sokáig megpróbálta fenntartani a tulajdon feudális jellegét és a munkáspárt, amely marxista doktrínával rendelkezik, nem távolodtak el annyira egymástól, mint tengerentúli társaik. Ez annak ellenére is igaz, hogy az Egyesült Államokban nem található meg a marxista elkötelezettség olyan mértékben, mint Európában. Niebuhr a túlzott liberalizmus és a hangsúlyozott individualizmus összeesapását okolja az Amerikában tapasztalt mély ellentétekért.<sup>79</sup> A valóság az, hogy a modern demokratikus társadalom lehetőségei sem oldották meg a kétféle nézőpont keltette ellentéteket és feszültségeket.

---

<sup>76</sup> Locke John, *Two Treatises of Government*, Book II, ch. V, 27.

<sup>77</sup> Niebuhr Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*, 102.

<sup>78</sup> Niebuhr Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*, 103.

<sup>79</sup> Niebuhr Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*, 105.



Ha egyházi irányból vizsgáljuk a kérdést, megállapíthatjuk, hogy a liberális felfogáshoz hasonlóan, a római-katolikus természetjog elmélete is garantálja a birtoklási és tulajdonjogot. Nem is vonhatjuk kétségbe ezt a jogot, mivel történelmi tapasztalataink alapján a birtoklásból fakadó biztonságérzet részben hozzájárult a társadalmi béke megteremtéséhez és megtartásához. Ugyanakkor lehetőséget és hatalmat is ad a birtoklónak, hogy általa megóvja magát a társadalmi kiszolgáltatottságtól, valamint attól, hogy mások előnyöket szerezzenek fölötte. Azt is hozzá kell tennünk, hogy csak a felületes szemléletmód mossa össze a római katolikus és liberális nézőpontokat a tulajdonjogot illetően. Az egyház gondolkodásában a gazdasági erő mindig az egyházpolitikai hatalom kontrollja alatt marad, és nincs felruházva azzal az elsődleges autoritással, mellyel felruházta azt a XVIII. századi liberalizmus. Ezzel a gondolattal szembe kell állítanunk a korai egyházatyák nézőpontját, akik másképpen szemlélték a tulajdonjog kérdését, és rámutattak arra, hogy a kezdeti Isten és ember közötti harmónia állapotában, nem volt szükség a magántulajdon intézményére. Elismerik azonban, hogy az ember bukása számos kényszert ruházott a társadalmi életre és ezek közül egyik éppen a tulajdonjog.<sup>80</sup> Ez természetesen nem jelenti azt, hogy nem kell megvizsgálnunk a birtoklási egyenlőtlenségek okozta társadalmi problémákat. El kell ismernünk azt is, hogy a protestáns megközelítés is túlságosan abszolútnak tartja a birtokláshoz és tulajdonhoz kötődő jogot. Niebuhr szerint Kálvin azért fogadta el szinte kritika nélkül a tulajdonjog létét, mert szemléletét átítatta a túlzott determinizmus. Úgy látta, ha a tulajdonjog intézménye létezik, és része az élet valóságának, akkor mindenképpen Isten akarata hívta azt életre. Ennek ellenére a kálvinista szemlélet nem fosztotta meg a tulajdonjog kérdését a morális kontrolltól, és nem esett abba a hibába, amelyet ma rendszerint viszontlátunk a modern kapitalizmus „laissez-faire” elméletében. A kálvini gondolkodásban komoly hangsúlyt kapott annak hite, hogy itt a földi életben a ránk bízott javak sáfárai és nem kizárólagos birtoklói vagyunk. Erre az egészséges rálátásra árnyékot vetett azonban a gazdagodó polgári társadalom egyik kompenzáló tevékenysége, a filantropia. Kálvin kijelentette, hogy Isten azért engedte meg a gazdasági különbségeket, hogy ezáltal lehetőséget adjon azoknak, akiknek több jutott, a jócselekedetekre.<sup>81</sup> Ezt a tanítást felhasználta a polgári társadalom, és mintegy védőernyőként hasznosította az igazságtalanságok eltakarására. Láthatjuk ezek alapján, hogy mind a római-katolikus tanítás, mind pedig a protestáns felfogás igyekezett, bár bizonyos morális kontrollal, de kevés kritikával elfogadni a tulajdonjog intézményét, mint természetes és Istentől jövő

---

<sup>80</sup> Niebuhr Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*, 94.

<sup>81</sup> Fazakas Sándor, *Kálvin szociáletikája*.

valóságot. Érdekes színfolt ebben a kérdésben az úgynevezett vallásos szekták álláspontja. A nagy történelmi egyházakkal ellentétben, a XVI-XVII.századi szektás mozgalmak másképpen gondolkodtak e kérdéstről. Az anabaptisták és az angliai „diggerek” hittek abban a lehetőségben, hogy vissza lehet állítani az ember eredeti ártatlan, bűntől mentes állapotát. Ennek egyik alapját, a primitív közösségi élethez való visszatérésben látták. A szélsőséges anabaptista tanítás szerint, a keresztyén ember nem formálhat tulajdonjogot semmi fölött, sőt mindenét a közjó birtokává kell tennie. Gerard Winstanley, a cromwelli időszak digger vezetője azt nyilatkozta, hogy Isten azért teremtette meg a Földet, a rajta levő javakkal együtt, hogy az közös kincse legyen az egész emberiségnek.<sup>82</sup> Elméletében kihangsúlyozta azt is, hogy a gonoszság egyik forrása az önző szeretet, amely szétdarabolja az egyetemes szeretet tökéletességét, a privát tulajdont pedig egyenesen a bűn gyökerének tartotta, nem pedig gyümölcsének. Niebuhr rámutat arra is, hogy a tulajdon abszolút mivolta, az észak-amerikai fundamentalista, vallásos gondolkodásból is visszaköszön, amely összefüggéseket lát a nép erényei, választottsága és a birtokolt terület nagysága, valamint az ehhez járuló megszentelt jog között. Niebuhr részletesen szemlélteti ezeket az ellentmondásokat mind történelmi, mind pedig teológiai irányból. Az amerikai történelem egyik nagy iróniájának tartja azt a vallásos tévhitet, amely a végtelennek tűnő kontinentális lehetőségekben mennyei kedvezményezettséget vél felfedezni és a kegyelem adta gazdasági, politikai terjeszkedést egy új kiválasztottság igazolásának tekinti. Érdekes párhuzamot talál a New England tartományt meghatározó sajátos kálvinizmus és a virginiai deizmus végkövetkeztetései között. Minden elvi különbözőség ellenére, mindkét szellemi-vallásos irányzat kimondta, hogy az amerikai sors, népük erényeinek mennyei megjutalmazásaként jött létre. Bár a kálvinizmus általában pesszimista módon szemléli a földi lehetőségeket, ezen a ponton engedett, és társulva a „jeffersoni” elmélettel, kikiáltotta, hogy az „Új világ” népe Isten által elválasztott közösség, amelynek feladata új kezdetet építeni az emberiség korrump világában.<sup>83</sup> Vallásos vonalon egy új egyház megalapítását várták ebben a beteljesedésben, politikai irányból pedig a várakozás a társadalom teljes megújulására tekintett. Niebuhr felhívja a figyelmet arra, hogy igazából nem létezik tökéletes társadalom, csak olyan propaganda, amely képes ezt az illúziót elhinteni. Az Egyesült Államok, előbb említett öndefiníciója szerint, az új választott nép és terület szerepében tetszelgett a világ számára. Ezt az elméletet természetesen egyaránt hizlalták a kiváltságos területméretek, az altalajkincsek kifogyhatatlannak tűnő gazdagsága, illetve a

---

<sup>82</sup> Niebuhr Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*, 96.

<sup>83</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, The University of Chicago Press 1992, 24.

gyors technológiai és ipari fejlődés. Mind a new englandi kálvinizmus, mind pedig a Virginiából sarjadó deizmus közös metszéspontot találtak abban a meghatározásban és hitben, amely szerint az amerikai földrész, Istennek „Új Amerikai Izraelje”.<sup>84</sup> A felvilágosodástól kölcsönvett gondolat, amely szerint az ember, ha tiszta a világi törvények előtt, akkor ártatlan, és vég nélkül tökéletesítheti életét, téveszméket szült a gazdaságilag szédületesen fejlődő kontinensen.

Visszatérve a tulajdon kérdésére, megállapíthatjuk, hogy a hagyományos keresztyén értelmezés szerint a tulajdon – a kormányzattal együtt – a szükséges rossz kategóriájába tartozik. Létének szükségességét éppen az ember bukása és az ebből fakadó eredendő bűn adja. Ha a bibliai igazságokat kiszakítottan, a történelmi-társadalmi valóságtól elvonatkoztatva szemléljük, lehetségesnek tűnik egy olyan harmonikus állapot megteremtése, amelynek hatására a tágabb közösségekben is megszüntetnek a határvonalak az „enyém” és „tiéd” között. Az ember időtlen bűnös önzése azonban állandóan tönkreteszi ezt az ideális lehetőséget. Így a tulajdon valóban olyan tökéletlen eszköz marad, amely arra hivatott, hogy megvédje birtokosát a társadalomban rejlő veszélyektől. Visszatérve a keresztyén szemlélethez: természetesen voltak olyan gondolkodók, akik elutasították a tulajdonhoz való meggingathatatlan jogot, mert ebben az igazságtalanság egyik forrását látták. Érdekes kitérnünk itt egy gondolat erejéig Khrüszosztomoszra, akinek véleménye szerint a vagyon közös, akár a napfény, a levegő és a mindenség. Lehetetlennek tartja a meggazdagodást igazságtalanságok elkövetése nélkül. Ezen meggyőződése nem csupán szólamokban tükröződött, hanem személyes életvitelében is. Amikor pátriárkának választották, azonnal kivitette a püspöki székhely bútorait és a költséges berendezést elárvereztette. Az ebből származó bevételt pedig a szegények és kórházak támogatására fordította. Étkezéseit is egyszerűen, leginkább egyedül fogyasztotta el, kerülte a fényűző, sok pénzt felemésztő drága rendezvényeket.<sup>85</sup>

A történelmi megtapasztalások azt mutatják, hogy a különböző tulajdonformák sajátos és testreszabott megközelítést kívánnak a társadalometika szempontjából. Felületi kezelés lenne egy általános rendszert vagy szabályt kidolgozni a különböző korok társadalmi problémáira. Az agrár-éra földtulajdona nyilvánvaló hatalmat jelentett a földesúr számára, amelyet kiterjeszthetett a földet megdolgozó parasztságra is. Részletesebb elemzéssel az is

---

<sup>84</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 24.

<sup>85</sup> Pásztori-Kupán István, *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az ógyház dogmatörténete 381-től 451-ig.* Kolozsvár 2010, 45.

kimutatható, hogy nehézségei ellenére, a földműves rétegnek is megvolt a bizonyos fokig korlátolt biztonsága. Az ipari tulajdon növekedése ezzel szemben más jellegű, sokkal átláthatatlanabb jogtalanságokat hozott magával. Az ezzel megjelenő hatalom rendszertelenebb, és jóval nehezebben kontrollálható. Megjelenik annak a lehetősége is, hogy a befektetői adottságok a specifikus üzleti kreativitás útján megsokszorozzák a birtokolt tulajdont. Természetesen fellelhetünk néhány átfogó szabályt a jogossággal és igazságossággal kapcsolatosan, amelyek általánosan elfogadhatóak minden társadalmi rend számára. Ezek inkább a társadalmi bölcsesség termékei és ellentmondást is hoznak magukkal, hiszen az értelem maga nem lehet a törvény forrása. Racionális úton azonban szinte lehetetlen bebizonyítani az „én” kötelességeit embertársaival szemben, hiszen a gyakorlati tapasztalat azt mutatja, hogy a jócselekedetekre ritkán érkezik hasonló értékű válasz.

Megvizsgálva az abszolút szeretet kérdését, Niebuhr úgy szemléli az Újszövetség agapéját, mint amely ellehetetlenít morális szempontból minden privát virtust, de ugyanakkor szemben áll bármely jogi struktúra érvényességével is.<sup>86</sup> Ugyanakkor rendkívül fontos a mindenkori társadalom számára, mert megóvja a közösségi kapcsolatokat attól, hogy csupán a kiszámítottság és előnykeresés vetületeivé váljanak. Ezek alapján a keresztyén moralitásnak készen kell lennie arra, hogy az abszolút szeretet irányából kihívást intézzon mind a legalizmus, mind pedig a viszonylagosság ellen. A relativizmussal szemben kimondható az újszövetségi etika alapján, hogy nincs az a nemzet, kor, vagy kultúra, amely jogot formálhatna arra, hogy önkényesen megállapítsa saját törvényeit. A törvénykezőkkel szemben pedig bizonyosan állítható, biblikus alapokon állva, hogy nincs erény a törvényben. (Róm 7, 7-25). Minden önkéntelen engedelmesség a törvény irányában, a szeretet kegyelméből fakad, ami sokkal mélyebb, mint a törvény maga. Továbbá, a törvény arra is képtelen, hogy pontosan és objektív módon meghatározza az „én”, illetve az embertárs érdekeit, mivel teljesen érdeknélküli intelligencia nem létezik a történelemben. Hogyha a szeretet nem javítja állandóan a törvény részrehajló kritériumait, fennáll a veszélye annak, hogy éppen a törvény váljon annak a bűnnek az eszközévé, amely ellen maga is harcol.<sup>87</sup> A Gal 5,1-ben, Pál apostol kritikusan szólal meg a legalizmussal szemben:

„Krisztus szabadságra szabadított meg minket, álljatok meg tehát szilárdan, és ne engedjétek magatokat újra a szolgaság igájába fogni.”

---

<sup>86</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 210.

<sup>87</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 211.

A törvénykezés alól éppen a modern keresztyénség szentimentális formái képeznek kivételt, elismervén a szeretet felsőbbrendűségét, amely így uralhatja a jogrendet. Niebuhr lényegesnek tartja kiemelni az Újszövetség szabadságelkületét, amely a törvényre is vonatkozik. A szinte követhetetlenül fejlődő technológia korában, állandóan változó körülmények között, az ember megpróbálja tartósítani a törvényesség struktúráit. Lehetnek azonban olyan esetek, amikor éppen a szeretet szabadságának megőrzése ad választ a társadalom irányából megoldhatatlannak látszó kérdésekre. Egyetlenegy történelmi, vagy jogi rendszer sem érdemli meg azt a „megszentelést”, amivel gyakran felruházzák. Ennek ellenére, az igazán vallási alapokon nyugvó etikának meg kell látnia az igazságosság történelmi és hagyományos formáinak értékeit. Ugyanakkor azonban, állandó Szentírásból merített kritikai álláspontra kell helyezkednie ezekkel szemben, hogy megvédje a társadalmat az absztrakt túlkapásoktól.<sup>88</sup> Ez a kritikus szemléletmód azonban csak akkor képes rálátni az abszolút szeretet társadalmi alkalmazhatóságának korlátaira, ha Jézus kijelentéseit is megfelelően értelmezi. Igei alapú írásaira visszatekintve megállapíthatjuk, hogy ezt az értelmezést kísérel meg Niebuhr is, megfelelő alázat kíséretében, igemagyarázatos esszéiben.

## **B. Igehirdetéseinek üzenete**

Reinhold Niebuhr igehirdetéseinek analízise nem egyszerű, hiszen ezek a munkák átfogóak mind teológiai, mind pedig történelmi szempontból, ezenkívül pedig, komolyan tanulmányozott bölcséleti és lélektani kérdésekkel is foglalkoznak. Ezért a jobb megértés kedvéért megpróbáljuk gondolkodását teológiai szempontból vizsgálat alá helyezni. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy ez a művelet korántsem teljes, mert olyan életművel állunk szemben, amely hangsúlyozottan interdiszciplináris, és a teológiai megközelítés mellett – miként korábban már említettük – mélyreható történelmi, bölcséleti és lélektani kutatásokat is tartalmaz. Reinhold Niebuhr közéleti értelmiségi volt, aki megláttatta olvasóival és hallgatóságával a század valós drámáit. Nem dolgozott ki tulajdonképpeni teológiai rendszert, de arra törekedett, hogy a társadalom nagy problémáira irányuló megoldásokat egyetlen alternatívaként leszűkítse az Istenről szóló tudomány színterére. Szimbolikusan fogalmazva, olyan próféta volt, akit „a király kápolnájában” és „a király udvarában” egyaránt hallani

---

<sup>88</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 212.

lehetett. Bár lázasan kereste a válaszokat és megoldásokat az erkölcsi kérdésekre, nem rendszeres teológus volt, hanem inkább társadalom-etikus. Ez a tény igemagyarázataiban is tükröződik. A keresztyén szimbólumokat mindig gyakorlati módon használta arra, hogy általuk megvilágítsa a világdráma mozzanatait. Önmagát prédikátornak tartotta, és szeretett is prédikálni, de keresztyén realizmussal, tapasztalati úton kétségbe vonta, hogy a szeretet sematikus hangsúlyozása valamilyen társadalmat erjesztő eredményre vezethet. Eredményes lehet és megvilágító szerinte, ha hathatós analízis alá vetjük az emberi állapotokat, és megvizsgáljuk az emberi lehetőségeket, de ugyanakkor a bűn lépcsőfokait is.<sup>89</sup>

Egyik jelentős műve, amely igemagyarázatokat tartalmaz: *The Sign of the Times—Az idők jelei* című kötete. Ebben a művében a hangsúlyt Isten és az egyén kapcsolatára, valamint a Történelem Ura és a történelemben élő mindenkori ember viszonyára helyezte. Kitűnik, hogy számára a teológia olyan lehetőséget is jelentett, amely által etikai vonalon újra lehet építeni a modern társadalmat, és amelyen keresztül a megtisztult politikai döntések az igazságosság vezérfonalát képezhetik. Többnyire ennek a célnak rendelte alá prédikációit is. Megjegyezzük ennek kapcsán, hogy személyét a közélet és a tudományos körök is úgy ismerték, mint a politika kritikusát és a bűn teológusát. A politikára azonban nem öncélúan tekintett: inkább a közélet égető kérdéseire vonatkozó szakadatlan megoldáskeresést látott benne. Túlnézett az eszközön, és ami igazán mozgatta gondolatait, az a történelem művelése és építése volt. Hangsúlyozottan figyelt a hatalom és a moralitás arányaira a közéletben. Feladatot látott az Isten képére teremtett emberiség sorsában. A történelem formálásának hivatását Isten eszközeként szemlélte, minden tragédia, irónia és emberi butaság ellenére, amelyek kereszteszhetik ezt az erőfeszítést. Hitte, hogy az emberi mivolt keresztyén megértése segíthet a gazdasági igazságtalanságok, a faszizmus, a liberalizmus tehetetlensége által gerjesztett problémák megoldásában. Ezt a megértést szolgálják igemagyarázatai, amelyek közül kiemelünk az alábbiakban néhányat.

*Az idők jelei címet viselő munkája a Mt 16, 1-3 igéjét veszi alapul.* Megállapítja, hogy a történelem és teológia szubjektív, részrehajló értelmezése a humán tudományok másfajta megközelítéséből adódik. Meglátása szerint a természettudomány kutatási területein egy egészségesen objektív megközelítés látható a magunkat, családunkat, népünket, hitünket érintő kérdésekben ritkán tudjuk megtartani azt a kutatási távolságot, amely megvédene a

---

<sup>89</sup> „Admonitions to be more loving are on the whole irrelevant. What is relevant are analyses of the human situation that discuss the levels of human possibilities and of sin.” Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr, *Theologian of Public Life*, 5.

szubjektív elemzés csapdáitól. Megjegyezzük, hogy ez a diagnózis kicsit sarkított, hiszen a matematika történetében is jegyeztek már szubjektív viszonyulást bizonyos kutatási eredményekhez. Példának okáért Gauss véleményezése Bolyai János új matematikájával kapcsolatosan, személyes becsvágyból fakadt. Visszatérve Niebuhr gondolataihoz, nézetei szerint a természet megismerésénél, a folyamat középpontjában irányítóként az emberi ráció áll, az érzelmek, félelmek, ambíciók és szubjektív gondolatok pedig a perifériára szorulnak. Ennek ellentétéként például a történelmi tények feltárása esetén a teljes személyiség kerül a megismerési folyamat irányító szerepébe, magával hozva a kutatásba az érzésvilágot és a vágyakat is. Ebben az esetben a tiszta ráció könnyen kiszorulhat a folyamat perifériájára.<sup>90</sup> Niebuhr szerint ennek a kétfajta megközelítésnek nyilvánvaló az oka. Amikor egy csillagot, egy geológiai képződményt, vagy akár egy kémiai folyamatot vizsgálunk, a kutató presztízse és biztonsága nincs a kutatás végeredménye által veszélyeztetve, hiszen bármit is fedne fel munkája által, az a tudományos újdonság és felfedezés kategóriájába tartozik. Ezen a ponton is megjegyezhetjük, hogy a reál tudományok területén is fennállhat a presztízsveszteséte, például az űrkutatás még fennálló nagy üreshalmazában időnként hallhatunk olyan eredményekről, melyek ellentmondanak a korábbi felfedezéseknek. A humán tudományok kutatási területén azonban mindig fennáll annak veszélye, hogy nem az az objektív végeredmény, amit a kutató családi, nemzeti, vagy kulturális háttere megkívánna. Ez a szubjektív kényszer gyakran elhomályosítja akár a teológiai, akár történelemértelmezésünk objektív mivoltát. Niebuhr ismert történelmi példákat hoz fel elmélete szemléltetésére. Ezek szerint Hamilton, vagy Jefferson alakjának a kutatása mindmáig a különböző pártbefolyások és a napi politikai érdekekhatása alatt van. Ugyanígy a kommunista Oroszország fénykorában, teljesen a szélsőbaloldali párt szolgálatába tudták állítani Nagy Péter, vagy Rettenetes Iván cárok alakját, kiemelve részrehajló módon a nekik tetsző életmozzanatokot és intézkedéseket. Niebuhr szerint a történelem kutatása emiatt mindig veszélyes politikai fegyver marad, ha ezt a feladatot nem objektív módon végezzük.<sup>91</sup> Ugyanez a veszély fennáll természetesen a hit kérdéseiben is. Az ember törekszik arra, hogy megtalálja életcélját és helyét a “nagy egészben”. Ebben a próbálkozásban azonban gyakran egymásnak ellentmondó kísértések kereszttüzebe kerül. Egyik irányból hajlik arra, hogy a teljes életképlet középpontjába képzelje önmagát, és ezáltal kisajátítson egy abszolút centrális pozíciót a maga számára. Félelmei és létbizonytalansága azonban más irányba is eltolhatják önmaga értelmezését. Meg

---

<sup>90</sup> Niebuhr Reinhold, *The Sign of the Times*. Charles Scribner's Son's, New York 1946, 5.

<sup>91</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 8.

is tagadhatja az Isten által adott kiemelt szerepet, éppen azért, hogy egy alacsonyabb életszintet választva nyugodtan elmenekülhessen „felülről” kapott felelősségei elől.<sup>92</sup> Niebuhr szerint itt kell keresni a farizeusok messiástagadásának, vagy éppen téves messiásvárásának gyökereit is, annak ellenére, hogy az időszak kiváló melegágya volt a tulajdonképpeni várákoszásnak. Hittek abban, hogy ez az óra be fog következni, és attól a pillanattól kezdve a történelem egy jól meghatározott cél felé halad majd. Ennek az ideális állapotnak a közhiedelemben megvoltak az élesen körvonalazott, de gyakran félreértelmezett jelei és ezeket a jeleket kérték számon a farizeusok és a szadduceusok Jézustól. Ő azonban megfeddi kihívóit, hiszen pontosan a “beavatott” csoportokban kellene tudatosodjon, hogy a történelem beteljesedése nem egy politikai és ezáltal korlátolt messiás által következik be, hanem éppen a másokért szenvedő és szolgáló Messiás alakja által.<sup>93</sup> Niebuhr fontos vonatkoztatási pontnak tartja azonban az emberi való teljes állapotfelmérését. Ennek alapján kijelenti, hogy minden ember olyan teremtmény, akinek korlátolt a rálátása a teljes valóságra, de ezzel párhuzamosan birtokolja is az ajándékba kapott szabadságot, amely által képes a tágabb és kevésbé részrehajló értékítéletre is. Minden olyan ítéletet tehát, amelyet nemzeti, vallási, vagy éppen politikai vonalon hozunk meg, e kettősség miatt túlmutat aszokványos intellektuális döntés határain.<sup>94</sup> Ez a lehetőség éppen az emberi való különleges mivoltából fakad, de a döntések objektív mivolta könnyen áldozatául eshet a gőgnek, legyen az nemzeti, vagy éppen egyéni, továbbá a félelmeknek, vagy akár az aggodalmaknak is. Anélkül, hogy menteni próbálná a farizeusok hitbeli rövidlátását, Niebuhr megpróbálja történelmi és lélektani szempontból is megértetni viselkedésmódjukat. Kiemeli azt is, hogy csak mély vallásossággal és az ezzel járó alázattal szabad megítélni a történelem drámáját, és soha nem szabad szem elől téveszteni azt, hogy a végső ítélet tisztánlátása csak a fölöttünk álló isteni hatalom kiváltsága. Ennek elismerése és az a hitbeli tudat, hogy mindannyian a végső és teljes bíraskodás vonala alatt állunk, hatékonyan tompíthatja azt a dühöt, türelmetlenséget és öngazultságot, amelyet másokkal szemben oly gyakran érzünk. Azt is tisztán kell azonban látnunk, hogy vallásosságunk is kelepccéket tartogat számunkra, hiszen minden hitünk ellenére, elvakultságunkban és öngazságnak hamis tudatában hajlamosak vagyunk Istenre saját terveink és elképzeléseink kizárólagos partnereként tekinteni.<sup>95</sup> Ennek ellenére a vallásos alázat az eszköze annak, hogy teljesebb megértési szintre jussunk akár a történelemmel

---

<sup>92</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 7.

<sup>93</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 3.

<sup>94</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 13.

<sup>95</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 16.



kapcsolatban is. Ez megvédhet bennünket attól, hogy olyan Messiást várjunk, aki a mi elképzeléseink szerint fogja a történelmet beteljesíteni. Megóvhatja az emberiséget attól, hogy egyetlen nagyhatalmi ténykedésben, vagy politikai rendszerben keresse a tökéletességet és a végső beteljesedést. Ugyanakkor annak is gátat szab, hogy a történelem adott pontján valamely társadalmi osztály a maga hatalmával visszaélve, ideológiájának a teljes igazság illúzióját kölcsönözze. Ez pedig nagyon sok igazságtalanságtól megóvhatná a mindenkori társadalmat. Niebuhr szerint az a bölcsesség, amellyel megközelítjük ezeket a kérdéseket, nem annyira intellektuális eredmény, hanem annak az alázatnak a terméke, amely csak az őszinte imádság által lehet a miénk. Hitünk pedig, amely felfedi önmagunk számára is a lét értelmét nem feltétlenül az idők jeleinek választékos elemzéséből fakad, hanem felülről, Istentől kapott ajándék. Mivel nem csupán racionális lények vagyunk, úgy állunk szemben a problémákkal, mint teljes és komplex személyiségek. Életünk rögtöni, mindennapos kihívásait talán meg tudjuk részben oldani az értelem bevetésével. A végső, létfontosságú kérdések megértése azonban teljes személyiséget kíván, és akkor érhetünk el valamit ebben a próbálkozásban, ha nem csak az értelem felületességén kerekedünk felül, hanem megküzdünk a szív büszkeségével is.<sup>96</sup>

*Nagyon lényeges pont Niebuhr számára mind társadalometikai, mind pedig egyéni szempontból, a harag, az ellenérzések és ezekkel szemben a megbocsátás kérdése is. Ennek igei vizsgálatát az Ef 4, 26-27 alapján végzi és arra a következtetésre jut, hogy a harag gyökerévé válhat mind az igazságérzetnek, mind pedig a bűnnek. Természetesnek tartja, hogy haragra lobbanunk a jogtalanságok megtapasztalásában, mivel nem csak racionális, hanem érzelmi lények is vagyunk. Ha valaki bennünket, szeretteinket, hitünket vagy nemzeti szimbólumainkat rágalmazza, önkéntelen és természetes a haragos reakciónk. Perverz módon eltávolodottnak nevezi az olyan személyt, aki teljes apátiával, passzív módon képes mindezeket elviselni.<sup>97</sup> Emberi vonásnak tartja, ha egész lényünkkel reagálunk az igazságtalanságra és a gonoszságra. Ennek ellenére, meglátása szerint a harag utat nyit a bűn irányába, hiszen érzelmeink sokkal személyesebbek, mint rációnk, és érzelmi reakcióinkban gyakran képtelenek vagyunk felülemelkedni személyes sérelmeinken. Ha hirtelen haragunkban sebekért sebeket osztunk, általában többszörösen adjuk vissza a kölcsönt*

---

<sup>96</sup> „But we deal with the ultimate issues as personalities. And we deal with them truly only if not the ignorance of the mind but the pride of the heart has been vanquished.” Reinhold Niebuhr, *The Signs of the Times*, 20.

<sup>97</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 21.

(Fazekas Mihály Lúdas Matyi című művében az amúgy az olvasó számára is antipatikus Döbrögi, háromszorosan kapja vissza a sértett féltől tetteinek megfizetését.)

Niebuhr megjegyzi, hogy a primitív törzsi társadalmak egyik problémája volt a bosszúállás megfékezése. Nem lévén kiépített igazságszolgáltatási infrastruktúra, általában a sértett fél, vagy annak családja vett elégtételt az elszenvedett sérelmekért. Történelmi fordulatként értékelendő az az idői szakasz, amikor a közösségi létben ráébredtek arra, hogy a teljes csoportnak sokkal kiegyensúlyozottabb perspektívája lehet az elkövetett cselekedetek mérlegelésére. Ez volt a szociális megoldások kiindulópontja arra nézve, hogy a közösségi létforma a haragból származó gonoszság egy részét száműzze köreiből. Pál apostol tanítása szerint komolyan szembe kell néznünk annak lehetőségével, hogy hirtelen támadt haragunkban vétkezünk, és ennek egyik forrása éppen érzelmeink leszűkített és önző mivolta. Sokkal érzékenyebbek vagyunk az olyan cselekedetekkel szemben, amelyek személyünkre irányulnak, mint amelyeket mi irányítunk embertársaink felé. Ennek következményeként a harag bosszúvágyat hozhat magával, abban az esetben, ha egoista módon korrupttá válik.<sup>98</sup>

A harag és az indulat második negatív termése a gyűlölet. Ez sem kevésbé veszélytelen, és rögtön bűnbe sodor bennünket, ha haragunk tartósságát mesterségesen is fenntartjuk. Mindenképpen pozitív tehát, ha mérgünk illékony, és lelkünkben átveszi helyét a megbocsátás. Niebuhr itt példaként említi a gyermekkor áldásait, amelyek között ott van a tartós harag hiánya is, hiszen a gyermekek, ha összekülönböznek is valami fölött, sokkal hamarabb felednek és megbocsátanak, mint a felnőttek. Negatív megvilágításban említi a nemzetek történelmét, ahol példának okáért az írek emlékében az egykori angol imperializmus vétkei ma is a megtorlás lehetőségét hozzák felszínre. Ennek következtében a történelem egyik tragikus aspektusa az a tény, hogy az elnyomottaknak sokkal mélyebb és tartósabb az emlékezésük, mint az elnyomóknak.<sup>99</sup> A történelemben és a személyes élet területén megtapasztaltak ellenére, Niebuhr nem ért egyet az érzelmek és ellenérzések sztoikus típusú visszafojtásával. Szerinte az előbb említett filozófiai álláspont túlságosan passzív és kétes moralizáláshoz vezethet, abban az esetben, ha „sztoikus nyugalommal” kezeljük az igazságtalanságokat. A problémák passzív megközelítése azzal a veszéllyel is járhat, hogy az ember elveszíti személyiségének egy részét, hiszen a szenvedélyek visszafojtása ilyen eredményt is hozhat. A kérdésektől való kényelmes eltávolodás tehát nem hoz megoldást, még önmagunk lelki üdvére nézve sem, mert károsítja felelősségérzetünket, és

---

<sup>98</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 22.

<sup>99</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 23.

így az igazságtalan tettek cinkosává tesz bennünket.<sup>100</sup> Niebuhr megállapítása szerint a bűn ellenszere a harag folyamatában nem emocionális eltávolodás a problémák magyától, hanem sokkal inkább alázatos megközelítés, amely tudatában van a harag részrehajló mivoltával járó kísértésnek. Továbbá a megbocsátás lehetősége sem abban a tudatban rejlik, hogy ellenfelünk a maga részéről saját igazát keresi, mert ez túl száraz és racionális megközelítése lenne ennek a komplex kérdésnek. Sokkal inkább segít az, ha elfogadjuk saját részünket is a vétkek kimeríthetetlen sorozatában, mert senki sem annyira tiszta, hogy hozzá ne járulna a társadalom bűnökkel telített mindenkori állapotához. Ezzel a közös felelősségtudattal próbálja kiszélesíteni Niebuhr a látószögünket, hogy ne csupán a bennünket közvetlenül érintő részigazságtalanságokra csattanjon fel haragunk. A bibliai modell, amelyet Krisztus meg is él a gyakorlatban, arra biztat bennünket, hogy ne gyűlöljük a gonosztevőt, csak annak cselekedeteit. Be kell vallanunk azonban, hogy korlátolt mivoltunk miatt ezt nagyon nehezen, vagy egyáltalán nem tudjuk megcselekedni, mert egyszerűen képtelenek vagyunk elvonatkoztatni az elkövető személyétől. Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ez a megközelítés az igazságszolgáltatás konfúzióját is hozhatja a társadalomban, mert a jogrendünk igazából csak az ösztönök részleges megfékezésére képes, viszont képtelen olyan szintű megértésre és alkalmazásra, amit a Szentírás kér az emberi közösségektől. Ennek okáért sajnos szükség van bíraskodásra és ítéletre is a sértő tettek ellenében, azonban el kell ismernünk, hogy a büntetés nem hoz tisztulást és megtérést. A társadalom hibásan értékeli túl a büntetés hatékonyságát, mert az emberi jellemben szinte lehetetlen változást kieszközölni csak a bíraskodás és ítélet útján. Niebuhr egyetért azzal, hogy a gonosz tettek a rögtöni reakciónk a harag kell legyen, de Pált is idézve, a megbocsátást sokkal hatékonyabbnak tartja az ellenfél morális egészségének helyreállításában.<sup>101</sup> Az előbb felvázoltak bibliai megindoklása végett, Niebuhr a Róm. 12, 19-et is idézi: „Ne álljatok bosszút önmagatokért, szeretteim, hanem adjatok helyet az Ő haragjának, mert meg van írva: Enyém a bosszúállás, én megfizetek – így szólt az Úr.”

*Korszakok közötti rendelt idő címen lehetne fordítani a 2Kir. 19, 3-hoz írt magyarázatát.* Átvitt értelemben szemléli a mondanivalót és megjegyzi, hogy a világot átölelő gazdasági kapcsolatok, valamint a nemzetek egymástól való technikai függősége egy általános és elfogadott igazságszolgáltatási rendszer kidolgozását teszik szükségessé. Ezt

---

<sup>100</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 24.

<sup>101</sup> „Anger against evil is the necessary immediate reakcion, but long-range consideration require that anger be abated in order that we may, in soberness of spirit, seek the best means of restoring the evil-doer to moral health” Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 34.

azonban nagyon nehezen „szülik” meg a modern politikai érdekeltségek. Az ember gyengesége miatt nagyon nehezzé vált a történelmi újjászületés az új korszak ellenére. Az emberi megkötöttségek Niebuhr szerint a hűség lehetőségét gyakran alárendelik a történelemben rejlő bálványimádás megrögzött formáinak.<sup>102</sup>A társadalom megújulásának alapja mindenképpen a kormányzói feladatok megújulásával összefüggésben szemlélhető. Niebuhr korában elsődlegesnek tűnt a hatalom megszilárdítása a rend szolgálatában. Ezek után az igazságszolgáltatás rendszeressége következett olyan formába öntve, hogy lehetővé tegye a hatalom birtokosainak morális, de ezzel párhuzamosan a gyakorlati ellenőrzését is. Niebuhr keserűen megtapasztalta a számára rendelt történelmi időszakban, hogy sem a belső erkölcsi, sem pedig a külső politikai kontroll nem elégséges adott hatalmi szituációkban, és ezért nagyon fontosnak tartja a szolid és független igazságszolgáltatás szerepét a hatalmi allűrök visszafogásában. Meglátása szerint az ember soha nem lehet annyira jó, hogy ösztönösen vissza ne éljen embertársai gyengeségeivel, ha birtokolja az ehhez szükséges eszközöket.<sup>103</sup> Külön kitér a pozícióban levő nemzetek hatalmi elképzeléseire, és stratégiájukat összefüggésbe hozza azzal a bizonytalansági érzéssel, amely minden földi hatalom kísérőjelensége. Ugyanígy látja a vezető státuszban levő nagyhatalmak hangzatos öinigazultságát is, mellyel azonban képtelenek kendőzni eredeti politikai szándékukat. Rámutat arra, hogy a történelmi korszakváltás rengeteg új lehetőséget rejt magában, azonban a megújulás hiánya rendre megbuktatja a vérszegény próbálkozásokat, amelyek egy igazságosabb világrendet hivatottak megalapozni. Az állapotokért nem csupán az Oroszországban és érdekszférájában meghonosodott baloldali rendszer rejtett igazságtalanságait teszi felelőssé. Ugyanilyen súllyal bír a nemzetközi helyzetben a liberális világrész szemlélete és felületessége is. Ennek következményeként a korábbi feudális társadalom statikus egyenlőtlenségei átvándoroltak a kereskedelmi társadalom sokkal dinamikusabb, de nem kevésbé súlyos egyenlőtlenségeibe is.<sup>104</sup> A megtapasztalt valóság ellenére Niebuhr optimista a jövő irányában. Úgy vélekedik, hogy a történelmi változások születési ideje és „vajúdása” bizonyos korokban sokáig elhúzódhat, és ez a tény megpróbálhatja türelmünket. Sokan azt gondolják ilyenkor, hogy a történelem passzív sterilitásba fulladt, de korántsem ez a helyzet. Az emberiség meg fogja találni azokat a morális megoldásokat és politikai eszközöket, amelyek által jogosabban kormányozható az

---

<sup>102</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 43.

<sup>103</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 47.

<sup>104</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 52.

élet egy szélesebb sávban is. Tagadhatatlan azonban, hogy kitartás, generációk és századok szükségesek a feladat beteljesítéséhez.<sup>105</sup>

Az „Isten békessége” című tanításának alapja a Fil. 4, 7 verse. Ennek tükrében megpróbálja megérteni és megértetni az igazi tartalmas békesség lényegét. Niebuhr kiemeli, hogy az egyéni és társadalmi ténykedések tekintélyes részét éppen a békesség megteremtése és a harmóniakeresés foglalja le. Ez azonban korántsem bizonyul egyszerű vállalkozásnak. Az ember annak ellenére, hogy tumultus és zaklatottság veszi körül életét, lázasan keresi ezt a békességet. Számára azonban nem oly könnyű elérni ezt a harmóniát, amely ugyanakkor a belső békesség és egyensúly függvénye is. Az ember „alatti” élővilág rendelkezik működőképes harmóniával, és ez az egyensúly a vér és a ragadozás ellenére is fennáll. Ezzel szemben az ember nehezen találja meg mind belső, mind pedig természetbeli egyensúlyát.<sup>106</sup> Ez a bizonytalanság visszatükröződik a mindenkori társadalomból is. A tumultus és a zaklatottság forrása éppen az a szabadság, amellyel a történelem folyamán az ember oly gyakran visszaélt. Az a tény, miszerint gyakorlatilag semmi sem szab határt az emberi vágyaknak és ambícióknak, nagyon szövevényessé és torzzá teszi a közösségi kapcsolatokat. Az ember ennek ellenére képtelen felebarátai és azok visszajelzései nélkül élni és ő maga is szükségét érzi annak, hogy támogatásban részesítse embertársait. Ennek az alakuló harmóniának azonban nagy ellensége az a nehezen kordában tartható igény, amit az egyén a közösséggel szemben formál. Bármely méretű és rendű közösség szociális békéjét csak azoknak a vezetőknek áll módjukban biztosítani, akik rendelkeznek a megfelelő bölcsességgel, és tudják, miképpen kell kontrollt helyezni az elszabaduló vágyakra és hatalmi igényekre. Niebuhr ezen a ponton cinikusan jegyzi meg, hogy még a legbölcsebbek sem tudják azt a harmóniát elérni, amely ösztöneikből fakadóan megadatott a hangyák, vagy a méhek „társadalmának”.<sup>107</sup> Aláhúzza, hogy kétfajta békesség emelhető ki azok közül, amelyek még belül vannak az emberi megértés határain. Ezek közül az első a természetben fellelhető harmónia és béke, amellyel nagyon könnyen azonosul a mindenkori ember. A veszély az, hogy felületességünk miatt hajlamosak vagyunk összetéveszteni ezt a

---

<sup>105</sup> „Mankind will finally find political instruments and moral resources adequate for a wholesome communal life on a world-wide scale. But generation and centuries may be required to complete the task.” Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 56.

<sup>106</sup> Niebuhr Reinhold, *The Sign of the Times*, 174.

<sup>107</sup> „But even the wisest statecraft can not achieve the harmony within the human community wick ants and bees possess by virtue of the instinctive direction of their mutual tasks.” Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 175.

természetadta békét a kezdeti „paradicsomi” állapottal, amelyből kiűztünk. Az ókori klasszikus gondolkodásnak volt is olyan indíttatása, amely megpróbálta visszahelyezni az embert a természeti állapotok közé. Epikurosz, Lucretius, Diogenész más bölcsekkel egyetemben, megpróbálták megóvni az embert elszabaduló vágyaitól és ambícióitól. Diogenész példának okáért egész életformájával, nem csupán szavaival tiltakozott a társadalmi ambíciók ellen.<sup>108</sup> A természetadta békesség mindenképpen figyelemreméltó, és ideiglenesen terapeutikus hatása is lehet. A természet nagysága és csodái alázatra intik a szemlélőt és megláttatják vele törekvéseinek és parányi voltának nevetséges arányait. Ennek ellenére ez a fajta békesség képtelen elhallgattatni az emberi szív hangjait anélkül, hogy meg ne károsítaná az ember lényegét és küldetését. Az ember mindig istenkereső és nyugtalan lélek marad, akinek tépelődéseire a természetből csak részleges válaszok érkeznek.<sup>109</sup> Ezzel párhuzamosan Niebuhr vizsgálat alá veti a visszavonuló és önmaga számára elégséges elme csendes nyugalmat, de felfedi ennek az állapotnak is a hiányosságait. Bár az elme megpróbál tisztán látni a „nagy egész” rendszerében, korlátai miatt nem látja át az összefüggések teljességét. Az emberi értelem csupán a saját „kánonja” szerint képes felállítani az értékek hierarchiáját. Ha ezt meg is tudja tenni, mindenképpen hiányozni fog eszköztárából az a végső erő és hatalom, amely képes csitítani a fellángoló érzelmeket. Valahányszor a filozófusok észrevették az értelem impotenciáját a hatalom jelenségével szemben, megpróbálták átmenekíteni a racionális békesség ideálját a teljes eltávolodás és elvonatkoztatás birodalmába. Így jelent meg a sztoikus filozófiában például az ataraxia fogalma, amely az önlélek zavartalanságát jelentette. Természetesen az ember küldetése számára nagyon nehéz vállalkozás megtalálni a teljes harmóniát. Ez a menekülés szintén az emberi lét lényegét tenné tönkre. A csupán értelemre alapozó békesség megkárosítaná az embert a maga testi-értelmi egységében, birtokolt életerejében és szabadságában, valamint ösztöneiben és gondolkodásában.<sup>110</sup> Nem egyszerű feladat ezek alapján megtalálni a belső és külső békesség valós útjait. Az Isten békessége a szeretet békességéből táplálkozik és minden tökéletessége ellenére sérülékeny, hiszen mások szenvedését és fájdalmait próbálja elhordozni. Ennek ellenére ez a leginkább járható útja az emberi békességkeresésnek. A másokért virrasztók, a felebarátot szolgálók, a társadalmi igazságosság megvetett, de kitartó harcosai, a szükségben levők kisegítői, mind megéreznek valamit ebből az értelmet meghaladó, de ugyanakkor

---

<sup>108</sup> Nagy László, Keresztyén Közösségi Etika. Kolozsvár 2000, 33.

<sup>109</sup> Niebuhr Reinhold, The Signs of the Times, 180.

<sup>110</sup> „The peace of mind destroys man as a unity of body and mind, of vitality and freedom, of instinct and reason.” Niebuhr Reinhold, The Signs of the Times, 182.

átélhető belső békéből. E törekvés társadalmi vetületét vizsgálva Niebuhr megállapítja, hogy az emberi közösségek egyetlen békelehetősége a megbocsátás békéje. Bár ez az út soha nem tetszik a moralistáknak, akik a bűnös büntetését követelik, kimondhatjuk, hogy a büntetés nagyon ritkán hoz megoldást a történelem problémáira. A megbocsátás azonban csak azok számára elérhető, akiknek legalább fogalmuk van saját maguk bűnrészességéről a „nagy egészszel” szemben.<sup>111</sup>A keresztyén hit békessége ténylegesen meghaladja értelmezési képességünket, mivel ez Isten sajátja. Ez a fajta békességre való igyekvés a történelem végéig zavarni fogja mind a racionalistákat, mind pedig a moralistákat, mert egyik irányzat értékrendjének sem felel meg igazán. Ennek ellenére Niebuhr szerint ez az egyetlen békesség, amely igazságot szolgáltat az emberi lét komplex ellentmondásaival szemben. Természetesen ebben a létformában sem rejlik egyszerű nyugalom. Ugyanolyan háborgó, mint az óceán, de a felszín alatt hasonlóan tiszta és nyugodt, mint az óceán mélysége, amely kordábank tartja a felület viharait. Ez az egyetlen békesség lehetősége, mert nem tönkreteszi, hanem betölti az emberi létezés lényegét.<sup>112</sup>

*Az „Isten gyengesége és ereje” című írásának alapigéje a Mt. 27, 29-31 és a Mt. 39, 42-44.* Ebben azt próbálja megláttatni, hogy a hatalom önmagában véve nem negatív erő, de bármilyen hatalomról is legyen szó, az jóság és önzetlenség nélkül elveszíti létjogosultságát. Még az isteni hatalom sem imádható, csupán félelmet keltő a jóság hiányában. Az igazi szentségnek, amely Isten jellemzője, mindkét tulajdonságot tartalmaznia kell. Az erő ugyanúgy sajátja kell legyen, mint a jóság, mivel a korlátolt és képtelen jóság a hatalom ereje nélkül nem tartalmaz elégséges meggyőző kapacitást. Niebuhr itt részletesen elemzi a Krisztus keresztye előtt csúfolódók magatartását. Számukra úgy tűnt, hogy a keresztyen szenvedő Jézus királyi és messiási igényei nevetségesek voltak, hiszen mi tudná jobban semmissé tenni a messiási címet, mint ez a groteszk halálmód? A szemlélők és csúfolódók magatartása kétségbe vonta Krisztus királyságát, mert hogyan tudna másokat megszabadítani az, aki önmagát sem képes a keresztyétől megmenteni?<sup>113</sup> Természetesen a kereszty körül állók nem értették meg, hogy pontosan kegyelmében és jóságában rejlik Krisztus nagysága és hatalma is. Ezzel az isteni hatalommal Niebuhr szembeállítja történelmi kora hatalmi formáit, és felfedi ezek hiányosságait és tökéletlenségét. Meggyőződése, hogy az emberi erők, amelyek az igazságért és valamely önkényuralom vagy hatalmi terror megdöntéséért

---

<sup>111</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 187.

<sup>112</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 194.

<sup>113</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 133.

harcolnak, bizonyos mértékig mindig átítatódnak azzal a rosszal, amely ellen felveszik a küzdelmet. Nem létezik tökéletes eszköze és megfelelője emberi oldalról az isteni hatalomnak és nagyságnak. Minden korrupciója ellenére azonban elemeznünk kell a földi hatalom milyenségét és lehetőségeit, mert az élet egyik hajtóereje is maga az erő. A hatalom és erő nem gonosz a maga rendjén, de a gonosz erők felvehetik a hatalom palástját, ahogyan ez gyakran meg is történt a történelem folyamán. Azt is el kell ismernünk, hogy lehetetlen az igazságosságot és az egyensúlyt csupán spirituális eszközök által biztosítani, mert maga az élet nem tisztán spirituális, hanem fizikai is egyidőben. Az erő és hatalom az alapja a lehetséges történelmi igazságosságnak és a természet egész rendszerének és rendjének.<sup>114</sup>Visszatérve az elutasított Messiás kérdésére, meg kell jegyeznünk, hogy a zsidóság olyan pásztor-királyt várt, aki egyesíti majd önmagában a tökéletes hatalmat a teljes jósággal. Niebuhr analízisében ezt az oldalát emeli ki a messiásvárásnak. Az újszövetségi iratok bizonyosága azonban egy árnyaltabb képet ad erről a kérdéstről. Ezek szerint Krisztus tudatosan elutasítja a politikai szerepet és vállalja az egyetemes küldetés terhét. Ő nem csupán egy nép, hanem az egész emberiség Felkentje. A Csel. 1-ben szemléletes a válasza, amikor elhangzik a nagyon is lokálpolitikai színezetű kérdés: „nem most állítod-e helyre az országot Izráelnek?” A nép sem változott meg Virágvasárnapról Nagypéntekig, de az előbbi ünnep „hozsannázása” a politikai messiásvárást tükrözték, míg a nagypénteki indulatok a szüklátókörűség okozta csalódás kifejezői voltak.

Niebuhr kiemeli, hogy a messiásképp nem csak a héber próféták látomásaival és jövőképével fonódik össze, de jelen van már az egyiptomi és babiloni próféták jövődőléseiben is. Az emberiség történetében azonban az az erő, amely fenn akarta tartani rendet, általában ennek mellékhatásaként bevezette az igazságtalanságot is az adott történelmi korba. A várákozás tárgya tehát olyan királyság volt, amely igazságot és hatalmat egyaránt egyensúlyban tarthat. Ez a várákozás azonban csalódásba fulladt, mert a szemlélők csupán a szenvedő Messiás gyengeségét vélték megtapasztalni, és képtelenek voltak e mögött észrevenni az isteni erőt és hatalmat. A Krisztus által képviselt érdekmentes hatalom, azonban még kevésbé köszön vissza a történelemből. Az ember által kiépített hatalom sosem képes annyira érdekmentessé válni, mint ahogy azt saját ideológiája tartja. Niebuhr előre látja, hogy a következő történelmi időszak sem lesz a konfliktusmentes béke időszaka, hiszen akár Nagy Britannia, akár Oroszország, vagy az Egyesült Államok, arra fognak törekedni, hogy a

---

<sup>114</sup> „Power is the basis of justice in history as it is of order in the entire natural world.” Reinhold Niebuhr, *The Signs of the Times*, 139.



nemzetközi szervezetek és egységfrontok mögött a saját gazdasági és nagyhatalmi érdekeiket érvényesítsék. A történelem minden egyes „pásztor-királya” sokkal kevésbé bizonyult pástornak, mint királynak. Ez a kijelentés igaz mind a demokratikus rendszerekre, mind pedig az önkényuralmi hatalmi központokra.<sup>115</sup> Az önző hatalommal szemben Krisztus másfajta lehetőséget mutatott. Bemutatta, hogy az isteni jóság levetheti magáról a hatalom és erő „palástját”. Jézus bárányként lépett mézszárlói elé és nem mentette meg magát a kereszthaláltól, ellenben egyetlen emberi érdek vagy befolyás sem diadalmaskodott fölötte. Korának legjobb és legkorszerűbb törvényrendszere, a Római Jog, valamint a legelőrehaladottabb vallási rend, a Héber Monoteizmus, egyaránt részesei voltak a keresztfeszítésnek. Itt húzódik tehát az ellentmondás a legjobb társadalmi törekvések lehetőségei és az isteni hatalom tökéletessége között. Ennek ellenére természetesen a történelem többek között arra is rendelt idő, hogy az adott kornak megfelelő társadalmi szervezetek és az igazságszolgáltatás is felépüljön benne. Láthatjuk azonban a krisztusi hatalom tökéletességének tükrében földi lehetőségeink arányait és korlátait.

*Az isten gondviselése. a Mt. 5, 43-48 versei alapján szintén figyelemreméltó gondolatokat tartalmaz.* Niebuhrnak ez ígén alapuló esszéje annak misztikumát próbálja megérteni, hogy miképpen küld az igazságos Isten áldást jóra és gonoszra egyaránt. A Jézus tanításának foglatatát adó „Hegyi Beszéd” megvilágítja számunkra, hogyha kizárólag morálisan szemléljük a világot, máris eltávolodtunk a moralitás isteni mércéjétől. Senki, aki csupán morális szempontok szerint ítél, nem tud megbocsátani, mert a megbocsátás minden igazságszolgáltatás betöltése, de ugyanakkor eltörlése is! Isten szeretete ezért pártatlan szeretet, amely túlmutat a jó és gonosz fogalmán. Így a keresztyén hit lényegi struktúrája beteljesül, és megmagyarázza a történelem minden ellentmondását, ahol nincs egyszerű összefüggés a jó megjutalmazása és a gonosz büntetése között.<sup>116</sup> Niebuhr megkülönbözteti a hit kezdetleges fázisát, amikor úgy érezzük, hogy megtaláltuk Istent és rajta keresztül az erkölcsi összefüggések rendszerét, amely által természetesnek tartanánk a jó megjutalmazását és a rossz megbüntetését. A Szentírás azonban tele van ellentmondásokkal és vitákkal az ún. „vallásos ösztön” és Krisztus evangéliuma között. Ez az igei megvilágosodás lerombolja az illúziókat, amely szerint, ha kitűzünk magunknak egy meghatározott pozitív célt és küzdünk érte, harcunkban Isten kizárólagosan a mi oldalunkon állhat. Isten igazsága sokkal több és komplexebb annál, hogy azt alulról fel lehessen építeni, és lehetetlen azt alárendelni bármely

---

<sup>115</sup> Niebuhr Reinhold, *The Signs of the Times*, 141.

<sup>116</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*. Yale Univ. Press New Haven and London, 1986, 34.

elképzelésnek. Többszörösen hibás az élet ajándékai, sikerei és saját erényeink között az összefüggéseket teológiailag erőltetni. Ez a puritán elődök ideológiájából is kiderül. A New England-i kezdetek hősiességében például ők biztosak voltak abban, hogy minden esőcsepp, de ugyanakkor minden szárazság összefüggésben van erényeikkel és bűneikkel. Szerencsétlen elképzelés volt ez a speciális gondviselésről, főleg egy akkora kiaknázatlan területen, mint a korabeli Egyesült Államok, ahol elkerülhetetlenül nagyobbnak látszott az Istentől kapott kedvezmény, mint az ítélet haragja.<sup>117</sup> Ez lehet az egyik oka az amerikaiak hangsúlyozott önigazultság-érzésének. El kell fogadnunk tehát, hogy az Isten szeretetének ilyenszerű bemutatása hamis. Kiderül ez számos bibliai helyről, de különösen részletesen és szemléletesen Jób könyvéből. Jób hite megtörik abban, hogy Isten az egyszerű igazságszolgáltatás Istene, de ugyanakkor számos vívódás és szenvedés útján megerősödik meggyőződése az örökélet valóságában. Mindezek mellett természetesen van az életben jutalma a jónak és van igazságszolgáltatás a gonosz fölött. Ez azonban nem bír abszolút értelemmel és teljességgel a történelemben, de beteljesedik a történelmi idők végén. A mi igazságszemléletünk relativitása megmutatkozik azon a ponton, amikor logikánk beleütközik a kereszt történésebe. Ugyanaz a törvény, amely megbünteti a gonosztevőt, elítéli a Szabadítót is! Három kereszt áll előttünk: a két bűnöző, akik morálisan a középszerűséget sem érik el, és a Megváltó, aki magasan, minden erkölcsi szint fölött létezik. Ez az élet valósága. Niebuhr a földi igazságkeresés e pontján idézi Martin Bubert, aki ugyancsak küzdött önmagával is a kérdés megértéséért. A fasiszta uralom fénykorában kijelentette:

Amikor a nácik vezettek, még akkor is, amikor a legmagasabbra hágott hatalmuk, tudtam a szívem mélyén, hogy megbuknak, és elnyerik büntetésüket.<sup>118</sup>

Küroszi Theodorétosz is hasonlóképpen vélekedik a Krisztus igazságtalan megfeszítéséről:

„Ha ugyanis a halál a bűn alatt lévők büntetése volt, akkor nyilvánvalóan helyes lett volna, hogy ez (Krisztus)- aki teljesen mentes volt (a büntől)- élvezze az életet, és ne legyen (része) a halálban”<sup>119</sup>

A modern történelemben azonban, ha nem is oly sűrítetten, de hosszú távon még nagyobb rombolásnak vagyunk tanúi, mint a história mélypontjain, és ennek ellenére nem találjuk az egyszerű összefüggéseket a tett és az igazságszolgáltatás között. Itt van például a

---

<sup>117</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 35.

<sup>118</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 36.

<sup>119</sup> Küroszi Theodorétosz, *Az Úr emberré válásáról*, 11.

nukleáris dilemma, vagy a vég nélküli küzdelem a szekularizmus és keresztyénség között. Itt szűklátókörünk miatt nyugodtan idézhetjük William Jamest, aki szerint:”A keresztyénség olyan erőfeszítéssé vált, amely által speciális előnyökért lobbizunk a Mindenható udvarában.”<sup>120</sup> A modern ember kritikus magatartásához hozzájárulnak a természettudományos felfedezések is. Még az Isten végső szuverenitását elismerve is megpróbálják belemagyarázni a világképbe a természeti erők működésének öntörvényűségét. Nem ennek a tévedésnek a tápláléka a magyarázott igeszakasz.

Jézus protestálása igazán figyelemreméltó a speciális gondviselés és rögtöni igazságszolgáltatás irányába. Amikor a Jn. 9,3 szerint tanítványai megkérdik a vakon született ember meggyógyításának pillanatában,

„Mester ki vétkezett, ez az ember, vagy szülei, hogy ő vakon született?”

Jézus azt válaszolja, hogy sem ő, sem szülei, de Istennek munkája így lett nyilvánvalóvá őbenne. Jézus itt további csapdákat is elkerül e válaszával, hiszen nem megy bele az ítékezés kelepchéjébe, továbbá arra sem enged következtetni, hogy a vakon született egy korábbi létformájában vétkezett volna. Ezáltal a reinkarnáció kérdését is semmisnek nyilvánítja. Egyszerűen függetleníve a gyógyító folyamatot az előzményektől, a megoldáskeresés pozitív útjára koncentrálna. Így lesz a vakság számunkra szinte felfoghatatlan módon az Isten kegyelmének forrása, egy előrelátó mennyei megtervezésben. Ezért óvja Jézus hallgatóságát a Lk. 13, 4 versében, nehogy bűnösebbnek tartsák azokat, akik odavesztek a Siloám tornyának megsemmisülése pillanatában! Jézus leleplezően mondja, hogy nem voltak rosszabbak Jeruzsálem többi lakójánál. Ezért ne tartsuk soha bűnösebbnek másoknál a természeti katasztrófákban elhunytakat. Megértési korlátaink miatt problémánk van történelemmel is, ahol várjuk a teljes igazságszolgáltatást, de csak részlegest kapunk. Isten végső igazságszolgáltatása a történelem korlátain túl fog beteljesedni. Ezért nekünk alázattal el kell fogadnunk az átélt idők részlegességét és a Rm. 8, 38-39-el együtt mondjuk:

”Mert meg vagyok győződve, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem hatalmasságok, sem jelenvalók, sem következők, sem magasság, sem mélység, sem semmi más teremtmény sem szakaszthat el minket az Istennek szerelmétől, amely vagyon a mi Urunk Jézus Krisztusban.”

*Isten igazságosságának másságát fedi fel Niebuhr a „Búza és a konkoly” példázata alapján elmondott igehirdetésében.* Ott ahol a mi földi életünk meghatározott időtartama nyomást gyakorol ránk, hogy a felismerés pillanatában éljünk az igazságszolgáltatás

---

<sup>120</sup> Brown Robert McAfee, The Essential Reinhold Niebuhr, 37.

lehetőségével, Isten örökkévaló szuverenitása kegyelemmel kivár az „aratásig” és ezen a ponton történik meg a szétválasztás és az ítélethirdetés. A *Mt. 13, 24-30* igeszakaszhoz lekióként a 90-ik zsoltár csatlakozik, mintegy megerősítve az előbbieken idézett felismerést. Az ember helyzetének kettőssége drámai feszültséget tartalmaz. Egyik oldalról halandó és lehetetlen kilépnie az időfolyam sodrásából. De minden múlandósága ellenére nem csupán teremtmény, hanem részleges alkotó is, képes felülemelkednie sorsán és magasabb perspektívából szemlélni azt. Az emberiség drámáját egyik oldalról az ember kovácsolja, felülről kapott szabadságát kihasználva. Másfelől azonban mindez alá van vetve a misztikus és örökkévaló szuverenitásnak. „Az én gondolataim nem a ti gondolataitok, az én utaim nem a ti utaitok”. Ez a miszticitás azonban nem filozófiai kategória, hanem teológiai-életszerű valóság és minden titokzatossága ellenére az Alkotó, az igazság és a kegyelem Isteneként fedi fel önmagát.<sup>121</sup> Ennek a megértéséhez az Újszövetség adja az alapot, amely Krisztus által bevilágítja a történelem drámáját. A bibliai szemléletmód egyik világi alternatívája, amit Aldous Huxley „perennial philosophy”-nak nevez, amely elmélet szerint az ember ténylegesen az „időfolyam” fölött lebeg, de spirituális emelkedésében nincsenek korlátok és olyan magasra emelkedhet, amennyire ereje engedi, addig a pontig, ahol Istennel is találkozhat. Ezt az elméletet az „elrugaskodás” stratégiájának is nevezik. Istent játszani azonban nagyon felelőtlen magatartás (bűn). Inkább a gyengeség, mintsem az erő stratégiája. Amikor nagyon magasra emelkedünk egy repülőgépen, nem tudjuk megkülönböztetni a „jó farmer” ültetvényét a „rossz farmer” földjétől. Eltűnnek a különbségek, ez pedig morális zavarodottsághoz vezet. Arra irányuló próbálkozásunk, hogy szabadságunkat végtelen módon kiterjesszük az idő folyama fölé, semmiképpen nem ad választ az élet problémájára.<sup>122</sup>

Meg kell látnunk tehát, hogy életstratégiánkat csak a Szentírásból meríthetjük. Isten egyéniekké teremtett bennünket, saját képére és hasonlatosságunkra, szabadságot is adott, amellyel olyan elképzeléseket és célokat tűzhetünk ki, amelyek áthágják a természet törvényeit. Olyan teremtmények vagyunk, akik dicsőségesen, vagy éppen sajnálatra méltóan történelmet formálunk. Meg kell tanulnunk különbséget tenni jó és gonosz között, tudnunk kell, hogy mennyire veszélyes az önzés, és el kell sajátítanunk az önzetlenség stratégiáját. El kell ismernünk, hogy az Ószövetség embere nem minden helyzetben képes választani, hogy Istennel építse inkább kapcsolatát, vagy éppen igaz emberként az igaztalanok ellen folytasson

---

<sup>121</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 42.

<sup>122</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 43.

vég nélküli harcot. Ebben a kérdésben segíti a tisztánlátást Krisztus újszövetségben olvasható búza és a konkoly példázata.

A történet a mezőgazdaság területéről merített példa, amely morális jelentőséggel bír, azonban „erőszakot” követ el mind az erkölcsiesség, mind pedig a földművelés princípiumai ellen. Végső soron minden földműves, kertész fáradhatatlan harcot folytat a gyomnövények ellen. Ugyanilyen fáradhatatlan a morális ember küzdelme az önmagában és felebarátjában felfedezett gonosz ellen. Minden morális impulzus ellen azonban itt áll előttünk ez a példázat. A gazda utasítása homlokegyenest ellenkezik a logikával: Hagyjátok együtt növekedni mindkettőt, egészen az aratásig. Ismerjük el, hogy az életben a jó és a gonosz, a kreativitás és az önzés annyira összekeveredett egymással, hogy ezeket a moralisták, legyenek bár szekulárisak, vagy éppen keresztyének, nem tudják egymástól szétválasztani.<sup>123</sup> Ugyanígy keveredik egymással a szeretet és az önszeretet. Bár a szülők szeretete Isten Országának egyik szimbóluma, a gyermekek két fontos krízishelyzettel állnak szemben. Az első, amikor ráébrednek arra, hogy szüleik korántsem annyira erősek, mint amennyire azt korábban hitték, azután pedig, amikor tudatosodik bennük, hogy szüleik nem annyira jók, mint amennyire ők gondolták, bár az kétségtelen, hogy a legtöbb szülő jobb annál, amit róla elképzelsz az ifjú lázadásának idején. Ekképpen keveredik a búza a konkollyal az emberi életben, és minden embernek el kell fogadnia, hogy akármilyen magasra is próbáljon emelkedni, foglya az időfolyamnak, és pont akkor veti alá magát a gonosznak, amikor jónak tartja magát, amikor pedig bölcsességét végtelennek tartja, akkor szembesül annak végességével. A bibliai értelmezés fényében reménykeltő azonban, hogy bár létünk kettősége egyértelmű, egyszerre vagyunk parányiak és magasztosak, ezek mögött megtapasztaljuk azt a szeretetet és igazságot, amelyek kiegészítik hiányérzetekkel telített létünket.<sup>124</sup>

*Niebuhr a II-ik Zsoltár 4-ik verse alapján megfogalmazott prédikációesszéjében a humor fontosságát emeli ki, amellyel az élet problémáit kezelhetjük. Istent ritkán látjuk az Írásban úgy bemutatva, mint aki nevet, de a humor mindenképpen a tökéletes személyiség sajátja. Talán ha a Jónás könyvére gondolunk és azon belül a „tök” históriájára, vagy a Baál papokat istenségükkel együtt megszegyenítő Illésre, közelebb jön hozzánk a Mindenható humora, ha ezt korlátolt földi hasonlaltal és jellemzéssel élve egyáltalán így megnevezhetjük. Meg kell értenünk a hit és a humor viszonyát is. Niebuhr szerint a humor a hit prelúdiума, a nevetés pedig az imádság kezdete. Ez a nevetés a vallás külső udvarában csendül fel és*

---

<sup>123</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 45.

<sup>124</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 48.

visszhangzik a szentélyben is, de nincs helye a nevetésnek a szentek szentjében. Ezen a ponton a nevetés imádsággá válik, a humor pedig a hitben teljeseedik ki.<sup>125</sup>

A humor és hit kapcsolatát keresni, feljogosít bennünket az a tény, hogy mindkettő az élet problémáival próbál megbirkózni. Míg azonban az első a mindennapi problémák kezelési módja, addig a második már a végső kérdésekre kínál feleletet és megoldást. Mindkettő az emberi lélek szabadságának is a kifejezője ugyanakkor és megmutatja az ember szellemének azt a képességét, amely segítségével saját sorsát felülről is képes szemlélni. Az emberi élet tele van kontrasztokkal. Amikor a világot kutatja, az embernek az az illúziója, hogy a világegyetem középpontja ő maga. Amikor azonban szükségeivel szembesül, a tér és idő foglyaként ismeri fel önmagát. Lényegi szakadás van tehát a belső és külső élete között, amely problémát a filozófusok úgy próbálnak megoldani, hogy egyik valóságot a másik szintjére emelik, vagy éppen csökkentik. Itt azonban olyan ellentmondásokkal találkozik a bölcsélet, amelyeket nem tud az értelem segítségével megoldani, a kérdés ahhoz is túl mély, hogy a nevetés legyen rá a megoldás. Ezt a végső ellentmondást, amely az ember létében feszül, egyedül a hit oldhatja fel.<sup>126</sup> A zsoltárversben rácsodálkozhatunk a nevető Istenre, aki az ember képzeletének és igényeinek hiúsága miatt nevet. A kereszten azonban nincs helye a humornak. Jézus szenvedése csak hittel érthető meg. Ahol azonban hiányzik ez a hit, ott helyét átveszi egy másfajta nevetés, amely cinizmusba fullad. Amikor a Krisztus szenvedését tehetetlenségnek nézik, és azzal csúfolják, hogy gyengeségével másokat próbál megszabadítani, de magát sem tudja, ezen a ponton a nevetés iróniába fullad, és nem kínál megoldást, hanem megmutatja művelői korlátait. A keresztről hiányzik a humor, mert Isten kegyelme és igazsága teljességében felfedi magát rajta.

Niebuhr a humorérzéklet fontosabbnak tartja a saját bűneinkkel való küzdelemben, mint a mások bűnének leleplezésében. A humor az „én” olyan képessége, amely által perspektivikus pontot talál, ahonnan képes saját sorsát is átfogóan szemlélni. Minél kevésbé vagyunk képesek arra, hogy magunkon nevéssünk, annál szükségesebbé válik az, hogy mások nevéssenek rajtunk.

A valós gonosszággal szemben felhangzó nevetés azonban keserűvé válik és elveszti erejét. Itt ezen a ponton szemléltetésképpen Niebuhr történelmi példákat említ. Egy Hitler, vagy Mussolini tetteivel szemben nem a humor és a nevetés a járható út. Hozzájárulhat azonban elvirágzó társadalmi rendszerek és oligarchiák presztízsvesztéséhez. Így például

---

<sup>125</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 49.

<sup>126</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 51.

Cervantes „Don Quijote” c. regénye hozzásegített a feudalizmus leleplezéséhez és gyengítéséhez, Boccaccio Dekameron c. műve pedig jelezte a középkori aszkétizmus korlátait.<sup>127</sup> A kegyelem és igazságosság találkozáspontja azonban nem a humor, hanem a kereszt. E kettőt a nevetés sohasem tudja teljességükben kifejezni. Ezért nincs Krisztus keresztjén humor, még akkor sem, ha körülötte felhangzik az ironikus nevetés és cinikusan hirdeti a keresztre akasztott tábla, hogy íme: „A zsidók királya”. Ezekben a megnyilvánulásokban az ember bűne teljes dimenziójában megmutatkozik. Ezzel szemben Isten kegyelmet mutat, a bűn teljes következményét magára veszi, és ezzel a kegyelemmel szemben nincs helye a humornak, egyedül a hit birkózhat meg még a részleges megértés lehetőségével is.

Visszatérve a magunkon való nevetés kérdésére, Niebuhr azt a bűnbánat előzményének tartja, de felismeri korlátait is a bűnvallás kérdésében. Véleménye szerint teljes tisztulást a humor nem kölcsönözhet, hiszen amikor saját önzésünk következményeit a felebarát életében felismerjük, újra nem a humor, hanem a hit területén állunk.

Az ember életének ellentmondásai, a nagysága és gyengesége, a halandósága és halhatatlansági vágya közötti kontrasztok a gonosz kísértésének lehetőségei. Amikor valaki menekülni szeretne nagysága terhe és felelőssége előtt a természet gyengeségébe, akkor ez a menekvés nem az óhajtott tisztaságba, hanem az érzékiség vétkébe vezethet. A gyengeségből való menekülés soha nem hozza el ily módon az elképzelt biztonságot, hanem a mohóság és hatalomvágy által tagadni próbálja a teremtményi korlátokat.<sup>128</sup>

A nevetés ténylegesen megmutatja korlátait, amikor hiányosságainkkal állunk szemben. Nevethetünk az élet felszínes irracionalitásain, de az emberi lét végső ellentmondásain nem nevelhetünk. Nem nevelhetünk a halál valóságán, bár megpróbálhatjuk, de rögtön észre vesszük a disszonanciát ebben az esetben. Itt Niebuhr egy példával él a világháború korszakából. A történet szerint egy kistermetű bakán nevetett társa, azt kérve, nehogy előtte álljon a tűzharcban, mert nem tudja megvédeni őt az ellenség golyózáporától. Másnap, amikor az első vonalban elhullt a tegnapi humorizálás tárgya, már senki sem nevetett. A humor nem látszott megfelelőnek az élet és halál mélységeinek mérlegeléséhez. Ez az a pont, ahol a hitnek korlátoznia kell a nevetés területét, bízva abban, hogy az Isten hatalma és szeretete végül felülkerekedik az emberi lét ellentmondásain.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 52.

<sup>128</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 56.

<sup>129</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 59.

Elmondhatjuk tehát, hogy a humorérzék segít beazonosítani életünk ellentmondásait és ezen a téren mélyebb bármely filozófiai megközelítésnél, amely a ráció révén ízekre akarja szedni ezeket az ellentmondásokat. De a humorérzék akkor marad egészséges, ha a közvetlen ellentmondásokat kezeli, mert ha megmarad a végső ellentmondással szemben is, kétségbeesésbe fulladhat. Itt az Istenbe vetetthitnek kell helyét átvennie. Ezért van helye a nevetésnek a templom előterében, ezért csendülhet fel a nevetés visszhangja a templomban magában, de egyedül a hitnek és imádságnak van helye a szentek szentjében.<sup>130</sup>

Niebuhr az őstörténetekben, történetiség mellett, mindig előszeretettel emelte ki örökérvényűségüket, behelyettesítve azokat a történelembe és kora jelenébe. *A Bábel tornya (Gen. 11, 1-9) számára leleplezte a végességével kénytelen módon szembesülő ember mindenkori bűnét, amely szerint a korlátlan igényével igyekezett felruházni alkotásait és kultúráját.* Ilyen szempontból minden civilizáció és minden kultúra azonos a „Bábel Tornyával” és mindegyikben megismétlődik az ember szélmalomharca, amely által tagadni próbálja halandóságát. Ez természetesen bűn, mivel az ember tér és idő által behatárolt teremtmény, akinek perspektíváit közvetlen körülmények befolyásolják. Az ember azonban nem csupán ennyi, nem csak foglya ennek a valóságnak, mert megérintheti az örökkévalóságot. Fáradhatatlan elméje próbálja megérteni a jelent, de ugyanakkor felhasználva a múlt tapasztalatait, keresi a jövő megoldásait is. Megépíti ezért a szellem tornyait, ahonnan szélesebb láthatárt pásztáz, mint amennyire azt faji, osztálybeli, nemzeti besorolása feltételezné. Ez nyilván szükséges emberi vállalkozás. De ez a vállalkozás bábeli tornyokat épít, hogyha végső tartalmat és értelmet tulajdonít mindannak, aminek birtokában van. Ily módon a bűn behálózza nem csupán az érvényesülés alacsonyabb fokozatait, de megfertőzi az emberi szellem legmagasabb aspirációit is.

Az emberi büszkeség akkor a legnagyobb fokú, amikor azt képzeletben magáról, hogy a legszilárdabb építményen trónol. A valóság azonban az, hogy az ember szelleme mindig rabja saját behatároltságának, bár ebből megpróbál időnként kitörni és emancipáltságának foka soha nem oly magas, mint az ehhez kötődő vágya.<sup>131</sup> Ezt igazolja az emberiség történelmének számos leleplező mozzanata. Az emberi történelem egyik sajnálatos aspektusa, hogy minden civilizáció – összetévesztve a saját értékeit az univerzális értékekkel – akkor követelt halhatatlanságot saját véges léte számára, amikor a mélybehullás és szétesés jelei már világosan mutatkoztak. Így Platón a görög városállamot univerzális rangra akarta emelni,

---

<sup>130</sup> Brown Robert McAfee, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 60.

<sup>131</sup> Rasmussen Larry, *Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life*, 84.



részben azért, hogy megállítsa a hellén társadalom dekadenciáját. Athén és Spárta közül az utóbbi modelljét választotta, mert úgy látta, hogy ez magasabb kohéziós szintet ért el. Mindez viszont csak a spártai militarizmus keltette illúzió maradt, amely aztán sokkal látványosabb széteséshez vezetett. Az egyiptomi piramisokat a halhatatlanság kifejezéseként építették, de azok sokkal inkább a társadalmi igazságtalanság szimbólumai voltak, hiszen rabszolgák hadainak élete árán emelkedtek. A római civilizáció büszkesége a „római jog” volt, amely a Justinianus-féle Kódban teljesedett ki. Ezt a jogi művet egy olyan időszakban fejezték be, amikor a Római Birodalom már életképtelen volt. Ugyanakkor az is jelentőségteljes, írja koráról Niebuhr, hogy az Empire State Building épületét New Yorkban egy olyan időszakban építették fel, amely után a nagy gazdasági világválság következett.

Összegezve: minden civilizációban a legnagyobbak és legtündöklőbbnek tűnő időszakok csupán egyetlen pillanattal előzik meg a megsemmisülést.<sup>132</sup> Látható tehát, hogy az ember önnön végességét figyelmen kívül hagyva tör olyan magasságokba, amelyek már az isteni szférát súrolják: ezáltal pedig bünt követ el, és sokadszor készíti elő saját bukását. A „Bábel tornya” tehát megmutatja a mindenkori különbséget is a bibliai hit és valamely kulturális vallás között, hiszen az utóbbi megpróbálja elérni a tökéletességet az ész és a szív rendszerével, az Íráson alapuló hit azonban mindig tisztán látja az elválasztó távolságot Teremtő és teremtmény között, amely távolságot még a megváltás sem hidalt át teljesen. Szerepcsere Isten és ember között tehát kizárva. Isten rejtve marad részlegesen az ember szemei és lelke előtt, gondolatai nem a mi gondolataink, és utai nem a mi utaink. Egy ilyen Isten imádása elengedhetetlenül bűnbánathoz vezet, mert felfedezzük az arányokat a végtelenség és végességünk között, megvilágosodunk arra nézve, hogy büszkeségünk a bűn eszköze. Valószínű, hogy a bűnbánatnak ez a foka sohasem elég mély ahhoz, hogy bármely kollektív vállalkozást önerőből megmentsen a „Bábel tornya” katasztrófájától. Lehetőség azonban az egyéni ember számára, hogy megértse az emberi gondolkodás Isten által állított korlátait. Fennáll azonban az a lehetőség is, hogy a történetben kifejezett primitív bűnösség érzése egy olyan látásmód gyümölcse, amely túl mély a modernitás felszínes intelligenciája számára.<sup>133</sup>

---

<sup>132</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 86.

<sup>133</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 87.

## C. A társadalom gyógyításának szüksége és lehetőségei

Korábban már felvázoltuk a Szociális Evangélium mozgalmának néhány alapelvét, különös tekintettel Walter Rauschenbusch gondolataira. 1935-ben az *An Interpretation of Christian Ethics* megírásával Niebuhr bizonyítja elvi elhatárolódását a Szociális Evangélium mozgalmától. Ennek a kérdésnek súlya volt az amerikai gyakorlatias keresztyén gondolkodásban, és nem volt egyszerű társadalometikai vonatkozásban kritikusan viszonyulni a mozgalomhoz. Niebuhr azonban már korábban is fenntartással szemlélte a Szociális Evangélium előretörését. Bár az Első Világháború után kialakult helyzet melegágyat teremtett a keresztyén társadalmi mozgalom számára, Niebuhr megjegyzi, hogy ez túlságosan is megpróbálta kiszolgálni az adott történelmi helyzet igényeit. Az ortodox hagyományörzés természetesen megmutatta korlátait a rengeteg társadalmi probléma közepette, és ez hozzájárult a liberális irányzatok térhódításához. Nagy hibája volt azonban a Szociális Evangélium mozgalmának Niebuhr véleménye szerint, hogy mindenáron meg akarta szerezni magának a társadalom hátrányos helyzetű tagjait, ahelyett, hogy az igazságot munkálta volna számukra.<sup>134</sup> A kritikák ellenére nem tekinthetünk el a mozgalom társadalomra gyakorolt hatásától. Néhány évtizeddel Niebuhr szellemi termése előtt egy Kansas állambeli lelkész, Charles Shelton írt egy elbeszélést *Az Ő lányomában, Mit tenne Jézus?* címmel. A könyv, amely 1897-ben több százezer példányban jelent meg, romantikus hangvételben ráirányítja a figyelmet az égető társadalmi kérdésekre is. A keresztyének egyre növekvő felelősségérzettel tekintettek környezetükre. William D. Bliss anglikán lelkész megalakította Bostonban a Keresztyén Szocialisták Szövetségét 1889-ben. Közösségük túlzott radikalizmussal kezelte a problémákat. Azt követelték, hogy szűnjön meg a szabadverseny, a tőke és a profit egy részét pedig osszák szét a munkások között. Ebben az időszakban kerül be a társadalmi kérdés elvi szinten az egyetemekre. A kor igényeire válaszolt Francis Peabody, a Harvard egyetem professzora úttörő módon, és önálló tárgyként bevezette a keresztyén szociáletika oktatását.<sup>135</sup> Gondolatai újító erővel hatottak. Könyvében többek között azt próbálta bizonyítani, hogy soha nem volt idegen a szociális kérdés Jézus tanításaitól, hiszen ő maga szoros társadalmi kapcsolatokban élt, nem aszkétikus, világtól elvonuló magánhitet testesített meg. Peabody nagyon fontosnak tartja azt a tényt, hogy Krisztus maga köré gyűjtött egy tanítványi

---

<sup>134</sup> Niebuhr Reinhold, *The Church and the Industrial Crisis*. University of Chicago Press, *The Biblical World*, vol. 54, No. 6, Nov. 1921, 588.

<sup>135</sup> Medgyessy László, *A keresztyénség története az Egyesült Államokban*, 103.

csoportot, amelyet – a tanítás mellett– a legmagasabb szintű közösségi életre is nevelt.<sup>136</sup> Ezen kívül a szerző azt is megjegyzi, hogy Jézus spontánul találkozott működése során a korát érintő társadalmi kérdésekkel. A zsidókkal, rómaiakkal, halászokkal, éhezőkkel, főemberekkel, asszonyokkal, betegekkel való találkozásai – a konkrét megoldandó problémák mellett– a háttérben megjelenítettek egy-egy társadalmi kérdést is. A szegények és gazdagok egymáshoz való viszonya, vagy a jómódúak felelőssége embertársaik iránt, az etnikai kapcsolatok kérdése, akár a szerző korának is kérdései lehetnének. Ennek ellenére Peabody elismeri azt, hogy az evangélium tanítása elsősorban a lelki dimenzióra vonatkozik. Jézus nem a társadalmi reformot tűzte ki céljául, hanem megmutatta azt az utat, amely Isten és ember kapcsolatát hivatott helyreállítani. A Messiás semmiképpen sem tervszerű reformert, hanem inkább idealistát testesít meg tanításaiban.<sup>137</sup> Tagadhatatlan az is, hogy Jézus nem reagált a vagyon elosztásának kérdésére, látszólag nem zavarta a cézári önkényuralom elnyomó rendszere, úgy mozgott a kora társadalmát érintő éles gyakorlati kérdések között, mint aki egy távlati, magasabb célra tekint. Ezekkel a problémákkal kapcsolatosan nem vádolhatjuk érdektelenséggel, hanem meg kell értenünk, hogy ő olyan beteljesedési pontra tekintett, ahol ezek a kérdések egytől-egyig megoldódnak, hiszen az általa előre jelzett pillanat megszűnteti majd többek között a gyűlöletet és az elnyomást is. Az is nyilvánvaló, hogy Jézusnak nem állt szándékában rendszert alkotni, nem törekedett absztrakt igazságok megfogalmazására, hanem az egyszerű érthetőség kedvéért mindig aktuálisan és pragmatikus, közérthető képekben tanított. A legtöbb esetben a megoldandó problémákat is szinte véletlenszerűen, spontánul vállalja, úgy ahogy azokat természetes módon az élet folyama hozza.<sup>138</sup>

Ezzel szemben Niebuhr megfogalmazásai azt bizonyítják, hogy számára azért létezik bizonyos határvonal a szeretet és az igazságszolgáltatás között. Richard Crouter kiemeli, hogy Niebuhr úgy szemlélte Jézus abszolút szeretetparancsát, mint „lehetetlen lehetőséget”, hiszen lehetetlen alkalmazni a háború, béke, gazdaság és társadalmi igazságosság kérdéseire. Az önfeláldozó szeretet természetesen lehetséges megnyilvánulás az ember számára, de az önzetlen szeretet tartóssága és állandósága már lehetetlen vállalkozás, mert földi kötöttségeink, családi kötelezettségeink, ösztöneink és vágyálmaink megakadályozzák azt. Az angyali erény képtelen beteljesedni a bukott világ önző viszonyai között. Ennek ellenére

---

<sup>136</sup> Peabody Francis, *Jesus Christ and the Social Question*, The Macmillan C.O. London. 1907, 76.

<sup>137</sup> Peabody Francis, *Jesus Christ and the Social Question*, 78.

<sup>138</sup> Peabody Francis, *Jesus Christ and the Social Question*, 80.

elismerjük, hogy önzetlen cselekedetek megtörténnek folyamatosan a rászorulóknak közötti szolgálatban, a fegyveres konfliktusok hősiességében és számos társadalmi szinten. Ezek a megnyilvánulások valószínűleg a legmagasabb morális szintet jelentik földi értelemben, beleértve az igazságszolgáltatás lehetőségeit is. Bár későbbi éveiben Niebuhr kritikával illeti saját, korai etikai gondolatait, soha nem tagadja meg azon meggyőződését, amely szerint képtelenek vagyunk a világot, egy vállalkozást, nemzetet, iskolát, de még egy egyházat is vezetni a teljes önátadás áldozatos szeretete által, amelyet Jézus nemcsak tanít, hanem valószínűleg meg is él. Ennek ellenére ott lebeg előttünk a „tartsd oda a másik orcádat is” megbocsátó szeretetének döbbenetes példája, amely a mérce kell legyen korlátozott lehetőségeink ellenére.<sup>139</sup> Megjegyezzük, hogy az „orca odatartása” a Jézus magatartásában akkor nyer érvényt, amikor a gonoszt annak kontrasztjával, a jóval szeretné meggyőzni. Ez a módszer hitelesen a négy szemközti disputában alkalmazható, nem pedig a nyilvánosság előtt. Más esetben, mint például a Jn. 18, 22-23 verseiben, Jézus nyilvánosan képviseli a hite szerinti ügyet a főpap színe előtt. A közönség színe előtt nem csak a saját megaláztatása a tét, hanem a szent ügy meggyalázására is oda kell figyelnie. Ebben az esetben megvédi gondolatait és nem tartja oda a másik orcáját. Jézus szavai különben azt sugallják a Hegyi beszédben, hogy nem lehetünk igazán morálisak, ha mereven morálisak vagyunk. Ez érdekes ellentmondás, ugyanúgy, mint a megbocsátás kérdése, mert amint már korábban is kihangsúlyoztuk Niebuhr nyomán, a bűnbocsánat gyakorlása minden igazságszolgáltatás betöltése és ugyanakkor eltörlése is. El kell ismernünk azt is, hogy a szeretet sokkal könnyebben megélhető verbális szinten, mint az igazságszolgáltatás gyakorlati módon. Sajnos történelmi tapasztalataink alapján megállapíthatjuk, hogy a társadalom ügyei nem kormányozhatóak egyedül a szeretet elve alapján.<sup>140</sup> Szemléletes ebből a szempontból a Mt. 20: 1-16, amely a szőlőmunkásokról szóló példázatot tartalmazza. Ebben a munkabér megfizetése nincs arányban a befektetett munkaidővel, és úgy is értelmezhetjük, hogy a szeretet és a kegyelem felülírja a jogosság szabályait. Érezzük azonban, hogy a társadalomban soha nem tudnánk elfogadtatni ezt a bérezési normát, amely elégedetlenséget és zavargásokat szülne. Ezen a ponton komoly ellentmondásba keveredhetünk, és a társadalmi mércét használva azt is mondhatnánk, hogy a mennyei kegyelem igazságtalan ebben a kérdésben.

---

<sup>139</sup> Crouter Richard, Reinhold Niebuhr on Politics, Religion, and Christian Faith. University Press Oxford 2010 51.

<sup>140</sup> Uo.

Megfordítva azonban az értelmezést, kimondhatjuk, hogy az önmegtagadó szeretet, az „agapé” szintje elérhetetlen a jelenlegi társadalmi struktúrák számára.

Niebuhr meglátása szerint hívő keresztyének gyakran elkövetik azt a hibát, hogy elismerve saját bűnösségüket, passzívvá válnak a társadalom iránt, és nem vállalnak felelősséget a toleráns igazságosságért való küzdelemben. A szeretet nem azonos az igazságszolgáltatással, mert az igazságért való harc konfliktusokat feltételez, amelyeket éppen az igazságszolgáltatás próbál tompítani. Minden relatív igazságosság a szeretet törvényének mércéje alatt áll, de el kell fogadnunk, hogy csak megközelíti azt.<sup>141</sup> E realizmus terhe alatt vizsgálja Niebuhr a szeretet törvényének jelenlétét a politikai és gazdasági viszonyok között. Megállapítja, hogy a politikai valóság lehetetlenné teszi az ideális etikai állapotok megépítését, de ugyanakkor rámutat arra, hogy a politikai tevékenység foglalkozik az élet és halál, a nyomorúság és boldogulás kérdéseivel. Mindez a fejlett társadalmakban humánus része a mindennapi társadalomszervezésnek. Ezenkívül az ember földi harmóniája és boldogsága feltételezi a társadalom megfelelő szervezetségét és egyensúlyát is.

A minél tökéletesebb megoldások keresése azonban állandó kell legyen, mert annak ellenére, hogy az emberi lélek végső válaszkeresései túlmutatnak a szociális valóságon, egy történelmi és társadalmi szempontból veszélyeztetett nemzedék számára létfontosságú a társadalmi igazságosság kérdése. Niebuhr véleménye szerint annak az embernek, kinek élete egzisztenciális problémák káoszába fullad, látásmódja összeszűkül és luxussá válik számára a végső kérdések boncolgatása.<sup>142</sup> Itt megjegyezhetjük a polemizálás kedvéért, hogy tapasztalatunk szerint éppen a társadalom számkivetettjei lelkében foganhat meg könnyebben a vallás iránti elkötelezettség. A politika kérdése elsősorban arra kell irányuljon, hogy miként foglalhatja egyfajta rendbe az egymással konfliktusban levő érdekek anarchiáját. A közösségi viszonyok terén az egoista szenvedélyek ereje olyan nagymértékű, hogy a harmónia megközelítése csak azok számára elérhető, akik képesek megteremteni a hatalmi egyensúly bizonyos formáit. Ezek a lehetőségek azonban gyakran távol maradnak a szeretet eszméjétől. Ennek ellenére a szeretet törvénye része az igazságért való küzdelemnek, úgy, mint annak forrása, de ugyanakkor végső perspektívája is. Ez a perspektíva azonban ráébreszt bennünket társadalmi próbálkozásaink korlátaira.<sup>143</sup> Amikor azokat a kapcsolópontokat keressük, amelyeken keresztül keresztyénebbé tehetnénk a társadalmat, el kell ismernünk, hogy a

---

<sup>141</sup> Crouter Richard, Reinhold Niebuhr on Politics, Religion, and Christian Faith, 52.

<sup>142</sup> Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics. Harper and Row Publishers, San Francisco, 1987, 84.

<sup>143</sup> Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, 85.

történelem folyamán kevés erre irányuló próbálkozás járt sikerrel. Pozitív példaként említhetjük a XIII. századi katolicizmus ún. tomista irányzatát, amely kétség nélkül hozzájárult a korabeli Európa rendjéhez és békéjéhez. Ide sorolhatjuk a kálvinizmus dinamikus kapcsolatát a XVII. és XVIII. századi demokratikus kibontakozással, amely mindenképpen hozzájárult a társadalom és a gazdasági élet megtisztulásához és jogos szabályozásához. Ezek a szórványos példák azonban csupán szigetek a történelem nagy folyamában, és megmutatják számunkra, hogy a megoldás nem olyan egyértelmű, amikor válaszokat keresünk az igazságtalanság krónikus problémáira. Ezen kívül azt is el kell ismernünk, hogy egyes racionális irányzatok, mint például az arisztotelészi gondolkodás, ugyancsak hozzájárultak az igazságosság kérdésének progresszív megközelítéséhez. Niebuhr ide sorolja a marxizmus bizonyos elméleteit is. Ha annak okait kutatjuk, hogy miért ütközött akadályokba a történelem során a társadalom keresztyénné tétele, meg kell állapítanunk, hogy a keresztyénség gyakran feláldozta az időiséget és a történelmet az örökkévalóság javára, vagy egyes esetekben éppen végső jelentőséget tulajdonított bizonyos relatív történelmi eseményeknek. Az első tévedés a keresztyén ortodoxiát terheli, a második pedig a liberális keresztyénséget.<sup>144</sup> Az ortodox megközelítés pesszimista világszemlélete és félelme arra vonatkozóan, hogy a bűnös világ kaotikus módon darabjaira hullhat minden pillanatban, gyakran kompromisszumot kötött az adott tökéletlen társadalmi renddel. A liberalizmus szentimentális módon közelítette meg a problémát, de moralizálása nem adott hathatós válaszokat a társadalmi igazságtalanságok kérdéseire. Mindezek alapján is megállapíthatjuk, hogy a megoldáskeresés folyamatában szükségünk van a tények realiztikus vizsgálatára és nem szabad elfelednünk egy pillanatra sem, hogy bármely társadalomról is legyen szó, annak morális szintje távol esik az Isten országának valóságától, amelyre Jézus etikai kijelentései vonatkoznak.

Amikor a társadalom problémáit és egyenlőtlenségeit próbáljuk enyhíteni, a folyamatból lehetetlen kihagynunk az isteni szeretet törvényét és lehetőségeit. Niebuhr megoldáskeresései fölött, ahogy azt a korábbiakban megvizsgáltuk, mindig ott áll a krisztusi áldozat és szeretet mércéje. Hitünk szerint a végső törvény, amelyben betöltődik minden más szabály és elképzelés, mindenképpen a szeretet és megbocsájtás törvénye. Ez a megállapítás azonban korántsem zárja ki az igazságszolgáltatás szükségszerűségét, kivéve olyan esetekben, amikor a szeretet a törvény fölé nő és a megbocsájtás csodája által sajátos módon oldja meg az adott problémát. A közösség hétköznapi ügyein, a politikai és gazdasági élet struktúráin az

---

<sup>144</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 86.

igazságosság szellemének kell uralkodnia, ezen kívül pedig nagyon lényeges a különböző jogok és kötelességek hangsúlyos meghatározása.<sup>145</sup> Niebuhr megjegyzi, hogy az amerikai keresztyénség minden lelkesedése ellenére gyakran a túlzott szentimentalizmus hibájába esett. Mint korábban erre kitértünk, a Szociális evangélium mozgalma általában ugyanazt a felszínes etikát és filantrópiát hirdette, amelyet ezzel egyidőben kritikával illetett. E mozgalom naivsága elkendőzte annak tényét, hogy a közösségi kapcsolatokban szinte lehetetlen az „agapé” eksztatikus önátadását megvalósítani. Ez csodaként lehetséges a személyes kapcsolatokban, de a nemzetek, fajok, különböző társadalmi osztályok képtelenek alkalmazni egymással szemben a szeretet törvényét. Ennek ellenére elérhetnek egy olyan szintre, ahol magasabb felelősségérzetet alakíthatnak ki egymás iránt.

Ha Niebuhr szemszögéből vizsgáljuk a keresztyén egyház társadalmi magatartását, akkor kritikus álláspontra helyezkedhetünk. Ennek oka, hogy az egyház gyakran arra törekszik, hogy behelyettesítse az igazságszolgáltatás szellemét a szeretet törvényével, ahelyett, hogy úgy tekintene a szeretetre, mint az igazságosság legmagasabb formájára. Ezek mellett gyakran nem veszi észre az önnön érdekek, valamint az egoizmus erejét sem. Niebuhr véleménye szerint még a családban is, amely ténylegesen a szeretet alapjaira épülő közösség kellene legyen, nagyon lényeges a különböző jogok tisztázása.<sup>146</sup> Ezek a kritikus gondolatok véleményünk szerint megalapozottak. Érdekes azonban, hogy egyik könyvében a teológus a fentiekkel kissé ellentétes módon az egyház lényegét nem a földi dolgokban véli kiteljesedni. Kiemeli, hogy a nyugati egyházak meglágyították az evangélium Isten országára vonatkozó üzenetét, és megpróbálták földi kapaszkodókat találni. Kevés volt számukra ama másik valóság körvonalazása és a vallásos idealizmus által világi tartalommal töltötték fel tanításaikat. Így válhatott az egyház egy átütő erő nélküli moralizáló közeggé egy szekularizált korszakban. Niebuhr itt rámutat arra, hogy bár a kereszt az Isten országa iránti hűség örök jelképe, mégis, az egyház kezében ugyanaz a kereszt változtatta ezt a „lelki országot” kézzelfogható birodalommá. Hozzáteszi, hogy az a vallás, amely tökéletesen otthon érzi magát a világban, képtelen igazi tanácsot és vigasztalást hozni a világ számára.<sup>147</sup>

Visszatérve a lehetőség elvi alapjaihoz, fontos kiemelnünk, hogy a problémák megoldási folyamatában elégtelen a filantrópia gyakorlása, mert a szeretetnek a filantropikus felszínessége alulmarad a magas szintű igazságszolgáltatás formájával szemben. Egy

---

<sup>145</sup> Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*. The World Publishing Co. Cleveland and New York 1967, 25.

<sup>146</sup> Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*, 26.

<sup>147</sup> Niebuhr Reinhold, *Does Civilization Need Religion?* Wipf and Stock Eugene, Oregon 2010, 177.

filantrópián alapuló cselekedet kifejezhet hatalmat és ugyanakkor morális felsőbbrendűséget is, közben pedig messze elmarad a bibliai szeretet lényegétől. Ezzel szemben egy törvényes és igazságosságon alapuló aktus elismeri, hogy mások követelése személyünk irányában jogos és megalapozott. A szószéki szeretethirdetés is gyakran az érzelgősség csapdájába esik, mert ritkán mutat rá az önszeretet hatalmára és negatív erejére. Bár sokan a keresztyének közül elutasítják a kényszerítés bármely formáját, arra utalva, hogy csak a kényszer terhét nélkülöző szeretet a hiteles, el kell fogadnunk, hogy szükségünk van társadalomrendezésünkben a kényszer erejére, amely kiegészíti az öntudat és elkötelezettség hiányosságait. Létfonosságú a társadalom léte szempontjából azolyan adózási rendszer fenntartása, amely többet követel tőlünk, mint amennyit saját jószántunkból felajánlanánk, és ugyanakkor szükségünk van egy olyan társadalombiztosítási gyakorlatra, amely lehetővé teszi a biztonságot mások számára is.<sup>148</sup> Megfelelő realizmus hiányában a legjobb szándék és elhivatottság mellett is lehetetlenné válik a társadalmi erőviszonyok rendezése. Éppen ezért hibát követünk el keresztyén oldalról, ha abban az illúzióban ringatjuk magunkat, hogy lehetséges a folyamatos önzetlenség fenntartása. Egyetlenegy keresztyén ember sem képes arra, hogy minden esetben a „közjót” részesítse előnyben a saját érdekeivel szemben. Hogyha a teljes önzetlenség valóban elérhető állapot lenne, a politikai jogosság térfelét könnyen felcserélhetnénk a szeretet tökéletességére. Történelmi tapasztalataink alapján is megállapíthatjuk, hogy a teljes érdekmentesség nem elérhető állapot a különböző csoportok és nemzetek számára sem.<sup>149</sup> Amikor azonban a valós igazságosság lehetőségeiről beszélünk, figyelembe kell vennünk az önérdek erejét is, különös tekintettel a kollektív önzés formáira. Az erőt és hatalmat csak ideig-óráig lehet a legitimitás korlátai között tartani, egy bizonyos szinten túl áttöri a törvényesség sorompóját. Egy tiszta, de naív keresztyén erkölcs arra biztatja az embereket, hogy legyenek önzetlenek. Ezzel szemben a történelmet átlátó keresztyén hit oldaláról arra kell biztatnunk a társadalmat, hogy olyan igazságszolgáltatást építsen fel, amely megmentheti a közösséget saját önzése következményeitől! Krisztusba vetett reménység nélkül képtelenek vagyunk elhordozni bármely igazságszolgáltatási forma tökéletlenségeit. Ha azonban nem fogadjuk el az emberi próbálkozások tökéletlenségét, a tökéletes szeretet megvalósulása csak illúzió marad. Megfelelő szervezés és cselekvés hiányában fennáll annak veszélye is, hogy a megálmodott szeretet helyett rémálmom és elnyomás uralkodjék a társadalomban.<sup>150</sup>

---

<sup>148</sup> Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*, 26.

<sup>149</sup> Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*, 27.

<sup>150</sup> Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*, 28.



Kérdés marad számunkra, ismervén a bibliai kijelentés teljességi igényét és ezzel szemben történelmi valóságunk gyarlóságát, hogy mennyire képes a mindenkori ember az óhajtott jogosabb társadalmat Jézus etikájára felépíteni? Ez Niebuhr számára is kérdőjel maradt, hiszen amint azt Krisztus etikai kijelentéseinek értelmezésénél érzékeltetni fogjuk, akármennyire is szeretnénk ezt napi életünkbe belelátni, véleménye szerint nincs közvetlen kapcsolópont a napi szociális és politikai kérdések horizontális mivolta és a jézusi etika között. Ugyanígy hiányzik az egyéni sors morális lavírozásainak igazolása az evangéliumi tanításból. Az egyedüli vonal, ami világosan látszik, az vertikális, és a minden körülmények között szerető Isten és ember között húzódik. Az Isten szeretetét Niebuhr nem megindoklásokra és bizonyítékokra épített szeretetként értékeli, hanem kész és állandó tényként kezeli. Talán egyedüli eset, amikor Jézus alulról felépített érvekkel szemlélteti az Atya szeretetét, a Mt 7: 11-ben olvasható:

„Ha tehát ti gonosz létekre tudtok jó ajándékot adni gyermekeiteknek, mennyivel inkább ad jókat a ti mennyei Atyátok azoknak, akik kérik tőle?”

Érdekes összekapcsolását láthatjuk itt az Isten tökéletes valóságának, az emberi tökéletlen étellel, de ez szemlélteti, hogy minden vétké ellenére, az ember nincs híjával az isteni visszhangoknak és szimbólumoknak.<sup>151</sup>

## **D. A detroiti szolgálat időszaka**

1915 augusztusában Niebuhr elfoglalja lelkészi szolgálatának meghatározó állomását, a West Grand sugárúton levő Béthel evangélikus egyház parókiáját. A detroiti lelképásztori lakást édesanyjával is megosztotta, aki korán, 43 esztendőskorában vált özvegyé. Édesanyja komoly tapasztalatokat szerzett már korábban a gyülekezeti élet problémáinak kezelésében, így bizonyos kérdések megoldását átvállalva, fiának több időt juttatott az ipari nagyváros égető gondjainak feltérképezésére. Ebben az időben Detroit életét két komoly gyakorlati kérdés határozta meg. Az afro-amerikai lakosság számbeli növekedése és az ezzel járó faji kérdések, valamint a rohamos ipari fejlődés következményeként fellépő szociális egyenlőtlenségek és társadalmi feszültségek. Az itt végzett szolgálat tizenhárom esztendeje

---

<sup>151</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 87.

összességében véve keresztyén-társadalmi misszióknak tekinthető, amely Amerika szerte ismertté tette Niebuhr-t, úgy is mint szónokot, de úgy is, mint szervező lelkipásztort. Bár ismertségét és népszerűségét elsősorban későbbi tudományos, előadói és tanári tevékenységének köszönhette, nem tekinthetünk el lelkipásztori „vénájától” sem. Mindig kereste a spirituális válaszokat a rábízott emberi lelkek tépelődéseire. Hitelesen és tartalommal igyekezett továbbítani az Írás üzenetét azoknak is, akik intellektuális szkepticizmussal fordultak a bibliai történetek felé. Azok számára, akik hittel fordultak az Írásban rejlő üzenethez, megpróbált újabb oldalról megvilágítani és megfogalmazni rejtett igazságokat.<sup>152</sup>

Az autóipar fellegvárában szerzett szolgálati élményeket, mint teológiai reflexiókat, a „Lapok egy megszelídített cinikus füzetéből” (Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic) című könyvében vázolta fel, valós párbeszéd, megtapasztalások kíséretében. A nagyvárosi szolgálat kikristályosította Niebuhr személyiségében azt a prófétai magatartást, amely soha nem maradt passzív a társadalmi igazságtalanságok láttán. Empátiával átérezve az I.világháború traumáit megszenvedők lelkiállapotát, megtapasztalva a Nagy Gazdasági Világválság okozta kenyérproblémákat, apjától tanult gyakorlati keresztyénsége gyakran a „frontvonalba” helyezte a fiatal lelkipásztort. Meggyőződése, amely szerint a keresztyén szolgálat nem maradhat a templom falain belül, hiszen Isten az egész világot akarja Krisztus által, beleragadta politikai-ideológiai állásfoglalásokba is. Szembesült a vallásos és szekuláris liberalizmussal, az elnyomott munkások körében egyre népszerűbb marxizmussal és a Rooseveltnél elindított fokozatos gazdasági reformfolyamattal. Az élet minden szintjén átélt problémák pezsgése, a társadalmi kérdésekben való résztvállalása, a prófétai tisztánlátást alakították benne.<sup>153</sup>Száma a Szentírás meghatározta a bűn kérdését mind vallásos, mind pedig morális oldalról. A vallásos dimenzióban a bűnt az ember Isten elleni lázadásaként látta, próbálkozásként, hogy átvegye Isten helyét, morális és szociális értelemben pedig az igazságtalanságban szemlélte.<sup>154</sup>

Detroitban végzett szolgálatának 13 esztendeje alatt, ő maga próbált hitével és emberi erejével szembe úszni az árral. Az 1910-es években a nagyváros az amerikai autógyártás fellegvárává nőtte ki magát. A szédületes fejlődés ellenére a szalagmunkások embertelen munkakörülményei és nyomora nyilvánvaló volt. A fiatal lelkipásztor itt ismerte

---

<sup>152</sup> Sifton Elizabeth, Remembering Reinhold Niebuhr. World Policy Journal, Vol. 10, No. 1, Spring 1993, The MIT Press and the World Policy Institute, 84.

<sup>153</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 7.

<sup>154</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 137.

fel, hogy a gazdagok filantrópiája és időszakos jótékonykodása nem elégséges a társadalmi állapotok javulásához. A Szentírás, amint azt korábban is aláhúztuk, meghatározta számára a bűn kérdését mind vallásos, mind pedig morális oldalról, ez a felismerés pedig erős indítást kölcsönzött tevékenységének.

Haragra indította Henry Ford hatalmaskodása. A „tragacs király” minden erőfeszítése arra irányult, hogy a gépkocsik tömeggyártása minél hatékonyabb legyen. Ez a folyamat azonban elembertelenítette a dolgozók sorsát. A fiatal, lelkes pap érzékenyen reagált hívei sorsára. Láta a felgyorsított szalagmunka embertelen körülményeit, az egészségügyi biztosítás teljes hiányát, az öreg munkások nyugdíj nélküli, reménytelen jövőjét.<sup>155</sup> Amikor egyik kollegája, Samuel Marquis a Ford-üzemeket leleplező művet írt, ennek kiadását a gyáros a sajtószabadság törvénye miatt nem tudta meggátolni, de a könyv minden nyomtatott példányát megvásárolta és eltüntette. Niebuhr felemelte szavát az ilyen manipulációk és mesterkedések ellen. Láta az öntödei munkás kétségbeejtő helyzetét, a szalagmunka lélekromboló hatását, és ezek tudatában radikálisabb megoldásokat követelt, mint amiket a szakszervezetek tudtak biztosítani tagjaiknak.<sup>156</sup>

Niebuhr élményeit párhuzamba állíthatjuk azzal a valóságképpel, melyet Charlie Chaplin rajzol meg a *Modern Times* című filmalkotásában. Az 1936-ban bemutatott film élesen gúnyolja a szalagmunka embertelenségeit.<sup>157</sup> Jellemző az amerikai demokrácia részrehajlására és cinizmusára, hogy Chaplin az őt ért támadások miatt 1952-ben önkéntes száműzetésbe vonult.

Niebuhr Detroitban ismerte meg a délről felvándorolt, afro-amerikai munkakeresők elkесerítő helyzetét. Megtapasztalva ezeket a magán és szociális tragédiákat, végképp elvetette a liberális teológiai megközelítést. Rádöbent arra, hogy nem lehet szabadelvűen közeledni az ipari nagyváros összetett közösségi problémáihoz és a személyes életkrízisekhez. Társadalometikája szétfeszíti a hagyományos keresztyén jótékonykodás kereteit, amikor így fogalmaz:

Jótékonykodás ott történik, ahol az emberi szükségek világosan látszanak, és azok intim közelségben vannak. De ez nem elégséges a társadalmi szükségekre, amelyek a mechanikus civilizáció deformáltságából adódnak, és nem láthatók a városiasult élet személytelen kapcsolataiban. A jótékonykodás gyakran a kiváltságosok erejének vagy a középosztály szentimentalizmusának kifejezője, akik ezzel sem hatalmat nem osztanak meg,

---

<sup>155</sup> Medgyessy László, *A keresztyénség története az Egyesült Államokban*, 113.

<sup>156</sup> Uo.

<sup>157</sup> Chaplin Charlie, *Modern Times* c. filmje. 1936.

sem hátratélt nem szenvednek. Privát filantrópia, noha szükséges és hasznos, de nem képes megoldani a munkanélküliséget vagy a szegények számára a lakáskérdést.<sup>158</sup>

Társadalmi erkölcsstanának alapelveit nyomatékosan ismertette később a Columbia egyetemen tartott előadásában, amelynek címe: „A vallás hozzájárulása a szociális munkához.” Az itt ismertetett alapelvek a Detroitban végzett szolgálat idején születtek meg benne. A keresztyénség számára öt gyakorlati szerepet szánt a társadalom reformjában:

1. Engedelmeskedni a társadalmi igazságosságra figyelmeztető parancsnak.
2. Az urbanizáció erkölcsi bomlasztásában fenntartani a hagyományos értékeket.
3. A kegyelem terápiájával rendet teremteni az emberi életek kuszáltságában.
4. Erőt és nyugalmat adni az élet viszontagságai között.

5. Jézus tanítása szerint, a kölcsönös tűrés és megbocsátás szükségének kiemelésével segíteni a családok gyógyulását.<sup>159</sup>

Lelkészi teendői mellett is cikkek sorozatát jelenteti meg a *The Christian Century*, *A World Tomorrow* c. napilapokban. Ugyanitt jeleníti meg első könyvét is, amelynek címe: „Szüksége van a civilizációnak vallásra?” (*Does Civilization Need Religion?*) A könyv, amely saját nyilatkozata szerint minden teológiai szélmalmost tartalmaz, amelyek ellen kardját kivonta, 1927-ben jelent meg. Ez a mű további bizonyítéka annak, hogy az ipari központban átélt élmények nem csupán gyakorlati reakciókra indították a társadalmi igazságtalanságok ellen, hanem teológiai fermentációt is elindítottak benne. Ebben a műben már észlelhető keresztyén realizmusa a liberális optimizmussal szemben. Tapasztalatai alapján is megállapítja:

Az emberek sosem lehetnek olyan nagyszerűek, mint ideáljaik. A modern egyházak azzal a reménnyel biztatják magukat, hogy az idő és a természetes progresszió majd kikerülhetetlen győzelemre visz minden jóakarató elhatározást.

A Niebuhr által is szemlélt valóság ellenben:

„a brutális ökonómiai konfliktus, a nemzetközi helyzet kiábrándító állapota, a nemzetek ördögi irigysége és a fajok arroganciája.”<sup>160</sup>

Ezekben az esztendőkből kezdte el felrázó és igazságkereső előadássorozatát is, minek következtében sokat utazott, nem csak a hasonló problémákkal szembesülő amerikai nagyvárosokat érintve, de megismerték elveit Nagy-Britanniában és Németországban is.

---

<sup>158</sup> Medgyessy László: *A keresztyénség története az Egyesült Államokban*, 118.

<sup>159</sup> Uo.

<sup>160</sup> Uo.

Miután érzékeltettük, hogy miképpen hagyott nyomot az autóiipari központban megtapasztalt valóság egész gondolkodásán, vizsgáljuk meg részletesebben a nagyvárosban eltöltött szolgálat főbb mozzanatait. Szociális érzékenysége nem csupán a naponta megtapasztalt emberi küzdelem és szenvedés nyomán hangsúlyozódott, azt befolyásolták olyan emberek is, akik már évek óta részt vállaltak az emberjogi alapok megteremtésében. Ilyen volt Charles D. Williams püspök is, aki a Michigan állambeli egyházkerület elnöke, és detroiti szolgálatának éve alatt Niebuhr mentora is volt. A püspök Walter Rauschenbuschnak, a szociális evangélium úttörőjének dedikált könyve, amelynek címe: A keresztyén lelkészi szolgálat és a szociális problémák, nagy hatással volt Reinhold Niebuhr társadalmi nézeteire és missziós lendületére egyaránt. Williams kifejtette könyvében Jézus törődését az igazság beteljesedésével és hangsúlyozta, hogy a jótékonykodás soha nem helyettesítheti az igazságosságot.<sup>161</sup> Niebuhr később úgy emlékszik vissza Williams püspök alakjára, mint félelem nélküli evangéliumi harcosra, hiszen mint mondotta, sehol a világon nem lett volna nehezebb dolga a szociális evangélium prófétájának, mivel az Egyesült Államokban felhalmozott gazdagság meghasonlásra és burkolt igazságtalanságokra buzdította annak birtokosait. Közben 1922-ben írja, hogy míg a protestáns egyházvezetők elfogadják a társadalmi igazságosságért való küzdelem szükségszerűségét, addig híveik gyakran elutasítják azt, hiszen különösképpen a középosztály tagjai számára nagyon kényelmes a termelékenység növeléséből származó előnyök kiaknázása. Ekkor még nem is annyira a munkások szerveződése és mozgalma érdekli, inkább a növekvő középosztály képviselőit szeretné érzékennyé tenni a dolgozók szociális gondjai iránt. Elveit a szociális evangélium elméletéből meríti. Morrison, a Keresztyén Évszázad szerkesztője 1923-ban biztatja, hogy küldjön írásokat, amilyen gyakran erre lehetősége adódik, és minél többet belőlük, mert elismerő szavai szerint, a forrongó időkben Niebuhr „jó helyen tapogatózik”.<sup>162</sup> Ennek az esztendőnek a nyarán európai kiránduláson vesz részt, amely alkalom elmélyíti érdeklődését a világot is érintő kérdések iránt. A németországi Ruhr iparvidéken megtapasztalja a helyi lakosság kiszolgáltatottságát a francia hadsereggel szemben, Essen és Düsseldorf városaiban jól érezhetőek a császári Németország által elszenvedett világháborús vereség politikai, gazdasági és emberjogi következményei. Felhasználva itt szerzett tapasztalatait, Detroitban egy mozgalmat kezdeményez, amely által színesbőrűek által látogatott templomok pénzt olyan bankokba fektetik, amelyek a maguk során munkához segítik a hátrányos helyzetű afro-

---

<sup>161</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 24.

<sup>162</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 25.

amerikaikat. E tevékenysége következtében növekedés tapasztalható a Béthel egyházközség istentiszteleti látogatottságában. Munkája során Niebuhr nem csak a színesbőrűek által lakott gettók valóságát ismerte meg közelebbről, de betekintést nyert a katolikus és zsidó hagyományokba és valóságba egyaránt. Fred Butzel zsidó ügyvéd hangsúlyozott polgári öntudatát értékeli, amikor a polgármester által életre hívott „interrassziális” bizottságban végez szervező munkát. Ezzel kapcsolatosan írja a „Levelek egy megrögzött cinikus füzetéből” című könyvében: „minél közelebb kerülök a zsidóság megismeréséhez, annál jobban értékelem az érzékenységüket és törődésüket a társadalmi kérdések iránt.”<sup>163</sup> A katolikus viszonyulást a szociális problémákhoz főként a detroiti lengyel emigránsokkal való kapcsolata által térképezte fel. Ebben az időben az egyházközség taglétszáma növekedésnek indult, egyre többen jártak az istentiszteletre és az előadásokra. Mivel Niebuhr a „falakon kívül” is állandó szolgálati területet keresett, felmerült egy segédlelkészi állás létesítésének szükségesszerűsége. Az egyházközség anyagi helyzete még nem engedte meg a második fizetett állás létrehozását, de Isten segítséget küldött Sherwood Eddy személyében, aki az YMCA országos elnöke volt abban az időben. Eddy tetemes örökölt vagyonnal rendelkezett, és nem sajnálta annak egy részét jótékony célokra fordítani. 1923-ban, anyagi támogatása által hozzájárult a segédlelkészi munka elindításához. A teológus, akit Isten a Niebuhr segítségére rendelt, Theodore Braun volt. Ő így ír „principálisáról”:

„Niebuhr korántsem hanyagolta el a parókus szolgálatot, de a heti tevékenysége miatt, azt hétvégére sűrítette. Gyakran több gyülekezeti tagot meglátogatott egy hétvége alatt, mint én egész héten. Az emberek bizonyosságot tettek, hogy mennyire mellettük állt a gyászban és gondokban egyaránt.”<sup>164</sup>

Tagadhatatlan, hogy a Béthel egyházközség számbeli gyarapodása nem csak a magával ragadó szószéki szolgálat eredménye volt. A társadalom különböző felületein végzett keresztyén missziója, az igazságosságért történő személyes küzdelme, a munkások és vagyontalanok képviselőjében síkra szálló erőteljes jelleme, gyakorlati realizmusa, szóban képviselt és küzdelmekben megélt keresztyénségének azonossága vonzották az embereket a templom irányába. Ebben az időben így ír önmagáról:

„Egy olyan ember, aki elvesztette emberiségbe vetett illúzióit, de megtartotta az önmagába vetett hitét, elviselhetetlen. Hagyni kell tehát, hogy a folyamat az „ént” is érintse”.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 29.

<sup>164</sup> Uo.

<sup>165</sup> Uo.

1920-1928 között Detroit üzleti negyedében egy gyönyörű egyházi létesítmény adott otthont a lelki táplálékra vágyóknak. A templom a Központi Metodista Egyház kötelékeihez tartozott, lelkipásztora pedig: Lynn Harold Hough volt. A prédikátor igehirdetéseinek élő mivolta tömegeket vonzott vasárnaponként. A két gyülekezet között azonban nem világi típusú versengés alakult ki, hanem segítőkész együttműködés. Gyakran tartottak közös alkalmat, ami egyértelműen közösségeik épülését szolgálta. Hough 1926-ban megjelent könyvét, amelynek címe „Elpusztíthatatlan álmok”, barátjának és szolgatársának Reinhold Niebuhrnak dedikálta, akiben az ifjú nemzedék képviselőjeként felfedezte azt a vitalitást és meg nem hátráló lendületet, amelyekre az idők sodrásában nagy szükség van. Ennek ellenére Niebuhr nem hitt teljesen az evangéliumi humanizmus mozgalmában, amit barátja könyvben is képviselt. Azt írja erről az irányzatról: „Egy túrhető személy, valahova Krisztus és Arisztotelész közé állítja be a maga morális céljait, a szeretet etikája és a mértéktartás moralitása közé. Remélem, hogy én közelebb állok Krisztushoz, mint Arisztotelészhez, de ebben nem vagyok teljesen biztos.”<sup>166</sup>

A Detroitban eltöltött esztendőket azonban, nem csupán a gyakorlati munkában teljesebben ki, Niebuhr sosem elégedett meg azzal, amit tudásként megszerzett, vagy ihletként megkapott, nyughatatlan elméje révén állandó tanulmányozásra is lehetőséget kerített. Megpróbálta megérteni a kort, amelyben kifejtette építő tevékenységét, filozófiai, morális, de gazdasági oldalról is. Ernst Troeltsch könyvét „A Keresztyén Egyház Szociális Tanítása” című munkáját, testvére Richard segítségével ízekre szedte. Helmut Richard ebből a témából írta disszertációját a Yale egyetemen 1924-ben. A mű kapcsán eljutott Max Weber A Vallás és a Kapitalizmus emelkedése című írásához, amely bár kritikusan közeledett hozzá, segített az átélt valóság jobb megértésében. Ebben a munkában Weber érdekes, és később Európában is elterjedt elméletet fogalmaz meg, amely szerint a kálvinizmus nagymértékben hozzájárult a kapitalista üzleti rendszer és társadalmi rend kialakulásához. Niebuhr kritikával illette a középosztályt, amely leginkább részesedett az új lehetőségek adta üzleti haszonból. Azt nehezményezte, hogy lehetőségeihez képest ez a réteg nem vállal elég terhet a társadalmi igazságtalanságok elleni küzdelemben. Azt is elismerte azonban, hogy a középosztályban mutatkozik meg leginkább az odafigyelés a keresztyén családi életre. Átfogó történelmi szemléletére nagy hatással volt Oswald Spengler, A Nyugat alkonya című műve is. A mindennapokban megtapasztalt megoldatlan problémák elméletben is kérdéseket fogalmaztak meg számára. A már korábban is említett, 1927-ben megjelent könyve: Szüksége van a

---

<sup>166</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 30. (Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic)

Civilizációnak Vallásra? címen, az égető problémákra próbált hatékony megoldásokat találni. Benne a Szociális Evangélium mozgalmának hatása is érződik, amely keveredik egy humánus oldalról jövő tettekrevalósággal. Ezt a keveréket azonban kritikusan kevésnek találja öt esztendővel később, amikor megírja a Morális Egyén és Immorális Társadalom című munkáját. Megmutatkozik tehát már ekkor az tény, hogy önmaga elveihez képest is fejlődőképesség. Felismerte azt törést, amely ott feszült a szociális evangélium elvében, Jézus ideális tökéletessége és az intelligens, tanulható társadalmi megoldások között. Ő maga ezért inkább a keresztyén realizmus oldaláról közelítette meg a társadalmi egyenlőtlenség problémáját. A protestáns modernizmus divatos elméletét, amely szerint az idők elhozzák a progresszív fejlődés útján a megoldásokat is, éppen Detroit város mindennapjai cáfolták. Ellenállásra és munkára sarkallta a felismert faji arrogancia, a politikai és katonai gőg, a gazdasági konfliktusok brutalitása.<sup>167</sup>A Béthel egyházközség tagsága nehezen viselte az elválás gondolatát, amikor 1928 tavaszán kiszivárgott a hír, hogy lelkipásztornak tanári munkára hívja a neves, New York székhelyű Union Teológiai Szeminárium. A több mint egy évtizedes szolgálat kölcsönhatása két irányú volt. Az egyháztagok rengeteget tanultak Niebuhrtól, erőt és dinamikát nyertek tőle a mindennapok küzdelmére nézve, ugyanakkor a lelkipásztornak is létfontosságú volt az a szeretet és figyelem, ami őt Detroitban körülvette. A városban végzett társadalmi és egyházi missziója évekre meghatározta az igazságosságért vívott harc irányát az autóiipari központban. 1928 április 23-án a szószéki szolgálatból való visszavonulása az újságok címlapján volt a „hajtóművek városában”. Ő maga saját helyzetében, a törés ellenére is a pozitívumokat kereste. Úgy látta, hogy a főiskola részéről érkezett felhívás segíti, hogy a társadalom számára még inkább hasznossá váljon és életét sokkal inkább harmóniába állítja majd hajlamaival. Pokorny Otto, aki a Béthel egyházközség elnöke volt az elkövetkezendő években, kiemelte, hogy távozása után is az egyháztagok hűek maradtak Niebuhrhoz és tanításaihoz.<sup>168</sup>

---

<sup>167</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 34.

<sup>168</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 35.



### III. fejezet. Az erkölcsös ember és az erkölcs nélküli társadalom

#### A. Jézus etikai kijelentéseinek értelmezése.

Reinhold Niebuhr etikájában és társadalomszemléletében egyaránt fellelhető az a különleges realizmus, amely nem próbál eltávolodni a mennyei vonatkoztatási ponttól, de következetesen keresi a földi élet értelmét és etikai lehetőségeit. Számára nem kétséges, hogy a földi időintervallumot a maga Istentől kapott teljességében kell megélni, és tagadja azt a megközelítést, amely az önlélek zavartalanságában találja meg beteljesedési lehetőségeit. Az egyéni élet szerves összekapcsolódása a közösségi léttel az egyik legfontosabb etikai kitörési pont Niebuhr számára, hiszen ez már döntő lépés lehet az önzés leküzdésére.

Közösségi- és társadalometikájának a forrása a mindennapokhoz kötött realizmusa mellett is Krisztus etikája maradt. Ezért lényeges megvizsgálni, hogy miképpen viszonyul a krisztusi tanítás „földi” alkalmazási lehetőségeihez. Egész életművét átítatja a felelősségérzet, ezért gyakran a teológiai kérdéseket is azok etikai színezetén keresztül szemléli. Morális kötelezettségként tekint minden lehetőségre, amelyek által a harmóniát lehet szolgálni a káosszal és a bűnnel szemben.<sup>169</sup>

Amikor Jézus tanításait szeretnénk alkalmazni a gyakorlatban, rádöbbenünk arra, hogy földi kötődéseink, a társadalmi kapcsolatok a mindennapi kenyérért történő küzdelem hevében, igencsak korlátozzák a krisztusi etika akadálymentes átültetését a valóságba. Ez a tényszerű megtapasztalás, amely történelmi, társadalmi és magánéleti bizonyítékokon nyugszik, jogos kérdésekhez vezet. Vajon Jézus volt túlzottan idealista, és kiragadta tanításait a realitás talajából, vagy nem jött még el az az Isten országával azonosítható pillanat, amikor ezek a tanítások valós viselkedésmintává válhatnak és beteljesedhetnek?

Niebuhr megközelítése szerint Jézus etikája nem a mindennapi problémák megoldáscsomagját tartalmazza.<sup>170</sup> Krisztus gondolatai nem azért fogalmazódtak meg, hogy azok alapján valamiféle fegyverszünet szülessen a mindennapokat befolyásoló különböző tényezők között. Nem beszél a szükségszerű hatalmi egyensúlyról, amely az egészséges

---

<sup>169</sup> O'Connor Edward D., *The Theology of Reinhold Niebuhr*. The Review of Politics, Cambridge University Press, vol.23, No 2, Apr. 1961, 194.

<sup>170</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 23

társadalomban elengedhetetlen. Nem is a társadalmi kapcsolatok szabályozására született. A jézusi erkölcs abszolútra és tökéletességre törekvő, kompromisszummentes mivolta elutasítja mind a természetes önfenntartó és önző impulzusokat, mind pedig azt a naturális önvédelmet, amely mások agressziója ellenében hoz létre különböző egyéni és politikai felépítményeket.<sup>171</sup> Ennek ellenére Niebuhr véleménye szerint, korlátait elfogadva, az embernek arra kell törekednie, amikor morális aktusban gondolkodik, hogy a lehető legélhetőbb harmóniát hozza létre a káosszal szemben. Erre nem is lehetőségként, hanem egyenesen kötelességként tekint, mivel az adott világ anarchikus, amelyben teljes erőbedobással keresni kell a rend és egység módjait.<sup>172</sup>

Niebuhr azt is elismeri, hogy a jézusi szeretet teljessége és az ebből fakadó etikai magatartás megvalósíthatatlan az ember bűnös mivolta következtében. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a krisztusi etika tanításai használhatatlanok és értelmetlenek a mindennapok társadalmában. Ellenkezőleg, véleménye szerint minden kísértés ellenére fenn kell tartani a feszültséget a kellő krisztusi szeretet és a mindennapok valósága között, mert ez a társadalom számára tisztulási lehetőséget jelent. Az sem kell bennünket eltántorítson, hogy a valós életben az említett szeretet és annak etikai gyümölcsei, lehetetlen lehetőségnek látszanak.<sup>173</sup>

Jézus etikájának lényeges pontjai Niebuhr szemléletében, a. az isteni igazságosság másságának szemléltetése és megértetése, b. az önszeretet szembeállítás az abszolút szeretettel, c. a kicsinyes aggodalom és az önigazult gőg megítélése. A továbbiakban vizsgáljuk meg ezeket közelebbről.

a. A Jézus tanításának foglalatát adó „Hegyi Beszéd” Niebuhr szemléletében rávilágít arra, hogyha kizárólagosan morálisan szemléljük a világot, akkor máris eltávolodunk a moralitás isteni mércéjétől. Senki, aki csupán morális szempontok szerint ítél, nem tudja igazán gyakorolni a bűnbocsánatot, mert maga a megbocsátás minden igazságszolgáltatás betöltése, de ugyanakkor eltörlése is! Isten szeretete ezért pártatlan szeretet, amely túlmutat a jó és gonosz fogalmán. Így a keresztyén hit lényegi struktúrája beteljesül, és megmagyarázza a történelem minden ellentmondását, ahol nincs egyszerű összefüggés a jó megjutalmazására és a gonosz büntetésére nézve.<sup>174</sup> Niebuhr nem tagadja, hogy van a hitnek egy kezdetleges fázisa, amikor úgy érezzük, hogy megtaláltuk Istent és rajta keresztül az erkölcsi

---

<sup>171</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 24.

<sup>172</sup> O'Connor Edward D., *The Theology of Reinhold Niebuhr*, 194.

<sup>173</sup> Yoder John H., *Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism*. Seminar: *Modern Theological Thought and Its Criticism of Nonresistance*, International Conference Center Heerewegen 1953, May 11-14, 106.

<sup>174</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 48.

összefüggések rendszerét, amely által természetesnek tartanánk a jó megjutalmazását és a rossz megbüntetését. A Szentírás azonban tele van ellentmondásokkal és vitákkal az ún. „vallásos ösztön” és a Krisztus evangéliuma között, amelyek bizonyítják, hogy Jézus nem a szokványos „földi adok-kapok” képlet alapján szemlélteti az Isten igazságát! Niebuhr véleménye szerint, az is megfigyelhető a Jézus tanításában, hogy etikája a prófétai egyetemesség elvére épül. Ebben a felebarát szeretése elszakad a mindennapi indoktól és egy magasabb mérce tükrévé válik. Ezzel szemben az úgynevezett racionális egyetemesség alacsonyabb szempontok alapján ítél. Itt a szembenálló élet irányában érzett felelősség az élet általánosan elfogadott értékén alapszik, ami azonban önmagában véve nagyon sérülékenynek bizonyult a történelem folyamán. Példának okáért, az arisztotelészi etikában az alacsonyabb erkölcsi szinten élő ember élete alacsonyabb értéket képviselt, mint az erényekkel bőségesen megáldott embertársa. A filozófus meggyőződése szerint, a hitványság és a kiválóság által különbözik minden jellem.<sup>175</sup> Még a sztoikus szemlélet is, amely igyekezett minden emberi életet a közös isteni származásból levezetni, megkülönbözteti az intelligens embert a „bolondtól”. Ezzel pedig arisztokratikus elkülönítő folyamatot indít útjára. A prófétai szemlélet, és ennek folytatásaként a Jézus etikája azonban az emberhez való viszonyulását egy állandó forrásból, Isten örök idők óta változatlan szeretetéből vezeti le. A morális kötelezettség a felebarát irányába tehát nem a történelmi-társadalmi körülmények függvénye, hanem elsősorban az Isten szeretetére adott válasz, amelyből a felebarát is részesedik.<sup>176</sup>

b.Niebuhr élesen szembeállítja Isten szeretetét az emberi önszeretettel. Elismeri, hogy az utóbbinak alapja a létfenntartó-önvédelmi ösztön, de azt is kiemeli, hogy ez túllépi az állatvilágban megtapasztalható élni akarást. Ez a torzulás, a félelemmel vegyülve, rögtöni kísértést képez: azt az aggodalmat, amely a felebarát igazát, jogait, életét veszélyezteti. Jézus azért tiltja oly drasztikusan a fizikai lét felett érzett aggodást, mert annak önvédelmi gesztusai könnyen a felebaráti élet kárát okozhatják.<sup>177</sup>

„Ezért mondom nektek: ne aggódjatok életetekért, hogy mit egyetek és mit igyatok, se testetekért, hogy mivel ruházkodjatok. Nem több-e az élet a tápláléknál, és a test a ruházatnál?” (Mt 6, 25).

A mindennapok realitásának talaján állva azonban azt is el kell ismernünk, hogy nem lehet az életet ily módon megélni, hiszen az rövidtávon felelőtlenységhez és nemtörődömséghez vezetne. Különösképpen a korabeli Palesztina agrár-valóságában lehetett

---

<sup>175</sup> Pásztori Kupán István, Ókori görög gondolkodók. PTI-Kolozsvár 2010, 137.

<sup>176</sup> Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, 68.

<sup>177</sup> Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, 25.

meghökkenítő Jézus tanításának gyakorlati értelmezése, sokkal inkább, mint a mai gazdasági élet értékpapír-spekulációkon alapuló forgatagában. Nyilvánvaló, hogy Jézus ebben az esetben nem az életre nézve adott gyakorlati tanácsokat, hiszen azok szó szerinti alkalmazása könnyen az istenkísértés kelepcéje felé terelte volna hallgatóit. Ő az Isten gondviselésének kompromisszumok és természeti körülmények fölötti áradását szemléltette szavai által.<sup>178</sup> A Krisztus szeretetének teljességre törekvő mivolta megtéveszthet bennünket, ha mindezt a társadalomban szeretnénk gyümölcsöztetni. Niebuhr szerint Jézus etikai magatartása és szeretetgyakorlása teljességében mellőzte a számítást. Krisztus nem azért gyakorolt szeretetet és megbocsátást, mert ettől társadalmi fejlődést várt, hanem egyszerűen isteni lényéből fakadóan gyakorolta a kegyelmet, és ezáltal alternatívát mutatott kegyetlen világunkkal szemben. Ennek alapján mi sem várhatunk mindent elsöprő eredményességet társadalmi szinten, ha követjük a jézusi tanítást, és el kell fogadnunk, hogy az említett etikai magatartásnak a végpontja elkerülhetetlenül a keresztség, nem pedig a társadalmi és politikai diadal.<sup>179</sup>

Niebuhr meglátásában, Jézus ugyanígy bírálja a tulajdont és a birtoklást. Ezzel természetesen nem szándékszik „fedél” és biztonság nélkül hagyni követőit, azonban megláttatja, hogy a földi javak birtoklási vágya és ennek tudata könnyen eltávolítja az egyént Istenétől.

„Mert ahol a kincsed van, ott lesz a szíved is.” (Mt 6, 21).

Nyilvánvaló itt a szembeállítás: a javak szeretete az Isten szeretetének rovására megy, ezt szemlélteti a gazdag ifjú példázatával is.<sup>180</sup> Jézus vagyonnal szembeni álláspontját nem valamely szocio-morális nézet határozza meg, hanem az a meggyőződés, hogy az anyagiak a lényegtől való eltávolodás forrásai lehetnek.

c. Hasonlóképpen az Istentől elválasztó magatartás melegágya a gőg is, és főleg a törvénytiszteletével felvonuló ember gőgös viszonyulása részesül elutasításban Jézus etikájában. Ez az önigazultság torz tudatához vezet, ami egyértelműen az Isten egyedüli igaz mivolta elleni lázadás. A gőg az önszeretet rejtett, szubtilis formája, és főleg a társadalom elismerő visszajelzésein alapszik. Ez kiderül Jézusnak a farizeusi magatartás elleni szólásaiból (Mt 23, 5-7) (Lk 14, 7-11). Kivételes módon, ebben az esetben, az alázatos felemeltetése, Niebuhr meglátása szerint, nem csak a vallásos értelmezés irányába mutat, hanem

---

<sup>178</sup> Uo.

<sup>179</sup> Yoder John H., Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism. Seminar, 105.

<sup>180</sup> Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, 26.

„vízszintes” morális jelentőséggel is bír. A gőgös ember társadalmi kapaszkodása és magas pozíciója végső soron tiszteletvesztéssel jár, az alázatos pedig lemondásáért és szenvedése miatt tiszteletet kap ajándékba.<sup>181</sup> Niebuhr szerint a gőg, mint kísértési forma, főleg azokat fenyegeti, akik valamely kiemelkedő képességgel, vagy tulajdonsággal rendelkeznek, és ennek következtében megkülönböztetik személyüket az átlagtól. Ennek az veszélye, hogy elfelejtik a felebaráttal megosztandó közös emberség alapjait, és szemet hunynak a Jézus előtti egyenlő gyarlóságuk fölött is. Jézus felhívása a megbocsátásra, mindennél jobban szemlélteti, hogy ő elutasítja az öngazultság magatartását, amely azonban elfogadást nyer a világi morál számos intézményében.

Jézus tanítása Niebuhr értelmezésében, új megvilágításba helyezi az igazságszolgáltatás lehetőségét is. Természetes, hogy a primitív emberi közösség, a törzsi csoportosulás idején, a kárvallott kezébe helyezte az igazságszolgáltatás lehetőségét. A törvénykezés intézményeinek hiányában ez mutatkozott a legkézenfekvőbb megoldásnak. Az öngazultság egoista eleme azonban gyakran a bosszúállással helyettesítette az igazságszolgáltatást. Az ember soha nem bírálja az igazságtalanságot oly szigorúan, mint amikor saját maga, vagy családtagjai érintettek egy bizonyos esemény romboló ereje által. Ez a maga természetes formájában azért is veszélyes, mert nem az életek egyenlő tiszteletéből táplálkozik, hanem egy részrehajló, szubjektív látásmódból. Ezzel szemben Jézus tanítása sokkolóan szembemegy az emberi természet impulzusaival. Felszólítja a mindenkori embert, hogy szeresse még ellenségeit is, bocsásson meg ne hétszer, de hetvenszer hétszer is, álljon ellene a gonosznak, fordítsa oda a másik orcáját is, ha egy mérföldnyi erőfeszítésre kéri, menjen el kettőre is, és áldja azokat, akik átkozzák őt. Jézus etikája sehol nincs olyan nyilvánvaló konfliktusban a természeti ember ösztöneivel és impulzusaival, mint itt. E tanítás gyakorlati megvalósulásával kapcsolatosan jegyzi meg Niebuhr, hogy a modern szószék számtalan szentimentális megnyilvánulástól válna mentessé, ha világosan megértetnénk a hallgatósággal, hogy az újjászületés folyamatában nem részesülő ember egyszerűen képtelen megfelelni Jézus felhívásainak. Az élet mindennapos kihívásai közepette az emberi reakciók képtelenek a krisztusi etikai mércéhez igazodni.<sup>182</sup> Ezeknek a felhívásoknak az igazolását a vallásos dimenzióban kell keresnünk, nem pedig a társadalmi-morális keretek között. Azért kell még ellenségeinket is szeretnünk, mert Isten is pártatlan az ő szeretetében, nem pedig azért, mert az ellenségként meghatározott személy ebben az esetben feltétlenül

---

<sup>181</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 27.

<sup>182</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 28.

viszonszeretne bennünket! A vonatkoztatási pont függőleges, nem pedig vízszintes. Niebuhr megállapításai mélyek és bibliai talajon állnak. A mű, amelyből idéztük etikai gondolatainak nagy részét, 1935-ben jelent meg. Ebben teljesen szakított a marxista társadalomszemlélettel, és megtalálta a kapcsolópontokat teológia és etika között. Ennek ellenére élete vége felé, amikor betegsége meggyengítette alkotókedvét és gondolkodását, Niebuhr elismerte, hogy vannak olyan korai etikai meghatározásai, amelyeket későbbi ismeretei és megtapasztalásai alapján nem tudna megvédeni.<sup>183</sup>

Természetesen kritikák is érték a Jézus etikájával kapcsolatos gondolatait. Kritikus vélemények hiányolják a megkülönböztetést a megújult és Jézus tanítása szerint élő egyén etikai lehetőségei és a belső változást még nem tapasztalók eszköztára között. Érdekes módon megjegyzi, hogy Niebuhr nem tesz igazán különbséget a megújult és megszentelt élet erényei és a bűnös ember korlátai között sem. Számára a megszentelt életű egyén csupán kevésbé offenzív bűnös. E vélemények szerint Niebuhrnak külön megkülönböztetett keresztyén etikai részt kellett volna kidolgoznia, amelyben hangsúlyt helyez a megújult ember morális lehetőségeire és Istenhez fűződő kapcsolatára.<sup>184</sup>

A kritikus elemzések mentén érdemes megvizsgálni Bonhoeffer rálátását a Niebuhr által kidolgozott etikai szemléletmód problémáira. Míg Bonhoeffer egy konzervatív, önmagát klasszikus alapokra építő és befele tekintő teológus volt, Niebuhrt nyughatatlan, intenzíven publikus, keresztyén értelmiséginek és társadalmi aktivistának nevezhetjük. Emberi és teológiai találkozásuk metszéspontja, az 1930 szeptembere és 1931 júniusa közötti időszak, amikor Bonhoeffer a Union teológián tanulmányozott és tanított. A közöttük feszülő kulturális különbségek ellenére, kölcsönösen tisztelték egymás személyét és munkáját, de nem kötöttek kompromisszumot, amikor arra érezték késztetést, hogy kritikus nézőpontból szemléljék egymás gondolatait.<sup>185</sup> Különösképpen etikai szemléletmódjuk összevetése és álláspontjuk szembesítése bizonyítja ezt. Bár első olvasatra több hasonlóságot találunk etikájukban, a krisztológiai elméletük különbözősége, etikai szempontból is különbségeket szült. Bonhoeffer azt nehezményezte, hogy Nieburnál hiányzik a konkrétan Krisztus személyére és megváltó munkájára vonatkozó doktrína. Bár Niebuhr kidolgozott egy megigazulást, Bonhoeffer hiányolta benne annak elfogadását, hogy Isten kegyelme egy proeminens módon pneumatológikus ajándék, mely folyamatossága ellenére, a földi időn túl

---

<sup>183</sup> O'Connor Edward D., *The Theology of Reinhold Niebuhr*, 174.

<sup>184</sup> Yoder John H., *Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism*. Seminar, 116.

<sup>185</sup> Young U. Josiah, *Dietrich Bonhoeffer and Reinhold Niebuhr: Their Ethics, Views on Karl Barth and Perspectives on African-Americans*. Edited by Peter Frick. Mohr Siebeck Tübingen 2008, 284.

fog beteljesedni. Számára ennek a beteljesedésnek alappilérei a test feltámadása és az örök élet voltak. Ezzel szemben, Niebuhr agnosztikusnak bizonyult a feltámadás kérdésével kapcsolatosan. Paul Tillich kollegája szerint Niebuhr a feltámadás igazságát is megpróbálta belekapcsolni a történelmi megtapasztalások sorába.<sup>186</sup> Számára ezen a szinten a történelmi valóságot a test és lélek, a szabadság és szükségyszerűség, valamint az idő és időtlenség egységei jelentették. Niebuhr felfogásában a történelmi időn túli létezés a logikai feltérképezhetőségen túl helyezkedett el. Ettől függetlenül azonban a feltámadásra úgy tekintett, mint a legjelentősebb szimbólumra, mely döntően határozza meg az élet értelmét annak minden lépcsőfokán. Bonhoeffer sokkal szigorúbban tekintett a feltámadás konkrét valóságára, és „lándzsát tört” amellett, hogy bármilyen bibliai vonatkozású keresztyén etika, önmagában halott és eltávolodik a Krisztustól, ha nem tekint előre az örökkévalóságra.<sup>187</sup>

Visszatérve etikájára, megállapíthatjuk, hogy Niebuhr a kellő élet és a valóságosan megélt emberi történelem közötti szakadékot nem úgy próbálja áthidalni, hogy szemet huny a mindennapok valóságának hiányosságai fölött, hanem megpróbálja megtalálni azt a „talajt” amelybe a Jézus tanítása és etikája hitelesen és érezhetően belegyökereznek, és ez számára egyértelműen „Isten országa”. Visszatekintve a társadalmi síkra, tapasztalati úton azt is elfogadhatjuk, hogy bizonyos esetekben az ellenállás hiánya a támadó szégyenérzetéhez vezethet, és megváltoztathatja az agresszív viselkedést. Annak a lehetősége is fennáll azonban, hogy az akadályok hiánya még gátlástalanabb agresszióhoz vezet. Hogyha az adott etikai magatartásformát annak társadalmi eredményei szempontjából szeretnénk igazolni, akkor gyakran a hiábavalóság érzésével kell megküzdenünk. Figyelemreméltó Niebuhr fejtegetésében a bűnök mögött álló társadalmi felelősség fontossága. Amikor Jézus a házasságtörő asszony védelmében mondja, hogy „az vesse rá az első követ, aki maga sem bűnös”, ezt nem csupán a megbocsátás fontossága miatt hangsúlyozza. Nem csupán azért kell megbocsátanunk azoknak, akik felforgatják a mindennapok erkölcsi rendjét, mert Isten is megbocsát nekünk, hanem azért is, mert egy magasabb etikai értékrend szerint mindannyian elégtelenre vizsgálunk. Jézus érzékeltetni próbálja, hogy korántsem elégséges az öngazultság „partitúráját” játszani, az önvizsgálatnak ki kell terjednie a saját felelősségünk irányába is.<sup>188</sup> Ebben az esetben Niebuhr szerint, bár az öngazult ember bűne igazán vallásos dimenziókban érthető meg teljességében, az eset praktikus módon rávilágít a társadalom

---

<sup>186</sup> Fox Richard, Reinhold Niebuhr, 215.

<sup>187</sup> Young U. Josiah, Dietrich Bonhoeffer and Reinhold Niebuhr. 285.

<sup>188</sup> Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, 29.

problémáira is. A mindenkori emberi közösségek mindig igyekeztek valamilyen formában igazságszolgáltató rendszert kialakítani, de ritkán történik elmélyült analízis és felelősségvállalás a bűnözési formák kialakulása miatt. Természetesen egy gyakorlatba ültethető szocio-morális igazságszolgáltatást lehetetlen kialakítani a Jézus tanítása szerint, a bűn valósága ezt korlátozza. Tolsztoj például szó szerint tiltakozott a bebörtönzés ítélete ellen.<sup>189</sup> A földi valóság és a mindennapi élet iránti tiszteletünkben el kell azonban ismernünk, hogy a súlyos törvényszegőket szükséges elkülöníteni a társadalomtól, még akkor is, ha az ítéletvégrehajtó a krisztusi tanítás tükrében egy önigazult vétkes, aki képtelen felmérni, hogy milyen arányban felelős azért a bűnért, amiért ítéletet hirdet!<sup>190</sup> Nekünk meg kell látnunk a relatív jót és a relatív gonoszt mind az elkövető, mind pedig az ítélőbíró személyében. Ezt azonban csupán egy „magasabb” perspektívából tudjuk megtenni: ide próbál eljuttatni bennünket Jézus tanítása. Amikor a liberális keresztyén szemlélet megteremtette az ellenállás tiltásának dogmáját, megpróbálta kihangsúlyozni minden társadalmi ellenállásformában a bűnös elemek jelenlétét. Ezzel azonban a gazdaságilag potens rétegeknek kedvezett, akik hatalmuk és pozícióik megtartása érdekében szívesen felkarolták a tanítást, mindenféle lázadással szemben. A Jézus magatartásából sugárzó abszolút szeretet nem az előbb említett magatartásformára ad igazolást, hanem univerzális alternatívát nyújt az emberi szimpátiák szűk keretével és így az önzéssel szemben.

„Mert ha azokat szeretitek, akik titeket szeretnek, mi a jutalmatok?  
Nem ugyanezt teszik a vámszedők is?” (Mt 5, 46)

Az önzetlen szeretet társadalmi visszaigazolása semmiképpen nem képez indítékot az ilyen magatartásra, de Isten pártatlan szeretetének tükrében alapot nyerünk arra.<sup>191</sup>

Megpróbálhatunk párhuzamot vonni a sztoikus szemlélet és a Jézus tanításának egyetemessége között, de a különbségek szembetűnőek. Bár a sztoikusok is elfogadják azt, hogy az élet értéke túlterjed a közösség vagy a társadalmi osztály szűk határain, önmaguknak ellentmondanak elméletükben. Felfogásuk szerint csak a kiemelkedő intelligencia formálhat jogot arra, hogy teljes jogú tagja legyen az „istennel” való közösségnek.<sup>192</sup> Így egy arisztokratikus szűkítés megmértelyezi az egyetemességre való törekvést.

---

<sup>189</sup> Scott Horton, Tolstoy-The Human river. Harper's Magazine, July 17 2010.

<sup>190</sup> Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, 29.

<sup>191</sup> Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, 30.

<sup>192</sup> Nagy László, Református Keresztyén Közösségi Etika, 34.



Mivel többször is utaltunk Niebuhr összehasonlító kritikáján keresztül a sztoikusok gondolkodására, szükségét látjuk egy rövid foglalatát adni történetüknek és ezen belül etikájuknak.

*A sztoikus gondolkodás:*

A korai sztoa legjelesebb képviselői: Zénon, Kleanthész, valamint Khrüszipposz. Maga Zénon (Kr.e. 336-264) volt az irányzat megalapítója. Ciprus szigetéről származott, édesapja valószínűleg föníciai kereskedő volt. Tanító munkáját az athéni Festett csarnokban kezdte. Főleg erkölcsi kérdésekkel foglalkozott és minden erőfeszítése ellenére, nem sikerült népszerűvé válnia. Idősebb korában öngyilkosságot követett el. A filozófiát három részre osztotta: logikára, fizikára és etikára. A sztoikusok logikája bizonyos értelemben Arisztotelész gondolatmenetét követte.<sup>193</sup> Elméletük alapján, az érzékelt egyedi dolgok nyomán jutunk el a az egyetemes dolgok megismeréséhez. Magát a megismerés folyamatát három részre osztották. Ezek: 1. Az érzékelés, 2. Az érzetek nyomán kialakult képzet, 3. Az érzet értelembé kerülése és ezáltal tudássá válása. Figyelemreméltó, hogy a képzet fogalmát, mint a lélekben hagyott mély nyomot, a pecsétgyűrűnek a viaszba történő benyomásából kölcsönözték.<sup>194</sup> Magát a tudást tévedhetetlen komprehenzióknak nevezték, olyan habitusnak, melyet a képzetek befogadásában érvek által nem lehet megrendíteni.

A kései sztoa fontosabb képviselői: Seneca, Epiktétosz, Marcus Aurelius. A legismertebb közülük a hispániai Cordobából származó Seneca, aki Kr.u. 33-ban tagja let a szenátusnak is. Kr.u. 41-ben Caligula nővérével történt állítólagos házasságtörése miatt Korzika szigetére száműzték. Később innen szabadult és megbízták az ifjú Nero nevelésével. Amikor Neroból császár let, Kr.u 54-ben, Seneca befolyása megsokszorozódott a birodalom ügyeiben. Végül a császár megbomlott elméje rá is negatív módon hatott és életének önkezével vetett véget. Legfontosabb iratai: Erkölcsi Iratok, Természeti kérdések, A haragról, valamint A szelidségről, kíméletességről, irgalmasságról szóló műve.<sup>195</sup>

A sztoikusok etikai tanítása: Elméletük szerint az ember morális célkítűzése a jó követése és életre hívása. Bár a jó lényege egy, megjelenési formája az erényekben változatos. A tanításuk szerinti négy alapvető erényt, tulajdonképpen Platón gondolkodásából kölcsönözték. Ezek: 1. A belátás, 2. A bátorság, 3. A mértékletesség, 4. Az igazságosság. Kiegészítésként megjelenik az erkölcsi szempontból közömbös dolgok csoportja, mint az élet,

---

<sup>193</sup> Pásztori-Kupán István, Ókori görög gondolkodók. PTI-Kolozsvár 2010, 170.

<sup>194</sup> Pásztori-Kupán István, Ókori görög gondolkodók, 171.

<sup>195</sup> Pásztori-Kupán István, Ókori görög gondolkodók, 175.

halál, gyönyör, fájdalom, hírnév, gazdagság, szegénység, egészség, betegség. Meggyőződésük szerint a felsoroltakkal nem kell túl sokat törődni, a helyes viszony ezekhez a közönbösség, vagy más kifejezéssel élve, az apátia. Az erkölcsös ember a jót követi, a rosszat elutasítja, a semleges dolgokhoz pedig közönbösen viszonyul. Ezeken a pontokon hasonlóságot vélünk felfedezni a keresztyén életszemlélettel.<sup>196</sup>

A sztoikusok gondolkodásának rövid foglalata után, térjünk vissza Niebuhr etikai gondolataira. Véleménye szerint, a Jézus gondolkodásában a megbocsátás szükségszerűségét az igazolja, hogy mindannyian egyformán távol esünk az Isten tisztaságától, és így mindannyiunk számára egyformán fontos kegyelme és megbocsátása. Nagyon fontos megállapítani ezt a nyilvánvaló különbséget az evangélium etikája és az előbb említett szemlélet között, mert ez elkülöníti a prófétai vallást a panteizmus tévedéseitől. Jézus etikája tehát nem olyan etika, amely kimondottan a társadalom morális kérdései között igazít el bennünket. Niebuhr ebben a kérdésben úgy vélekedik, hogy ezt az etikát lehetetlen alkalmazni a jelen, vagy bármely társadalom mindennapi problémáira, jelenlegi bűnös állapotunkban.<sup>197</sup>Ezzel a megállapítással szemben, idealista keresztyén oldalról elvi támadás éri Niebuhr gondolkodását. A kritika szerint csak az gondolkozhat ilyen terminusokban, aki számára lehetetlennek tűnik az, hogy Isten akaratát a misszió által mindenki megismerje, és ugyanígy az erre rendelt időpontban, majd mindenki cselekedje. Így akik nem hisznek az Isten szuverén akaratának megvalósulási lehetőségeiben, az etikai pluralizmus hibájába esnek.<sup>198</sup>

Hogyha bármely kételyünk is támadna a Jézus tanításának függőleges vonatkoztatása irányában, érdemes megvizsgálni a Mt 6, 1-6 ígérésben elmondottakat. Itt nyilvánvaló számunkra, hogy Isten országa nem vállal közösséget semmiféle haszonelvű indítékkal. Az Istennek való engedelmesség abszolút kell legyen, tekintet nélkül a „földi” díjazásra, ez pedig kizárja még a közvélemény fontosságát is. A kegyesség gyakorlása, az imádság módja és az adakozás megélése nem „kirakat” módon kell történjen, hiszen kegyes magatartásunk társadalmi haszna teljesen mellékes Krisztus értékrendjében. Egyedül az Istenhez fűződő őszinte kapcsolatnak van értéke, és ebből kell majd a mindennapi élet gyümölcseinek is származniuk. Ugyanezen az alapon áll a Lk. 12, 12-15 üzenete is, ahol Jézus arra szólít fel, hogy azokkal vállaljunk elsősorban asztalközösséget, akik ezt nem tudják nekünk visszafizetni, és ne keressük a kapcsolati tőkét azokkal, akik számunkra előnyöket képesek

---

<sup>196</sup> Pásztori-Kupán István. Ókori görög gondolkodók, 177.

<sup>197</sup> Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, 31.

<sup>198</sup> Yoder John H., Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism. Seminar, 114.

biztosítani. Niebuhr azt a kivételt is kiemeli, ahol Jézus utal a megfizetésre, ez a megfizetés azonban két kategóriába osztható: az egyik a végső jutalom, amely „az igazak feltámadására” vonatkozik, a második pedig egy lehetséges kompromisszum és a „társadalmi óvatosság” felé mutat. A kegyelmes így kegyelmet kaphat és ezt a tényt erősítik Mt 7, 1-2 versei is:

„Ne ítéljetez, hogy ne ítéltessetek! Mert amilyen ítélettel ítélték, olyannal ítéltettek, és amilyen mértékkel mérték, nektek is olyannal mérnek.”

Jézus tehát annak ellenére, hogy etikáját az Istennel való kapcsolat függőleges tengelyére építi fel, megláttatja, hogy földi magatartásunk és cselekedeteink egyfajta „reciprocitás” szabályának vannak alávetve a társadalomban.<sup>199</sup> Itt Niebuhr szűk átjárót talál Jézus etikája és a mindenkori utilitarista etikai megközelítés között, amelyben a szeretet és önszeretet közötti konfliktust, a „közös jóra való lehetséges törekvés” oldja fel. Nyilvánvaló azonban, hogy a történelem nem garantálja a magunk feláldozása általi önmegvalósítás sikerét, kivéve talán, amikor az önmegvalósítás fogalmán nem a magáncélok beteljesedését értjük. A história a „halhatatlanság” jelzőjét ráruházhatja bármely mártírra, azonban nem tudja garantálni, hogy a becsületes vagy önzetlen ember éppen becsületessége vagy bőkezűsége által érvényesüljön. Valószínűnek tarthatjuk tehát, hogy Jézus inkább az eszkatológia terminusaiban érti a megfizetés és jutalom lehetőségeit. Ezért mondhatja, hogy Isten felemeli az alázatost és kegyelmes lesz a kegyelmes iránt.<sup>200</sup> Krisztus kijelentései közül kiemelhetünk néhányat, amelyek egyértelműen erről a végső jutalomról beszélnek:

„hogy ne kapná vissza sokszorosát már ebben a világban, a jövő világban pedig az örök életet”(Lk 18, 30) „Az erre így szól: Jól van jó szolgám, mivel hű voltál a kevésen, legyen hatalmad tíz város fölött.” (Lk 19, 17), „Örüljetez és ujjongjatek, mert jutalmatok bőséges a mennyekben, hiszen így üldözték a prófétákat is, akik előttetek éltek.” (Mt 5, 12), „Amikor Jézus ezt hallotta, így szólt hozzá: Még egy fogyatkozás van benned: add el minden vagyonodat, oszd szét a szegényeknek, és kincsed lesz a mennyben; azután jöjj és kövess engem.” (Lk 18, 22).

Niebuhr felhívja a figyelmünket arra is, hogy Jézus kijelentéseinek végváradalmi jellege, önkéntelenül is azt a kérdést feszegeti, hogy mennyire eszkatológiai jellegű az etikája? Ha egy etikát végváradalminak nevezünk, akkor az átmeneti jelzőt is használhatjuk rá, hiszen a rövid időn belül elkövetkezendő Isten országát készíti elő és teljes érdektelenséget mutat az élet hétköznapi dolgai iránt. Jézus szavai azonban nem ilyen üzenetet hordoznak. Tanítása az Isten iránti abszolút engedelmesség szükségszerűségére hívja fel a figyelmet és

---

<sup>199</sup> Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, 33.

<sup>200</sup> Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics, 34.

nincs benne olyan közvetlen utalás, amely a közelgő véget hivatott előkészíteni. Ha mégis felfedezünk benne eszkatológikus elemeket, azok azt érzékeltetik, hogy az Isten parancsát az ember a jelenben képtelen tökéletesen betölteni. A tanítás abszolút követése csak az örökkévalóság dimenziójában teljesezhet be.<sup>201</sup> Ekkor majd Isten a jelen valóság zűrzavarát a végső egységre és harmóniára változtatja. Jézus etikájának tehát nem a közelgő apokalipszis a kiváltó oka, ő nincs alárendelve ennek a végváradalomnak. Az apokalipszis, és a földi vonatkozásban beteljesülni képtelen emberi lét, éppen a következménye a Jézus etikai tanításainak és az azzal szembeni engedetlenségnek! Ezért is tekinthetünk úgy rá, mint a valóságban is gyökerező és nem valamiféle teljesen elvonatkoztatott tanításra, hiszen a bűn és gonoszság kézzelfogható problémáira is válaszokat ad. Azt a következtetést is levonhatjuk belőle, hogy minden, ami kevesebb a tökéletes szeretetnél, magában hordozza a romlás lehetőségét. Az önszeretet mindenképpen telítve van ezzel a destruktív lehetőséggel. A modern civilizáció összeesésai és részleges összeomlása pontosan ennek valóságát bizonyítják. Niebuhr gondolataiban augustinusi vonásokat fedezünk fel, amikor azt mondja, hogy az Isten városának békéje felhasználhatja a világ részleges békéjét és harmóniáját, de mindig tisztán kell látnunk, hogy ez a béke összetéveszthetetlen és összekeverhetetlen az Isten végső békességével!<sup>202</sup>

Összefoglalva tehát megállapíthatjuk, hogy Niebuhr a Krisztus etikáját személyes etikának tekinti, nem abban az értelemben, mintha az az individualizmust szolgálná, mert Jézus tanrendszere pontosan az egyént mozdítja ki az önzés középpontjából, és teszi mintegy gravitációs pályára az egyetlen igaz középpont, a kegyelmes Isten vonzáskörében. A Biblia által megrajzolt, Megváltója fényében folyamatosan növekvő, és javait, adottságait másokkal megosztó emberi léttel szemben egyértelműen bűn a modern társadalmak életideálja, az individualizmus. Tehát a személyre koncentrált tanítás nem vonatkoztatható el annak szociális vetületeitől és pozitív következményeitől. Isten országa ideális közösségi viszonyokat is jelent, még akkor is, ha elsődlegesen belső spirituális erőből táplálkozik. A krisztusi etika a szeretet etikája, tehát emberi kapcsolatokat feltételez, de egyéni abból a szempontból, hogy elsősorban az egyén minőségi javulását szolgálja. Jézus sikerrel ellenállt minden politikai kísértésnek, és nem engedte, hogy küldetésének egyetemességét a római uralom alóli felszabadulás politikai eszközévé tegyék. Elfogadta a monarchiát és a rabszolgaságot is, bár itt megjegyezzük, hogy a korabeli rabszolgaság korántsem azt jelentette, amivé az észak-

---

<sup>201</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 35.

<sup>202</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 38

amerikai gyapotültetvények fénykorában süllyedt. Gyakran felhívta a figyelmet, hogy Isten Országának magasztossága nem a szokványos világi uralom mintáját tükrözi, hanem a szolgálatban teljeseedik ki.<sup>203</sup> Tanításainak túlnyomó része érdektől mentes, tiszta szeretetet kíván hallgatóitól és követőitől. Vannak azonban kivételek is, amikor eszmerendszerébe beengedi a humanizmus enyhe szelét, és ezek a mondásai már szociális vetülettel is bírnak.

Bármennyire emészthető és megértési korlátaink számára elfogadható a fenti megközelítés, számos kritikát is maga után vont, elsősorban a neo-barthiánus teológiai irányzat képviselői részéről. E kritikák szerint Niebuhr értelmezésében a bibliai alátámasztások túlságosan is kiragadottak, függetlenek és sok helyen alárendeltek az általános emberi és történelmi megtapasztalásnak. Etikai művében, *A keresztyén etika magyarázatában*, maga Niebuhr is kritikával illeti az ortodoxia megközelítést, amely véleménye szerint képtelen az archaikus vallásos igazságok bűvköréből szabadulni. Hauerwas szerint, akire nyilvánvalóan mélyen hatottak Karl Barth gondolatai, Niebuhr túlságosan is messzire merészkedett az ortodoxiával szembeni kritikus álláspontjában. Továbbmenve, Hauerwas azt is megállapítja, hogy az amerikai teológus ugyanazt a hibaszorozatot követte el, mint a XIX. századi liberálisok, akiknek szemléletmódja súlyponteltolódást eszközölt a teológiában, és inkább antropológiává változtatta azt.<sup>204</sup>

Az igazsághoz tartozik, hogy Niebuhr teológiai fejlődése derekán, a harmincas években valósággal szívta magába az olyan gondolkodók tanításait, mint Kierkegaard, Emil Brunner vagy Paul Tillich. Barth teológiája is befolyásolta gondolkodását, és fejtegetéseiben gyakran visszatért Augustinusra. Nagy hatással volt azonban rá mindaz a társadalmi és történelmi valóság, ami körülötte zajlott. Figyelmesen szemlélte a gazdasági, társadalmi, faji csoportok működését és úgy látta, hogy a bibliai igazságok fényében jobban érthetőek a történelem jelenségei is. Az ő szemléletében ez kölcsönös volt, szerinte a társadalmi és történelmi megtapasztalások érvényesítették véges és korlátolt felfogókészségünk számára a bibliai igazságokat is.<sup>205</sup> Hogyha megvizsgáljuk életművét, személyesen is arra a következtetésre juthatunk, hogy Istentől elnyert ajándéknak tekintette a földi színteret és azt is kifejezte tanításaiban, hogy mennyire fontos ezt az életteret tisztán, jogosan, élhetően fenntartani. Azt sugallta, hogyha Isten számára annyira fontos volt földi életünk, hogy Krisztust keresztre küldte annak megtisztításáért, akkor bennünket sem hagyhat hidegen a

---

<sup>203</sup> Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*, 30

<sup>204</sup> Santurri Edmund N., *The Neo-Barthian critique of Reinhold Niebuhr*. *Journal of Religious Ethics* 2013, 541-547.

<sup>205</sup> Brown Charles C., *Niebuhr and His Age*, 6.

körülöttünk zajló történések sorozata. Talán ezért kapott ekkora súlyt gondolkodásában az ember és a társadalom.

Visszatérve a jézusi etika értelmezéséhez, természetesen nem szabad lemondanunk a krisztusi tanítás közösségi megéléséről és alkalmazásairól sem, annak ellenére, hogy Niebuhr a történelmi tapasztalatok alapján megállapítja, hogy itt számos korlátba ütközünk. A gyakorlati akadályok között mindenképpen számolnunk kell azzal, hogy mindaz, ami csodálatos módon lehetséges az egyén számára a változás és lelki növekedés terén, emberi oldalról szemlélve szinte lehetetlen a közösségek életében és kölcsönhatásában, hiszen egyetlen érdekközösség sem hajlandó önként lemondani társadalmi–gazdasági privilégiumairól bármely más csoport kedvéért, kivéve, ha nem szembesül megszorításokkal. Az Ige köré tömörülő közösség természetesen kivételt képez, de ez a csoport más kategóriát képvisel. Senki nem tekinthet úgy a társadalmi szintésre, hogy ne látná: a gazdasági, faji és nemzeti csoportosulások sokkal alacsonyabb erkölcsi lépcsőfokon állnak, ha magatartásukat a krisztusi teljességhez mérjük, mint az evangéliumra sokkal érzékenyebb egyes egyének.<sup>206</sup> A szociális küzdelem szinte minden esetben erőszakot követ el a szeretet törvényével szemben, a kényszerítés és az érdekegyeztetés eszközein keresztül is, bár az intelligens társadalom ezeknek a módszereknek a negatív mellékhatását a minimumra igyekszik csökkenteni a megegyezések módja, valamint az intézményrendszer stabilitása által. Valószínű, hogy bármely társadalom előjogokkal bíró osztálya elfogadja kényszerből a politikailag ráruházott megszorításokat, akár még a luxusadót is. De ezt soha nem önszántából teszi, hanem a társadalmilag háttérbe szorított csoportok szavazatai nyomásának engedve, és ha nem is nyilvánul meg erőszakos eszközökkel a bevezetett törvénnyel szemben, vég nélküli elvi vitákkal fejezi ki nemtetszését.<sup>207</sup>

Kihagyhatatlan kérdést képez számunkra az is, hogy milyen arányban valósul meg a krisztusi etika a keresztyén egyház életében? Elismerjük: nagyon nehéz a keresztyén egyház számára, hogy az evangélium tanítását mindenféle belső gőg nélkül, az önigazultság illúziója mellőzésével tárja az általa megbélyegzett világ színe elé. A Szentírás igazsága tiszta és érthető, azonban az egyház földi vetülete emberi intézmény formáját veszi fel, éppen ezért korántsem mentes az ehhez kapcsolódó gyarlóságoktól, bár az egyház az az intézmény, amely egyedülként tudja, hogy minden emberi élet a Magasságos ítéletének és kegyelmének függvénye. Niebuhr a “Tékozló fiú” példázatában meglátja a kisebbik testvér

---

<sup>206</sup> Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*, 35.

<sup>207</sup> Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*, 36.

személyiségében, magatartásában az atyai háztól elforduló szekuláris emberiséget. Még ha a modern kultúra ténylegesen felismerhető is az örökséget eltékozló fiú személyében, nehéz nekünk a kegyelem valóságát átadni a tévelygő világnak, mert a Krisztust hirdetni próbáló egyház gyakran az idősebbik testvér önigazultságának pózát erőlteti magára. Talán nem térünk el az említett példázat eredeti mondanivalójától, ha azt is meglátjuk benne, hogy a „tékozlók” éppen az ítélkező idősebb testvér önigazultságának hangoztatása miatt kerülnek messze a helyes úttól. Nyilvánvaló ezek alapján, hogy nincs az a keresztyén igehirdető vagy egyház, aki bűnbánat nélkül szólhatna a világhoz, mert önvizsgálat hiányában lehetetlen átadni a Krisztus szeretetének erkölcsi üzenetét!<sup>208</sup> Látjuk tehát, hogy a valós társadalmi körülmények között újra meg újra keresztre feszíthetjük a krisztusi szeretetet, ami látványos ugyan, de korántsem bír azzal a megváltó erővel, mint a történelmi megfeszítés. Anélkül, hogy akár egy pillanatra is elfordulnánk hitünk igaz forrásától, szükséges tehát a működőképes és keresztyén igazságosságon alapuló etikai rendszer kidolgozása, még akkor is, ha ez a törekvés állandóan érzékelteti a krisztusi teljességgel szembeni korlátainkat.

## **B. A bűn kérdése Niebuhr gondolkodásában**

Niebuhr kérdésmegközelítései a prófétikus keresztyénség jegyeit hordozzák magukban. Sajátos figyelmet szentel a mítikus és transzcendens elemeknek, ezekre építi fel gondolatait, abban a próbálkozásban, hogy megláttasson egy bibliai alapokon álló ideális valóságot az ember számára. Ez a minőségében a történelmi valóság fölött álló transzcendens lehetőség azonban számára csak a bibliai mítoszok örökérvényű igazságai által juthat kifejezésre. A Niebuhr által felvázolt négy nagy kérdéskör: a Teremtés, a Bukás, az Ítélet és a Megváltás, ezeknek alapjait és lényegét találta meg Krisztus és a héber próféták tanításaiban.<sup>209</sup> Érdekes, hogy ezzel szemben az emberi bűnnel kapcsolatos tételei éppen konzervatív oldalról kaptak néhány kritikát. Ezek szerint a bűn kérdésében Niebuhr túlnyomóan liberális maradt! Bár konverziója a prófétikus jelleg irányába sikeresnek mondható, ez az átalakulás inkább a politikai, etikai és más életterületek analíziseiből köszön vissza. Teológiájában és ezen belül a bűn problémájának megközelítésében képtelen volt

---

<sup>208</sup> Brown Robert McAfee, *The essential Reinhold Niebuhr*, 87.

<sup>209</sup> O' Connor Edward D., *The Theology of Reinhold Niebuhr*, 197.

elszakadni a liberális jellemvonásoktól.<sup>210</sup> Niebuhr ténylegesen kritikával illeti az ortodox bűndoktrínát. Nem ért azzal egyet, ahogy az ortodox teológiai irányzaton belül tekintenek a bűn történetiségére. Véleménye szerint az ember bukásának mítosza nem a történetiséget, hanem a bűn mindenkori képletét és természetét szemlélteti. Ugyanígy a teremtés történetében sem a történelembe való beépülés lehetőségét kell keresni, hanem magának a létezésnek minőségét. Megjegyezzük, ez a bűnértelmezés jelen volt már a keleti, különösen a görög teológiai talajon is. Pál kijelentése: „Ádámban mindnyájan vétkeztünk”, Origenész számára a bűn egyetemességét jelentette. Augusztinus az azonban a bűn átörökítését értette alatta. Origenész keresztségről szóló tanítása egyetlen kifejezésre, a Krisztus misztériumára alapoz. A helyesen értelmezett keresztségben megszabadulunk az „őembertől”, és meghalunk a bűnre nézve. Ezután Krisztussal feltámadva újjászületünk és az Úrnak élünk.<sup>211</sup> Niebuhr ellentmond az ortodox talajon született átöröklött korrupció elméletének is. Meglátása szerint az átöröklés koncepciója ellentmond az emberi szabadság tényének, ugyanakkor pedig gátolja az embert, hogy ajándékba kapott döntési szabadságával élve, felvegye a harcot a bűnnel szemben. Ez az eleve változtathatatlan minősített állapot a lelkiismeretet is elaltathatja, mivel megszüntetheti a felelősségérzetet. Ebben a kérdésben az ortodox megközelítés ellentmond önmagának. Niebuhr inkább úgy fogalmazna, hogy az eredendő bűn fogalma nem az átöröklött korrupcióval jellemezhető, bár mindenképpen az emberi lét elkerülhetetlen tényét jelenti. Elkerülhetetlen volta az emberi spiritualitás sajátosságaiból fakad.<sup>212</sup> Véleményünk szerint a bűn kérdésében nem mond ellent a klasszikus bibliai igazságoknak, csak igazolni igyekszik azokat a történelem és társadalom szempontjából is. Őt olvasva hajlamosak vagyunk a bűnt a görög különböző formáival azonosítani, mindazonáltal mélyebben megvizsgálva analízisét, ráébredünk arra, hogy inkább az ember korlátozottságára helyezi a hangsúlyt, semmint a gyarlóságok forrására. Mivel képtelenek vagyunk elfogadni bázikus létbizonytalanságunkat, az ebből és korlátaink felismeréséből fakadó félelmeink vétekre indítanak bennünket. Természetesen az sem könnyít a helyzetünkön, hogy felismert halandóságunk mellett igazából nem tudjuk, hogy meddig tart végességünk határa.<sup>213</sup> Akár a bűn kérdéskörének kidolgozása felől, akár más teológiai témakörök irányából vizsgáljuk gondolkodását, nehéz munkásságát bármely irányzatba besorolni. Nevezhetjük őt a bűn és a

---

<sup>210</sup> O' Connor Edward D., *The Theology of Reinhold Niebuhr*, 200 .

<sup>211</sup> Laporte Jean, *Models from Philo in Origen's teaching on original sin*. *Laval theologique et philosophique*, 44/2. 1988, 202-203.

<sup>212</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 55.

<sup>213</sup> Rasmussen Larry, *Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life*, 18.



politika teológusának, felruházhatjuk a keresztyén realizmus jellemvonásával, és talán teológiai szempontból belepréselhetjük a neo-ortodoxia áramlatába, de figyeljünk inkább gondolatai ma is aktuális üzenetére.

A bűnnel kapcsolatos elméletének vizsgálatánál megjegyezhetjük, hogy teológiai tanulmányainak első szakaszában hatott gondolkodására Albert Ritschl szemlélete is. Ebben az időszakban inkább morális lehetőségként tekintett Krisztus életére és kereszthalálára, amely erkölcsi szempontból is megváltoztathatja az emberiség életét. Úgy gondolta, hogy az Isten kegyelme, igazságosságán keresztül hat, és ez annyira érzékelhető a mindennapokban, hogy akár külön is szemlélhető és értékelhető a kereszten történő “reveláció” eseményétől.<sup>214</sup> Bűnszemléletében is egyetért Ritschlel addig a pontig, ahol mindketten kimondják: a bűn melegágya az, hogy az ember véges, viszont vágyai végtelenek. Niebuhr azonban nem ezt a kettősséget tartja a bűn kizárólagos okozójának, hanem úgy látja: az teremt okot és lehetőséget a bűn elkövetésére, hogy hiányzik az emberből e kettős, ellentmondásos sorsának megfelelő hitbeli átélése.<sup>215</sup> Albert Ritschl teológiai hatása Adolf Harnack munkásságán keresztül érte el a korabeli amerikai teológusok csoportját. Elméletei komoly hatást fejtettek ki a protestáns gondolkodók körében a harmincas évek derekáig. Ez a hatás és a hozzákapcsolódó töretlen optimizmus természetesen már korábban szertefoszlott Európában az első világháború történései következtében. Az Egyesült Államokban azonban, a húszas évek végén kitört kíméletlen gazdasági válság miatt torpant meg a liberális teológia előretörése. Albert Ritschl a morális értékeken keresztül kereste Krisztus lényegét, hangsúlyozta minden egyes lélek értékét a szerető Isten szemében, azonban elsiklott a bűn kérdésének komolysága fölött, nem látta meg a kereszt mélyebb értelmét, és nem hangsúlyozta az Isten szentségét és igazságosságát sem. Úgy vélte, hogy Isten országa megvalósulhat a történelemben a XIX. század végi nyugati kultúra ideáljai alapján, a társadalmi fejlődés folyamatán keresztül. Később, érett teológiai gondolkodóként, Niebuhr elhatárolódott mind Harnack, mind pedig Ritschl megalapozatlan optimizmusától.<sup>216</sup> A túlságosan derűs szemlélettel ellentétben ő a történelemből is levezeti, hogy az ember életének bizonytalansága, és a léte korlátaihoz kötött félelmei a hatalom megszerzése felé irányítják vágyait. Ebben a folyamatban az önmagával is küzdő emberi ész nem ismeri el a teremtettségben elnyert helyét: még magasabbra vágyik, olyan tartományokba, amelyek Istent

---

<sup>214</sup> Brown Charles C., *Niebuhr and His Age*, 19.

<sup>215</sup> Niebuhr Reinhold: *The Nature and Destiny of Man*. Vol1., 178.

<sup>216</sup> Brown Charles C., *Niebuhr and His Age*, 11.

illetik. Ez a hatalomvággyal ötvözött merészkedés, amellyel túllép a számára meghatározott korlátokon, megtöri a teremtés eredeti harmóniáját, konfliktusokhoz vezet, ezek pedig nemcsak az emberi kapcsolatokra terjednek ki, hanem az ember és természet viszonyára is, amely a teremtési rend szerint jól meghatározott, és harmóniában átélhető volna.

Niebuhr úgy látja, hogy a Biblia két oldalról határozza meg a bűn kérdését. Az egyik a vallásos, a másik pedig a morális oldal. A vallásos dimenzió a mindenkori ember Isten elleni lázadása, a morális pedig az a naponként megismétlődő történés, amely szerint az "én" kerül az életfolyamatok középpontjába, ez pedig az igazságtalanság formáját ölti magára az egyéni és társadalmi kapcsolatokban.<sup>217</sup> Figyelemreméltó az az etikai különbségtétel, ahogyan Niebuhr az egyéni és társadalmi életvitelt szemléli. Talán éppen ez a meglátása fogadtatja el Niebuhrrel a hatalom kérdésében és a társadalomban alkalmazott „kényszerítő” erők szükségszerűségét. Bár a bűn kategóriájába sorolja a hatalommal való visszaélés különböző formáit, mégis megoldásnak tartja, különösképpen a politikai csoportok viszonyában az egymásnak feszülő erők kompromisszumát. Ez a probléma azonban természetszerűen felveti annak kérdését, hogy milyen mértékben igazolhatóak teológiailag a történelmet formáló bizonyos erők, mint például a hatalommal való élés és a befolyás? Edward LeRoy Long Jr. szembe állítja egymással Reinhold Niebuhr, W.L.Milner és Walter Muelder szemléletét. Bizonyos perspektívából szemlélve a politikai rendszerek a rend és jogosság tartópilléreinek látszanak. Egy másik rálátás szerint azonban legfőbb jellemzőjük a hatalomra való törekvés és annak megtartása. Muelder úgy látja, hogy a politikai struktúrák az integráció eszközei, és kevésbé szolgálják a hatalom megőrzését.<sup>218</sup> Szükségét látja a különböző kormányzatok tekintélyének és autoritásának biztosítását, mert véleménye szerint ez garantálja, hogy egy adott rendszerben ne szabaduljanak el az erők, hanem azok a legitim hatalom irányítása és kontrollja alatt maradjanak. Ezzel szemben William L.Milner a politikai küzdelmet a hatalomért való abszolút harcnak tekinti. Niebuhr egy másik perspektívából szemléli ezt a kérdést, és bizonyos esetekben elfogadja az erő alkalmazásának szükségszerűségét. Véleménye szerint az önkormányzás demokratikus princípiuma nem helyettesíti az erő és hatalom szerepét egy nemzet fenntartásában. Történelmi példával szemlélteti azt a tényt, hogy az Egyesült Államok kezdeti egységének fenntartásához elégséges volt a 13 kolónia racionális szövetsége és egymásrautaltsága. Az amerikai polgárháború és annak következményei

---

<sup>217</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol 1., 179.

<sup>218</sup> Long Edward LeRoy Jr., *A Survey of Christian Ethics*. Oxford University Press, New York-Oxford 1982, 217.

azonban bebizonyították, hogy krízishelyzetben elkerülhetetlen a kényszerítő erő alkalmazása az egység megőrzése érdekében.<sup>219</sup> A nemzetközi politikai rend kérdésében is különbözik a látásmódjuk, hiszen Muelder az ún. „jó törvény” életre hívását és alkalmazását járható útnak tartja, bár elismeri, hogy ennek zökkenésmentes alkalmazása rengeteg akadályba ütközne. Ennek ellenére hisz abban, hogy eljön a béke korszaka és lehetősége egy országok fölötti nemzetközi rend megvalósításával. Ennek az erőltetett rendnek a nehézségeit, és merjük kimondani, bizonyos esetekben szükségtelenségét tapasztaljuk napjainkban, az Európai Unió politikájában, amely komoly veszélyeket rejteget a kisebb nemzetek szuverenitására, arculatára, kultúrájára és lakossági összetételére nézve. Sokkal realiztikusabb Niebuhr meglátása ebben a kérdésben, aki illuzórikusnak tartja a világ közösségeinek egyesítését, bármely átfogó törvény által. Szerinte ez az elgondolás, még az absztrakt módon gondolkodó idealisták részéről is ellenállásba ütközik.<sup>220</sup>

Visszatérve Niebuhr bünszemléletére megállapíthatjuk, hogy kritikusan figyeli azokat a próbálkozásokat is, amelyek a bűn elkövetését az úgynevezett testi vagy fizikai szférába számúznék. Ő az egész emberi valót látja a bűn rabságában, és elveti azt a dualista mentalitást, amely tisztának tartja a lelket, és felmentené a jogos végső ítélet alól. E helytelen nézőpont gyökerét abban a neo-platonista beszivárgásban látja, amely – a hellenista elemek kíséretében – már a korai keresztyén gondolkodásba is beférközött. Ez a felfogás amint már említettük a bibliai emberkép kérdésénél, magát a végeességet tekintette a bűnös állapot megfelelőjének. Niebuhr ezzel szemben a bűn elkövetésének lehetőségét látja a korlátait elutasító emberi magatartásban. Ez a meglátása azon a bibliai igazságon alapszik, amely szerint a bűn forrása nem az ember időiségében rejlik, hanem saját véges és meghatározott jellegének az akaratlagos visszautasításában, amely által helyzetét képtelen elfogadni.<sup>221</sup> A neo-platonista gondolkodásmód elhamarkodott módon a múlandót azonosította a gonosszal. Itt különösképpen a keresztyén újplatonistákra gondolunk. Ebből továbblépve a lélek halhatatlanságát is kimondta, sőt eredendően és véglegesen jónak határozta meg. Így lett a tapasztalati úton is végesnek és romlandónak meghatározott test – és minden, ami hozzá kötődik – a „sötét oldal” megfelelője. Niebuhr ezzel a téveszmével szemben, bibliai alapokon állva tanítja a test és lélek szétválaszthatatlanságát és azt, hogy mindkettő kegyelemre szorul. Tanításában ugyancsak nagy hangsúlyt fektet a bűnt megelőző kísértés kérdésre. A Bibliával

---

<sup>219</sup> Long Edward LeRoy Jr., A Survey of Christian Ethics, 217.

<sup>220</sup> Long Edward LeRoy Jr., A Survey of Christian Ethics, 218.

<sup>221</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 78.

együtt vallja, hogy minden esetben, amikor az ember vétkezik, a kísértés megelőzi a cselekedetet. Ez természetesen nem menti fel az embert a felelősség alól, ugyanis ajándékba kapott szabad akarata folytán lehetőséget kap az ellenállásra is. E kétlépcsős folyamat feltérképezése nem az jelenti, hogy az ember mentesülne a felelősség alól, csupán megérteni segít a kísértés komoly veszélyét és egyetemes jellegét. Hasonló gondolatokat fejez ki Küroszi Theodórétosz is, aki megállapítja:

„Mínthogy az egész emberiség megtévedt, a bűn uralma alá került, s az értelem megtévedése megelőzte a testét, hiszen az értelem előzetes hozzájárulása körvonalazza a bűnt, azután annak megfelelően valósítja meg a testi cselekvés, ezért az Úr Krisztus, amikor fel akarja emelni a bukott természetet, kezét nyújtja mindkettő felé, felemeli az elbukott testet is és az értelmet is...”<sup>222</sup>

Niebuhr kísértéssel kapcsolatos gondolatainak bibliai forrását a következőképpen értelmezi:

Az Ézs. 14 világossá teszi számunkra a Kísértő bukását. Itt a próféta egy földi birodalom, Babilon lehanyatlásának történetébe ágyazza be a Kísértő mélybehullását. Lucifer, a „fényes hajnalcsillag” is fellázadt a teremtésben elfoglalt helye ellen, később pedig az embert is bátorította az Isten elleni lázadásra.<sup>223</sup> Trónkövetelése azonban áttörhetetlen erőbe ütközött, ténykedése pedig ítélet alá esett, aláhullt a mélységbe, mert Isten helyét próbálta elorozni a világegyetemben. Mivel azonban megítélt állapotában is lázadó maradt, a mindenkori embert is elvakítja hazugságaival, és őt is lázadásra sarkallja. A Kísértő ténykedése Niebuhr szerint megelőz minden emberi, gyarló cselekedetet. Így szellemi erejét komolyan kell venni. E folyamat megértése felszabadít minket egy másik kételyünk alól is: vajon Isten mindent és mindenkit jónak teremtett? Isten tényleg jónak teremtett mindent és mindenkit. Ilyennek teremtette Lucifert is, amint azt neve is tükrözi. Ő azonban visszaélt a teremtésben kapott szabad akaratával: önmaga választotta és teremtette meg a gonoszság és „sötétség” oldalát.<sup>224</sup>

„Leestél az égről, fényes hajnalcsillag! Lehulltál a földre, népek legyőzője! Pedig ezt mondtad magadban: Fölmegyek az égbe, Isten csillagai fölé emelem trónomat, odaülök az istenek hegyére a messze északon. Fölmegyek a felhők csúcsára, hasonló leszek a Felsőgeshez! De a sírba kell leszállnod, a gödör mélyébe.” (Ézs 14,12–14)

---

<sup>222</sup> Küroszi Theodórétosz, Az Úr emberré válásáról/ 17.

<sup>223</sup> Niebuhr Reinhold, The Nature and Destiny of Man. Vol 1., 180.

<sup>224</sup> Uo.

Niebuhr azt vallja, hogy az ember mindig tudatában van kettős állapotának. A bűn lehetősége tehát nem a megértés, hanem az elfogadás hiányában rejlik. A megoldás az alázat és a hála egységes álláspontja kellene legyen. Ezek azonban hiányosak a hit szempontjából átlagosnak tekinthető emberi életben. Az ember egyszerre magasztos és ugyanakkor korlátolt is. Felismert parányisága azonban mégsem indítja alázaatra, öntudatos nagysága pedig nem hálára, hanem lázadásra buzdítja. Egyszerre vagyunk homályosan látó és csillagokba tekintő lények, ugyanabban az időben vagyunk gyengék és nagyon erősek is. A természeti életforma egyszerűsége és átláthatósága, valamint a lelki-szellemi lét komplex mivolta keveredik össze bennünk, ennek eredményeképpen gondolkodásunk, életünk gyakran mozog ezeknek határán. Szabadság és szükség adta korlátok határozzák meg sorsunkat.<sup>225</sup> Ez a kettős állapot, ha félelemmel és bizalom hiányával éljük át, mindenképpen fogékonyá tesz a kísértésekre, a második lépcsőfok pedig a bűn tetteles elkövetése.

Számos példát látunk arra nézve is, hogy az ember miként próbálja védeni magát a természet adta létbizonytalanságokkal szemben. Mivel félelmei vezérelnek, ezt a védelmet képtelen úgy szervezni, hogy közben át ne lépje a teremtésben meghatározott korlátait. Ami pedig még súlyosabb, az a társadalomban is nyomon követhető. E kétségbeesett biztonságkeresésében az ember folytonosan embertársa rovására próbálja kiépíteni a maga „védelmi rendszerét”. A természettel szemben elkövetett visszaélések így tevődnek át a történelem folyására, és gyűlöletet, konfliktusokat gerjesztenek. Ebben az esetben is az alázat hiánya a problémák gyökere. Az is nehezebbre esik az embernek, hogy szembenézzen ismeret- és tudásbeli korlátaival. Azt feltételezi magáról, hogy a megismerésnek olyan fokára ért, amely teremtényi státusza fölé helyezi jogait és privilégiumait. Viszont szellemi és fizikai végességének tagadása számos csapdát rejteget. Miközben tagadja életének relatív mivoltát, elkezd ideológiákat gyártani, és ezek környezetének és társadalmának pusztulását okozhatják. Niebuhr ezzel a szellemi göggel szemben emeli ki a tudás és tervezés alázatának biblikus szükségszerűségét.<sup>226</sup>

Röviden összefoglalva tehát, az ember gondolkodásában összekeveredik a végtelenségbe ágyazott vágy és a végesség, a szabadságérzet és az állandó megkötözöttség érzéséből fakadó aggodalom. Niebuhr úgy látja, hogy ez az aggodalom előfeltétele a bűn elkövetésének. A kettős állapot keltette félelemérzetre az lenne az ideális megoldás, ha az ember képes lenne átadni magát a hit által felfedezett mennyei szeretetnek. Ez azonban csak

---

<sup>225</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 138.

<sup>226</sup> Niebuhr Reinhold, The Nature and Destiny of Man. Vol 1., 182.

rövid időszakaszokra sikerül, intenzitása pedig igencsak hullámzó. Az igazán járható út az volna az ember számára, ha az Istenbe vetett bizalma elnyomná a természettel és történelemmel szemben érzett állandó kiszolgáltatottságának érzését:

„Ne aggódjatok tehát, és ne mondjátok: mit együnk?-vagy: mit igyunk?-vagy: mit öltünk magunkra? Mindezt a pogányok kérdezzétek, a ti mennyei Atyátok pedig tudja, hogy szükségetek van minderre.”(Mt 6,31–32)

Niebuhr álláspontja szerint aggodalmaskodásunk állapotára nem tekinthetünk úgy, mintha az azonos lenne a bűnnel. Az aggodalmaskodás előfeltétele az Isten elleni lázadásnak, de ugyanakkor meghatározza az emberi keresést, a kreativitást, az alkotó kedvet, mind tudományos, mind pedig művészeti szempontból. El kell tehát fogadnunk, hogy a félelem és az aggodalom párosa átítatja történelmünket, és jelen van a civilizációk és kultúrák születésének kezdetén, de fejlődésüket is meghatározza. A kreatív és destruktív elemek egyaránt jelen vannak az aggodalmaskodásban, és ezeket nem egyszerű dolog elválasztani egymástól. A szülő, például egy életen keresztül aggódik gyermekéért, és ezt az aggodalmat a „síron túlra” is kiterjesztené. Viszont vitatkozni lehet afelett, hogy aggodalma mennyire pozitív indíttatású, és kizárólag a gyermek jövőjére vonatkozik, vagy ezzel egy időben egyfajta szülői kontroll és hatalomvágy megtestesítője is, amely által az életről alkotott ideológiáját élete határán túlra is kiterjesztené?<sup>227</sup> A tökéletesség illúziója és a félelem valóságának állandó összekeveredése tehát meghatározzák az ember aggodalmát.

A felelősséget vállaló ember számára talán ez a legnehezebb próba: spirituálisan felülemelkedni, és tágabb látószögből szemlélni a korlátolt földi élethelyzetet. Ehhez azonban nagyfokú bölcsesség és ugyanakkor alázat is szükséges. A politikus általában minden hazaszeretete és küldetésstudata mellett is elköveti azt a hibát, hogy saját ideológiáját tekinti abszolútnak. Ugyanígy téved a filozófus is, aki szubjektíven keresi a végső igazságot és nehezen fogadja el a hibalehetőségeket. Éppen ezért a legmagasztosabb emberi vállalkozásokban is egyszerre van jelen az alkotó és a romboló jelleg. Így keveredik az emberi ambíció is az értelmetlenség érzésével, hiszen az önmegvalósítás küzdelmében gyakran szembesülünk lehetőségeink korlátaival. Ebből az állapotból származtathatjuk a gőg bűnét, amely a saját sorsnak feltétel nélküli jelentőséget kíván szerezni. Megfigyeléseink alapján ebbe a kísértésbe elkerülhetetlenül belegabalyodik minden emberi élet.<sup>228</sup> Richard Crouter, aki teljes mélységében elemezte Niebuhr munkáját, megjegyzi, hogy a niebuhri bűn elmélete briliáns módon megmagyarázza az amerikai imperializmus képletét. Ennek alapján kimondhatjuk, hogy

---

<sup>227</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 139.

<sup>228</sup> Niebuhr Reinhold, The Nature and Destiny of Man. Vol 1., 186.

éppen a végesség és felismert korlátozottság okozta félelmek állnak a vég nélküli terjeszkedés agresszivitása mögött.

A klasszikus keresztyén bűn-doktrína élének elhalványulása magával hozta az előbbieken felvázolt tanításnak az aktualitását, különösképpen a progresszív és liberális keresztyén körökben. Érdekes módon azonban Niebuhr éppen a felvilágosodásban gyökerező progresszió elméletét utasította el. A történelem tapasztalatai alapján vallotta, hogy az ember számára lehetetlen elérni a tökéletesség szintjét.<sup>229</sup>

A klasszikus emberképről szóló tanítás meglátása szerint a testiséget és az érzékiséget emelte általánosan a bűn rangjára. Niebuhr azonban arra figyelmeztet, hogy ezek is az emberi gőg származékai. Az emberi gőg pedig három megnyilvánulási formában lázad az Isten szuverenitásával szemben. Ezek a hatalom, a tudás és az önigazultság büszkesége.

### *1. A hatalom*

Amikor az ember nem ismeri fel, vagy pedig képtelen elfogadni létének függőségét, a hatalom „épitményébe” menekül, mint végső bástyába. Ezzel az önámítással próbálja megvédeni magát a létbizonytalanság keltette félelmektől. Ez a hatalomvágy azonban korántsem jelenti az erőt, hanem inkább az állandó gyengeség jele. Az „ego” nem érzi magát biztonságban, ezért minél több erőt és hatalmat próbál megmarkolni, hogy ellensúlyozza a biztonságérzet hiányát. Nem érzi elégségesnek azt a tiszteletet, amellyel a társadalom körülveszi, a fontosság érzése pedig sohasem elégséges számára, és emiatt vet be mindenféle eszközt a biztonság, a tisztelet és a fontosság érzetének növelésére. Érdekes, hogy ez a hatalomhoz és erőhöz való kétségbeesett ragaszkodás főleg azoknál az egyéneknél és csoportoknál jelentkezik, akik látszólag biztonságban vannak, hiszen a társadalom épitményének felsőbb szintjén állnak. A kiváltságos pozíció elvesztésének félelme azonban meghatározza cselekedeteiket.

Az Ézs 47,3–7 éles kritikával mutatja be a hatalmasok kompromisszumok nélküli uralomvágyát. A szemléltetés eszköze itt is Babilónia bukása. Isten azonban elutasítja a hatalom gőgjét:

Ne takarja semmi meztelenségedet, hadd lássák gyalázatodat! Bosszút állok kérlelhetetlenül! – mondja megváltónk, Izráel Szentje; Seregek Ura az ő neve. Üljetek némán, menj sötét helyre, káldeusok lánya! Nem neveznek többé országok úrnőjének. Megharagudtam népemre, eltaszítottam örökségemet, és kezembe adtam őket. Te pedig irgalmatlanul bántál velük, az örege is súlyos

---

<sup>229</sup> Crouter Richard, Reinhold Niebuhr on Politics, Religion, and Christian Faith, 53.

igát raktál. Azt gondoltad, hogy úrnő maradsz örök időkre? Nem fontoltad meg ezeket, nem gondoltál a végére.

Más szóval: a történelem, mint Isten nevelőeszköze, folyamatosan bebizonyította az idők során, hogy véges azoknak országlása, akik a hatalmat és az emberi erőt bálványozták és a mindenhatóság illúzióját próbálták kelteni. Niebuhr szemléletében a történelem nagyobb méretű képződményei, mint például a nemzetek, sokkal inkább forrásai az igazságtalanságoknak és konfliktusoknak, mint az egyén. A héber próféták azonban meglátták Ámossal kezdődően, hogy a csoportos gőg a mennyei igazságszolgáltatás súlya alá esik, ennek az éleslátásnak pedig nem találjuk párhuzamát sem Platónnál, sem Arisztotelésznél, de még a sztoikus egyetemességben sem. Az említett próféták ráéreztek arra, hogy a gőg bűne igazságtalanságok által csapódik le és érzékeltették Isten ítéletét nem csupán Izráel fölött, hanem a büszke hódítók fölött is. Ezáltal hangsúlyozták a bűn univerzális jellegét.<sup>230</sup>

Niebuhr szerint nem létezik olyan politikai képződmény, kormányzati szerv, vagy mesterségesen létrehozott társadalmi egyensúly, amely mentes volna a morális kettőségtől. Elismeri, hogy a hatalom nélkülözhetetlen a rend és igazságszolgáltatás fenntartásához, de kétélű fegyverként szolgálhatja egyik társadalmi osztály dominanciáját a másik felett, és könnyen hozzájárulhat a közösségi szabadság megszűnéséhez. Megjegyzi, hogy a hatalom bibliai megközelítése kétirányú, mert a Szentírás egyedül a „felülről” felkent hatalom intézményét ismeri el, de ugyanakkor aláveti azt a prófétai kritikának és kontrollnak. Platón és Arisztotelész homályosan láttak ebben a kérdésben, és nem fektettek hangsúlyt a jogosság és a hatalom viszonyára és összefüggéseire. A társadalmi harmónia létrejöttéhez elégségesnek tartották a bölcsek és erényesek kormányzását. Augustinus árnyaltabban látja a társadalomban versengő erők közötti feszültséget és kihangsúlyozza az önkényuralom okozta fenyegetettséget. Látásmódja, bár kötődik a római birodalom hanyatlásából származó valósághoz, mindazonáltal valósabb képet fest a mindenkori politikai élet dinamikus és anarchikus elemeinek keveredéséről. Protestáns oldalról hozzátehetjük, hogy bár a lutheránus látásmód túlságosan engedékeny a hatalom kérdésében és kritikátlanul elfogadja azt, a kálvinizmus, bár egyetért a hatalmi kormányzás intézményével, mint a gondviselés rendfenntartó eszközével, aláveti azt az igazságosság kritériumának. Kálvin gondolkodásában a politikai vezetői tisztség legitimitását éppen az Istentől kapott elhívás adja. Ez a tény biztosítja a tisztség tekintélyét, de ugyanakkor gyakorlásának korlátait is. Rálátása szerint, a tisztségből való puccszerű elmozdítás az Isten jogrendjét sérti.<sup>231</sup>Ezzel szemben Luther

---

<sup>230</sup> Brown Charles C., Niebuhr and His Age, 79.

<sup>231</sup> Fazakas Sándor, Kálvin időszerűsége. Kálvin János Kiadó Budapest 2009, 131.



feltétlen engedelmességet követel minden esetben az alattvalóktól, akiket arra tanít, hogy ne törekedjenek bosszúra, mert a megtorlás lehetősége minden esetben Istent illeti. Erre vonatkozó tanítása azonban nélkülözi a Kálvinnál megtapasztalt egyensúlyt a zsarnokság kérdésében. Luther véleménye szerint bizonyos esetekben pontosan a nép bűne miatt engedi meg Isten a zsarnoki önkényuralmat.<sup>232</sup>

Visszatérve Niebuhr elméletére, a mohóság, mint a hatalmi gög mellékterméke elsősorban azoknál a feltörekvő csoportoknál jelenik meg, amelyeknek tagjai nem örökölték generációról generációra a hatalommal járó privilégiumokat. Megkaparinthatnak belőle egy szeletet, de az a félelmük, hogy el is veszíthetik azt. Mindez ötvöződik létbizonytalanságukkal, és a kompromisszumok nélküli szerzés bűnébe taszítja őket.<sup>233</sup>

A hatalmi éhség és biztonságkeresés nemcsak a társadalomban okoz diszharmóniát, hanem megnyilvánul a természet mérhetetlen kiaknázásában is. A rövidtávú és kizárólag haszonelvű tervezés tönkretelheti azt a pozitív függőségi kapcsolatot, amely a teremtésben adatott ember és környezete számára. Amikor az ember kizárólag a haszonelvűség céljából tervez, meghódítandó ellenfélnek tekint a természetet, megbontja az életet biztosító egyensúlyt, mérhetetlenül teletömi raktárait és elszakad az évszakok ritmikus lüktetésétől, amelyek éppen a kiszolgáltatottság érzésének ellenében ébresztették rá az embert az Istentől való függőség értékére. Holott Jézus bolond gazdáról szóló példázata is figyelmeztet:

„Ezt teszem: lebontom a csúreimet, nagyobbakat építek, oda takarítom be minden gabonámat és javamat, és ezt mondom a lelkemnek: Én lelkem, sok javad van sok évre félretéve, pihenj, egyél, igyál, vigadozzál! Isten azonban azt mondta neki: Bolond, még ez éjjel elkérik tőled a lelkedet, kié lesz akkor mindaz, amit felhalmoztál?” (Lk 12,18–20)

A modern lélektan a kisebbség érzéséből vezeti le a hatalomvágyat. Az ember azonban képtelen megszabadulni önmaga felismeréseitől. Ráébredt arra, hogy a világegyetem egészét tekintve ő csak szánalmas kis pont a grandiózus képletben. Felismert, de ugyanakkor elkendőzött jelentéktelenségét azzal próbálja ellensúlyozni, hogy többletjelentőséget tulajdonít önmagának. Ha viszont nem Isten terve és értékrendje felől közelíti meg saját sorsát, bizonytalansága tovább fokozódik a megszerzett tudása arányában.

A hatalommal bíró ember kettős állapotát jól érzékelteti az ókori Egyiptom fáraóinak példája. Ezek az uralkodók halhatatlanoknak kiáltották ki magukat azért, hogy biztosíthassák hatalmukat, de ugyanakkor állandó halálfélelemmel küszködtek, és nem tudtak

<sup>232</sup> Luther Márton, Lehet-e üdvösséges a katonák hivatása is? Masznyik Endre-Luther Márton egyházszervező iratai. V. kötet, Wigand F.K. kiadó Pozsony 1910, 23.

<sup>233</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 142.

megszabadulni végességük tudatától. A félelem egy része azonban ambícióvá és kreativitássá alakult, s így születtek meg a síron is túlmutató uralmi vágy műemlékei: a piramisok.<sup>234</sup> Az viszont tagadhatatlan, az ember minél inkább a hatalom birtoklásába ágyazza be magát, annál inkább fél, hogy elveszítheti ezt a kiváltságát. Azt a tényt azonban, hogy az emberi ambíciók nem ismernek határokat, nem a képességek végtelenségének kell tulajdonítani, hanem a felismert korlátozottságnak és végességnek.

## 2. A tudás

A tudás adta intellektuális gög nem kevésbé ártalmas, de finomabban árnyalt, spirituális formája a hatalomváagnak. Időnként felismerhetetlenül összekeveredik a hatalombirtoklás leginkább agresszív formáival. Gondoljunk itt a legapróbb részletekig kidolgozott ideológiákra, amelyek kísérőelemei voltak egy-egy önkényuralmi rendszernek.<sup>235</sup> Az intellektuális gögnek az a nagy buktatója, hogy egyfelől nem számol az emberi elme korlátozottságával, másfelől pedig leplezni próbálja a megszerzett ismeretek relatív jellegét. Ezen kívül az igazságkeresés, különösen a történelem, a filozófia, de a teológia területén is, magában hordozza a szubjektivitás veszélyét. Niebuhr ezzel kapcsolatos megfigyelései egy prédikáció-esszében fogantak meg először és mindenképpen figyelmet érdemelnek.

Ezen a ponton megjegyezhetjük, hogy talán túlságosan is sarkítva szemléli a humán és természettudományok kutatásával kapcsolatos torzítási lehetőségeket. Amint az *Idők jelei* című esszéjében korábban már közöltük, sokkal nagyobb kockázatot lát a presztízsvesztés veszélyének szempontjából egy történész munkájában, mint mondjuk egy matematikus tevékenységében.<sup>236</sup>

Egyetérthetünk viszont azzal, hogy a filozófus, aki az igazságkeresés valamely távlatokat adó hegycsúcsán áll, elfelejtheti, hogy a felfedezett szellemi perspektíva ugyancsak részlegesnek bizonyul egy későbbi kor szemszögéből, tehát korántsem nyújtja majd azt a teljességet, amelyet a pillanat kölcsönöz neki. Sok filozófus elkövette azt a hibát, hogy teljességet próbált tulajdonítani felismeréseinek, a gondolatok azonban – minden nagyszerűségük mellett – az idő és a tér korlátai között maradtak.<sup>237</sup> A tudás gögje még a legmagasabb fokú zsenialitás mellett is korlátozott látásmódot feltételez. A gondolkodó nem

---

<sup>234</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, 193.

<sup>235</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr *Theologian of Public Life*, 144.

<sup>236</sup> Niebuhr Reinhold, *Discerning the Sign of the Times*, 6.

<sup>237</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, 195.

számol azzal, hogy ő maga is részese annak az időfolyamnak, amelynek értelmét feltárni próbálja. Tehát emberi oldalról lehetetlen elnyerni a történelem feletti teljes transzcendenciát.

Niebuhr rámutat arra, hogy a tudás gőgjének gyarlósága nemcsak a gondolkodó ember létbizonytalanságát jelzi, hanem kifejezheti egy egész történelmi korszak félelmeit. Ennek a lázadásnak egyik jellemzője az az önhittség, amely éppen a saját gondolkodási rendszerben nem veszi észre ugyanazt a korlátozottságot, amelyet kritikusan emel ki mások gondolkodásában. A marxista gondolkodók támadták a „burzsoá” kultúra ideológiával átszótt életformáját, de nem vették észre azt, amit ma már tudunk róluk, hogy ellensúlyozási kísérletükkel a történelem egyik legmerevebb ideológiai rendszerét dolgozták ki.<sup>238</sup> El kell fogadnunk tehát, hogy egy adott kor legmélyebbre menő analízise is csak egy szeletet mutathat meg a valóságból.

„Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre, most töredékes az ismeretem, akkor pedig úgy fogok ismerni, ahogyan engem is megismert az Isten.” (1Kor 13,12)

### *3. Az öngazultság büszkesége*

A góg harmadik formája – és ez egyben Isten elleni lázadás is: az öngazultság gőgje. Az erkölcsi büszkeség gyakran megnyilvánul bennünk, amikor a szembenálló embertárs nem felel meg annak a morális standardnak, amelynek mi magunk vagyunk a mércéi. Ezt a magatartást főként a farizeusi életformában követhetjük nyomon a Bibliában. Nem véletlen tehát Jézus állandó törekvése, amely által megváltoztatni igyekezett e kegyességi csoport értékrendszerét és gondolkodásmódját. Az az újszövetségi történet, amely a farizeust szembesíti a bűnös vámszedővel, megmutatja, hogy saját morális rendszerünk bálványozása mennyire ellenkezik Isten akaratával.

Az öngazultság gőgje tehát annak a folyamatnak a terméke, amelynek eredményeképpen önnön erényeinket tesszük végső igazsággá.<sup>239</sup> Ha az emberiség történelmére tekintünk, azt állapíthatjuk meg, hogy az öngazultság bűne – sajnos – nem csupán a szeszély kategóriájába tartozik. Ellenkezőleg: az öngazultság gőgje, mint Isten elleni lázadás számtalan igazságtalanságot és kegyetlenséget szült. Amikor hitéletünk első lépcsőfokain állunk, úgy gondoljuk, hogy Isten köteles megleckéztetni ellenségeinket. Ez azonban olyan énközpontú gondolkodásmód, amely azt feltételezi, hogy mi magunk állunk a teljesség és végső igazság oldalán. Niebuhr ebből vezeti le a spirituális góg valóságát, amely a

---

<sup>238</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, 197.

<sup>239</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr *Theologian of Public Life*, 148.

vallásos önigazultság megnyilvánulási formája.<sup>240</sup> Diagnózisa szerint a következő folyamat játszódik le: ugyanaz az ember, aki előbb Krisztust fogadja el végső bírójaként, később azt bizonygatja, hogy Jézus igazsága azonos sajátjával, önigazult látásmódja alapján azonban ellenfelei távol állnak attól.

A vallásos uralom tehát a dominancia egyik legrosszabb formája. Ennek az indiai kasztrendszer az ékes példája. A vallásos intolerancia szintén a kizárólagosság egyik legvérmesebb megnyilvánulása, és ezt számos történelmi példával szemléltethetjük. Jogos a római katolikus gondolkodást érintő protestáns kritika, hiszen a római egyház saját vallásos rendszerében véli felfedezni az exkluzív igazságot. Ez a spirituális gőg a morális önkény egyik nyilvánvaló formája. Ugyanakkor kritikusak kell lennünk a protestáns oldallal szemben is, hiszen a meggyőződés, hogy a protestáns irányzat sokkal prófétikusabb és igazabb, mint a római katolikus, buktatókat is rejt. Amikor azt gondoljuk, hogy az Ige megértése és megélése számunkra magasabb szintű erényt kölcsönöz, máris a vallásos önigazultság csapdájába estünk.

Végső soron a spirituális gőggel szemben sincs földi garancia, hiszen azt a pillanatot is, amikor Isten színe előtt elismerjük, hogy gyarlók vagyunk, vallásos előnyök kovácsolására használhatjuk fel, és így ezt is a bűn eszközévé züllesztethetjük.<sup>241</sup> Mindebből levonhatjuk azt a következtetést, hogy a bűn bármely formája elleni küzdelmünk értéktelen és eredménytelen, hacsak nem „felülről” kapunk segítséget ehhez. Reménykeltő azonban, hogy Isten nem „olümposzi” nyugalomban, a történelemtől és társadalomtól távol álló, despotikus istenség. Krisztus által ő nem csupán az örökkévalóságot formálja, hanem a históriát is. Ebben a tekintetben figyelemre méltók Pál apostol következő mondatai:

„...azokat választotta ki az Isten, akik a világ szemében bolondok, hogy megszegyenítse a bölcseket, és azokat választotta ki az Isten, akik a világ szemében erőtlenek, hogy megszegyenítse az erőseket: és azokat választotta ki az Isten, akik a világ szemében nem előkelők, sőt lenézettek; és a semmiket, hogy semmikké tegye a valamiket; hogy egyetlen ember se dicsekedjék az Isten színe előtt.” (1Kor 1,27–29).

Ugyancsak bünszemléletéhez tartozik és ezért érdemes megvizsgálni, hogy miként gondolkodik Niebuhr, a bűnösség és konkrét vétkek elválaszthatóságáról: Az ortodox keresztyén gondolkodásban éles határvonal Pál kijelentése, amely szerint minden ember bűnös az Úr színe előtt. (Róm. 3:22, 23) E gondolat valóságát sem teológiai téren, sem pedig történelmi tapasztalataink alapján el nem vitathatjuk. Fennáll azonban az a veszély, hogy

---

<sup>240</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol 1., 200.

<sup>241</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr *Theologian of Public Life*, 150.

elsiklunk a részletek mellett, amelyeknek kiemelt fontossága lehet társadalometikai szemszögből nézve. Az egyetemes bűnösség sarkított hangsúlyozása zátonyra futtathat minden olyan társadalometikai próbálkozást, amely az igazságosság és relatív jóság történelmi felbukkanásait tanulmányozná.<sup>242</sup> Hogyha túlságosan leszűkítjük az ember morális minőségét és csak a bűnös oldalával foglalkozunk, önkéntelenül is eltöröljük a határvonalat elnyomott és elnyomó, megrögzött hazudozó és mérsékelten igaz ember között, vagy a betegesen érzéki egyén és a többé-kevésbé önfegyellemmel élő tisztességes munkásember között. Niebuhr elismeri, hogy ezek a különbségek eltörölődnek a végső ítélet pillanatában, de a történelem megítélésében kétségtelenül szükségünk van a különbségek felfedésére. Egy társadalmi rendszeren belül is lényeggel bírnak ezek a különbözőségek. A nyomorúság és földi elégedettség közötti különbség pontosan egy kicsit kevesebb önzés és egy kicsit több igazságosság függvénye. Barth teológiája minden mélysége mellett, ilyen szempontból veszélyezteti a történelem minden relatív morális eredményét, és ezek értékelését. Niebuhr itt példának hozza fel korát és azon belül Németországot, kiemelve, hogy az augustinusi és lutheri örökséggel bíró német birodalomban nagyobb nehézségekbe ütközött a politikai egészség és igazságosság megteremtése, mint a pelagiánus, öngazultságra hajlamos angolszász területeken.<sup>243</sup> A protestáns ortodoxia sajátosan közelíti meg a mindenkori kormányzás kérdését is, a Római Levél 13-ik fejezete alapján mindig előnyben részesíti a kormányzó hatalom intézményét és a rendet, a lázadással és a politikai káosszal szemben. Ennek a megközelítésnek morális szempontból katasztrofális következményei lehetnek. Niebuhr ennek jegyében kritikával fordult Barth hallgatása felé, az 1956-os forradalom kérdésében. Megállapítja, hogy Barth Károly ténylegesen rendkívül képzelőtehetséggel megáldott, kiváló teológus, akinek bizonyos politikai megnyilvánulásaiban megbocsátható a felületes értékítélet. Nehezebben feldolgozható azonban az a súlyos hallgatás és tájékozatlanság, mely jellemezte Barhot az 1956-os magyar forradalom véres megtorlásával kapcsolatosan. Niebuhr ezt a kijelentést főként annak fényében teszi, hogy Barth Károly korábban kemény kritikával illette a szélsőjobbaldali német kormány politikáját és nem látta meg a párhuzamokat a fasizmus istentelensége és a kommunizmus embertelensége között. Niebuhr azt is megjegyzi, hogy Barth elhivatott tanítványa, Hromádka, egyenesen szánalmas apológiát közölt a korabeli magyar kommunista kormány védelmében.<sup>244</sup> Véleménye szerint az ilyen magatartás arra

---

<sup>242</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol 1., 220.

<sup>243</sup> Uo.

<sup>244</sup> Pásztori-Kupán István, *Hallgatni arany-e vagy cinkosság?* Református Szemle, 2009 január-február 1 sz., 125.

készítheti a keresztyén egyházat, hogy fenntartások nélküli szövetségre lépjen a hatalom aktuális központjával, elfelejtve azt, hogy éppen a hatalom az igazságtalanságok és az elnyomás elsődleges forrása. Niebuhr megjegyzi, hogy ezen a megközelítésen javított a késői kálvinizmus, amely az uralkodót ugyanúgy Isten ítélete alá helyezte, ahogyan hangsúlyozta az uralkodó fontosságát a bűnökkel átitatott társadalom tisztításában. Természetesen Niebuhr és Barth teológiai kapcsolata nem korlátozódik az 1956-os eseményekkel szemben tanúsított különböző álláspontjukra. Ahogyan Niebuhr Barth teológiai gondolataira tekintett, abból levonhatunk következtetéseket saját teológiai szemléletmódjára is. Bár értékelté Barth elhatárolódását az immanens teológiáktól, fenntartásai voltak a svájci teológus krisztológiai abszolutizmusával szemben. Erre úgy tekintett, mint egy új fajta fundamentalizmusra és számára riasztó szubjektivizmusra. Továbbmenve, a *The Nature and Destiny of Man* lapjain, Niebuhr felrója Barthnak, hogy túlságosan is az összemérés bűnösségének végső teológiai tényére koncentrál, ezáltal veszélyeztetvén minden relatív morális állásfoglalást és ítéletet.<sup>245</sup> Niebuhr ezt a számára idegen szemléletmódot Barth antropológiájában az augusztinuszi-lutheri teológiai örökségnek tulajdonítja. Mivel személyét és teológiáját tanulmányai mellett az angolszász kulturális környezet pragmatizmusa is formálta, Niebuhr hitt abban, hogy csak akkor szabadulhatunk a bizonytalanságtól és relativizmustól, ha tapasztalatot tapasztalatra helyezünk és hipotézist hipotézissel szembesítünk. Ezenkívül szükségesnek látta, hogy minden korábbi hibát és tévedést új perspektívák irányából javítsunk ki. Nem tartotta járható útnak az olyan abszolút ideák „kalapálását”, amelyek a megtapasztalhatóság tartományán túl helyezkednek el.<sup>246</sup> Meg kell hogy említsük azonban, hogy minden kritikája ellenére, Niebuhr megvédte Barthot azon liberális támadásokkal szemben, melyek túlságosan is elavultnak tartották az ún. „primitív” dogmák Barth általi ismételt kidolgozását. Ezek közé sorolhatjuk a Szentháromság lényegi egységét, és a Bukás következményeit. Ezen a ponton Niebuhr közös frontot formált Bonhoefferrel, és egyetértettek Barth diagnózisával, mely szerint Az Első világháború terrorja, többek között a liberalizmus átkos következménye volt. Ugyanakkor tragikus értelmet is nyert a világegés az által, ahogyan Isten rávezette a teológusokat, hogy újraértékeljék a Szentírást és a korai krisztológiákat.<sup>247</sup> Niebuhr ellentmondást talált magában a hellenisztikus keresztyénység fogalmában is. Véleménye szerint már a kifejezésben is feszültség rejlik, hiszen egészen más a Biblia világszemlélete, mint amit a hellén

---

<sup>245</sup> Fox Richard, Reinhold Niebuhr. 125.

<sup>246</sup> Young U. Josiah, Dietrich Bonhoeffer and Reinhold Niebuhr. 288.

<sup>247</sup> Young U. Josiah, Dietrich Bonhoeffer and Reinhold Niebuhr. 289.

gondolkodásban találunk. Szerinte maga a bűn, az Írás diagnózisa szerint egy kétségbeesett próbálkozás, hogy az ember kimeneküljön a természet fluxusából, míg ezzel szemben a görög gondolkodás egyik hangsúlyos problémája az elmúlás, ami éppen a természet fluxusában való feloldódás a földi létezés szintjén. Niebuhr határozottan úgy látja, hogy a bibliai vallás elsődleges problémája nem az, hogy a véges ember miként határozhatja meg Istenét, hanem az ahogyan a bűnös ember újraépíti kapcsolatát Istennel. Azt is elsődlegesnek tartja, hogy miként képes a történelem legyűrni annak tragikus következményeit, ahogyan az emberi gőg megpróbálja megtagadni végességét.<sup>248</sup> Niebuhr Bonhoeffer halála után felidézett egy 1939-es, Londonban történt beszélgetést, melyet Barthról folytattak. Ebben kiemelte, hogy Bonhoefferrel egyetértettek Barth pozitív felelősségvállalásával a politika irányába, de mindketten kritikusak voltak azzal szemben, hogy Barth szemléletváltását csak egy kis terjedelmű írásban vállalta fel. Véleményük szerint, aki hatalmas kiterjedésű kötetekben képes gondolatait és pozícióját megfogalmazni, nagyobb terjedelemben kell hogy közölje pozíciójának revideálását és megváltozását.<sup>249</sup> Megjegyezzük, hogy ezt a hibát a maga során Niebuhr is elkövette élete végén, amikor betegsége és az elmúlás közelsége alázatra indította korábbi etikai kijelentéseivel szemben. Bár több kezdeti etikai diagnózisát átfogalmazta, ezt korántsem akkora terjedelemben tette, mint a korai megfogalmazások esetén. Láthatjuk, hogy Niebuhr teológiájára jellemző volt egyfajta radikális realizmus, ennek jegyében, bár tisztelte Karl Barth monumentális életművét, soha nem tudta elfogadni a szerinte extrém barthi koncepciót, az Isten másságáról. A teológiát és közügyeket sajátos dialektikus módján szemlélve, továbbra is jelenje égető kérdéseire kereste a válaszokat. Ennek jegyében jeleníti meg 1959-ben egyik kései művét, a *The Structure of Nations and Empires* címmel.<sup>250</sup>

Feltehetjük a kérdést, hogy mennyire jogos elválasztani az ember tagadhatatlan és általános bűnösségét az elkövetett bűnök történelmi és objektív következményeitől? Niebuhr meghúzza ezt a határvonalat. Hogyha valaki túlzott önszeretete által bűnös, ennek objektív és vétkes következménye a zátonyra futott családi életben és a boldogtalan gyermekekben mutatkozik meg. Ha egy kiemelt tisztséget viselő, felelős személy mohóságában bűnös, ennek felelősségre vonható mindennapi következménye éppen felebarátai szegénysége és nyomorúsága lehet. Természetesen a konkrétan elkövetett vétkekben is lehet számunkra láthatatlan egyenlőség, amely igazodik az Isten színe előtti egyenlő bűnösségünkhöz. Az

---

<sup>248</sup> Young U. Josiah, Dietrich Bonhoeffer and Reinhold Niebuhr. 290.(Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, vol 1, 147.)

<sup>249</sup> Young U. Josiah, Dietrich Bonhoeffer and Reinhold Niebuhr. 291.

<sup>250</sup> Ahlstrom Sydney E., *A Religious History of the American People*, 961.

elhagyott hitves minden látszat ellenére felelős lehet rejtett módon az állapotáért. Az ifjú életének szélsőségei egyenlő módon köszönhetőek a durva apai magatartásnak is, nem csupán a fiatal csapongó öntörvényűségének. Mindezek ismeretében is megállapíthatjuk, hogy az ember bűnösségéről szóló dogma, minden szilárdsága ellenére állandó kihívásokkal kell szembenézzen ahhoz, hogy elkerülje a felszínes moralizálás vádját.<sup>251</sup> Elfogadjuk, hogy minden ember egyenlőképpen bűnös Isten színe előtt, az Ő tisztaságával szemben, azonban megállapíthatjuk a különbségeket a felelősség-hordozás és az objektív társadalmi, valamint egyéni következmények szintjén. Niebuhr hangsúlyozza, hogy maga a Szentírás hasonlóan közelíti meg a bűnösség kérdését. Speciálisan súlyos ítélet nyugszik a hatalmasak, vagyonosak, nemesek és bölcsek életén. Ugyanígy a próféták is élesen szólnak mindazok ellen, akik elnyomják a szegényeket, (Ám. 4:1) és vétkeznek a „föld szegényei” ellen. (Ám. 6, 4; 8, 4). Nem idegen tehát a prófétai gondolkodástól a megkülönböztetett ítélet azok számára, akik pozíciójuk, vagy kiemelt helyzetük alapján többletfelelősséggel bírnak embertársaik irányában.<sup>252</sup> Hasonlóan gondolkodik Ézsaiás próféta is. (2, 12; 17), (26, 5), (3, 14) Ugyanez a megkülönböztetett ítélet visszaköszön az Újszövetségben is a Lk 1, 52-ből, valamint a Korinthusi Levél 1, 26-ből. Ez a hangvétel megmarad a Jézus tanításaiban is, amikor boldogoknak nyilvánítja azokat, akik háborúságot szenvednek. Világosan látszik ezekből az idézetekből, hogy bár a bűn vallásos vetülete egyértelműen a túlfeszített emberi gőg, amely teremtője ellen lázad, nem elhanyagolandó annak társadalmi következménye sem, amely a felebarát ellen elkövetett igazságtalanságokban teljesedik ki. Kihívás elé állít bennünket azon prófétai következtetés is, amely szerint a szegény egykoron felemeltetik, a hatalmas pedig elvettetik (Ézs. 29, 19). Természetesen ezeket a kijelentéseket hiba volna bármely társadalmi rendszerben is politikai színezettel felhasználni, hiszen nem a hatalmi játszma felszínében, hanem a bibliai lélektanban gyökereznek. Az 1Kor 1, 26 szerint a hatalmasok, bölcsek és előkelők csoportjából kevesen kerülnek be Isten országába, mert a tisztségükkel járó kísértések és saját emberi gyengeségük megakadályozzák azt. Voltak természetesen téves megközelítések is a történelem során, amelyek a Szentírás hangsúlyozottan anti-arisztokratikus hangvételét túlságosan is a politikai moralitás korlátai között értelmezték. Egy ilyen típusú elemzés Jézust könnyen a forradalmár, vagy valamiféle baloldali vezető pozíciójába taszíthatja. Ugyanakkor azonban nem szabad elvenni a kijelentések

---

<sup>251</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol 1., 222.

<sup>252</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol 1., 223.



valóságtartalmát sem, mert a szociális oldal mellőzése és csak a spirituális vetület hangsúlyozása könnyen a lehetséges társadalmi igazságosság kárát okozhatja.<sup>253</sup>

Niebuhr bibliai analízise egyetért a történelem fő vonalvezetésével. E szerint a kapitalisták nem bűnösebbek a szegény munkásréteg képviselőinél, tagadhatatlan azonban, hogy azok, akik átlagon felüli politikai és gazdasági hatalmat birtokolnak, vétkesebbek az Istennel és emberrel szemben tanúsított gőg által, mint embertársaik. A társadalmi ranglétra csúcsán elhelyezkedők, történelmi tapasztalataink alapján, gyakran gátlástalan módon készek használni a rendelkezésükre álló eszközöket azért, hogy pozíciójukat minden áron megőrizzék. Ez a viselkedésmód pedig egyértelműen igazságtalanságok sorozatához vezet. A bibliai történetekben ismert pogány és Istent nem ismerő népcsoportok lelki alkatuk szerint nem bűnösebbek az ószövetségi zsidóságnál. Egyértelmű azonban, hogy istenfélelem hiányában többen vétkeztek a történelemben a választott néppel szemben, mint fordítva. Ugyanez a helyzet a rabszolgatartó Amerika fénykorával is. A sötét bőrszínű emberfaj nem kevésbé bűnös Isten színe előtt, mint a fehérnek nevezett faj. Azonban a történelem egy adott időszakában egyértelműen többen vétkeztek a „fehérek” a „feketék” ellen és ezáltal Istennel szemben is lázadtak. Vannak tehát pillanatok az emberiség történetében, amikor az „ego” terjeszkedni próbál, nem ismervén el a teremtés adta korlátait. A „felfelé” terjeszkedés a gőg által Isten szuverenitását támadja, a „horizontális” kiterjesztés pedig az embertárs életét döntheti romokba.<sup>254</sup>

Fennáll annak veszélye is, hogy túlságosan radikális következtetéseket vonunk le az adott történelmi helyzetből. Érdekes, hogy a „tegnap” elnyomottai és szegényei, társadalmi győzelmük esetén, ugyanolyan arroganciát és hatalomvágyat vonultatnak fel, mint a hatalom korábbi birtokosai. Nem szabad tehát leszűkítenünk a társadalmi vétkek egyetlenegy válfaját sem csak arra a társadalmi csoportra, amely azt látványosan elkövette. Az elnyomottak önigazultsága adott történelmi helyzetben megismételheti azokat a vétkeket, amelyekről az említett csoport korábban szenvedett. Történelmi példa erre az oroszországi társadalmi változás, amelyben a korábban elnyomottak csoportja megerősödve és hatalomra jutva, kíméletlenül járt el a nemesség és a nagybirtokosok képviselőivel szemben. Az ebben az időszakban elkövetett társadalmi igazságtalanságok nehezen megismételhető intenzitást értek el. Szintén ékes példa és kiválóan szemlélteti Niebuhr meglátásának igazát a francia forradalom is.

---

<sup>253</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol 1., 225.

<sup>254</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol 1., 226.

Lehet, hogy sok moralista számára elfogadhatatlan az a bibliai megállapítás, amely szerint a tudás és a hatalom birtokosai nagyobb mértékben ki vannak téve az ítélet erejének, mint embertársaik. Ezen a ponton a bibliai vallásosság és az ebből fakadó keresztyén nézetek éles ellentétben állnak a racionális irányzatokkal, amelyek szívesen azonosítják az intelligenciát az emberi jósággal. Ezek az irányzatok nem ismerik fel annak veszélyét, hogy az ész mennyire a szenvedély áldozatává válhat.<sup>255</sup>Hasonló jegyeket figyelhetünk meg ezzel a kérdéssel kapcsolatosan Bonhoeffer gondolkodásában is. Meggyőződése szerint rosszabb, ha valaki gonosz, mintha időnként engedve a kísértéseknek impulzusszerűen gonoszul cselekedne. Rosszabb az is, ha a krónikusan hazug néhányszor igazat mond, mint az, amikor az igazság mellett elkötelezett ember időnként saját gyengesége miatt is hazudni kényszerül. Nem olyan súlyos, ha az emberszerető enged néha a gyűlöletnek, mintha az embergyűlölő szeretetet gyakorolna, anélkül hogy jelleme gyökeresen megváltozna. Bonhoeffer véleménye szerint különbség van bűn és bűn között és vannak könnyebb, valamint súlyosabb vétkek. Idézzük gondolatát:

A pártütés végtelenül súlyosabb, mint a botlás. Az áruló legragyogóbb erényei is éjsötétek a hűséges legsötétebb gyengeségei mellett.<sup>256</sup>

Nagyon fontos ezért a lehető legmélyebben megismerni a bűn természetét, mert csak így vagyunk képesek átlátni a különböző történelmi korszakok „révbe ért” társadalmi osztályainak illúzióin. A bűn mértékének ismerete nélkül rejtve marad szemünk előtt a személyes vétkek sora is, amelyek által nagyon sokan gyengeségüket és korlátaikat próbálják palástolni. Az arisztotelészi és platóni gondolkodás arra indíthatja a királyokat, hogy filozófusoknak képzeljék magukat, vagy éppen fordítva, ezáltal mérhetetlen hatalomvágy és gög kísértését okozva. Ezzel szemben a bibliai gondolkodás felfedi a hatalomvágy kísértéseit és veszélyeit, de csupán a minden emberi mércén túlmutató végső analízis képes a valós tisztánlátásra. Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az előbb felvázolt gondolatok szerint, a különböző előjogok és a hatalom birtokosai által elkövetett bűnök mély következményekkel bírnak az emberiség történetére nézve.<sup>257</sup>

Miután átfésülte a bűn lehetőségeit és annak az egyénben és társadalomban megnyilvánuló formáit, Niebuhr nem vesztette el bizalmát az emberi lehetőségekben. Minden bűnlátása ellenére aláhúzza a pozitív vonásokat is az emberben. Az elvesztett tökéletesség lehetőségén túl, véleménye szerint ott rejlik bennünk az eredendő, Istentől kapott

<sup>255</sup> Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol 1., 227.

<sup>256</sup> Bonhoeffer Dietrich, *Etika*. Exit kiadó Kolozsvár, 2015. (ford. Visky S. Béla) 53.

<sup>257</sup> Crouter Richard, *Reinhold Niebuhr on Politics*, 48.

igazságosság is (*justitia originalis*), amely természetünk sajátja. Ez magába foglalja a hitet, a reménységet és a szeretetet, valamint az Isten és felebarát szeretését. Ide tartozik az Isten gondviselésébe vetett bizalom is. Barth Károllyal ellentétben Niebuhr ezt a kérdést úgy látja, hogy a bűn nem semmisítette meg teljesen, bár megfertőzte az emberben elhelyezett „istenképűséget”. Meggyőződése dacára elismeri, hogy a szeretet és bizalom nem egyszerű lehetőségekként jelentkeznek a mindenkori ember létében.<sup>258</sup> Ezt a részletet azért emeltük ki bünszemléletéből, mivel állítólagos pesszimizmusa miatt kritikák is érték bünanalízisét. Bár sok kérdésben, így az emberi gyarlóság problémakörében is nyilvánvaló a realizmusa, egy másik nézőpontból vizsgálva, szakadék húzódik a nyelvezetében használt szimbólumok és a valós történelemhez kötött bűnértékelése között. Mivel a krisztusi szeretetet a maga teljes mélységében, földi viszonyok között „lehetetlen lehetőségnek” tartja, Niebuhrt egyes kritikussai kevésbé realistának és inkább lemondónak tartják. Keményebb megfogalmazásban, számos gondolatvitele és azok eredménye depresszióközeli és rokonságot mutat bizonyos fokú morális cinizmussal.<sup>259</sup> Mindezen vélemények ellenére, a figyelmesen olvasó számára, nyilvánvaló gondolatvitelében a bibliai alapra építkező történelemszemlélet. Az egyesek által ráruházott pesszimista minősítést, pedig éppen fáradhatatlan és reményteljes gyakorlati szervezőmunkájával torpedózta meg.

Niebuhr előbb tárgyalt gondolatainak vezérfonala a „*The Nature and Destiny of Man*” című könyvéből származik. A mű két kötetben, 1941-ben és 1943-ban jelent meg, olyan időszakban, amikor a világháború fellegeinek sűrűsége elérte a maximumot és igazán időszerű volt mélyebben tanulmányozni az emberi természet és sors rejtelseit. A könyv megírásához Niebuhr sokat tanult, belemélyült Augustinus és Kierkegaard műveibe, de feldolgozta bizonyos kérdéskörökben Luther és Kálvin, Platón, Arisztotelész, valamint Kant és Heidegger írásait is. Ezek után a kapcsolódó kutatómunkát megpróbálta egy sajátos szintézisben, önnön gondolataival együtt „közszemlére” bocsátani.<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> Brown Charles C., *Niebuhr and His Age*, 81.

<sup>259</sup> Matthews Charles T., *Reading Reinhold Niebuhr Against Himself*. *Annual of the Society of Christian Ethics*, vol. 19, 1999 72.

<sup>260</sup> Brown Charles C., *Niebuhr and His Age*, 69.

## C. Egyéni, és közösségi bűn. (Morális egyén, és erkölcsstelen társadalom)

Mielőtt Reinhold Niebuhr közösségi és egyéni bűnszemléletének részleteit vizsgálánánk, meg kell jegyeznünk, hogy ezzel a témával kapcsolatos gondolatai ellentámadásokat is szültek. Kritikusai nem értenek egyet azzal a diagnózissal, amely szerint a bűn elkerülhetetlen viselkedésforma a mindenkori ember számára. Talán mondanunk sem kell, hogy az előbbi ellenérv a liberális emberszemlélet irányából származik. Még ha szükségünk is van megfelelő emberértékelésre, a történelem tapasztalatai, valamint helyesen értelmezett teológiai emberanalízisünk elutasítják ezt a szabadelvű oldalról fakadó túlzott optimizmust és egyetértünk Niebuhr meglátásával. Bár a teológus hangsúlyozta a bűn egyetemes mivoltát, hajlott arra, hogy különbséget tegyen az emberi hibák fokozata között, ahogy ezt korábban is felvázoltuk. Meglátása alapján, ahol világosan látszanak a magasabb morális lehetőségek, a választás mégis az önzés vagy a félelem alapján ellenkező irányba mozdul el, ott az emberi hibák mélyebbek, mint azokban az esetekben, ahol a választás lehetőségét homály fedi.<sup>261</sup>

Egy kritikus megfogalmazás szerint Niebuhr a bűn elkerülhetlenségét annyira hangsúlyozza, hogy ezzel szemben a hit és a reménység tűnik szinte absztrakt csodának. Ezért életszemléletében a mindennapok történései túlságosan egybefonódnak a konfliktusokkal, a társadalomban rejlő lehetőségek közül pedig inkább a szembenálló erők egymáshoz való igazításához ragaszkodik. Még ha rejlik is igazság ezekben a kritikus megfogalmazásokban, talán túlságosan erős a gondolkodására és bűnszemléletére használt “demoralizáló” jelző.<sup>262</sup> Mindenképpen érdemes a kérdéshez közelebb férközni és megvizsgálni Niebuhr kutatásai alapján a közösségi bűnformák sajátosságait.

Figyelemreméltó, hogy bár a modern információs eszközökkel kiépített üzleti társadalom nem tartja magát istentagadónak, kendőzött bűnei közé beékelődött az individualizmus, amely érzékelhetően rombol. Ezt a megállapítást nem morális cinizmussal, hanem építő szándékkal, a rehabilitáló megoldáskeresések alázatával tesszük, hiszen mi magunk is részei vagyunk céljaink köré tömörített életünkkel, kényelem- és intimitáskeresésünkkel, az egyénieskedő irányzatnak. Reinhold Niebuhr okfejtése segít megérteni azt a tényt, hogy az egyénieskedő életfelfogásnál csak az (érdek) közösségi önzés a hangsúlyosabb. Felemelő lenne az ősztársadalom számára, ha a 133.-ik Zsoltár a mindennapi élet

---

<sup>261</sup> O'Connor Edward D., *The Theology of Reinhold Niebuhr*, 196.

<sup>262</sup> Matthews Charles T., *Reading Reinhold Niebuhr Against Himself*, 73.

valóságképévé változna és az atyafiak testvéri egyetértése gyógyító olajként, valamint megtermékenyítő harmatként készítené befogadó táptalajt az Úr áldásához. A zsoltárban leírt egyedüli, Isten által megáldott közösségi létforma, a tiszta gyülekezetek életsejtjei kellene egymásba fonódva egy Krisztusváró keresztény társadalmat alkossanak. A „gyönyörűség” és áldott állapot még várat azonban magára, hiszen sem missziónk, vagy egyházszervezésünk, sem a mindennapi élet valós kórképe nem melegágya még az óhajtott valóságnak. A lehetőség – hitünk szerint – ennek ellenére jelen van a mindennapokban. Ahhoz, hogy közelebb kerüljünk emberi oldalról a megoldásokhoz, keresztyén realizmussal kell feltárnunk az állapotokat, és el kell fogadnunk, hogy ami etikailag megvalósítható az egyén életében, másfajta megközelítést kíván a közösség felépítésében. Reinhold Niebuhr a *Moral Man and Immoral Society* (Erkölcös egyén és erkölcstelen társadalom) című könyvének előszavában már rávilágít erre az alapvető különbségre, amikor azt írja:

„...könyvemnek központi tézise volt, hogy a liberális mozgalom, legyen az egyházi vagy szekuláris, nem volt tudatában az alapkülönbségeknek az egyén és közösség moralitása között, legyen az faj, osztály, vagy nemzet.”<sup>263</sup>

„The central thesis was, and is, that the Liberal Movement both religious and secular seemed to be unconscious of the basic difference between the morality of individuals and the morality of collectives, whether races, classes or nations.”

Megjegyezzük, hogy Niebuhrnak a közösségi etikával kapcsolatos gondolatai nem arattak osztatlan sikert teológus kartársai körében. Bonhoeffer tollából kritikát szült Niebuhr társadalometikai főműve. A *The Moral Man and Immoral Society*-ben hiányolja annak kikristályosítását, hogy egyén és társadalom egyenlően erkölcstelen a megélt Krisztus hiányában. E polémia odáig terjedt, hogy Bonhoeffer megállapította, Niebuhr etikája a legörültebb szélmalomharcot személyesíti meg, mivel Krisztus nélkül bármely morális egyén munkája és személye is a rossz kategóriájába kerül.<sup>264</sup> Megállapíthatjuk ezek alapján, hogy míg Bonhoeffer számára Krisztus volt minden gondolat gyökere és végpontja, Niebuhr Krisztusa csak részben és nem teljességében volt a testet öltött isten szó, mely feltámadva a mennyekbe „emelkedett”. Niebuhr számára a Megváltó, sokkal inkább az ember történetének histórián túli normáját jelentette, azt a morális személyt aki meghatározta és megszemélyesítette a végső tökéletességet az emberiség számára.

---

<sup>263</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*. Charles Scribner's Sons, New York 1960, iX.

<sup>264</sup> Young U. Josiah, *Dietrich Bonhoeffer and Reinhold Niebuhr*. 287.

Ténylegesen megtapasztaljuk a mindennapokban, hogy az a viselkedésforma, amit az egyéni életben erkölcstelennek minősítenénk, a közösségi érdekek kábításában akár heroikus töltetet is nyerhet, még akkor is, ha távol esik erkölcsi normarendszerünktől. Ilyen megtapasztalások sajnos nem ritkák egészségesnek tartott erdélyi nacionalizmusunkban sem, és könnyen igazolásokat találunk erre önkonzerválási törekvéseinkben. Tehát elsősorban nem besulykolt normarendszerre van szükségünk, hanem az őszinte kérdésfeltevés hitben elnyert szabadságára, hogy korlátaink ellenére is közelebb kerüljünk Isten akaratához. Ahhoz, hogy az örökkévaló Kijelentés alapján álló teológiai etikánk magán- és társadalmi értékrendszerünkben is elnyerje méltó helyét, le kell először rombolnunk a társadalmi normákról alkotott elképzeléseinket. A társadalmi normák nem tartoznak az abszolút értékfogalom kategóriájába, nem normatívak és nem preskriptívek, hanem inkább a statisztikai, leíró és szociológiai térfélhez tartoznak. Ezenkívül a történelem állandó változásának is ki vannak téve.<sup>265</sup> Fontos felismernünk azt is, hogy a korabeli keresztyénség éppen az aktuális birodalmi normákat rúgta fel, mentalitásában, a közügyekhez, a római hódító háborúhoz való viszonyulásában. Hozzátehetjük, hogy ezzel együtt nem volt forradalmi jellegű felforgató erő, hanem saját belső rendszere szerint egyenlítette ki a különbséget példának okáért a rabszolgatartók és rabszolgáik között. Ezzel együtt kezdetben félelemkeltő, bomlasztó erőként tűnt fel a karhatalom szemében és el kell fogadjuk, hogy az akkor megszilárdult társadalomszemlélet, az elfogadott „normálishoz” viszonyítva, normáktól elszakadóként határozta meg az új hitbeli irányzatot. A keresztyének egyetlen általuk elfogadott viszonyítási alaphoz, a Kyrioshoz akartak méltóak lenni és egyedül ezt a megfelelést tekintették értéknek, axiának. Az ember méltóságát, „dignitasat”, az Úrhoz méltó (axios) járásban látták.<sup>266</sup> Ennek alapján megállapíthatjuk, hogy már a keresztyénség hőskorának tekintett időszakban szembefordult egymással a krisztusi norma a világi értékrendszerrel, olyannyira, hogy éppen a keresztyénséget tekintette a hivatalos állami ideológia egyfajta „istentelenségnek”, mert társadalmi rendjéhez viszonyítva devianciának számított! A történelem azonban már birtokában van a Krisztus-hívők reális minősítésének. E szerint az igaz keresztyén etikai magatartás egyértelműen a másokért való cselekvést jelenti. A keresztyén etika gyakorlati vetülete tehát a szolgálatban teljeseedik ki. Ezzel kapcsolatosan mondja Pásztor János, hogy:

---

<sup>265</sup> Vályi Nagy Ervin, Minden idők peremén. Bazel- Budapest 1993, 187.

<sup>266</sup> Vályi Nagy Ervin, Minden idők peremén, 188.

„Semmiféle látványos, egy-egy vallásos csoport hatalmát kiszolgáló, esetleg nagyon látványos karizmatikus jelenség nem hiteles, ha nem szolgál.”<sup>267</sup>

Meghökkenítő megállapítás, de matematikailag és tapasztalati úton is igazolt, hogy a kollektív egoizmusban összeadódnak az egyéni önzés elemei, ezért az így nyert „halmaz” méretarányosan nagyra duzzadhat. Ugyanakkor az önző elemek hatása is nagyobb, amikor közös impulzusok köré egyesülnek.<sup>268</sup>Ez a ténymegállapítás másfajta etikai megközelítés elé állít bennünket, amikor a közösségi indíttatásokat szeretnénk az ösztönök és az önzés szintjéről felemelni a felebarát irányába. Karinthy Frigyes tragikus leleplezése a „Barabbás” c. novellájában, ugyanazt próbálja bizonyítani írói eszközökkel, amit Niebuhr pragmatikus tudományossággal az előbbieken megfogalmazott: a közösségben gyakran lehullanak az egyéni moralitás vékony leplei, összeadódnak a negatív impulzusok és az egyén, kezdeti szándékától függetlenül áldozatává válhat a közhangulatnak. Amikor a feltámadott Krisztus összeszedi a marcangoló lelkiismeret fájdmájából mindazokat, akik keresztre küldték, és még egy esélyt ad nekik, a bűnbánattal telített ígéretek semmissé válnak a tett színhelyén, hiszen Barabás és Pilátus előtt, az egyéni elhatározások vérszegénynek bizonyulnak. Így hiába indul a közösségi próbálkozás Krisztus-kiáltásnak, a végeredmény ismét az eltorzult „Feszítsd meg!” ordításba torkollik.<sup>269</sup> Az Újszövetségben nem találunk kimondott szociális programot, de a felebarát szeretete, tisztelete egyértelműen vetülete az istentiszteletnek. Közösségi életünknek tehát legalább akkora figyelmet kell szentelnünk, mint az egyéni növekedésnek. Az elvonuló, árnyékban történő tökéletesedés legalább annyira meddő, mint a közerkölcsstelenségben való morális fellazulás és beolvadás. „Az új ember keresztyén tiszte és hivatása betöltése során só és világosság. Ebben és ebből áll a keresztyén ember etikai méltósága és cselekvő alapállása, aki a Jézus Krisztussal való közösségben, a Szentlélek vezetése alatt a teremtő Isten megbízottja ebben a világban”<sup>270</sup>állapítja meg Nagy László, az egyén és közösség etikai kapcsolatait taglalva. A keresztyén ember szerinte nem lehet hajótörött Robinson, aki egymaga, önmagában él a „senki szigetén”. Az ilyen individualizmus célja az elkülönülés, a közélet fórumaiból való kivonulás, a szellemi szupremáció vagy az erkölcsi tisztaság megőrzése érdekében vállalt önkéntes száműzetés. E magatartásformán belül két csoportot különböztet meg, a Diogenész formátumú civilizációtagadókat, akik

---

<sup>267</sup> Pásztor János, Misszió a XXI-ik században. Velence 2000, 49.

<sup>268</sup> Niebuhr Reinhold, Moral Man and Immoral Society, Xii.

<sup>269</sup> Karinthy Frigyes, Barabbás c. novellája.

<sup>270</sup> Nagy László, Református Keresztyén Közösségi Etika, 33.

szellemi magasságukból adódó cinizmussal ostromozzák koruk társadalmát, valamint a Püthagorász-féle filozófiai iskolába való tömörülést és az ezzel együtt járó passzív elkülönülést. A szellemi elkülönülés veszélyeket is hordoz a társadalom számára, így alakulhatnak ki olyan liberális-rationális csoportok, mint például a szabadkőművesek. Jézus a világgal és a társadalommal történő közösségvállalásra indít bennünket:

„Nem azt kérem, hogy vedd ki őket e világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól”(Jn. 17,15).<sup>271</sup>

A felebaráttal szembeni jogos és önzetlen magatartásnak azonban számos akadály van Niebuhr szerint. Bár az egyén rendelkezik a szimpátia és a törődés mértékével, amelyek részei természetes felruházottságának és igazságérzete továbbfejleszthető az értelem és a tanulás kiterjesztésével, mégis a közösségben ezen eszközök eredményessége megkérdőjelezhető. A tapasztalat azt mutatja, hogy a csoportokban sokkal kisebb a hajlam az impulzusok visszafogására, kevesebb a képesség mások szükségének megértésére és így a szabadjára engedett egoizmus hangsúlyosabb a közösségek egymáshoz fűződő viszonyában, mint az egyéni kapcsolatokban.

Megfigyelhető, hogy az egyén a maga bűnös természete ellenére is tanulhatja a jót, ebben segítheti az értelem, tudományossága, technikai kultúrája egyaránt. A kommunikáció és a média eszközeivel könnyen lélekközelségre hozhatók a bejárható földrajzi távolságon túli emberi nyomorúságok és szenvedések is. Megfelelő propagandával és megvilágítással az ilyen helyzetek iránt együttérzés gerjeszthető. Azonban igazán változást a társadalmi struktúrákban, amely az igazságosság irányába mutatna, az egyéni felbuzdulások nem hoznak, mert a hatalomhoz való görcsös ragaszkodás meggátolja a mélyreható változást. Diagnózisa szerint, az egyénben található negatívumok valahogy összeadódnak a társadalmi csoportosulásokban. Ez alól a nemzet kategóriája sem kivétel, és legtöbbször az önzés, a saját közösség érdekeinek védelme diadalmaskodik. Niebuhr megállapítását tapasztalataink alapján is igaznak érezzük. Érdekes módon azonban, nem emelte ki azt a lehetőséget, amely Krisztus egyházában, mint megújult közösségben rejlik. Amikor egyházat említ, ezt inkább kritikával, és az egyház történelmi visszaéléseire és tévedéseire utalva teszi. Ezért talán jogos a kérdés, hogy miért az Egyesült Államokban, mint modern birodalomban vizsgálta – még ha kritikával is – a történelem beteljesedésének lehetőségeit, és miért nem helyezte a hangsúlyt a Krisztus felé forduló közösségre?<sup>272</sup>

---

<sup>271</sup> Nagy László, Református Keresztyén Közösségi Etika, 34.

<sup>272</sup> Yoder John H., Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism. Seminar, 115.



Niebuhr korában az erős nemzet volt a legmagasabb társadalmi és politikai eszménykép. A teológus azonban józan kritikával fedi fel a nemzet heroikus eszméje által kendőzött morális kétértelműségeket. Megállapítja, hogy a domináns társadalmi osztály mindig előnyben részesíti az egység megőrzését bármilyen erkölcsi kérdéssel szemben is. Így az egészséges, belülről jövő kritikát is az egység elleni támadásnak minősíti. Ennek eredményeképpen, a nemzetek gyakran morális lázadókat, ugyanazon a “Golgotán” feszítik meg, mint gonosztevőiket, mert elvakultságukban képtelenek különbséget tenni az erkölcsi idealizmus és az antiszociális viselkedésmódok között. Ennek következményeként sajnos gyakran összemosódik a magasabb erkölcsi igény a morális közepszerűséggel.<sup>273</sup> Megjegyezzük, hogy ez torz látásmód fellelhető azokban a közép és kelet-európai államokban, amelyek a XX-ik század első évtizedeiben ajándékba kapták a szétszakított Magyarország egyes tartományait. Kiváltképpen a kisebbségeket érintő, közösségi morális kérdéseket “festették át” előszeretettel destruktív színezetűre.

Reinhold Niebuhr előbb is idézett, 1932-ben megjelent könyve, a *Morális ember és immorális társadalom* olyan leleplezéseket és diagnózisokat tartalmaz, amelyek nem csupán a korabeli amerikai társadalomra érvényesek. Számos megfogalmazás ma is segít annak megértéséhez, hogy a korunk társadalmainak mély problémái milyen jellegű gyökerekkel bírnak. Niebuhr lényegesnek tartotta kiemelni, hogy a liberális mozgalom mindkét ága, a szekuláris, de ugyanakkor a vallásos is, nem volt tudatában annak a mély választóvonalnak, amely egyén és közösség moralitása között húzódott. Ez a megállapítás a szerző meglátása szerint attól függetlenül érvényes, hogy a közösségek faji, osztálybeli vagy éppen nemzeti alapon szerveződnek.<sup>274</sup> A morális társadalom lehetősége Niebuhr számára csak ideális körülmények között létezik. Ennek felvázolásában fontos szerepet szán mind a racionális, mind pedig a vallásos tartalékok számára. Ezek felsorolása előtt azonban érdemes megvizsgálnunk, hogy miképpen látja a szerző az egyén és társadalom viszonyát, és hogy miképpen erősödnek fel az egyénben szunnyadó impulzusok a közösségi hang hatására.

Niebuhr kritikusan tekint a korlátait nem ismerő és öncélúvá váló technológiai fejlődésre, és már első soraiban kiemeli, hogy az emberi együttélést és a lehetséges társadalmi békét nagyban befolyásolják az emberi fantázia és kreativitás termékei. Ezek a mindennemű „étvágyat” az ésszerű lét határain túlra terjesztik. Természetesen az ember birtokában levő eszközök segítenek is az emberi alapszükségletek megválaszolásában. A történelem azonban

---

<sup>273</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 88.

<sup>274</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, ix.

kétség nélkül bizonyítja, hogy az ember képtelen megállni a természetes szükségletek betöltésének kapujában, és végtelen célokat tűz ki maga elé. A célok megvalósítása érdekében pedig erre alkalmas eszköztárat is képes volt létrehozni.<sup>275</sup> Niebuhr előbbi diagnózisa párhuzamba állítható a Maslow féle piramissal. Maslow egymás fölé építkező szintekben rajzolta meg az emberi célkitűzések lépcsőfokait. Ennek alapján a fiziológiai szükségletek fölé helyezte a biztonságot és a védelmet, majd következő lépcsőfokként a szeretet és összetartozás óhajtott állapotát jelölte meg. A képzeletbeli piramis legmagasabb szintjeit, az önbecsülés és az önmegvalósítás képezik.<sup>276</sup>

Niebuhr kiemeli, hogy a természet dicsőséges meghódítása inkább elmélyítette és aktuálissá tette az igazságosság kérdését, mintsem megoldotta volna azt. Az eredeti ideológia szerint a hódítás a könnyebb létet és az emberi kényelmet hivatott szolgálni, azonban a megkaparintott tartalékok és javak önkényes birtoklása és elosztása inkább elmélyítette a társadalomban található szakadékokat. Megemlíti a technológiai forradalom hatásait is, amelyek következtében ténylegesen megerősödtek a földrajzi távolságokon is átívelő közösségi kötelékek, de ugyanakkor megnőtt az igazságtalan hatalomgyakorlás lehetősége is, hiszen a technológia segítségével az ember uralmi hajlama végtelen módon kiterjeszthető.<sup>277</sup>

Niebuhr ezen a ponton újra felhívja a figyelmünket az emberi értelem korlátaira. Visszatekint a kezdetekre és megállapítja, hogy a primitív közösségek korában az ember ivadékanak hosszú ideig tartó biológiai fejlődése segített az intim közösségi kapcsolatok fenntartásában és az első közösségek a vérségi kötelékek köré csoportosultak. Egy későbbi történelmi fázisban azonban az intelligencia és képzelőerő fokozatos növekedése kiterjesztette a közösségi kötelékeket a közvetlen „ko-szangvinitás” határain túl, és segített megteremtteni az első csoportok közötti kapcsolatrendszer. Bár az intelligencia kétségkívül képes arra, hogy megláttassa és megértesse velünk mások szükségét, észre kell vennünk ennek korlátait is. Egy bizonyos határon túl bármennyire is racionális legyen is az ember, képtelen arra, hogy mások helyzetét és állapotát a magáéval egyenlőképpen szemlélje.<sup>278</sup> Éppen ezért illúzió maradt a XVIII. században megfogant elképzelés, amely szerint az univerzális nevelés kiterjesztésével kialakítható egy olyan öntudat, amely lehetővé teszi az igazságos társadalom felépítését. Niebuhr a nevelési módszerekbe vetett vak reménység kritikáját is időszerűnek tartja és megállapítja, hogy a nevelés által ténylegesen felerősíthető a felelősségérzet, de soha

---

<sup>275</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 1.

<sup>276</sup> Maslow motivációs piramisa, [old:ektf.hu](http://old:ektf.hu)

<sup>277</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 2.

<sup>278</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 3.

nem érhető el az a szint, amely mások jogait és szükségait a sajátjainkkal egy lépcsőfokon szemléli. A történelem során megtapasztalt elvi kudarcok ellenére Niebuhr keresi a helyes diagnózist, és arra a következtetésre jut, hogy minden szociális együttműködés, amely a legintimebb családi alapokon álló közösségen túlmutat, megvalósíthatatlan a kényszer eszköze nélkül. Természetesen ennek mértéke és megtapasztalhatósága is változik. Azokban a közösségekben ahol hathatós az együttműködés, megfelelően erős a hallgatóságos megegyezés intézménye és ahol a konfliktusmegoldás szervezett módszertana gyakorlatba ültethető, a kényszerítés metódusa leplezetten működik. Ennek mértéke és foka csak krízishelyzetekben mutatkozik meg teljességében, ettől függetlenül azonban mindig jelen van.<sup>279</sup> Végso soron az óhajtott egység akkor valósul meg, ha egy közösségen, vagy szövetségen belüli domináns csoport valamilyen módon érvényesíti az akaratát.

Mindezt politikai térfelelen vizsgálva megállapítható, hogy a politikai terület lehet az a közeg, ahol hatalom és lelkiismeret egymásra találhatnak egy ideig, és az etikai tényező átíthatja a kényszerítő tényezőt, de ennek eredménye mindig magával hozza a kompromisszumot. Hiába a romantikus látásmód, amely szerint a demokrácia intézménye minden konfliktushelyzet számára megoldásokat tartalmaz, ismerjük ennek a társadalmi rendszernek is a hiányosságait. Egyáltalán nem hozza el az etika végső diadalát a kényszerítő megoldások fölött. Bár a politikai többségnek megvannak a maga lehetőségei és megoldásai, ezek nem változtatják meg a politikai kisebbség látásmódját és véleményét, csupán az intézményes kényszer erejével hatnak rá. Természetesen vannak olyan konfliktushelyzetek a demokratikus társadalmi renden belül is, amikor a kisebbség nem hajlandó elfogadni a többség diktátumát és tüntet vagy fellázad ellene. Előnye ennek a rendnek, hogy a konfliktushelyzetek rendezése sokkal inkább fórumokon történik, mintsem a csatamezőkön.<sup>280</sup> Niebuhr tényként állapítja meg, hogy a politikai állásfoglalások általában valamely gazdasági érdekekben gyökereznek, és kevesen képesek az önérdektől mentes objektív látásmódra. Az egymással szembenálló ellentétek a demokratikus társadalomban sem szűnnek meg, azonban a politikai többség fennhatósága alatt működő rendfenntartó erők gyakran visszaszorítják az erőszakos formában megnyilvánuló indulatokat. Niebuhr kiemel néhány történelmi kivételt is, és példaként említi az olaszországi fasiszta mozgalmat, amely elég erőt sugárzott ahhoz, hogy kisebbségként megfélemlítse a többséget. Szemléletes az Egyesült Államok történetének legvéresebb belháborúja is, amikor a déli ültetvényesek érdeke katonai konfliktust

---

<sup>279</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 4.

<sup>280</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 5.

eredményezett a keleti ipari terület és a nyugati agrárzóna által alkotott többséggel szemben, bár a „Dél” alulmaradt végül a túlerővel szemben.<sup>281</sup> Niebuhr Távolságra is kitekint, hiszen korábban Japán érdekes társadalmi struktúrával rendelkezett, a katonai kaszt olyan presztízzsel bírt, amely túlnőtt saját gazdasági helyzetén, és még a vagyonosodó kereskedelmi kaszt pozícióit is veszélyeztette. A végkövetkeztetés mindenképpen az, hogy bármely típusú a hatalom a társadalomban, veszélyezteti annak egyensúlyát és olyan egyenlőtlenségeket okoz, amelyek igazságtalanságokhoz vezetnek. Bár minden egyes kor szakirodalmában tele van olyan érvekkel, amelyek morális és racionális úton igazolják ezeket az egyenlőtlenségeket, a legtöbb ezek közül könnyen támadható. Példának okáért, ha el is fogadjuk azt, hogy a magasabb képességek és készségek a társadalomban magasabb pozíciót és javadalmazást vonnak maguk után, meg kell jegyeznünk, hogy a fizetség gyakran messze túlnövi a jogosság határait.<sup>282</sup> Természetesen ennek egyik kiváltó oka az, hogy a díj mértékét még a demokratikus társadalmakban is a hatalmat birtokló osztály állapítja meg. Niebuhr megjegyzi, hogy bár a feltörekvő professzionális osztály kiemelkedő képzettséggel rendelkezik, társadalmi hatalom hiányában korántsem hasít akkorát az anyagi javak bőségéből, mint a gazdaság nagy részét kézben tartó „felső tízezer”. A természeteszerű mohóság, amely a hatalom megtartását és növelését szolgálja, masszívan hozzájárul tehát az egyenlőtlenségek elmélyítéséhez.

Érdekes különbséget fedez fel Niebuhr az egyéni és kollektív viselkedésformák között is. Meglátása szerint az egyén hiszi, hogy szeretnie és szolgálnia kell felebarátját és ezenkívül igazságot is kell szolgáltatnia irányában. A faji, gazdasági és nemzeti közösségek azonban igyekeznek mindent megkaparintani csoportjaik számára, amit hatalomszomjuk megenged.<sup>283</sup> Ezek a gondolatok párhuzamba állíthatóak az előbbi fejezetekben is idézett Walter Rauschenbush elméletével, aki ugyancsak kiemeli az egoizmus súlyát, és ez különösképpen érződött bűnmeghatározásán is. Rauschenbush a gyarlóságot elsősorban a közösséggel szembeni önzésként szemlélte, és nem az Isten elleni cselekedetekben látta. Meghatározása szerint a bűn elsősorban önzés, de olyan önzés, amely az antiszociális viselkedésben csúcsosodik ki. Ezért kevésbé kell rossz szemmel néznünk azokat, akik nem látják tisztán, vagy nem fogadják el például a Szentháromság kérdését, de komoly erőbedobással küzdenek a társadalmi igazságtalanságok ellen.<sup>284</sup>

---

<sup>281</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 6.

<sup>282</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 8.

<sup>283</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 9.

<sup>284</sup> Rauschenbusch Walter, *A theology for the Social Gospel*. The Macmillan C.O. 1917, 50.

Niebuhr megjegyzi, hogy a korában fellelhető hatalmi egyenlőtlenségek nem újkeletűek. Ezek gyökerei visszanyúlnak a primitív társadalmak idejére és valószínűleg a pásztorkodó életforma és a szervezett agrártársadalom történelmi határán jöttek létre. Az agrár társadalmi forma szétrombolta a nomád életmód egyszerű és kezdetleges „kommunizmusát” és beemelte a birtoklás okozta egyenlőtlenségeket a történelembe. Niebuhr itt néhány történelmi példát vonultat fel. Egyiptomban például a földbirtok három részre oszlott, tulajdonosai a király vagy fáraó, a katonák és a papság voltak. A közemberek azonban birtok nélkül tengették életüket. Peruban, ahol egy különös despotikus kommunizmus alakult ki, az uralkodó birtokolta az összes földterületet, de saját használatában csak egy harmadát tartotta meg. Ugyanakkora részt biztosított a papságnak és ugyancsak egy harmadot átengedett a köznép használatába. Természetesen az alsóbb társadalmi osztályok megdolgozták a maguk földrészén kívül, a hatalmon levő társadalmi réteg földterületét is. Talán Kína volt az a hely, ahol érdekes módon élhetőbb egyenlőtlenség alakult ki, mint más birodalmakban. Bár a császár birtokolta természetesen a legjobb és legnagyobb kiterjedésű területet, minden család számára biztosított volt a fennmaradásához szükséges birtok. Rómában a patrícius társadalmi osztály „pater familias”-a kezében összpontosult a tulajdonjog, aki ezáltal kiemelt társadalmi szerephez jutott. A szociális piramis alsóbb lépcsőfokain foglaltak helyet saját családtagjai és természetesen a plebejusok, valamint a rabszolgák is. A katonai hódítások sikerei ugyancsak fokozták az egyenlőtlenségeket azáltal, hogy a nagy latifundiumok birtokosai rabszolgák százait dolgoztatták a saját területeiken, ezáltal háttérbe szorítván a kisbirtokosok osztályát. Ez a szociális szakadék tulajdonképpen elő is készítette a birodalom bukását, hiszen az a társadalom, amely urakra és rabszolgákra redukálódik, elveszti természetes egészségét és belülről esik szét.<sup>285</sup> Érdekes szembeállítani a birtoklás birodalmi struktúráit, azzal a helyzettel, ami a XVII-ik század derekán Székelyföldön volt tapasztalható:

„A földterület jelentős része a kincstár, a főurak és a nemesek tulajdonában volt. Számottevő birtokokkal rendelkeztek az egyházak, a városok, és eleinte nőtt, majd visszaesett a különböző, nem nemes szabad rétegek földtulajdona.”<sup>286</sup>

A történelemben nyomon követhető az is, hogy a hatalom, bár növekedésével hozzájárul a belső egység megszilárdításához, egy bizonyos szint után már a társadalmi békét

---

<sup>285</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 11.

<sup>286</sup> Köpeczi Béla, Barta Gábor, *Erdély rövid története*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1993, 346.

veszélyeztetni. A hazafiasság mesterséges gerjesztése sem működik akkor, amikor a közember híjával van alapvető jogainak. Niebuhr ehhez a megállapításhoz Plutarkhosz gondolatait hívta segítségül, aki szerint a szegények azért mentek a háborúba, hogy küzdjenek és meghaljanak mások gazdagsága, bősége és szórakoztatása okáért.<sup>287</sup>

A rabszolgaság történelme ugyancsak felfedi a társadalmi igazságtalanságok evolúcióját az ókortól kezdődően. A primitív, törzsi társadalomban még a jogok a csoporton belül viszonylag egyenlőképpen vannak elosztva, de a csoporton kívül nagyon kevés jogot ismernek el. A harcokban szerzett foglyokat a legtöbb esetben kivégezték, de a mezőgazdaság fejlődésével felismerték ezek hasznát, és inkább rabszolgaként dolgoztatták őket. Mivel a jogfosztott egyéneket integrálták a csoport életébe, megszűnt ezáltal a jogegyenlőség és a különbségek azután is fennmaradtak, miután a rabszolgákra már nem tekintettek ellenségként. Ezzel párhuzamosan kialakul az adósrabszolgák társadalmi csoportja, akik tulajdonképpen a növekvő birtokrendszer áldozatai voltak. A barbár népcsoportok körében ismeretlen volt a társadalmi osztályok megkülönböztetése, erre a különbségre mindenképpen úgy tekinthetünk, mint a civilizáció termékére.<sup>288</sup> A szociális impulzusok, amelyek természetesen birtokában vannak minden egyes embernek, túl kevésnek bizonyultak ahhoz, hogy racionális úton biztosítsák a társadalmi egyenlőséget a csoportokon belül. A történelem azt is igazolja, hogy a növekvő társadalmi intelligencia sem tudta ezeket az egyenlőtlenségeket eltörölni, csupán enyhítette hatásukat. Niebuhr megjegyzi, hogy sem Izráel prófétái, sem pedig a korabeli Egyiptom, vagy Babilon szociális idealistái nem tudtak egy igazságos társadalmat körvonalazni, bár tiltakoztak a nyilvánvaló társadalmi igazságtalanságok ellen. A hatalom embere mindig képes privilégiumai megtartása érdekében valóságos „ragadozóként” viselkedni. Morális viszonyulása a csoport azon tagjaival szemben, akik kihívást intézhetnek hatalma iránt, a legtöbb esetben átláthatatlan. A csoport azon tagjai felé azonban, akik kevesebb hatalmat birtokolnak, képes a filantrópia gyakorlására. Viselkedése érdekes egyvelege a brutálisnak és morálisnak, amely összetett módon fellelhető az emberiség történetében, mert adakozása egyidőben fejez ki hatalmat, felsőbbrendűséget, de ugyanakkor sajnálatot is.<sup>289</sup>

Niebuhr kiemeli, hogy a modern demokráciák felemelkedése ténylegesen megváltoztatta a kormányzottak és hatalmon levők viszonyát, de a doktrína, amely szerint a

---

<sup>287</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 11. (Plutarch, *The Parallel Lives*. Tiberius Gracchus, Loeb Classical Library, Vol.X.)

<sup>288</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 13.

<sup>289</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 14.

hatalom az alattvalók teljes beleegyezésével kormányoz, nem fedi a valóságot ebben az esetben sem. A modern democráciákban sem lehet teljesen elválasztani a vezetési elvet a hatalmat birtoklók speciális érdekeitől, és bár ezekben a társadalmi formulákban kevesebb a kényszerítő faktor, ezek finomabb formákban rögtön életbe lépnek, amikor a hatalom megtartása a tét. Niebuhr írásaiból John H. Yoder azt hámozta ki, hogy túlságosan is elfogadja az említett kényszerítés agresszívebb formáit is, ha ezek egy magasabb ideált szolgálnak. Kritikával közelíti meg azt, ahogyan Niebuhr felületes módon előnyben részesíti a háborút példának okáért a diktatúrákkal szemben, mert nem gondol a modern totális háború helyrehozhatatlan következményeire. Történelemszemléletében gyakran egybeolvasztja és uniformizálja a különböző korok háborúinak típusát, bár éles határvonal húzódik mondjuk a lovagi harcok és a technikát felvonultató harci eszközök tömegpusztítása között. Ebben az esetben érvényét vesztheti a „kisebbik gonosz” megnevezés, amellyel Niebuhr kitünteti a fegyveres konfliktust az elnyomó totális rendszerrel szemben.<sup>290</sup>

A polgári társadalom fejlődésére tekintve megállapíthatjuk, hogy a kereskedelmet uraló társadalmi osztály érdeke az volt, hogy gyengítse az államapparátus autoritását a minél szabadabb kereskedelem érdekében. Ezzel egyidőben azonban, mint masszívan adót fizető réteg, nyomást gyakorolt az államhatalomra, amikor a meglévő rend és a speciális privilégiumok megtartása volt a tét. Ez a tény magával hozta azt az alapvető változást is, amely szerint a gazdasági erő előtérbe került, maga mögé utasítva a politikai és katonai jellegű hatalmat is a befolyás mértékét tekintve.<sup>291</sup> A politikai hatalom felelősséggel bírt, ezzel szemben a gazdasági erő a felelőség hiányának minden előnyét élvezte és kihasználta. A korábbi időszakokkal szemben, a „gazdaság lordjai” sokkal jobban ki tudták terjeszteni a hatalmukat, mint például a bizonyos korlátok között gazdálkodó, földbirtokos arisztokrácia. Ezt a típusú hatalmat sem választhatjuk el teljesen a katonai hatalomtól, hiszen adott esetben az állam rendfenntartó erőit és a határokat védő katonai erőket is mozgósíthatta befolyása által, speciális érdekei védelmében. Ezek alapján is láthatjuk, hogy a demokratikus mozgalom is képtelen volt arra, hogy a társadalom minden problémájára, valamint a hatalmi egyenlőtlenségek okozta igazságtalanságok kérdéseire hathatós válaszokat adjon. Gyakran feláldozta a közösségen belül az igazságosságot az úgynevezett békeség érdekében, de ugyanakkor hatalmi túlkapásai és mohósága által, tönkretette a különböző közösségek közötti külső békét.

---

<sup>290</sup> Yoder John H., Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism. Seminar, 112.

<sup>291</sup> Niebuhr Reinhold, Moral Man and Immoral Society, 15.

Niebuhr szerint a történelem számos bizonyítékot szolgáltat arra nézve, hogy ugyanaz az erőcsoportosulás, amely megszünteti a társadalom belsejében az anarchiát, a maga rendjén oka az anarchiának a társadalmak közötti külkapcsolatokban.<sup>292</sup> A királyságok dominanciája idején az alattvalók teljesen ki voltak szolgáltatva az uralkodók önkényének és nem ritkán egyetlen hatalmon levő személy irigysége, birtoklási szomja, vagy éppen csalódottsága járult hozzá a háborús konfliktusokhoz. Az alsóbb társadalmi osztályok tagjai ezekben a konfliktusokban teljes odaadással kellett szolgálják a számukra természetellenes és valósággal rájuk kényszerített ideálokat. Az emberiség növekvő intelligenciaszintje és az uralkodók megnövelt felelőssége már gátat szabott a hatalmi szeszélyeknek, de nem szüntette meg teljesen azokat, és megmaradt a hatalmat birtoklók önnön érdekvédelme. Ennek alapján, a közelmúltban sem ritkák a hatalmi és birtoklási szeszélyek keltette szociális konfliktusok.

Niebuhr szemléltető történelmi példákat mutat be és megemlíti Napóleon esetét, aki képes volt Európát vérbe borítani hatalmi vágyai beteljesítéséért. és ezt úgy tette meg, hogy közben a francia hazafiság és a forradalmi harciasság katonájaként pózolt. Az a tény, hogy a francia forradalom közismert jelszavai, az egyenlőség, testvériség és szabadság hármasa ilyen gyorsan átalakult a napóleoni imperializmus rémálmává, mutatja az emberi tartalékok korlátait, társadalmi rendtől függetlenül.<sup>293</sup> A felsorolásból az amerikai példa sem hiányzik, hiszen egy fiatal és ambíciós nemzet életében mindig van lehetőség a mohóság okozta túlkapaszkodásra. Theodore Rooseveltt egy szűk érdekcsoporthoz, valóságos „juntához” tartozott, amikor belevitte országát a spanyol-amerikai háború rettenetébe. Gazdasági területen a modern ipari lordok éhsége a nyersanyagok iránt, ugyancsak számos konfliktusnak a forrása. Ezenkívül a szabadverseny és a piacokért való harc gyakran okoz ma is fegyveres összecsapást a világ számos pontján, de különösképpen a kiszolgáltatott, úgynevezett harmadik világbeli országok területén. Niebuhr a veszély elvi forrását abban látja, hogy a fennmaradási- és életösztön egy adott határon túl, törvényszerűen átalakul hatalmi és birtoklási ösztönné. Ezen belül az átlagember a maga frusztrált helyzetében, csak eszközévé válik az őt manipulálók hatalmi ambíciójának.<sup>294</sup>

Ezen a ponton érdemes megvizsgálni Niebuhr véleményét a hazafiságról, amely a közösségi önzés hangsúlyos eszközévé válhat sok esetben. Meglátása szerint a hazafiság áldozatkész önzetlensége könnyen manipulálható és ez esetben a nemzeti egoizmus integrált

---

<sup>292</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 16.

<sup>293</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 17.

<sup>294</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 18.



részévé válik.<sup>295</sup>A nemzeti hűség és odaadás az önzetlenség magasabb formájaként tetszeleg, amikor összehasonlítjuk azt kevésbé nemes elkötelezettségekkel. Fennáll azonban annak is a veszélye, hogy túlfűtöttségében elveszíti az egészséges kritikus szemléletet a saját nemzetével szemben. Ezen az úton válik a nemzeti erő és a korlátozások nélküli hatalomgyakorlás eszközévé. Tehát az egyéni önzetlenség táptalaja lesz a nemzeti önzésnek. Érdekes módon, az adott nemzetközi anarchiának éppen az egymással versengő nemzetek hatalom-akarása vethet véget, hiszen amikor valamely erős nemzet imperialista ambíciói megvalósulnak, újfajta világrend és hierarchia veszi kezdetét. Ugyanúgy, ahogy az uralkodó társadalmi osztály szervezi a nemzetet, a gazdaságilag és katonailag erősebb nemzet szervezi a sokszor kíméletlen nemzetközi társadalmat. Niebuhr ezzel kapcsolatosan kiemeli, hogy a korabeli Európa viszonylagos békéjét a francia politika ereje tartotta fenn. Ez összefonódva a katonai hatalommal, sikeresen szembeszállt azoknak a nemzeteknek az ellenkezésével és dühével, amelyek a versailles-i szerződés által megrövidítetteknek érezték sorsukat.<sup>296</sup> Megállapíthatjuk tehát, hogy a társadalom állandó konfliktusállapotban, vagy legalábbis készenlétben van, éppen a morális és racionális tartalékok hiánya miatt, amelyek által az életet kellene szervezni. Ezek helyét átveszi természetesen a kényszerítő faktor, amelyről a történelem során bebizonyosodott, hogy egyidőben szükségszerű, de ugyanakkor komoly veszélyeket is rejt magában az elnyomás kísértése által. A Tolsztoj gondolatait követő pacifisták gyakran kiemelik azokat a brutalitásokat, amelyeket a kényszer módszere okoz a különböző társadalmakban. Ennek ellenére illúzióként tekinthetünk arra a naiv elképzelésre, hogy az erő általi szervezést teljesen kizárhatjuk a közéletből. Egyetlen társadalom sem szervezhető eredményesen és jogosan anarchista elvek alapján. Ez a próbálkozás menthetetlenül a jóakarát és a szociális intelligencia korlátainak ütközne, rövid időn belül. A társadalomnak arra kell törekednie, hogy a kényszerítés erejét csökkentse, és ezzel párhuzamosan növelje azokat a tényezőket, amelyek erkölcsi és racionális módon közelítik meg a problémák megoldását. Valószínűnek tarthatjuk azonban, hogy bármely társadalom a maga összességében soha nem lesz képes elérni az intelligencia azon szintjét, amely minden erőt kontroll alatt tarthat. Az átlagember információhiánya mindig megengedi az oligarchák és a politika „lordjai” számára, hogy kendőzzék eredeti szándékaikat, és elrejtsek valós tevékenységüket a közösségi kontroll elől.<sup>297</sup>Niebuhr világosan látja, hogy az értelem

---

<sup>295</sup> Crouter Richard, Reinhold Niebuhr on Politics, 89.

<sup>296</sup> Niebuhr Reinhold, Moral Man and Immoral Society, 19.

<sup>297</sup> Niebuhr Reinhold, Moral Man and Immoral Society, 21.

eszközeivel nem lehet minden társadalmi problémát megoldani, és arra is rámutat, hogy a racionális tartalékaink ott ütköznek igazán falakba, amikor nem számolunk azzal a képességünkkel, amely szerint felül tudunk emelkedni önmagunkon. Az ember képes arra, hogy mintegy önmagából kilépve, magasabb perspektívából szemlélje a világot, az életet és ugyanakkor saját személyét. Természetesen ez a valóság fölé emelkedés nem jelenti azt, hogy kézzelfogható megoldásokkal szolgálhatunk azon krízishelyzetekre, amelyek a bűn és saját korlátaink eredményeképpen jönnek létre. De mindenképpen érzékelhetjük ezek súlyát a fölülemelkedés irracionális készsége által.<sup>298</sup>

Niebuhr szerint a társadalmi egyensúly érdekében szükséges a kényszerítés erejét folyamatosan bevetni, mert a felelőtlen hatalom birtokosai nem rendelkeznek olyan mértékű morális jóakarattal, hogy pozícióikat a közjó érdekében feláldozzák. A különböző társadalmak békéje és jogossága tehát olyan változatos szociális stratégiákon nyugszik, amelyekben az erkölcsi és kényszerítő faktorok különböző változatokban egymáshoz kapcsolódnak. Természetesen az ideális szemlélet megmarad és ezt részben be is töltheti egyes emberi lelkek önfeláldozó magatartásformája. Az össztársadalom számára azonban az általános testvériesség álma egyelőre elérhetetlen illúzió marad, hiszen másfajta mechanizmusok irányítják a közösségek és különböző csoportok életét. Hasonlíthatjuk talán vallásos vízióhoz, amely csak részben valósulhat meg a földi életben, beteljesedését csak a földi léten túli dimenzióban nyerheti el. Természetesen szükség van arra, hogy a társadalmat a lehető legjobb és legtisztább módszerek által szervezzük, de a valóban kitűzhető cél mindig kevés lesz a romantikusok számára, akik állandóan túlértékelik a közösségek morális tartalékait.<sup>299</sup>

## **D. Az igazságtalanságok felszámolására irányuló racionális és vallásos tartalékok, Niebuhr szemléletében**

A továbbiakban érdemes megvizsgálni azokat a rendelkezésünkre álló racionális lehetőségeket, amelyek Niebuhr véleménye szerint egy etikusabb társadalmat munkálhatnak.

Ha arra alapozunk, hogy az igazságtalanságok egyik gyökere éppen a nemtörődomségben és önzésben testesül meg, kézen fekvő lenne arra gondolni, hogy az

---

<sup>298</sup> Gill Jerry H., Reinhold Niebuhr and Apologetics. Theology Today, 1960/17, 201.

<sup>299</sup> Niebuhr Reinhold, Moral Man and Immoral Society, 22.

emberi intelligencia lépcsőzetes fejlesztése időben megoldaná a társadalom különböző problémáit. A helyzet azonban korántsem ennyire egyszerű. A vallásos idealisták az önző magatartást tartják kiemelten bűnbaknak és sokan közülük azt tartják, hogy egy tisztább vallásosság növelni fogja az egymás iránti jóakarat fokát és így az igazságtalanságok háttérbe szorulnak majd. A racionalisták úgy látják, hogy a nemtörődomség és a problémákkal szembeni tudatlanság a fő oka az egyensúly hiányának és ezt a leghatékonyabban a tanulás és értelmi színvonal emelésével lehet leküzdeni. Ennek a hitnek a gyökere a XVIII. századi felvilágosodás szellemi mozgalmában rejlik. Az „ész” korszaka szoros összefüggésben szemlélte a társadalom igazságtalanságait és a középkori tradíciókat, amelyek a babonások által rengeteg előítélettel fertőzték meg a társadalmat. Niebuhr aláhúzza a felvilágosodás generációjának hitét, amely szerint a tanulás és a nyomtatott sajtó univerzális kiterjesztése idővel az ideális társadalom alapját képezheti. Ebben a nap mindenki számára felragyog majd!<sup>300</sup>

Történelmi ismereteink alapján megállapíthatjuk, hogy ez nem így történt. Minden pozitív hozadéka ellenére, e korszak gondolkodása képtelen volt áttörést hozni a társadalmi igazságtalanságok felszámolásában. Ennek ellenére a felvilágosodás mozgalma számos pozitív gyümölcsöt termett. Mivel a protestáns ortodoxia megpróbált felülemelkedni a politika és gazdaság problémáin, szükség volt egy szellemi irányzatra, akár világi részről is, amely szembenézhetett a mindennapok problémáival. Azt is mondhatjuk, hogy e korszak elhozta az etikai szellem lázadását a vallásos ködösítéssel szemben.<sup>301</sup> Tévedései között megemlíthetjük azt a meggyőződést, amely szerint saját „burzsoá” ethoszát és szellemét a történelem végső spirituális kiteljesedésének tekintette. A mítoszfosztás gőzerővel folyt, és nagyfokú felületességet is takart az az elképzelés, amely szerint a ráció győzelme egyben kegyelemdőfés is a bibliai őstörténetek számára. Pontosan az ortodoxiát ellensúlyozva, amely a história értelmét és beteljesedését az idő folyama mögé helyezte, a felvilágosodás történelemértelmezése éppen az átélhető időintervallumra koncentrált, realizmusával ezt tartotta a végső valóságnak. Abban is tévedett, ahogyan a természet tudományos meghódításába azt a lehetőséget képzelte bele, amely szerint az emberi szellem teljességgel megtalálhatja egyensúlyát a természeti környezetében. Ez is felületes emberismeretre vall, hiszen mindannyian tudjuk és érezzük, hogy sokkal komplexebbek vagyunk annál, mintsem elégséges volna számunkra a természetben való feloldódás. Mindezek a tévedések azonban

---

<sup>300</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 24.

<sup>301</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 99.

nem tarthatnak távol bennünket a korszak megfelelő értékelésétől. Egy prófétai vallásosság, amely megpróbál napjaink morális problémái számára is válaszokat találni, képtelen magát érthetően kifejezni, ha nem számol az „ész korszakának” eredményeivel. Természetes volt Diderot, Voltaire és az Enciklopédisták szembehelyezkedése egy olyan történelmi vallásossággal, amely valósággal megszentelte az igazságtalanságokat. A kor hangulatára jellemző gondolat szerint, a papság és az általa felhasznált eszközök eltörlése jogos társadalmat garantál majd. Naivitás, nemcsak harag rejlik ebben a kijelentésben, hiszen a társadalmi igazságtalanságokat a korabeli egyház visszaélésein kívül is számos más tényező befolyásolta.

Amikor a kor gondolkodói Napóleon hódításaira úgy tekintettek, mint az emberi emancipáció végső drámájára, kendőzték azokat a tragédiákat és igazságtalanságokat, amelyek az imperializmus természetes velejárói.<sup>302</sup> Ezzel szemben helyesen látták a következőket: a kritikus intelligencia mindenképpen előzménye az igazságosságnak. A szeretet törvénye mellett szükség van a racionális felmérésre is, amikor életet étellel szembesítünk, és megpróbáljuk egymáshoz igazítani a gyakran szembenálló érdekeket. A megoldásokat mindig aktualizálni kell a társadalom szintjén, mert fennállhat az a furcsa helyzet, hogy a „tegnap” törvénye és jogossága bizonyos idő elteltével éppen elnyomásként és igazságtalanságként hat. Hozzátehetjük, hogy a kor társadalma elfogadta a rendező hatalmat, mint szükségszerűséget és egyensúlyteremtő tényezőt. A hatalom gyakorlása azonban, különösképpen a kényszer alkalmazása által számos „gonosz” elemet tartalmaz, és ezeket nem szabad elkendőzni, hanem mindig egy magasabb morális mércével kell kritikusan mérni. Ha nem így teszünk, akkor a hatalmi gócok iránti feltétlen reverencia a társadalmi konfúzió és konfliktusok forrásává válik.

A vallásos idealizmus mindig pesszimista módon szemléli a társadalomban rejlő moralitás és igazságosság lehetőségeit, de ennek ellenére ezek a lehetőségek a maguk korlátolt formájában léteznek. Az értelemnek éppen az a szerepe, hogy a lehetőségeket ne hagyja elveszni és igyekezzen gyakorlatba ültetni azokat.<sup>303</sup> Niebuhr óv attól, hogy túllicitáljuk a ráció lehetőségeit. Véleménye szerint a tanulás és tudományos fejlődés leple alá sok társadalmi igazságtalanság belefér. Illúzió maradt az a remény, amely szerint a megfelelő pedagógiák alkalmazása megtermi azt a típusú szocializált embert, aki megoldja majd a társadalom gondjait. Ennek ellenére a fejlődéshez kötött reményeket – korlátaik ellenére –

---

<sup>302</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 100.

<sup>303</sup> Niebuhr Reinhold, *An Interpretation of Christian Ethics*, 101.

szükséges életben tartani, hiszen a pesszimizmus elharapózódása csírájában elfojtaná azokat a potenciális lehetőségeket is, amelyek ott szunnyadnak kibontakozásra várva a gondolatokban. Az optimizmust pont az tarthatja életben, hogy az egyéni élet moralitásában és a közvetlen és személyes emberi kapcsolatokban azért látható eredményeket lehet elérni. Az oktatás kétségkívül rávilágít a társadalom számos problémájára, és ténylegesen növelheti az ember azon képességét, hogy embertársai szükségére pozitív választ adjon. Azonban az individuális korlátok összeadódnak a társadalomban és a morális tartalékok elhalványulnak, amikor arctalan csoportok és nem behatárolható egyének felé irányulnak!<sup>304</sup> A nagy tévedések éppen akkor történnek, amikor az erkölcsi tartalékokat és lehetőségeket a politikai elméletekben és gyakorlatokban próbáljuk mozgósítani.

Tudnunk kell, hogy az emberi teremtmények, mind önző, létfenntartó, mind pedig önzetlen impulzusokkal felruházottak. Ugyanakkor energiaközpontok is vagyunk és organikusan bekapcsolódunk más energiacentrumokba. Ha ennek a valóságnak a természeti oldalát szemléljük, megállapíthatjuk, hogy minden energiagócpontra törekszik, hogy önmagát szinten tartsa, sőt növelje potenciálját. Az emberi energia törekvése sem különbözik számottevően a természetben található alsóbb létezők törekvéseitől. Az értelem azonban, amely az energiaáradás irányát határozza meg, kiemeli az embert a természetből. Ezenkívül az ember az egyedüli teremtmény, aki teljes öntudattal rendelkezik, és ezáltal képes önmaga fölé is emelkedni és egy átfogóbb képet nyerni létéről. Az értelem megengedi, hogy úgy irányítsa energiáit, hogy ezáltal harmóniában éljen embertársaival és környezetével. Ennél is mélyebbek a szociális impulzusai, hiszen a kezdetektől fogva közösségi létben él. Az értelem nem megteremti tehát, hanem csupán rendezzi a közösségi kapcsolatokat és megpróbálja távol tartani lehetőség szerint az adódó konfliktusokat. Ennek alapján az ember képességet kapott arra, hogy saját racionális tartalékait mozgósítva rálátást nyerjen az embertársai életében fellépő harmónia szükségletre is. Bár a freudi lélektan a létfenntartás nemi impulzusai által próbál minden emberi reakciót megközelíteni, Adler pedig, ahogy azt korábban is érintettük, a hatalomvágyban látja kiteljesedni az emberi ösztönvilágot, megállapíthatjuk, hogy az ember képes magától elfordulva a sajnálatra és a mély együttérzésre embertársai irányában. A Kant-követők, akik az erkölcsi kapacitásokat közvetlenül az értelemből vezetik le, gyakran alábecsülik a szociális impulzusok morális lehetőségeit.<sup>305</sup> Megfelelő körülmények között, az értelem ténylegesen képes az átfogó analízisre és ezúton azt a megoldást választja, amely az

---

<sup>304</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 25.

<sup>305</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 26.

életet a maga teljességében szolgálja. Niebuhr rámutat arra, hogy még Adam Smith elméletében is, amelyben elsődlegességet élvez az önmön gazdasági érdek, a vonatkoztatási rendszert a közjó képezi. Az utilitaristák ragaszkodnak ahhoz, hogy az altruizmust is annak társadalmi hasznossága kell meghatározza, ezért elnézőek az önzéssel szemben bizonyos körülmények között. Mindezek ellenére a ráció funkciója a társadalomban az, hogy betekintést engedjen a közvetlen és ösztönös szükségletek mögé és ezáltal segítsen a szocializáció folyamatában.<sup>306</sup> Az intelligens ember, aki képes arra, hogy tanulmányozza és ismereteket szerezzen embertársai szükségseiről, sokkal inkább hajlandó lesz arra, hogy akaratát és tevékenységeit mások életéhez is igazítsa, mint az az ember, aki nem rendelkezik megfelelő ismeretcsomaggal a környezetéről. Képes a szimpátia és együttérzés megélésére mondjuk a távoli földrészeken élő szenvedők irányában és képes megsegítő tevékenységek szervezésére is. Ezen a ponton azonban az intelligencia korlátokba is ütközik, mivel az ember képtelen arra, csak racionális felruházottságával élve, hogy felebarátai problémáit önmagáéval azonos szinten vizsgálja. Nem létezik olyan szociális pedagógia, amely ezt a kérdést a tanítás által képes lenne megoldani. A szociális szimpátia időnként fellángolhat, de példának okáért egy nagyváros olvasztótégelyében gyorsan elveszti erejét, és éppen a tömeg látványának megszokottsága miatt erősödik ebben a környezetben az individualizmus. Az etikai magatartás táptalaja sokkal inkább az a környezet, amely lehetővé teszi az intim és személyes kapcsolatok kifejlődését. Ezek alapján Niebuhr megállapítja, hogy az erkölcsi viszonyulást meghatározó módon befolyásolják a személyes emberi kapcsolatok. A földrajzi korlátozottság miatt, ezek hatása limitált és ily módon képtelenek alternatívát támasztani a civilizáció morális káoszával szemben, amelyben a különböző sorsok mechanikusan (távolságfüggőségben) kapcsolódnak egymáshoz és nem organikus módon.<sup>307</sup>

A szociális kapcsolatok harmóniája legalább olyan mértékben függ az igazságérettől is, mint a jóakarát érzésétől. Ettől függetlenül racionális úton is el lehet jutni a társadalmi egyenlőtlenség különböző megoldásaihoz. Egy impulzus elégtétele akkor nevezhető pozitívnak, ha megfelelően kapcsolódik az összjó harmóniájához. Az értelemnek is megvan bizonyos mértékig az a kapacitása, hogy kontroll alá helyezze az önzést, és teret engedjen mások természetszerű óhajainak és impulzusainak. Természetesen kérdéses az értelem képessége arra nézve, hogy teljes egyensúlyt érjen el az egyén akarata és mások törekvései között. Elsődleges feladata és lehetősége, hogy többé-kevésbé átlátható rendszert alakítson ki

---

<sup>306</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 27.

<sup>307</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 29.

a különböző impulzusok és vágyak káoszában.<sup>308</sup> Ez nem egyszerű törekvés a felelősen gondolkodó ember számára, hiszen sokkal egyszerűbb rendet teremteni az egyéni életfolytatásban, mint szintézist teremteni az egyén és közösség között. A történelemben is megtapasztalt nehézségek ellenére az ész képes arra, hogy működőképes rendszert dolgozzon ki az egymásnak sokszor ellentmondó impulzusok számára. Nem elhanyagolandó tehát szerepe a társadalom szervezésében, megfelelő tanulással jó egységet alkot az érzelmi síkon kifejlődő közösségi kötelékekkel.

Az értelem szerepe ezenkívül nagyon erős lehet az igazságszolgáltatás felépítésében is. A különböző indokolatlan vágyak elbírálásában mindenképpen szerepet kell vállalnia és meg kell vizsgálnia az egyéni törekvéseket a közösségi intelligencia szűrőjén keresztül is. Az irracionális társadalom fejet hajt az igazságtalanságok előtt, mert képtelen mozgósítani azokat a racionális tartalékokat, amelyek által elemezhető lenne a hatalmat és privilégiumokat birtokló csoportok visszaélés-sorozata. A növekvő racionalitás bármely társadalomban visszautasítja az igazságtalanságok kritika nélküli elfogadását. Ugyanakkor megtorpedózza az uralkodó osztályok önhitt és torz moralitását, szembeállítva csoportjukat igényeik és privilégiumaik lehetetlenségével. Ezzel egyidőben támadást is intézhet a hatalmon levő csoport társadalmi presztízse irányában, összehasonlítva előjogaikat az elnyomottak nyomorával és szükségeivel. Továbbmenve felnyithatja a jogtalanságoktól szenvedők tekintetét és értelmét, öntudatra ébresztve őket kérhető jogaikkal kapcsolatban. Igaz azonban, hogy a racionális úton kitermelt jogosság és igazságosság akkor válik megélhetővé és alkalmazható a mindennapokban, ha politikai köpenybe burkolják. Ezért a folyamat szépséghibája erkölcsi szempontból az, hogy az így nyert igazságosság nem tartozik az egyéni moralitás értékei közé, hiszen politikai színezete elhalványítja az erkölcsi oldalt. Közösségi szempontból azonban, tekintve a csoportban és közösségek között fellépő nehézségeket, ráerőltethetjük a „morális” jelzőt.

Történelmi tapasztalatunk szerint a különböző közösségek részleges perspektívája miatt a társadalmi harmónia bármely fokozata lehetetlen konfliktusok és szembehelyezkedések nélkül. A racionális gyakorlat azonban segít a konfliktusok megoldásában. A különböző tudományágak az értelem segédletében hozzájárulnak a tisztánlátáshoz a közösségi igények szintjén. A lélektan felfedi a motivációk és indítékok hálózatát, a társadalomtudományok pedig levonják az egyéni viselkedések tanulságát a társadalom egészére nézve. Amikor azonban ezek a kutatások is a szabadelvűség befolyása

---

<sup>308</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 30.

alá kerülnek, könnyen a hatalmi gócpontok kialakulását szolgálják. Példának okáért az ún. „laissez faire” gazdasági elmélete uralkodóvá vált az ipari érában, azáltal hogy a gazdasági tevékenységet szinte teljesen megszabadították a politikai kontrolltól.<sup>309</sup> Ez részben az egyéni szabadságjogok túllicitálásából és torz közösségi alkalmazásából eredt. Niebuhr szerint azonban a hatalomfüggőség annyira erős, hogy még megfelelő politikai ráhatással is nehéz ezen a téren mélyreható változásokat kieszközölni. Ha a hatalmat megszabadítjuk a politikai, morális és filozófiai elméletek ragyogó páncéljától, amelyek által önmagát védelmezi, tovább fog küzdeni akár páncélzat nélkül is. Ennek eredményeképpen azonban sokkal sebezhetőbb lesz ellenfeleivel szemben.<sup>310</sup> Amikor a gazdasági hatalom szabadon szeretne működni, a „laissez-faire” filozófiáját hívja segítségül, hogy elbátortalanítsa a kereskedelmi szabadságra gyakorolt megszorításokat. Amikor a lázadásokkal szemben éppen a rendőri vagy katonai hatalmat szeretné alkalmazni, ezt azzal indokolja, hogy a szabadságnál fontosabb és nagyobb érték az oly sérülékeny társadalmi béke. Azt tapasztaljuk azonban, hogy a rendőri hatalmat gyakran azelőtt alkalmazzák, még mielőtt azokról az okokról tárgyalnának, amelyek az elégedetlenséget kiváltották. A szociális intelligencia segíthet egy magasabb társadalmi erkölcs megteremtésében, de szerepe gyakran eltúlzott ebben a folyamatban. A tudomány képviselőinek ezirányú túlzása a racionalisták örök naivitását fejezi ki, akik minden időkben túl nagy szerepet szántak az értelemnek az „egész” megértésében és mindig nehezen ismerték el az ész korlátait.<sup>311</sup>

Pontosan a megértésünk határán túli, Isten kezében levő valóságnak tulajdonítható a rengeteg érthetetlennek és váratlannak tűnő tényező, amelyek képesek a legaprólékosabban és legracionálisabban megszerkesztett emberi terveket is felborítani. Ennek ellenére Niebuhr nagyon lényegesnek tartja a racionális módszerek iskoláját és ezek konstans fejlesztését, mert nézetei szerint ez a próbálkozás mindenképpen hozzájárul a társadalmi egyensúly javításához. Azt is megjegyzi azonban, hogy éppen az értelem korlátozottsága szab határt annak, hogy a társadalom és közösségek komplex viszonyai között, tisztán morális keretek szerint tudjunk cselekedni. Az ember soha nem lesz teljesen racionális, mert életét naponta meghatározzák az ösztönös impulzusok. Ezek aránya a közösségi életben és a különböző csoportok közötti viszonyban túlnövi az észérvek arányát, amelyek meghatározó szerephez jutnak az egyéni és személyes kapcsolatokban.

---

<sup>309</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 33.

<sup>310</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 33.

<sup>311</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 34.



Spencer a naturalista szociológia képviselője a csoportfélelem burkolt nyomását véli felfedezni a lelkiismeretben. Tagadja ennek létét mint autonóm ágens. Azt állítja, hogy a tapasztalat és a környezeti hatás alakítják a személyiséget és ezek határozzák meg a személy lélektani állapotát. A független lelkiismeret hite, Spencer gondolkodásában egyfajta kettősséghez, pszichofizikai paralelizmushoz vezethet. A morális kötelezettségeket ennek alapján burkolt közösségi nyomásnak tulajdonítja.<sup>312</sup> Ezzel az elmélettel nem érthetünk egyet, mert nagyon sok esetben az egyén, a maga erkölcsi megvilágosodottságában bátran szembeszáll a saját csoportjával. Elismerjük azonban, hogy tényleg létezik a közösség iránti hűség, ezenkívül jelentős társadalmi ereje van a közvéleménynek is, és nagyon sok cselekedetet meghatároz annak közösségi elfogadása, vagy éppen annak elutasítása. Azt is megemlíthetjük, hogy nagyon sok ember híjával van annak az intellektuális átütő erőnek és éleslátásnak, amely képessé teheti arra, hogy a csoportjától, vagy társadalmi osztályától független módon ítéljen és gondolkodjon. Még ha képesek is saját morális látásmód kialakítására, nehezen tudják bírálni saját csoportjukat, éppen a közvélemény nyomásától való félelmük okán. Fontos kiemelnünk, hogy az ember ténylegesen rendelkezik egyfajta erkölcsi elkötelezettséggel a közjó irányában, az értelem pedig segít abban, hogy az ösztönös impulzusait felülbírálja egy magasabb cél érdekében. Megjegyezzük azonban, hogy a ráció bár biztosíthatja a törvényt, de nem szállítja a betartásához szükséges elkötelezettséget és áhítatot. Niebuhr egyetért a gondolattal, mely szerint számos emberi vágy között helyet kap a helyesen cselekvés óhaja is.<sup>313</sup> Érezzük tehát, és mindennapos megtapasztalásaink is igazolják azt a tényt, amely szerint birtokában vagyunk egyfajta kötelességtudatnak, amely a jó keresésére irányul, annak ellenére, hogy pozitív cselekedeteinknek egyaránt korlátokat támasztanak félelmeink és önzésünk is.

Hogyha az értelem határait elemezzük a morális folyamatok megélésében, el kell ismerjük, hogy az összes impulzus közül, amelyek racionális magatartásunkat is befolyásolják, az önzés impulzusai a lehangsúlyosabbak. Hogyha a felszínen le is küzdjük azokat, sokkal árnyaltabb formában újra jelentkeznek. Ezért az ember hűsége a közössége iránt nemcsak altruizmus, de az individualizmus csoportba átvitt formája is lehet!<sup>314</sup> Az értelem Niebuhr szerint bír azzal a képességgel, hogy bizonyos határig kontroll alá helyezze az önző impulzusokat. Ugyanez az értelem azonban vészhelyzetben, kiszolgáltatottságban

---

<sup>312</sup> Leslie C. Julian, Herbert Spencer's Contributions to Behavior Analysis. Journal of the Experimental Analysis of Behavior, University of Ulster, 2006, Nr.1 July, 128.

<sup>313</sup> Niebuhr Reinhold, Moral Man and Immoral Society, 37.

<sup>314</sup> Niebuhr Reinhold, Moral Man and Immoral Society, 40.

könnyen igazolást talál az egoizmus magyarázatára. A morálist vizsgáló racionalizmus nyomást gyakorolhat az egyik pillanatban az emberre, bizonyítván hogy önzése a társadalom vesztére szolgál, a következő pillanatban azonban más körülményeket figyelembe véve, éppen azt bizonyíthatja, hogy az önző magatartás egy jó ügyet szolgál. Nehéz tehát az értelmet a morális cselekedetek értékmérőjévé tenni, amint látjuk. A XIX. századi haszonelvűséget hirdető mozgalom célkitűzései között szerepelt az is, hogy az ember igyekezzen lehetőségei szerint elfogadható harmóniát kialakítani az önző és a szociális impulzusok között. Ennek mellékterméke volt, hogy az emelkedő középosztály számára megengedte saját érdekeinek morális szempontú igazolását.<sup>315</sup>

Niebuhr az öntudatot is az értelem egyik gyümölcsének tartja, mert szerinte az ember valóságtudatához szorosan hozzátartozik az a nézőpontja is, amely alapján embertársaihoz kötődő kapcsolatait szemléli. Ez segíti az embert az élet kiterjesztésére és megőrzésére való törekvésében. Ennek ellenére pl. az állatvilágban akkor történik zsákmányolás és vérontás, amikor ezt a létfenntartó szükségek diktálják, az embernél azonban ezt a határt könnyen túllépik az érvényesülésre és önimádatra sarkalló impulzusok. Az öntudatra visszatérve azt is kimondhatjuk, hogy öntudatunk kíméletlen diagnózisokat is tartogat számunkra és egyik közülük annak felismerése, hogy végesek vagyunk a végtelen egészben. Ez a felismerés pedig korántsem marad következmények nélkül, hiszen ebből fakadó félelmeink és önvédő, magunkat biztosítani igyekvő cselekedeteink táptalajt adnak az igazságtalanságok számára. Az értelem éppen a tanulás folyamatában fedezi fel, hogy mennyire parányi és jelentéktelen pontjai vagyunk a világ nagyságának. Szekuláris szinten ez a felfedezés eljuttatja az embert az univerzális értékű cselekedetek hajszolásához, egyik ezek közül, mint egységtörekvés éppen az imperializmus.<sup>316</sup> Az ember állandóan keresi azokat a tartalmakat, amelyek túlmutatnak a mindennapi létfenntartásán. Ennek ellenére szellemi erejét nem csak erre összpontosítja, hanem több síkon is küzdelmet folytat. Érdekes, hogy amikor sikeresen megívja a létfenntartás csatáját, az ember újabb küzdelembe bonyolódik, és legalább akkora hévvel harcol példának okáért a szociális presztízs megszerzéséért. Ily módon az önvédelem eszközei gyorsan átlényegülnek, és az agresszió eszközeivé válhatnak. Ezért nagyon nehéz meghúzni a határt az élni akarás és a hatalom akarása között, a választóvonalak gyakran egybemosódnak. A félelem is könnyen vakmerőséggé és bátorsággá változhat, ha a helyzet úgy kívánja. Niebuhr itt Franciaország példáját említi, amely azért, hogy megőrizhesse vezető befolyását a

---

<sup>315</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 41.

<sup>316</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 42.

kontinensen, állandóan saját védelmének és biztonságának szükségszerűségét hangoztatta. A történelem sokszor bebizonyította, hogy a megfelelő védelem csak a hatalom kiterjesztése által biztosítható. Ennek alapján a természet semleges élni akarása gyorsan átalakul a társadalomban és a történelemben másokat korlátozó és elnyomó hatalmi erővé.<sup>317</sup>

Niebuhr ezen a ponton visszatér az öntudat kérdéséhez és megállapítja, hogy a „fehér faj” hódításai és sikeres leigázó harcai, elsősorban a magasabb szintre fejlesztett öntudatnak voltak köszönhetőek, és csak másodsorban a kifejlesztett hadi technikáknak. A perui indiánok leigázásában nagy szerepet kapott a spanyol harcosok egyéni, lelki kultusza is, hiszen katolikus hitük fanatizálta őket az érdemszerzés irányában. Királyságuk és egyházuk számára gazdasági és missziós területet kellett szerezniük bármilyen személyes áldozat árán. Az őslakosság számára felfoghatatlan volt a fanatizmus e foka, és meghátráltak a hódítók elhivatottsága és bestialitása előtt.<sup>318</sup> Ez az éles különbség az őslakos indián és a területet szerző fehér ember között jól szemlélteti a különbséget a természet defenzív, létfenntartó ösztönvilága és az ember átlényegült, agresszív uralmi vágyai között. Ebben a folyamatban a képzelőerőnek is nagy szerepe van, amely felhasználja az értelem és az impulzusok együttesét. Felismert végessége félelmeket kelt az emberben és ez ellen úgy tiltakozik, hogy egyetemes álmokat sző és univerzális célokat tűz ki önmaga számára. Ezek megvalósítása útján azonban a morális tényező gyakran és sajnálatos módon háttérbe szorul.

A létfenntartásért vívott küzdelemnek természetesen nem csak negatív vetületeit ismerjük, tagadhatatlanul számos erényét is megcsillantja a gondolkodó és szervező embernek. Ennek ellenére kevés érdekmentes vállalkozás van az emberiség történetében. Akármilyen fejlett racionalitás is állna egy-egy próbálkozás mögött, a megoldások óhatatlanul is előbb-utóbb az érdekek korlátainak ütköznek. Ez a tény tulajdonképpen bizonyítja a ráció határait is az egyetemes jó megteremtésében. Az ember képtelen távol tartani az önzést még a legnemesebb elképzeléseitől is.<sup>319</sup> Jeremy Bentham elég élesen fogalmaz az emberi ítélőképesség tisztaságával kapcsolatosan, és kimondja, hogy az összes szempontot egymásba kapcsolva is lehetetlen ellensúlyozni az emberi önzést. Továbbmenve, szinte lehetetlen meghúzni a határvonalat a jó és rossz cselekedetek között, mivel ezek mindig a körülmények befolyása alatt állnak. Véleménye szerint semmit sem nevezhetünk kizárólagosan jónak, vagy rossznak, kivéve, ha nem önmagukban hordozzák a jól elhatárolt morális tartalmat. Bentham

---

<sup>317</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 42.

<sup>318</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 43. (Waldo Frank, *America Hispana*, 54-57 old.)

<sup>319</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 45.

példaként a jóra az élvezetet, a rosszra pedig a fájdalmat emeli ki.<sup>320</sup> Ebből a szemszögből nézve is kimondhatjuk, hogy a legideálisabb környezetben és esetekben is domináns marad a hatalmi és uralmi vágy. Két közismert területen is található példa erre: a család és a tágabb nemzet közösségében.

Megfigyelhető, hogy adott esetekben a családban az elkötelezett hűség nem zárja ki az autokratikus kapcsolatokat, mondjuk a családfő és családtagjai között. A család nagyon sokszor csak leplezi a nagyságra való törekvést és az önimádatot. Hiába biztosítja sok esetben az apa az élethez szükséges lehető legjobb minőséget családtagjai számára, ezt gyakran csak a külvilág felé mutatott presztízs kényszere alatt teszi, és az egész folyamat tulajdonképpen saját „énjének” kivetítődése. A család nem ritkán csupán reklámozza a családfő sikerességét és életszínvonalát, és ennek tükrében nem ítélnék el teljesen az aszkétikusok megközelítését, akik a család intézményére kritikus módon tekintettek. Úgy látták, hogy a család iránti hűség elvonja az embert egy magasabb feladat elől, és csak akadályozza az Isten iránti teljes odaadást. De az előbb említett jelenség fellelhető a tágabb társadalmi csoportokban is, amelyekben az ember kettős küzdelmet folytat: ez a harc az önmegtagadás és az önimádat harca.<sup>321</sup>

Hasonló szempontok szerint a nemzetet vizsgálva, megállapíthatjuk, hogy az a hazafiasság az önzetlenség egyik legmagasabb formája. Egy abszolút perspektívából nézve azonban nem más mint egy kiterjesztett formája az önzésnek. Minél nagyobb számú egy csoport a társadalmon belül, annál erősebb és jóval könnyebben fel tudja szabadítani magát a szükségszerű társadalmi megszorítások alól. A csoport nagysága azonban negatívan befolyásolja az egységtörekvéseket is a közösségen belül. A pillanatnyi egység inkább jelszavaknak és impulzusoknak köszönhető, mintsem kiforrott egységes öntudatnak. Közös öntudat inkább más csoportokkal szembeni önvédelemben, konfliktushelyzetekben vagy hadiállapotban születhet meg. Niebuhr a közösségi élet egyik sajnálatos aspektusának tartja azt a tényt, hogy a csoport szolidaritásának és belső egységének egyik elengedhetetlen előfeltétele a kívülről támadó konfliktushelyzet.<sup>322</sup> A csoport nagysága elkendőzheti a valóságot az egyén elől is, mert minél nagyobb és erősebb a közösség, amelyre rátekin, annál inkább látja egyetemesnek annak vágyait és célkitűzéseit.

---

<sup>320</sup> Bentham Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Copyright Jonathan Benett 2017, 51.

<sup>321</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 48.

<sup>322</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 48.

A történelem azt is igazolta, hogy az emberiség képtelen olyan eléggé erős és átfogó nemzetközi közösség megalkotására, amely presztízse és ereje által kontroll alatt tarthatná a kollektív önzést. Kudarccott vallott az a próbálkozás is, amely az antiszociális viselkedést a nemzeti közösségen belül igyekezett megfékezni. A civilizáció ezen a téren inkább arra szolgál, hogy átvigye és meghatványozza az egyéni gyengeségeket a nagyobb közösségek és csoportok életében. Niebuhr diagnózisa szerint tehát a szociális intelligencia korántsem növekszik elégségesen ahhoz, hogy uralkodni tudna azokon a társadalmi problémákon, amelyeket éppen az értelem által kitermelt modern technológia okoz az emberiség életében.<sup>323</sup>

A racionális tartalékok vizsgálata mellett mindenképpen figyelmet érdemel a vallásos indíttatású megoldások lehetősége is, mert örök az ember vágya, hogy spirituális úton ideális közeget teremtsen önmagának. Ezért nem meglepő, hogy gyakran megfogalmazódott a történelem folyamán az a meggyőződés, miszerint a vallásosság megerősödése olyan lehetőségeket nyújt az embernek, amelyek által képes lesz megszüntetni az őt körülvevő morális és szociális káoszt is. Ha az önzés beismerése annak erejét tompítja, akkor mindenképpen hasznos lehet a mindenkori ember szocializációs folyamatában a vallásosság megerősödése, hiszen a magasabb autoritásra figyelő egyén képes embertársait testvéreinek tekinteni. Ha azt érzi, hogy egy fölötte álló értelem figyelő lépéseit, az emberben mindenképpen megjelenik a szégyenérzet énközpontú élete miatt.<sup>324</sup> Lényegében vizsgálva, a vallás az abszolút nagysághoz való kötődés kifejezője is. Ennek perspektívájából szemlélve, bármely erkölcsi cselekedet elégtelennek tűnhet. Történelmi szempontok szerint osztályozva, egyetlen olyan emberi akciót sem találunk, amely mögött ne állnának meghatározott érdekek. Az abszolút vonatkoztatási pont előtt tehát a leghumánusabbnak tűnő rendeletek, vagy tettek is kevésnek bizonyulnak. A vallásos referencia idealizmusa ennek alapján is nehézzé teszi a mindennapi valóság érdekmentes, jóhiszemű átalakítását. Ennek ellenére segít a lét magasabb szintre való emelésében, mert az emberi belső erkölcsi tisztulása mindenképpen hozzájárul a természetes ösztönök visszafogásához. A vallásos lelkiismeret nem csak azért érzékenyebb, mert az „abszolút” fényében szemléli önmagát, hanem azért is, mert morális kötelezettségeit egy mindenható és tökéletes személyiségre tekintve próbálja megtartani.<sup>325</sup> A szentséges akarat, amely az életet irányítja, személyes akarat is ugyanakkor. Lélektanilag is igazolható,

---

<sup>323</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 50.

<sup>324</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 51.

<sup>325</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 53.

hogy a morális viselkedés sokkal fejlettebb a személyes kapcsolatokban és az absztrakt kötelezettségek betartása gyakran hiányt szenved éppen ezek személytelensége miatt.

Ha történelmi példákat keresünk előbbi kijelentésünk visszaigazolására, kézenfekvő a klasszikus európai monarchia intézménye. Az említett különbség a brit politikában és történelemben különösen jelen van, ugyanis a monarchia intézménye sokkal mélyebb hűséget tudhatott magáénak a múltban, mint a jelenben, amikor elvesztette politikai jelentőségét és inkább a szimbolikus töltetű maradt. A nemzet, bár kézzelfogható valóság, de a köztudatban olyan elvont fogalom is, amely iránt képtelenség olyan lojális érzéseket gerjeszteni, mint egy konkrét személy, például király irányába. Visszatérve a vallásos emberre, ennek életében az Isten személyisége és szentsége egyaránt morális gátakat szab a hatalmi megnyilvánulásoknak.

A vallástörténelemben azt is nyomon követhetjük, hogy mennyire befolyásolja a vallásos öntudat az emberi személyiséget. Ebben élve, az ember ráeszmél arra, hogy az énközpontú élet bűnökkel tölti meg sorsát. Talán az askétizmus bizonyítja a legjobban, hogy az ember ezen az úton ráébred az önzés gonoszságára. Megjegyezzük, hogy Schopenhauer gondolkodásában teret szentel a vallásos askétizmusnak és az élni akarás tagadásának. Mélyrehatóan vizsgálja a kettő kapcsolatát. Filozófiájában az élni akarás tagadása, a keresztyén askétizmus mítoszfosztásaként jelenik meg.<sup>326</sup> Érdekes, hogy a szigorú misztikusok minden egyes emberi reakcióban az önzés állandó fenyegetését vélték felfedezni. Ezek szerint minden nagylelkűség és bármely természetes kötődés, csupán az önszeretet megnyilvánulása egy árnyaltabb, ördögibb módon. Következtetésként minden egyes barátságot fel kellene számolni!<sup>327</sup> Radikális kijelentés és természetesen érezzük, hogy ez már túlzás, de jól érzékelteti az önvizsgálat fokát, amelyre az elkötelezett vallásosság juttatja az embert. A misztikusok ezenkívül azt a racionális ellentmondást is magukénak tudhatják, amely szerint a legönzettebb kívánság is önző, azon egyszerű oknál fogva, hogy a kívánság és vágy kategóriájába tartozik. Ez a nézet már nem a társadalom épülését, hanem ezzel ellentétesen éppen a szétesését szolgálná, ha uralkodóvá válna. Az askétizmus képtelen volt arra, hogy elválassza az élni akarás impulzusát az önző vágyaktól. Ez igaz a keresztyénségen kívüli hasonló irányzatokra, például a buddhista askézis mozgalmára is. Az ilyen próbálkozások általában abba fulladtak bele, hogy a kívánság drasztikus megsemmisülése maga után vonta a szinte teljes fizikai megsemmisülést is. Ez pedig nem lehet az Isten akarata,

---

<sup>326</sup> Gonzales Robert A.,-Holy Cross Church- Schopenhauer's Demithologization of Christian Asceticism, 7.

<sup>327</sup> Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, X. 534 old.

tegyük hozzá, hiszen Isten ajándéka mind lelki, mind pedig fizikai valóságunk. A keresztyénség azonban a buddhizmussal ellentétben mégis megmenekült az élet pesszimista tagadásától, mert aki elvesztette az életét Krisztusért, az tulajdonképpen megtalálta annak értelmét és igazi értékét (Mt 10, 39). A vallásos morális tartalékok vizsgálatában megállapíthatjuk, hogy ezekben nagyon sok olyan erény fellelhető, amelyek ténylegesen az életet és annak jogosságát szolgálják. Ezek közül mindenképpen a legfontosabb a Krisztustól tanult szeretet.

A szeretet törvényének megélése talán a legmagasabb erény, amely ténylegesen az életet és az együttélést szolgálja. Ugyanúgy, ahogy a racionális etika a jogosságot emeli ki, a vallásos etika a szeretet ideálját helyezi előtérbe.<sup>328</sup> Vigyáznunk kell azonban egy másik aspektusra is, mivel a vallásos moralitás könnyen abszolutizálja a jóakaratot és az élet normájává emelheti azt. A szeretet ténylegesen metszi a felebarát szükségéit anélkül, hogy racionálisan mérlegelné az érdekek arányát. Ezért etikai szempontból mindenképpen tisztább, mint a jogosság, amely a fejlett értelem terméke. Az embertársunk Isten gyermeke ugyanúgy, mint mi magunk, ezért Istent úgy szolgáljuk a legjobban, ha felebarátainkat szolgáljuk. Ténylegesen csak a hit adja meg azt a perspektívát, amelynek segítségével a tökéletesség imádatán keresztül érzékenyen reagálhatunk a tökéletlenségre és a hiányban szenvedőkre. Ez a rálátás adott erőt Szent Ferencnek, hogy a leprához közeledjen, és ugyanez a látásmód mondatta Pállal is, hogy Jézusban nincs zsidó és nincs görög, sem szolga és szabad. A hit keltette bűnbánat gyakorlati megnyilvánulásai ugyancsak segítenek a szociális együttélésben. Az egoista impulzusok elemzés alá kerülnek, és nagyobb szigorral ítéljük el azokat, mintha csak racionális mérlegre helyeznénk őket. Természetesen ez a folyamat az érdektelenség magatartását is eredményezheti bizonyos esetekben és nem mindig talál utat a jóakarathoz.<sup>329</sup>

A vallásos perspektíva tehát nagyon lényeges, mert nem engedi meg azt a részrehajlást, amely gyakran jelen van a racionális megközelítésben. Ez utóbbi esetben egy bizonyos cselekedet szociális szempontból pozitív visszajelzéseket kaphat minden önzése ellenére. A keresztyén vallás erkölcsé szerint ezekben az esetekben is sokkal áthatóbb értékmérés történik, mert a viszonyítási alap az „abszolút jó”. A legmagasabb vonatkoztatási pont azonban reménytelen önkritikába is taszíthatja az életet, ha megfelelési kényszerünk megújuló gyengeségeink miatt kudarcba fullad, és nem fogadjuk el saját korlátainkat. Mindezeket egybevetve megállapíthatjuk, hogy az a kontroll, amit a vallásos megközelítés a

---

<sup>328</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 57.

<sup>329</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 60.

magatartásra és ezen belül az önzésre helyez, potenciális támasza a szeretet törvényének és ezáltal támasza a közösségi létnek is.<sup>330</sup> Mindazonáltal, bár dicséretes a vallásos törekvés arra nézve, hogy az individuális lét értékmérője az abszolút morális magatartás legyen, ez a törekvés mindig zátonyra futott a történelemben, amikor az ideális és igazságos társadalom megteremtése volt a cél. A vallásos képzelőerő, maga is konfliktusteremtő bizonyos szempontból, hiszen türelmetlen a kompromisszumokkal és tökéletlenségekkel szemben, amelyek jelen vannak a történelmi társadalmakban. Szemléletes ebből a szempontból Bonhoeffer radikális megállapítása, aki még a társadalmi igazságosság töredezett földi próbálkozásaiban is leplezett gonoszsgot sejt:

„A tisztánlátó ember számára az a tény, hogy a gonosz a világosság, a jótett, a hűség, a megújulás öltözetét veszi fel, és hogy a történelmi szükségyszerűség, a társadalmi igazságosság formájában jelenik meg, világos bizonyítéka mélységes aljasságának.”<sup>331</sup>

Ézsaiás próféta álma, amely szerint egy napon a bárány a farkassal együtt fekszik, természetesen szimbolikusan értelmezhető, de ezzel együtt nem látszik megvalósíthatónak a társadalmi gyakorlatban sem, hiszen itt is a természet mintája szerint, az erősebb felfalja a védtelet. A vallásos embert a maga idealizmusában könnyen birtokába keríti a pesszimizmus, hiszen nagyon éles lehet az a határvonal amely elválasztja egymástól a kellő gyakorlatot a mindennapitól.<sup>332</sup> Ebben az esetben a reménységek egy másik, a földi végességtől eltérő világ felé fordulnak. Ez különösképpen igaz a platonista befolyás alatt álló vallásos gondolkodásra, amely az ideális valóságot e világ fölé helyezi, nem pedig a történelmi idők végére. Ezzel szemben az ószövetségi hit gényusza képes volt kifejezni a remélt beteljesedést földi terminusokban is. Második Ézsaiásnál például élesen megjelenik a földi beteljesedés reménysége, és ez történik minden olyan esetben, amikor a vallás megpróbálja jobba tenni a társadalmat. Ezekben a próbálkozásokban az éppen időszerű szociális valóság mindig elégtelennek tűnik. Bár a történelem bizonyítja, hogy ezek a próbálkozások csupán részeredményeket érhetnek el, mindenképpen dicséretes a bátorság és az elhivatottság amely kísérője ennek a küzdelemnek. Niebuhr megemlíti ezen a ponton a kommunizmus előretörését is, amely ugyancsak a társadalom jobb alapokra való helyezését tűzte ki célul, még ha csak tanában és jelszavaiban is. Elveit szintén a jelennel kapcsolatos hangsúlyos pesszimizmus és a képzelt ragyogó jövőbe vetett szekuláris reménység

---

<sup>330</sup> Uo.

<sup>331</sup> Bonhoeffer Dietrich, Etika, 53.

<sup>332</sup> Niebuhr Reinhold, Moral Man and Immoral Society, 61.



jellemezte.<sup>333</sup> Történelmi tapasztalatunk azonban bizonyítja, hogy ez az irányzat képtelen volt a hatalom és presztízsvágyat kezelni, és a maga burkolt formájában rengeteg szenvedést és igazságtalanságot hozott a társadalom életébe.

Visszatérve a vallásos eredetű morális tartalékok kérdésére, tagadhatatlan, hogy ezekben komoly lehetőségek rejlenek a társadalmi problémák rendezési folyamatában. Korlátokba ütköznek azonban akkor, amikor az egyéni életben elért eredményeket keresik a csoportok életében és egymás közötti kapcsolatában. A közösségek viszonyának erkölcsét sokkal inkább az érdek határozza meg, mint a tisztulási vágy.

Megállapíthatjuk továbbá, hogy az „abszolút nagyság” iránt érzett vallásosság igyekszik az élni akarás és uralomvágy érzéseit, az „abszolút akaratnak” alárendelni. Az Istent azonban csak korlátozottan képes kifejezni, mint vonatkoztatási rendszert és ezért az istenjellemzés kifulladás abban, hogy ismert emberi tulajdonságokat emel az „n”-edik hatványra. Ez még a barthi teológiában is jelentkezik, ahol Isten a „szent másság” megtestesítője.<sup>334</sup> A naturalisták kettősséggel vádolják a vallásos moralistákat, véleményük szerint túl sok büszkeség és ugyanakkor az „én” hangsúlyozott leértékelése keveredik magatartásukban. Felfedezhetjük a vallásban a „misztikus” és a „prófétikus” keverékét is. Hozzátehetjük, hogy mindkettőnek fontos szerepe van a vallás erejének fenntartásában, hiszen a misztikum az Istennel szembeni végtelen alázatot fejezi ki, míg a profétikus jelleg a mindent elsöprő élni akarásnak az alapját képezi.<sup>335</sup> Az egyéni élet vallásos megszentelése erőt adhat számos történelmi küzdelemben. A személyiség puritán értékelése különös fontosságot kölcsönzött az utolsó három évszázadban a társadalmi küzdelem mozgatóinak. Ebből az erőből táplálkozott részben a kereskedelmi középosztály harca, amely a földbirtokos arisztokráciát megfosztotta gazdasági és politikai hatalmától. Az élni akarás vallásos szublimációja társadalmi és történelmi változásokat is képes kieszközölni éppen a spirituális hajtóerő által. Ez az erő azonban veszélyeket is hordoz magában, amikor a fontosság tudat áthelyeződik mondjuk a csoportos, vagy nemzeti élet színterére. Vallásos félremagyarázások is segíthetnek egy-egy veszélyes ideológia elharapózódásában, ahogy azt már a történelem bizonyította. Egy nép választottságának tudata is túlfeszítheti azokat a határokat, amelyek közé Isten helyezte ezt a privilégiumot, és eszközévé válhat a nemzeti gögnök és az igazságtalanságoknak.

---

<sup>333</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 62.

<sup>334</sup> Niebuhr Reinhold, *We are man and not God*.

<sup>335</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 64.

A vallásos alapokon álló társadalomerkölcs másik kísértése, hogy az Isten és ember nyilvánvaló minőségi kontrasztja, könnyen megszüntetheti a részletek fontosságát az emberi társadalomban, és így a kisebb rossz és az elérhető jó élhető kompromisszuma is háttérbe szorul. A bűn végül teológiai fogalom marad, és az Isten iránti engedetlenséget jelenti, ami önmagában még nem segít a társadalom jobbra tételének folyamatában. Niebuhr itt Jonathan Edwards gondolatát idézi, akinek meggyőződése szerint a büntett akkor a legsúlyosabb, ha az Isten végtelen szépsége, jósága és nagysága ellen irányul. Ebben az esetben a legnagyobb büntetést érdemli. Minden más jellegű és indíttatású büntett azonban külön mérlegelést igényel.<sup>336</sup> Mondanunk sem kell, hogy az ilyen elméletek, a teológiai vitákon kívül, nem hoznak élhető gyakorlatot a mindennapokba és az igazságszolgáltatásba sem. A lutheránus ortodoxia barthiánus felfrissülése megerősítette azt a szemléletet, amely szerint a bűnös ember és a szentséges Isten között áthághatatlan szakadék húzódik, és ennek a teológiai irányvonalnak a csúcát a bűnbánat képezte. Niebuhr szerint a probléma az, hogy ebben az esetben a vallásos megtapasztalás és élmény gyakorlatilag ki is merül a bűnbánat megélésében. Nagyon erős a hangsúlya az Isten és ember közötti különbségeknek, olyannyira hogy már a teremtményi, véges emberi mivolt, önmagában is bűnökkel terheltté válik. Ennek a társadalmi moralitásra nézve az a káros következménye, hogy az emberiség történetének szinte minden mozzanata negatív besorolást kap, mint amely mögött a „gonosz” mozgatórugója rejtőzik.<sup>337</sup> Az etikai megközelítés ezzel szemben a részletekbe hatol, és megpróbálja a megkülönböztetés nehéz feladatát betölteni, majd igyekszik határvonalat húzni a cselekedetek morális minősége között. Niebuhr példaként említi Augustinus művét is, amelyben éles szakadék húzódik az Isten városa és a Földi város között. Egyiket a legmagasabb szintű isteni szeretet, a másikat pedig az önszeretet hozta létre. Egyikben az Isten dicsősége, a másikban azonban az ember öndicsőítése kap hangsúlyt. A vallásban tehát ott rejlik a hajlandóság, hogy elkendőzze a morális élet különböző árnyalatait, és gyakran csak a szentség vakító fehérjét különbözteti meg a világ sötétségétől.<sup>338</sup>

Niebuhrnak a vallásos alapú problémakezelés hiányosságait felfedő, realizmussal telített személetmódja kritikus ellenvéleményeket is szült. Ezek között találjuk azt a minősítést, amely szerint antropológiája túlságosan szubjektív, és mindez dualista látásmódból fakad.<sup>339</sup> Bizonyos vélemények szerint teológiájában Isten és a világ kapcsolata

---

<sup>336</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 67. (Jonathan Edwards, *Works*, Vol IV, 226 old.)

<sup>337</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 68.

<sup>338</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 69.

<sup>339</sup> Matthews Charles T., *Reading Reinhold Niebuhr Against Himself*, 75.

számos metafizikailag dualista elemet tartalmaz. A szubjektív antropológia minősítését többek között Bonhoeffer is használta, mivel felfedezte a törést Niebuhr gondolkodásában az augustinusi elmélet és a saját realizmusa között.<sup>340</sup> Mindenképpen megállapíthatjuk, hogy számos kérdést a bűn perspektívájából közelített meg, antropológiája pedig a kegyelem oldaláról tárgyalja az ember állapotát, lehetőségeit és Istenhez fűződő kapcsolatát. Véleményünk szerint ez a megközelítés felrázó és cselekvésre készítő egyaránt, annak ellenére, hogy teológiai oldalról támadható.

Niebuhr gondolatai mindenképpen alátámasztják azt a tényt, hogy a társadalometika oldaláról vizsgálva, figyelniük kell a vallásos gondolkodásban rejlő kettősség veszélyeire. Az ilyen oldalról történő megközelítések, bár mély tartalommal bírnak, nem segítenek a mindennapok erkölcsi célkitűzéseiben és könnyen a szociális és politikai érdektelenségbe süllyeszhetnek bennünket. Az objektív analízis itt megkívánja, hogy olyan gondolatokat is idézzünk, amelyek számára Niebuhr realizmusa ebben a kérdésben sekélyesnek tűnik. Történelmi megtapasztalásból merített látásmódja nem elégíti ki azokat, akik elvetik a kényszer kompromisszumos útját, és nem a társadalmi eredményekhez hajlítják a szeretet abszolút mivoltát. Ezek szerint Niebuhr túlságosan is praktikus, és ezzel eltávolodik Krisztus abszolút mércéjétől. A kényszert elutasítók megközelítése szerint semmi sem szükséges önmagában, csak ha egy magasabb rendű végső eredményre tekint. Nem szükséges ennünk, hacsak el nem akarjuk kerülni az éhhalált. Nem kell önmagunkat védenünk, kivéve, ha nem célunk mindenáron a túlélés. Ugyanígy, nem kell az abszolút szeretet etikáját sem feladnunk, hacsak valami ennél fontosabb nem áll a végponton. Keresztyén ember számára pedig nehezen elképzelhető, hogy valami átvehetné a helyét a Krisztus szeretetének. Így szemlélve a szükség és a kényszer realizmussal átítatott terminusai, tulajdonképpen álcaként szolgálnak rövid távú és önző célkitűzések számára.<sup>341</sup>

Természetesen elfogadjuk, hogy a társadalom annyira át van szöve érdekekkel és hatalomvágygal, hogy morális értelemben lehetetlen a teljes megtisztulás. Ezt húzta alá Niebuhr is, amikor arra figyelmeztetett, hogy a liberális megközelítés, akár politikai, akár vallásos oldalról, nem számolt ezzel a kíméletlen valósággal. Ellenkezőleg, a végsőig belekapaszkodott abba az illúzióba, amely szerint lehetséges a tökéletes társadalom felépítése, avagy az Isten Országának megvalósulása emberi erő által. A történelmi próbatétel azonban

---

<sup>340</sup> Uo.

<sup>341</sup> Yoder John H., Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism. Seminar, 113.

Niebuhrnak adott igazat, hiszen mind a szekuláris liberalizmus, mind pedig a Szociális Evangélium mozgalma zátonyra futottak ebben az illúziókergetésben.<sup>342</sup>

Megjegyezzük, hogy míg az egyén újjászülethet a megtisztulás folyamatában, addig ez sokkal nehezebb és összetettebb folyamat a társadalmat alkotó csoportok esetében, és a végeredmény is kétséges. A közösségi morális megoldáskeresés másik problémával is szembesül, amely szintén a vallásos megközelítésből származik: az erkölcsi ideál olyan távol kerül a mindennapok tükrében, hogy ennek megtapasztalása elkeseredésbe taszíthatja a vallásos embert. Bár ebben az esetben is az Istenre tekintő ember megtalálja vigasztalását az egyéni és személyes kegyelemben, könnyen feladhatja reményeit a közösség megjobbítására nézve. Vigyáznunk kell tehát a defetizmus, a fanatizmus és az aszkétizmus veszélyeire, mert ezek a torzulások nem szolgálják a közösségi életet.

Bonhoefferr szerint a közösségi építés komoly gátja a különböző átélésekből fakadó embermegvetés. Megkülönbözteti azonban a zsarnokságból táplálkozó megvetést attól az elhatárolódástól, amibe a jó ember szeretete torkollik, amikor lelepleződik előtte embertársai valós mivolta. Meglátása szerint az emberi gyengeséggel való visszaélés következtében az aljasság folyamatosan újjászületik és regenerálódik. Az emberszeretet álarca alatt sötét üzérkedéseit folytatja az embermegvetés és a felebarát eszközként való kihasználása. Mindezek mellett pedig az igazak csapatát sárral dobálják, jellemességüket pedig önkénynek tekintik. A vallásos emberszerető mindezeket megtapasztalva visszahúzódik, és ugyancsak az embermegvetés kísértésébe esik, bár az ő embermegvetése előkelőbb, egyenesebb, de ugyanúgy gyümölcstelen és cselekedetekben szegény.<sup>343</sup>

Láthatjuk tehát, hogy amikor a vallásos ember belső világa összeesik a külső társadalmi valósággal, a végeredmény könnyen a lemondó és visszahúzó passzivitás lehet. A vallásos tartalékok vizsgálatánál tartva Niebuhr azt is kiemeli, hogy a vallás ereje egyszerre szolgálhatja, de veszélyeztetheti is a moralitást. Erkölcsi érzékenységet szülhet, de tompíthatja is az erkölcs erejét, amikor elvont irányba tolja el az életet.<sup>344</sup>

A szeretet törvénye mindenképpen hozzájárul a társadalmi érzékenység fokozásához, hiszen Jézus is arra biztat bennünket, hogy ne csak a magunk szűk köreiben gyakoroljuk a szeretetparancson alapuló cselekedeteinket.

---

<sup>342</sup> Wightman Fox Richard, Reinhold Niebuhr: Self Made Intellectual. The Quarterly Journal of the Library of Congress, Vol. 40, No 1. 1983, 48-55.

<sup>343</sup> Bonhoeffer Dietrich, Etika, 59.

<sup>344</sup> Niebuhr Reinhold, Moral Man and Immoral Society, 71.

A vallás transzcendens perspektívája képessé tehet bárkit arra, hogy embertársait mindenféle érdektől mentesen, testvéreinek tekintse. Ebben a szemléletben eltörölhetőek a természet és történelem szabta határok, amelyek gyakran konfliktusokhoz vezetnek. Képesek lehetünk a szeretet törvénye alapján arra, hogy az osztálybeli, faji és nemzeti különbségek fölött szemléljük embertársaink milyenségét.

Mindenképpen pozitív alapokon állunk tehát, amikor a hit oldaláról keresünk emberi megoldásokat. Tudjuk, hogy a hitrejutott ember a maga megváltozott értékrendje és szemléletmódja alapján tekint a világra és embertársaira. Naivitása azonban abból származik, hogy figyelmen kívül hagyja a történelem tapasztalatait és az adott idők valóságát. A vallásos erkölcs képviselői töretlenül hiszik, hogy minden ember – és ezen keresztül az osztársadalom is – képes arra a mélyreható változásra, amely saját maguk sorsában végbement. Az egyetemes szeretet törvényét mindenkire ki szeretnék terjeszteni, és ebben látják az emberiség megváltásának lehetőségét. Amikor Kelszosz azzal vádolta a korai keresztyéneket, hogy morális abszolutizmusuk által tönkreteszik a birodalom működőképességét, Órigenész azt válaszolta neki, hogy senki sem harcol odaadóbban császárért, mint a keresztyének, akik bár nem mennek fegyvert fogva a csatába, de egy kegyes hadsereget alkotva küzdenek érte.<sup>345</sup> Ez a sereg pedig az Úrhoz küldött imádságokkal harcol királyáért. A kegyes sereg reménysége azt a meggyőződést fejezte ki, hogy ha minden ember keresztyénné válik, akkor még a barbárok is a békét keresik majd.<sup>346</sup> Ez a reménység számtalanszor újjászületett a „nyugati világban” és különösen a világháborúk idején volt nagyon erős. Mind a keresztyén, mind pedig a világi történelmet vizsgáló számára tény azonban, hogy az emberi szív korlátait is figyelembe kell venni. Ez a korlátozottság arányosan nő a közösség nagyságával, mert ezzel a növekedéssel az emberi kapcsolatok is személytelenné válnak. Ehhez hozzáadódik még az adott szociális helyzetek összetett mivolta is. Érdekes, hogy a keresztyén szekták, mint például a kvékerek – éppen a közösségen belüli személyes kapcsolatok miatt – sokkal inkább megőrizték az első keresztyének szereteten alapuló életvitelét a mindennapokban. Hozzátehetjük, hogy mindazok az emberek, akik személyes kapcsolataikban megcsillantották ezt a szeretetet, beleütköztek a mindenkori politikai struktúrákba, amikor a maga tiszta formájában bele akarták vinni azt a társadalomba. Az is érdekes, hogy igazán könnyedén azokat tudjuk szeretni, akik természetszerű kapcsolatban állnak velünk, és ezen az alapon

---

<sup>345</sup> Órigenész, Kelszosz ellen. Kairosz kiadó, 2008.

<sup>346</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 72. (Social Teachings of the Christian Churches, Vol. I, 124)

igénylik szeretetünket. Ezenkívül könnyebben szeretjük azokat, akiknek semmiféle követelésük sincs szeretetünk irányában, mint azokat, akikkel a mindennapokban, mondjuk professzionális kapcsolatban állunk. Niebuhr itt megemlíti Schweitzer Albert nagyszerű cselekedeteit a kezdetben számára ismeretlen bennszülöttek körében, és Damien atya elhivatottságát, aki felkereste a társadalom által számkivetett leprásokat. A mindennapokban megtapasztalható, hogy minden ember legalább annyira racionális, mint érzelmi lény is. Számos élethelyzetben közbelép ennek következményeként az intellektuális számítás, amely képes arra, hogy elvegye jóakaratumk erejét, és ezáltal tompítsa a bennünk levő szeretet képességeit. El kell fogadnunk ennek ellenére, hogy a bonyolult élethelyzetek, komplex analízist kívánnak részünkről.<sup>347</sup>

Niebuhr véleménye és történelmi analízise alapján, azonban a korábban vázolt intim kapcsolatok szeretetteljes szellemét nagyon nehéz átültetni a társadalmi csoportok összetett kapcsolatrendszerébe. Ez az átfogóbb csoportok esetében, így a nemzetek kapcsolataiban talán még inkább nyilvánvaló, hiszen ha nehéz az igazságosságot általánossá tenni a nemzetközi viszonyokban, még nehezebb egyetemessé tenni a szeretet törvényét a népek között. Ebben a körben, az egyén szemlélete is torzul a gerjesztett nacionalizmus által, és nagyon nehezzé válik számára, hogy azon szempontok szerint tekintsen más nemzetek fiaira, mint amelyek alapján saját nemzettársait szemléli. Ez a torzulás pedig az össznemzet önzését növeli és konfliktushelyzeteket teremt nemzetközi szinten. Tagadhatatlan, hogy a vallásos idealizmus képes arra, hogy megfelelő kritikai szemlélettel közeledjen a nemzeti politika kérdéséhez és ezt sokkal hangsúlyozottabban teheti, mint a racionális idealizmus. Ennek ellenére lehetetlennek látszó feladat számára, hogy teljesen megszüntesse azokat az önző, brutális és antiszociális elemeket, amelyek a csoportok közötti életben minduntalan jelen vannak.<sup>348</sup>

Niebuhr valóság szemlélete a társadalom talaján természetesen ellenvéleményeket is szült. Idealista irányból lehetetlen volt elfogadni a bűn kényszerítő tényét. Ugyanígy elutasításra talált az az elmélet is, amely szerint megváltoztathatlan adottságként kell kezelni az ember bűnösségét és az etikai megoldásokat és lehetőségeket is az adott helyzethez és állapotokhoz kell igazítani. Ezek szerint az emberi cselekedetek önző, bűnös motivációja nem eshet semmiféle keresztyén etikai norma alá, hanem el kell azt utasítani.<sup>349</sup>

---

<sup>347</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 74.

<sup>348</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 75.

<sup>349</sup> Yoder John H., *Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism. Seminar*, 114.

Niebuhr szerint éppen a vallásos idealista megközelítés sajnálatos következménye az, hogy a vallásos idealista hajlamos elhagyni a számára túlságosan is kegyetlen politikai és gazdasági színteret és inkább az elszigetelődést választja vagy a szentimentalizmus hibájába esik. A világgal szembeni érdektelenség, ami ebből a magatartásból származik, összefüggésbe hozható a korai keresztyén egyház „defetista” magatartásával, amely a földi életet egy kényszerű átmeneti állapotnak tekintette és reményeinek javát a „földöntúliba” helyezte. Amikor a későbbiekben az egyház kihívás előtt állt és lehetőséget kapott arra, hogy felelősséget vállaljon a politikai és gazdasági élettérben, képtelen volt arra, hogy a megfelelő kritikus és építő magatartással forduljon ezekhez a területekhez. A történelem nagy igazságtalanságait, a rabszolgaságot, vagyoni egyenlőtlenséget, önkényuralmi elnyomást, gyakran úgy szemlélték, mint a természeti törvény következményeit, és az ember bűnös állapotának gyümölcseit. Annak passzív félreértelmezése, hogy semmi sem történhet a természetben és a történelemben Isten explicit akarata nélkül, statikussá tette az egyház viszonyulását az igazságtalanság számos formája iránt, valószínűleg azért is, mert az aktívabb viszonyulás nyilvánvaló elvi konfliktust eredményezett volna a valóság és a keresztyén elvek között.<sup>350</sup> Ezzel a magatartással szemben kijelenthetjük: lehet, hogy a háborúk, tulajdon, egyenlőtlenségek a természeti törvény alá esnek, de sehol nem kapunk parancsot Istentől arra nézve, hogy ezek az állapotok változatlanok is maradjanak. A szeretet törvénye tényleg él a kis csoportokban, a szerzetesrendekben, vagy a protestáns szektákban, de a nagy egyháztestekben ezt a törvényt inkább vallásosan értelmezik, mint szociális minőségében. Valós, hogy a szeretet törvénye egyenlőséget ígér Isten előtt és talán a vallásos közösség belsejében, de ez korántsem jelenti azt, hogy valamely egyház küzdeni fog minden erejével azért, hogy a jogos és igazságos társadalom eszméjét közelebb hozza a mindennapok valóságához. Példa erre Luther Márton magatartása, aki napjai parasztságát kemény szavakkal illette akkor, amikor az érintettek megpróbálták minden eszközzel a valóságban is életre hívni azt a spirituális királyságot, amelyben hittek.<sup>351</sup> Niebuhr érdekes részletet elevenít fel a korabeli rabszolgák helyzetéről, amely szerint az egyháztaggokkal szembeni egyenlőségük nem befolyásolta civil státusukat és a társadalomban ugyancsak hátrányos helyzetben éltek. Ez is aláhúzza azt, hogy az evangélium ébresztő, megújító hatása késszé tesz egyéneket arra, hogy privilégiumaikról lemondjanak mások javára, ez a folyamat azonban sokkal nehezebben megy végbe, amikor csoportos érdekekről van szó.

---

<sup>350</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 77.

<sup>351</sup> Luther Márton, *A rabló paraszt hordák ellen*.

Az előbbiek alapján mai egyházaink talán büszkék lehetnek arra, hogy falaikon belül megszűnnek a gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségek, legalábbis az igehirdetés ideje alatt. Ugyanezek az egyházi közösségek azonban erejüket veszítik akkor, amikor a társadalmi egyensúlyra kellene pozitív befolyást gyakorolniuk.<sup>352</sup> Ez a védekező, visszavonuló magatartás a test-lélek értelmezésből is származik, amelynek rejtett dualizmusa kettős értékrendet alakított ki. E szerint a napi gazdasági és politikai problémák a veszendő, másodrendű kérdéskörhöz tartoznak, a „testi” világ véges részét képezik. A személyes megváltás egyéni oldala azonban prioritást kap, mint a „lelki” oldal része. Niebuhr megjegyzi, hogy ebben az értelmezésben tapasztalati úton szerzett realizmus is van, főleg abban az esetben, ha összehasonlítjuk ezt a szemléletmódot azzal a szentimentalizmussal, amely a monizmus sajátja, és amely szerint Isten és a világ azonos egységet képeznek és összefonódnak egymással. A dualista nézetet inkább római-katolikus sajátosságnak tekinthetjük, míg az előbb említett szentimentális látásmód inkább a liberális protestáns egyházak sajátja. Ez utóbbi tévedéseit nem tekinthetjük azonban kizárólag egyházi sajátosságnak, mivel a felvilágosodástól kezdődően teret hódított az a hangsúlyozott evolúciós optimizmus, amely minden téren a töretlen fejlődés illúziójába kapaszkodott. Ez az elmélet, amint azt már korábban említettük, különösen az Egyesült Államok területi és gazdasági adottságai között terjedt el, ahol a megállíthatatlannak tűnő növekedés elhomályosította a gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségek brutális valóságát. Ily módon kialakult egyfajta vallásos idealizmus, amely gyorsan telítődött a kornak megfelelő érzélgősséggel. Isten Országának földi megvalósulása természetesen elérhetetlen álom maradt, de nagyfokú optimizmus követte mind a Nemzetek Ligájának létrehozását, mind a megannyi nemzetközi egyezményt, amelyek a világtársadalmat voltak hivatottak jogosan rendezni.

Az igazságosságot szolgáló elméletként tekinthetünk arra a dicséretes próbálkozásra, amely arra biztatta a vagyonos réteg tagjait, hogy minél többen ajánlják fel hatalmukat és anyagi javaikat a „közjó” érdekében. Az elképzelés szerint ez folyamat, az egyéni megtérésekkel egyetemben jogosabb társadalmat eredményezett volna.<sup>353</sup> A gazdag ifjú példázatának végkifejlete azonban évszázadokkal később ugyanúgy visszaköszönt a „felső tízezer” magatartásában. Ez a próbálkozás is csupán a filantrópiáig jutott el, reális hatalom és privilégium-megosztás nem történt a XX. század első évtizedeinek Amerikájában sem. A korabeli Észak-Amerika derűlátása a helyi sajátosságokból táplálkozott, és semmiképpen sem

---

<sup>352</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 78.

<sup>353</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 80.



nyújt számunkra egy követendő modellt. Az evangéliumi konzervativizmus hatása a politikai életre, minden pozitív hozadéka mellett azt a tévhitet eredményezte, amely szerint a földi valóságban, emberi döntések által kialakítható egyfajta területi „Isten Ország”.

Az a tagadhatatlan erő, amely a vallás útján rendelkezésünkre áll az egyéni élet minőségi javításához, nem elérhető a maga teljességében, amikor a közösségek közötti kapcsolatról, vagy éppen az igazságos társadalom kényszeréről van szó. Ahol nyomon követhetjük jótékony hatását, az mindenképpen a vallásos közösségek belső élete és magatartása. Ezért az érzékeny, hívő lélek számára a mindenkori társadalom egyfajta dzsungellé válik, ahol többnyire a természet, az erő és a hatalom törvényei diadalmaskodnak. Ennek ellenére időnként fellángolnak azok a próbálkozások, amelyek igyekeztek a társadalmat egy kicsit is közelebb emelni Isten Országához. Ha az elutasítástól és sikertelenségtől való félelmet sikerülne töretlen cselekvőkészséggel helyettesíteni, akkor talán a vallásos eszmék társadalmi és politikai jelentőséget is kapnának a mindennapokban.<sup>354</sup> Valószínűnek tartjuk azonban, hogy egyetlen társadalmi forma sem ér el olyan jogossági szintet, hogy a vallásos lelkület ne keressen a kegyetlenségek elől kiutat és menekvést. Így továbbra is a kereszt marad az egyéni lélek számára az erkölcsi ideálok beteljesedése. A kereszt a diadalmaskodó szeretet szimbóluma a maga integritásában, de ez a szeretet történelmi tapasztalatunk szerint nem diadalmaskodott a világban és a társadalomban. A társadalom tulajdonképpen összeesküvést szervezett a kereszt ellen, amelyben sajnos gyakran az egyház a világ cinkosává vált és valószínű, hogy ez a forgatókönyv a végidőkig többször megismétlődik majd. A diadal ezért Isten közbelépése által következhet be és az ember morális tartalékai, legyenek azok racionálisak, vagy vallásos eredetűek, nem elégségesek a cél eléréséhez. Ne essünk tehát ismételten a szentimentális generáció hibájába, amelynek gondolkodói azt képzelték, hogy Isten Ország a sarkon vár ránk. Ezzel szemben szükségünk van egy apokaliptikus szemléletmódra is, ahhoz hogy a valóság talaján maradjunk. A beteljesedés a történelemben egyedül Isten kegyelme által valósulhat meg.<sup>355</sup>

Ha a fenti diagnózist el is fogadjuk, természetesen dicséretesnek tartunk minden egyes olyan próbálkozást, amely egy jogosabb társadalom létrejöttét szolgálja, még akkor is, ha a részleges megvalósulás pillanatában az ember mindig ráébred a létrehozott rend

---

<sup>354</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 81.

<sup>355</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 82.

hiányosságaira. Ennek fényében a társadalom az ember legnagyobb alkotásainak helyszíne, de ugyanakkor legnagyobb sikertelenségeinek is színtere marad.<sup>356</sup>

## **E. Niebuhr teológiai és társadalometikai gondolatainak értékelése, pozitív mérlegelések, és kritikus megközelítések**

Niebuhr realizmusának egyik táptalaja volt az a valóság, amit Detroit társadalmában megtapasztalt. A szegénység, a társadalmi problémák, a kizsákmányolás szöges ellentétben álltak azzal a derűlátó szemlélettel, amelyet az általa is olvasott liberális teológia tanított az ember állapotáról és a társadalomban rejlő lehetőségekről. A Detroitban töltött időszak radikálisan realistává tette etikai szemléletét is.<sup>357</sup> A Yale egyetemen folytatott tanulmányai természetesen hatottak kezdeti teológiai nézőpontjára és elfogadtatták vele a Szentírás történet-kritikai elemzésének metódusát. Ugyanígy az egyetemen tanított társadalompolitika fogékonnyá tette kezdetben a Szociális-evangélium elvei iránt. Úgy gondolta detroiti éveinek első szakaszában, hogy a mozgalom a helyes keresztyén-etikai válasz a városban megtapasztalt társadalmi egyenlőtlenségekre. Ebben az időszakban beszélhetünk tehát egyfajta politikai liberalizmusról Niebuhr elvrendszerében. Ezért is támogatta Woodrow Wilson korteshadjáratát egy új politikai rend érdekében, amely teljes egészében liberális eszmékre épült. Az is a valósághoz tartozik azonban, hogy a Versailles-ban meghozott döntések után átértékelte korábbi elveit és kihátrált a Wilson féle diplomácia mögül. Későbbi könyveiben Niebuhr elhatárolja magát a liberális optimizmustól, melynek igazolása véleménye szerint nem köszön vissza sem a történelemből, sem pedig a természet és ember kapcsolatából. Realista szemléletmódja segített abban tehát, hogy korábbi álláspontjait revidálja az átélt történelmi valóság tükrében.<sup>358</sup>

Niebuhr tudományos fejlődésének időszaka egybeesik a teológiai liberalizmus előretörésének korával. Ennek is köszönhetően, teológiai gondolkodásának kialakulása tagadhatatlanul kölcsönhatásban volt a liberalizmus eszméivel. A gyakorlatban azonban

---

<sup>356</sup> Uo.

<sup>357</sup> Marsden John, Reinhold Niebuhr and the Ethics of Christian Realism. *International Journal of Public Theology* 4-2010, 484.

<sup>358</sup> Marsden John, Reinhold Niebuhr and the Ethics of Christian Realism, 484-485.

rálátott a liberális protestantizmus kettőségére és észrevette, hogy ez az irányzat elsősorban a középosztálybeliek vallásos komfortját szolgálja. Rendkívül módon cinikusnak tartotta ebből a szempontból is a szeretet imperatívuszának hangsúlyozását, főleg azokkal szemben, akik keserű módon tapasztalták meg az élet valóságát a társadalom periferiáján. Véleménye szerint, ezek a keserű megtapasztalások hivatottak szétrombolni az előjogokkal bírók társadalmi illúzióit és szentimentális látásmódját.<sup>359</sup>Hauerwas, aki hangsúlyozottan kritikus Niebuhr teológiájával kapcsolatosan, azt feltételezi, hogy a niebuhri vita a liberálisokkal csak amolyan belső műhelyvita és nem igazi elhatárolódás. Hauerwas meggyőződése, hogy Niebuhr teológiája abban a liberális tradícióban gyökerezik, amely Feuerbach kijelentésével kezdődik, mely szerint a teológiai vizsgálat tárgya inkább az emberi lét és csak másodsorban az isteni valóság. E kritika Niebuhrt az amerikai pragmatikus liberálisok sorába helyezné, olyan úttörők nyomába, mint Peirce, James és Dewey. Ezt a besorolást erőltettnek nevezhetjük, már csak annak alapján is, hogy Niebuhr kritikus módon közelíti meg Dewey számos álláspontját.<sup>360</sup>

Niebuhr bátor véleményformálása a társadalmi változások erőszakos, forradalmi úton történő kieszközöléséről, túlmutat a realizmuson és már-már radikális jegyeket hordoz magán. Ez a megközelítése megosztotta az őt olvasókat. Meglátása szerint azonban, etikailag alátámasztható egy erőbevetéssel telített időszak, akkor ha hozzájárul egy jogosabb társadalmi rend születéséhez és megteremti ennek konzerválását. Ennek az elméletnek a gyökereinél találunk marxista elemeket is természetesen. A harmincas évek még nem mutatták meg a szélsőbaloldali társadalmi rendszer korlátozottságát a maga teljességében. Niebuhr azonban egyenlőképpen kritikus is a marxizmus önmagával szemben megfogalmazott illúzióival kapcsolatosan. Naív és utópisztikus látásmódnak nevezi azt a rejtett vallásos elemekkel teletűzdelt öndefiníciót, mely szerint a szocialista rendszer megválthatja a világot. Ezzel párhuzamosan elutasítja az ideológiával alátámasztott erőalkalmazást, mely már nem az igazságosságot szolgálja, hanem egy totalitárius elnyomó rendszerré torzulhat.<sup>361</sup>

Niebuhr úttörő módon ismertette meg a teológiát a közélettel. Személye esetében azonban, nem egy szokványos teológiai pályáról beszélünk. Közéleti hatása eltér a magányos prófétai hang mítoszától. Ha megvizsgáljuk a bibliai próféta klasszikus alakját, akkor megállapíthatjuk, hogy általában a közélettel és minden politikai irányzattal szemben

---

<sup>359</sup> Marsden John, Reinhold Niebuhr and the Ethics of Christian Realism, 487.

<sup>360</sup> Lovin Robin, Reinhold Niebuhr: Impact and Implications. Political Theology, 6: 4, Apr. 2015, 460.

<sup>361</sup> Marsden John, Reinhold Niebuhr and the Ethics of Christian Realism, 488.

kristályosodott ki az a „felülről” inspirált ellenhang, melynek feladata a hitélet és a vallásos társadalom megtisztítása volt. A XX-ik századi amerikai társadalomban azonban működésképtelen lett volna a sajtóbirodalmakkal és politikai formációkkal szemben lázadó prófétai magatartás. Niebuhr ösztönösen, vagy tudatosan, ennek megállapítása rejtély számunkra, úgy építette fel közéleti szerepét, hogy részt vállalt, állást foglalt, véleményt fogalmazott, politikai elképzeléseket támogatót. Amikor a szokványos politikai recept alapján felépítette önmaga arculatát, megszerezvén a nevet és hitelességet, akkor „vetette be” a prófétai szó igazi erejét. Ennek a módszernek akadémiai ára is volt, hiszen Niebuhr, kiváló gondolatai és meglátásai ellenére képtelen volt elérni egy olyan teológiai presztízs szintet, mint mondjuk Karl Barth. Politikai és közéleti szintéren azonban sikerült bizonyos tekintélyt szereznie önmagának és a bibliai gondolatvilágnak is ezzel párhuzamosan. Tekintélyes világi kiadványok foglalkoztak személyével és gondolataival. 1948-ban a Time kiadvány címlapján jelent meg arcképe a folyóirat jubileumi, 25-ik évfolyamának ünnepi kiadásában. Majdnem fél évszázad múlva pedig, 1990-ben a Life folyóirat az évszázad egyik legbefolyásosabb amerikai személyiségének nevezte. Kapcsolatot ápolt neves politikusokkal és közéleti személyekkel. Hubert Humphrey alelnök, a kétszeres demokrata elnökjelölt Adlai Stevenson, a harvardi történész és Kennedy elnök tanácsadója Arthur Schlesinger jr. is, a közvetlen baráti körének tagjai voltak.<sup>362</sup> A valóság része, hogy Niebuhrt azért sem tudjuk pontosan behatárolni felépített és rendszerezett teológiája alapján, mivel először politikai aktivizmusával teremtette meg azt a teret, ahol ismertette teológiai és etikai gondolatait. A harmincas esztendő első felére már közismert személyiségként jegyezzük, akinek népszerűsége a mély, de a nagyközönség számára is érzékelhető diagnózisoknak is köszönhető. A Moral Man and Immoral Society című műve is a már megteremtett népszerűségének köszönhető sikerét.<sup>363</sup> Megjegyezzük, hogy Niebuhr gondolatai azért is tudtak hatni, mert az Egyesült Államok lakosságában mindig is átlagon felüli volt a társadalmi felelősség érzése, ez pedig kérdésfeltevésekkel és válaszkérésesekkel ötvöződött. Megjegyezzük, hogy a harmincas években még nem jött el a vetített információ korszaka. Ezért is válhatott Niebuhr olvasottá és szellemileg hatékonyá. Sajnos ezzel szemben napjainkban, sokkal szűkebb réteget talál meg a könyvek kibontott és gazdag gondolatvilága.

---

<sup>362</sup> Smith Graeme, Taking Sides: An Investigation into Reinhold Niebuhr's Rise to the Position of Public Intellectual. International Journal of Public Theology 8-2014, 131-134.

<sup>363</sup> Smith Graeme, Taking Sides: An Investigation into Reinhold Niebuhr's Rise to the Position of Public Intellectual, 138.

A létfenntartás materiális kényszere, a kiszámított időbeosztással egybekötve, az információéhséget és a kérdésfeltevéseket a sekélyesebb elektronikus felületekre kényszeríti.

Niebuhr intellektuális hatása mindenképpen figyelmet érdemel, hiszen sikerült nem mindennapi népszerűséget elérnie az értelmiségi hallgatóság körében. Ennek eredménye már nem a prófétikus erőben, hanem a számos tudományos oldalról megtámogatott és hatékonyan felépített gondolatközlésben rejlett. Gary Dorrien a Columbia egyetem profeszora, Niebuhr kutató, a tudós hatékonyságát az intellektuális szintet ingerlő, gazdagon megfogalmazott szociális és etikai témájú beszédek számlájára írja. Véleménye szerint segítette Niebuhr előadásmódja is, aki retorikai elemekkel és hangsúlyváltásokkal teletűzdelt szónoklatai alatt lelkesen gesztikulált is, hogy még jobban kiemelje a mondanivaló lényegét. Ugyancsak Dorrien jegyzi meg, hogy Niebuhrnak nagyon sarkított és radikális meglátása volt az amerikai kapitalizmus jövőjével kapcsolatban. Próféciaja azonban mindmáig nem teljesedett be. Niebuhrnak az volt a meglátása, hogy a kapitalizmus meg kell szűnjön, mert ellenkező esetben a nyugati civilizációt a teljes barbárság szintjére taszítja.<sup>364</sup> Ha előrejelzéseit vizsgáljuk, alá kell húzzuk, hogy minden képzettsége és analitikus készsége ellenére, Niebuhr diagnózisai és megállapításai tartalmazznak bizonyos tévedéseket. Ennek ellenére, polemizáló stílusa közkedvelté tette őt a korabeli lapkiadók sorában. Morrison, a *Christian Century* kiadvány igazgatója különösen kedvelte Niebuhr vitázó írásait és előnyben részesítette mint szerzőt, több képzett és kiváló tollú gondolkodóval szemben. Megállapíthatjuk, hogy gondolatainak és írásainak népszerűsége, a zaklatott politikai időszak által gerjesztett aktuális témaválasztásnak is köszönhető. 1939-ben a Hitler és Sztalin közötti konfliktusról ír, 1951-ben a kirobbanó inflációról vitázik, 1952-ben a republikánus választási győzelemről formál véleményt, 1955-ben pedig a növekvő vietnámi válság ihleti felszólalásra.<sup>365</sup>

Lélektanának felépítése és ezen belül morál-pszichológiája, ellenvéleményekkel is találkozott. Számára az ember egy ellentétekkel telített teremtmény, akinek korlátai gyakran szembesülnek korlátlan szabadságvágyával. A végesség paramétereit nézetei szerint meghatározzák a történelmi kor, a földrajzi hely, de még a társadalmi helyzet is. Természetesen áthághatatlan földi korlát biológiai szempontból a halál is. Amikor Niebuhr azt állítja, hogy végességünkkel egyidőben szabadok is vagyunk, az ember azon felruházottságára gondol, mely által önmagát kiterjesztheti lélekben és szellemben a korlátain túli dimenzióba. Konkrétabban fogalmazva, képesek vagyunk önmeghatározásra, öntudatra és a korlátainkon

---

<sup>364</sup> Smith Graeme, *Taking Sides*. 142, 151.

<sup>365</sup> Smith Graeme, *Taking Sides*, 147.

túli fogalmak részleges behatárolására is. Niebuhr meggyőződése szerint, a teljes korlátozottságunk azt eredményezné, hogy tudatában sem lennénk tulajdonképpeni végességünknek. Az a tény, hogy a történelem foglyai vagyunk, alátámasztja ezt a végességet. Ugyanígy valós azonban szabadságunk oldaláról vizsgálva, hogy történelemformáló erő is lakozik bennünk. Az eddig felvázoltakban logikus összekapcsolás rejlik, és bár Niebuhr antropológiája tartalmaz értékes meglátásokat, egy bizonyos résznél elbizonytalanodunk. Számára a korlátolt és véges, de ugyanakkor szabadsággal is bíró ember négy alapvető felruházottsággal bír. Ezek a ráció, akarat, lelkiismeret és impulzus. A rációt is természetesen behatárolják a földrajzi, kulturális, nyelvi és történelmi körülmények. Ennek ellenére fontos szerepe van az öntudat felépítésében és az önmeghatározásban is. Az akarat Niebuhr számára az emberben rejlő szervező erő, melynek lényeges szerepe van a rövid, de a hosszú távú célkitűzések megvalósításában is. A benne rejlő erő ellenére, az akarat is behatárolt a történelmi és kulturális tényezők által. A lelkiismeret, mely ugyancsak egyszerre szabad és behatárolt Niebuhr szerint, képes arra, hogy az akarat által beindított folyamatokat minősítse. Szabadon szárnyalásának legfontosabb akadályja éppen személyes történelmünk. A negyedik fontos komponens Niebuhr antropológiájában az impulzus, de nincs eléggé világosan kidolgozva, hogy etikai szempontból ez hogyan kezelhető. Ha el is fogadjuk Niebuhr realizmusa alapján azt a tényt, hogy ösztönös impulzusok segítenek a fajfenntartásban és a táplálékszerzésben, vagy akár társadalmi-közösségi felépítményeink létrehozásában, nem szűrődik ki elég világosan gondolataiból, hogy ezzel a belső erővel miképpen bánhat a keresztyén etika. Ez akkor is egy probléma a niebuhri antropológiában, ha számára lényeges az ösztönök és vágyak szabályozása a felebarát érdekeinek tükrében.<sup>366</sup>

Niebuhr teológiai és etikai gondolkodásának egyik alapköve a mítoszok megértése és a bennük rejlő örök igazságok beépítése. Számára a mítosz nem fikció, hanem egy időn túli valóság, nem történelem kimondottan, de egy valóságos lelki-szellemi rálátás Isten és a világ kapcsolatára. A teológus, a teremtés és a bukás mítoszaival kapcsolatosan óv bennünket a racionális megközelítéstől, mert ez véleménye szerint teljes dualizmushoz vezethet. Meggyőződése, hogy egy sajátos mítikus gondolkodás kialakítása a kulcs, mely megvédhet bennünket az abszurd értékítéletektől. Visszatérve a bukás mítoszára, Niebuhr ennek legfontosabb következtetését úgy fogalmazza meg, hogy a „gonosz” a természeti és spirituális valóság összekötővonalán foglal helyet. Bűnnel kapcsolatos meghatározásaiban, gyakran

---

<sup>366</sup> Morris Daniel A., Reason and Emotion in the Ethics of Self-Restraint. A Critique of Reinhold Niebuhr, Journal of Religious Ethics 2014, 497.

használja segédanyagként az ember bukásának mítikus jellemzőit, azért is hogy bebizonyítsa, sokkal több rejlik a bűn folyamatában, mint egyszerű túlélési kísérlet a természettel szemben.<sup>367</sup>

A jézusi etikával kapcsolatosan Niebuhr értelmezése abszolút perfekcionista. Teljesen elvonatkoztat a megjutalmazás és büntetés racionális kérdéseitől és rámutat arra, hogy Krisztus etikája a tökéletes szeretet etikája, mely a maga során az Isten, számunkra irracionális szeretetéből táplálkozik. Ezért is nevezi Niebuhr a Krisztus tanítását és életpéldáját a lehetetlen lehetőségnek. Ezt a szinte megfoghatatlan szeretetet gyakorlatba ültetni a társadalomban, minden egoizmustól mentesen, tapasztalataink alapján is egy lehetetlen célkitűzés. Ettől függetlenül Niebuhr vonatkoztatási pontként használja a jogosság és a társadalmi igazságosság küzdelmeiben. Sajátos realizmussal közelíti meg tehát a keresztyén, építő lehetőségek kérdését a mindenkori társadalmi valóság közepette. Elhatárolódik a konzervatív orthodoxia szemléletétől és kimondja, hogy a nevezett teológiai irányzat túlságosan is belebonyolódik a fogalmakba, ezzel egyidőben pedig irreleváns üzeneteket fogalmaz meg a szociális kérdésekre nézve. Ugyanígy kritikusan közeledik a liberális eszmékhez is, és túlzásnak tartja azt a derűlátást, mely szerint a demokrácia és a krisztusi szeretet ötvöződése Isten országának megvalósulását jelentené bármely történelmi korban is.<sup>368</sup> Niebuhr gondolatai, amelyeket a közösségi morál korlátaival kapcsolatosan fogalmazott meg, prófétikus töltettel bírnak és a következő évtizedek igazolják is meglátását. Az amerikai társadalom optimizmusa, a XX-ik század első évtizedeiben számos területen alaptalannak bizonyult. A mérhető fejlődés azt az illúziót keltette, mely szerint az anyagi jólét, az egyház spirituális és az oktatás szellemi munkájával ötvözve, eltörli a társadalmi különbségeket és az öntudat, az intelligencia fejlődésével együtt, eltörli majd a maga során a jogtalan privilégiumokat. Niebuhr gondolatai azonban érvényes képletként bizonyítják, hogy a hatalmi csoportosulások, a politikai, gazdasági erőközpontok, soha nem jutnak az önzetlenség azon szintjére, hogy saját jószántukból megosszák hatalmukat és lemondjanak előjogaikról. Egyedül a jogtalanságokat kiigazító egyensúlyteremtő erők alkalmazása hozhat véleménye szerint részleges eredményeket.<sup>369</sup>

---

<sup>367</sup> Benett John C. An Interpretation of Christian Ethics by Reinhold Niebuhr-Review. The Journal of Religion, vol 16, no 2, apr. 1936, 212.

<sup>368</sup> Benett John C. An Interpretation of Christian Ethics by Reinhold Niebuhr-Review, 213.

<sup>369</sup> Burkholder Benjamin J. Moral Man and Immoral Society, A Study in Ethics and Politics. Religious Studies Review, vol 42, nr. 3, sept. 2016, 200.

Politikai filozófiája bizonyos is kérdéseket vet fel, mivel annak értelmezése egymásnak ellentmondó véleményeket szült. Tagadhatatlan gondolatainak hatása a politikára és a közéletre, egyes kutatók azonban tévesen értelmezik meghatározásait. Bár Niebuhr politikai filozófiája a pragmatizmus jegyeit viseli magán, erőltetett elméleteit a korlátozások nélküli eredménycentrikus irányzatba sorolni. Niebuhr el is határolja magát az ilyen típusú, kompromisszumok nélkül az eredményre tekintő gondolkodástól, melyet veszélyesnek, morálisan perverznek és herétikusnak nevez. Az ilyen irányú megközelítéseket a teológus gyűjtőnéven Machiavelli féle módszertannak nevezi. Az valós, hogy elméleteiben és megoldáskereséseiben a végcél a lehető legmagasabb jogossági és igazságossági szint elérése. Lehet, hogy bizonyos történelmi helyzetekben a maximális határig feszítené az erőalkalmazás módszerét a kitűzött cél érdekében, de ezt nem minden áron és nem morális szűrés nélkül cselekedné. Számára a szeretet törvénye, dacára az ember által belevegyített részrehajlásnak és korrupciónak, egy állandó mérce és transzcendens inspiráció forrása, mely a megújulást és a helyes bíraskodást szolgálja. Niebuhr politikai filozófiája számos gondolkodó számára is ihletforrás. Hans Morgentau, George Kennan, E. H. Carr és a neo-realizmus kiemelkedő képviselője Kenneth Waltz is elismerik, hogy pályájuk során gyakran merítettek Niebuhr politikai értékítéleteiből.<sup>370</sup> Ezeknek a politikai elméleteknek egyik legfontosabb építőköve bibliai talajban gyökerezik. A prófétai vallás az, mely számára felfedi az élet mélységeinek dimenzióit és azok a prófétai szónoklatok, valamint lelki tusák, melyek az igazságtalanságokkal szemben támadnak, ihletforrásként szolgálnak politikai filozófiája számára. A prófétai gondolatokban rejlő kreatív feszültség egyedi rálátást ad az etikai és történelmi problémákra egyaránt. Ezek a problémák pedig kisebb-nagyobb változásokkal ismétlik önmagukat a história folyamán. Niebuhr számára a történelem és politika színpadán is a legmagasabb mérce, az önmagát kijelentő Isten szava. Ez a szó sokkal „magasabbról” szól, mint a legvilágosabb, vagy akár a legbölcsebb emberi értelem. Ezzel a szóval szemben az emberi gondolat nem csak minőségében és megvilágosodottságában marad el, de elköveti azt a bűnt is, hogy számtalanszor Isten szava elé helyezi saját elképzeléseit. Isten törvényének betartása Niebuhr meglátása szerint, az élet minden területén értelmet, világosságot, beteljesedést és vigasztalást adhat, de ennek a törvénynek teljességében érvényt szerezni, képtelen az ember bűnös mivolta okán.<sup>371</sup> Visszatérve Niebuhr nevének politikai erejére,

---

<sup>370</sup> Haas Mark L. Reinhold Niebuhr's Christian Pragmatism. A Principled Alternative to Consequentialism. The Review of Politics, vol 61, no 4, Autumn 1999, 607.

<sup>371</sup> Haas Mark L. Reinhold Niebuhr's Christian Pragmatism, 612,



figyelemreméltó tény, hogy a 2008-as amerikai elnökválasztás versenyében, mindkét kandidátus, a republikánus John McCain és a demokrata Barack Obama is többször idézett külpolitikai programjában Niebuhr elméleteiből. A közel-keleti amerikai politika bukása Afganisztánban és Irakban, a világméretű gazdasági válság kérdései szintén előtérbe helyezték a teológus diagnózisait.<sup>372</sup>

Niebuhr teológiájának és ezen belül keresztyén etikájának egyik legvérmesebb kritikusa Stanley Hauerwas volt, aki felületesnek és rendszertelennnek ítélte a niebuhri munkát Barth Károly monumentális életművével összehasonlítva. Hauerwas keményen fogalmaz, amikor azt állítja, hogy a Barth féle etika az iskolapéldája annak, hogy miképpen kell keresztyén etikát művelni, ezzel szemben Niebuhr etikája az ellenpélda erre. Kritikája mellett Hauerwas csodálta Niebuhr intellektuális kapacitását és azt a képességét, ahogyan a kor aktuális történéseit a teológia fényében feldolgozta. David Novak zsidó felekezethez tartozó teológus, megvédi azonban Niebuhr etikai gondolkodását. Megjegyzi, hogy mind Barth Károly, mind pedig Reinhold Niebuhr azonos történelmi időszakot ölel át életútjával és mindketten a júdaizmusban látják beleyökerezve a keresztyén etika alapelveit. Novak fontosnak tartja megjegyezni, hogy mindkettőjüknél Jeruzsálem és nem Athén az alap, mert példának okáért a marcionisták, ide sorolja Schleiermachert is, elválasztják gondolkodásukban a keresztyénséget természetszerű zsidó vallási gyökereitől.<sup>373</sup> Az is lényeges összekötőpont, hogy sem Barth, sem pedig Niebuhr gondolatai nem tartalmaznak megkülönböztető, antiszemita jegyeket, egy olyan időszakban, amikor több keresztyén teológus burkoltan, vagy nyíltan felkarolta a zsidóellenesség elméleteit. Novak számára azonban lényeges megállapítani, hogy a zsidóság számára oly zaklatott időszakban, mely etika, a barthi, vagy a niebuhri szolgálta jobban a gyakorlati igazságosság ügyét? Pozitívumként értékelhetjük mindkét teológus non-pacifista magatartását a náci-horror tetőfokán, 1933-1945 között, mely időszakban mindketten alkotói pályájuk csúcsán voltak. Megjegyezzük, hogy ezzel szemben a kritikát megfogalmazó Hauerwas, hangsúlyozottan a pacifizmus elkötelezett híve volt. A valósághoz tartozik az is, hogy Barth Károly kevésbé érezte otthon magát az egyházat körülvevő világban, Niebuhr ezzel szemben otthonosan mozgott a közéletben, a politikában és a világi fórumokon egyaránt. Az amerikai teológus inkább elfogadta a kor intellektuális elitjének standardjait, Barth viszont állandó kihívás elé állította azokat. Hauerwas véleménye szerint, Niebuhr etikájából nagyon hiányzik az egyház

---

<sup>372</sup> Carnahan Kevin M., *Recent Work on Reinhold Niebuhr*. Religion Compass, Blackwell Publishing 2011.

<sup>373</sup> Novak David, *Defending Niebuhr from Hauerwas*. Journal of Religious Ethics, 40.2, 2012, 282.

másságára helyezett hangsúly és megállapítja, hogy munkáiban úgy tűnik, mintha az egyház egy szociológiai kényszer lenne, egy tartózkodási hely csupán, a kereszten kívüli idők búvóhelye.<sup>374</sup> A Hauerwas irányából jövő kritikák ellenére, Novak álláspontja az, hogy Niebuhr mindenkinél többet kínál az etikai elmélet és gyakorlat szempontjából, egy olyan szekuláris valóságban, melyben mellékes a kinyilatkoztatás és az erre épülő egyházi tanítás. Niebuhrnak mindenki másnál jobban sikerült kimozdítani az amerikai protestáns felépítményt közönyösségének védőfalai mögül. Természetesen objektíven meg kell jegyezzük, hogy sokkal kevesebbet kockáztatott emberileg mint Barth, amikor nyilvánosan is állást foglalt a korabeli agresszív német politikával szemben. Niebuhr morál-politikai gondolkodását döntően befolyásolta a sajátos amerikai keresztyén pragmatizmus is, ezért diagnózisainak és példáinak érezhetően nagyobb gyakorlati hatása volt korában. Etikai munkájának hatékonyságát segítette a Detroitban is megtanult fáradhatatlan aktivizmus, mely élőben tesztelte etikai elméleteit.<sup>375</sup> Számos szempontot és gyakorlati eredményt is felhozhatunk tehát Niebuhr etikájának védelmében, mely ha nem is volt oly gazdagon kiépítve elméleti síkon, de mindenképpen pozitív gyakorlati hatása volt egy igazságtalanságokban bővelkedő történelmi időszakban.

Niebuhr egyes gondolatainak prófétikus jellegét bizonyítja az a tény, hogy munkái nem csak a teológiatörténet szempontjából jelentősek, hanem a bennük rejlő mondanivaló is aktualitásként kezelhető a jelen eseménysorozatában. Hans Morgenthau, a Chicago Egyetem tanára, a XX-ik századi politikai realizmus atyja, a kor kiemelkedő amerikai filozófusának nevezte őt 1962-ben. A XXI-ik század első éveiben újra előtérbe kerültek a niebuhri gondolatok, talán a világpolitikai események hatására is. „Miért számít Niebuhr, Miért Niebuhr most?” címmel könyv jelent meg, mely Niebuhr relevanciáját taglalta jelenünkre nézve. Az Egyesült Államok első afro-amerikai származású, demokrata elnöke, nem titkolta a niebuhri gondolatokra is építette győztes választási kampányát 2007-2008-ban.<sup>376</sup> Bár pacifista oldalról előszeretettel hívják életre Niebuhr elméleteit Amerika közel-keleti kivonulásának alátámasztására, hiba lenne őt beavatkozásellenesnek, vagy politikai oldalról neokonzervatívnak nevezni. Niebuhr gyakran hangoztatta, hogy nagyhatalomként az Egyesült Államok világméretű felelősséggel bír, és nem engedheti meg magának az elszigetelődés külpolitikáját. Niebuhr gondolatai az egyetemesség irányába mutatnak, a “nyugat” filozófiai

---

<sup>374</sup> Novak David, *Defending Niebuhr from Hauerwas*, *Journal of Religious Ethics*, 40.2, 2012, 284.

<sup>375</sup> Novak David, *Defending Niebuhr from Hauerwas*, 285.

<sup>376</sup> Hartman Joseph E. *Democracy and Sin. Doing Justice to Reinhold Niebuhr*. *Acad. Quest.* 2015, 28: 291.

és teológiai tradícióiban gyökereznek, és mindig megoldást keresnek az aktuális emberi állapotokra. Megjegyezhetjük, hogy számára a filozófia sem egy öncélú szellemi vállalkozás volt, hanem mindig kutatta általa az emberi sors tárgikumának okait, ötvözve ezeket a megújulás lehetőségeivel. Bár tudományos körökben is inkább politikai munkáinak köszönhetően ismert, Niebuhr elsősorban az emberi természet kutatásán dolgozott, mind teológiai, mind pedig filozófiai oldalról vizsgálva azt. Számára egyértelműen az ember korlátozottságában és bűneiben gyökereztek a társadalom és történelem megoldásra váró problémái. A politikai aktivitás kiegészítésképpen, az az életszerű felület volt, ahol gondolatait összeköthette a gyakorlattal. Hogyha e gondolatok alapját és hajtóerejét kutatjuk, találunk egy olyan kiindulópontot, melyben több meghatározása is gyökerezik. Niebuhr úgy látta, hogy a modern ember, minden technológiai fejlettsége dacára, félreérti saját helyzetét és perspektíváit. A tévedés összefonódó okainak tartja a teológiai bűndoktrína félreértelmezését, naív módon való lecsupaszítását és az alaptalan filozófiai optimizmust, mely az ember jóságára, intelligenciájának és érzékenységének evolúciójára építi prognózisait.<sup>377</sup>Érdekes módon Niebuhr bűn elmélete, feminista kritikával is szembesült, bár meglátásunk szerint átfogóan és számos irányból vizsgálta a bűn realitását a mindennapi életben. A vád az irányába, hogy mindaz, amit kidolgozott, megtapasztalásait az ún. “férfiak világából” meríti, ezért átdolgozásra szorul, ha releváns szeretne lenni mindkét nem helyzetére és gondolatvilágára.<sup>378</sup> Erdélyi tradicionális szemléletünkben megmosolyogjuk és túlzásnak tekintjük az ilyen megközelítéseket, de az amerikai szabadelvű gondolkodás diszkriminatív színezetet lát az ilyen kérdésekben is. Őszintén szólva, ennek a vélt diszkriminációnak nem találtuk nyomait Niebuhr kutatásunk során. Ezen a ponton meg is tudjuk védeni a teológus bűnnel kapcsolatos diagnózisait, melyek véleményünk szerint egyetemességre törekednek. Niebuhr kiemeli, hogy a protestáns bűnelmélet a teljes embert és ezen a belül a rációt is megromlott állapotában szemléli. Megjegyezzük, hogy ezzel szemben a római katolikus bűn dogma az értelemben talál lehetőséget a független értékítélet meghozatalára. Niebuhr szerint mind a Kálvini bűnmegközelítés, mind pedig a katolikus boncolgatás felületes három ténnyel kapcsolatosan: 1, Az ember Isten arculatát magában hordozó teremtmény, 2, Teremtményi státuszának nem fogadja el korlátait, 3, A nem korumpálható, szent és tiszta Isten helyébe ülteti a korrupt emberi arculatot és megisteníti azt.

---

<sup>377</sup> Hartman Joseph E. Democracy and Sin. Doing Justice to Reinhold Niebuhr. Acad. Quest. 2015, 28: 292-294.

<sup>378</sup> Nelson Susan, Pride, Sensuality and Han: Revisiting Sin from the Underside. Political Theology 7: 4, 421-430.

Niebuhr azt látja a bűn leghangsúlyosabb kiváltó okának, hogy az ember, bár értelme által felismeri, de nem fogadja el teremtményi korlátait, így gyarló módon az önistenítés útjára lépik.<sup>379</sup>

Szociáletikájában abszolút híve volt a jogtalanságokkal szembeni ellenállásnak és kényszerítő megoldásoknak. Hiba volna azonban minden esetben ráerőltetni az agresszív ellenállás „egyenruháját”. Martin Luther King, aki Niebuhr tanítványának nevezte magát, elismerte, hogy mestere az afro-amerikaiak társadalmi helyzetében az erőszak nélküli türelmes és kitartó ellenállás híve volt. Hitte, hogy a másik orca odatartása gyümölcsöt hoz a konok kitartással egybefonva. Mindezek mellett, Niebuhr az alkotmányos kormányzásra is úgy tekintett, mint a gonosszal szembeni ellenállás intézményes formájára, abban az időszakban, amikor a gonoszság diktatórikus kormányzási formákban öltött testet a hitleri Németországban, vagy a sztálini Szovjetunióban.<sup>380</sup> A teológus az alkotmányos kormányzás kérdésében is szigorú feltételeket támaszt, a hatalmi formák kiegyensúlyozottsága és a fölöttük álló független ellenőrzés intézményes gyakorlata, számára elengedhetetlen tartozékai a jogos vezetésnek. Véleménye szerint ezek nélkül csak szólam marad a társadalmi harmóniáról szóló megannyi hangzatos elmélet. Niebuhr kritikus a kor amerikai diplomáciájával szemben is, melynek munkamódszerét legalistának, morális szempontból pedig felületesnek és leegyszerűsítettnek nevezi.<sup>381</sup>

Tagadhatatlan, hogy Niebuhr munkáinak és személyiségének kiemelkedő hatása volt a kor amerikai gondolkodói körében. Akadémiai környezetben elnyert tekintélye és hitelessége, annak a nem mindennapi képességének volt köszönhető, hogy természetes könnyedséggel épített interdiszciplináris „folyosót” a humán és társadalomtudományi diszciplínák között. A Harvard egyetem kiváló történészét, a neves kutatót, Perry Millert is ez ragadta meg és hozta közelebb Niebuhr elméleteihez. Miller a New England állambeli puritanizmus mozgalmának szakembere volt és bár vallási szempontból gyakorló ateistának címezte önmagát, ez a tény nem akadályozta abban, hogy a teológus számos gondolatát felkarolja. Tette ezt abban a próbálkozásában, hogy a XX-ik század morális és filozófiai válságállapotát feltérképezhesse.<sup>382</sup> Az évszázad közepére, számos történelmi tényező hatására, elfogyott a

---

<sup>379</sup> Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*. 48.

<sup>380</sup> Strout Cushing, *The Golden Age of the Intellectual Preacher*. *The Sewanee Review*, vol. 120, No. 3, Summer 2012, lxxv-lxxvii.

<sup>381</sup> Uo.

<sup>382</sup> Kidd Thomas S, „Men are Not Perfect or, Essentialy Good.” *Christian Scholar’s Review*, Winter 2004, 33.2, 197.

progresszíóval kapcsolatos optimizmus, mely számos történész nézeteit meghatározta korábban. Perry Miller, ugyancsak kritikus volt ennek az irányzatnak és egyes kutatók szerint nézeteit befolyásolták Niebuhr gondolatai is, aki nem értett egyet a liberális protestantizmus derűlátásával. Perry a történelemben nem vélt felfedezni semmilyen irányt, ezért számára a fejlődés útjának elmélete számos ponton támadható volt, a történelmi tapasztalatok alapján. Niebuhr megközelítése természetesen teológiai jegyeket viselt magán, és az emberi bűnnek tulajdonította elsősorban a történelem kátyuba jutását. Ahogy Európában megsűrűsödtek a negatív politikai események és totalitárius rendszerek törtek uralomra a második világháború alatt és után, Perry tudományos támaszt talált meggyőződése számára. Niebuhr meglátásában ugyanezek a történések az érdekcsoportok kebelén sarjadó bűnök elméletét támasztották alá.<sup>383</sup>

A teológus számára kiemelt problémát jelentettek a gazdasági igazságtalanságok. Detroiti évei során fedezte fel azt az ideológiai furcsaságot, mely szerint az amerikai ipari központok középosztálya teljességgel felkarolta az ipari kapitalizmust. A protestantizmus és kapitalizmus e sajátos fúziója Niebuhr részéről kritikát szült. Önmagára nézve is írja, hogy kár belebonyolódni liturgiai kérdésekbe a templom védettségében, míg kint az utcán a gazdasági igazságtalanságok brutális tényei zajlanak.<sup>384</sup> Niebuhr detroiti közösségéhez olyan emberek tartoztak, akik közvetlen módon tapasztalták meg a kizsákmányolás igazságtalanságait. Ennek nyomán Niebuhr kötelességének érezte, hogy hathatós keresztyén válaszokat keressen a felmerülő kérdésekre. Hiányolta a protestáns egyházak szerepvállalását a társadalmi problémák közepette és kihangsúlyozta ezek tekintélyvesztését a morális kérdésekben. Úgy látta, hogy a templom műveli a kegyelemmel kapcsolatos spirituális igazságokat, de mindezt egy teljesen biztonságos és elvont társadalmi sarokban, az egyházon belül cselekszi. Niebuhr cinikus amikor megjegyzi, hogy ténylegesen fontos a hölgyeket távol tartani a cigarettázástól, de ugyanakkor az egyház óvakodik attól, hogy keresztyén standardokat állítson a kegyetlen ipari valóság számára. Felhívja a figyelmet, hogy kötelessége a keresztyén közösségnek, a maga értékeit felelős módon beleplántálni az ipari folyamatokba is, mert a törvény nélküli élet Niebuhr szerint megsemmisíti önmagát.<sup>385</sup> A detroiti munkával párhuzamosan más ipari központokban is folyt az igazságosságért való küzdelem. Denver városában, Colorado államban Aaron Allen Heist lelkipásztor képviselte keresztyén oldalról a megterhelt

---

<sup>383</sup> Kidd Thomas S., „Men are Not Perfect or, Essentialy Good, 198-204.

<sup>384</sup> Ebel Jonathan H. Undersold and Oversold: Reinhold Niebuhr and Economic Injustice. An Interdisciplinary Journal, vol. 95, Nr. 4, Penn State Univ. Press 2012, 411-413.

<sup>385</sup> Ebel Jonathan H. Undersold and Oversold: Reinhold Niebuhr and Economic Injustice, 413-414.

bányamunkások jogait. Niebuhr aktivizmusa sokkal közelebb állt Heist gondolataihoz, mint a középosztály olyan keresztyén szószólóihoz, akik elkendőzték az igazságtalanságokat és a megállíthatatlan gazdasági felhalmozásban hittek.<sup>386</sup> Ez a kompromisszummentes tenni akarása, testvérel Helmuth Richarddal is konfliktusba helyezte. Teológiai körökben Richard Niebuhr sokkal inkább számított professzinális rendszeres teológusnak, mint Reinhold. 1932-ben a *Christian Century* hasábjain jelent meg egy gondolataikat szembesítő vitalevél, melynek témája a japánok által megszállt Mandzsúria volt. A két teológus, különböző etikai megközelítésben fejtette ki a mandzsúriai krízissel kapcsolatos álláspontját. Helmuth Richard a „nem cselekvés” folyamatában nem passzívitást, hanem az Isten szuverén akaratának való engedelmességet látta, véleménye szerint a történelem Urának tervei érvényesülnek a nemzetközi hatalmi ténykedésekben is. Ezzel szemben Reinhold a „Tényleg semmit sem kell tennünk?” kérdést cinizmussal teszi fel, mert nem látja annak reális lehetőségét, hogy a tiszta és érdekmentes szeretet váljon a történelem alapjává. Niebuhr aláhúzza, hogy megfelelő ellencselekvés hiányában az események elfajulnak, hiszen az emberi korlátozottság és korrupció lehetetlenné teszi egy tiszta szeretetre épülő társadalometika kiépítését.<sup>387</sup>

Nem kerülhetjük ki Niebuhr és a szocializmus kérdését, hiszen nyilvánvaló a teológus kötődése a marxizmus bizonyos elméleteihez. Niebuhr átélte az ipari kapitalizmus lélektelenségét, mely az embert eszközként használta a termelési folyamatokban. Az Egyesült Államok gazdasági fejlődése a XX-ik század első évtizedeiben olyan rohamos volt, hogy lehetetlen volt kiszámítani egy-egy fejlődési lépcsőfoknál annak káros társadalmi hatását. A megtapasztalások Niebuhrt kritikussá és pesszimistává tették a kapitalista gazdasági rend jövőjével kapcsolatosan. Bár nem értett egyet a baloldali diktatúrákban alkalmazott emberjogi visszaélésekkel, el kell ismerjünk, hogy Niebuhr felkarolta a szocializmus eszméinek egy részét, hiszen ezeket sokkal közelebbinek érezte a keresztyén tanításhoz. Meg kell jegyeznünk, hogy Niebuhr szellemi termelésének csúcspontján, a szocialista társadalmi rendszerek még reménységgel bírtak és még nem fulladtak bele teljesen az eszmék és a gyakorlati lehetlenségek közötti áthághatatlan szakadékba. Niebuhr évekig tagja volt a Szocialista Pártnak, de a nemzetközi események hatására kilépett ebből a formációból és a negyvenes évek elején már a new yorki székhelyű Liberális Párt színeiben találjuk. Erre az időszakra már

---

<sup>386</sup> Ebel Jonathan H. *Undersold and Oversold: Reinhold Niebuhr and Economic Injustice*, 415.

<sup>387</sup> Ottati Douglas F., *The Niebuhrian Legacy and the Idea of Responsibility*. *Studies in Christian Ethics* 22.4, 2009, 399-422.

mérséklődik lelkesedése a szocialista eszmék iránt, számos kérdésben kritikus és kiemeli a marxizmus téves elméletét, amely egyedül a tulajdont teszi felelőssé a társadalmi igazságtalanságokért. Ennek ellenére számára sokkal emberségesebb a szocialista termelési eszközök és folyamatok közösségi tulajdona, mint a kapitalista termelés radikális és egyensúlytalan individualizmusa.<sup>388</sup> Niebuhr kapitalizmussal szembeni borúlátó prófeciái, rövid időre háttérbe szorultak az 1989-es európai események hatására. Az amerikai államapparátus liberális ideológusa, Francis Fukuyama, túlfűtött optimizmussal jelentette ki, hogy eljött a szabad gazdasági folyamatok végső diadala, mely megszünteti majd az elnyomást világszerte. Derűlátásában odáig merészkedett, hogy a pillanatot a történelem végpontjának is nevezte. Természetesen az azóta eltelt évtizedek gazdasági és szociális problémái inkább Niebuhr kritikus nézeteit helyezték előtérbe. A Kelet-európai szocializmus atrocitásai és erdélyi rombolásai miatt, fennáll annak a szubjektív lehetősége, hogy Niebuhr egyes szociális elméletei elutasításra találjanak gondolkodásunkban. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy őt kevésbé foglalkoztatta a szocializmus, inkább a kapitalista rendszer problémáit emelte ki, és ezek számára keresett társadalmi alternatívákat. A gazdasági egyenlőtlenségek, a kizsákmányolás, a vagyonfelhalmozással járó hatalom kérdése foglalkoztatta inkább gondolatait. 1933-ban kijelentette, hogy a kapitalizmus halálra van ítélve, mert képtelen a modern technológia által létrehozott vagyont a széles tömegek számára elérhetővé tenni. Látnunk kell azonban, hogy Niebuhr prófeciája nem igazolódott be. A kapitalizmus minden általa gerjesztett társadalmi probléma ellenére, alternatíva nélkül maradt a globális világrendben. Még Kína is, az Egyesült Államok legnagyobb hitelezője, a maga átalakított szocialista gazdasági rendszerébe beemelt kapitalista-liberális elemeket, azzal a céllal, hogy gazdasági világhatalommá válhasson. Niebuhr gondolatait természetesen befolyásolták azok az események is, amelyek az 1929-es gazdasági összeomlás nyomán gerjedtek. A teológus hitt abban, hogy egy új és igazságosabb társadalmi-gazdasági rend csak szociális küzdelem által következhet be, ennek alapját pedig az egymásnak feszülő gazdasági konfliktusok képezik. A történelem azonban ellentmondott bizonyos szempontból Niebuhr meggyőződésének, hiszen egyetlen egy olyan alternatív társadalmi-gazdasági rend sem született a szociális küzdelem nyomán, mely hosszú távon felváltotta volna a kapitalizmust. Történelmi léptékkal mérve, a szocializmusnak is csupán epizód szerepe volt.<sup>389</sup>

---

<sup>388</sup> Rasmussen Larry, Was Reinhold Niebuhr Wrong about Socialism? *Political Theology* 2015, 6:4, 429-431.

<sup>389</sup> Carlson John D., Reinhold Niebuhr and the Economic Order. *An Interdisciplinary Journal*, Penn State Univ. Press, Vol. 95, Nr. 4, 2012, 334.

Megállapíthatjuk Niebuhr baloldali politikai kötődésére nézve, hogy keresztyén szocializmusa abból a hitbeli felelősségérzetből fakadt, mely nem hunyhatott szemet az emberi szenvedés, szükségek és közösségi problémák fölött. Ezekre a bibliai alapon kívül, realizmusán keresztül a társadalmi lehetőségekben is kereste a cselekvő válaszokat.<sup>390</sup>

Niebuhr számára kihagyhatatlan kérdést jelentett a technológiai fejlődés. Élete egy olyan időszakot ölelt át, melyben addig soha nem látott technológiai változások történtek. Tanúja volt az ipari gépsorok forradalmának, látta az első műholdat és a Holdra-szállást. Átélt az autóipar és a repülés társadalmi hatásait. Tiltakozott a nukleáris fegyverek fenyegetése ellen és felemelte szavát a televízió általi információszerzés egyoldalúságával szemben. Számára a technológiai fejlődés számos társadalmi probléma gyökere volt, hiszen ennek irama feldolgozhatatlan volt a nevelés és a filozófiai gondolkodás számára. Niebuhr úgy látta, hogy a technológiára helyezett hangsúly komoly spirituális problémákat okoz, átalakítja az emberi kapcsolatokat, és mechanikussá változtatja a társadalmi viszonyokat. Szerinte a megváltozott valóság nem formálhat jogot arra, hogy háttérbe szorítsa a próféta és a poéta szerepét a társadalomban.<sup>391</sup> Niebuhr aggodalma a technológia kiszámíthatatlan hatása miatt, egy mélyebb spirituális kérdésben gyökerezett, név szerint a hit és a tudomány kapcsolatának kérdésében. Szinte minden írásában kitér arra a téveszmére, mely szerint az ember empirikus módon elemezhető és megérthető, egyedül a tudomány eszköztárán keresztül. Véleménye szerint ez a megközelítés egy tragikus tévedés, melynek számos ideológiai és szociális következménye van. Számára az ember része a természetnek, de speciális státusza következtében képes a természet fölé is emelkedni. Az emberi lét titka nem csupán a tudományos analízis eredményeiben rejlik, hanem benne foglaltatik az Istennel és felebaráttal való kapcsolatban is. A technológiai éra betegségei Niebuhr szerint, pontosan abban az aspektusban rejlenek, hogy az emberi lét számszerűen nem mérhető dimenzióit mennyiségi származékokkal próbálják megtölteni. A Vallás és Költészet című írásában, mely 1930-ban jelent meg, cáfolja, hogy a tudomány és vallás között ne lenne konfliktus. Meglátása szerint állandó feszültségben vannak egymással, sok kérdésben kiegészítik egymást, de más-más úton építik a valóságot. Niebuhr szerint a vallás költői, de szimbólikus és örökérvényű elemekből építkezik a környező valóság felfogása és megértése érdekében. Ezzel szemben a tudomány inkább analitikus és részletes vizsgálattal él a valóság elemei irányában. Ezzel egyidőben kutatja a realitás elemei közötti összefüggéseket. Egy

---

<sup>390</sup> Rasmussen Larry, Was Reinhold Niebuhr Wrong about Socialism? 429-437.

<sup>391</sup> Sabella Jeremy, Poets and Profets in a Machine Age. Theory in Action, Vol. 5, No. 1, Jan 2012, 103.



valamirevaló kultúra léte szempontjából lényeges, hogy feszültséget keltsen a tudományos és vallásos megközelítés módszertanai között. A tudomány elsősorban a jelen realitását vizsgálja, bármennyire is elbátortalanító adatokkal szolgálna ez a folyamat. Ezzel ellentétben, a keresztyén vallásnak az a feladata, hogy a jelen árnyékait is átvilágítsa az Isten országának fényével és úgy szóljon az emberhez, mint Isten gyermekéhez.<sup>392</sup> Niebuhr értékelésében a tudománynak is nagy szerepe van az egyensúlyteremtésben, mert a racionális kutatás ellensúlya hiányában a vallásosság szentimentális költészetté zsugorodhat. Nem hitt azonban abban, hogy kora társadalma megfelelően kezelte e két megközelítés arányát és úgy látta, hogy a vallásos megközelítés egyre inkább háttérbe szorult a technológia előretörésével. 1954-ben írt cikkében, melynek címe a „Tudomány parancsuralma”, kiemeli, hogy a XX-ik század közepére a tudományágak művelése elérte azt az autoritást, mely a korábbi évszázadokban éppen a vallásra volt jellemző. Ha szükség volt korábban a vallási elvakultsággal szemben a tudomány ellensúlyozó szerepére, ugyanígy szükség van ma a hit spirituális erejére a száraz technológiai korban.<sup>393</sup> Niebuhr gondolatainak prófétai vonása nyilvánvaló, ha a mai túltechnologizált valóságot szemléljük, amelyben a tárgyak és technikai vívmányok egyre inkább uralják a mindennapi életet is. Kritikusai megpróbálják kisebbiteni átfogó és előremutató gondolkodásának hatását, azt sugallván, hogy Niebuhr is foglya volt saját kultúrájának és történelmi korának. Ennek ellenére kijelenthetjük, hogy az általa művelt keresztyén realizmus megváltoztatta számos kortársa valóságglátását és önmegértését.<sup>394</sup>

Niebuhr viszonya a pragmatizmus teológiai irányzatával bizonyos kérdéseket vetett fel. Richard W. Fox, aki kiterjedt niebuhri biográfiát szerkesztett, azon a véleményen van, hogy a teológusnak helye van a pragmatikusok közösségében, mivel hasonló módon közelít meg számos vallási, szociális és politikai kérdést. Arra is utal alátámasztásként, hogy Niebuhr alkotó éveinek kezdetén a William James féle teológiai tradíció örökösének tartotta magát. Fox véleménye ellenére megállapíthatjuk, hogy Niebuhr kapcsolata a pragmatizmus irányzatával sokkal komplexebb volt, mintsem megengedne egy egyszerű besorolást. John Patrick Diggins, Niebuhr gondolatai alapján inkább keresztyén egzisztencialistának nevezi, akinek meglátásai elég közel voltak a pragmatistákhoz ahhoz, hogy ő a pragmatizmus egyik kritikus legyen. A valósághoz közelebb áll az a tény, hogy Niebuhr pragmatizmusa kettévált

---

<sup>392</sup> Sabella Jeremy, *Poets and Profets in a Machine Age*, 107.

<sup>393</sup> Sabella Jeremy, *Poets and Profets in a Machine Age*, 108.

<sup>394</sup> Lovin Robin, Reinhold Niebuhr: Impact and Implications. *Political Theology*, 6: 4, Apr. 2015, 459-471.

és kétirányú módszertant alkalmazott. Az egyik egy feldolgozó, processzív és nyitott világlátás volt, a másik pedig a megtapasztalásokra és a relevanciákra építkezett.<sup>395</sup>

A feldolgozott állásfoglalások alapján láthatjuk, hogy Reinhold Niebuhr munkái egyaránt vonzották a pozitív véleményezéseket és a kritikus megközelítéseket is. Megállapíthatjuk, hogy a gondolatok mélysége és prófétikus előretekintése mindenképpen hozzájárult egy teológiai és történelmi valóságát megerősítéséhez.

## **IV. Fejezet: Niebuhr szociáletikájának alkalmazási lehetőségei**

### **A. Az amerikai történelem iróniája (The Irony of American History)**

Amikor az előbbi fejezetekben ismertetett szociáletika egyes részleteinek Kárpát-medencei gyakorlását tűzzük ki célul, mindenekelőtt meg kell vizsgálnunk annak a történelmi-társadalmi közegnek a jellemzőit, ahol az megszületett. Ez annak ellenére szükségszerűség, hogy Niebuhr gondolatai egyetemességre törekszenek, a gyakorlatba való ültetésük azonban természetesen az adott élettér kulturális és történelmi sajátosságainak függvénye is. Különösképpen Erdély zaklatott históriája, vesztes harcai és lakosságának gyakori mártíromsága hozzájárult az állandósult félelemérzés kialakulásához. Ez maga után vonja a bizalmatlanságot és kicsinyhitűséget is arra vonatkozóan, hogy a számunkra kiszabott időben egyáltalán megtalálhatjuk-e a jogosság és igazságosság járható útjait?

Az Egyesült Államok ezzel szemben – az ország minden társadalmi és nevelési problémája ellenére – sikeresen beleágyazta lakossága gondolkodásába az „Istentől rendelt győztes nemzet” képzetét és paradox módon éppen a teológiai szempontból támadható „választottság” illúziója lett kiváló melegágya az evilági lehetőségek kiépítésének, így a jogosabb társadalmi rend kimunkálásának is. Reinhold Niebuhr, a „The Irony of American History”, „Az amerikai történelem iróniája” c. munkájában ismerteti ezeket a szubjektív

---

<sup>395</sup> Douglas Mark, Reinhold Niebuhr's Two Pragmatism. American Journal of Theology and Philosophy, Sep. 2001, 22.3, 222.

tényezőket. Mielőtt a műben szereplő gondolatokat megvizsgálánk, meg kell említenünk, hogy napjaink amerikai politikai gondolkodói újra aktuálisan kezelik a könyvet. A benne található figyelemreméltó megállapítások reneszánszukat élik, maga az ország volt demokrata elnöke is egyik vezérfonalának tartja a művet, és bevallása szerint felhasználta külpolitikájában. Niebuhr időszerűségét jól szemlélteti, hogy 2008-ban újra kiadták a könyvet, amelynek gondolatai tükrözik a jelenkori amerikai expanziós politika túlkapasait. Az előszó annak az Andrew Bacevichnak a tollából származott, aki az Iraki háború egyik lehangosabb kritikusa volt.<sup>396</sup>

Fenntartással kell azonban nekünk is szemlélnünk, a könyv előszava szerzőjének egyes gondolatait, mivel túlságosan is sarkítva emel ki részeket a műből, és azokat demokrata oldalról, a republikánus politika ellen fordítja. Niebuhr gondolatai sokkal dialektikusabbak és átfogóbbak annál, semhogy azokat valamiféle szűk politikai ösvényre lehetne kényszeríteni.<sup>397</sup> A műben szereplő gondolatok leleplezőek az amerikai terjeszkedő politikára nézve. 2008-ig, amikor újra a figyelem központjába került, viszonylag kevesen foglalkoztak vele, mivel az Egyesült Államok olvasóközönsége elsősorban a jó híreket, a heroikus, legendát építő írásokat kedveli. Ezzel szemben Niebuhr gondolatai hangsúlyozottan prófétikusak, ennek a műfajnak minden kellemetlen realizmusával együtt. Ezek tükrében az iraki invázió ténylegesen a történelem cinikus lépései közé sorolható.<sup>398</sup> Érdekes módon Niebuhr prófétikus módon megjövendölte a kapitalizmus zuhanását és korlátait is, a társadalmi jogosság és egyenlőség lehetőségeinek szempontjából. Véleményét természetesen meghatározták az általa is átélt 1929-es gazdasági válság, valamint a korabeli Amerikában megtapasztalt gazdasági különbségek. A 2008-ban az egész világra kigyűrűzött hitelválság és annak gazdasági-társadalmi következményei igazat adnak Niebuhrnak, aki előrelátta, hogy a kapitalizmus is sérülékeny, tökéletlenül felületes rendszer.<sup>399</sup>

Amikor a dolgok jól mennek, senki nem akar hallani a realistákról. A kilencvenes években senki nem figyelt az Egyesült Államokban azokra a hangokra, amelyek

---

<sup>396</sup> Wellman James K. Jr., Reinhold Niebuhr: On Politics, Religion, and Christian Faith. *Journal of Church and State*, Summer 2011/53/3 Pro Quest Central, 490.

<sup>397</sup> Sitman Matthew, How to Read Reinhold Niebuhr, After 9-11. Springer Science+Business Media, LLC 2012, Published Online, 354.

<sup>398</sup> Wellmann James K. Jr., Reinhold Niebuhr: On Politics, Religion, and Christian Faith. *Journal of Church and State*, 2011/53/3, 490.

<sup>399</sup> Carlson John D., Reinhold Niebuhr and the Economic Order. *An Interdisciplinary Journal*, Vol. 95, No. 4, 2012, Penn State University Press, 334.

előrevetítették számos munkahely megszűnését a technológiai-informatikai „robbanás” miatt. Senki nem törődött azzal, hogy a hiányos törvények miatt előrelátható volt a 2008-ban kipukkadó ingatlanbuborék, és az annak nyomán kialakuló súlyos gazdasági válság, amely globális méreteket öltött. Az úgynevezett jó időkben, az emberek elfelejtik a biztonságuk és az erényeik illékony mivoltát. A sorozatos negatív események azonban felrázták a gondolkodást, a kialakult helyzetek ironikus tragikuma pedig újra ráirányította a figyelmet Niebuhr gondolataira.<sup>400</sup> E gondolatok felfrissítése igazolja Reinhold Niebuhr modern prófétai mivoltát, akinek „jeremiási” tépelődése nem volt eredménytelen, mivel az utókort is elemzésre és állásfoglalásra készítette.

Niebuhr mindjárt a mű elején kiemeli, hogy az „államok” kontinentális méretei és a benne rejlő kincsek a történelem során egy soha nem látott fejlődési ritmust kölcsönöztek országának. Ezen kívül a puritán elvekre épült kolóniák, és azok gyors számbeli gyarodása tisztább és nagyobb létszámú egyház melegágyát teremtették meg. A New England tartományból indult elmélet biztosra vette, hogy az amerikai nép erényeire válaszképpen Isten sokkal becsületesebb egyházakat hozott létre, mint amelyek az öreg kontinensen léteztek. A puritán elmélet alapján a protestáns reformáció az Egyesült Államokban érte el csúcspontját. E megállapítás következtében feltámadt a reménység egy új és igazságosabb társadalom születésére nézve. A XVIII. század közepén, a már akkor neves Yale egyetem elnöke, Ezra Stiles kijelentette, hogy az Egyesült Államok felemeltetett a dicsőség és becsület magasságaiba, nemzete pedig Isten új választott népét testesíti meg.<sup>401</sup> A vallásos alapokon álló optimizmust fokozta Thomas Jefferson meggyőződése is, aki úgy látta, hogy Isten új kezdetet szerkesztett a korrupció és részrehajló világban. Ez a hit talán nem is annyira bibliai alapokon nyugszik, mint inkább azokon a keresztyén gondolatokon, amelyek elhatárolták magukat a francia felvilágosodás racionalizmusától. Az elméletet első fokon alátámasztotta néhány történelmi tény is. Az Egyesült Államok ténylegesen szakított az elnyomó politikai rendszerekkel. Ezenkívül a kontinentális méretű ország átfogó gazdasági lehetőségei nyugalomba kényszerítették azokat a feltörekvő szociális erőket, amelyek Európában már meggingatták a társadalmi egyensúlyt. Jefferson biztos volt abban is, hogy az amerikai „elme” felszabadult azok alól az előítéletek alól, amelyek behálózták és megmerevítették az európai gondolkodást.

---

<sup>400</sup> Karnahan Kevin M., Recent Work on Reinhold Niebuhr. *Religious Compass* 5/8, 2011, 365-375.

<sup>401</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 25.

Niebuhr más írásokban is kritikával illette a töretlen optimizmust, mivel ez annak a vallásos tévhitnek köszönhető, amely szerint Isten különösen gazdagon jutalmazta az amerikai erényeket. Kiemelten kritikus az önmaga számára elégséges birodalom eszméjével szemben, azt tartván, hogy a többlet ajándékok és lehetőségek többletfelelősséggel is járnak, főként nemzetközi téren, ezért számára az elszigetelődésre épülő amerikai politika elképzelhetetlen.<sup>402</sup> Természetesen, a lendületes kezdet és az illúziók ellenére, az amerikai társadalom és annak igazságossága elmaradt az óhajtott tökéletességtől. Jefferson pedig nagyot tévedett abban, amikor az amerikai demokrácia és az európai elnyomó rendszerek közötti különbséget abszolútnak vélte.<sup>403</sup> Láthatjuk tehát, hogy az új kezdetek sikerességét amerikai gondolkodók az Isten gondviselésén kívül az európai normákkal való szakításnak is tulajdonították. Hogyha közelebbről figyeljük az amerikai társadalmat, nyilvánvaló jellemzője a társadalmi osztályok „folyékonyasága”. Ez pedig annak tulajdonítható, hogy a gazdasági lehetőségek bősége megőrizte a szegényebb rétegek számára is a felemelkedés illúzióját. Ez kezdetben visszaszorította a marxista ideológia terjedését, de természetesen ezt az állapotot nem lehet a végsőkéig fenntartani, mert a gazdasági expanzió egy adott ponton eléri korlátait. Továbbá, gazdasági eszközökkel nem lehet minden társadalmi problémát megoldani. Niebuhr ezzel az elmélettel kapcsolatosan kiemelt egy lélektani tévedést is. A feltételezés, miszerint az emberi vágyak visszaszoríthatóak a gazdasági lehetőségek vég nélküli kiszélesítésével, azon a felületes feltevésen alapszik, hogy az összes emberi vágy és ambíció meghatározott és koordinálható. Itt közös nevezőket találunk azzal a marxista felfogással, amely kimondja, hogy a „bőség” gazdaságában megszűnnek a rivalizálás és konfliktusok okai. Sem a jeffersoni elmélet, sem pedig a marxizmus nem látta tisztán, hogy bármely bőségi fokozat elérése után természetesen konfliktusok támadnak, amelyek tárgya a hatalom, a presztízs és a dicsőség. Ez abból fakad, hogy az emberi vágyak korlátlanágukból kifolyólag könnyen áttelepednek a gazdasági telítettség után a presztízs színterére. Niebuhr egy speciális iróniát is felfedezett, amely az amerikai társadalom fejlődési vonalára és Jefferson félelmeire vonatkozik. Jefferson nagyon féltette Amerikát a túlszűfolt és morális szempontból veszélyes nagyvárosi életformától. Ezért biztonságot népe számára, csak egy agrár alapokon álló gazdaságban és társadalomban látott. Ennek ellenére az Egyesült Államok ma egy ezzel ellentétes fejlődési állapotot mutat.

---

<sup>402</sup> Niebuhr Reinhold, *American Pride and Power*, *The American Scholar*, Vol. 17, No 4, 1948, 393-394.

<sup>403</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 26.

Niebuhr szerint azonban a morális következmények nem annyira katasztrofálisak, mint ahogyan azt előrejelezték. Ebben kétségtelenül szerepe van az erők és hatalmi formák tudatos kiegyensúlyozásának, valamint egy túrhető igazságszolgáltatás létrehozásának. Az amerikai példa bizonyítja, hogy túlzás a marxizmus azon meggyőződése, amely szerint a fejlett ipari társadalmak erőegyenlőtlensége feltétel nélkül a hatalmi egyensúly megroppanásához is vezet.<sup>404</sup>A társadalmi érzékenység növekedésével az Egyesült Államokban is nagyobb hangsúlyt fektettek a dolgozó rétegek jogaira és életszínvonalára, ez azonban érdekes módon nem vezetett erős baloldali pártok létrejöttéhez, inkább az érdekvédelmi szervezetek befolyását növelte. Ez napjainkra megváltozott, hiszen Barack Obama elnöksége, majd Hillary Clinton elnökjelöltsége idején burkoltan, de egyre erőteljesebben jelentkezett a balliberális ideológia előretörése.

Thomas Jefferson elmélete szerint létfontosságú volt a kormányzatok belpolitikai erejét a minimálisra csökkenteni. Véleménye alapján, a lehető legjobb kormányzás a lehetséges legkevesebb kormányzás. Ennek ideológiája azon a félelmen alapult, hogy a politikai befolyás, ötvöződve az előjogokat élvező társadalmi osztályok gazdasági erejével, olyan hatalmi gócpontot hoz létre, amely elnyomó rendszert ültethet a kormányzói székbe.<sup>405</sup>Tehát a viszonylagos társadalmi igazságosság, és a hátrányos helyzetűek esélyhez juttatása összefüggött a politikai hatalom többé-kevésbé egyenlő elosztásával, ezenkívül nagyon lényeges volt annak sikeres elhatárolása a gazdasági befolyástól. Niebuhr kiemeli a „New Deal” egyezményét is, mint egy későbbi mérföldkövet a jogosság és esélyegyenlőség küzdelmében. Ebben az alkotó államok kormányai szövetségre léptek a farmerek, dolgozók és középosztálybeliek egyesületeivel, közös és megvalósítható célokat tűztek ki, és a különböző államok politikai erejét arra használták, hogy elérhető standardokat biztosítsanak a munkában, az orvosi ellátásban, társadalombiztosításban és a háztartásokban egyaránt. Az egyensúlyt úgy próbálták megtartani, hogy a legmagasabb jövedelemmel rendelkező társadalmi csoportok húzzák a legkevesebb hasznot a létrejött egyezményből. Ebben a pozitív folyamatban kialakult egy valós rálátás a hatalom szociális vonatkozású szerepére. A privilégiumokkal rendelkező társadalmi rétegek persze továbbra is ragaszkodtak a klasszikus liberális elmélethez, amely szerint a hatalom nem döntő tényező az emberi életben. Bár elismerték az érdekek erejét, úgy gondolták, hogy az említett érdekek versenye igazságosságot teremt morális és politikai kiigazítások nélkül is. Ennek azonban csak akkor lenne némi esélye, ha a

---

<sup>404</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 31.

<sup>405</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 32.

különböző erők és lehetőségek, amelyek az érdekek árnyékában vannak, egyenlőképpen lennének szétszórva, ez pedig természetesen megvalósíthatatlan a szabad piacgazdaság társadalmaiban.<sup>406</sup> Ennek morális-teológiai okait is ismerjük, a megkaparintott hatalomról és előjogokról képtelenek azok birtokosai lemondani, sőt az énközpontúság és gőg, fokozott szerzésre és birtoklásra ösztönzi őket. Az Egyesült Államok polgári társadalomként alakult ki, ezáltal pedig áthidalta minden feudális maradványt és vonást, amit az első telepesek magukkal hozhattak volna. Ez a tény azonban beárnyékolta a társadalmi tisztánlátást a hatalom kérdésével kapcsolatosan, mivel a polgári látásmód nem számol a hatalom destruktív szerepével a közösségek életében, és az érdekek közötti réseket racionális eszközökkel próbálja kiegyenlíteni. Ebben a kérdésben Niebuhr szerint az úgynevezett „burzsoá ethosz,” éppoly hiányos, mint a marxista megközelítés, amely szintén nem számol, csupán a tulajdonnal mint igazságtalansági tényezővel, és mellőzi az egyoldalúan koncentrált politikai hatalom problémáját. Ennek ellenpólusaként az amerikai társadalom is szűklátókörűen szemléli a hatalom kérdését, amelynek válfajai közül csak a politikai erőbirtoklás veszélyeire koncentrálnak, és szemet huny a gazdasági egyenlőtlenségek okozta szociális szakadékok fölött. Niebuhr szerint azonban az önzés minden válfaja annyira veszélyes a közösségi létben, hogy sokáig nem lehet elkendőzni azok negatív hatásait, és mindenképpen analízis alá kell vetni a hatalom érdekekhez és jogossághoz fűződő viszonyát.<sup>407</sup>

Az Egyesült Államok gazdasági fejlődésével kapcsolatosan, kitér a kezdeti kolóniák kedvezményezett lehetőségeire. Az áldások és lehetőségek tömkelege még a puritán vallásos szemléleten keresztül is valamilyen speciális gondviselés képzetét kelthette. Ez a tévedés pedig egyenes arányokat rajzolt az erények és gazdasági fejlődés folyamata közé. Igaz, hogy a kálvinista gondolkodásban gyakran látjuk azt a meggyőződést, amely szerint az anyagi fejlődés az Isten által megalkotott rend része. Max Weber is kifejtette ezzel kapcsolatosan meggyőződését, és kimondja, hogy a kálvinista típusú aszkétizmus nagyban hozzájárult a megfelelő standardok megalkotásával, a kapitalista kultúra megalapozásához.<sup>408</sup> Megjegyezzük azonban, hogy Weber is legfontosabb következtetéseit az amerikai kapitalizmus helyzetéből vonta le, és különösképpen érdekesnek találta azt a tényt, hogy a piacgazdaságra alapuló társadalmi rend sokkal nehezebben indult fejlődésnek a déli államokban. Mindez történt annak ellenére, hogy a déli államokat ültetvényesek uralták, akik

---

<sup>406</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 33.

<sup>407</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 35.

<sup>408</sup> Kolko Gabriel, *History and Theory. (Max Weber on America: Theory and Evidence)* Wesleyan Univ. 1961 vol.1, no.3, 243-260.

kizárólagosan gazdasági érdekeket tartottak szem előtt, míg a fejlettebb észak-keleti államokat a kezdetekben prédikátorok és híveik alapították!<sup>409</sup>Niebuhr meggyőződése szerint minden ilyen részrehajló szemlélete az Isten gondviselésének komoly elvi veszélyeket rejt magában. Ilyen veszélyek az önhittség, és a saját erényeinknek való hódolás. Ezzel szemben tisztán kell látnunk, hogy Isten „felhossa a napját jóra és gonoszra egyaránt”. Az is lényeges torzulás, amikor minden természeti katasztrófát az Isten közvetlen ítéleteként szemlélünk, mert ezáltal önkéntelenül is megítéljük azokat, akiket a természet háborgása közvetlenül sújt. A korai puritánok közül Michael Wigglesworth, Isten ilyen természetű bíraskodását véli felfedezni New England tartomány fölött az 1662-es nagy szárazságban.<sup>410</sup>A puritanizmusból ily módon egyenes út vezetett az úgynevezett yankeizmus irányzatához, amely egyfajta nemzeti gőg formájának tekinthető az Egyesült Államok fejlett észak-keleti államaiban. Ezáltal az amerikaiak hangsúlyos „e-világiassága”, bár puritán gyökerekkel rendelkezik, idővel egyfajta „Amerika-vallássá” változott és ennek hite a XIX. században érte el csúcspontját. Iróniával határos tény, hogy a középkori egyház nem fektetett különösen hangsúlyt tanításaiban a „jelenre”, ezzel szemben a jövőbeni, időtlenség állapota foglalkoztatta inkább. A feljegyzések szerint az amerikai prédikátorok ezzel ellentétesen, folyamatosan a földi viszonyokra koncentráltak, aminek lehetnek pozitív morális eredményei a mindennapi életre nézve, de a felszín alatt mégiscsak a megszerzett javak és lehetőségek iránti ragaszkodás rejlett. A szónoklatok központi gondolata általában a földi életben elérhető boldogság és jólét körül forgott. Niebuhr véleménye szerint az igazi ellentét nem is abban rejlik, hogy egyik megközelítés a földi boldogulással törődik, a másik pedig elhatárolja magát e világban fellelhető minden örömtől. Az igazi kérdés az, hogy valamely vallás, vagy kultúra mennyire képes az életet olyan dimenzióban értelmezni, amely elfogadtatja velünk a lét fájdalmas pillanatait is, és milyen módon éri el azt a bölcsességet a szenvedések közepette, amely kevesebbnek tűnik, de gyakran többet jelent, mint maga a boldogság?<sup>411</sup>

Visszatérve a korabeli amerikai társadalom hangulatára, Niebuhr minden kritika ellenére megvédi a nyugat-európai kultúrát. Úgy látja, hogy bár külső fejlődésében nem olyan gyors, Európa mégis úgy aránylik az észak-amerikai civilizációhoz, mint a görög-római kultúra a római birodalom hódításokkal és építésekkel tarkított civilizációs időszakához. Ebben a korban pedig, minden fejlődés és változás ellenére, jól követhető módon elindult az

---

<sup>409</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 51.

<sup>410</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 50.

<sup>411</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 54.



értékek inflációja. Annak ellenére, hogy az Egyesült Államokban a hátrányosabb helyzetű társadalmi osztályok nagyobb arányban részesültek az élet javaiban, mint a hasonló rétegek más kontinenseken, az arányok és különbségek a társadalmi igazságosság szempontjából megmaradtak, ez a tény pedig megoldásokat kívánt. Ennek jegyében pozitív eredményként könyvelhető el, hogy az amerikai nagytőkések szorgalmazták az időszakos béremeléseket, ráébredvén arra, hogy ez az egyik alapja a termelési hatékonyságnak. Ennek megvalósulása természetesen külső nyomásra is történt, éspedig a jól szervezett munkás szakszervezetek nyomására. Az amerikai kultúrának azonban magas árat kell ma is fizetnie azért, hogy sikerrel tompította a társadalmi feszültségeket a termelékenység folyamatos növelése által. Morális illúziók születtek arra vonatkozóan, hogy a problémákat egyszerű módon meg lehet oldani az érdekek racionális egyeztetésével. Mindezekhez a feltételezésekhez jó adag szentimentalizmus is keveredett, amely egyaránt táplálkozott vallásos és világi forrásból. A végeredmény egy olyan kultúra születése volt, amely végső normájaként a folyamatosan növekvő életszínvonalra tekintett, és tévesen látta a technológia tökéletesedését minden kulturális és szocio-morális érték garanciájaként.<sup>412</sup>

Az „amerikai álm” népszerűsége ellenére a világ számos pontján ellenszenvvel tekintettek az Egyesült Államok kulturális és politikai terjeszkedésére. Ázsia és Latin-Amerika népei imperialista jegyeket véltek felfedezni már a gazdasági terjeszkedésben is, amely természetesen magával hozta a politikai befolyást. A franciák szintén tiltakoztak az úgynevezett „koka-kolonializmus” előretörése miatt és a világhírű francia borokat féltették az amerikai szintetikus italok népszerűségétől. Ily módon az előbb említett elvek, a földi boldogság, mint életcél és a jólét, mint a boldogság alapja, folyamatos kihívás elé kerültek. Niebuhr negatív módon, és talán prófétikus meglátással vélekedik a tv-kultúra terjedéséről is, amely az amerikai véleményformálás egyik tartópillére. Megjegyzi, hogy az írás és a nyomtatás talán a kultúrtörténet legfontosabb találmányai közé tartoztak, azonban a tömegkommunikáció a kultúra vulgarizálódásához vezet. A televíziót egyenesen kulturális támadásként szemléli, és a civilizáció atomfegyverekkel való fenyegetettségéhez hasonlítja.

A szükséges kritikus megközelítés ellenére el kell fogadnunk az amerikai társadalom újításainak pozitív vonásait is, amelyek hozzásegítették a társadalmat, hogy egy többé-kevésbé egyensúlyi állapotba kerüljön. Az is valószínű, hogy a túlzás kategóriájába tartoznak azok a vélemények, amelyek szerint a lehetőségekben dúskáló amerikai nemzet képtelen az élet nemesebb értékeit megragadni. Az Egyesült Államok egyetemei igazi melegágyai az

---

<sup>412</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 57.

emberiséget szolgáló tudományos felfedezéseknek, a kulturális intézményekben pedig koncentrálnak a világ minden tájáról odasereglett alkotóművészek, ami bizonyítja, hogy a társadalom nagy hányadának igénye van az ilyen jellegű értékekre is. Ez igazolja annak a cinikus feltételezésnek a valótlanágát, amely szerint az amerikaiak minden problémára mennyiségbeli, és nem minőségi megoldást keresnek.<sup>413</sup>

Az amerikai típusú demokrácia növekedése azért is volt olyan gyors ütemű, mert az osztályok közötti harc soha nem éleződött ki hangsúlyosan. Az „új kontinens” társadalmának volt kellő politikai érettsége és bátorsága ahhoz, hogy elutasítsa azt a marxista dogmát, miszerint minden kormányzat, amely nem a nép uralmán alapszik, az előjogokkal bíró rétegek eszköze csupán. Ezúton sikerült elégséges igazságosságot és jogosságot nyújtani a társadalomban, ami sikeresen megakadályozta a szociális ellenszenv elharapózódását. Ezt sajnos nem mondhatjuk el Európa történelméről. Az előbb említett igazságossági szint természetesen messze elmarad az ideálistól, de valószínű, hogy megközelíti a felső határát annak, amit egy technikai és ma már túltechnologizált társadalomban biztosítani lehet. Amikor pedig ez a jogossági mérték kevésnek bizonyult, mindig volt elégséges politikai akarat és erő ahhoz, hogy élhető szintre emelje a gazdaság aránytalanságait és hiányos egyensúlyát.<sup>414</sup>

Az oly sokat hangoztatott boldogság kérdésével kapcsolatosan Niebuhr kiemeli, hogy ez természetszerű vágya minden emberi lénynek, és pillanatai el is érhetőek a legtöbb ember számára. Hangsúlyozza azonban, hogy a boldogságból csupán momentumok ragadhatóak meg, mert a konstans érzéshez a lélek, a test és a környező társadalom folyamatos harmóniájára lenne szükség. Ezek az egybeesések azonban a tapasztalat szerint nagyon ritkán történnek meg. Ugyanígy nincs harmónia az ambícióink és a megvalósításaink között sem, mert az ambíciók túlhágják a lehetőségeinket. Hiányzik a harmónia a tudatos életcéljaink és az elérésükhöz szükséges fizikai eszköztárunk között. Szintén szakadék tátong a személyes vágyaink és a társadalom célkitűzései között is. Sarkított példa, de szemléletes a Koreában harcoló amerikai katonák lelkiállapota, akiknek birtokában volt az Alkotmány által szavatolt, boldogsághoz való elidegeníthetetlen jog, azonban az átélt véres valóság okán, a boldogság lehetősége távoli ködbe veszett. Nincs tehát egyszerű megfelelés az érzékeny egyén erkölcsi ideáljai és még a lehető legjobb társadalom morális közepszerűsége között sem.<sup>415</sup>Ezzel

---

<sup>413</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 59.

<sup>414</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 101.

<sup>415</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 60.

kapcsolatosan ellentmondást is felfedezünk, hiszen az egyén morális és kulturális fenyegetettsége pontosan annak a társadalomnak köszönhető, amely jelszavaiban garantálni kívánja az egyes emberek értékrendjét és méltóságát. Niebuhr szerint a legjobb társadalomban is szükség van egy olyan bölcsességre, amely nem megszünteti az egyenetlenségeket, hanem fölérjük emelkedik a higgadt belső békeesség által. Úgy érzi, hogy igazán tartós értékeket képtelenek vagyunk rövid földi ciklusunkban elérni, ezért ebben a küzdelemben is a reménység menthet meg bennünket. Továbbá, mindaz ami szép, igaz és jó, nehezen találja meg értelmét a történelem rögtöni kontextusában, így ezzel a problémával kapcsolatosan a hit menthet meg bennünket. Végül pedig semmi, ami igazán erényes, tulajdonképpen nem érhető el egyedül, tehát egyetlen mentőövünk maradt, ez pedig a szeretet.

Niebuhr elismeri, hogy az Egyesült Államok a boldogságért való vészőfutásban eredményesebb volt a történelemben, mint bármely más nemzet, azonban iróniával jegyzi meg, hogyha ezeket az eredményeket egy magasabb mércéhez viszonyítjuk, az értékítéletet válaszképpen a 2-ik Zsoltár 4-ik verse mondja ki, ez pedig a Mindenható nevetését tárja elénk. Ez a „felülről” visszhangzó nevetés van annyira ironikus, hogy a nyilvánvaló kegyelem mellett ítéletet is tartalmazzon. Ha pedig a lehetséges emberi válaszokon vagy megoldásokon gondolkodunk, akkor egyetlen járható út létezik, ez pedig a korlátaink alázatos elismerése és elfogadása.<sup>416</sup> Hozzátehetjük mindezekhez, hogy Niebuhr az amerikai kontinens minden gazdasági lehetősége mellett, élesen ellenezte az Egyesült Államok „húszas” évekbeli elszigetelődésre irányuló politikáját. Mindig hangsúlyozta, hogy a többlet lehetőségek Istentől származnak, és ezekért az ajándékokért egy nép és nemzet felelősséggel tartozik. Ezért Amerikának Niebuhr szerint részt kell vállalnia folyamatosan a történelem égető kérdéseinek megoldásában.<sup>417</sup> Ez a magatartás vissza is köszön a második világháború idejétől számítva egészen napjainkig, vegyes eredményekkel, hiszen voltak olyan amerikai politikai beavatkozások a történelem elmúlt évtizedeiben, amelyek nem hozták el az áhított demokratikus rendet, sőt növelték a feszültségeket. Érdekes módon a 2016-os esztendő adminisztratív váltása újra az elszigetelődés politikáját helyezte előtérbe, minden belső és külső kritika ellenére.

Láthatjuk tehát az előbbi gondolatokból, hogy Reinhold Niebuhr több szempontból is körüljárta az amerikai társadalom valóságát. Elismerjük, hogy történelmi szempontból

---

<sup>416</sup> Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*, 63.

<sup>417</sup> Lovin Robin, Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship. *Journal of Religious Ethics* 2003, 31.3, 489-505.

korántsem merítette ki a kérdést, hiszen a mondanivalója szempontjából fontosabb időszakokat és azok ideológiáját emelte ki csupán. Mindenképpen rámutatott azonban az alapvető elvi és gyakorlati különbségekre, amelyek miatt csak arányítani lehet egymáshoz az amerikai és európai lehetőségeket, megoldásokat. Az észak-amerikai társadalom osztályainak folyékonyága, a leírtak alapján a gondviselés ajándékának és ezen belül történelmi-társadalmi tényezők egybeesésének tulajdonítható, amelyek között fontos szerepet játszott a gyors ütemű gazdasági expanzió. Veszélyes gőg azonban ezeket az eredményeket a nemzeti erényeknek tulajdonítani, és bölcs magatartás minden pillanatban felkészülten fogadni a történelem változásait, amelynek szuverén Ura és formálója a Mindenható. Ezt „alulról felfele” haladva is igazolni tudjuk, hiszen egy magasabb idői perspektívából szemlélve láthatjuk, hogy minden birodalom országlása korlátozott, és összeomlásuk igazán csak utólag elemezhető és értelmezhető.

## **B. A mai erdélyi magyar mentalitásbeli problémák történelmi-lélektani gyökerei**

Mielőtt a mai erdélyi magyar társadalom valós helyzetére próbálnánk kitekinteni, mindenképpen meg kell vizsgálnunk a Kárpát-medence régióinak kialakulását és ezek sajátosságait is, hiszen másképpen csapódik le példának okáért a társadalmi hierarchia kérdése, a Bizánc kulturális hatását magában hordozó erdélyi emberben, mint a nyugat-magyarországi, a szabadelvűség irányába nyitottabb polgártársában. Ha több mint egy évszázadot visszatekintünk, látnunk kell, hogy a korabeli kapitalizálódó Magyarország, a XIX. század utolsó évtizedeiben, több regionális magterületet foglalt magába, ezeket egymástól eltérő ritmusú fejlődési területként osztályozhatjuk. Ezek között mindenképpen kiemelkedik Budapest, amelyet környezetével együtt egyfajta „szívterületnek” is tekinthetünk. A főváros és a hozzátartozó régió pozitív módon kamatoztatta kiváló közlekedési, és földrajzi helyzetét, és gazdasági-kulturális húzóerővé alakult ebben az időszakban, amely a XX. század első évtizedeit is magába foglalja. Ugyancsak magasabb fejlődési fokra lépett a nyugati régió, amelyet a Pozsony-Sopron-Győr-Szombathely vonallal határozhatunk meg földrajzi tekintetben. Erre a területre természetesen rányomta bélyegét minden szempontból Bécs városa is, amely a mindenkori nyugat-európai szellem közvetítője is volt. A Közép- és Dél-Dunántúl, már lazább textúrájú egység, amely földrajzi nyitottsága

által képes volt közvetíteni az adriai kapcsolatot is. Az Alföld, mint negyedik régió, a fejlődés alacsonyabb ritmusát hordozta magában, viszont igen jelentős agrárterület, amelyen fontos történelmi városok alakultak ki, gondoljunk itt Debrecenre vagy Szegedre. Az ötödik térség földrajzi, nyugatra haladás irányában a Felvidék, a hatodik pedig a Ruténföld. Mindkettő szilárdan a Kárpátokra támaszkodik, de jelentős függőséget mutat az ország központi régiója irányába, és etnikai összetételüket tekintve nem a magyar lakosság van túlsúlyban.<sup>418</sup> Erdély az a régió, amely hetediknek tekinthető ebben a felsorolásban. Itt a régióvá való alakulásnak megvannak a megszenvedett történelmi alapjai, és az identitástudat is egyértelmű. Bár az ország központjához való kötődést nem lehet megkérdőjelezni, jelentős kapcsolatokat mutat kelet és dél-kelet irányába. Meg kell még említenünk a Délvidéket is, mint területi egységet, amelyet előszeretettel neveztek Magyarország „lágú altestének”, kiváló agráradottságai miatt. Itt világosan kivehető a központi orientáció mellett, a jelentős balkáni kapcsolatrendszer. Ezenkívül etnikai összetételében színességet mutat, hiszen magyar, szerb, német, román képes itt egymás mellett élni. Horvátországot csak szaggatott vonallal rajzolhatjuk kilencedik régióként, mivel történelmi múltja, etnikai összetétele, és tengeri kijárata hangsúlyozott önállósággal ruházták fel ezt a térséget.<sup>419</sup> Láthatjuk a felsoroltak alapján, hogy az első világháború előtti Magyarország, érdekes fejlődési struktúrát és identitást mutat. Régiói által betölti a Kárpát-medencét, és ezek a régiók minden különbözőségük ellenére igyekeznek számos szállal a központhoz kötődni, a kötődés pedig kívülről gerjed, nem feltétlenül központi irányítású. Érdekes gyakorlat továbbá összevetni a fenti, történelmi megalapozottságú jellemzést, azzal ahogyan Hamvas Béla látja a magyar régiókat az „Öt génusz” című írásában. Különösen átható az Erdélyre vonatkozó kritikus diagnózisa:

„A kompromisszum az Alföldön politika, bűncselekmény, Erdélyben okosság és erény, csaknem angolos előrelátás és humor. Úgy látszik, mintha a történet tanította volna meg rá. Egy kicsit mindig az ország többi részére kellett néznie, de egy kicsit Bizáncra, vagy Sztambulra, alkudoznia kellett, hogy megmaradjon, egy kicsit be kellett csapnia az egyiket is, a másikat is, mert egy kicsit be kellett csapnia valakit, hogy élhessen. De ez a történelmi kényszer félreértés. Sem a nyugati, sem az északi, sem a keleti ember hasonló helyzetbe nem is kerülhetett volna. A történelmi helyzet általában annak a karakternek felel meg, amely a helyzetet magára veszi, és a karakter azonos helyzeteket provokál. Erdély mindig bonyolult, mindig kettős, mindig igen is, meg nem is, kettő között van, mint ahogy kettős a bizánci ikon és kettős a ballada és

<sup>418</sup> Szerk. Bárdi Nándor, Globalizáció és Nemzetépítés. (Tóth József, Régiók kialakulása a Kárpát-medencében) Teleki László Alapítvány, Budapest 1999, 41.

<sup>419</sup> Szerk. Bárdi Nándor, Globalizáció és Nemzetépítés. (Tóth József, Régiók kialakulása a Kárpát-medencében), 42.

szakadékos a társadalom. Sohasem lehet nyíltan megmondani azt, ami van, és ha valaki mégis az igazat mondaná nyersen, szemben el kellene hinni és titokban mást kellene gondolni. Ami északon a pletyka, az Erdélyben az intrika. A pletyka természete kisvárosi és provinciális, egy kicsit tisztátalan és ízléstelen. Az intrikában méreg van, egy kicsit gyilkosság, és sajátos helye a politika, a dinasztikus hatalmi féltékenység és az uralomvágy. A pletyka mindig ostoba, az intrikának okosnak kell lenni. Az intrika tenyészhelye a bizánci udvar volt... amit Erdélyben politikának neveztek, az igen nagy részben mindig intrika volt. Ez a bizánci kört ugyanúgy jellemzi, mint az ikon. Sehol a kettős én számára alkalmasabb szint és terület nincs. Uszítani és félrevezetni, hátulról és titokban, beugratni és rágalmozni és letagadni, árulkodni és elárulni, megrontani és a víz alá nyomni, ez a bizánci, később orosz udvari szenvedély, ahol az államéletet mindig udvari klikkek intrikái irányították, szóval, de vére menő marakodások kicsiny papi és főúri csoportokban a befolyásért, a császár kegyéért, gazul kieszelt tervek, hogy valakit megrontsanak, mialatt szemben mosolyognak reá. Udvariasság és kegyetlenkedés. Az elbűvölő szociális charme és a brutális vérengzés. Az erdélyi dinasztiák között ez az intrikus politika mindig élt. A dinasztiák fészkein ez az atmoszféra érezhető, ez a függöny mögötti sugdolózás és fojtott versengés.”<sup>420</sup>

Mélyrelátó, a társadalom rejtett működési struktúráit felfedő gondolatok ezek, és időszerűen leleplezőek napjainkban is. Ha Hamvas Béla kritikáját komolyan vesszük, megállapíthatjuk, hogy a puritán alapokon nyugvó, társadalmi igazságosságra vonatkozó próbálkozások könnyen zátonyra futnak a bizánci és nyugati kultúrák konfrontációs területén. Ezt a társadalmat mindig is hatásuk alatt tartották a származás, vagyon és tisztségbeli hierarchiák, melyek egyfajta természeti törvényként működtek és ezek mellett a szubjektív rangsorok is. Bár a kasztok nincsenek annyira predestinálva és merev formákba öntve, mint a keleti társadalmakban, nagyon nehéz a határokat áthágni és emelkedni az esélyegyenlőség jogán. Bár rengeteg a kulturális és hagyománybeli érték, mindenképpen mentalitásformálásra van szükség ahhoz, hogy egy jogosabb társadalom igénye ne csupán elméletben, de gyakorlatban is körvonalazódjon. Szükségünk van arra, hogy megszabaduljunk a korábbi társadalmi rendszerek negatív árnyaitól. Ezek között említhetjük ma is a burkolt személyi kultuszt, az igazság melletti kiállás lehetséges következményei miatti félelmeket, a korrupciós, intézkedő úton való útkeresést, a becsületes tanulás és munka kárára. Az okok között itt nem csak régi beidegződésekről van szó, hanem mai gazdasági kényszerítő körülményekről is, amelyekhez hozzáadódnak a technikai korra oly jellemző türelmetlenség, opportunista eredménycentrikusság és a humán értékek válsága.

Ha a bibliai alapokon álló társadalmi igazságosság lehetőségeit közelebbről vizsgáljuk, ehhez természetesen újra meg kellene erősíteni a köztudatban, a szóban forgó

---

<sup>420</sup> Hamvas Béla, *Öt géniusz*. 38.

bibliai alapokat is. Részévé kellene tenni a mindennapi életnek és gondolkodásnak azokat az igazságokat, amelyek átvilágítanak bennünket, és megfelelő elmélyülés által késszé tesznek arra, hogy átvizsgáljuk emberi valónkat és mintegy végső megtisztulási próbálkozásban képessé tesznek arra is, hogy saját akaratunkról lemondjunk. Niebuhr írásai, előadásai, könyvei olyan hallgatóságot találtak meg, amelynek tagjai nyilvánvalóan aktív módon foglalkoztak a bibliai kijelentések mindennapokra vonatkozó tartalmával. A gondolatokra kapott válaszok ennek következtében nem csupán az intellektus szintjéről érkeztek, hanem hitbeli válaszok is voltak. Erdélyi társadalmunkban létezik biblikus, egyházas gondolkodás, de ez tradíciókba merevítetten jelenik meg a mindennapokban. Hogyha a politikai, gazdasági, sőt ha az egyházi hierarchiák működésére tekintünk, meg kell állapítanunk, hogy Krisztus etikai kijelentései társadalmunk számára talán magas szintű retorikával teletűzdelt, irodalmilag alátámasztott előadások szintjén fontosak, de nehezen szakítják át az évszázados, bevett magatartási szabályok burkát.

Visszapillantva a történelmi áttekintésre és ellensúlyozva a filozófus kritikus megfogalmazását, vizsgáljuk meg a történész rálátásán keresztül is, a tartományban rejlő lehetőségeket: Nagy múltú és változatos táj, kiváló melegágya a kulturális és etnikai együttélésnek, mely nemegyszer a magyar kultúra és történelmi öntudat megőrzője a nehéz időszakokban. Erdély döntő szerepet játszott 1526 után a magyarság fennmaradásában. A közéletnek és a tudománynak is számos neves képviselőjét adta. Bethlen Miklós, Kemény Zsigmond, Tamási Áron csak néhány név ezek közül. A viszonylag nyugodt etnikai kapcsolatok az alkotó népek között, a XIX-ik századtól borzolódnak össze, amikor a különböző irányú nemzeti törekvések elengedhetetlenül konfliktusokhoz is vezetnek.<sup>421</sup>

Továbbá néhán év tizedet, fontos kiemelni, hogy az első világháború időszaka megroppantotta az optimista gondolkodást a Kárpát-medence magyarságában. Ez a tény pedig felerősítette a bűnbakság érzését, amelyre számos történelmi tényező is rásegített. Ezeket a tényezőket próbáljuk most vázlatosan összefoglalni azért, hogy ezáltal is megérthessük az előbb is említett, mentalitásbeli problémák bizonyos gyökereit. Adott nép számára saját múltja mindig ihletforrás is egyben, nem csupán ok a történelem tanulmányozására.

A magyarság történelme lélektani szempontból két nagy időszakra osztható. Az államalapítástól számított kezdetek dicsőséges építkezése pozitív módon mintázta a következő évszázadok mentalitását és nemzetbe vetett hitét. A XV. század utáni történelmünk azonban tele van vívódásokkal és összeomlásokkal, amelyek negatív csúcspontja egyértelműen a XX.

---

<sup>421</sup> Köpeczi Béla, Barta Gábor, Erdély rövid története. Akadémiai Kiadó Budapest 1993, 5.

század területcsonkításában teljesedik ki. Ennek vázlatos „térképét” a következőképpen rajzolhatjuk meg:

A Szent-István kori Magyarország a keresztyénség felvétele által olyan morális többlettel rendelkezett, amely elég erőtartalmat biztosított számára ahhoz, hogy nagyvonalú, befogadó politikát folytasson még a bevándorlókkal szemben is. István király Imre hercegnek írt intelmei latens módon birodalmi terveket vetítenek elő, és többek között azt a figyelmeztetést is tartalmazzák, amely szerint az erős államhoz és nemzethez nem elégséges egy nyelv és egyetlen nép. Ezt a befogadó szellemet aláhúzta Buda várának egyik kapujában álló kő felirata is:

„Gaudeat hic hospes, Veniens huc cives et ospes, Ac veniam lapsi,  
Capiant et premia iusti” (Az ideérkező polgárok és vendégek élvezzenek biztonságot, A bűnösök találjanak bocsánatra, míg a jók nyerjék el méltó jutalmukat)

Ezek alapján is kijelenthetjük, hogy számunkra a kiindulópont az erős és megfelelő tartalmakkal rendelkező, jó földeket, életlehetőségeket birtokló, és törvényes alapokon álló Magyarország. Mindez valóság öt évszázadon keresztül az 1490-es évekig, hiszen a hatalmas kihívások, a tatár invázió ellenére, az ország jól tartja magát, és szellemileg, valamint kulturálisan is erősödni tudott. Mátyás király Corvina könyvtára egyedülálló Európában, talán csak a vatikáni pápai könyvtár szárnyalja túl, de az többnyire vallásos műveket tartalmaz. Figyelemreméltó, hogy Olaszország után itt terjed el leginkább a reneszánsz szellemi irányzata. Katonai szempontból is jól állt a magyarság, hiszen Mátyás „fekete serege” nagyon jól felszerelt és hatékony katonai alakulat volt.<sup>422</sup>

Mátyás halála mérföldkő a magyarság történelmében, de a visszaesés természetesen az európai birodalmi törekvéseknek és a megsokasodó török-tatár támadásoknak is köszönhető. A soron következő történelmi időszakok már egy szabadságáért és fennmaradásáért küzdő Magyarországot mutatnak, amely bár több-kevesebb sikerrel ellenállt a keleti pogány invázióknak, számottevően meggyengült. Ha hadászati szempontból vizsgáljuk a korszakokat, megállapíthatjuk, hogy bár voltak győztes csatáink, de azóta háborút nem tudunk nyerni. Hasonló következtetést olvasunk egy mai tanulmányban is:

„A magyar történelem-akárcsak a legtöbb európai nép és állam története-győztes és vesztes csaták és háborúk sorozatából áll. A probléma az események időbeli megoszlásával van. A 15. század végéig az ország több győztes, mint vesztes háborút vívott, hol az állam területének védelmében, hol dinasztikus célokért, új területek meghódításáért. A 16. század elején azonban

---

<sup>422</sup> Kacsó István, Scapegoat Pathology. Fuller Theological Seminary 2015, 164.



megfordult ez a helyzet. A magyar állam a korszak legnagyobb katonai hatalmával, az Oszmán Birodalommal került szembe, s az egyenlőtlen küzdelemben vereséget szenvedett, elveszítette függetlenségét, hogy az 1848-1849-es közjátékot leszámítva-csak az I. világháborúban elszenvedett vereséget követően, mintegy „büntetésként” kapja azt vissza.”<sup>423</sup>

Ezek a történelmi tényezők pedig kiváló alapot adtak a későbbi kollektív bűnbakság ránk ruházására, amelynek folyamata a Habsburg-birodalomban kezdődött el.<sup>424</sup> Az I. Ferenc uralkodása alatti Ausztria (1804) számos etnikumot foglalt magába. A németajkúakon és a magyarokon kívül csehek, szlovákok, horvátok, szerbek, románok, lengyelek és nagyszámú zsidóság alkották az impériumot. Egy ilyen konglomerátumot nehéz volt egyensúlyban tartani, és a kialakult helyzetre válaszként, Klemens von Metternich herceg első miniszterségének időszakában kezdődött el a magyarok tulajdonképpeni negatív megítélése. Ez pedig maga után vonta rövid időn belül a politikai magatartásformák megváltoztatását is az impériumon belül. A kiváltó ok az volt, hogy a sarjadó kulturális nacionalizmust és az etnikai forrongásokat a többi nemzet részéről valamiképpen le kellett vezetni. Találni kellett egy olyan „céltablet” nemzetet, amelynek nincsenek sem szláv, sem pedig germán kötelékei, így egy esetleges politikai-katonai kiszolgáltatottságban egyedül marad.<sup>425</sup>

Az 1848-as forradalomban már kicsúcsosodnak mindazok a sérelmek, amelyeket a magyar nép elszenvedett a Habsburg dominanciától. A civil és vallásos jogegyenlőség hiánya, a feudális terhek életben tartása Bécs által, a sajtószabadság hiánya, ötvöződtek az erőszakos germanizáció folyamatával és a forradalom kirobbanásához vezettek. Megjegyezzük, hogy a magyar forradalom a Habsburg birodalom területén élő összes etnikum számára egyenlő szabadságjogokat követelt.<sup>426</sup> A forradalom azonban áldozata és hősiessége ellenére sem tudott győzni a nemzetközi koalícióval szemben. A Habsburgok a rombolás folyamatába bevonták az orosz cári hadsereget is, amely végső dőfést adott 1849-ben a magyar szabadságharcnak. Hozzátehetjük, hogy az események alakulása szerint, Bécs már szinte verve volt a szabadságharc lendülete által, így tulajdonképpen a cári csapatoknak köszönhető a magyar harcosok megállítása. Érdekes azonban megvizsgálni azt, hogy a cári hadsereg egyes tisztjei hogyan szálltak szembe a számukra érthetetlen és elfogadhatatlan

---

<sup>423</sup> Korunk folyóirat, Kolozsvár 2019 március.

<sup>424</sup> Cartledge B., *The will to survive. A history of Hungary*, New York NY., Columbia University Press 2011, 190-210.

<sup>425</sup> Kacsó István, *Scapegoat Pathology*, 167.

<sup>426</sup> Cartledge B., *The will to survive, A history of Hungary*. New York, NY. Columbia University Press 2011, 190-210.

ellencsapással. Természetesen lázadó magatartásuk miatt katonai törvényszék előtt végezték, és halálra ítélték őket, de ennek ellenére mertek másképpen gondolkodni, és vélekedni. Alexei Gusev kapitányt hat más társával együtt küldték bitófára 1849. augusztus 16-án, mert ki merte mondani, hogy nem kellene a magyarok ellen harcolni, és orosz vért ontani idegen érdekekért. Szerinte inkább a Habsburg hatalmat kellett volna ellenségesnek tekinteni, mivel elnyomta a határain belül lakó, kisebb szláv népcsoportokat. A kapitány meggyőződése volt, hogy a katonai beavatkozás által nemcsak a magyarok süllyednek rabszolgasorba, de az osztrák birodalom területén élő szlávok is ki lesznek szolgáltatva a germán beolvasztó politikának, ezért épp a magyar forradalom győzelme felelt volna meg a szláv érdekeknek is!<sup>427</sup>

Ha megvizsgáljuk a kor zavaros történelmi útkereséseit a nemzeti forrongások időszakában, megállapíthatjuk, hogy a kollektív bűnbak kikiáltásának folyamata révbe ért, hiszen kellett találni egy célpontot, amelyet politikai-katonai következmények nélkül büntetni lehet a megoldatlan problémákért. Hogyha nem hoztak volna mesterségesen létre különböző diverziók által egy ilyen céltáblát, akkor valószínű, hogy a Habsburg és a cári birodalom feszült volna egymásnak, és ennek történelmi következményei vállalhatatlanok voltak. Bár az egész folyamat ítéletet nyert, különösképpen az Egyesült Államokban, az akkori hatalmi polarizáció körülményei között nem lehetett megállítani. Hale szenátor példának okáért, aki New Hampshire államot képviselte az amerikai kongresszusban, azt javasolta, hogy válaszképpen a történelmi jogtalanságra, függesszék fel az Egyesült Államok és Oroszország közötti diplomáciai kapcsolatokat. Sewar szenátor pedig, aki New York államot képviselte, és aki később Alaszka megvásárlásának kieszközölésével lett neves személyiség, válaszként a barbár beavatkozásra, földterületeket javasolt a magyar menekülthullám tagjai számára.<sup>428</sup> Azt is láthatjuk a következő évtizedekből, hogy a minta-munka „sikeresnek” bizonyult, ez pedig precedenst teremtett a XX. századi világégések úgynevezett igazságszolgáltatásaihoz. A bűnbakot csupán „fel kellett melegíteni”, ami Magyarország teljes megcsonkításához vezetett a későbbiekben.

A „nemzeti bűnbakság”elméletének elvi-történelmi foglalatát után vizsgáljuk meg a továbbiakban, hogy a nagyhatalmi politikák következménye miképpen csapódik le a Kárpát-medence életterében. A szellemi-lelki helyreállítást nagyban akadályozta tehát az előbb említett mesterséges területrendezés, amely által a rendező erők állítólagosan jogosságot

---

<sup>427</sup> Lendvai P., *The Hungarians. A thousand years of victory in defeat*, Princeton NJ., Princeton University Press 2003, 261.

<sup>428</sup> Kacsó István, *Scapegoat Pathology*, 172-174.

szolgáltattak. Az átrendeződések államhatárok sokaságát rajzolták bele a Kárpát-medencébe. Ezek sajnos nem természetszerű határok voltak, még csak nem is történelmi régiókat választottak el egymástól, hanem politikai alkuk és érdekek eredményeképpen születtek. Az ellenségeskedés ékeivel felaprózott Közép-Európa országai nehezen találták meg egymás között az együttműködés lehetőségét. Sok esetben a régi regionális kapcsolatok, erőltetett módon nemzetközivé váltak jogi szempontból, ami hangzatos ugyan, de a közlekedés és kapcsolatteremtés lassúsága miatt, szinte működésképtelenek voltak. Ennek eredménye a társadalmi-gazdasági fejlődés látványos lelassulása volt. A magyar területek lakossága mindenképpen megsínylette bizonyos régiók kapcsolattartásának ellehetetlenedését.<sup>429</sup> A második világháborút lezáró szerződések nem sokat könnyítettek a Kárpát-medence magyar lakta régióinak helyzetén és kapcsolattartási lehetőségein. Európát két ellentétes politikai-gazdasági előjelű, szinte messianisztikus igényű nagyhatalom osztotta fel egymás között érdek- és befolyás-zónákra. Sem az Egyesült Államok, sem pedig az akkori Szovjetunió hivatalos politikája nem foglalkozott azonban történelmi sérüléseink és lelki széttagoltságunk restaurálásával. Közép-Európa államai a hivatalos nyilatkozatok szintjén, szívélyes, sőt elv-testvéri viszonyt ápoltak egymással, ezáltal szemet hunytak a kialakult etnikai problémák és a meg bomlott társadalmi egyensúly kérdése fölött. A centralizáció miatt a kapcsolattartás minden esetben a főváros, a koncentrált politikai hatalom székhelye tudtával történhetett csak meg. Ezáltal a politikai befolyás dominánssá vált az élet minden területén, így a társadalmi-gazdasági kapcsolatok alakulásában is. Most már nem a régiók természetes kapcsolata, cserekereskedelme, kölcsönhatása jelentette az egyensúlyt és a fejlődést, hanem egy mesterségesen fenntartott politikai határok közé szorított „torzszülött” töltötte be az egységes „tér szerkezet” szerepét.<sup>430</sup> Istennek hála véges ideig.

Az 1989 utáni történelmi-politikai változások új lehetőségeket teremtettek a Kárpát-medence népei számára. A Szovjetunió széthullása következtében megjelenik az ukrán állam. Szlovákia önállósulása révén új állam születik, amely szintén teljes területével a Kárpát-medence egyik alkotóeleme. Jugoszlávia szétdarabolódása után Magyarország délen három új állammal lesz határos. A leglényegesebb történelmi változás azonban az, hogy minden ország politikai rendszere változott, ez pedig a vasfüggöny „korróziójához” vezetett. Ily módon az egész régió nyitottá válhatott a Nyugat-Európa felől áramló szellemi-gazdasági irányzatok

---

<sup>429</sup> Szerk. Bárdi Nándor, Globalizáció és Nemzetépítés (Tóth József, Régiók kialakulása a Kárpát-Medencében), 42.

<sup>430</sup> Szerk. Bárdy Nándor, Globalizáció és Nemzetépítés. (Tóth József, Régiók kialakulása a Kárpát-medencében), 43.

felé. Ezen a ponton nem szeretnénk kitérni a gazdasági lehetőségek megsokasodására, bár ezeknek kétségkívül fontos szerepük lehet a társadalmi egyensúly és igazságosság részleges megvalósulásában. Kiemelnénk azonban azt a vitathatatlan tényt, hogy a Kárpát-medencén belül Erdély magyar lakosságára továbbra is kettős nyomás nehezedett a változások ellenére. Ennek fő oka, hogy a szükségszerű változások folyamata nem történt meg a kívánt mélységben. Így– a hibásan kezelt problémák miatt–az etnikai nyomás mellett fennmaradt a valós gazdasági evolúció lehetőségének hiánya is. A letűnt politikai-társadalmi rend maradványai a mentalitásban, a pozíciók megszerzésében, a hatalom és privilégiumok átmentésének módjaiban számtalanszor visszaköszönnék napjainkban is. Ez természetesen nem csupán a történelmi Bizánchoz való kötődés csökevénye, hanem Románia Erdéllyel kapcsolatos politikájának a hozadéka is. Ennek megértéséhez szükségünk lehet egy ide vonatkozó rövid történelmi áttekintésre.

Történelme során először került Erdély a román állam birtokába 1920-ban. Természetesen vitatható az is, hogy milyen terminusokban beszélhetünk a román állam és a tartomány kényszerkötődéséről, hiszen az említett dátumig, csupán az Ókirályságról jegyezhetjük meg, hogy valamiféle politikai elképzelése volt Erdéllyel kapcsolatosan. A hivatalos állásfoglalás szerint az 1918. december 1-i gyulafehérvári nemzetgyűlés kimondta a román nép történelmi egyesülésre vonatkozó óhaját, és kiegészítette a román területeket. Hogy az említett esemény mennyire mesterséges volt, az abból is látszott, hogy az új államon belül Erdély teljesen más közigazgatással, mentalitással, kultúrával, erkölccsel és szokásvilággal rendelkezett, és ez igaz még az erdélyi román ajkú polgárokra is. Sajnos az új „politikai képződményen” belül a hivatalos bukaresti politika ezeket a történelmi különbözőségeket semmibe vette, sőt mindent megtett, hogy eltörölje azokat. Bizonyíték erre az új román állam első alkotmánya, amelyet 1923-ban fogadtak el, és amely még a regionalizmus fogalmát is az állami és területi egység elleni támadásnak könyveli el!<sup>431</sup> A területi egyesülést támogató nemzettörténeti ideológiákkal kapcsolatosan a következőképpen vélekedik Lucian Boia román történész:

„A román nemzet a maga kiteljesedett formájában a XIX-ik század terméke. Ekkor tudatosul a románokban (ekkor „találják ki” maguknak ezt a tudatot), hogy ők közös testet alkotnak, az őket elválasztó határok ellenére. Az egység tudata Románia megalakulásával materializálódik, Moldva és Havasalföld 1859-es egyesülésekor, majd 1918-ban a Nagy Egyesülés” révén, majdnem minden, románok által többségben lakott terület összekapcsolásával.

---

<sup>431</sup> Szerk. Bárdy Nándor, Globalizáció és Nemzetépítés. (Takács Ferenc, Románia Erdély-politikája 1989 után), 155.

A földrajzi, nyelvi és kulturális szempontból hasonló (de nem egyforma) fejedelemségek közti korábbi kapcsolatok nem tévesztendőek össze a nemzeti egységgel. Az egyes országok saját, külön identitása még századokon keresztül elsőbbséget élvezett. A moldvaiak nem románok, hanem moldvaiak voltak, legalábbis így nevezték magukat, még 1859 után is. Erdély államként pedig magyar állam volt, nem román...<sup>432</sup>

Az 1923-as alkotmány életbe léptetése sajnos oda vezetett, hogy az Ókirályság a maga mentalitását, erkölcsét és közigazgatási formáit szabadon ráerőszakolhatta a magához csatolt új tartományra. A korabeli hivatalos ideológia egyik meghökkentő „alpontja” szerint az „elmagyarosítás” káros következményének tekintették az erdélyi románság másságát és helyi sajátosságait. Az ideológiai nyomás miatt számos erdélyi román értelmiségi igyekezett eltörölni a magyar kultúra hatásait és nyomait életéből, még ha ezek pozitívan is hatottak formálódásukra. Liviu Rebreanu példának okáért, egy 1938-as riportban azt állította, hogy Mikszáth műveivel német fordításokon keresztül ismerkedett meg. Ebben az a paradoxon, hogy jegyzeteiből kitűnik, még Schillerrel, és Heinével is magyar fordítások által találkozott.<sup>433</sup> A megfélemlítés politikája tehát már a szocializmust megelező időszakban is működött. Bukarest érzékelhetően károsnak tartotta az erdélyi románság másfajta karakterét, melyet természetesen a magyar és a nyugat-európai behatás idézett elő. Válaszként erre, született meg: „Az erdélyi románok Memoranduma”, melyet öfelsege II-ik Károly királynak nyújtottak be 1938. December 15-én.<sup>434</sup> A tilatakozó dokumentum második felének lényegét, a következőképpen elemzi a történész:

„...A lelkiismeretlen kizsákmányolás, a hatalom csatlósainak féktelen vagyonszerző hajszája, a megdöbbentő erkölcstelenség és korrupció megrontotta a tartomány egykori egészséges közérzetét, melyet erkölcsi vonatkozásban addig a szigorúság jellemzett. A nemzeti-parasztpárti kormányzások rövid szüneteit kivéve, Erdélyt és a Bánságot életfelfogásukkal teljességgel ellentétes hangulatba taszították.”<sup>435</sup>

A szocializmus korszakában burkoltan, de annál számottevőbben és hatékonyabban folytatódott az asszimiláció folyamata. Bár a hivatalos ideológia az egymás mellett élő etnikumok teljes elvi és jogi testvériségét hirdette, a monstrum-szerű államapparátus kezében totális politikai hatalom koncentrálódott, ez által pedig sikerrel folytatta Erdély átrendezését.

---

<sup>432</sup> Boia Lucian, *Miért más Románia?* Koinónai Kiadó Kolozsvár 2016, 44.

<sup>433</sup> Szerk. Bárdy Nándor, *Globalizáció és Nemzetépítés.* (Takács Ferenc, *Románia Erdély-politikája 1989 után*), 156.

<sup>434</sup> A Szekuritáté Archivumát Vizsgáló Országos Tanács Archivuma, az Állambiztonsági Tanács Fondja, D 006912, ff. 212-217, 221-271, 283-303.

<sup>435</sup> Boia Lucian, *Románia elrománosodása.* Koinónia Kiadó Kolozsvár 2016, 68-69.

1960 után a román nép egységmítoszát valósággal a vallási dogmák sorába emelték, és a politikai gazdaságtan által meghatározott gazdaságpolitika útján az iparosítás leple alatt elősegítették az Ókirályságbeli románság Erdélybe való áramlását. Ezzel párhuzamosan – az életfeltételek ellehetetlenítése következtében – nagyon felerősödött a kivándorlási hullám is, így Erdély sajátos arculata, a magyarság és a szászok megfogyatkozásával igencsak megváltozott. Ez utóbbi etnikum tagjait, hihetetlen módon, még áruba is bocsátotta a kommunista rezsim. Egyedül a Székelyföld, a maga érték- és hagyománymegőrző konzervatív magatartásával tartotta meg tömbmagyar jellegét. Természetesen ez annak is köszönhető, hogy az 1989-ig lefolytatott masszív területrendezési és vízügyi munkálatok, amelyeknek számos erdélyi település áldozatául esett, ezt a vidéket egy későbbi időpontban vették volna célba. Az említett folyamatok egyre kevesebb esélyt adtak annak, hogy Erdély megőrizhesse eredeti történelem formálta kultúráját és mentalitását, hiszen a politikai agresszivitás áldozatai éppen a történelemformáló csoportok lettek. Így gyengült meg az ereje és befolyása a magyarságnak, a német ajkú lakosságnak, a görög katolikus román csoportoknak, és a tősgyökeres erdélyi román értelmiségnek egyaránt. Kimondhatjuk tehát adataink birtokában, hogy Románia Erdéllyel kapcsolatos politikája 1920-tól számítva megkülönböztető jellegű, és ennek irányítottága napjainkban sem változott, csupán a ki nem mondott szándékok leple alá rejtőzik.<sup>436</sup>

Ezzel szemben nem hallgathatjuk el azt a történelmi tényt, hogy Erdély, létezésének kezdetei óta, még a mindenkori Magyarországgal szemben is őrizte és fenntartotta sajátosságait. A „három nemzet”, és a „négy bevett vallás” szempontjából a strukturális és elvi rokonságot talán Svájc sajátosságaival hasonlíthatjuk össze. Az erdélyi románság ezen belül, mivel egyértelműen a bizánci kultúróvezetchez tartozott, képtelen volt létrehozni a maga sajátos mikrotársadalmát, vezető rétegének egy része beolvadt a magyar nemességbe, nagyobb része azonban jobbágysorba süllyedt. Így az említett etnikumban nem fejlődhetett ki az az erdélyiség tudat, amely annyira meghatározta az itt lakó magyarok, székelyek, szászok mentalitását és életvitelét. A kölcsönhatás következtében azért fellelhetőek pozitívumok az erdélyi románok tulajdonjoghoz való viszonyában és munkamoráljában is.<sup>437</sup>

Megállapíthatjuk tehát, hogy rövid történelme során, a Kárpátokon túli Románia kétszer kapott esélyt arra, hogy társadalmát a nyugat-európai kultúra és civilizáció mintájára

---

<sup>436</sup> Szerk. Bárdy Nándor, Globalizáció és Nemzetépítés. (Takács Ferenc, Románia Erdély-politikája 1989 után), 156.

<sup>437</sup> Szerk. Bárdy Nándor, Globalizáció és Nemzetépítés. (Takács Ferenc, Románia Erdély-politikája 1989 után), 157.

átalakítsa: 1920-ban és 1989-ben. Ezeket a lehetőségeket azonban a hivatalos bukaresti politika elmulasztotta. Hogyha nem a megsemmisítés és erőszakos átrendezés félelmekből fakadó politikája uralkodott volna, Erdély komoly húzóerővé válhatott volna mind a társadalmi jogosság, együttélés, mind pedig a gazdaság szempontjából. A lehetséges okok között megemlíthetjük azt a tényt, hogy a XX. század első évtizedeiben, amikor Románia először „kacérkodott” a „nyugattal”, Európában éppen a nacionalizmus időszaka tombolt, ez a hatás pedig szűrés nélkül keveredett a helyi sajátosságokkal. Míg Nyugat-Európában a régen kialakult, és gondosan őrzött történelmi autonómiák kivédtek nagyobb részt a szélsőséges nemzeti gondolkodás támadásait, ez a védelem nem adatott meg Erdély lakossága számára.

Érdekes momentum Erdély történetében 1989. június 16, amikor Budapesten egy stratégiai megbeszélés történik. A résztvevők között találjuk a Magyar Demokrata Fórum képviselői mellett azokat a nyugati emigrációban élő román értelmiségieket is, akik másképpen gondolkodtak a tartomány múltjáról és jövőjéről.<sup>438</sup> Az itt született nyilatkozat, egyfajta bizonyoságtétel is, amely tartalmazza az alapvető emberi szabadságjogokba, és a politikai pluralizmusba vetett hitet. Idézünk a gondolatokból:

„Erdélynek, amely az egymást kölcsönösen kiegészítő kultúrák földje volt és maradt, a kulturális és vallási pluralizmus modelljévé kell válnia. Népeink érdekeit szolgálja, hogy a kultúrák, a vallások és a hagyományok sokfélesége, amely mindig is erdélyi sajátosság volt, megmaradjon. Biztosítani kell mindegyik nemzet jogát az autonóm politikai képviselethez, és a kulturális autonómiához. Ezek megvalósítása megköveteli – többek között – a magyar nyelvű oktatás megszervezését minden fokon, beleértve a kolozsvári magyar egyetem visszaállítását is.”<sup>439</sup>

Négy évvel később, 1993-ban született a következő diagnózis történészek tollából:

„Erdély 1918 óta is nagy megpróbáltatásokat élt át, talán nagyobbakat, mint bármikor történelme során. Háborúk, hatalomváltások, gazdasági-társadalmi átalakulások, politikai megrázkódtatások befolyásolták népeinek életét. Meggyőződésünk, hogy mint különleges etnikai és kulturális egység, Erdély ma is pozitív szerepet játszhatna nem csupán Románia és Magyarország kapcsolatainak alakításában, hanem e kelet-közép európai régió fejlődésében is, amennyiben érvényesülhetnének az itt élő népek tényleges érdekei, a demokrácia, az emberi és közösségi jogok nemzetközileg elfogadott normái.”<sup>440</sup>

---

<sup>438</sup> Szerk. Bárdy Nándor, Globalizáció és Nemzetépítés. (Takács Ferenc, Románia Erdély-politikája 1989 után), 159.

<sup>439</sup> Uo.

<sup>440</sup> Köpeczi Béla, Barta Gábor, Erdély rövid története, 603.

Az égető problémák felvázolása is mutatja, hogy Erdélyben komoly elvi alapozás szükséges, amely a korábbi történelmi gyakorlat szintjére hozza az etnikumok közötti viszony- és jogegyenlőség szabályozását. Meggyőződésünk szerint, amíg ez meg nem történik, nem beszélhetünk a társadalmi igazságosság gyakorlati lehetőségeiről, és sajnos még a niebuhri gondolatok is csak óhajtott elméletként kezelhetők, hiszen azok teljesen más problémákkal szembenéző, birodalmi közegben születtek. Ennek ellenére Niebuhr biblikus emberszemlélete, valamint Istennek alávetett történelem analízise hozzásegíthet bennünket, hogy olyan kapaszkodókat találjunk, amelyek reménykeltőek lehetnek tartományunk jövőjét illetően.

Visszatérve az erdélyi helyzethez, kimondhatjuk adataink, és tapasztalatunk alapján, hogy Bukarest ide vonatkozó politikájában 1989 után sem következett be mélyreható változás. Már a múlt század kilencedik évtizedének első éveiben újratermelődtek az erdélyi magyarság ellen kezdeményezett különböző diverziók. A Marosvásárhelyhez kötődő véres események mellett megemlíthetjük a görög katolikus románság elleni támadásokat is. A századok, a korábbi évtizedek masszív kivándorlása miatt, már nem képeztek a hivatalos központosított politika számára kihívást. Az erdélyi magyarság bármely jogos és történelemben ágyazott követelésére a revizionista, szeparatista jelzők és minősítések érkeztek válaszképpen, ez a hozzáállás pedig magától értetődően lebénította a dialógust. Megfigyelhető, hogy ez a folyamat napjainkban is ciklusszerűen felerősödik minden választási hadjárat környékén, hiszen a politikai tökegyűjtés hagyományos módszere Romániában a román nép egységmítoszáinak felelevenítése, és ezzel szemben a másságot képviselők letaglózása. Érdekes tény, hogy az 1996. november hónapi választások idején, a még hivatalban levő államelnök, Ion Iliescu megpróbálta meglovagolni az előbb említett nacionalista szemléletet. A második forduló előtti kampányában, Samuel Huntington, *A civilizációk konfliktusa* című írásából emelt ki egy térképet, amely a Foreign Affairs nevű komoly presztízsű politikai kiadványban jelent meg. A térkép éles határvonalat húz Erdély keleti szélé és a Kárpátokon túli román területek között. Tulajdonképpen ugyanazt tükrözte, amit a választások első fordulójára mutatott Erdély népének másképpen gondolkodásáról. Figyelemre méltó, hogy a föderalizáció rémével riogató kampánybeszéd ellenére, a még hivatalban levő elnök elveszítette a második fordulót.<sup>441</sup> Ez reménykeltően bizonyítja, hogy Erdélyben adott helyzetben még az itt lakó románságnak is van bátorsága másképpen gondolkodni. Ezt pozitív

---

<sup>441</sup> Szerk. Bárdy Nándor, *Globalizáció és Nemzetépítés*. (Takács Ferenc, Románia Erdély-politikája 1989 után), 161.



módon folyamatossá tenni azonban nagyon nehéz feladat, és rengeteg oktató-felvilágosító munkára, valamint valós történelemvizsgálatra lenne szükség hathatós eredmények létrehozásához, ami csak az évszázados félelmeiktől való szabadulással párhuzamosan valósulhatna meg. Ahhoz tehát, hogy Erdély népe és az itt lakó magyarság egyáltalán közelebb kerülhessen a társadalmi jogosság és igazságosság lehetőségeihez, gyökeres szemléletváltásra lenne szükség mind a történelmi igazságokkal, mind pedig a jelenlegi elvekkel kapcsolatosan. Stelian Tănase író, aki *A politika szférája* című akadémikus jellegű lapot szerkesztette, a következőképpen vélekedik a helyzetről, és a sajátosságokról:

„A román közélet nem intézményekre, tehát jogszabályokra, hanem személyekre épül. A törvénynek, a szabályozásnak, a szabálynak nincs nagy szerepe a román társadalomban. Fontosabb az, hogy ismerjen az ember valakit valamelyik minisztériumban, mint a jó törvény, mert azzal nem lehet mit kezdeni, még a bíróságokon sem. Ezért jobb, ha van az embernek egy miniszter barátja, aki aláír egy szerződést, engedélyt, vagy megold számára egy problémát. Ezeket a személyes kapcsolatokat sokkal többre értékelik, mint az intézményeket, ami azt mutatja, hogy még csak a reform kezdeti szakaszánál tartunk.”<sup>442</sup>

Döbbenetes leleplezés, és elgondolkodtató a jogosságra, valamint igazságos versenyre irányuló elképzeléseink szempontjából. Ugyanígy látja a megfogalmazott törvények és a kóros szokások közötti feszültséget Lucian Boia történész is:

„Románia modernizálásában a legnagyobb gondot a régi szocio-kulturális beidegződések és az importált intézmények, szabályok összehangolása jelentette. Más szóval: a románok valóban beléptek a nyugati típusú civilizációba, vagy beérték pusztán az utánzással? Részben mindkét állítás igaz. A patriarchális vidéki világban, ahonnan indultak (és amelyet, a korszerűsített intézményrendszer dacára, még nem sikerült maguk mögött hagyniuk), az egyének közötti közvetlen és konkrét viszonyok többet nyomtak a latban, mint az elégtelen intézményi vértet. A társadalmi és politikai élet intézményesülése nem hozott radikális változást. A románok továbbra is jobban bíztak az „informális” stratégiákban, mint a törvények absztrakt erejében. Felülmúlhatatlanok maradtak az elvek és szabályok árnyékában megbúvó, különféle „elintézések” terén. A korrupció és klientelizmus jórészt a hagyományos társadalomból öröklődött át- nyilván nem így nevezték ezeket a jelenségeket, hiszen a dolgok természetes rendjébe illeszkedtek.”<sup>443</sup>

Ezeket a diagnózisokat megfűszerezhetjük az irreális történelemszemlélettel, amely mindenkor jellemezte Bukarest Erdéllyel kapcsolatos hivatalos állásfoglalását. Ha az 1918 előtti Erdélyre egy Habsburg örökség és modell volt jellemző, erőteljesen közép-európai

---

<sup>442</sup> Szerk. Bárdy Nándor, *Globalizáció és Nemzetépítés*. (Takács Ferenc, Románia Erdély-politikája 1989 után), 166.

<sup>443</sup> Boia Lucian, *Miért más Románia?* 50. (ford. Rostás-Péter István)

jelleggel, elmondhatjuk, hogy koronként a tartomány jellege változott. A két világháború közötti Erdélynek még volt egy jól szervezett társadalma, magasabb vidéki és városi civilizációs fokkal és életszínvonallal. Ekkor jellemző volt az etnikai sokszínűség, és ezzel szemben a mindennapi élet szemléletmódjának homogenitása.<sup>444</sup> A háború utáni tartományra azonban már az elszegényítés jellemző, és ez annak eredménye, hogy a gyakorlatba ültetett kommunista ideológia elkezdte a tömegesítési folyamatot, valamint a gazdasági és építészeti sajátosságok megsemmisítését. Mindez a városok átformálásával tetőzött. Ehhez hozzáadódik még az az agresszíven irányított demográfiai egyensúlybontás, amely a szocialista gyárépítés és iparosítás leple alatt folyt.

Ezek a folyamatok „sikeresen” alakították át az erdélyi életlehetőségeket és a hagyományos mentalitást. Észrevehető bizonyos kérdésekben, mint az érvényesülés és a hatalomhoz való viszonyulás ügyében, hogy az erdélyi magyarság is átvett bizonyos negatív, a régióra jellemző gondolkodási jegyeket. Életbevágó kérdés, hogy a masszív kivándorlás és bizonyos tradicionális magyarlakta települések etnikai színezetének megváltozása mennyi cselekvési szabadságot enged számunkra az értékmegőrzésért és az egészséges fejlődésért folytatott küzdelemben? Fel tudjuk-e még melegíteni a maradék temperamentumot, karaktert, ami jellemző volt mindig az erdélyi emberre? Mit tehetünk az általános lemondás közepette a munkamorállal és az ambíció kérdésével, amelyek nélkül lehetetlen a holtpontról elmozdítani a tartomány „szekerét”? Nem szabad engednünk, hogy a pesszimizmus megbénítsa ezekben a kérdésekben a cselekvőkészségünket, még akkor sem, ha a látható jelek szerint az erdélyi civilizáció korábbi típusát már lehetetlenség visszaállítani.<sup>445</sup>

Ha megoldásokon gondolkodunk, kimondhatjuk, hogy az erőltetett és mesterséges központosított államvezetés kellene átadja a teret, a természetesen alulról erjedő, helyi jellegű alapuló autonómiaformáknak, és ez a folyamat megmentené a még megmenthetőt. Ha a Niebuhr féle társadalmi igazságosság elméletét próbáljuk tanításban, nevelésben és gyakorlati pontokban az erdélyi életlehetőségekhez közelíteni, mindenképpen számolnunk kell azzal a kettős nyomással, amelyet az erdélyi magyarság visel mind gazdasági, mind pedig etnikai szempontból. Azt is megállapíthatjuk, hogy a hagyományos erdélyi-magyar értékteremtés folyamata zátonyra futott, de legalábbis nagyon lelassult, hiszen a felerősödött kivándorlás, a beszivárgott opportunisták gazdasági gondolkodással karöltve, értékválságot

---

<sup>444</sup> Szerk. Bárdy Nándor, Globalizáció és Nemzetépítés. (Takács Ferenc, Románia Erdély-politikája 1989 után), 168.

<sup>445</sup> Szerk. Bárdy Nándor, Globalizáció és Nemzetépítés. (Takács Ferenc, Románia Erdély-politikája 1989 után), 169.

idézett elő tartományunkban. Sajnos az anyagi természetű problémák megerősítették a politikai hatalom befolyását az élet, és a társadalom minden területére. Amikor politikai erőkről beszélünk, ezt nem csak bukaresti színezettel tesszük, hanem értjük ezeken az erdélyi magyar politikai hatalom képviselőit is. Szükség lenne arra, hogy a kulcsfontosságú pozíciók betöltése teljesen politikai befolyás nélkül történjen, azokra az értékekre koncentrálva, amelyek az adott tisztség betöltéséhez szorosan kötődnek. Teret kellene adni a szabad értelmiségi véleményformálásnak, és az egészséges belső-konstruktív kritikai álláspontoknak az erdélyi magyar társadalom berkeiben.

Történelmi összehasonlításaink alapján ki kell mondanunk, hogy a mai erdélyi szellemi kapaszkodók szinte kizárólagosan a dicső múltba nyúlnak vissza. A rengeteg megemlékezés, kopjafa állítás, emlékmű avatás és történelmi jellegű ünneplés is ezt húzza alá. Szükség lenne mai erőforrások mozgósítására, és példaadására egyaránt, ezek a példák kellene érintsék a mai élethelyzeteken belüli bátorságot, áldozatkészséget, morális integritást, és azokhoz a társadalmi pozíciókhoz, amelyek irányt szabhatnak a lokális történelem számára, magasabb erkölcsi igényt kellene hozzákapcsolni. Valószínűnek tartjuk, hogy a hagyományos lakosságában megfogyatkozott és számos „balkáni” morális szokást átvevő Erdélyben nehezzé vált az értékteremtés, és ezen belül az igazságosság meg jogosság munkálása. Ebben a vákuumban azonban nagyon lényeges lehet az anyaország pozitív példája, amely újra megfelelő töltetű identitást adhat a helyi próbálkozásoknak. Nagyon lényeges, hogy ne csak a passzív megmaradás legyen a cél, hiszen ez is kérdésessé vált a demográfiai folyamatok ismeretében. Fontos, hogy a cselekvőkészség, és a közösség javát szolgáló, haladó célok köré való tömörülés, valamint összefogás, háttérbe szorítsák a számos félelemmel teletűzdelt sajátos erdélyi típusú individualizmust és visszahúzódot. A társadalmi igazságosság kérdéseiről akkor beszélhetünk igazán, ha egyszer tisztába tesszük a lehetséges jövőkép számunkra adatott szűk, de járható ösvényeit.

## C. Az impériumváltás drámája a társadalmilag és politikailag kiszolgáltatott Erdélyben

Trianon problémája, egy évszázaddal az országhatárok változása és a békeszerződés megkötése után is időszerű, hiszen befolyásolja, és egyes esetekben meghatározza a magyar közéleti gondolkodást, rányomja bélyegét a tervekre, latens módon helyet kap a politikában, és nyomot hagy a magyar vonatkozású államközi kapcsolatokban is. Természetesen számos megközelítés szubjektív érzelmi töltettel rendelkezik. Ebből táplálkoznak a bűnbakság érzése, önsajnálattunk, mely szélsőséges esetekben önváddá alakulhat, valamint a történelmi helyzetet ellensúlyozni próbáló fokozott nacionalizmusunk is. Ettől függetlenül része, keresztje, de ugyanakkor önvizsgálatra indító nevelő építőkockája történelmünknek. A tárgyilagosság kedvéért vizsgáljuk meg Lucian Boia román történész gondolatát a mérföldkőnek számító 1918-as esztendővel kapcsolatban:

„Románia számára az 1918-as év semmihez sem fogható esztendő volt. Az az év, amikor a lehető legszerencsétlenebb módon elvesztette a háborút. Egyben az az esztendő, amikor egyértelműen megnyerte ugyanazt a háborút, pusztán azért, mert szövetségesei győzedelmeskedtek. Az az év, amikor az ország majdhogynem eltűnt: elveszítette függetlenségét, és fel kellett adnia Dobrudzsát és a Kárpát-karéj jó részét (bukaresti béke, 1918 májusa). Ugyanebben az esztendőben viszont három egymást követő egyesítés révén (Besszarábia, 1918 áprilisa, Bukovina, 1918 novembere, Erdély, 1918 december elseje) létrejött Nagy-Románia, és az összes, többségében románok lakta vidék az ország határai közé került.”<sup>446</sup>

Ha a társadalmi igazságosság Niebuhr féle gyakorlati megoldásait is kutatjuk az elvi megalapozás mellett, érdekes lehet számunkra megvizsgálni nem csak a történelmet, az ideológiát, hanem az érzésvilágot is Trianonnal kapcsolatban. Bár a történelmi eseménnyel kapcsolatos múzeumi és levéltári adatgyűjtést hangsúlyos elitizmus és intézményközpontúság jellemzi, az utóbbi időben ezen a téren is megtörtént a szemléletváltás és az adatgyűjtés egy része, az életszerű érzésvilág és vallomások felé fordult.<sup>447</sup> Idézzük fel, már csak az érzelmi kontraszt kedvéért is, az 1918 december 1-én tartott gyulafehérvári nemzetgyűléssel kapcsolatban Lucian Blaga román költő szavait:

---

<sup>446</sup> Boia Lucian, Az 1918-as nagy egyesülés. Koinónia Kiadó Kolozsvár 2018, 5.

<sup>447</sup> Kunt Gergely, Trianon arcai, Libri kiadó-Magyar Nemzeti Levéltár, Budapest 2018, 13.

“Hihetetlen nyüzsgés volt itt. Imitt-Amott emelvények álltak, a szónokok azokról intéztek beszédet a nemzethez. Abban az időben még nem voltak mikrofonok, a szónokok, mivelhogy hangjuk nem ért el mindenkihez, emelvénytől emelvényig mentek, így sokszorozva meg szavaik visszhangját. Azon a napon ismertem meg, mit jelent a nemzeti lelkesedés, az őszinte, önkéntelen, ellenállhatatlan, belülről jövő, mindenkit magával ragadó lelkesedés. Olyasvalami volt, ami feledtetett mindent, még az emelvényen szónoklók sutaságát, teljes tapasztalatlanságát is.”

Később pedig ezeket a gondolatokat vetette papírra a román csapatok szászsebesi bevonulása alkalmából és az őket fogadó román ajkú lakosság magatartásáról:

“lelkesedése és öröme (a tömegnek) óriási körtáncban nyilvánult meg, amely elhagyva körét spirálvonalban folytatódott, égi csillagködökhöz hasonlóan, amelyek új kibontakozást és új egyensúlyt keresnek”<sup>448</sup>

Természetesen mindaz, amit a költő átélt és látott, sokkal komorabb színekben csapódott le az erdélyi magyar köztudatban. Történelmi valóságként könyvelhetjük el, hogy az egyesülést célzó önszerveződés, már évekkel korábban elkezdődött a szunnyadni látszó román politikában. Ezt bizonyítja egy másik tudósítás, mely szerint, Alexandru Vaida Voevod erdélyi román politikus 1918 októberében, a magyar parlamentben elmondott beszéde számos követelést tartalmazott az erdélyi románság részéről. Bár élénk vita alakult ki közöttük és Wekerle Sándor magyar miniszterelnök között, a politikus elmondása szerint, az események után, békés körülmények között megevett egy adag libamáját és megivott egy pohár sört a parlamenti büfében. Ezek szerint a vélemény és meglátáskülönbségeknek civilizált körülmények között lehetett hangot adni, a korabeli magyar törvényhozás ülésein.<sup>449</sup> Megjegyezzük, hogy a politikus gyakran ellentmondásos módon viszonyult tevékenysége során a kisebbségi kérdésekhez. Előszeretettel lovagolta meg a Romániában eluralkodó idengyűlöletet és ezen belül az etnikai arányszámok bevezetését szorgalmazta a közéletben, gazdaságban egyaránt. Érdekes módon azonban, személyes jó kapcsolatot ápolt Tamási Áronnal, akit megnyert közvetlenségével és furcsa módon szelektív, iránta tanúsított jóindulatával. Alexandru Vaida Voevod így emlékszik vissza a magyar parlamentben elmondott beszéde utóízére:

“...megállított Fényes László képviselő. Egyetértéssel kommentálta egyes galád támadásaimat. “Gratulálok a beszédhez”, kezdte, és a magyar képviselőházban szokásos hagyományos protokollnak megfelelően tegeződve (ez volt az első és az utolsó beszélgetésünk) folytatta: “veletek, nacionalistákkal együtt meg fogjuk csinálni a forradalmat, és az országot biztos

---

<sup>448</sup> Kunt Gergely, Trianon arcai, 17.

<sup>449</sup> Kunt Gergely, Trianon arcai, 18.

demokratikus alapokra helyezzük”. “Ti és a forradalom!?” válaszoltam neki, “a ti lendületek elakadt 1848-ban, Kufsteinban és utána a száműzetésben...Tökéletes volt az elégedettségem, mivel tudtam a folytatást: a magyar, a budapesti újságok közötti konkurencia elterjeszti október 19-én reggelig a képviselőházban történeteket, és az egész világ tudomást szerez az RNP vezetésének határozatáról, miszerint csak ennek a megbízottai képviselhetik majd az egész nép érdekét, és a nép egységes nemzetté akar válni az etnikai határain belül. Nem létezhetett már olyan román, aki nem szolidáris...”<sup>450</sup>

Körmönfont és cinikus, de el kell ismernünk, hogy dörzsölt politikai magatartásról árulkodik a fenti visszaemlékezés.

A nemzetünk által átélt történelmi valósághoz sokkal közelebb áll az a lelkület, mely által Ferencz József kolozsvári unitárius püspök szemlélte az eseményeket. A püspök gyermekkorát Alparéten, szülőfalujában, báró Jósika Miklós birtokán töltötte, ahol édesapja gazdatiszt volt. Püspöksége előtt, lelkészi és tanári szolgálatot is végzett. Külföldi tanulmányai hozzájárultak egy szélesebb látókör kialakulásához. Göttingenben mennyiségtant, vegytant és természettudományt, Berlinben pedig bölcséleti tárgyakat tanult. 1876-ban választották az elhunyt Kriza János helyett erdélyi unitárius püspökké. Tisztségét 52 esztendeig, haláláig viselte, 1884-től három éven keresztül képviselte a torockói választókerületet a magyar országgyűlésben. A továbbiakban naplójából fogunk a szemléletesség kedvéért néhány részletet közölni:

“1918 november 8. Mit írjak, hogy írjak? Hiszen ha az október hó végén és November elején történt eseményeket, amelyek még mind folyamatban vannak, mind fel akarnám jegyezni, könyvet kellene írnom. Mindenekelőtt megjegyzem, hogy 27-re kitűzött főtanácsi gyűlésünket el kellett halasztani, mert híre jött, hogy az oláhok Kismuntióból készülnek ismét betörni Erdélybe, s emiatt Háromszékről egyházi tanácsosaink és lelkészeink jelentették is, hogy ők nem jöhetnek a közgyűlésre, mert a kormánybiztos előkészítette a lakosokat az esetleges menekülésre...Még mielőtt a Wekerle kormány megbukott, elhatároztuk volt, hogy angol és amerikai testvéreinkhez egy-egy levelet írunk, amelyben rámutatunk arra a veszedelemre, amely reánk vár, ha Erdélyt Romániához találják csatolni, s e levél mellett egy tájékoztató iratban kifejtettük, hogy Romániának ehhez sem történelmileg, sem jogilag, sem kulturális és geográfiai szempontból joga nincs...Ennyit ezúttal. Várjuk a fejleményeket. Én azonban mindamelllett, hogy híveinket azzal bíztattam, nem nagy bizalommal vagyok az iránt, hogy azok javunkra dőlnek el. Adja Isten, hogy csalódjam. Ez a csalódás legnagyobb örömöm lesz!”<sup>451</sup>

Drámai szavak, melyek “jó megérzésről” tanúskodnak a zűrzavaros közeljövővel kapcsolatosan. Bár a bennük megszólaló érzéseket nem nevezhetjük félelemnek, reális

<sup>450</sup> Kunt Gergely, Trianon arcai. 269-271.

<sup>451</sup> Kunt Gergely, Trianon arcai. 32.

aggodalom van a szavakban egy nemzet és kultúra sorsa miatt. A püspök által feljegyzett eseményekből kiemelhetjük még pozitívumként a görög katolikus esperesség magatartását, mely hajlandóságot mutatott résztvenni egy olyan egyházak közötti értekezleten, melynek tárgya a béke és megőrzése, valamint az egyeztetések dialógusa volt.<sup>452</sup> Erdély tulajdonképpeni megszállása azonban csak ezután kezdődött. Megvizsgáljuk a püspök ezzel kapcsolatos átéléseit, hiszen az eseménysorozat történelmileg és lélektanilag is meghatározza ma is magatartásunkat, cselekvőkészségünket és gyökere számos félelmünknek. Következmenyei pedig korlátozzák az igazságosságot szolgáló egyetemes gondolatok gyakorlatba ültetését.

“1918. december 24-én a románok megszállták Kolozsvárt is. Karácsony szombatján angyalok járása helyett kucsmás oláh katonák. Bizony, szomorú karácson. Ide jutottunk hát a diadalmas forradalommal! Hiszen maholnap az egész Magyar Népköztársaság az ellenség kezében lessz. Északon a csehek és a tótok, délen a szerbek..., Erdélyben a románok osztozkodnak az ezeréves Magyarországon. Mert ez a megszállás csak első lépés az elfoglalásra, ha csak a jó Isten valami csudát nem tesz. Mi lesz velünk és egyházunkkal, ha Erdélyt hivatalosan is Romániához csatolják? Pedig aligha ettől megmenekszünk. Ki véd meg minket a béketárgyalásokon is? Hiszen ott is ellenségeink ülnek össze s állapítják meg az országok határait. Kérdés, hogy nekünk még szót is engednek-e ott? Miután magyar kormányunkkal az antant még szóba sem áll. Eddig legalább hivatalosan nem ismerte el. De nem folytatom tovább. Könnyeimmal írtam e sorokat is, s valószínűleg azok már nem apadnak el, amíg én még élek”<sup>453</sup>

Megrázó sorok, melyekben a szubjektív nemzeti érzésen kívül megtalálhatjuk vázlatosan az esemény valós történelmi beágyazódását is a nagyhatalmi politikába. Érthető módon, ahogy előbb is érzékeltettük, a román nemzetiségű gondolkodók és politikusok számára, Erdély megszerzése maga a történelmi beteljesedés volt. Újra idézzük itt, Lucian Blaga, erdélyi román költő néhány gondolatát, melyek a Gyulafehérvár és Szászsebes közötti úton születtek:

“Este, mialatt szekerünkön visszaindultunk Szászsebesre, én és a bátyám is abban a tudatban voltunk, hogy “az új idők alapjait raktuk le”, noha nem tettünk egyebet, mint néma és jelentéktelen figurákként részt vettünk egy olyan eseményen, amely a sors akaratából valósult meg. A lezajlott esemény, a maga erejével és felemelő légkörével, felébresztette bennünk a történelmi öntudatot. Amikor áthaladtunk szülőfalunkon, Lámkeréken, utunk a temető mellett vezetett el, ahol a templomhoz közel, a jegenyenyárfák tövével, apánk aludta örök álmát. A kerekek zaja minden bizonnyal elhatolt odáig és megremegtette csontjait. “Ó, ha apám tudná, mi történt!”-szóltam bátyámhoz, a

<sup>452</sup> Kunt Gergely, Trianon arcai. 33.

<sup>453</sup> Kunt Gergely, Trianon arcai, 35.

sírkereszt felé fordítva fejem. S amíg áthaladtunk a falun, több szó nem hagyta el szánkat. A felindultság kemény marokként szorította össze torkunkat, s csak lassan, igen lassan engedett, miután már-már megfojtott. A faluban csend volt és sötétség. Amikor már kiértünk volna belőle, az éjszakában váratlanul egy gyermek kiáltása hangzott fel az egyik udvaron: „Éljen a kikerekített Románia!”<sup>454</sup>

Hasonlóan érzelmi túlfűtöttség jellemzi a költő szavait, mint a magyar unitárius püspök gondolatait, természetesen ellenkező előjellel. A mai, határokat fellazító, globális-liberális valóság korszerűtlennek ítélné az idézett érzések mélységét, de nyilvánvaló, hogy a nemzetállamok fénykorában, az erőteljes nacionalizmust szinte megkívánta a hazafiasság ténye. Kolozsvár unitárius püspöke esetében is érezzük, hogy elszakíthatatlan ragaszkodás szólal meg Erdély földi javai iránt soraiból. Ez párhuzamba állítható a múlt század kezdeti amerikai protestáns prédikátorok gondolataival, akik túlfűtötten kötődtek az Egyesült Államok gazdasági fejlődéséhez és ennek gyümölcseit az amerikai nép erényeinek tulajdonították<sup>455</sup> Meglátásunk szerint elvárható, hogy a legnagyobb földi veszteségek sorozatában is, a keresztyén egyház ráirányítsa tagjai figyelmét a szolgálat lehetőségeire, és végcélként ne a gazdasági-politikai beteljesedést, hanem a mennyek országát jelölje meg. Ez pedig a bibliai modell alapján legtöbbször szenvedések, elvesztett, de megtalált életek küzdelme során következik be. Ennek ellenére el kell fogadnunk, hogy a tartomány idegen uralom alá kerülése, meghatározta a következő évtizedek erdélyi magyar gondolkodását magán, közéleti és egyházi irányban is. A fel nem dolgozott veszteség és az átélt megszorítások, behatárolták a lelkesedést, a munkakedvet, a jövőtervezés arányait egyaránt. Az új területekkel meggazdagodott hatalom elsődleges gondja a történelem átírása és az élet minden területén való dominancia volt, ez pedig a társadalometikai problémák sorozatát hozta magával. A román nép egységmítoszával szemben érdemes megvizsgálni Lucian Boia történész véleményét, „Nagyrománia” képződményével kapcsolatosan. A történész meglátása szerint az ideális megoldás az Osztrák-Magyar Monarchia radikális átszervezése lett volna. Sajnos azonban az egyenrangú népek szövetségének gondolata meghiúsult. Így maradt az elkerülhetetlen végkifejlet, a nemzetállamokra való széttördelés fájdalmas folyamata. Erdélyi vonatkozásban a következmények hangsúlyos módon jelentkeztek:

„ A román többségű területek esetében ez a Nagy-Romániában való egyesülést jelentette. A román történészek „eldöntötték”, hogy Nagy-Románia egységes nemzetállam volt. „Egységes” nyilván, és pedig közigazgatási értelemben. Már Románia 1859-es megalakulásakor kizárták a föderális, vagy

---

<sup>454</sup> Kunt Gergely, Trianon arcai. 299.

<sup>455</sup> Niebuhr Reinhold, The Irony of American History, 53-55.



autonomista képletet, pedig ez lett volna leginkább kézenfekvő. Tulajdonképpen éppen mivel annyira kézenfekvő volt, és mivel jelentkezett a széteséstől való félelem is, a hangsúly a különböző provinciák minél erősebb összekovácsolására került, amelyeket nem szabad az autonómia kényekedvének kiszolgáltatni.”<sup>456</sup>

Az elszakított tartomány belső társadalmi élete tehát számos gonddal szembesült. A problémák gyökere, azonban nem minden esetben származott kívülről. Voltak olyan belső, mentalitásbeli „ficamok”, amelyek megújulásra vártak. Ezekről beszél Makkai Sándor is a „Magunk revíziója” című kritikájában, amelyet Karácsony Sándor gondolatai segítségével mutatunk be. Az elemzés szerint, az ezer sebből vérző erdélyi magyar társadalomnak voltak olyan bástyái is, akik az adott állapotokhoz konstruktívan álltak hozzá és megpróbálták emelni népüket, tanításuk, gondolataik közlése és szervező munkájuk által. Makkai Sándor püspök alakját ilyennek látta Karácsony Sándor, amikor 1941-ben analízis alá vetette Makkai, Magunk revíziója című művét. Érdemes Karácsony Sándor tolla által vezetve, behatolni a mű lényegi világába, annál is inkább, mert elemzésében megjegyzi, hogy adott helyzetben az adott feladatokat nem lehet elvégezni a magyar államiság keretein belül, ezekhez kisebbségi rálátás és átélés szükséges.<sup>457</sup> Értékelhető, hogy Makkai Sándor írásában nem elsősorban a külső történelmi-politikai konjunktúrában keresi a bűnbakot az erdélyi magyar társadalmi problémák megsokasodása miatt. A belső megújulás és szerveződés szükségessége prioritást kap szemléletében. Idézünk a pozitív kritikából:

“Elsősorban nemzeti öntudatunkat veszi revízió alá. A megújulás első feltétele-úgymond- a tényeket a maguk valóságában tekintenünk, amelyek sem nem ideiglenesek, mint ahogy a hagyományos erdélyi magyar ellenzéki lélek szeretné tudni őket, sem nem változhatatlanok, mint ahogy a román szempont hirdeti felőlük. Nem ideiglenesek a jelenlegi tények Erdélyben, tehát következmények, melyek nem múlnak el egyszerű tüneti kezeléssel. Ez a második lépés a bűnökkel szemben kritikai állásfoglalást követel. Nem szabad a helyzetet külső okokból magyaráznunk addig, míg belső okok is okozhatták: pártosság, góg, szenvedélyesség, szalmaláng, tunyaság, közönyösség, önzés és a magyar történelmi bűn, a lelki, a szellemi vezetés következetes visszautasítása.”<sup>458</sup>

Jelenünkben is észleljük azt a kiüresedett szemléletmódot, ahogyan az erdélyi magyar társadalomban a tisztségekre, a származásra és az így koholt előjogokra tekintenek. Ez a szemlélet akadály a társadalmi értékek kikristályosodásának és a természetes fejlődésnek,

---

<sup>456</sup> Boia Lucian, Miért más Románia? 54.

<sup>457</sup> Karácsony Sándor, A magyar világnézet. Széphalom könyvműhely 2007, 183.

<sup>458</sup> Karácsony Sándor, A magyar világnézet, 184.

mivel az érdekek falaival árnyékolja be az építő tehetséget. A probléma nem újkeletű, Makkai korában is jelentkezett:

“...Az önzés, gőg és hiúság, vér, cím, rang, állás, képesítés, vagyon vagy legalábbis városi elhelyezkedés folytán egy álcenzus mértéke alatt mások vagy különbek a többi embernél. Ez a hazugság egyik oldala. Pedig a baj nem abból támad, hogy nincs igazán egyenlőség, mert az nem is lehet emberek között, hanem abból, hogy a támadt különbségek nem fejezik ki a valóságos szükségleteket és értékeket. Ebből tevődik össze a hazugság Janus-arcának másik fele, amely Erdélyben annál kiáltóbb, mert hiszen ma már azok a külső körülmények sincsenek meg hozzá, amelyek idők folytán mai formájára kialakították.”<sup>459</sup>

A kispolgárinak nevezett szemlélet, ötvözve a rég letűnt időkre visszatekintő alaptalan gőggel, érdekes módon konzerválódott az elmúlt évtizedek során. Sajnos még a református egyház berkeiben is érezhető egyfajta falcs minősítés, mely a város területén végzett szolgálatot kiemeli a vidékivel szemben. Ez természetesen nem egyházkerületi irányvonal, hanem több ponton is tetten érhető, belső papi gőg formájában jelentkezik. Makkai Sándor az elvi diagnózison túl, a gyakorlati megoldások terén is felkiáltójeleket helyez el a Magunk revíziója című írásában. Az önszervezés és a közös célok keresése egykor és ma, megfelelő öntudattal ötvözve, elsődleges szerepet kellene kapjon a megoldáskeresések folyamatában.

“... Másfélmillió magyar önellátása nem tartoznék az illúziók egébe, de ma sem anyagilag, sem szellemileg nincs megvalósítva. Szervezetlen a teherviselés, nem közös, nem arányos és főképpen nem gazdaságos. A jótékony célú mulatságok hazug s öngyilkos babonájának kemény, igazságos kritikáját rejti magában ez utóbbi állítmánykiegészítő. Alapos, könyörtelen számvetést, józan öntudatosítást, életteljes programot és konok propagandát sürget megoldási lehetőségképpen.”<sup>460</sup>

A „Magunk revíziója” kiváló belső nemzeti önkritika, mely sokkal több igaz bűnbánatot, áldozathozatalt követel az erdélyi magyar társadalom felsőbb rétegeitől. Talán erre lenne szükség napjainkban is. Ez az egészséges, keresztyén magatartás, vezeklésül is szolgálna az alulmardatak, a gyöngébbek és kizsákmányoltak bűnének és terheinek közös hordozása által.<sup>461</sup> Makkai korának erdélyi társadalma képtelen volt alkalmazkodni az új politikai valósághoz, mely sokkal több önszervezést, és új értékrendet kívánt volna meg. Nagy kérdésünk, hogy napjainkban, amikor az etnikai nyomás és a részleges esélyegyenlőtlenség miatt fogalmazódnak meg panaszok, képes-e a társadalom a saját hibáit orvosolni, megállapítani, hogy megengedhetetlen „luxus” az előjogokra, a megkaparintott pozíciókra és

<sup>459</sup> Karácsony Sándor, A magyar világnézet, 185.

<sup>460</sup> Karácsony Sándor, A magyar világnézet, 186.

<sup>461</sup> Karácsony Sándor, A magyar világnézet, 187.

hatalomra koncentrálni? Továbbá fontos megállapítani, hogy ezek tudatában milyen arányban mutatkozik akarat egy friss, építőbb, eredményesebb értékrend és társadalmi stratégia kialakítására.

## **D. A megkülönböztetés etikátlan társadalompolitikája a szocializmus alatti Erdélyben**

A marxizmus előretörését a nagyhatalmi önkénynek kiszolgáltatott Erdély területén sem lehetett megakadályozni. Észak-Erdély Romániához való visszatérését, zűrzavaros társadalmi és politikai helyzet előzte meg az egész Kárpát-medencében. A világháború vége, korántsem jelentette a kiszolgáltatottság befejezését is:

„Magyarország 1944/1945 fordulójának téli hónapjaiban inkább volt történelmi-földrajzi fogalom, mint társadalmi-politikai entitás. A revíziós peremvidékekről kiverték, kiparancsolták. A Trianonnal körülmélet szállásterület-szó szerint-hadilábon állt az államisággal, mert elhordták annak attribútumait. Az ezredéves kalandozások mentén kelt útra a Szent Korona, a törvényhozás, a minisztériumok, és a „büszkeségünknek” propagált honvédség szétzilált maradéka: vitték magukkal a Nemzeti Bank trezorját, börtönöket foglyaikkal, egyetemeket hallgatóikkal.”<sup>462</sup>

Az állapotok érzékeltetésére érdemes segítségül hívni Márai Sándor naplójegyzetét is, aki így ír 1944 őszén:

„A németek varázslók, sikerült megvalósítaniuk a csodát, hogy minden tisztességes ember őszintén és forró reménykedéssel várja az oroszokat, a bolsevistákat, akik mint felszabadítók érkeznek...”<sup>463</sup>

A szocializmus korára úgy emlékszünk vissza Erdélyben, mint az erős, ellentmondást nem tűrő és félelemkeltéssel kormányzó állam időszakára. Ez a megállapítás azonban szubjektív megtapasztalásból fakad és csak részben igaz. Lucian Boia, román történész, aki objektív kritikával fordul országa történelme felé, megállapítja, hogy a szocialista állam, csak külsőleg mutatott erőt és stabilitást. Felmérése szerint, a román történelem egyik állandó jellemzője volt a gyenge államszerkezet. Megkülönbözteti a valós módon erős államot, az önkénnyel és diktatórikus módon vezetett, de tulajdonképpen gyenge államtól. A „látszatállam” jegyei már a román fejedelemségek idején megmutakoztak, amelyek

---

<sup>462</sup> Gyarmati György, Impériumváltás 1945- Avagy csöbörből-vödörbe. Korunk Kolozsvár, 1915 Május, 54.

<sup>463</sup> Márai Sándor, Naplójegyzet. 1944 Ősz.

szegények voltak, erőteljes, de hiányos patriárchális szerkezettel ellátva. A gyengeség kendőzését az erőskező, domináns vezető illúzióképével próbálták elérni.<sup>464</sup> Ugyanezek a metódusok jelentkeztek a szocializmus időszakában, a központi hatalom bálványozása és személyi kultusz által. Erdély hagyományos értékrendje mérhetetlen rombolást szenvedett ebben az időszakban, az önkényesen véghezvitt, jogtalan politikai és gazdasági rendelkezések által. Természetesen a baloldali diktatúra elnyomó rendszere visszavonhatatlan károkat okozott a románág életében is. A hagyományos faluvilág értékeinek rombolása, a szocialista iparosítás torz hatásai, az objektív társadalmi struktúrák kontraszelekció általi tönkretétele, ugyanúgy érintette a többségi nemzet sorsát is. Feltehetjük a kérdést, hogy mi állhat a lélektani háttérében annak a szolgálai magatartásnak, amely által a románág hosszú évtizedekig tűrte a parancsuralmi rendszer visszaéléseit? Erre vonatkozóan kapaszkodókat találunk a román történelemben, ahol a behódolás szokása szintén a hagyomány része. Az évszázados gyakorlat a következő viselkedésmintában érhető tetten: a boiár előtt porig alázkodó paraszt magatartása, visszaköszön a Magas Porta előtt földig hajló uralkodó hajlongásában. „A lehajtott fejet nem vágja le a szablya”-egyike a leggyakrabban idézett román közmondásoknak. Ez a behódoló magatartás ugyanakkor kompenzáló stratégiákat is kitermelt és utat nyitott egy kettős viselkedésforma előtt. Kialakult egy passzív ellenállás, ami a románoknál sokkal gyakoribb, mint a nyílt ellenszegülés. A feszültségek azonban időnként felgyűlnek és látványosan a felszínre törnek. Így történt 1907-ben, amikor az elkeseredett parasztság felgyújtotta az országot-az uralkodó osztály meglepetésére, amely éppen csak a parasztok sorsával nem törődött, bár az ő munkájukból élt.”<sup>465</sup>

Megjegyezzük, hogy hasonló „politikai-társadalmi földcsuszamlás” történt 1989 decemberében is, mivel a behódolás szolgálai beidegződései, már nem tudták tompítani a felgyülemlett elkeseredést. Vizsgáljuk meg tehát közelebbről az említett történelmi intervallum egyes jellemzőit.

A Második világháború fizikai és lelki rombolása ellenére, 1945-ben az erdélyi magyar társadalom még őrizte a jól szervezett gazdasági és közösségi struktúráit. Ebben az esztendőben azonban megjelent az új román földreformtörvény, mely kisajátította az 50 ha fölötti birtokokat, összesen 1057674 ha termőterületet. Ezt követően elkobozták mindazoknak a menekülteknek is a földtulajdonát, akik elhagyták az országot a társadalmi-politikai változások következtében. Az adatok szerint, példának okáért Kolozs megyében az elkobzott

---

<sup>464</sup> Boia Lucian, Miért más Románia? 30.

<sup>465</sup> Boia Lucian, Miért más Románia? 51.

területek 87%-a, Maros megyében pedig 72%-a származott magyar tulajdonostól. A sorozatos jogtalanságok időszakában a magyarság gazdasági önszerveződése a következő elemekből épült fel: szövetkezetek, gazdakörök, közbirtokosságok. 1945-ben két központhoz, a Gazdasági és Hitelszövetkezetek Központjához, valamint a Hangya Szövetkezethez, mintegy ezer szövetkezet tartozott és meg voltak szervezve a gyártó, feldolgozó és értékesítő egységek.<sup>466</sup> Ennek a struktúrának léte napjainkban is irigylésre méltó lenne és versenyképessé tehetné a megmaradt erdélyi magyarságot gazdasági és ezzel összekapcsolva, társadalmi szempontból is. Ez a remekül megkomponált rendszer azonban az említett időszaktól kezdődően szétforgácsolódott az erőszakos államosítás és a helyi igényeket figyelmen kívül hagyó nemzetiségi politika következményeként. Sajnos a gazdasági megszorítások mellett, az erdélyi társadalom másik alappilérét, az oktatást sem kímélte az állam. A társadalom átszervezésének szándéka erőteljesen jelentkezett 1946 után. Megszűnt az egyházi autonóm oktatás, 1948 után pedig, 468 római katolikus, 531 református, 266 evangélikus és 35 unitárius magyar tannyelvű elemi és középiskolát államosítottak.<sup>467</sup> Természetesen a magyar tannyelvű felsőoktatás intézményei sem menekültek az átszervezéstől, bár ebben az időszakban még biztosított volt arányaiban az anyanyelven történő képzés lehetősége. Az egyházi élettel kapcsolatosan említésre méltó, hogy a protestáns egyházak elfogadták az új kultusztörvényt, ezáltal lelkészeik állami alkalmazottakká váltak. A negatív következmény az volt, hogy az egyházak elvesztették önrendelkezésüket, vagyonuk is államosítás tárgyává vált. Figyelemreméltó, hogy az 1956-os magyarországi forradalom pillanatáig, az állambiztonsági szervek is lojálisnak és integráltnak tekintették a protestáns egyháztesteket! Ezzel szemben a katolikus egyház bátran visszautasította az államnak való teljes alárendeltséget. Bár a román állam felmondta a Vatikánnal való egyezményt, Márton Áron püspök minden fronton ellenállt az ideológiai beolvasztásnak. Sem az új kultusztörvényt nem támogatta, sem pedig a görög katolikus egyháznak az ortodoxiába való beolvasztását sem fogadta el. Elutasította többek között egy új egyházi statutum kidolgozását is. Mindezekért 1949 nyarán letartóztatták, 1951-ben pedig életfogytiglani börtönbüntetésre ítélték. Később ezt az ítéletet nemzetközi nyomásra is megváltoztatták, de 1955-ös szabadonbocsátása dacára egy évtizedig (1957-1967) Gyulafehérváron háziőrizetben tartották. Ebben az időszakban mintegy 130 katolikus papot tartóztattak le, számos egyházi személyt kényszerlakhelyre költöztettek. Meg kell említenünk, hogy a félelemkeltés eszközeként is szolgáló

---

<sup>466</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, *Magyarok Romániában 1990-2015*. Károli-Budapest 2017, 52.

<sup>467</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, *Magyarok Romániában*, 55.

Népbiztonsági Főigazgatóság, a hírhedt "Securitate" 1948 augusztusában jött létre, de napirendjén nem szerepeltek a nemzetiségi kérdések egészen 1956-ig.<sup>468</sup>Ez a dátum egyfajta fordulópontnak is tekinthető az Erdélyben alkalmazott megkülönböztető nemzetiségpolitikában. A magyar forradalom következtében száműzetésbe került liberális nézetű értelmiség tagjai fogalmazták meg a fájó pontokat az erdélyi magyarság sorsával kapcsolatosan. Ezeket összefoglaljuk az alábbiakban:

„1, Éppen, hogy az oroszok elnyomták a magyar felkelést, a román hatóságok a magyar ügy kapcsán szimpatizánsok ezreit tartóztatták le. A letartóztatottak nyomasztó többsége, természetesen a magyar kisebbség tagjai (főleg értelmiségiek és diákok) voltak. Részben bebörtönözték, részben koncentrációs táborba deportálták őket, ahol közülük néhányan meghaltak, a többség még mindig politikai fogoly. 2, 1959-ben egy egyetemisták részére tartott gyűlésen a kommunista párt szónokai kijelentették, „hogy a szocializmus elvárásának legfőbb érdeke” az, hogy a kolozsvári magyar egyetem (Erdélyben Kolozsvár a legfontosabb város) beleolvadjon a helyi román egyetembe...5, A Magyar Autonóm Tartományt, amelyet 1952-ben hoztak létre és a 80%-os magyar többség ellenére soha nem volt valójában autonóm, 1960 decemberében oly módon szervezték újra, hogy a tartományon belül élő románok számaránya 20%-ról 36%-ra növekedett és az Előre napilap jelentése szerint, azok a magyarok akik névlegesen a tartomány legmagasabb rangú hivatalnokai voltak, át kellett engedjék pozíciójukat és hivatalukat a román kommunistáknak.”<sup>469</sup>

Láthatjuk, hogy a társadalmi jogosság lehetőségei miképpen változnak szűk folyósóvá az erdélyi magyarság életében a világháború utáni három évtizedben. A magyar etnikum mind lelki és szellemi életében (hitélet-oktatás), mind pedig gazdasági lehetőségeiben számos megszorítást volt kénytelen átszenvedni. Ezeknek az átéléseknek a krónikus mivolta hosszabb távon is rányomta bélyegét a jövőtervezésre és a cselekvőkészségre.

Visszatérve az ötvenes évek erőszakkal kieszközölt változásaira, megállapíthatjuk, hogy az erdélyi magyarság érdekvédelmi szervezetét az MNSz-t 1953-ban hivatalosan felszámolták. Ezáltal politikai védőernyő nélkül maradt egy egész etnikum. Egyfajta "darabold fel és uralkodj" elmélet érvényesült, hiszen a még életben levő magyar részegységek egymáshoz már nem kapcsolódtak, hanem direkt módon a központi pártvezetéssel voltak összekapcsolva. Ebben az időszakban jelentős szerepe volt a magyarság megőrzésében a Magyar Autonóm Tartománynak és a kolozsvári Bolyai

---

<sup>468</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában, 61.

<sup>469</sup> Szabó Róbert, A Liberális Internacionálé (Liberal Internacional) magyar csoportja és a romániai magyar kisebbség helyzete. Korunk Kolozsvár, 2015 Szeptember, 109.

Tudományegyetemnek, amely az új magyar elit szocializációs bázisát is jelentette.<sup>470</sup> Az előbb említett Magyar Autonóm Tartomány sem román kezdeményezésre létesült, hanem a szovjet területrendezés mintájára, moszkvai nyomásra hozták létre. A szocialista birodalom ezzel az engedménnyel tartotta kordában a feszültségeket a területébe foglalt számos etnikum életében. A MAT az erdélyi magyar lakosság mintegy egyharmadát foglalta magába és területileg Aranyosszék kivételével megegyezett a történelmi Székelyfölddel. Az 1956-os népszámlálás adatai szerint 731337 fő élt itt és 77,3 százalék vallotta magát magyarnak. A legfontosabb vezető tisztségeket is magyarajkú hivatalnokok viselték. Elismerjük, hogy még abban a politikai rendszerben is lett volna lehetősége az egészséges gazdasági és társadalmi fejlődésnek, hiszen a MAT vezetősége többször is megpróbált kieszközölni olyan fejlesztési terveket, amelyek figyelembe veszik a helyi történelmi-kulturális sajátosságokat. Ezek az elképzelések azonban rendre beleütköztek a hivatalos bukaresti politika keménynyakúságába. Mindez abban csúcsonyult ki, hogy 1960-ban a MAT működési struktúráit átszervezték és ezáltal leszűkítették a magyarságpolitikán belüli mozgásterét.<sup>471</sup> A változást kieszközölő törvény egyúttal az erdélyi tartományok hagyományos nevét is felcserélte a régiók nevére. Kolozsvárhoz példaképpen kilenc, többségében románok lakta települést csatoltak adminisztratív indoklással, így a románság aránya meghaladta a magyar etnikum tagjainak létszámát a „kincses” városban. Székelyföld sem mentesült az átszervezés negatív hatásaitól. Brassó tartományi központhoz csatolták a Sepsi és Kézdi rajonokat. Ezzel az intézkedéssel a MAT-on belül a magyarság számaránya 61,1 százalékra csökkent.<sup>472</sup> A hatvanas évek közepéig a megszorítások ellenére, a magyar kisebbségnek sikerült konzerválnia területi-kulturális értékeinek egy részét, bár ez annak árán történt, hogy számos magyar nemzetiségű tisztségviselő szerepet vállalt a pártstruktúra különböző lépcsőfokain. Még nehezebb időszak kezdődött azonban Nicolae Ceausescu főtitkárrá választása után. Érdekes, hogy a 2018. dec. 1-román egyesülés centenáriumi ünnepe után, egy közvéleménykutatás szerint, a megkérdezettek többsége, még mindig a nevezett diktátort tartotta a román történelem legbefolyásosabb alakjának. Ezen nem is csodálkozhatunk, hiszen Erdély történelmi arculatának megváltoztatása, az etnikai arányok felborítása, hangsúlyosan az ő nevéhez fűződnek. Már 1965 után elkezdődött főtitkári rendeletre a falvak szisztematizálása, valamint a közigazgatás reformja. Ennek az esztendőnek a végén, az RKP propaganda osztálya egy

---

<sup>470</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, *Magyarok Romániában*, 63.

<sup>471</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, *Magyarok Romániában*, 68.

<sup>472</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, *Magyarok Romániában*, 93.

vitairatot indított a szocialista nemzet és az együttélő nemzetiségek viszonyáról. Ebben a nemzet, mint olyan, szigorúan társadalmi jelenség, nem rendelkezik sem etnikai, sem pedig faji jelleggel. A román államról kijelentik, hogy az kizárólagosan egységes nemzetállam. Bár elismerik, hogy a román nép mellett más nemzetiségek is élnek az országban, de a hivatalos elmélet szerint ezek a csoportok nem képeznek elkülönülő részeket, hanem a románsággal együtt élnek az ország különböző régióiban. A ködösítést fokozva, azt is megfogalmazzák, hogy az együttélő nemzetiségek jelenléte nem változtat az ország nemzetállam jellegén. Végül ideológiai önkénnyel megállapítják, hogy a szocialista nemzet, a kapitalista nemzettel ellentétben egységes társadalmi szerkezettel rendelkezik és ebben a szociális közegben nem léteznek ellentétes érdekű társadalmi osztályok.<sup>473</sup> Megjegyezzük, hogy a nemzeti egyenarcúság politikájával ellentétben, az erdélyi magyarságnak a legnehezebb időszakokban is egy világosan körvonalazott nemzeti önképe és határozott értékrendje volt. Ebben az önképben az értékek és a nemzeti identitás szorosan kötődtek bizonyos tulajdonságokhoz és viselkedésmintákhoz. Ebben az önmeghatározásban, az első helyen a szorgalmas és jó gazdálkodó mivolt szerepelt, ezt követte a becsületes, tisztességes, valamint a civilizált és rendszerető értékhalmoz. Ezután következtek a vendégszerető, barátságos és kedves, együttérző, jó értékcsoportok. Ugyancsak fontos szerepet tölt be egy szociológiai felmérés alapján, a közösségi szellem, az „összetartó” minősítés által. A vázolt nemzeti értékrend gyenge pontja, hogy az „önkritikus” dimenzió itt a leg elenyészőbb a vizsgált magyarlakta régiók sorában.<sup>474</sup>

Az egyenarcúság elmélete tulajdonképpen előkészítette a következő évtizedek gazdasági megkülönböztető politikáját, a társadalmi igazságtalanságok intézményes megalapozását, valamint az etnikai tisztogatás politikáját. A gyakorlattal párhuzamosan megteremtették a megkülönböztető igazságtalanságok ideológiáját is:

„Nemzedékek sorát nevelték az egysíkú nacionalizmus szellemében úgy, hogy olyan történelmet hirdettek, amelyben a románoknak mindig igazuk volt, miközben az „igazságtalanság” csak a „többiek” osztályrésze volt. „Gyanúsán” egységes történelem volt ez, amely a „predestinált” román térben zajlott a legrégebb idők óta, és amely a nagy döntéseiben örökké szolidáris nép által meghatározott egyenesség jegyét viselte...”<sup>475</sup>

---

<sup>473</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában, 98. (idézet: Novák, Aranykorszak 2011, 27.)

<sup>474</sup> Kiss Dénes István, A határon túli magyarok képe saját magáról, a magyarországi magyarokról, valamint a velük együtt élő többségi nemzetekről. Osiris Kiadó Budapest, 2001.

<sup>475</sup> Boia Lucian, Románia elrománosodása. Koinónia Kiadó Kolozsvár 2016, 98.



1968 augusztusában egy magas rangú szocialista bizottság látogatott Székelyföldre, ahol az új nemzetiségpolitika beágyazásán kívül, terítékre került a jövőbeni szocialista nagyberuházások terve is. Természetesen ennek leple alatt tervezték megvalósítani az etnikai arányok erőszakos felborítását is. Az említett időpont egybeesett Csehszlovákia megszállásával, mely hadműveletben Románia nem vet részt. Ennek a politikai döntésnek a vélhető nemzetközi következményeit valamiképpen ellensúlyozni kellett a belső politikai integráció megerősítésével. Így alakul meg a pártonkívüliek tömegének integrálásával foglalkozó Szocialista Egységfront, melynek magyar alegységét is létrehozták, Magyar Nemzetiségű Dolgozók Tanácsa néven. A szervezettel kapcsolatosan már a létrehozása pillanatában feszültségek jelentek meg, hiszen a korabeli magyar kulturális elit, egyfajta érdekvédelmi szervezetként tekintett rá. Ezzel szemben a hivatalos pártvezetés egyszerű propagandaeszközként kezelte a szervezetet.<sup>476</sup>

Néhány esztendő ugorva, tulajdonképpen 1971-től számíthatjuk az ún. etnokratikus homogenizáció időszakának kezdetét, mely időszak eseményei még inkább ellehetetlenítették a jogosság és a társadalmi egyenlőség perspektíváját az erdélyi kisebbségek számára. A hivatalosan megfogalmazott ideológia szerint a burzsoá társadalomnál sokkal erősebb és homogénabb szocialista nemzet megteremtése volt a cél. Ennek érdekében a gazdasági szektor és a pártügyek teljesen összefonódtak a hetvenes évek időszakára. Megjegyezzük, hogy érthető következménye volt ennek az ideológiai döntésnek a gazdasági inkompetencia elharapozódása, a kontraszelekció beszivárgásával egyetemben a termelési struktúrákba. Ezzel párhuzamosan az erőltetett és értelmetlen iparosítással szemben álló Maurer miniszterelnököt fokozatosan mellékvágányra szorították, majd 1974-ben lemondásra kényszerítették. Az évtized közepére teljességében érvényesültek a szocialista nemzetépítés Ceausescu féle elképzelései: az iparosítással és átszabott urbanizációval párhuzamos ún. szocialista modernizáció és az elitszoportok fölötti teljes ellenőrzés, a lojalitás kikényszerítése által. Ezekhez hozzáadódott az élet minden elképzelhető területén az erőteljes központosítás megvalósulása.<sup>477</sup> Az erdélyi magyar kisebbség helyzetén nem javíthatott az anyaország sem. Kádár János és Ceausescu kapcsolata korrektnek nevezhető ebben az időszakban a szocializmus mércéjével mérve. A magyar politikai vezetés magasabb szovjetorientációja érdekes módon nem ékelődött zavaró módon a két ország kapcsolatába. Ennek ellenére voltak említésre méltó ideológiai különbségek, a magyar szocializmus inkább volt közösségközpontú,

---

<sup>476</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában, 103-104.

<sup>477</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában, 109.

míg román megfelelője a diktátor alakja köré összpontosult egészségtelen módon. Az ellentmondást nem toleráló személyi kultusz, nem engedte meg az országhatáron kívülről jövő irányzatok befolyását.<sup>478</sup> A torz folyamat felborította a hagyományos erdélyi értékek rendjét, kiköltözésre, erőltetett lakhelyváltásra kényszerítette a falvak lakosságának egy részét. Az erőszakos területrendezés megváltoztatta egyes vidékek arculatát és elvágta a következő nemzedék kulturális gyökereit. A hivatalos várakozással ellentétben, a területi adottságokat figyelmen kívül hagyó iparosítás, az életszínvonal fokozatos csökkenésével járt. Az 1980-as évek elejére az ország eladósodott, és ha nem lett volna az irányított szocialista gazdaságpolitika, teljesen csődbe jutott volna, így is azonban fizetéképtelenné vált. Minden területen számottevő volt az árdrágulás és sorok kígyóztak az alapvető élelmiszerek boltjai előtt is. Hozzátehetjük, hogy a hivatalos ideológiával szemben, közel állt a szocialista ország az egyenlő szegények társadalmának megvalósulásához, leszámítva természetesen a vezető kommunista oligarchia tagjait. Ez a szomorú valóság beszűkítette a társadalmi jogosságra irányuló elképzeléseket és azok alkalmazhatóságát Erdélyben. A magyarság tagjai elvesztették meghatározó városi szerepkörüket, a székelyföldi iparosítási folyamat következménye pedig, a magyar többségű kisvárosok etnikai arculatának megváltozása volt. Ezt a korszakot tehát a gazdasági csőd és elszegényedés mellett a nyílt homogenizáció politikája határozta meg. Ez felerősítette a kivándorlást, az itthon maradották számára pedig megnövelte az asszimiláció veszélyét. A tények ismeretében kijelenthető, hogy a romániai magyarságpolitikának ez a másfél évtizede egy eldurvuló etnopolitikai folyamat. Ennek szerves része a hivatalos pártideológia, a székelyföldi fejlesztéspolitika és a falurendezési tervek, az oktatási intézményrendszer leépítésének technikái, a magyar kisebbségi elit átpozicionálódása, valamint a Magyarországgal való kétoldalú kapcsolatok zsákutcája.<sup>479</sup>

Ezek az állapotok az emberi elviselhetőség határát súrolták, egészséges átélésükben nem segíthetett más csupán egy keresztyén alapú történelemszemlélet és a családok kebelében megőrzött mély hit. Természetesen a lelki küzdelem mellett megfértek a feladás, az elfásulás és az elfogadás lelki jelenségei is. Szükségesnek érezzük az irányított asszimiláció tényét statisztikai adatokkal is bemutatni, hogy megkülönböztessük azt a természetes beolvadás folyamatától.

---

<sup>478</sup> Lakatos Artur, Az MSzMP KB állásfoglalása Ceausescu Romániájáról (1971 január 26). Korunk Kolozsvár, 2017 Április, 95.

<sup>479</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában, 111.

Vizsgáljunk meg tehát néhány statisztikai adatot, melyek az erőszakos asszimiláció és a természetellenes átrendeződés tükröi Erdélyben. A kieroszakolt népességmozgatás szinte lehetetlen feladat elé állította a közösségépítő próbálkozásokat a magyar etnikum keretein belül. 1977-ig, a pártállam burkolt áttelepítési politikája élesen átrajzolta a tartomány demográfiai térképét. Erre az időszakra, több mint egymillió embernek változott meg a rezidenciális státusza. 7500229 fő volt az Erdélyben lakók száma az 1977-es demográfiai vázlat szerint. Ebből azonban 7175975-re tehető azoknak száma akik helyben születtek.<sup>480</sup> A különbség, a több mint háromszázezer betelepített lakosból adódik, ez a szám pedig messze meghaladja a természetes belső népmozgás határait. Brassó megye etno-demográfiai struktúrája sínylette meg leginkább a változásokat, itt több mint száznegyvenkilencezer betelepített személyt tartottak nyilván. Az is döbbenetes, ahogy ideológiáját és hatalmát féltve, a bukaresti vezetés átszabta a hagyományos erdélyi városok arculatát. Az európai városok mintájára szerveződött magyar és szász települések, klasszikusan nyitottak voltak a kreatív, letelepedni és alkotni vágyó polgárokkal irányában. Ezzel szemben a diktatúra az egyenarcú, beskatulyázott, lebutított város kialakítására és kézben tartására szakosodott. Az egyforma mintára készült pártépületek, a lehangoló és rossz életminőséget biztosító városvégi tömbháznegyedek, az elavult és szennyező ipari termelőegységek, az egészséges és természetes urbánus fejlődés gátjait képezték. A pártállam egyik legnagyobb félelmét pont a szerveződésre és független gondolkodásra képes értelmiségi réteg városi koncentrációja jelentette. Ezért a hetvenes években beindult a zárt városok kontrollált politikája. Kiemeljük irónikus elemként, hogy pont egy multietnikai bánási központ, a magyar-román-sváb-szerb összetételű város, Temesvár indította el 1989 decemberében a pártállamot megbuktató forradalmat. Az irányított folyamatok odavezettek, hogy a románok városi lakosság száma meghatározódott 1977-re. A statisztikai adatok szerint 2515023-főre ugrott az említett kategória számaránya. Ha ezt összehasonlítjuk az 1910-es városlakók arányával, akkor azt látjuk, hogy akkor 120981 volt a román nemzetiségű erdélyi városlakók száma.<sup>481</sup> Hatvanhét esztendő alatt, közel 21 szerez növekedés, ami teljesen megváltoztatta Erdély arculatát, hitvilágát, társadalmi összetételét és szociális problémáit. Ha a városok arculati és lényegi változásának kutatjuk az indítékait, nem hagyhatjuk figyelmen kívül Lucian Boia meglátását

---

<sup>480</sup> Vécsei Károly, Magyarok és Nem magyarok Romániában.-Szociológiai, Statisztikai és Demográfiai tanulmányok-Státus Kiadó 2002, 7.

<sup>481</sup> Vécsei Károly, Magyarok és Nem magyarok Romániában, 11.

ezzel a kérdéssel kapcsolatosan. A történész a probléma gyökerét már az 1920-as évek kutatásánál felfedezi és megállapítja a kisebbségek rendkívüli változatosságát Romániában.

„ A két világháború közötti Románia a legszélesebb etnikai, kulturális és felekezeti palettát felmutató európai állam. Magyarok Erdélyben, németek Erdélyben és Bukovinában, ukránok Bukovinában és Besszarábiában, törökök, tatárok, bolgárok Dobrudzsában, zsidók nagyjából mindenütt...A románság körében pedig felerősödik a nacionalista és idegengyűlölő áramlat. Ha már létrejött Nagy-Románia, akkor ez a románoké kellett volna, hogy legyen. Különösen a városok jórészt nemromán jellege volt zavaró...A román modernitásnak továbbra is inkább nemromán színezete volt.”<sup>482</sup>

Megjegyezzük, hogy a fejetlenül végzett betelepítések olyan lakossági réteget szállítottak a Kárpátok ölébe, melynek kultúrája és szokásvilága minimális közös nevezőt mutatott az Erdélyben honos kultúrával, mely közvetlen módon Európából táplálkozott. Bár a kommunista rendszer megfélemlítő eszköztára sikeresen tompította a természetes módon gerjedő feszültségeket, ezek xenofób gyűlöletként törtek a felszínre 1990 után, éppen az említett különbségek és a szélsőséges sajtó manipulációi miatt. A számarányában megfogyatkozott és tudatos elszegényítés terhét viselő erdélyi magyarság, így egy újabb problémával, az etnikai feszültségkeltéssel volt kénytelen szembenézni. Az urbanizáció természetes egyensúlyának megbontása, tulajdonképpen már 1926-ban elkezdődött. A román politika történelmi igazságtalanságként kezelte azt a tényt, hogy a békeszerződésben ajándékba kapott városok tulnyomó hányadában a román lakosság kisebbségben volt. A számadatokat vádlóan az erőszakos elmagyarosítás rovására írták és lázasan keresték annak elvi kapaszkodóit, hogy ezt a folyamatot megfordítsák. Tiberiu Vornicu publicista vádja 1926-ban enyhén szólva részrehajló. Nézetei szerint a városok idegenekkel való telítettsége miatt, a románok nagy része fölművelésre kényszerült. Ennek következtében a románság nem rendelkezett számottevő városi polgársággal. Ezért uralhatták egy részrehajló, túlzottan nacionalista szemlélet szerint, az erdélyi városokat a magyarok s az általuk támogatott zsidók. A harcias nemzeti terv szerint a városok elrománosításához nem elég elrendelni, hogy a magyar cégtáblákat románokra cseréljék ki. „Meg kell erősíteni a román elemet, melyet az új életkörülmények a városokba tereltek.”<sup>483</sup>

Ez az ideológiai elemekkel átítatott szemlélet keretet teremtett a későbbiekben a magyar iskolák, egyházak, egyéb intézmények és szervezetek javainak elkobzására. Később, 1964-ben a bukaresti politikai vezetés minden erejével ellenállt annak a lengyel

---

<sup>482</sup> Boia Lucian, Miért más Románia? 56.

<sup>483</sup> Vécsei Károly, Magyarok és Nem magyarok Romániában, 13.

kezdeményezésnek, mely a keleti blokkon belüli munkaerőcserére irányult volna. Kiváltképpen a városok közötti szabad értékáramlásnak szabtak így gátat, de tulajdonképpen ez is volt a cél, szűrkeségben, kontroll alatt tartani, visszafogni a hagyományos erdélyi centrumok polgárait.<sup>484</sup> Ezzel a politikával párhuzamosan, az ötvenes-hatvanas években felgyorsították a faluról-városra költözés ütemét is, ennek háttérében a falvak hagyományos szerkezetének megbontási szándéka állt. Érdekes módon, Lucian Boia történész, minden objektivitása ellenére, ezt a kérdést inkább a természetes arányváltozások számlájára írja. Elismeri, hogy a pártvezetés kezében az erőltetett iparosítás céltudatos eszköz volt, azonban úgy látja, hogy az 1960-as években az erdélyi falvak román lakosainak száma meghaladta a többi etnikum számarányát. Ennek következtében a jobb életfeltételek illúziója bevonzotta a többségi, rurális román lakosságot, a hagyományos struktúrájú erdélyi városokba. A folyamat kiegészítéseként megindult a távolabbi régiók felől is a migráció, Erdély urbanizációs csomópontjai irányába. Így történhetett meg, hogy néhány év alatt megváltozott ezeknek az ipari központoknak a lakossági összetétele. 1966-ban Bihar megye városaiban 100145 román és 87748 magyar élt. A románok száma 1992-ben már elérte a 196257 lakost, míg a magyarok aránya csak kevéssel növekedett, 108712-re. Kolozs megye is hasonló képet mutatott. 1966-ban a románok száma 202054, míg a magyaroké 106362. Két és fél évtized alatt a román lakosok száma 385915-re növekszik, ezzel szemben a magyar lakosok száma lecsökken 100020-ra. Ugyanebben az időszakban, Maros megyében még többségi a magyar lakosság, 105325 főt számlál, a 88092 románhoz képest, de 1992-re itt is kisebbségként vannak jelen. 127492 személy a 170595 főhöz viszonyítva.<sup>485</sup> A belső átrendeződés mellett, tovább gyengítette az erdélyi magyarság társadalmi potenciálját a kivándorlás folyamata is:

„A létező szocializmus alatt lezajló etnikai migrációt olyan etnikai kiválási folyamatként jellemezhetjük, amely többnyire az anyaországok támogatásával történt, és többnyire a származási országok hatásainak valamiféle együttműködésével. Az elvándorló csoportok számára, habár a drámai múlt megélt történelem, és a tapasztalat mellett is távozási döntésüket nem valamiféle aktuális, közvetlenül fenyegető veszély motiválja, hanem akár a jobb élet reményében is történik (Brubaker 1998). A magyaroknak a kommunista Romániából történő tömeges menekülése valamelyest különbözött a zsidók és németek „etnikai” migrációjától...A magyar származásúak hatalomból történő kizárását követte az anyanyelvi oktatási rendszer fokozatos mozgásterének a szűkítése, aztán fokozatos leépítése, a művelődési intézmények fokozatos elsorvasztása és fiatalok mobilitási lehetőségeinek a fokozatos beszűkítése. Minderre rájött még az egyre nyíltabb és zabolátlanabb

---

<sup>484</sup> Vécsei Károly, Magyarok és Nem magyarok Romániában, 20.

<sup>485</sup> Boia Lucian, Románia elromománosodása, 92. (ford. Rostás-Péter István)

magyarelles retorika. A menekülési hangulat általános volt, de az erdélyi magyaroknak valamivel több okuk volt csomagolni.”<sup>486</sup>

Visszatérve a falvak világára, megállapíthatjuk, hogy a politikai vezetés tudatosan megnehezítette az állattenyésztést és földművelést. A cél az volt, hogy ezek legyenek a legkevésbé vonzó ágazatok, ezzel szemben extenzíven növelték a nagyipart, a szállítást és egyéb ágazatokat. Így mélyreható változások jöttek létre a demográfiai struktúrákban. Kiemelten negatív hatásként könyvelhetjük el a falvak lakosságának előregedését és elnöiesedését, mivel csak az maradt a mezőgazdaságban, akinek nem volt más választása. Szociológiai szempontok szerint vizsgálva a falvak társadalmát, megállapíthatjuk, hogy Trianon óta folyamatosan problémát képez Románia számára a falvak lemaradásának áthidalása. Az ország még mindig domináns módon agrártársadalom és a mezőgazdasággal foglalkozó rétegek elégedetlenségére sikeres politikai pártot és ideológiát lehetett alapozni. A falvak elmaradottságának kérdését a szocializmus korában sem az agrárium fejlesztésével, hanem az erőszakos iparosítással és városra való bekényszerítéssel próbálták rendezni. Bár ezzel a módszerrel sikerült valamennyire csökkenteni a vidék szociális nyomását, a falvak maradéka hangsúlyozottabban szembesült a nyomorral és az egész társadalom szembe kellett nézzen egy mély élelmezési válsággal.<sup>487</sup> Visszatérve a demográfiai problémára, megállapíthatjuk, hogy míg a húszas-harmincas években a városi bevándorlás tíz éves üteme 5 % alatt maradt, ez a szám a hetvenes évekre elérte a 35,82%-ot. Különösen érezhető volt a lakosság összetételének változása azokban az erdélyi megyékben, amelyek a déli-Kárpátok északi lejtőin fekszenek, valamint a bánsági megyékben, Krassó-Szörény, Arad és Temes területén.<sup>488</sup> Az erdélyi román lakosság, mindent összevetve megkétszereződött 1910 és 1992 között, elérvén a hozzávetőlegesen 5620000 főt. Természetesen az asszimiláció folyamata nem csupán matematika, hanem számos lélektani-mentálisbeli vetülettel bír. A beolvadásnak az Erdélyben tapasztalt válfaja, olyan elemeket integrált az őslakosság gondolkodásába és érzésvilágába, amelyek korábban idegenek voltak számára. Egy másik nemzet és kultúra szokásvilágáról van szó, amit önmagában nincs jogunk rosszként minősíteni, de mivel egy irányított és erőszakos folyamatról van szó, jogos vele szemben az elvi és gyakorlati ellenállás. Megjegyezzük, hogy a beolvadás folyamatát megszenvedő

---

<sup>486</sup> Horváth István, Globalizáció és nemzetépítési törekvések szorításában. Az erdélyi magyar tömeges elvándorlás évszázada. Korunk Kolozsvár, 2019 április, 12-13.

<sup>487</sup> Kiss Dénes István, Erdélyi falvak a 21. Században. Magyar Kisebbség, 2006/1. (Adatbank-Erdélyi Magyar Elektronikus Könyvtár).

<sup>488</sup> Vécsei Károly, Magyarok és Nem magyarok Romániában, 68.

erdélyi magyar nemzeti karakter nem szakadt el teljesen gyökereitől, de mindenképpen változási folyamatokon ment keresztül. Ezek a változások érinthették a munka, az érvényesülés területeit és rányomhatták bélyegüket a teljes értékrendre, ezen belül a társadalmi jogosságot érintő kérdésekre is. Az azonosulás lélektani vonásai tehát nem elhanyagolandók. Az asszimilációt és az előzményeként megkívánt disszimilációt úgy tekinthetjük, mint egyfajta társadalmi születést, melynek rengeteg vitalitásra, érzelmi és értelmi energiakészletre van szüksége ahhoz, hogy megvalósuljon. Már a régi nemzeti identitás levetkezéséhez számottevő intellektuális, akarati és érzelmi energiák mozgósítása szükséges. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül annak a terhét sem, hogy az asszimilált személy „renegáttá”, megtagadottá válhat saját nemzettársai körében. Kísérőjelenségként nem ritkák a viselkedészavarok, tudathasadásos megnyívánulások és más negatív karaktervonások sem. A beolvasztás a leghatékonyabban a serdülőkorúak esetében működik. Vannak esetek, amikor a két kultúra elemei keverednek a személyiségükben, ekkor beszélhetünk kulturális elkorcsulásról. Csak abban az esetben lehet kivédni ezt a folyamatot, ha a család, az egyház, az iskola, vagy más nevelő jellegű szervezetek maximális hangsúlyt fektetnek az identitás megőrzésére. Szociológiailag is bizonyított tény, hogy a társadalmi rend kommunikatív folyamatokban hangolódik össze, ennek alapja pedig a helyesen és tisztán beszélt nyelv. Mind a társadalmi rend, mind pedig a személyiség kialakulása tehát szoros összefüggésben van a beszélt nyelv szintjével. A gazdag nyelvismeret nélkül elképzelhetetlen a kommunikáció, a gondolkodás, de még a fantázia szárnyalása is akadályokba ütközik. Ideális esetben, a beszédbe és írásba öntött gondolatok átfogják a valóság egész területét és segítik az egyéni és társadalmi folyamatok szabad kibontakozását.<sup>489</sup> Ezeket a komplex történéseket akadályozza a beolvasztás jelensége. Láthatjuk tehát, hogy nem csupán általános történelmi károkról beszélhetünk az asszimiláció folyamata kapcsán, hanem olyan lélektani-kulturális problémákról is, amelyek befolyásolják a helyi társadalmon belüli kapcsolatokat, de az önértékelést is. Megállapíthatjuk, hogy az erdélyi magyarság történelmi fogyása nem a természetes asszimilációnak tulajdonítható, hanem a beolvasztás tudatosan irányított erőszakos válfajának. Ez az ideológiával átítatott, megtervezett folyamat megszabta 1989-ig a politikai irányultság lehetőségeit, az oktatás típusát, a kötelező nemzeti érzelmeket és az értékek normáját. Ezekhez hozzáadódott a természetes kulturális élettér, adminisztratív intézkedésekkel való szétszabdálása, a szocialista területrendezés politikája által. Mindezeknek a tényezőknek az együttes, romboló hatása kiszolgáltatottá tette az egész

---

<sup>489</sup> Vécsei Károly, *Magyarok és Nem magyarok Romániában*, 78-79.

magyar közösséget a társadalmi jogtalanságokkal szemben, hiszen a küzdelem természetes módon leszűkült a létfenntartás és megmaradás színterére. Hozzá kell tennünk, hogy bármely nép esetében, bár lényegesek a statisztikai adatok, ezek nem kizárólagos tükröi a vitalitásnak. A nagy horderejű történelmi és társadalmi cselekménysorokat nagyban befolyásolják a pszichoszociológiai, lélektani és közösségi tényezők is. Fontosak továbbá azok a minőségi mutatók is, amelyek a képzettségre és a munkavégzésre irányulnak. Az 1992-es adatok szerint a megkülönböztetéstől viszonylag mentes ágazatokban az erdélyi magyarok aránya meghaladta a 7 százalékot, ez pedig komoly törekvést és vitalitást mutat. A 7 százalék magasabb mutató, mint a lakosság összetételében elfoglalt részarány. Léteztek azonban olyan ágazatok, ahol nyilvánvaló az alkalmazott etnikai megkülönböztetés, mivel itt a magyarok számaránya a következő volt 1992-ben: a közigazgatásban és a biztosítási szektorban 3,74%, a szállítás és távközlés ágazatában 5,32%, a légi szállításban 1,62%, a folyami és tengeri szállításban 0,62%, a kutatás és informatika szektorában 4,26%, az igazságügyi intézmények területén 5,75% volt a dolgozók aránya. A százalékos adatokhoz hozzá kell tennünk, hogy a vezető beosztású értelmiségiek között ritkán fordultak elő magyar anyanyelvű polgárok. A helyi adminisztráció szintjén is érezhető volt az irányítottan leszorított számarány, itt a polgármesterek és más községi vezetők százalékban kifejezett aránya 5,21%, mintegy 240 személy volt.<sup>490</sup> A társadalmi egyensúly és a jogosság gyakorlata komoly akadályokba ütköztek tehát a foglalkoztatási aránytalanságok miatt is.

Visszatérve a történelmi áttekintésre, alá kell húznunk, hogy a szocializmus utolsó erdélyi magyar hivatalos rendszerkritikája és reformra való felszólítása 1974 áprilisában hangzott el, az MNDR országos értekezletén. Takács Lajos, aki az államtanács alelnöki tisztségét töltötte be, beszédében kihangsúlyozta a magyarságot érintő problémákat. Az anyanyelvi oktatás lemorzsolódása, a kétnyelvű helységnevtáblák kérdése, a magyarok alulreprezentáltsága az államigazgatásban, erre az időpontra elérték a kritikus pontot. A hivatalos válasz azonban rövidre zárta a felvezetést. Ezek szerint mindenkinek egy nyelvet kell beszélni és pedig a szocializmus nyelvét!<sup>491</sup> A nyolcvanas években méginkább érezni lehetett a megszorító intézkedések leépítő hatását és az elnyomást. Székelyföldön számos vezetőt leváltottak, a csekély számú magyar nemzetiségű értelmiség tagjai számára szinte teljesen megszűntek az elhelyezkedési lehetőségek. A félelemkeltés intézményes méreteket öltött, az állambiztonsági szervek valóságos hajtóvadászatot folytattak az irredentának

---

<sup>490</sup> Vécsei Károly, *Magyarok és Nem magyarok Romániában*, 111.

<sup>491</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, *Magyarok Romániában*, 112.



kikiáltott magyar csoportok ellen. Megteremtették a táptalajt ahhoz, hogy minden magyar érdekvédelmi megmozdulásra ráragaszthassák az irredenta és revizionista jelzőket, ha úgy találták, hogy azok sértik a nemzeti homogenizáció folyamatát. 1977-1980 között elkészült a két székely megye, Hargita és Kovászna városainak egységes rendezési terve. A kisebb vidéki helységek a tervek szerint agrár, vagy turisztikai központokká változtak volna. Egységes stílusban tervezték megépíteni a középületeket és pártszékhelyeket, valamint a városi tereket. Természetesen ennek az elképzelésnek egyik rejtett célja arra irányult, hogy a magyar és szász, sok százados történelem nyomait eltüntessék. Az erőszakos átrendezésnek meg is voltak a számlálható eredményei. A hivatalos adatok szerint, Csíkszeredában és Sepsiszentgyörgyön meghatszorozódott a románság aránya, míg Marosvásárhelyen háromszorosára nőtt számuk 1992-re. Az ördögi terv alapján, a tizenháromezer faluból mintegy négyezret terveztek felszámolni országosan.<sup>492</sup> Ez a folyamat természetesen a magyar lakta megyék arcát is teljesen átszabta volna. Következtetésként megállapíthatjuk, hogy az erdélyi magyarság társadalmi szerkezete mindinkább eltorzult, ez a negatív folyamat meghaladta az országos átlagot. Az ipari tevékenységből és mezőgazdasági termelésből élő családok élete rohamléptekben szegényedett el. A magyar értelmiség rétegét tudatosan leszűkítették, tagjait kiszorították a döntéshozó pozíciókból. Ezzel párhuzamosan szinte teljesen eltűnt a magyar szaknyelvi sokféleség. Megnövekedett azonban az egyre inkább kevert köznyelv és az irodalmi nyelvezet közötti különbség.<sup>493</sup> Láthatjuk, hogy a minden téren elnyomó politika szellemi, lelki és gazdasági téren is nagyon leszűkítette az alkotó és fejlődési lehetőségeket. Az elszegényedett ország lakossága teljességében érezte a megszorítások embertelen következményeit. A magyarságra ezenkívül a központi rendeletekkel irányított beolvasztás nyomása is ránehezedett, a mesterségesen megformált ellenségkép pedig ellehetetlenített minden erdélyi magyar, társadalmi jogosságra irányuló kezdeményezést.

---

<sup>492</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, *Magyarok Romániában*, 114.

<sup>493</sup> Uo.

## **E. Az igazságosabb társadalom lehetőségei az 1990 után megalkotott jogszabályok által**

Az 1989-es változások az „utolsó pillanatban” mentették a még menthető, az erdélyi magyarság számára. A „nyolcvanas” évek elnyomása és anyagi nehézségei, ötvözve a Magyarország irányába történő kivándorlással, 1624959-főre csökkentették a magyarok számát, ha hitelt adhatunk az 1992-es népszámlálási statisztikának. Erről az időszakról így vélekedik a történész:

„Ami pedig az emigrációt illeti, Románia lakosságának nagy része évtizedeken át erről álmodott: hogy elmenjen, és ne is halljon többet Romániáról! Számptalan oka volt ennek, a főleg a kommunizmus első éveiben tomboló szörnyű megtorlástól egészen az utolsó évek elképzelhetetlen anyagi nélkülözéséig...A kommunista korszak vége felé az emigráció jelensége meghatározó lett a magyar lakosság esetében is. A nehezen elviselhető anyagi feltételek az ő esetükben is a „Romániából való menekülés” fő okát képezték. Ehhez hozzáadódik az, hogy a 80-as években az Erdély körül kialakult, budapest és Bukarest közötti ellentét felerősödése egyre feszültebbé tette a román-magyar viszonyokat. A magyarok egyre inkább „idegennek” érezték magukat Romániában.”<sup>494</sup>

Ezekre az állapotokra köszönt rá 1989. december hava. Elismerjük, hogy a politikai rendszerváltás megteremtette a törvényes lehetőségét a kisebbségi jogok felzárkóztatásának Romániában is. Azt is figyelembe kell vennünk, hogy a „kilencvenes” évekkel szemben támasztott elvárások sok szempontból csalódásba fulladtak. A liberális demokrácia megmutatta általános és helyi viszonyok szerinti korlátait is. Meg kellett tanulni elválasztani a demokrácia két alapvető ígértét egymástól. A fokozott szabadságígért és az előrevetített jólét képzete ritkán kerültek tappable összefüggésbe egymással. Gazdasági szempontból megoldhatatlannak látszó probléma volt a szocialista nagyipar darabokra való szakadása. A nyugati társadalmakban egyértelműen „posztfordista” tendenciák érvényesültek, melyek alapján a nagyvállalatok kisebb alvállalkozásoknak adták ki a munkafolyamatok egy részét. Ennek legfontosabb oka, a fejlett társadalmakban a munkaerő megnövekedett szociális ára volt. Ezzel szemben a posztkommunista társadalmak képtelenek voltak áthidalni

---

<sup>494</sup> Boia Lucian, Románia Elrománosodása, 92-95.

nagyvállalataik felbomlását, ez pedig nagyfokú munkanélküliséggel járt, kiváltképpen a fiatalok munkavállalók körében.<sup>495</sup> Az emberi jogokat tiszteletben tartó és jól megalkotott törvényeken alapuló társadalmi rend ideológiája, valamint az átélt valóság között sok szempontból számottevő akadályok torlódnak.<sup>496</sup> A parlament által megalkotott törvények és az azok valós, jóhiszemű alkalmazása között, az elmúlt évtizedek tapasztalatai alapján is komoly rés húzódik. Ennek rálátásunk szerint több oka is lehet. Az egyik, a szubjektívnek tűnő, de egy román nemzetiségű gondolkodótól már korábban kölcsönvett diagnózis szerint, Romániában fontosabb a jó törvény betartásánál és alkalmazásánál, ha az ember ismer valakit a minisztériumban...A második ok, a még mindig latens félelem, mely Erdély elvesztését nem tartja lehetetlennek, a harmadik pedig, a bizánci-balkáni kultúra hatása erre a földrajzi régióra. Egy másik oldalról megközelítve, fennáll annak lehetősége is, hogy a rendszerváltás utáni Románia, tulajdonképpen csak „papíron” liberális demokrácia, és a valóságban inkább nemzeti demokráciának nevezhetjük. Ezt húzza alá az alábbi diagnózis is:

„Nemzeti, vagy etnikai demokráciának az olyan politikai rendszerek nevezhetők, amelyek a liberális demokráciához hasonlóan mindenki számára biztosítják az általános állampolgári jogokat és a politikai hatalomért folytatott versengés egyenlő feltételeit, ám az állam ennek ellenére a társadalmat alkotó domináns csoport nemzeti törekvéseinek hordozója. A kisebbségeket nem nyomják el, sőt külön kulturális jogokat biztosítanak számukra, de államalkotó faktorként, „társnemzetként” nem ismerik el őket. Statisztikai túlsúlyánál fogva az államélet minden szféráját a domináns többség uralja, amely a különböző testületek összetételében, az állami szimbólumok megválasztásában és a közhivatalok nyelvhasználatában egyaránt megmutatkozik... A kisebbségek öngazgatása területi, vagy egyéb alapon, illetve befolyásuk biztosítása a döntéshozatalra a pozitív diszkrimináció különböző válfajainak alkalmazásával nem megengedett, az állam iránti lojalitásukat a többség folyamatosan kétségbe vonja.”<sup>497</sup>

A megalkotott törvények ennek ellenére korszerűek és néhány kiskaput leszámítva, megfelelően alkalmazva, komoly pillérei lehetnének a társadalmi jogegyenlőségért való kisebbségi küzdelemnek. A továbbiakban felvázolunk néhány jogszabályt, melyek az egyenlőséget hivatottak megteremteni:

1. A diszkrimináció és a hátrányos megkülönböztetés tilalma. Ezt a törvénycsomagot három részre lehet felosztani, a következő alpontok szerint:
  - a. Az egyenlőség megteremtését és fenntartását szolgáló jogszabályok.

---

<sup>495</sup> Kiss Dénes István, Változások a falusi fiatalok munkába lépési folyamatában a rendszerváltás után. (Szociológiai tanulmány erdélyi fiatalokról. Akadémiai Kiadó-Scientia Kiadó, Budapest-Kolozsvár 2002.)

<sup>496</sup> Bodó Barna, Demokrácia és civil társadalom-kisebbségi léthelyzetben. Korunk Kolozsvár, 2018 Október, 9.

<sup>497</sup> Romsics Ignác, Az etnikai ellentétek kezelésének technikái. (részlet) Korunk Kolozsvár, 2016 Február, 102.

- b. A diszkriminációt szankcionáló, vagy megelőző büntetőjogi előírások.
- c. A XX-ik században elszenvedett megkülönböztetés jóvátételét megengedő előírások.

a. Az ország alkotmányának 30-ik cikkelye, a 7-ik bekezdésben megtiltja a faji, a nemzeti, vallási és társadalmi rétegződés szerinti megkülönböztetést és felbújtást, de ugyanakkor megtiltja a az állam és a nemzet rágalalmazását, valamint a területi szeparatizmust és annak propagandáját.<sup>498</sup> Elvileg ide kapcsolódik a 16-ik cikkely 1-ső bekezdése is, mely biztosítja az állampolgárok egyenlőségét a törvény előtt, előjogok és megkülönböztetés nélkül. Ahogy már korábban is említettük, a tiszta alkalmazás elé bizonyos akadályok gördülnek. Az egyik ugyanannak az alkotmánynak az 1-ső cikkelye, mely kimondja, hogy: "Románia szuverén és független, egységes és oszthatatlan nemzetállam", valamint a 13-ik cikkely, mely így szól: "Romániában a hivatalos nyelv a román." A homogén nyelvű nemzetállam erőteljes eszméje nagyon nehézzé teszi a kisebbségek jogainak érvényesítését és bizonyos esetekben prioritást élvez és eltörli a kisebbségi jogok gyakorlatba való ültetését. A 2000-ben megfogalmazott kormányrendelet is elég ellentmondásos, mert bár szövegében rendelkezik a "megkülönböztetés minden formájának a megelőzéséről és megbüntetéséről"<sup>499</sup> a diszkriminatív cselekedeteket csupán szabálysértéseknek minősíti. A rendelet jó néhány életterületen konkrét módon megtiltja a megkülönböztetést. A tiltás vonatkozik a gazdasági életre, a munkaviszonyokra, a közszolgáltatásokra, a jogszolgáltatásra, az egészségügyi ellátásra és beteggondozásra, a földterületek vásárlására, a bankhitelekre, a közszállításra és az oktatásra.<sup>500</sup> Érdekes, a közelmúlt ismeretében, hogy a törvény tiltja a bármilyen módszerrel kieszközölt lakosság-összetétel megváltoztatását, adott területen! Ezzel kapcsolatban hadd idézzük fel, hogy 1995-ben elkészült Sepsiszentgyörgyön az a csendőrlaktanya, melybe kizárólag román nemzetiségű csendőröket költöztettek be. Nyilvánvaló, hogy az egység létrehozása nem csak a rendfenntartás céljából történt, hanem a székellyöldi város etnikai összetételének a megváltoztatását is szolgálta. Miután a lakosság összekeverésének folyamata megrekedt az ipar megfeneklésével együtt, militarista eszközökkel próbálták újra felvenni ennek fonalát.<sup>501</sup> Megemlíthetjük a pozitív oldalon a magyar-román, vagy német-román alapszerződések megfogalmazásait, melyek elítélik a xenofób, gyűlölködő, megkülönböztető megnyilvánulásokat és a rasszista előítéleteket. A

---

<sup>498</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában. Fábíán Gyula, Jogi keretek, 247.

<sup>499</sup> 137/2000. Kormányrendelet, újraközölve Hivatalos Közlöny, 166/2014.03.07.

<sup>500</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában. Fábíán Gyula, Jogi keretek, 248.

<sup>501</sup> Háromszék Napilap, 1995. április 11.

szerződést aláíró felek, pedig elkötelezik magukat a toleráns hangulat és közeg kialakítása mellett.<sup>502</sup>

b, A 2014 februárjában megjelent új büntető törvénykönyv, nagymértékben átfogalmazta a kisebbségekre vonatkozó előírásokat. A Btk. 77-ik szakaszának „h” pontja alapján, kiemelünk belőle néhány pontosítást: súlyosbító körülménynek számít, ha a bűncselekményt faji, nemzetiségi, vallási, etnikai, nyelvi, nemi, szexuális irányultság, vélemény vagy politikai állásfoglalás, vagyoni, társadalmi, származási különbség okán követték el.<sup>503</sup> Látjuk ezek alapján, hogy az európai jogaharmonizáció folyamata pozitív módon alakította át a bukaresti törvényhozás szemléletét is. Megteremtődtek azok a jogi keretek, melyeken belül esélye mutatkozott a magyar kisebbség számára is a társadalmi jogegyenlőségnek, a gyakorlati alkalmazás azonban gyakran szubjektív akadályokba ütközött. Figyelemreméltó, hogy a 369-ik szakasz külön kiemeli a gyűlöletre, vagy hátrányos megkülönböztetésre úszítás bűncselekményét. Ennek alapján, a tömeg bármilyen eszközzel történő diszkriminációra, vagy gyűlöletre való úszítása egy bizonyos kategóriába tartozó személy ellen, 6 hónaptól 3 évig terjedő börtönbüntetéssel sújtható.<sup>504</sup> Érzékelhetjük, hogy léteznek jogi keretek a nacionalista-sovinista propaganda visszafogására, azonban napjainkban is azt tapasztaljuk, hogy adott esetben, mesterségesen manipulált és túlfűtött nemzeti hangulatban, gyakran előtérbe kerülnek olyan megnyilvánulások, melyek beleütköznek az előbb idézett törvénycikkelyekbe. Sajnos, hogy a jogi elmélet objektív módon történő gyakorlatba ültetése nem egyszerű folyamat napjaink Romániájában sem.

c, A román nemzeti többség számára is megkérdőjelezhetetlen az a tény, hogy a diktatúra évtizedeiben a kisebbséghez tartozó intézmények, de a magánszemélyek tulajdonjogát és ezáltal életlehetőségeit a tűréshatár alá csökkentették. A korábban semmibe vett emberi jogok restaurálását is szolgálja néhány olyan törvénybe vett intézkedés, melyek kizárólagosan az etnikai kisebbségek jogorvoslását szolgálja. Néhányat kiemelünk ezek közül:

-A zsidó közösségek ingatlanainak visszaszolgáltatását szorgalmazó sürgősségi rendelet.

-Az 1998-as évi 13-ik számú sürgősségi kormányrendelet, mely a romániai nemzeti kisebbségekhez tartozó szevezeti közösségek ingatlanjainak visszaszolgáltatásáról szól.<sup>505</sup>

---

<sup>502</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában. Fábián Gyula, Jogi keretek, 249.

<sup>503</sup> Btk. 77 szakasz h. pontja, 2014.

<sup>504</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában. Fábián Gyula, Jogi keretek, 251.

<sup>505</sup> Hivatalos Közlöny, 324/1998.08.29.

-Az 1999-es évi 83-ik számú sürgősségi kormányrendelet, mely a kisebbségi tulajdonból kivont egyes közösségi javak visszaszolgáltatását célozza.<sup>506</sup>

A konstruktív módon megfogalmazott rendeletek ellenére, teret kell engedjünk a kritikának, mert még az igazságszolgáltatás döntéseiben is érezhetőek voltak bizonyos etnikai különbségtételek. Történelmi tény, hogy az erdélyi magyar arisztokrácia és a magyar egyházak tulajdonába tartozó épületeket és egyéb javakat sokkal vontatottabb módon szolgáltatják vissza. Ha sikeresen le is zárul egy-egy restitúciós folyamat, ez tele van jogi és bürokratikus akadályokkal. A szubjektív ítélethozatal ékes példája a rendszerváltás utáni néhány hónapban zajlott le. Érdekes visszatekintünk egy pillanatra a véres kimenetelű 1990. márciusi eseményekre, melyek Marosvásárhelyen zajlottak le. Bár a román nemzetiségű többség aktív részt vállalt a manipulált történésekben, közülük senkit sem tartóztattak le. Ezzel szemben 44 magyar és roma nemzetiségű állampolgárt bíróság elé állítottak és összesen 66 esztendő börtönbüntetésre ítélték, bár a halálos áldozatok száma egyenlő volt. Három magyar és ugyanannyi román nemzetiségű halottja volt sajnos a zavargásoknak.<sup>507</sup> Érdekes mozzanata a kisebbségi önkifejezés nehéz küzdelmének, a székely zászló használatának nehézsége. 2015-ben, a bukaresti törvényhozás egy székelyeket is megszégyenítő, furfangos törvényt fogadott el. Ennek a szabályzatnak az a lényege, hogy minden közigazgatási egységnek lehet saját, akár lobogó által is kifejezett jelképe. Két közigazgatási egység azonban nem használhatja ugyanazt a szimbólumot. Ez által próbálták ellehetetleníteni azt a törekvést, hogy két székely megye ugyanazt a zászlót tekintse jelképének.<sup>508</sup>

Megállapíthatjuk tehát, hogy a társadalmi jogegyenlőségért való kisebbségi küzdelem a jelen Romániájában nem szükkölködik törvényes eszközökben. A jogrendszer pozitív változása nyilvánvaló, azonban a törvények gyakorlati alkalmazása esetenként áldozatául esik egy mindent felülíró láthatatlan törvénynek, a szubjektív nemzeti ítéletnek. Hozzátehetjük ehhez a megtapasztaláshoz, hogy Reinhold Niebuhr társadalometikájában is jelen vannak azok a kényszerítő megoldások, melyek csak a kiharcolt és alkalmazott törvények által javíthatják a társadalmi igazságtalanságok következményeit. Niebuhr, bár a krisztusi agape önfeláldozását és megbocsátását tartja minden igazságszolgáltatás beteljesedésének, realizmusa által szükségesnek látja a megszorítások törvényes alkalmazását. Elmélete azonban feltételezi a törvények objektív, részrehajlás nélküli betartását, magasabb

---

<sup>506</sup> Hivatalos Közlöny, 797/2005.09.01.

<sup>507</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában. Fábíán Gyula, Jogi keretek, 253.

<sup>508</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában. Fábíán Gyula, Jogi keretek, 255.

szinten pedig a keresztyén önfeláldozást és szolgálatot tartja a jogossági folyamatok alapjának.

Az Erdélyt érintő kérdések között lényeges a vallásszabadság kérdése is, hiszen több etnikum együttélése vallásos sokszínűséget is jelent még a keresztyén hit keretein belül is. A vallásszabadság létjogosultsága, nem csak a jelen igényéből táplálkozik, megalapozottságának történelmi gyökerei is vannak. Az 1568-as Tordai Országgyűlést János Zsigmond fejedelem hívta egybe. A keresztyén hit történetében itt hangzott el először a vallási toleranciára vonatkozó rendelkezés. Elismerjük, hogy a bukaresti törvényhozás rendezni próbálta a rendszerváltás után, a korábban megtépzott vallásszabadság kérdését is. A minimális és vázlatos törvényes keretet biztosították a hitbeli és lelkiismereti önkifejezés számára, de sorozatosan figyelmen kívül hagyták azokat az egyházi felhívásokat, amelyek a törvények bővítését szorgalmazták. Tizennégy egyház már 1990-ben benyújtott egy törvénytervezetet, de erre nem érkezett érdemleges válasz.<sup>509</sup> Ennek ellenére idézünk néhány pontot a vallásszabadságot érintő rendelkezések közül az Alkotmány 29-ik szakaszából, mert ezeket mindenképpen felhasználhatják az erdélyi magyar egyházak is hitépítő munkájukban és önazonosságuk megőrzésében:

1. A gondolatok, a vélemények, akár csak a vallásos hitek szabadsága semmiféle formában nem korlátozható. Senki sem kényszeríthető valamely vélemény elfogadására, vagy a meggyőződésével ellenkező vallásos hithez való csatlakozásra.
2. A lelkiismereti szabadság garantált, ezt a tolerancia és kölcsönös tisztelet szellemében kell kinyilvánítani.
3. A vallásfelekezetek szabadok és a saját alapszabályzataik szerint szervezendők meg, a törvény feltételei között.
4. A vallásfelekezetek közötti kapcsolatokban tilos a vallási gyűlöletkeltés bármely formáját, eszközét, aktusát vagy cselekményét igénybe venni.
5. A vallásfelekezetek autonómok az állammal szemben, és ennek támogatását élvezik, ide értve a vallásos lelkigondozás megkönnyítését a hadseregben, a kórházakban, a börtönökben, a menhelyeken és az árvaházakban.
6. A szülőknek vagy a gyámoknak jogukban áll a saját meggyőződésük szerint biztosítani a kiskorú gyermekek nevelését, akikért felelősek.<sup>510</sup>

A jól hangzó rendelkezések ellenére, nagy különbségek voltak az említett időszakban, az egyházi tulajdonok visszaszolgáltatásának területén. Ennek következtében, veszélybe került az egyes templomok fenntartásán kívül, a hagyományos felekezeti iskolák

---

<sup>509</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában. Fábíán Gyula, Jogi keretek, 257.

<sup>510</sup> Románia Alkotmánya, 29-ik szakasz, ford. Fábíán Gyula.

újraindítása és működése. Újra a megszokott képlettel szembesülünk tehát a felekezeti jogegyenlőség térfelén is: Adottak a jogi keretek, de az életterület gyakorlati mutatói hiányt szenvednek a rejtett és szubjektív megkülönböztetés következtében. Ft. Tőkés László, aki 1997-ben a Királyhágó melléki Református Egyházkerület püspöki tisztségét viselte, jelezte, hogy abban az esztendőben a román állam diszkriminatív módon járt el a felekezeteknek nyújtott anyagi támogatások elosztásában. Kilenc milliárd lejt juttatott az ortodox egyháznak, míg a lakosság 10%-át kitevő többi egyház összesen kapott százmillió lej támogatást. Ez pedig kilencszer kevesebb a számarányok alapján megállapítható létjogosultságnál.<sup>511</sup> Megállapíthatjuk, hogy az ortodox felekezet vallása igazi államvallásként volt kezelve ebben az időszakban. Ezen a szemléleten javított a 2006-ban elfogadott 489-es számú törvény. A kilencedik szakasz hangsúlyozza, hogy Romániában nem létezik államvallás, az állam semleges minden vallással, de az ateista ideológiákkal szemben is. Kimondhatjuk, hogy bár tényleges javulás látható a törvényfogalmazás területén, a pert igénylő problémás esetekben, a haladó szellemű szabályzatok többször megrekedtek egy-egy szubjektív bírósági döntésben. Ilyen esetekben a jogorvoslatot a strasbourgi Emberi Jogok Európai Bíróságán lehet elnyerni és a román állam többször is pert vesztett már az alapvető szabadságjogok megsértése miatt.<sup>512</sup> A Niebuhr által kiemelt kényszerítő megoldások alkalmazása tehát mindenképpen szükséges, ha a társadalmi kérdések megoldása krónikusan mellőzi a krisztusi agape önzetlen gyakorlatát.

Az erdélyi magyarság értékeinek megőrzését és jogegyenlőségét szolgáló helyi autonómia kérdése:

Amikor az erdélyi magyarság szempontjából kulcsfontosságú társadalmi kérdéseket vitatjuk, hozzá kell tennünk, hogy egy olyan etnikumról van szó, mely Románia mai területén történelmi gyökerekkel rendelkezik. Meg kell tehát különböztetnünk az említett közösséget azoktól a csoportoktól, melyek egy adott ország területére bevándorlás folytán telepedtek le. Ebben az esetben a történelmi értékek és a sajátos arculat megőrzése csak a helyi autonómia biztosítása által teljesezhet be. Ennek ellenére, Romániában már a hatvanas években, a megyésítés folyamata által, megpróbálta a hatalom szétdarabolni az etnikai tömböket. A törekvés dacára több megyében is megmaradt annak kerete, hogy nagyobb számú magyar lakosság egységes mikrotársadalmat alkosson. Ezekben a területi adminisztratív egységekben adott volt mindig a helyi autonómia kiépítésének lehetősége. Sajnos azonban a mindenkori

---

<sup>511</sup> Tőkés László püspök nyilatkozata a kolozsvári Szabadság napilapban. 1997. márc. 2.

<sup>512</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában. Fábíán Gyula, Jogi keretek, 258.



hatalom ellenállt az autonómiára vonatkozó jogos próbálkozásnak, az alkotmányra hivatkozva, mely szerint Románia egységes és oszthatatlan nemzetállam. A nyugati szakirodalom is kiemeli, hogy a “bécsi döntés” fél évszázados évfordulóján a parlamenti hozzászólások egységesen is azzal érveltek, az autonóm területek létrehozása “extraterritoriális enklávék” születéséhez és az állam összeomlásához vezetne!<sup>513</sup> Megjegyezzük, hogy az autonómia kérdésével kapcsolatosan is született néhány hangzatos és biztató megfogalmazású törvény. Ilyen a 215/2001-es helyi közigazgatási törvény. Ez a szabályrendelet biztosítja “papíron” az autonómiához, a jelképekhez, a földrajzi megnevezésekhez, az anyanyelvhasználathoz, az etnikai arány tiszteletben tartásához, az akadálytalan kapcsolattartáshoz, a politikai képviselőhez való jogot. Az alkalmazhatóságot azonban erőteljesen tompítják a következő kiigazítások:

“A helyi autonómia kizárólag adminisztratív és pénzügyi, amelyet a törvény keretei között érvényesíthetnek”(4-ik szakasz). “A helyi hatóságok illetékességét és feladatait csak törvényben állapíthatják meg” (5-ik szakasz).<sup>514</sup>

Az említett törvény előírásai beszélnek az akadálytalan kapcsolattartás és egyesülés jogáról is. A 13-ik szakasz egészen biztató, hiszen teret biztosít az országhatáron is átnyúló regionális együttműködéseknek is. Ennek gördülékenységét azonban keresztülhúzza az előírás, mely szerint ezeket a regionális kapcsolatokat mindenképpen láttamoztatni szükséges a külügyminiszter és közigazgatási miniszter által.<sup>515</sup> Ugyanazt a cinikus megközelítést olvassuk ki az így összetett rendelkezésekből, mint a korábban tárgyalt törvények esetében. Ebből pedig nem vonhatunk le más következtetést, csupán azt, hogy ezek a rendelkezések inkább kirakattörvények, melyeknek a gyakorlati alkalmazása megfeneklik a bürokrácia “tengerében”. Az Alkotmány ugyan támogatja a decentralizáció alapelveit, de nem garantálja az autonómia törekvések hatalom általi felülírását. Már az önkormányzatok döntését is a mindenkori bukaresti vezetés egyszerű úton megváltoztathatja, alkotmánymódosítás nélkül. Érdeemes megvizsgálni a regionális fejlesztés törvényét is, mely 2004-ben fogalmazódott meg. Az európai ízű célok között szerepel a régiók fejlesztésének kiegyenlítése, valamint a helyi kezdeményezések támogatása, azonban a valóságban nem mutatkozik szándék olyan részterületek létrehozására, amelyekben valamely etnikai kisebbség többséget alkothatna. A törvény alapján nyolc régió jött létre, ebből három lényeges a magyar kisebbség

---

<sup>513</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában. Fábíán Gyula, Jogi keretek, 262.

<sup>514</sup> Uo.

<sup>515</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában. Fábíán Gyula, Jogi keretek, 263.

szemszögéből. Az 5-ik, Nyugati régiót alkotják: Arad, Krassó-Szörény, Temes, valamint Hunyad megyék, a 6-ik, Északnyugati régió összetételét: Bihar, Beszterce-Naszód, Kolozs, Máramaros, Szatmár és Szilágy megyék adják. Az abszolút magyar többséggel rendelkező székely megyéket, Hargitát és Kovásznát, valamint a számottevő magyar lakost magába foglaló Maros megyét nyilvánvaló szándékkal a 7-ik, Középső régióba sorolták, Brassó, Szeben és Fehér megyék mellé.<sup>516</sup> Kiemelt adminisztratív képzettség nélkül is érezhetjük, hogy a régiók létrehozása az európai elvárásokra érkezett felszínes válasz. Ezek a területi egységek azonban nem működőképesek és igazából felszabdalják azokat a természetes módon létrejött történelmi régiókat, amelyek évszázadok óta sajátos arculattal rendelkeznek és gazdaságilag is működőképesek. A helyi autonómiáért való jogos küzdelem az eddigi tapasztalat szerint áttörhetetlen falakba ütközik Romániában. Az egyszerű demokratikus szavazó többséggel, minden egyes esetben könnyen eltörölhetőek az önrendelkezésre tekintő parlamenti próbálkozások is. Bár szubjektív megállapítás, de meggyőződésünk szerint olyan félelemmel, történelmi kisebbségi érzéssel, és lelki-hitbeli megvilágosodás hiányával állunk szemben ebben a komplex kérdésben, amelyeket nagyon nehéz megváltoztatni a jelen lehetőségei között. A reménység a kényszerítő megoldások felkutatásában rejlik és abban a lehetőségben, hogy az erdélyi románság mentalitása is egy fejlődési folyamaton megy keresztül. A 2018-ik esztendő utolsó hónapjában, néhány nappal az ország centenáriumi ünnepe után, több a nyugati határ közelében fekvő nagyváros együttműködési szerződést írt alá, mert vezetőik felismerték, hogy a bukaresti erőltetett központosítás mennyire késlelteti a fejlődésüket. Ezek a városok: Temesvár, Arad, Nagyvárad, Kolozsvár és csatlakozási szándékát jelentette be Resicabánya, valamint az együttműködés kiterjesztése esetén Nagyszeben is.

---

<sup>516</sup> Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, Magyarok Romániában. Fábán Gyula, Jogi keretek, 265.

## **F. A Niebuhr által körvonalazott keresztyén történelemszemlélet, mint alkalmazható segédeszköz, az erdélyi magyar társadalom sajátosságai között**

Bár mind térben, mind pedig időben távolinak tűnik az a valóság, amelybe Reinhold Niebuhr társadalometikáját beágyazta, diagnózisai túlnyomórészt egyetemes igazságokon nyugszanak. Különösképpen a bibliai gyökerű támpontok azok, amelyekre keresztyén-kulturális gyökereink és múltunk okán mi magunk is építhetünk, dacára annak, hogy jelenünkben az életszemléletet számos szabadelvű befolyás is érinti. Ahhoz, hogy jobban megértsük társadalmunk problémáit és ezek tükrében mai helyzetünket, meg kell vizsgálnunk az említett keresztyén gyökereinkből fakadó történelemszemléletünket, és azt is tisztába kell tennünk, hogy tulajdonképpen mit is várunk a história fejlődési vonalától. Objektív megközelítésben ki kell emelnünk, hogy itt is egymásnak feszül a liberális fejlődélmélet, amely az embert tekinti a történelem legfőbb formáló faktorának, és korlátlan urának, valamint a keresztyén szemléletmód, amely az emberi korlátozottság mellett elismeri a történelem és időiség fölött álló isteni beavatkozás létét, sőt ennek szükségét is. Niebuhr tévútként könyveli el az úgynevezett megállíthatatlan progresszív fejlődés liberális elméletét, amely a technikai civilizáció egyes vívmányai által ideig-óráig sikeresen ködösítette a bűn által okozott társadalmi problémák valós méretét. Kritikával szemléli a bálványozott szabadság szabadelvű eszméjét, amely véleménye szerint korántsem elégséges kohéziós erő a társadalom számára. Megjegyezzük, hogy a magyar „szab” szó, mely szabászati terminológiát juttat eszünkben, jól szemlélteti, hogy a szabadság sem lehet önkényesen határtalan, hanem annak valamilyen értékrend alapján határt és egészséges korlátokat kell szabni.

Ha egy társadalomban nincs semmilyen más összetartó erő és közös nevező, csupán az egymásnak feszülő ellenvélemények szabadsága, ez menthetetlenül a széteséshez vezet Niebuhr szerint. Ezért a liberális, és öncélú szabadságvágyon kívül, meg kell keresni azokat az értékeket, amelyekre építeni lehet.<sup>517</sup>

Az emberiség múlt századi történelme, ironikusan mutatja be a kontrasztot a megvalósulatlan álmok és a tragikus modern valóság között. A statikus történelemszemlélet,

---

<sup>517</sup> Niebuhr Reinhold, *The Unity and Depth of Our Culture*. The Sewanee Review Vol. 52, no. 2, The John Hopkins University Press, Spring 1944, 193-198.

amely a középkor sajátja volt, gyorsan háttérbe szorult, és a természet meghódítása, valamint a technikai vívmányok elhitették az emberrel, hogy maga a történelem állandóan növekvő és minőségében is fejlődő, megváltó folyamat. A felvilágosodás kora óta fennálló tévhit előrevetített egy Szentlélek hatása alatti jövőképet, amelyben az ember nyomorúsága, és kettős állapota megszűnnek a megváltott történelemben.<sup>518</sup> A „reneszánsz” kora így, e tévhiten keresztül, megváltoztatta az egész történelemszemléletet. Bár újraélesztette az ókori ciklikus időkorok képzetét, ezeket spirális evolúcióban szemlélte, ami ha spirális lassúsággal is, de mindenképpen a töretlenül emelkedő „progresszió” illúzióját keltette a kor emberében. Ez a reménység meghatározta a történelemmel kapcsolatos gondolkodást, egészen az első világháború tragédiájáig. Az ezt követő időszak azonban telítve volt súlyosan negatív történelmi megtapasztalásokkal. Két egymásnak ellentmondó, de embertelenségben és istentelenségben egymással vetekedő rendszer került uralomra, a kommunizmus és a fasizmus. Ez rendkívüli fokozta a feszültségérzetet, és teljesen megszüntette a racionális tartalékokba vetett biztonság hitet. Ugyanakkor nagyon mély kulturális és spirituális krízishelyzet alakult ki, amelynek hatásai évtizedekre meghatározták a félelmet és létbizonytalanságot.<sup>519</sup>

Szellemi vonalon vizsgálva a helyzetet, megállapíthatjuk, hogy nem is annyira a rációba és a technológiai fejlődésbe vetett hit, mint inkább a történelem tévedhetetlenségébe vetett bizalom volt az amely rányomta számos gondolkodó munkájára is a bélyegét. Még Karl Marx éles gondolatai sem tudták ebből a révületből a kor gondolkodóit felrázni. Marx „katasztrófaelmélete” végső soron rámutatott arra, hogy a történelemben ugyanúgy rejlenek destruktív, mint építő elemek. Ennek igazsága cinikus módon éppen a marxista ideológiára épülő szélsőséges baloldali rendszerek uralma alatt bizonyosodott be. Ennek ellenére Marx is úgy gondolta, hogy a régi, „halott” világok romjain, az általa is megfogalmazott ideológiák nyomán új és jobb világrend születik.<sup>520</sup> Ennek az elméletnek a bukását népünk teljességében átélte a második világháborút követő évtizedekben. Láthattuk tehát, hogy miképpen vált a XIX. század a „reménység évszázadává”, nem számolva azzal, hogy minden új, ki nem próbált szabadságforma ugyanúgy lehet az elveszés eszköze is, nem csak a fejlődés építőköve. A technikai építkezés nem csak a növekvő kényelmet szolgálta, hanem morális szűrés hiányában kitermelte a pusztítás modern eszköztárát is. Niebuhr megjegyzi, hogy a modern

---

<sup>518</sup> Niebuhr Reinhold, Faith and History. Charles Scribner's Sons New York, 1949. 2.

<sup>519</sup> Niebuhr Reinhold, The Cultural Crisis of Our Age. Harvard Business Review, Jan-Febr 1954, 33.

<sup>520</sup> Niebuhr Reinhold, Faith and History, 3.

harci eszközök birtoklása sosem szünteti meg tulajdonosaik aggodalmát, csupán növeli azt a félelmet, hogy elveszíthetik a megszerzett uralmat és felsőbbrendűséget.<sup>521</sup> Az általa felismert igazságok, sajnos gyakorlati és kettőzött módon lecsapódtak a XX. századi erdélyi történelemben. Még a technikai evolúcióból sem igazán részesedett népünk, hiszen az elszakított Erdély ipari fejlődése a kommunizmus évtizedeiben elavult szovjet mintára indult el. Ez az alap sem termelékenységet, sem pedig biztonságot nem kölcsönzött a termelési folyamatoknak. Mindezek mellett, az újonnan létrehozott ipari centrumok álcája alatt, erőszakos demográfiai átrendeződés folyt, ami maga után vonta a hagyományos, erdélyi magyar faluvidék irányított pusztítását is. Az ideológiai áradatban megígért testvériesség, jólét, és jogegyenlőség helyett pedig inkább gyűlölet, félelemkeltés és létbizonytalanság uralkodott. Ezeket kisebbségként, kettőzött teherként kellett hordozni. A keresztthordozás elviselhetőségében nagy szerepe volt azonban, annak az átörökölt istenhitnek, és sok helyen megvalósult bátor egyházi munkának, amely rámutatott arra, hogy a látszólag igazságtalanul viselt szenvedésnek is megvan a helye az ember és egy nép életében. Ez már természetesen nem az a történelemszemlélet, amely a liberális gondolkodók aaptalan optimizmusát kimunkálta, hanem egy olyan keresztyén-konzervatív látásmód, amelynek alapját az ószövetségi prófétikus irodalom, és a Megváltó Krisztusba vetett reménység képezik. Sajnálatos azonban, hogy a modern, szabadelvű ideológia akadálytalan áramlása, napjainkban komoly támadást intézett az említett keresztyén emberi tartás ellen. Ez megmutatkozik a lelki tőrésáthár nagymértékű csökkenésében, a bukaresti mintára szerveződő erdélyi magyar politikai korrupció létében, a nagyon nagy számú felbomlott családban, és még számos más helyi társadalmi problémában. Mindezek ellenére számunkra a biztos alap a keresztyén történelemszemlélet marad, és ezen belül fel kell fedeznünk, hogy léteznek-e olyan összefüggések, amelyek a történelem csapásai, és egy nép erényei, vagy bűnei között húzódnak? Egy ilyen analízis nélkül lehetetlen kapaszkodókat találni a gazdasági, társadalmi jogosságért és a közösségi fennmaradásért vívott küzdelemben. Vizsgáljuk meg ezeket keresztyén megközelítésben.

Ha a történelmet hittel és ismerettel boncolgatjuk, arra a logikus következtetésre jutunk, hogy Isten jelen van a történelemben, és azt minden látszat ellenére nem az emberi stratégia irányítja a tervezési és alkotási szabadság által, hanem elsősorban a Mindenható szuverén akarata. Arra nézve, hogy a história Isten gondviselésének, áldásának, és részleges ítéleteinek színtere, tapasztalati úton is igazolást nyertünk a múlt és jelen vizsgálatában. A

---

<sup>521</sup> Niebuhr Reinhold, Faith and History, 8.

történelem azonban tele van olyan váradalmakkal, amelyek egy adott időszak optimizmusa tükrében a fejlődéselmélettel karöltve, koronként az abszolút beteljesedést feltételezik. Ugyanakkor, bár kétségtelen a Szentírásból dokumentált végváradalom jogossága, gyakran megtörténik a történelem bünei és a végső ítéletvárás erőltetett egyeztetése. Amikor a történelem irányát és értelmét kutatjuk, el kell fogadnunk azt a bibliai igazságot, hogy minden ismeret és tudományos kutatás ellenére mi csupán „tükör által homályosan látunk”.<sup>522</sup> Ennek következtében, bár megpróbálunk vonalat húzni a tévelygések, túlkapasok, és a helyes irány között, eredményeink csak részlegesek lehetnek, a teljes igazság a történelmi időn túli titok, amelynek egyes részleteire egyedül a hit deríthet fényt. Minden próbálkozás mellett, amely arra irányul, hogy egy adott közösség a maga jelenében láthassa beteljesedve a történelem célját és értelmét, el kell fogadnunk, hogy a beteljesedés csak a történelmi időn túl lesz valósággá. Ez azonban korántsem jelentheti azt, hogy a jelenkor részlegességében csupa értelmetlenséget fedezünk fel, és ennek következtében passzívan szemléljük az eseményeket. Azok az eszkatológikus megközelítések, amelyek tagadják a történelem értelmének időszakos betöltését, és csak az idők végére koncentrálnak, mellőzik a keresztyén élet mindennapi lehetőségeit, és mintegy lemondó homályba burkolják a jelent.<sup>523</sup>

Tagadhatatlan, hogy az egyéni keresztyén élet nagy lehetősége a bibliai értelemben vett megújulás. (Jn 3: 5) Meg kell vizsgálnunk, hogy mennyire lehetősége ez a megújulás közösségi szinten a kultúrák, civilizációk, társadalmi rétegek számára? Az egyén számára megadatik az új élet lehetősége, ha meghal bűneire nézve, bűnös mivoltában pedig megfeszítetik Krisztussal együtt. Vajon ez az út megvilágosíthat-e bennünket a civilizációk és kultúrák önpusztítására nézve? Létezik-e összefüggés a régi ideológiák romjain megszülető új társadalmi rend, és az újjászületés bibliai lehetősége között? Az egyértelmű, hogy a természet „halálának” és megújulásának ciklusait nem terjeszthetjük ki elméletként a civilizációk, birodalmak életciklusaira. Ez utóbbiak emelkedésében, tündöklésében, és megsemmisülésében nagy szerepe van annak az ajándékba kapott emberi szabadságnak, amit a természet elemei nélkülöznek. Az emberi találékonyság, és kreativitás szabadsága kétségtelenül fontos alkotóeleme egy adott történelmi időszak emelkedésének. Ugyanennek a szabadságnak a félreértelmezése, és a vele való visszaélés a történelem során, számtalanszor előidézte az adott rend bukását is. A modern történelemértelmezés nem is érti igazán ezt a hullámzást, mert a liberális szemlélet a megállíthatatlan fejlődés mellett szavaz, ahol a

---

<sup>522</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 213.

<sup>523</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 214.

tévedések miatt van talán visszalépés, de nincs ítéletes megsemmisülés. Ennek ellenére ismereteink alapján is megállapíthatjuk, hogy civilizációk és kultúrák akkor a legesélyesebbek a pusztulásra, amikor az egyénhez hasonlóan önhittségükben és gőgjükben nem látják az ítélet lehetőségét sorsuk felett. Ez a közös nevező még akkor is fennáll, ha egyén és közösség nehezen mérhető ugyanazon morális mércével. A kultúra és civilizáció képződményei híjával vannak a közös „ethosz”-nak, ezen kívül számos szemszögből vizsgálhatók. Ezenkívül, a kollektív organizmusokban nehezen lehet különbséget tenni a megsemmisülés, és a latens továbbélés között. Példa erre a Brit birodalom, amely bár szétesett a maga történelmi formájában, de az ún. Commonwealth alakzatában tovább élt és virágzott. Az is lehetséges a történelemben, hogy egy társadalmi forma megsemmisüljön, mondjuk politikai rendszerében, de tovább létezzen mint keresztyén közösség.

Ami mindenképpen közös az egyéni és közösségi életformában, az a bizonytalanság és a félelem. Ezeket az érzéseket mindkét szinten a gőg és a hatalmi harcok próbálják kendőzni. Megfigyelhetjük, hogy az ószövetségi próféták nagy gondot fordítottak intelmeikben a nemzetekre és közösségekre. A próféciák gyakran felfedik, hogy bár a nemzetek, és birodalmak lehetnek hosszú életűek, de ugyanúgy végesek mint az egyén, és megsemmisülésük elkerülhetetlen. (Ez. 31: 14). Az ember közösségformálási tevékenységében felerősödik a hajlam, hogy kollektív alkotásainak, legyenek azok szellemiek, vagy fizikaiak, olyan értéket és állandóságot tulajdonítson, amelyek nem kompatibilisek az emberi végelességgel. Ezeknek az alkotásoknak nagyságát és jelentőségét felerősíti az alkotói-tervezői szabadság lehetősége, de ugyanez a szabadság időszakonként a megsemmisülésbe taszítja gyümölcseit. Így a nemzetek és birodalmak könnyen áldozatául esnek a történelem szeszélyeinek. Ennek ellenére nemzetek és közösségek ellenállhatnak a domináns hatalomnak a kegyelem spirituális ajándékai által. Bizonyos korlátok között győzelmet is arathatnak lelki értelemben véve, minden külső agónia ellenére. Ezek a látszólagos vereségben megszerzett győzelmek egyidőben történelmi, és ugyanakkor abszolút jelentőséggel is bírnak.<sup>524</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy Niebuhr minden teológiai objektivitása mellett, birodalmi összefüggésekben szemlélte a történelem földi vetületeit.

Összehasonlítóképpen nézzünk meg egy olyan szemléletet is, amelyet a hit mellett, a Kárpát-medence zilált történelme is alakított. Vályi Nagy Ervin a történelem lehetőségeivel kapcsolatosan teszi fel a kérdést, hogy van-e összefüggés az üdvtörténet és a világtörténelem között? Ha meg tudjuk állapítani, hogy a história mely erőit tekinthetjük „szolgáló lelkeknek”

---

<sup>524</sup> Rasmussen Larry, Reinhold Niebuhr Theologian of Public Life, 217.

(Zsid. 1,14), akkor lehetségessé válik, hogy politikai döntéseink az üdvtörténet szempontjából is jelentőséget nyerjenek. A Kijelentés természetes módon eszközként kezeli a világtörténelmet, és aláveti azt az üdvtörténetnek, és a végső beteljesedésnek.

„A magát Krisztusban kijelentő Isten a történelem Ura, az Ő uralma alatt működnek a lázadó, ördögi történelmi erők is. Az állam és az egész társadalmi nyilvánosság, sőt az univerzum mögött is olyan kétarcú hatalmasságok állnak, akik – noha Krisztus már legyőzte őket – apokaliptikus fenevadakká válhatnak.”<sup>525</sup>

Vályi N. Ervin egyszerre hangsúlyozza, hogy Krisztus hatalma alá vettek és hogy még működnek. Azt is megállapítja, hogy Isten felénk fordulása megtörténik a világtörténelem eseményein keresztül is, de nem önálló, elhatárolható történésekben, hanem rejtett módon a Kijelentésre vonatkoztatva. Kettős jellege van tehát annak, amit az események sorozatában átélünk, és nagyon nehéz megszerezni a történelemben az Isten akaratával való azonosulás kritériumait.<sup>526</sup> Ennek ellenére nem kell szégyellnünk homályos látásunkat (1Kor 13, 12), mert életünk korlátok, és részlegességek között keresi a végső beteljesedést. Még a homályosan látó hit is felismerhet a történelmi események között olyan üdvtörténeti összefüggéseket, amelyek Isten kegyelmes hozzánk fordulását szemléltetik az időfolyamban. Ezeket nekünk erőnk függvényében támogatnunk kell.

Természetesen nem jelenthetjük ki azt sem teljes biztonsággal, hogy a Biblia ajánlott államformája a demokrácia. Bizonyos esetekben erőltetett a keresztyénség és a demokratikus államforma közötti analógiák keresése. A demokráciában lehet ördögibb és kifinomultabb elnyomó erő bármely korábbi rendszernél, és a keresztyén hit minden emberjogi szólam ellenére rejtett támadás alá kerülhet. Azt azonban, hogy a világtörténelem mely eseményei tekinthetők az üdvterv részének, korlátaink miatt nem tudjuk teljességében megállapítani. A hit azonban mindig megengedi, hogy alázattal átértékeljük tévedéseinket. A történelmi csapdák közé sorolható példának okáért, a béke feltétel nélküli megőrzésének humánus kényszere. Bár a keresztyén ember célja egyértelműen a békesség megőrzése, az izolált és abszolutizált béke gonosz bálvány is lehet, hasonló a meszelt sírokhoz, amelyek kívülről tetszetősek, de a belsejük rothadással és undoksággal van tele (Mt 23, 27). Az ilyen béke hazug és jogtipró, az ember megaláztatásának alkalma.<sup>527</sup>

A történelmi kérdésben egyetlen keresztyén célkitűzés lehet: Isten Országáé és az evangélium hirdetése. Az egyház szociális aggodalma sosem választható el a missziói

<sup>525</sup> Vályi Nagy Ervin, Minden Idők Peremén. Budapest 1993, 48.

<sup>526</sup> Vályi Nagy Ervin, Minden Idők Peremén, 50.

<sup>527</sup> Vályi Nagy Ervin, Minden Idők Peremén, 52. (Barth Eine Schweizer Stimme: 1938-45, Zürich 1945, 133)



törekvésektől. Az egyház politikai üzenete az államhatalom időlegességének megvilágítása lehet az Isten örökkévalóságával szemben. „Ez a magatartás kritikus elhatárolódást jelent, balra az anarchiával, jobbra a totalitarizmussal szemben, ugyanakkor pedig pozitív elkötelezettséget a saját határain belül maradó állami rend ügyei iránt.”<sup>528</sup> Nem kötelezhetjük el tehát magunkat maradéktalanul egyetlen államrend mellett sem. Pál intelme minden politikai rajongás veszélyét el kell hárítsa elménkből:

„ne szabjátok magatokat e jelenvaló világhoz”(Rm 12, 2), ehelyett „az Istennek képmására formáltassatok”(Rm 8, 29).

Mindezek ismeretében lehetőséget kapunk arra, hogy kialakítsunk önmagunk számára egy olyan egészséges történelemszemléletet, amelyben „magasabb” magyarázatot nyerünk a benne rejlő bukásokra, és szenvedésekre. Ily módon, még erőt is tudunk meríteni a XX. század nagy „keresztthordozásaiból”, és reménységgel tekinthetünk az Isten uralma alatt álló történelemfolytatásra, amelyben hitünk szerint meglesz a szerepünk, feladatunk, és életlehetőségünk.

Miután megpróbáltuk megtalálni a keresztyén ember megfelelő viszonyulását a világtörténelem kérdéseire, nézzük meg az összefüggéseket a történelmi változások, tragédiák, vagy emelkedések és Isten igazságszolgáltatása között. Amikor hitünk bizonyos lépcsőfokára jutunk és összeállítunk magunk számára egy morális rendszert, abba a hibába eshetünk, hogy egyszerű és kézenfekvő megfelelőségeket keresünk mondjuk a történelmi csapások, az emberi gonoszság, és Isten ítélete között. Hiba azonban az emberi igazságszolgáltatás részleges minőségéből levezetni az Isten igazságosságának teljességét.<sup>529</sup> Ezen a ponton csap össze elvi síkon az evangélium szava az ösztönszerű vallásossággal. Nagy tévedéseink közé tartozik, amikor Istent arra kérjük, hogy egy speciális biztonságot nyújtson számunkra mások biztonságának kárára, mert a legtöbbször szubjektív megállapítás eredménye, hogy amelyik fél áll az igazság oldalán. Ugyanígy hiba a közvetlen összefüggéseket keresni az erények és a történelem iránya között. Isten szeretete azonban nem az alulról felfelé épített gondolkodási képlet alapján működik. Ezt tapasztalja meg az Úr hűséges szolgája, Jób is, aki imádságos, igaz élete ellenére is, át kell élje a szenvedés próbáit. Ráébred arra, hogy Isten nem az egyszerű igazságszolgáltatás istene. Természetesen nem mondhatjuk azt, hogy Isten passzívan viseltetik az emberi jó cselekedetek irányában, és nem törődik a gonoszsággal. A történelemben van jutalma a jónak, és van büntetése a

---

<sup>528</sup> Vályi Nagy Ervin, Minden Idők Peremén, 55.

<sup>529</sup> McAfee Brown Robert, The Essential Reinhold Niebuhr, 34.

gyarlóságnak, ez azonban nem kiszámítható, és korántsem abszolút érvényű. A „hidegháború” példának okáért, a maga nukleáris fenyegetésével legalább ennyi gonoszságot rejtegetett Niebuhr szerint mint az azt megelőző „éles” küzdelem, így emberi oldalról elég nehéz megállapítani, hogy ki is áll a történelem pillanatnyi gonoszsága mögött, és kit is kellene Istennek megbüntetnie.<sup>530</sup> Az is igen fontos kérdés Niebuhr meglátásában, hogy a bűnnel és érdekekkel átítatott emberi történelem miképpen nyeri el értelmét a keresztyén szemléletben? Hogyan kapunk indíttatást arra, hogy becsülettel betöltsük feladatunkat a mindennapokban, még akkor is, amikor a történelem fonala látszólag számunkra értelmetlen irányt vesz, vagy éppen jövőendő szenvedéseket vetít előre? A lehetséges hitben kapott válasz erre a tépelődésre az eszkatológia és a Krisztus második visszajövetele, amely mélyebb értelmet ad minden szenvedésnek és veszteségnek.<sup>531</sup>

Egészséges keresztyén hittel kell elfogadnunk tehát az idők próbáit, de kell éreznünk, hogy minden történelmi ellentmondás és tragédia dacára, egy szerető Isten szívében nyugszik életünk, akinek nem földiekben mérhető a szeretete. Ebből a szeretetből, amely átível a jó és gonosz fogalmán, mindenki részesedik a kegyelem által.

Mindezekhez hozzátehetjük Niebuhrrel együtt, hogy nincs az ember birtokában egy olyan „magaslati pont”, ahonnan teljes egészében szemlélhetné térben, és időben döntéseinek, elméletének, valamint tévedéseinek következményét. Az a meggyőződés, amely szerint a modern technika kora, magasabb rendű minden korábban átélt történelmi időszaknál, semmissé válna, ha belelátnánk a jövőbe, és észrevennénk nem csupán az emelkedést, hanem az adott kor bukását is. Az a kijelentés is megkérdőjelezhető, amely elképzelhetetlennek tartja a sötét, barbár korok megismétlődését, hiszen az emberiség felnőtt már ezekből az infantilis szeszélyekből.<sup>532</sup> Ezzel kapcsolatosan megjegyezhetjük, hogy bármi megismétlődhet az emberiség történelmében, most már a rendelkezésre álló modern eszköztárak segédletével, ha az ösztönök, és az önzés uralmát felül nem vizsgálja egy keresztyén viszonyítási rendszer. Egy ilyen, felebarátra és Istenre koncentráló értékrend és mérce hiányában a zűrzavar és pusztítás újra valóság lehet. Lényeges tehát számunkra, hogy komolyan vegyük a bűn létét, és ezzel kapcsolatosan Niebuhr realizmusát, aki minden hatalmi forma részrehajlásában megláttatja az elnyomás veszélyét. Fontos lenne, ezen belül arra nevelni az erdélyi magyar társadalmi gondolkodást, hogy ne a pozíció és hatalom bármi áron való kompromisszumos

---

<sup>530</sup> McAfee Brown Robert, *The Essential Reinhold Niebuhr*, 37.

<sup>531</sup> Yoder John H., *Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism. Seminar*, 107.

<sup>532</sup> Niebuhr Reinhold, *Faith and History*, 9.

megtartása legyen elsődlegesen cél, mert ez hozhat ugyan részeredményeket és különböző tárgyi megvalósításokat, de hosszabb távon a hitelvesztés veszélyét rejti magában. Ezzel szemben egy politikai színezetet héttérbe szorító, keresztyén-humán értékközpontú, emberre tekintő magatartást és együttműködést szükséges meghonosítani.

A társadalmi egyenlőtlenségek felszámolása, vagy akár csökkentése is rendkívül nehéz feladat, mivel a gazdasági természetű döntések még mindig egy központosított állam centrumában történnek, kevés tekintettel a regionális és helyi gazdasági, kulturális sajátosságokra. A materiális természetű fejlődésen túl azonban komoly erőforrást képezhetnének a keresztyén etikai alapokon álló magatartásformák mind az üzleti életben, mind pedig az intézményekben és családokban egyaránt. Niebuhr történelemszemlélete segíthet a múlt feldolgozásában, és reménységet adhat önbecsülésünk számára is. Ténylegesen sem jobbak, sem rosszabbak nem vagyunk más nemzeteknél és közösségeknél: az átvészelt történelmi viharok– minden gyarlóságunk és politikai tévedéseink ellenére – nem predestinált bűnbakságunknak, vagy erényeink hiányának tulajdoníthatóak. Meggyőződésünk, hogy Isten kiválasztott bennünket a kereszthordozás bizonyos formáira, de ugyanakkor kegyelemmel állít talpra vesztes helyzeteteinkből. Ehhez azonban nekünk is hozzá kell adnunk a keresztyén nevelést, a megfelelő társadalomszervezést, az igazság és jogosság lehetőségeinek életben tartását.

E kérdéskör végén, az elvi analízis mellett megvizsgálhatjuk, hogy miképpen gondolkodik Niebuhr az igazságosabb társadalom megvalósulásának gyakorlati lehetőségeiről is. Ezzel kapcsolatosan élesen fogalmaz, mert nem óvakodik kimondani, hogy a társadalmi „küzdőtér” bizonyos élethelyzeteiben a kényszer és a konfliktusok egyes formái mindenképpen alkalmazhatóak. Megjegyzi azonban, hogy a nyomásgyakorlás bizonyos válfajai által a maximálisan kitűzhető cél az egyenlő igazságszolgáltatás gyakorlata lehet. Így szemlélve, adott szociális konfliktus, amely a nagyobb mértékű egyenlőségért és jogosságért történik, megalapozottabb morális támaszt és minősítést kap, mint egy olyan gerjesztett konfliktus, amelynek célja a már meglévő privilégiumok fenntartása. Egy olyan háború, amely egy nemzet felszabadulására, egy faj vagy társadalmi osztály szabadságára irányul, más erkölcsi kategóriába sorolható, mint az erő és hatalom azon alkalmazása, amely példának okáért a birodalmi törvényességet vagy egy társadalmi osztály dominanciáját hivatott biztosítani. Az elnyomott, legyen az az indiai nép a Brit Birodalomban, vagy az afro-amerikai népcsoport az Egyesült Államokban, vagy akár az ipari dolgozók társadalmi osztálya bármely országban, Niebuhr szerint magasabb erkölcsi jogot formálhat arra, hogy bármilyen formában kihívást intézzon a vele szemben álló hatalom birtokosai irányában. A hatalom birtokosai

ezzel szemben nehezen találnak erkölcsi alapot arra, hogy privilégiumaikat, vagy akár a rendet is, erő alkalmazásával fenntartsák!<sup>533</sup> Ezek a megfogalmazások híven tükrözik Niebuhr azon meggyőződését, hogy bizonyos történelmi-politikai körülmények között erkölcsi alapot kap a jogos harc, legyen az akár fegyver által vívott is. Az igazságos háború elméletének elfogadása azt is jelentette párhuzamosan, hogy a teológus elutasította a feltétel nélküli keresztyén pacifizmust. Ezt a magatartást a reális problémák előli visszahúzódnak tekintette, nem pedig megoldásnak a konfliktusok sorozatában. Niebuhr megközelítése ebben a kérdésben valóságos reneszánszát éli a 2001. szeptember 11 utáni politikai, és katonai válaszlépésekben. Az igaznak és jogosnak tartott háború elvi, etikai megalapozottságához az ő gondolatait is segítségül hívják.<sup>534</sup> Ezek tükrében kereshetjük a megfelelő elvi alapot, de a gyakorlati megoldások lehetőségeit is erdélyi társadalmunkban, tegyük azonban hozzá, hogy hit, reménység, és megfelelő bátorság hiányában lehetetlen a problémákat kimozdítani a holtpontról.

## **G. Niebuhr elméleteinek tényleges használhatósága az erdélyi jelenben**

Erdély történelmének utolsó évszázada, csak egy „pillanat” a história mértékével vizsgálva. Mégis ennek az utolsó száz esztendőnek a történései számos átalakulást hoztak és új problémákat szültek a helyi társadalom szintjén. Az elmúlt évszázad magyar vonatkozású változásait számos történelmi és társadalmi ráhatás idézte elő. Az időszakot egyszerre jellemezték a radikális, majdnem ellenőrizhetetlen változások (globalizáció) és a kökemény következetességgel érvényesített, átfogó rendszerépítési projektek (nemzeti homogenizáció, kommunizmus). A valóság az, hogy az erdélyi magyarság mindezeket demográfiai és lelki szempontból is megsínylette. Mindkét erővonal, igaz, eltérő készítő és kényszerítő mechanizmusok érvényesítésével, de jelentős mértékben migrációt gerjesztő hatással volt a tartomány lakosságára nézve. A két-térségünk vonatkozásában meghatározó (1880-1914 közötti és az 1992-től errefelé érvényesülő)-globalizációs hullám majdnem negyedmillió erdélyi magyar migrációját eredményezte. Az államhatárok változása, a létező szocialista

---

<sup>533</sup> Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, 234.

<sup>534</sup> Lovin Robin, Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship. *Journal of Religious Ethics*, 2003. 31.3, 489-505.

rendszer kiépülése, majd krízise és az ennek következtében fellépő etnikai nyomás 450-480 ezer magyar elvándorlását idézte elő.<sup>535</sup>

Természetesen, ha a niebuhri megoldáskereséseket mintegy sablonként ráhelyezzük az erdélyi történelmi-társadalmi valóságra, érzékeljük, hogy a formák kevés pontban fedhetik egymást. Ennek a ténynek valós okai, a birodalmi és tartományi történelem közötti különbségek, a kulturális örökség, a belpolitikai folyamatok mássága, valamint az erdélyi magyar kisebbségi helyzet tükörképének hiánya az amerikai társadalomban. Bár az Egyesült Államokban nagyszámú etnikai kisebbség él, ezek a kisebbségek nem őshonosak Amerika területén. Kivételt képez az őslakos réteg, a maga sajátos, természetközeli kultúrájával. A bevándorló csoportok tagjai, gazdasági, politikai, üzleti, tanulmányi, vagy egészségügyi céllal telepsznek le. Ezért többé-kevésbé önként illeszkednek az ország nyelvi és viselkedési kultúrájába. Niebuhr foglalkozott a faji kisebbség elleni burkolt és nyílt elnyomás problémáival, az afro-amerikaiak küzdelme kapcsán. Ez a kérdés azonban mind gyökerében, mind pedig minőségében különbözik az Erdélyben őshonos magyarság kisebbségi helyzetétől. A kisebbségi állapotok pontosabb felmérése érdekében, próbáljuk meg behatárolni napjaink kisebbségfogalmát:

„A nemzeti kisebbség egy nemzetiesítő államban elkülönülő, külön etnikai azonosságtudattal rendelkező csoport/közösség. Kikerülhetetlen a többség-kisebbség dichotómia. A kisebbség csakis a többséghez való kapcsolatában értelmezhető, a két csoport egymás reciprokjaként nyer értelmet. A kisebbség elsődlegesen a nemzetállam strukturális, illetve politikai homogenizáló hatásaival szemben tételezi önmagát, közösségként ezzel a fő szemponttal kapcsolatosan szerveződik. Ez a belül lévő kívülállás bizonyos rendet hoz létre, alapja az ellenkezés, mivel a modern állam az élet minden területére behatol, a modern társadalom egyetemes értékrendje erőszakosan megváltoztatja a hagyományos kisebbségi identitást. Ezzel szemben jön létre a kisebbségek közösségvágya, a hagyományos nemzeti értékek iránti elköteleződése.”<sup>536</sup>

A Niebuhr által átélt valóságot értékelve megállapíthatjuk, hogy a rabszolgaság okán áthurcolt és az amerikai kontinensen meghonosodott faji csoport helyzetének javulását messzemenően elősegítették az észak-amerikai protestáns egyházak. Az igehirdetések, a diakóniai munka mellett, a keresztyén-politikai fórumokon való szónoklatok és az „amerikai lelkiismeret” megszólítása, egyöntetűen hozzájárultak az említett kisebbség jogharcának sikerességéhez. Ezzel szemben, realizmusunkat megőrizve, nehezen tudjuk elképzelni a

---

<sup>535</sup> Horváth István, Globalizáció és nemzetépítési törekvések szorításában. Az erdélyi magyar tömeges elvándorlás évszázada. Korunk Kolozsvár, 2019 április, 15.

<sup>536</sup> Bodó Barna, Demokrácia és civil társadalom kisebbségi léthelyzetben. Korunk Kolozsvár, 2018 Október, 14.

Románián belüli nemzeti többség lelkiismeretének felébredését és az ebből fakadó önzetlen cselekedetek sorát. A mesterségesen, választási kampányban előszeretettel szított etnikai ellentétek és a történelmi múlt rendszeres elkendőzése, ötvözve a hivatalos állami belpolitika asszimilációs terveivel, ma is nyomás alá helyezi az erdélyi magyarság esélyegyenlőséggel kapcsolatos törekvéseit. A Románia területén létszámfölényben levő görög-keleti egyház hitélete sem teremtett napjainkig olyan irányú állásfoglalásokat, amelyek az elnyomott kisebbség helyzetén kívántak volna javítani. Ellenkezőleg, a hivatalos állampolitikával összefonódva, az említett egyház éppen eszköze bizonyos területeken belül az etnikai egyensúly felborításának, a „hagymakupolás honfoglalás” által. Ebben a történelmi-társadalmi valóságban nehezen mozgósíthatók azok a keresztyén erőtartalékok, amelyeket Niebuhr megtalált a maga során gondolatai, könyvei, ígehírdetése, szervező munkája és szónoklatai által. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, az erdélyi-magyar történelmi egyházak tevékenységét sem, ebben a speciális történelmi-szociális helyzetben. Bár látszólag a szolgálati lehetőségek számára is egyfajta „sorompót” jelenthet az adott politikai helyzet, az egyháznak éppen küldetéséből adódóan kell keresnie azokat a felületeket, amelyeken keresztül hatást gyakorolhat a társadalomra. Sajnos az erdélyi valóság nem mozgósította kellőképpen egyházaink erőtartalékait, még az 1989-es változások után sem, így a demográfiai változásokra és a társadalmi problémákra válaszképpen nem született professzionális felmérés és megoldáscsomag. A szórványmunka nehézsége és megfelelő infrastruktúrájának hiánya is szülte a következő rálátást:

„Az egyház alapküldetéséből és világszemléletéből adódóan hajlamos arra is, hogy elnagyolja, elteologizálja, elmoralizálja a szigorú szabályok szerint értelmezendő tudományos adatsorokat, kérdéseket. Hajlik arra is, hogy nemzethalalos víziókkal dramatizáljon, vagy épp oltári optimizmussal, mennyei vigasszal öntsön le súlyos tényeket, és mennyei reménydimenziókba helyezzen és oldjon fel minden kérdést.

Nemzetpusztulós narratívákkal, víziókkal vagy reménydiskurzussal válaszoltak olyan kérdésekre, mint népességfogyás, születések véges csökkenése, vegyes házasság, elvándorlás, világszórvánnyá válás és az ebből adódó nyugati számbavételi és lelkigondozói feladatok, tennivalók. Egyházaink ott meg is álltak a demográfiai sorskérdések elnagyolt képénél, és dramatikusan elretorizálták belső fórumaikon, hogy fogyunk, beolvadunk, nagy az elvándorlás, nőtt a vegyes házasság, nem tudjuk hányan vagyunk, jó lenne összeírni a nagyvárost, keressük meg valahogy őket-és ennyi. De az igazán tragikus tény a hivatalos állami és a belső egyházi népszámlálás közt tátongó áthidalhatatlan és értelmezhetetlen szakadék szomorú valósága lett.”<sup>537</sup>

<sup>537</sup> Vetési László, Egyházaink-A demográfiai adatok és változások keresztüztüében. Korunk Kolozsvár, 2018. Április, 18.

Feltehetjük önkritikával azt a kérdést is, hogy mennyire érezte meg az egyház a szolgálati és társadalmi ráhatás lehetőségeit az 1989-es változások pillanatában? Minden társadalmi és ideológiai zűrzavart félretéve, az a pillanat kiváló melegágya lehetett volna az egyház „falain” kívüli, de a társadalmon belüli szolgálati lehetőségek feltérképezéséhez és elindításához. A kedvező kontextusból kiemelünk példaképpen néhány tényezőt: A politikai változások eseményei karácsonykor zajlottak, és ez az Isten jelenlétére terelte a figyelmet. Az egyház újult erővel léphetett volna be a társadalomba, a sok évtizedes kiszorítottság után. Igaz, hogy megjelentek a keresztyéndemokrata pártformációk, visszatért az iskolákba a vallásoktatás, az újrafelfedezett, most már kapitalista súlyú szegénység és létbizonytalanság a vallás irányába tolt el pillanatnyilag a figyelmet. Mégis úgy érezzük, hogy elmaradt a társadalmi ráhatás és nem sikerült változásokat kieszközölni az egyenlőtlenségek és igazságtalanságok terén.<sup>538</sup> Megjegyezzük, hogy a Niebuhr korabeli amerikai protestáns egyházak részletes programokat dolgoztak ki a környezetükben fellelhető társadalmi igazságtalanságok enyhítése céljából. Természetesen vannak olyan szolgálati részeredmények is, amelyek figyelmet érdemelnek. A római katolikus Caritas segélyszervezet, a református nőszövetségek, a Diakóniai Keresztyén Alapítvány, a Csibész Alapítvány, Bójte Csaba gyermekmentő szolgálata, mindenképpen említésre méltóak a társadalmat érintő szolgálatok területén. A ferences szerzetes kezdeményezése és munkája nyomán, napjainkban 83 helységben 2135 nehéz sorsból jött gyermeket nevelnek. A Dévai Szent Ferenc Alapítvány a kezdetektől számítva, mintegy 6000 gyermeknek egyengette az életútját. Figyelemreméltó társadalmi eredmény, hogy a felnövekvő ifjak mesterséget tanulnak, vagy hivatást választanak, döntő többségük nem riad el a családalapítás nehézségeitől és beilleszkedik a társadalom „véráramába”.<sup>539</sup> Megjegyzendő azonban, hogy több esetben a pozitív erjedés magánkezdeményezés eredménye, melynek gyümölcsét utólag emeli be az egyház az intézményi sorba. Sokkal többet lehetne tenni az idősgondozó hálózat kidolgozásának területén, összefogva a lokális adminisztratív erővel. Itt pozitív példa lehet a magyarországi falugondnoki intézményhálózat kiépítése.<sup>540</sup> Az átfogó gyakorlati eredmények hiányában, a Niebuhr által is felvezetett keresztyén történelemszemlélet kiváló alapot adhat a múlt feldolgozásához és a nemzeti kereszthordozás méltóságához. Az Isten igazságosságának mássága szintén egy erőforrás, mely Niebuhr szemléletében a megpróbáltatások mértékének

---

<sup>538</sup> Kiss Dénes István, Vallásszociológia a posztkommunista Romániában. Erdélyitársadalom.ro, 196.

<sup>539</sup> Bodó Márta, Csaba testvér titka. Korunk Kolozsvár, 2018 Október, 80.

<sup>540</sup> Vetési László, Egyházaink-A demográfiai adatok és kihívások kereszttüzében, 21.

különbségében is megnyilvánul. Ezek az elméletek azonban létfontosságuk ellenére csak a szenvedő alany öndefinícióját és túlélési erőfeszítéseit szolgálják. Az igazságosság és jogegyenlőség gyakorlati területén is érzékelhető előrelépésekhez több irányú megoldások szükségesek. Ezek megszületéséhez pedig kikerülhetetlenek a Niebuhr által is előnyben részesített, kényszerítő intézkedések, a társadalomszervezés és a gazdasági élet területén. A nagy kérdés az erdélyi valósággal kapcsolatosan, hogy melyek azok a kényszerítő megoldások amelyek hatékonyan életbe léptethetőek és milyen irányból kell fakadjanak, ahhoz hogy célt érjenek? Történelmi tapasztalataink alapján kijelenthetjük, hogy minden „belülről” gerjedő, etnikai alapú kezdeményezés ellenállásba ütközik. Különösképpen a területi autonómia kérdése, mint a történelmi jóvátétel és az esélyegyenlőség eszköze, teljes elutasítással találkozunk. Talán elkerüljük a szubjektív rálátás veszélyeit, ha mindezt a román történelem gondolatain keresztül vizsgáljuk:

„Az egyetlen „területi” jellegű vita a Székelyföld körül zajlik, Hargita és Kovászna megyében, ahol a magyarok még szilárd többséggel rendelkeznek. A székelyföldi autonómia viszont a románok zsigeri elutasításába ütközik, hiszen ők semmiféle autonómiáról nem akarnak hallani, az etnikai kritériumokon alapuló önrendelkezésről végképp nem, főleg Erdélyben! Másrészt vitatható, mennyire lenne hasznára maguknak a magyaroknak egy ilyen autonómia, amely a magyar etnikumú lakosság kevesebb mint felét foglalná magába, és elhatárolná az ország egyik legszegényebb térségét: serkentené a fejlődést, vagy még nagyobb elszigeteltséghez vezetne? A románok azonban egyszerűen attól tartanak, hogy az illető terület kiszakadna a román testből, és ki tudja, talán még hozzácsatolódna Magyarországhoz (bár az több száz kilométerre található a magyar határtól).<sup>541</sup>

Ha visszatekintünk a székelység történetére, láthatjuk, hogy az önrendelkezés jogi formája jelen volt számukra a Magyar Királyság területén is. Katonai jellegű szolgálatukból fakadóan élhettek a szabad döntések lehetőségével. Természetesen más népcsoportok is hasonló státuszt élveztek, így a besenyők, kunok, jászok és az erdélyi, vagy szepességi szászok is élhettek a törvény adta szabad jogállásukkal.<sup>542</sup> Realizmusunkat megőrizve, kijelenthetjük, hogy csak azoknak a próbálkozásoknak lehet a jelenben eredménye, amelyek az osztársadalmi helyzet javulását helyezik előtérbe. Az erdélyi magyarság jogossággal és igazságossággal kapcsolatos küzdelme az eredményesség érdekében, egyetemesebb lépcsőfokra kell lépjen. Természetesen a megfelelő stratégiák kidolgozása sokkal nehezebb és

---

<sup>541</sup> Boia Lucian, Románia elrománosodása, 108.

<sup>542</sup> Gidó Csaba, Székelyföld és népének története. Korunk Kolozsvár, 2017 Május, 106.



több kutatást igénylő feladat, mint maga az elmélet körvonalazása. Kézenfekvő keresztyén megoldás lenne, ha a felebarát szeretetének imperatívuszát hangsúlyozó igehírdetések, több nyelvre lefordítva, megfelelő lelki talajt találnának, és szemléletváltást hoznának, egy magát keresztyénnek nevező nemzet politikai magatartásában is.

A tiszta keresztyén megoldások módszerét önmagában, maga Niebuhr is egy olyan illúzióknak tartotta, mely menthetetlenül beleütközik a csoportérdekek csökönységébe. Ennek ellenére gyakran hangsúlyozta, hogy bármely keresztyén törekvés számára a legmagasabb mérce, a Krisztus önzetlen szeretete kell maradjon. Ha kizárólag a Krisztus etikai tanításaira építenénk bármely morális folyamatban, és a politikai színteret szeretnénk megtisztítani, a mozgósított energiák Niebuhr szerint ugyanakkora zűrzavart keltenének, mint amekkora világosságot gyújtanának. Meglátása alapján az evangéliumban ténylegesen nagyon szigorú etikai ideál található, de a szó szoros értelmében nem tartalmaz szociáletikai előírásokat. Ennek oka a teológus szerint a Jézusi tanítás tökéletes mivolta, mely nehezen talál kapaszkodókra a XX-ik század gazdasági és politikai kérdései között.<sup>543</sup> Ha Niebuhr elméletére támaszkodunk, mindenképpen figyelembe kell vennünk ezt a diagnózist, amikor az erdélyi-magyar társadalmi problémák számára keresünk tiszta keresztyén utakat. Hogyan is tudnánk érvelni az etnikai kérdésekben, vagy a székelyföldi területi önrendelkezésért folyó küzdelemben azokkal a jézusi kijelentésekkel, amelyek vallásos indíttatású teljes érdekmentességből táplálkoznak? Ezek a tanítások a teljes önzetlenséget és lemondást helyezik előtérbe. Gondoljunk az osztozkodó két testvér vagyoni problémájára adott krisztusi válasza, mely nem kívánt a kérdéssel különösképpen foglalkozni és egy magasabb vonatkoztatási pontra tekintett, mind a földi örökség kérdése. Ide sorolhatjuk azt a tanítást is, mely szerint a kölcsönkérőnek többet kell adni, mint amennyit kér, a visszatérítés kényszere nélkül. A jelenlegi jogosságért és igazságosságért való küzdelem tényei Erdélyben, megkívánják az ügyek melletti konok kitartást a lemondással és visszalépéssel szemben. Szükségesnek és megalapozottnak látjuk azokat a szervezett ellenállási formákat, amelyek tüntetések, menetelések, utcai összegyülekezések által adnak hangot az átélt jogtalanságokkal szembeni tiltakozásnak. Ilyen konkrét eseményeket jegyezhetünk 2017-ben a Sepsiszentgyörgyi Székely Mikó Kollégium újraállamosítása okán, vagy a 2019-es esztendő első heteiben a Marosvásárhelyi Orvosi és Gyógyszerészeti Egyetem magyar nyelvű karának visszaállításáért való mozgósításban. Természetesen akkor hangsúlyozhatjuk ezeknek a kényszerítő megoldásoknak a szükségét, függetlenül az elért végeredménytől, ha

---

<sup>543</sup> Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*, 30.

társadalometikánkat a niebuhri realizmusra építjük. Ezzel szemben, testvére Helmuth Richard a be nem avatkozás módszere mellett állt ki a második Világháború alatt kialakult távol-keleti helyzetben, azzal érvelve, hogy az így kialakult egyensúlytalanságok is Isten későbbi terveinek alkotóelemei.<sup>544</sup> Niebuhr ellenáll azoknak a teológiai oldalról jövő kritikáknak, amelyek az evangéliumi etika durva megsértésének nevezik az osztályharcban használt lázadás, vagy sztrájk elemeit. Ezzel egy időben azonban lázasan keresik azokat az egzotikai pontokat, ahol bizonyítani tudják, mondjuk egy nacionalista indíttatású háború létjogosultságát. Niebuhr véleménye szerint, világosabban kellene látni, hogy a jézusi etika nem elsősorban a politikai és gazdasági élet szövevényében nyújt eligazodást. Ezekben a kérdésekben, szabad választási lehetőséget ad a morális meggyőződések szerinti döntéseknek.<sup>545</sup> A niebuhri szociáletikában fontos szerepe van a nemzetközi politikai szerveződésen keresztül történő nyomásgyakorlásnak, olyan esetekben, amikor politikai-gazdasági önkény gátolja a társadalmi jogosság formáinak érvényesítését.

Megállapíthatjuk, hogy Niebuhr társadalometikája, a hatalom kérdését megpróbálja képletszerűen, egyetemes irányból behatárolni. A Szentírás alapján térképezi fel a hatalombírással együtt járó emberi gőg formáit. A megszerzett és minden eszközzel megtartott politikai hatalom és ennek gazdasági hozadékai, az átörökölt előjogokkal együtt járó gazdasági erő, mely befolyásolhatja a politikai döntéseket is, Niebuhr számára örökérvényű problémákat jelentenek, függetlenül az államformától és a gazdasági rendszertől. Akár királyságról legyen szó, akár modern demokratikus államformáról, a teológus meglátása szerint, a problémák gyökere abban áll, hogy a hatalom embere ki akar lépni a teremtményi státuszának korlátai közül és egyetemes érvényt kíván szerezni ideológiájának és gyakorlati megvalósításainak. Niebuhr gondolataiból kitűnik, hogy ide sorolja a kommunizmus exportját, valamint az imperializmust is. Ezekhez a történelmi próbálkozásokhoz kapcsolódik az énközpontúság bűne, mely egyes esetekben önistenítéssé is fajulhat. Ebből a megközelítésből kiindulva, kiváló segédanyagként használhatjuk a niebuhri társadalometika leleplezéseit, az elmúlt évszázad romániai és ezen belül az erdélyi hatalmi aránytalanságok felmérésére. Az erőltetett és központilag irányított asszimiláció folyamata, a diktatúra korának területi átrendeződései, a napjainkban is számos esetben törvény felett álló államhatalom, mind azt bizonyítják, hogy egyoldalú és önkényes történelemszemlélettel állunk szemben. Ez

---

<sup>544</sup> Ottati Douglas F., *The Niebuhrian Legacy and the Idea of Responsibility*. *Studies in Christian Ethics* 22. 4, 2009.

<sup>545</sup> Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*. 1967, 33.

fakadhat a történelmi szempontból fiatalnak tekinthető állam kisebbségi féltelmeiből, de származhat bizonyos latin eredetű felsőbbrendűség illúziójából is. Ebben a kérdésben is érdemes belepillantani Lucian Boia román történész diagnózisába, aki “belülről” látja az indítékok gyökerét:

“...Itt először a komplexusokról, pontosabban a kisebbségi komplexusról kell szólnunk. Ha diagnosztizálnom kellene a román társadalmat, ez lenne az első betegség, amelyet azonosítanék...A románok ekkor fedezik fel saját “jelentéktelenségüket”: mások kénye kedvének kiszolgáltatók kis országok. A “nemzeti”, az ideális Románia területének jókora része közvetlen idegen uralom alatt áll. (Erdély a magyaroké vagy az osztrákoké, Besszarábia az oroszoké, Dobrudzsa a törököké). Az idegenektől való tanulás örökös kényszere, átvenni mindazt, amit alkottak, állandóan valaki pótkocsijának lenni...Ebből a komplexusból dölyfös építmény születik: a birodalmiság, mely arra hivatott, hogy a jelen parányiságát ellensúlyozza...A legtovább August Treboniu Laurian jutott el, aki az 1853-as, A románok története című munkájában kijelenti, hogy a rómaiak és a románok teljes mértékű, közös identitással rendelkeznek, a románok történelme pedig Róma i.e. 753-as megalapításával veszi kezdetét.”<sup>546</sup>

Az eredettel kapcsolatos ideológiákból is táplálkozó politikai magatartás, mindenképpen összekapcsolható a hatalombírási göggyével és a történelem birtoklásának téveszméjével. Niebuhr ezekben az esetekben a hatalom újraértékelését és fokozatos lebontását látja a járható útnak, ebben a folyamatban létfontosságú a hatalmi intézmények egymástól való szétválasztása és független kontrollja. Ez meggátolhatja egy erőltetett központosítás káros, diszkriminatív uralmát. Visszapillantva a történelembe, elfogadjuk, hogy az 1945 utáni Romániában nem volt lehetőség a hatalmi intézmények szétválasztására, mivel ezzel ellentétes elvek érvényesültek a baloldali diktatúrában. A rendszer minden politikai-gazdasági erőt és döntéshozási lehetőséget egyetlen hatalmi pólus, a szocialista pártvezetés kezébe sűrített. Ennek következtében, az erdélyi magyarok számára egyetlen esély maradt a nacionalizmus elleni tiltakozásra és döntésekben való részvételen. Ez a lehetőség a szocialista pártvezetés struktúráiba való beépülésben rejtett. Kétélű fegyver természetesen, önmagunk felé is kényszerítő megoldás, semmi köze a moralitáshoz, de abban a történelmi helyzetben, talán mérlegelhető kényszermegoldás. Így magyarázható, hogy a kezdeti kommunista pártban arányosan több volt a magyar és a zsidó háttérű tisztséget viselő, mint a többségi nemzet tagjai! Lehetséges, hogy a szerepvállalásban megbúvó vágyak között, ott szerepelt az a rejtett

---

<sup>546</sup> Boia Lucian, Miért más Románia? 46.

indulat is, hogy sikerül majd a szocializmus nemzetközi igazságszolgáltató ereje által, a Nagy-Románia által elkobzott történelmi területeket restaurálni.<sup>547</sup>

Megállapíthatjuk, hogy az említett időszak agresszív politikáját ténylegesen sikerült ellensúlyozni bizonyos szinten, de a békítő és igazságosságot szolgáló lépések, a magyar oktatási intézmények felállítása és a Magyar Autonóm Tartomány létrehozása, tiszavirág életűnek bizonyultak. A hivatalos rendelkezések a szocialista rendszer első évtizedében látszólag a jogosság ösvényére léptek. Hogy ez a folyamat mennyire volt tartós, ez más kérdés. Az erdélyi magyar felsőoktatás megalapíthatta a Bolyai Egyetemet. 1952-ben megalakult (az autonóm szovjet régiók mintájára) Erdély székelyek lakta, tömbmagyar régiójában a Magyar Autonóm Tartomány (hogy valójában mennyire tudott önálló lenni a totalitárius rendszerben-immár más kérdés). Az 1956-os adatok szerint az illető régió 731387 lakosa közül 565510 volt magyar (az összpobláció 77,3%-a, ám ez csak kevéssel több, mint a romániai magyar népesség egyharmada). Ezek a rendelkezések azonban tiszavirág életűnek bizonyultak. 1958-ban a Bolyai Egyetemet összeolvasztották a kolozsvári román egyetemmel...A Magyar Autonóm Tartományt 1960-ban elkezdik szétszabdalni és egy sávot kivágnak belőle, miközben néhány román többségű rajont csatolnak hozzá. A területi egység mindössze 1966-ig marad fenn, és abban a pillanatban, amikor az új területi közigazgatási felosztás visszatér a megyék hagyományos rendszerére, a többi régióval egyetemben eltűnik.<sup>548</sup>

Természetesen, egy területeit a „világégések” utáni aránytalan nemzetközi bíraskodás által szerzett állam esetében, az önkontroll és a történelmi kisebbségekkel szembeni jogos magatartás számos akadályba ütközik. Ebben a történelmi helyzetben, a belülről induló etnikai kezdeményezések, kivétel nélkül rendbontó, felforgató folyamatokként bélyegződnek meg, a megszerzett előjogait védő állam és a manipulált, riogató elméletek által. Számunkra érthetetlen a krónikus módon jelentkező, agresszív nacionalista elemekkel ellensúlyozott félelem, mely gyökerében eltípor minden jogosságra törekvő kisebbségi kezdeményezést. Valószínűnek tartjuk, hogy a román etnikai többséghez tartozó személyek, magánbeszélgetések során számos mozzanatot megértenének Erdély magyar vonatkozású történelmével kapcsolatosan. A csoportként, nemzetként való viselkedésben azonban, ugyanazokat az agresszív jegyeket véljük felfedezni, amelyeket Niebuhr a csoportérdekek számlájára írt. Ebben az esetben is felerősödik a szubjektív viselkedés és részrehajlás, ami a

---

<sup>547</sup> Boia Lucian, Románia elrománosodása, 84.

<sup>548</sup> Boia Lucian, Románia elrománosodása, 86. (ford. Rostás-Péter István)

felebarát elutasításához és lényegében az Isten elleni lázadás bűnéhez vezet. Ugyanígy érthetetlen ez a magatartás a történész számára is, aki tisztán látja, hogy a lakossági összetétel arányai miatt nem Erdély visszafoglalása, hanem a nemzeti értékek konzerválása a tét:

“Ez hát a tényállás, éppen ezért nehezen érthető, hogy sok román még mindig Erdély jövője miatt aggódik. Számukra a magyarok minden apró rezdülése gyanús és potenciálisan veszélyes.

A valóság márpedig teljesen egyebet mutat. A magyarok elvesztették az Erdélyért vívott küzdelmet, egyetlen jelenlegi kezdeményezésük sem tekinthető az Erdély visszafoglalására indított offenzívaként, inkább utóvédharcnak nevezhető, mely a magyar kisebbségből és annak identitásából még megpróbálja menteni a menthetőt.”<sup>549</sup>

Ha a Niebuhr realizmusának vonalát követjük, mindenképpen számolnunk kell a többségi köztudatban élő torz valósággal is, hiszen a belőle származó komplexusok részrehajló módon nyomják el a nem román eredetű társadalmi kezdeményezéseket. Niebuhr gondolataiban válogatva megállapíthatjuk, hogy a külső gazdasági és politikai nyomásnak elméletileg lehet pozitív hozadéka. Történelmi megtapasztalásunk azonban az Európai Unió, katalán függetlenségi mozgalommal szembeni magatartása, melyet ismerve, nem lehetnek illúzióink ebben a kérdésben.

Niebuhr elméletei természetesen gazdasági síkon is keresték az egyensúly lehetőségeit. Ebben a kérdéskörben még nagyobb szakadék húzódik, az Erdélyi tartalékok és az Egyesült Államok végtelennek tűnő lehetőségei között. Niebuhr megállapításai abban az időszakban születtek, amikor az amerikai ipar növekedése sorozatosan nyitotta az új termelőegységeket. A gazdasági erő és a vele járó privilégiumok nagyon megnövelték a különbségek szakadékát az ipari folyamatok tulajdonosai és a dolgozó réteg tagjai között. Bár a gyárak munkahelyek sokaságát teremtették meg, hatékony érdekvédelmi szervezetek létrejötte nélkül az amerikai munkás is mély szegénységben maradt volna. Ezeknek a szervezeteknek a létrejöttét és munkáját támogatta Niebuhr írásaiban és politikai állásfoglalásaiban egyaránt. Erdélyben ezzel szemben az elavultság és politikai érdekek áldozatául esett szocialista nehézipar helyén, gazdasági szempontból “üreshalmaz” keletkezett. Még napjainkban is csak óvatos befektetések történnek, aminek okai közé sorolhatjuk az infrastruktúra kezdetlegességét és a politikai-gazdasági kiszámíthatatlanságot. A falvak lakosságának mintegy 30%-a ingázott és dolgozott az ipari termelésben a rendszerváltás előtt. Jövedelmüket kiegészítették otthoni, mezőgazdasági tevékenységgel is.

---

<sup>549</sup> Boia Lucian, Románia elrománosodása, 106. (ford. Rostás-Péter István)

Ennek a rétegnek nagy hányada munkanélkülivé vált a politikai változások után, vagy visszakényszerült a mezőgazdaságba. A technológiai szempontból felkészületlenül végzett gazdálkodás azonban eltolta a mezőgazdasági tevékenységet a háztartási és az informális munka szektorába.<sup>550</sup> A bonyolult és nehezen átlátható gazdasági helyzetben, a vállalatok kihasználják munkaadói hatalmukat és dolgozóikat az államilag megállapított minimálbér határán foglalkoztatják. A helyzet kevéssel jobb a szakképzettséget megkövetelő iparágakban, ahol a dolgozók magasabb szinten képesek értékesíteni munkaerejüket. Az állapotok nem sokban különböznek a mezőgazdasági munka területén sem, ahol a hagyományos megélhetést kínáló, de ma már korszerűtlen kisgazdaságok lassan kiszorulnak a piacról megfelelő szövetkezés és érdekvédelem hiányában. Az Egyesült Államokban a gazdasági áttörést a Niebuhr által is felkarolt ún. New Deal intézkedései hozták, amikor az egyes államok kormányai szerződéseket kötöttek, a különböző dolgozó kategóriák szövetségeivel, többek között a farmereket képviselő szervezetekkel is. Ezek a megegyezések segítették a terményértékesítés jogosabb paramétereinek kidolgozását. Niebuhr gyakorlati meglátásai alapján tehát kijelenthetjük, hogy kitartó szervezési tevékenység szükséges a gazdasági egyenlőtlenségek tompításához, melynek alapja a termelési szövetségek, kooperációs csoportok, valamint a politikai befolyással is bíró érdekvédelmi szervezetek létrejötte és fenntartása.

A különböző realitásokat is figyelembe véve, feladatunk egyszerűbb volna a közös nevezők keresésében, ha nem állnánk szemben folyamatosan a kisebbségi megkülönböztetés kérdéseivel. Az történelmi tény, hogy Erdély tartományának Romániához való csatolása után, ezek a kérdések állandósultak a társadalmi-politikai formától függetlenül. Ez pedig leszűkítette az erdélyi magyarság társadalmi igazságossággal kapcsolatos útkereséseit a kisebbségi jogvédelem területére. Amíg a hátrányos megkülönböztetés állapota meg nem változik, szinte lehetetlen a keresések irányát egyetemesebb társadalmi és gazdasági problémák irányába fordítani. A kényszerítő megoldások sorában itt is rejlenek építő lehetőségek, de ezek egy magasabb öntudatból, valósabb történelemszemléletből és talán belső kényszerből kellene fakadjanak, elsősorban a többségi nemzet részéről. Erre nézve találhatunk pozitív példákat az európai gyakorlatban. Finnországban példának okáért a svéd kisebbség aránya nagyjából akkora, mint az erdélyi magyarságé Románián belül. Ennek következtében, a finnek számára logikus, hogy a svéd is hivatalos nyelv, a finn mellett. A

---

<sup>550</sup> Kiss Dénes István, *Változások a falusi fiatalok munkába lépési folyamatában a rendszerváltás után*. Budapest-Kolozsvár 2002.

skandináv példa alapján természetes kellene legyen Romániában is egy 6%-os kisebbségi nyelv hivatalos mivolta, a román mellett. Ha egy ország valóban meg szeretné őrizni kisebbségeit, nemcsak azonos jogokat kell biztosítani nekik, hanem ezen felül specifikus jogokat is, amelyek lehetővé teszik a pozitív megkülönböztetésüket. Azt is felfedezni véljük, hogy a politikailag diszkriminatív magatartás és a jogtalanságok egyik fő és állandó forrása a hosszú időn keresztül elferdített történelemlátás, mely mindenképpen bátor revízióra szorul. Megállapíthatjuk, hogy léteznek ma ebbe az irányba mutató pozitív kezdeményezések. Vizsgáljunk meg ezen a téren is egy leleplező meglátást:

“Hová menekülnek a megújulásra képtelen történészek, akiket azok az újságírók támogatnak, akik csak mendemondákból ismerik a történelmet? Nyilván a patriotizmusba, hová máshová. Ököllet döngetik a mellüket, hogy jobban szeretik országukat, mint bármit e világon, íme olyasmire szakosodtak, ami nem igényel sok erőfeszítést, ahogy túl sok hozzáértést sem. Hogy megnyerik-e, vagy sem Romániát, majd elválnak. Ezzel az idejétmúlt történelemértelmezéssel Románia egyelőre nem hallatja hangját az európai történetírás vitáiban...A Nagy Egyesülés centenáriuma ahelyett, hogy megújító kutatásokra sarkallna, várhatóan a közhelyek újboli kinyilatkoztatására korlátozódik. Ezek annyiszor elhangzottak már, hogy már a valóságnál is igazabbnak hiszik őket. Az igazság egyszerűen összetettebb és árnyaltabb.”<sup>551</sup>

Az objektív megközelítés kedvéért és az ideológiai zűrzavar ellenére kijelenthetjük, hogy napjainkban léteznek esélyteremtő gazdasági programok Romániában, vannak pályázati lehetőségek és ezek területén, bár nehezen teljesíthető kritériumrendszerrel bírnak, nem véltünk felfedezni etnikai szempontból mért diszkriminatív jelleget. Erdélyi magyar gazdasági kezdeményezések, magyarok lakta többségi területeken belül születnek, főként a történelmi Székelyföld területén. Ezzel a régióval kapcsolatosan eredményes lehet egy etnikai térszerkezethez igazított fejlődési program kidolgozása. Ez a stratégia élhető utat mutat több kisebbség lakta európai régióban és a lényege az, hogy hangsúlyozottan figyelembe veszi az adott terület történelmi és kulturális jellemzőit a gazdasági lehetőségek mellett. Ez a módszer szakít az egyoldalú industrializációval, mely könnyen kettészakíthatja a társadalmat és felbecsülhetetlen morális károkat okozhat minden anyagi hozadéka ellenére. A stratégia sikeres iskolapéldája tulajdonképpen Japán, mely kiválóan ötvözte a gazdasági fejlődés igényét, a helyi kultúra és hagyományok megőrzésével és kihangsúlyozásával. Ugyanilyen mintára, betartva a lehetőségbeli arányokat, kellene kidolgozni a Székelyföld saját, tájbelakó hagyományaira épített, kiegyenlítő gazdasági stratégiáját és természetesen el kellene kerülni a

---

<sup>551</sup> Boia Lucian, Az 1918-as nagy egyesülés, 10. (ford. Rostás-Péter István)

csak turizmusra alapuló egyoldalúságot.<sup>552</sup> Az erdélyi falvak maradék lakosságának megélhetési problémáit nem lehet megoldani csak a mezőgazdaságra alapozva. A kontinens bármely országára tekintve megállapíthatjuk, hogy hatékony, termelékeny és technológiára épített mezőgazdaságot, csak a kisgazdaságok megszűnése és a mezőgazdaságból élők számának csökkenése árán lehet kiépíteni. Ezzel szemben falvaink agrártársadalma még mindig a családi örökségként jelentkező kisparcellákra és domináns módon az olcsó, elavult technológiára építi fel gazdasági elképzeléseit. Ennek eredményei pedig a hatékonyság hiánya és az életszínvonal alacsony mivolta. Az okok között nem csak gazdasági, de mentalitásbeli gyökereket is felfedezünk. Ezek közül a leglényegesebb, a földtulajdon, legyen az bármilyen kis méretű is, paraszti felértékelése. A statisztikák alapján, 1999 után a gazdaságok 50%-a 1 hektár alatti földterület.<sup>553</sup> A nagyobb birtokok tulajdonosait két csoportra osztja egy szociológiai tanulmány: a mezőgazdasági vállalkozók csoportjára és az ún. nagygazdák körére. Az első csoport tagjai általában a szocializmusban is hivatsszerűen foglalkoztak gazdálkodással, munkájuk és beosztásuk révén. Akik vezető pozícióban voltak, kihasználva a változások keltette jogi zűrzavart, sikeresen magánosították azokat a termelőegységeket, melyekben befolyásos szerepük volt. E csoport tagjainak többsége napjainkban 100 ha körüli átlagterületen gazdálkodik. A második csoport, a “nagygazdák” köre inkább viselkedik “falusi elitként” és átörökölt, kiegészített családi birtokait is a megszerzett presztízs megtartására használja a gazdasági cél mellett.<sup>554</sup> Természetesen jelentős társadalmi-gazdasági szakadék tátong az említett két csoport tagjai és az egy ha alatti kényszergazdaságok művelői között.

Európára kitekintve, láthatunk olyan megoldásokat is, amelyek nem az abszolút többség elve alapján szabályozzák az etnikai együttélést. A társulások demokrácia intézménye a gyakorlatban is sikeresen oldotta meg a svájci és belgiumi sokszínűséget egyaránt. Svájcban a 26 kanton széleskörű önállósága és a német-francia-olasz nyelvek egyenrangúsága a példaértékű. Belgiumban 1970 után alakították ki a vallon, flamand, német, francia-holland tartományok együttélését szabályozó rendszert, az addig központosított állam alternatívájaként.<sup>555</sup> Visszatérve Erdélyre, pozitívumként könyvelhetjük el, hogy az erdélyi-magyar útkeresésekben komoly szerepet vállal a Magyar Állam is, és ez a vállalás része a történelmi veszteségek fölött érzett felelősségtudat lelki folyamatának. Ezek a kezdeményezések mindenképpen illeszkednek a Niebuhr által is támogatott kiegyenlítési

---

<sup>552</sup> Bakk Miklós, Etnikai térszerkezethez igazodó modernizáció. Korunk Kolozsvar, 2018 Április, 48.

<sup>553</sup> Kiss Dénes István, Erdélyi falvak a 21. Században. Magyar Kisebbség, 2006/1.

<sup>554</sup> Kiss Dénes István, A falusi elit átalakulása Erdélyben. Adatbank, 2004.

<sup>555</sup> Romsics Ignác, Az etnikai ellentétek kezelésének technikái, 103.



folyamatokba, és részesei annak a küzdelemnek, melynek célja nem a privilégiumok megőrzése, hanem egy emberjogi és gazdasági szempontból hátrányos helyzet kiküszöbölése.

## V. Összefoglaló gondolatok

Reinhold Niebuhr egész életműve magával ragadó. Munkáiból egyértelműen tükröződik a társadalomért, a mindenkori emberi életért érzett felelősségérzet. Istentől kapott adottsága, megszerzett tudásával ötvözve, képessé tette arra, hogy mind elméleti munkájában, mind pedig gyakorlati, szervező tevékenységében maradandót alkosson. Nehéz őt elfogulatlanul olvasni, mivel a megfogalmazott teológiai igazságokat hitelesen körülbástyázza a lélektan, a filozófia és a történelem segítségével. Munkáival kapcsolatosan kiemelhetünk néhány lényegi jellemvonást:

A besorolási félreértések elkerülése végett meg kell jegyeznünk, hogy Reinhold Niebuhr, kiterjedt etikai munkássága ellenére sem nevezhetjük rendszeres teológusnak. Ha feltérképezzük életművét, elfogadhatjuk, hogy sajátos rendszert követett, és realizmusára meg történelmi ismereteire támaszkodva mindig „alulról” indult el: a magasságokat örök vonatkoztatási igazságnak tartotta, és ennek tükrében a legégetőbb társadalmi kérdések megválaszolása mentén dolgozta ki teológiáját.

Történelmi kora és a körülötte zajló események meghatározták szemléletmódját. Az időszak, amelyben felnőtt, a múlt század első évtizedei, a gyors ütemű ipari és kereskedelmi fejlődés időszakát jelentették az Egyesült Államok számára. A technológiai fejlődésnek és a termelékenység felgyorsulásának azonban számos negatív hatása volt a társadalomra és a szociális egyensúlyra. Niebuhr világosan látta a társadalmi szakadékok mélyülését, az osztályok közötti feszültségek okát, és bátor kritikával illette a haszonelvű, nem humánközpontú gazdaságpolitikát. A válaszokat és megoldásokat egyaránt kutatta az Írás tiszta és kompromisszummentes agapéjában, valamint a gyakorlati társadalomszervezés lehetőségeiben. Lényeges volt számára a lehető legmagasabb szintű társadalmi igazságosság megteremtése, az adott körülmények figyelembevételével.

Gondolataiból kikövetkeztethetjük, hogy számára Krisztus tiszta, érdek nélkül cselekvő szeretete volt a legmagasabb vonatkoztatási pont, ennek ellenére meglátta a

társadalomnak, mint közösségnek a korlátait is ezzel a szeretettel szemben. Számos történelmi-társadalmi példával próbálta igazolni, hogy a közösségek moralitása, az összeadódó negatív impulzusok miatt, távol esik az egyén morális lehetőségeitől. A negatív megtapasztalások ellenére, küzdött az ellen, hogy közösségi etikájának pesszimista végkicsengést adjon. Ráébreszti az őt olvasókat, hogy elismerve halandó mivoltunkat Krisztus istenségével szemben, igyekeznünk kell az igazságosságra, mint a szeretet élhető és tanulható formájára, és olyan társadalmi-együttélési stratégiákat kell kidolgoznunk, mint a nyugdíjrendszer, a társadalombiztosítási intézmény, különböző segélylehetőségek a hátrányos helyzetűek számára. Lényeges volt tehát számára a lehetőség szerinti, legjobb gyakorlati megoldások megtalálása.

Niebuhr tanulmányai során megpróbálta feltérképezni a teljes embert a maga anatómiai, lélektani, filozófiai és teológiai gazdagságában. Analízisei alapján vallotta, hogy ha nem számítjuk bele a földi valóságba fizikai, lelki, sőt akár hitbeli korlátainkat, és olyanok akarunk lenni, mint Megváltónk, menthetetlenül a kereszten végezzük, akárcsak Urunk. Ennek a mártíriumnak azonban, nézetei szerint legfennebb hőstett értéke lenne, semmiképpen nem hozna megváltást, mert ez a munka egyedül a Messiás lehetősége, nekünk keresztyén realizmussal élve más a feladatunk. Gondolataiból világosan kikövetkeztethetjük, hogy a krisztusi tiszta utat sokkal inkább járhatónak tartja az egyéni hitélet számára. A közösségben, amint azt korábban is kiemeltük, történelmi-gyakorlati tényként mindig felerősödve és összeadva látja a negatívumokat. Az ezzel való küzdelem legfontosabb állomásait nem a forradalmi, hanem az egyeztető megoldásokban látja.

Niebuhr számára lényeges volt a bűn és kegyelem kérdése. Ezekre keresve a választ, megpróbált elvi igazolásokat találni a társadalom problémáira. Megjegyezzük, hogy munkáiban, emberközpontúságában találhatunk szabadelvű jegyeket. Az azonban nyilvánvaló, hogy a bűnt a történelem konstans valóságának tartotta, és rámutatott, hogy a szabadulás nem következhet be az intelligencia, az oktatás és a technikai fejlődés útján. Ez, diagnózisa szerint, a történelemformáló Isten erejében rejlik. Bünszemléletében tehát eltávolodik a liberális irányzattól. Ezzel kapcsolatosan, Albert Ritschl-el vitázik, aki a modern, liberális teológiai eszmék egyik úttörője. Ritschl szerint minden vallásban megtalálható az ember kettős, ellentmondásos valósága, amely alapján az ember része a természetnek, de ugyanakkor olyan spirituális lény is, aki uralkodni akar a természetben. Niebuhr szerint is igaz a végesség és a szabadság e kettőssége, de a liberálisok nem látják a Szentírás egyéni megközelítését más vallásokkal szemben, hiszen az Írás pontosan ebből a végességből vezeti le a bűn kérdését. Niebuhr megvédi a Szentírást, amely nézetei szerint nem

veszíti el vezérfonalát e komplex kérdések útvesztőjében, hanem a végességből és korlátoltságból levezetett bűn kérdésére, a megváltásban ad választ.

Niebuhr többször is hangsúlyozza, hogy az ember a maga létbizonytalanságán úgy próbál felülkerekedni, hogy szabad teret enged hatalomvágyának, amely megmutatja teremtményi mivoltának korlátait. Az ember megpróbál a korlátok nélküli póz illúziójából táplálkozni, ez a próbálkozása azonban kudarcba fullad. Feltételezi önmagáról, hogy fokozatosan áthág korlátain, addig a pontig, míg elméje azonos lesz az univerzális elmével. Ezen az elrugaskodási fokon fertőzi meg az ember valóját a büszkeség vétké. Niebuhr világosan látja, hogy a gőg és a hatalomvágy bűnei felforgatják a teremtés harmóniáját, amelyet Isten úgy alkotott meg, hogy abban az ember egyensúlyteremtő tényező legyen.

Sajátosan boncolgatja Krisztus etikáját, amelyet személyes etikának nevez, de nem individuálisnak, mert véleménye szerint Jézus tanrendszere pontosan az egyént mozdítja el az önzés megkötözöttségéből. Kimondja, hogy a Biblia által megrajzolt, Megváltója fényében folyamatosan növekvő, és javait, adottságait másokkal megosztó emberi étellel szemben egyértelműen bűn a modern társadalmak életideálja, az individualizmus. Ez a feszültség és ellentmondás a keresztyén szemléletmód, valamint az érdekes módon keresztyén gyökerekkel rendelkező „nyugati” életideál között már Niebuhr korában is erőteljesen érződött. Niebuhr rámutat, hogy a személyre koncentrált tanítás nem vonatkoztatható el annak szociális vetületeitől és pozitív következményeitől. Isten országa ideális közösségi viszonyokat is jelent, még akkor is, ha elsődlegesen belső spirituális erőből táplálkozik. A krisztusi etika a szeretet etikája, tehát emberi kapcsolatokat feltételez, de egyéni abból a szempontból, hogy elsősorban az egyén minőségi javulását szolgálja. Kiemeli, hogy Jézus sikerrel ellenállt minden politikai kísértésnek, és nem engedte, hogy küldetésének egyetemességét a római uralom alóli felszabadulás eszközévé tegyék. Elfogadta a monarchiát és a rabszolgaságot is, bár a korabeli rabszolgaság korántsem azt jelentette, amivé az észak-amerikai gyapotültetvények fénykorában süllyedt. Gyakran felhívta a figyelmet, hogy Isten Országának magasztossága nem a szokványos világi uralom mintájára, hanem a szolgálatban teljesedik ki. Tanításainak túlnyomó része érdektől mentes, tiszta szeretetet kíván hallgatóitól és követőitől.

Niebuhr következetesen kereste a kapcsolópontokat a társadalmi valóság és a krisztusi tanítás tisztasága között. Arra a következtetésre jutott, hogy a jelenlegi tapasztalat szerint, a társadalom elsősorban érdekegyeztetések alapján működik, ezért nem könnyű megtalálni a Jézus etikájának mindennapi közösségi alkalmazhatóságát. Meglátása szerint, Krisztus nem azért mondja, hogy „szeresd ellenségedet”, mert ettől az ellenség meglágyul, és barátta lesz. Bár így lenne, de az átélt valóság mást mutat. Azért mondja, mert a mérce, amelynek alapján

szól, mennyei, és Isten ilyen egyenlően, megkülönböztetés nélkül szeret bennünket. Nem azért szólít fel, hogy bocsássunk meg az ellenünk vétkezőknek, mert annak társadalmi haszna az, hogy nekünk is megbocsátanak. A gyűlölet sajnos nem ismer határokat. Azért kér erre, mert Isten érdemtelenül megbocsátó nagyság, mindannyiunk számára. Niebuhr felvetette a kérdést, hogy mennyire indokolt külön etikai megközelítést kidolgozni a társadalmi problémák megoldására, hiszen ha Krisztus tanítása többé-kevésbé tanulható és alkalmazható az egyéni életben, akkor nem kell mást tenni, csak a csodálatos gondolatokat a misszió eszközével minél több lélekbe eljuttatni. Reménység szerint ez a módszer pozitív erjedést okozna az ösztársadalomban, és az emberi közösségek hamarosan az igazságosság és a szeretet útjára térnének. Tapasztalati úton megállapítható azonban, hogy azok a közösségek, amelyek nem gyülekeztek a szó bibliai értelmében, korántsem hajlandóak az alázatra, az önzetlenségre, a lemondásra, noha ezek volnának a mélyreható változás előfeltételei. Niebuhr diagnózisa szerint azzal szembesülünk a mindennapokban, hogy az a viselkedésforma, amit az egyéni életben erkölcsstelennek minősítenénk, a közösségi érdekek kábításában akár hősiesség töltetét is nyerhet bizonyos esetekben. Itt visszatekinthetünk egy pillanatra Niebuhr társadalometikájának egyik kedvenc tételére, amely kiemeli, hogy a kollektív egoizmusban összeadódnak az egyéni önzés elemei. Ugyanakkor az önző elemek hatása is nagyobb, amikor közös impulzusok köré egyesülnek. Ez a ténymegállapítás, ha elfogadjuk, másfajta etikai megközelítés elé állít bennünket, amikor a közösségi indíttatásokat szeretnénk az ösztönök és az önzés szintjéről felemelni a felebarát irányába.

Niebuhr elismeri, hogy a szociális küzdelem szinte minden esetben erőszakot követ el a szeretet törvényével szemben, a kényszerítés és az érdekegyeztetés eszközein keresztül is, bár az intelligens társadalom ezeknek a módszereknek a negatív mellékhatását a minimumra igyekszik csökkenteni a megegyezések módja, valamint az intézményrendszer stabilitása által. Niebuhr sajátos realizmusa betekint a színpalak mögé. Kimondja, hogy bármely társadalom előjogokkal bíró osztálya elfogadja kényszerből a politikailag ráruházott megszorításokat, például a többlet terheket. Ezt azonban, nem önszántából teszi, hanem a társadalmilag háttérbe szorított csoportok szavazati nyomásának engedve, és ha nem is nyilvánul meg erőszakos eszközökkel a bevezetett törvénnyel szemben, vég nélküli elvi vitákkal fejezi ki nemtetszését.

Niebuhr munkáit tanulmányozva, levonhatjuk tehát a következtetést: Hitünk igaz forrásától egy pillanatra sem fordulhatunk el, szükséges azonban a működőképes és igazságosságon alapuló társadalmi stratégiák kidolgozása, még akkor is, ha ezek állandóan megmutatják a teljességgel szembeni korlátaikat.

A töretlen fejlődéssel és „speciális gondviseléssel” kapcsolatosan, Niebuhr felhívja a figyelmet arra, hogy igazából nem létezik tökéletes társadalom, csak olyan propaganda, amely képes ezt az illúziót elhinteni. Az Egyesült Államok például saját öndefiníciója szerint az új választott nép és terület szerepében tetszelgett a világ számára. Ezt az elméletet természetesen egyaránt hizlalták a kiváltságos területméretek, az altalajkincsek kifogyhatatlannak tűnő gazdagsága, illetve a gyors technológiai és ipari fejlődés. Két ideológiai irányzat épített a „speciális”, Amerikára szabott gondviselés hitére, Niebuhr mindkettőt kritikusan boncolgatta. Mind a New England-i kálvinizmus, mind pedig a Virginiából sarjadó deizmus közös metszéspontot találtak abban a meghatározásban és hitben, amely szerint az amerikai földrész, Istennek új választott területe. A felvilágosodás eszmei irányzatából származott a gondolat, amely szerint az ember, ha tiszta a világi törvények előtt, akkor ártatlan. Ennek birtokában pedig vég nélkül tökéletesítheti életét. Niebuhr ezt a megközelítést téveszmeként kezelte.

A vallásos vonalon is megerősített tévhit abban csúcsosodott ki, hogy a New englandiak az itt kialakult egyházakat tisztábbaknak hitték annál, amit a keresztyénség valaha is létrehozott. Nem volt ritka az a meggyőződés sem, amely szerint Isten azon a helyen új mennyet és földet teremtett. Bár a törekvés és az elhatározás dicséretes volt – új kezdet alapjait letenni egy korrump világban – Niebuhr szerint a történelem bebizonyította, hogy nincs olyan földi építkezés, amely mentes lenne végső soron a hatalomvágytól és önzéstől, bármennyire demokratikusnak is címeznék önmagát. Láthatjuk ez alapján is, hogy teológiai mélységgel és kritikával szemlélte az amerikaiak szabadságvágyát, mert szerinte a kiemelt szabadságeszme is egyfajta bálványimádássá torzulhat. Azt is helyesen látta, hogy a vallás politikával való keveredése inkább zavarodottságot okoz, semmint tisztánlátást. Niebuhr analíziséből levonhatjuk a következtetést: az evangéliumi konzervativizmus hatása a politikai életre, minden pozitív megvalósítása mellett azt a tévhitet eredményezte, amely szerint a földi valóságban, emberi döntések által kialakítható egyfajta területi „Isten Országá”. Hasonló próbálkozás már a Római Birodalomban is történt, bár alapvető különbségként meg kell említenünk, hogy a császári hatalom természetesen nem az evangéliummal azonosulva próbált „Isten Országának” földi kereteket adni, hanem politikai céljai voltak e fordulattal.

Niebuhr diagnosztikai leleplezőek, és önkéntelenül is arra buzdítanak, hogy keressük alkalmazási lehetőségeiket saját történelmi valóságunkban. Ezen a ponton azonban, számolnunk kell a történelmi-társadalmi különbsőségekkel, amelyek ott húzódnak egy számos értéket magához vonzó birodalom felemelkedése, és az értékeinek egy részétől megfosztott, darabjaira szabdalt nemzet küzdelme között. A problémák között kiemelhetjük az elszakított országtestek magyar lakosságának sajátos sorsát, a második világháború utáni

évtizedek etnikai és gazdasági nyomását, mivel ezek az események többnyire leszűkítették a cselekvési lehetőségeket. Erdély sajátos helyzete és a bukaresti politika kettős jellege ugyancsak nehézzé teszi az itt élők számára az igazságosságra és társadalmi egyensúlyra irányuló folyamatok beteljesítését. Ehhez hozzáadódnak természetesen a mentalitásbeli kérdések is, amelyek gyakran túllépik az egészséges konzervatív szemlélet határait és gátolják a holtpontról való elmozdulást. A Hamvas Béla által is aláhúzott, intrikára és kettősségre való hajlam mindenképpen gátja az egészséges morális folyamatok kiteljesedésének. Súlyos problémát jelent és akadályozza a cselekvőkészséget a gondolkodásban meghonosodott „vesztes nemzet” öntudat is, amelynek lemondó szemlélete nemzedékről-nemzedékre, terhes örökségként továbbadódik. A történelem „bűnbakja” szerepkört csak következetes keresztyén tanítással lehet átformálni, egyedül a hit képes az elszenvedett „rosszat” konstruktív erőkké alakítani a lélekben és azután a gyakorlatban is. Lényeges feltérképeznünk azokat a „közös nevezőket” amelyek ott rejlenek az utóbbi száz esztendő erdélyi valóságában. A Trianoni békeszerződés következményei, a kiszolgáltatottság történelmi ténye, olyan igazságtalansági tényezőket honosított meg, amelyek már az irányított diszkrimináció termékei. Más és más „köntösben”, de hasonló indítással és céllal, jelen vannak ezek a tényezők a szocializmus évtizedeiben, de felbukkannak az 1989-es társadalmi és politikai változások után is. Erdély magyar és bizonyos mértékben nem magyar lakossága is megszenvedte az „impériumváltás” drámáját, valamint a megkülönböztetés etikátlan társadalompolitikáját a szocializmus évtizedeiben.

Ennek következtében, Niebuhr elméleteinek alkalmazhatóságát kutatva, de a realitás talaján maradva ki kell mondanunk, hogy jelenleg az igazságkeresés folyamatai – az anyaország által mozgósított erőtartalékokat leszámítva – a társadalmi-gazdasági túlélés és fennmaradás téré felé szorulnak. Ez még akkor is igaz, ha napjaink Romániájában létezik törvényes keret, mely elvileg az etnikai jog és esélyegyenlőséget szolgálná. Ezeknek a törvényeknek és jogszabályoknak a betartása azonban a gyakorlatban nagyon ritkán valósul meg. Éppen ezért, Niebuhr történelemszemlélete segíthet abban, hogy saját históriánkat ne végső csapásnak, vagy kegyelemdőfésnek minősítsük. A szenvedésnek és a hátrányos helyzetbe való kényszerítésnek társadalmi-politikai igazságtalanságai, sajátos módon, erőforrássá válhatnak a keresztyén hit megközelítésében. Az Isten igazságossága magában hordozza a megkülönböztetett kereszthordozás terhét, és a többlet teher méltó elhordozása, többlet erőt is adhat. Ez megfelelő szellemi, lelki, gyakorlati impulzusokkal ötvözve, reménységgé és cselekvőkészséggé alakulhat. Így indulhatnak el olyan folyamatok, amelyek

az Isten által biztosított szabadsággal „megfűszerezve”, már a „történelemformáló erők” kategóriájába tartoznak.

### **Summary of dissertation:**

The purpose of this work is the classification and description of Reinhold Niebuhr's theological and social ethical way of thinking. The task's difficulty is increased by his widely spread life's work, however its reason for existence is founded by the worth of the theological, ethical, philosophical and psychological statements. We can also compare all of this to the arguments and critical statements. The concept of Niebuhr's life work translated to Hungarian is also revolutionary. Within all of this, the current research brings together Niebuhr's path in life, with his historical age. He shines light on the early but at the same time universal social problems through his diagnosis and also looks for answers through the Christian "agape". It investigates, through the eyes of the theologian, the question of power, anger, service, and forgiveness. In the process of finding the answer, there is an important role for Niebuhr's sermons. Our goals include mapping out the sin of the community and that of the single self through the thoughts of Niebuhr, in addition to outlining the different types of pride and rebellions against God.

Our second objective is examining those "contact surfaces", through which the social ethics of Niebuhr are applicable to the Transylvanian community. The thesis is looking for answers to the individual problems of the spiritual state of Transylvania, which were influenced by many historical and spiritual variables. Although Niebuhr's diagnosis was born in a different historical time, and in a victorious era, his ethical thinking is based on the Bible and is also based on philosophical, spiritual, and historical facts. The thesis presents the social qualities of a Transylvania which was full of oppression, and maps out those social problems, which are brought on by the way of life of the minorities. It tries to find the common point in the injustice which is found after Trianon, and obviously in the communist dictatorships politics, but are also present covertly after the regime change of 1989. Through Niebuhr's Christian historical point of view and interpretation we are searching for the essence and goal of a century lived in oppression and minority. For the sake of proceeding in an objective

manner, we present those laws formulated after 1990, which may have the ability to put a stop to the ethnical discriminations, after that comes the analysis of the applicability of Niebuhr's social ethics. Naturally our present research does not need to give everyday solutions for the fact that minorities suffer from injustices. The goal however is to put these questions in parallel with those exposures and diagnoses, which are able to give strength to the process of finding the answers.

The first chapter of the dissertation frames Niebuhr's life with his most important intellectual pit stops, and looks into those theological elements which form the way of thought. It is important to insert his life into his historical time, since the thoughts originating from his pen have continuously reflected his social and political surroundings. The stops which have contributed to the formation of his theological and social-ethical way of thinking are highlighted.

The second chapter points to the fact, that the meaning of Niebuhr's ethics is also Christ's self-sacrificing love which is without compromise. Parallel to this, the emphasised types of judgement of power and the injustices related to them are also drafted. We describe the Social Gospel movement which is well known in the United States, and through the eyes of Niebuhr we deal with the question of possession and property. We also take the social possibilities hidden in the agape into consideration as possible answers. Following this we analyze his preaching thoughts with the help of his sermon essays. The most important questions of the philosophical, psychological and historical writings are : the wait for the Messiah, caring, forgiveness, anger, the connection between humor and faith, pride and judgement, the difference of God's fairness. The chapter emphasises Niebuhr's thoughts considering fairness, which underline the importance of the laws of love in the process of finding a solution. At the same time the theologian, with realism, also shines light to that fact that the agape in many cases collides with the boundaries set up by the selfishness of the social-political way of life. Because of this he finds the element of forcing and organizing quite important in the work of justice and rightness. As continuation come the hardships of his years in Detroit, and after that we illustrate the complexity of Niebuhr's work.

The third chapter researches the verification of one of Niebuhr's most important statements, by which the morality of communities, groups, nations, corporations moves between much thinner boundaries in comparison to the moral compass of the individual. For the proof of this claim, the chapter investigates Christ's ethics in Niebuhr's readings. In this we can sense that the theologian feels that Jesus's ethics is firstly compatible with the perfection of God's kingdom, and less with the everyday social-political life. Following this,



our work researches the difference between the classical and biblical image of man through Niebuhr's approach, then describes the theologian's view of the concept of sin. In this chapter, based on Niebuhr's analysis, the different types of pride are taken into consideration and are examined through the concepts of power, knowledge, and the temptation of self-righteousness. In the following step with the help of Niebuhr we pick apart the question of sin and examine the differences between the content and quality of the sin of the individual and that of the community. In the list of possibilities there exists the method of force, with the help of which according to Niebuhr, many groups' manifestation of power can be controlled. The chapters following thought deals with the religious and rational resources of righteousness.

The fourth chapter researches the possibility of the application of Niebuhr's social ethics, between the frames of the unique Transylvanian history and the reality of society. The beginning of the chapter, with the help of Niebuhr, demolishes those illusions which grasp on to the possibility of the existence of God's Kingdom on Earth. The Irony of American History demonstrates those false views, which were born in the XVIII-XIX century America, and whose base was given by the inevitable economical possibilities. It also presents those religious delusions, which have the basis of belief, that a territorial Kingdom of God by rightness and justice is a possibility. Following this the research expands on today's Hungarian and with this the Transylvanian problems of mentality which have historical and psychological roots. It outlines the turning points of the Hungarian history, and tries to define the time period, from which a pessimistic view of history is present, since the negative affects exponentially exist in the fate of the Transylvanian minority. We research the common factors in the time after Trianon, in the injustice of communism, and in the oppression in the decades following 1989. After this we give voice to Niebuhr's view on those possibilities and resources, which a Christian historical point of view can give to help with the burden of the social injustices. For the sake of objectivity, we examine the altered Romanian legal framework, and those laws, rules, which can break way from Bucharest for the legal equality of Transylvania. By keeping our realism, we also present the barriers of the practice of the so called "good" laws. The end of the dissertation is looking for those patterns in Niebuhr's social-ethics, which can be applied in today's social-political circumstances. At the same time it shines light on the obstacles of the theoretical and practical applicability.

The fifth chapter summarizes and highlights the most important thoughts and diagnosis of Niebuhr's social ethics again, then describes the connections and obstacles of the applicability of those.

## Felhasznált Irodalom:

1. 137-2000. Kormányrendelet, Hivatalos Közlöny, 166-2014.
2. A Szekuritáté Archívumát Vizsgáló Országos Tanács Archívuma, Az Állambiztonsági Tanács Fondja.
3. Ahlstrom Sydney E., A Religious History of the American People. Yale Univ. Press, New Haven and London, 1972.
4. Bakk Miklós, Etnikai térszerkezethez igazodó modernizáció. Korunk-Kolozsvár, 2018 Ápr.
5. Bennett John C., An Interpretation of Christian Ethics by Reinhold Niebuhr-Review. The Journal of Religion, vol. 16 Apr.
6. Bennett John C., The Contribution of Reinhold Niebuhr. Union Seminary Quarterly Review, Vol XXIV No 1, fall 1968.
7. Bentham Jeremy, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Copyright Jonatthan Bennett 2017.
8. Bodó Barna, Demokrácia és civil társadalom kisebbségi léthelyzetben. Korunk-Kolozsvár, 2018 Okt.
9. Bodó Márta, Csaba testvér titka. Korunk-Kolozsvár, 2018 Okt.
10. Boia Lucian, Az 1918-as nagy egyesülés. Koinónia Kiadó Kolozsvár, 2018.
11. Boia Lucian, Miért más Románia? Koinónia Kiadó Kolozsvár, 2016.
12. Boia Lucian, Románia elrománosodása. Koinónia Kiadó Kolozsvár, 2016.
13. Bonhoeffer Dietrich, Etika. Exit Kiadó Kolozsvár, 2015.
14. Brown Charles C., Niebuhr and His Age. Harrisburg Trinity Press International 2002.
15. Brown Robert McAfee, The Essential Reinhold Niebuhr. Yale University Press New Haven and London, 1986.
16. Btk. 77 szakasz, H. pontja, 2014.
17. Burkholder Benjamin J., Moral Man and Immoral Society-A Study in Ethics and Politics. Religious Studies Review, vol. 42, 2016.
18. Carlson John D., Reinhold Niebuhr and the Economic Order. An Interdisciplinary Journal, Penn State Univ. Press, vol. 95, Nr. 4, 2012.
19. Carlson John D., Reinhold Niebuhr, and the Economic Order. An Interdisciplinary Journal, Vol 95, No 4, 2012 Penn State University Press.
20. Carnahan Kevin M., Recent Work on Reinhold Niebuhr. Religion Compass. Blackwell Publishing, 2011.
21. Cartledge B., The Will to Survive. A History of Hungary, New York, Columbia Univ. Press, 2011.
22. Chaplin Charlie, Modern Times c. filmje, 1936.
23. Crouter Richard, Reinhold Niebuhr on Politics, Religion and Christian Faith. University Press Oxford, 2010.

24. Douglas Mark, Reinhold Niebuhr's Two Pragmatism. *American Journal of Theology and Philosophy*, 22.3, 2001.
25. Ebel Jonathan H., *Undersold and Oversold: Reinhold Niebuhr and Economic Injustice*. Penn State Univ. Press. *An Interdisciplinary Journal*, vol. 95, Nr. 4, 2012.
26. Edited by Paul Albrecht, *Faith and Science in an Unjust World*. Geneva 1980.
27. Fábrián Gyula, *Jogi Keretek*. (szerk. Bárdi Nándor, Bp.-Károli, 2017.)
28. Fazakas Sándor, *Kálvin időszerűsége*. Kálvin János Kiadó, Budapest 2009.
29. Gidó Csaba, *Székelyföld és népének története*. Korunk-Kolozsvár, 2017 Máj.
30. Gill Jerry H., Reinhold Niebuhr and Apologetics. *Theology Today*, 1960/17.
31. Gonzales Robert A. *Holy Cross Church, Schopenhauer's Demithologization of Christian Asceticism*,
32. Gyarmati György, *Impériumváltás 1945-Avagy csöbörből-vödörbe*. Korunk-Kolozsvár, 1915 Máj.
33. Haas Mark L., Reinhold Niebuhr's Christian Pragmatism. A Principled Alternative to Consequentialism. *The Review of Politics*, vol. 61, no 4, 1999.
34. Hamvas Béla, *Öt géniusz*.
35. *Háromszék Napilap*, 1995. ápr. 11.
36. Hartman Joseph E., *Democracy and Sin. Doing Justice to Reinhold Niebuhr*. *Acad. Quest*, 2015.
37. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics* X.
38. *Hivatalos Közlöny*, 324-1998. 08. 29.
39. Horváth István, *Globalizáció és nemzetépítési törekvések szorításában. Az erdélyi magyar tömeges elvándorlás évszázada*. Korunk-Kolozsvár, 2019 Ápr.
40. Kacsó István, *Scapegoat Pathology*. Fuller Theological Seminary, 2015.
41. Karácsony Sándor, *A magyar világnézet*. Széphalom Könyvműhely, 2007.
42. Karinty Frigyes, *Barabbás*.
43. Karnahan Kevin M., *Recent Work on Reinhold Niebuhr*. *Religious Compass*, 5/8 2011.
44. Kidd Thomas S., *Men are Not Perfect, or Essentially Good*. *Christian Scholars Review*, 2004.
45. Kiss Dénes István, *A falusi elit átalakulása Erdélyben*. *Adatbank 2004*, (Erdélyi Magyar Elektronikus Könyvtár).
46. Kiss Dénes István, *A határon túli magyarok képe saját magáról, a magyarországi magyarokról, valamint a velük együtt élő többségi nemzetekről*. Osiris Kiadó Budapest, 2001.
47. Kiss Dénes István, *Erdélyi falvak a 21. Században*. *Magyar Kisebbség*, 2006/1. *Adatbank* (Erdélyi Magyar Elektronikus Könyvtár).
48. Kiss Dénes István, *Vallásszociológia a posztkommunista Romániában*. *Erdélyitársadalom.ro*, 196.
49. Kiss Dénes István, *Változások a falusi fiatalok munkába lépési folyamatában a rendszerváltás után*. (Szociológiai tanulmányok erdélyi fiatalokról), Akadémiai Kiadó- Scienta Kiadó, Budapest-Kolozsvár 2002.
50. Knox John, to Mrs. Ann Locke, Geneva 9 December 1556, in David Laing ed., *The Works of John Knox* 4, Edinburgh: J. Thin 1895.

51. Köpeczi Béla, Barta Gábor, Erdély rövid története. Akadémiai Kiadó Bp., 1993.
52. Korunk-Kolozsvár, 2019 Márc.
53. Kunt Gergely, Trianon Arcai. Libri Kiadó-Magyar Nemzeti Levéltár, Budapest 2018.
54. Küroszi Theodorétosz, Az Úr emberré válásáról. 11.
55. Lakatos Artur, Az MSzMP KB állásfoglalása Ceausescu Romániájáról. (1971 jan. 26.)  
Korunk-Kolozsvár, 2017 Ápr.
56. Laporte Jean, Models from Philo in Origen's Teaching on Original Sin. Laval  
Theologique et Philosophique, 44/2 1988.
57. Lendvai P., The Hungarians. A Thousand Years of Victory in Defeat. Princeton Univ.  
Press, 2003.
58. Leslie C. Julian, Hrbert Spencer's Contribution to Behavior Analysis. Journal of the  
Experimental Analysis of Behavior, University of Ulster 2006, No 1 July.
59. Locke John, Two Treatises of Government. Book II, Ch V.
60. Long Edward LeRoy Jr., A Survey of Christian Ethics. Oxford University Press, New  
York-Oxford 1982.
61. Lovin Robin, Reinhold Niebuhr Impact and Implication. Political Theology, Apr.  
2015.
62. Lovin Robin, Reinhold Niebuhr in Contemporary Scholarship. Journal of Religious  
Ethics, 2003, 31.3.
63. Luther Márton, A rabló paraszt hordák ellen.
64. Luther Márton, Lehet-e üdvösséges a katonák hivatása is? Masznyik Endre: Luther  
Márton egyházszervező iratai, V-ik kötet, Wigand F.K. Kiadó Pozsony 2010.
65. Márai Sándor, Naplójegyzet. 1944 Ősz.
66. Marsden John, Reinhold Niebuhr and the Ethics of Christian Realism. International  
Journal of Public Theology, 2010.
67. Maslow motivációs piramisa, old: ektf.hu
68. Matthews Charles T., Reading Reinhold Niebuhr Against Himself. Annual of the  
Society of Christian Ethics, Vol 19/1999.
69. McGrath Allister E., Bevezetés a keresztyén teológiába, Osiris Kiadó Budapest, 1995.
70. Medgyessy László, A keresztyénség története az Egyesült Államokban. Budapest  
2000.
71. Morris Daniel A, Reason and Emotion in the Ethics of Self Restraint. A Critique of  
Reinhold Niebuhr. Journal of Religious Ethics, 2014.
72. Nagy László, Keresztyén Közösségi Etika, Kolozsvár 1999.
73. Nelson Susan, Pride, Sensuality and Han. Revisiting Sin from the Underside. Political  
Theology, 7.4.
74. Niebuhr Reinhold, American Pride and Power. The American Scholar, Vol 17, No 4/  
1948.
75. Niebuhr Reinhold, An Interpretation of Christian Ethics. Harper and Row Publishers  
San Francisco, 1987.
76. Niebuhr Reinhold, Does Civilization Need Religion? Wipf and Stock Eugene, Oregon  
2010.
77. Niebuhr Reinhold, Faith and History. Charles Scribner's Sons New York, 1949.

78. Niebuhr Reinhold, *Love and Justice*. The World Publishing C.O. Cleveland and New York 1967.
79. Niebuhr Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*. Charles Scribner's Sons, New York 1960.
80. Niebuhr Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*. University of Chicago Press, 2011.
81. Niebuhr Reinhold, *The Church and the Industrial Crisis*. University of Chicago Press, *The Biblical World*, Vol 54, No 6, Nov 1921.
82. Niebuhr Reinhold, *The Cultural Crisis of Our Age*. Harvard Business Review, Jan-Febr 1954.
83. Niebuhr Reinhold, *The Irony of American History*. The University of Chicago Press 1992.
84. Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol 1, Charles Scribner's Sons, New York 1964.
85. Niebuhr Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*. Vol 2, Charles Scribner's Sons, New York 1964.
86. Niebuhr Reinhold, *The Signes of the Times*. Charles Scribner's Sons New York, 1946.
87. Niebuhr Reinhold, *The Unity and Depth of Our Culture*. *The Sewanee Review*, Vol 52. No 2, The John Hopkins Univ. Press, Spring 1944.
88. Niebuhr Reinhold, *We are Men and Not God*. *The Christian Century*, 1948 oct 27.
89. Niebuhr Reinhold, *Will Civilization Survive Technics?* *Commentary* Dec. 1945, 1, 000002 Pro Quest.
90. Novak David, *Defending Niebuhr from Hauerwas*. *Journal of Religious Ethics*, 40.2, 2012.
91. Nygren Anders, *Luther's Doctrine of the Two Kingdoms*. *Journal of Lutheran Ethics*, Vol 2, Issue 8, aug 2002.
92. O'Connor Edward D., *The Theology of Reinhold Niebuhr*, *The Review of Politics*. Cambridge Univ. Press, Vol 23, No. 2, Apr 1961.
93. Oppenheimer Robert J., *Phisics int he Contemporary World*. Massachusetts Institute of Technology, 25 Nov. 1947.
94. Origenész, *Kelszosz ellen*. Kairosz Kiadó 2008.
95. Ottati Douglas F., *The Niebuhrian Legacy and the Idea of Responsibility*. *Studies in Christian Ethics*. 22.4, 2009.
96. Pásztor János, *Misszió a XXI-ik században*. Velence 2000.
97. Pásztori Kupán István, *Hallgatni arany-e, vagy cinkosság?* *Református Szemle*, 2009/1.
98. Pásztori Kupán István, *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az Óegyház dogmatörténete 381-től 451-ig*. Kolozsvár 2010.
99. Pásztori Kupán István, *Ókori görög gondolkodók*. PTI-Kolozsvár, 2010.
100. Peabody Francis, *Jesus Chirst and the Social Question*. The Macmillan C.O. London, 1907.
101. Rasmussen Larry, *Reinhold Niebuhr theologian of public life*. Fortress Press Minneapolis 1991.

102. Rasmussen Larry, Was Reinhold Niebuhr Wrong about Socialism? *Political Theology*, 6:4, 2015.
103. Rauschenbusch Walter, *A theology for the Social Gospel*. The Macmillan C.O., 1917.
104. Románia Alkotmánya, 29-ik szakasz, for. Fábíán Gyula.
105. Romsics Ignác, *Az etnikai ellentétek kezelésének technikái*. Korunk-Kolozsvár, 2016 Febr.
106. Sabella Jeremy, Poets and Profets in a Machine Age. *Theory in Action*, vol. 5, No. 1, 2012.
107. Santurri Edmund N., *The Neo-Barthian Critique of Reinhold Niebuhr*. *Journal of Religious Ethics* 2013.
108. Scott Horton, Tolstoy-The Human River. *Harper's Magazine*, July 17 2010.
109. Sifton Elizabeth, Remembering Reinhold Niebuhr. *World Policy Journal*, Vol 10, No 1, Spring 1993.
110. Sitman Matthew, *How To Read Reinhold Niebuhr, After 9-11?* Springer Science+Business Media, LLC 2012, Published Online.
111. Smith Graeme, *Taking Sides. An Investigation Into Reinhold Niebuhr's Rise to the Position of Public Intellectual*. *International Journal of Public Theology*, 2014.
112. Strout Cushing, *The Golden Age of an Intellectual Preacher*. *The Sewanee Review*, vol. 120, 2012.
113. Szabadság Napilap, Tőkés László püspök nyilatkozata. 1997 márc. 2.
114. Szabó Róbert, *A Liberális Internacionálé magyar csoportja és a romániai magyar kisebbség helyzete*. Korunk-Kolozsvár, 2015 Szept.
115. Szerk. Bárdi Nándor és Éger György, *Magyarok Romániában 1990-2015*. Károli-Budapest, 2017.
116. Szerk. Bárdi Nándor, *Globalizáció és Nemzetépítés, -Tóth József, Régiók kialakulása a Kárpát-medencében*. Teleki László Alapítvány Budapest, 1999.
117. Szerk. Bárdy Nándor, *Globalizáció és Nemzetépítés, - Takács Ferenc, Románia Erdély-politikája 1989 után*. Teleki László Alapítvány Budapest, 1999.
118. Vályi-Nagy Ervin, *Minden idők peremén*. Bázél-Budapest, 1993.
119. Vetési László, *Egyházaink-a demográfiai adatok és kihívások keresztüzében*. Korunk-Kolozsvár, 2018 Ápr.
120. Wellmann James K. Jr., *Reinhold Niebuhr on Politics, Religion and Christian Faith*. *Journal of Church and State*, Summer 2011/53/3, Pro Quest Central.
121. Wightman Fox Richard, *Reinhold Niebuhr: Self Made Intellectual*. *The Quarterly Journal of the Library of Congress*, Vol 40, No. 1, 1983.
122. Yoder John H., *Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism*. International Conference Center Heerewegen, 1953 May 11-14.
123. Young Josiah U., *Dietrich Bonhoeffer and Reinhold Niebuhr. Theological Ethics, Views on Karl Barth and Perspectives on African-Americans*. Edited by Peter Frick, Mohr Siebeck Tübingen, 2008.

