

Magyar Tudomány

VALLÁSKUTATÁS:

Weissmahr Béla, Horváth Pál, Mohay
Tamás, Tomka Miklós, Kamarás István,
Máté-Tóth András és Balogh Margit írásai

ÚJ AKADEMIAI DÍJAK

KÖRÖSI VALÓSÁGA

KÖNYVEK A KISEBBSÉGEKRŐL

99/5

Magyar Tudomány

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FOLYÓIRATA. ALAPÍTÁS ÉVE: 1840

CVI. kötet — Új folyam. XLIV. kötet, 5. szám
1999. május

Főszerkesztő

ENYEDI GYÖRGY

Szerkesztőbizottság

ÁDÁM GYÖRGY, BENCZE GYULA, CZEI-NAI RUDOLF, CSÁSZÁR ÁKOS, KÖPECZI BÉLA,
LUDASSY MÁRIA, NIEDERHAUSER EMIL, SAJÓ ANDRÁS, SOLYMOSI FRIGYES, SPÁT ANDRÁS,
STEFANOVITS PÁL, VAMOS TIBOR

Felelős szerkesztő

HERNÁDI MIKLÓS

Felelős szerkesztő-h.

SZENTGYÖRGYI ZSUZSA

Rovatszerkesztők:

CSATÓ ÉVA (könyvszemle), HALMOS TAMÁS (orvostudomány), KEMÉNY GÁBOR (nyelvtudomány),
MATSKÁSI ISTVÁN (élő természettudományok), PERECZ LÁSZLÓ (társadalomtudomány), SPERLÁGH
SÁNDOR (környezetvédelem, tudománypolitika), SZABADOS LÁSZLÓ (matematika, fizika), TÓTH PÁL,
PÉTER (szociológia, inergió), F. TÓTH TIBOR (szellemi értékek hasznosítása)

Szerkesztőség:

1051 Budapest, Nádor u. 7., tel./fax: 317-9524

E-mail: matud@helka.iif.hu

www.matud.iif.hu

Kiadja az Akadémiai Kiadó Rt.

1117 Budapest, Prielle Kornélia u. 19-35., tel.: 204-3976

www.akkrt.hu

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és az MP Rt. Hírlapelőfizetési és Elektronikus Posta Igazgatóságnál (HELP), 1846 Budapest, Pf. 863. Példányonként megvásárolható a LIBRI Stúdium Könyvesboltban, V. Váci utca 22., a Helikon Könyvesházban, VI. Bajcsy-Zsilinszky út 37., az Írók Boltjában, VI. Andrássy út 45., a Fókusz Könyvtárházban, VII. Rákóczi út 14-16. és a Pont Könyvesboltban, V. Nádor utca 8. szám alatt.

Előfizetési díj egy évre: 3024,- Ft.

Terjeszti a Magyar Posta és alternatív terjesztők.

A folyóiratot a Soros Alapítvány támogatja.

VALLÁSKUTATÁS

A Magyar Tudomány a vallástudományokkal foglalkozó tematikus számmal a magyar oktatásügy és tudományszervezet egyik legsúlyosabb adósságát igyekszik a maga részéről pótolni. A negyvenes évek vége óta alig volt mód arra, hogy nyilvánosan és megfelelő szakszerűséggel foglalkozzunk a vallással, a vallástudományokkal, a teológiával, a hazai vallási viszonyokkal, az egyházaknak a magyar történelemben játszott valóságos szerepével. Nem „illetl”! Különösen a vallás vonatkozásában igaz, hogy évtizedek politikája nemzedékeket nevelt hamis információkkal s még inkább információk visszatartásával. A Magyar Tudománynak ez a száma visszatérés a Magyar Tudományos Akadémiát megalapítása óta jellemző és Európában magától értetődő világnézeti pluralizmushoz, tudományos semlegességhez, a normalitáshoz.

Számunk vallástudományokat szólaltat meg. A teológiát szokás azzal jellemezni, hogy az a hívő közösség hitvallása és közös emlékezete. Ezért természetes, hogy a hívő közösség és az egyház bizonyos felügyeleti jogot igényel felette. A vallástudományok ezzel szemben szigorúan tudományosak, értékszemlegések, bárki által végezhetőek és a más területeken is megszokott szakmai normákhoz igazodnak. Mint minden diszciplína, azt igénylik, hogy a velük foglalkozó ne legyen elfogult a tudomány tárgyát képező sajátos jelenségek valóságával szemben, hanem érdeklődve, kritikusan, vilára s önmaga helyesbítésére mindig készen foglalkozzon azokkal.

Természetesen a szám nem konkrét tudománypolitikai törekvések alátámasztására készült. A vallás jelentőségének — egyebek között hazai — megnövekedése ellenben olyan tény, amely már önmagában is tudományos értelmezést igényel. A valóságról való képünk, kultúránk és oktatásunk nem teljes, amíg ez a kérdés látókörünkön kívül marad. Ez az összeállítás az itthon ápoli megközelítések — diszciplínák és módszerek — sokféleségét szeretné reprezentálni. Emellett csak remélhető, hogy a válogatás a vallással és vallásellenességgel kapcsolatos fájdalmak és görcsök oldódásához is hozzájárul.

A jelen számtól persze nem várható, hogy évtizedek gondolati anyagát és irodalmát pótolja. Arra sincs mód, hogy a vallástudományok nemzetközileg létező gazdagságát néhány oldalban áttekintsük. Korlátot nem csak a terjedelem képez, hanem az a tény, hogy a vallástudományok újjászületése még éppen csak megkezdődött. Ez a kibontakozás ellenben elindult mind a filozófia és a teológia terén (amit itt Weissmahr Béla és Horváth Pál cikke képvisel); mind a néprajzban (Mohay Tamás), a szociológiában (Tomka Mik-

Az összeállítást szerkesztette: Tomka Miklós és Tóth Pál Péter

lós) és szociográfiában (Kamarás István). Sőt a vallástudomány mint egyetemi tárgy és az első tanszék és szak is bontakozóban van (erről Máté-Tóth András ír). Történeti visszatekintésben nyilvánvaló, hogy a Magyar Tudományos Akadémia soha sem akart a teológia tudományos központjává válni (amint erről Balogh Margit tudósít), most sem erről van szó, de a vallástudományok terén hiányoznak azok a régenvolt nemzetközi hírű tudósok, akikre most is büszkék vagyunk.

A jelen szám nem eredmények összegzése, hanem ajtónyitás akar lenni a valóság egyik, évtizedeken át elzárt területe felé. Hisszük, hogy ez a szám beköszöntő, amely azt jelzi, hogy a vallástudományok egyre magától értetődőbben kezdenek megjelenni a Magyar Tudományban és a hazai tudományos élet legkülönbözőbb területein és intézményeiben.

Tomka Miklós—Tóth Pál Péter

Weissmahr Béla

Hit és tudomány a katolikus teológia szemszögéből

A keresztény teológia tudomány jellege

A tanulmányban azzal foglalkozom, hogy a keresztény (és ezen belül még pontosabban: a katolikus) teológia milyen értelemben és miért tartja magát tudománynak, vagyis az állítások olyan rendszerének, mely arra szolgál, hogy egy meghatározott témakörre vonatkozóan és egy bizonyos szempont szerint ismereteket szerezzon és rendszerezzen oly módon, hogy állításainak igaz voltát meg tudja alapozni, azaz egy vitában a mellette szóló érveket belátható módon elő tudja adni.

1. tétel: Nincsen teljesen előfeltevésmentes ismeret. Ez negatív megfogalmazása annak a felismerésnek, mely pozitív módon megfogalmazva így hangzik: minden ismeret, tudás (és ennél fogva tudomány) olyan alapvető meggyőződésekre épül, melyek nem bizonyíthatók. Abban az értelemben tehát, hogy nem minden állítás bizonyítható mindig egy másik állítás által, minden tudás valamiféle „hitre” épül.

Arisztotelész óta tudományelméleti közhely az, hogy nincsen teljesen előfeltevés nélküli ismeret. Az azonban talán meglepő, hogy azzal kapcsolatban, amit Arisztotelész nem bizonyítható, de egyszersmind bizonyításra nem szoruló axiómáknak nevezett, a hit szót használok. Ezt azért tartom helyesnek, mivel ezeknek az alapmeggyőződéseknek az értelmi elfogadása, igénylése nem jön és nem is jöhet létre egy bizonyos személyes „engagement”, egy, az igazsággal szemben vállalt elkötelezettség nélkül. Ez a végeredményben nem bizonyítható felismeréssel szembeni elkötelezettség vállalása persze csak akkor nem irracionális, azaz csak akkor nem

jelent pusztán szubjektív opciót, ha ki tudom mutatni, hogy olyasvalamiről van szó, amit valóban kötelességem elfogadni. Az talán megint meglepő, hogy egy állítás elfogadásával kapcsolatban kötelességről beszélek. Ezt azért teszem, mert minden állításban benne van a szabad döntés mozzanata. De mikor kötelességem valamit elfogadni? Két esetet különböztetnék meg. Az *egyik* a teoretikus ész síkján jelentkezik, azaz amikor vagy olyasvalamiről van szó, amit nem tagadhatok, mivel az állításhoz mint konklúzióhoz vezető premisszákat és levezetési szabályokat már elfogadtam, vagy pedig mivel olyasmiről van szó, amit nem lehet performatív önellentmondás nélkül tagadni. A *második eset*, hogy kötelességem valamit elfogadni, a praktikus ész síkján adódik, amikor ugyanis valamit azért kell igaznak állítanom, mivel ezt feltétlen, egész személyes egzisztenciámat meghatározó értékként ismertem fel. Ez az a sik, mely a vallásos meggyőződésben mindig szerepet játszik. Érvelni ezzel kapcsolatban is lehet, sőt kell is, de annak lehetősége, hogy ez az érvelés másokat meggyőzzön, a vitapartner alapvető személyes értékopcióitól függ.

NB! — A performatív önellentmondáson az ellentmondásnak azt a fajtáját értem, melyet — mivel ez még alapvetőbb, mint a formális ellentmondás — ettől meg kell különböztetni, és mely akkor jön létre, ha az, aki valamit állít, az *állításának megtétele által* szükségszerűen, azaz akár akarja, akár nem, *állítás tartalmának ellenkezőjét közli velünk*. A performatív ellentmondás legegyszerűbb esete a radikális szkeptikus állítása: „egyáltalában nincsen igaz ismeret”. Mivel minden állítás az igazság igényével lép fel, azért az, aki ezt mondja, az állítás megtörténte által érvényteleníti azt, amit állít. A performatív ellentmondás kimutatása által igazolhatók a filozófiának legalapvetőbb állításai, mint pl. az ellentmondás elve, ill. mindazok a valóságra vonatkozó és így tartalmi ismereteket közlő tételek, melyek ésszerűen nem tagadhatók.

— Mint látható, a teoretikus és a praktikus ész Kant-féle megkülönböztetését fontosnak tartom. Hangsúlyozom azonban, hogy az ész két fajtájának olyan éles megkülönböztetését, amint az Kantnál található, elutasítom.

— Már itt ki szeretnék térni egy ellenvetésre, mely bizonyára felmerül azáltal, hogy a tudománnyal kapcsolatban felhoztam az értékek kérdését. Hiszen ma szinte általánosan elfogadott vélemény, hogy az értékek elfogadása szubjektív döntés alapján jön létre, melytől ott, ahol tudományról van szó, el kell vonatkoztatni. Ez annyiban igaz, hogy a részlettudományokban az értékelésnek mint egyéni ízlésnek nem szabad szerepet játszania. Az ilyen beállítottságnak azonban nem szabad egy teljes értékrelativizmushoz, azaz az objektív értékrend tagadásához vezetnie. Az elvi értékrelativizmus ugyanis megszünteti a minden tudomány számára alapvető különbséget az igaz és a téves állítás között. Ha ugyanis nem létezik objektív érték és ennek következtében objektív értékrend, akkor még az egymásnak ellentmondó állítások között sincsen objektív értékbeli különbség, vagyis akkor az igaz és a téves állítás végeredményben egyforma értékű. Ez pedig nyilvánvalóan elfogadhatatlan. Egyébként itt is egy performatív ellentmondásról van szó. Hiszen aki a teljes értékrelativizmust állítja, az az állításával nemcsak azt közli velünk, hogy az értékrelativizmust igaznak, az objektív értékek állítását pedig tévesnek tartja, hanem egyben azt is, hogy azt, amit ő igaznak tart, azt mindenképpen előnyben részesítendőnek tartja azzal szemben, amit tévesnek tart, és így az általa kifejezetten állított értékrelativizmust legalábbis egy alapvető szempontból megcáfolja.

2. tétel: A keresztény teológia (a katolikus gondolkodás perspektívájából fogalmazva) önmagát mint „fides in statu scientiae”-t, azaz mint a hitbeli meggyőződés tudományos kifejtését értelmezi. A tétel alapján a keresztény teológia a tudományos vitának a következő alapvető kritériumait tartja magára nézve kötelezőnek:

— Minden állításnak, mely azzal az igénnyel lép fel, hogy igaz (ha nem ezzel az igénnyel lép fel, akkor nem is állítás), ki kell tennie magát annak, hogy meg-

kérdőjelezzék, vagyis készen kell lennie arra, hogy igaz voltáról egy vitában az értelemhez szóló érvekkel számot tudjon adni.

— Állításaira nézve természetesen elfogadja az ellentmondásmentesség követelményét.

NB! A modern tudományelméletben általánosan elfogadott kritérium, mely szerint ahhoz, hogy egy tétel igaz lehessen, kell, hogy téves is lehessen (ami azt is jelenti, hogy csak a legalább elvileg falzifikálható állításoknak van megadható tartalmi jelentésük), az empirikus tudományok által vizsgált jelenségek, tárgyak esetében mindenképpen érvényes. Mert ott, ahol kontingens tényezőkről van szó, ott az állítás igaz volta attól függ, hogy egy eset fennáll-e vagy sem. Nem érvényes azonban ott, ahol olyan állításokról van szó, melyek a valóság egészének szükségszerű struktúráira vonatkoznak (ezeket az állításokat általában „a priori szintetikus ítéletek”-ként tartják számon). Ezek azok az állítások, melyek csak annak kimutatása által igazolhatók, hogy tagadásuk performatív önellentmondáshoz vezet.

3. tétel: A keresztény hit legalapvetőbb, a keresztény hitvallásban kifejezetten nem is megfogalmazott, de magától értetődőként elfogadott tétele a következő: az emberi életnek, az emberi létnek értelme, sőt feltétlen értelme, személyes értéke van.

Ez a megállapítás egyébként minden vallásnak (legalábbis a monoteista vallásoknak) közös, magától értetődő igazságként kezelt, és ezért általában nem is tudatosított álláspontja.

Itt rögtön megjegyzem a következőket: Az a meggyőződés, hogy a létnek értelme van, így is kifejezhető: a világ nem csupán tények összefüggéstelen halmaza, hanem ésszerű, benne valamiféle rend van. A lét alapvetően racionális voltának feltételezése minden tudomány alapja. E nélkül a tudományos kutatás lehetetlen lenne. Vagyis ebben a legalapvetőbb meggyőződésben a monoteista vallások és a tudományos kutatás egyetértenek. A tételt, hogy az életnek, a létezésnek értelme (sőt átfogó, feltétlen értelme) van, nem lehet bizonyítani másból való levezetés által, sőt vele kapcsolatban még azt is fel lehet hozni, hogy a világban tapasztalható rossz a létezés értelmes voltát ténylegesen megkérdőjelezi. Itt azonban a következőkre lehet és kell rámutatni: az az állítás, hogy a lét, a világ, az emberi élet értelmetlen, teoretikus állításként könnyen megfogalmazható. De aki ezt kimondja, az az állítás megfogalmazásakor már ellentétbe került azzal, amit kimondott. Hiszen ez az állítás is az igazság igényével lép fel, vagyis aki így beszél, legalább az igazság keresését, az igazság kimondását, szükségszerűen értelmes tevékenységnek tartja. De hogyan lehet az igazság keresésének, ami minden tudomány célja, valamiféle értelme egy feltételezetten teljesen értelmetlen világban? Az, amit az előbb performatív ellentmondásnak neveztem, az itt is megvalósul. Azt el kell ugyan ismerni, hogy abból, miszerint az emberi lét nem lehet teljesen értelmetlen, még nem következik egyértelműen, hogy az emberi létnek feltétlen értelme van. De aki elfogadja, hogy az igazság keresése értelmes tevékenység, az az emberi életben megvalósítható és megvalósítandó szépség és jónak értelmes voltát sem tagadhatja, akkor pedig már nagyon közel vagyunk ahhoz az állításhoz, hogy az emberi élet egészének kell hogy értelme legyen.

4. tétel: A teológia sajátos tárgya az Isten. Legközpontibb állítása az, hogy létezik egy személyes Abszolútum, amit az Isten szóval jelölünk. E valóság létére nézve a katolikus teológia azt is állítja, hogy ennek létét az emberi értelem képes felismerni. Ezt azért állítja, mivel meg van győződve arról, hogy mindenki, aki elfogadja a valóság racionális voltát és azt, hogy az emberi életnek alapvető értelme van, ezzel bennfoglaltan már Isten létét állítja.

Az istenkérdéssel kapcsolatban rengeteg a félreértés. Sokak szerint a kérdés ez: létezik-e (előfordul-e) valami, aminek olyan tulajdonságai vannak, hogy Istennek nevezhetjük? Aki a kérdést így teszi fel, eleve abból indul ki, hogy az Isten egy

valami a világon belül, melynek úgy kell léteznie, ahogy a világ dolgai is léteznek. Ezzel a helytelen kérdéssel az Isten létének kérdése már el van döntve: ilyen Isten tényleg nem létezhet. A kérdést helyesen csak így lehet feltenni: milyen a valóság egésze végső soron? Pontosabban: olyan-e a valóság végeredményben, hogy létrejöhet-e közte és a gondolkodni és dönteni képes emberi személy között személyes kapcsolat, vagy azt kell mondanom, hogy ez nem lehetséges? Más szóval a kérdés ez: valamiképpen személyes (azaz racionális) vagy pedig személytelen (és ezzel irracionális) a valóság végső alapja?

Ezen a ponton a teológia a filozófiával közös kérdéseket feszeget. Kant óta persze sokak számára eldöntött kérdésnek számít, hogy az ember a valóság egészére vonatkozó kérdésekre nem képes megbízható választ adni. De hát akármilyen tekintély is sokak számára Kant, a filozófiában a tekintély nem érv. Kantnak annyiban ugyan igaza van, hogy az istenkérdéshez való hozzáállás az ismeretelméletben már el is dőlt. Az alapvető kérdés itt az, hogy miben is áll a racionalitás, azaz pontosabban, hogy a racionalitás leszűkíthető-e arra, amit az emberi értelem teljesen egyértelmű fogalmakkal ki tud fejezni. Aki tehát bármilyen oknál fogva úgy véli, hogy ez a helyzet és ezért elvileg lehetetlennek tartja a metafizikai, vagyis a valóság végső alapjait feltárni törekvő ismeretet, az eleve egy agnosztikus álláspontot foglal el nemcsak az Isten létének, hanem az emberi lét egészét érintő kérdések racionális eldönthetőségének kérdésével kapcsolatban is. Ezek közé tartozik pl. az a kérdés is, hogy vajon lehetséges-e etikai kérdésekre racionális választ adni. Ebben a perspektívában a teológia, mivel az átfogó és végső kérdések témáját napirenden tartja, lényeges szolgálatot tesz a tudománynak, amennyiben megóvjá a beszűküléstől.

Az adott keretek között természetesen nem fejthetem ki azokat a gondolatmeneteket, melyekből kiviláglik, hogy miért tartom az istenkérdést (sokak nézetével ellentétben) a racionális gondolkodás fényében pozitív módon megoldhatónak, noha teljesen tudatában vagyok annak: itt egy teljesen soha le nem zárható (egy soha be nem fejezhető kommentálást igénylő) kérdésről van szó. Mégis nagyon vázlatosan rá akarok mutatni arra, hogy a feltétlennel, mint valóságos tényezővel minden ember legalábbis két sikon találkozhat.

Az egyik a belső tapasztalat síkja. Megkülönböztetjük a jót és a rosszat, mégpedig nemcsak a kellemesség, a hasznosság, az érdek és hasonló részletszemponatok szerint, hanem egy olyan szempontból, mely cselekedeteink alapján embervoltunk egészét minősíti. Ez a spontán módon működő megkülönböztetés az, amit erkölcsi tudatnak, lelkiismeretnek nevezünk. Ez pedig feltétlen módon parancsol. Ez a feltétlenség ugyan nem jelenti azt, hogy minden időben és minden korban mindig pontosan ugyanazt tartották az emberek kötelezőnek vagy mindenképpen elkerülendőnek. Világos azonban az, hogy legalábbis bizonyos szituációkban minden ember tudja: *semmiképpen sem mindegy*, miképpen cselekszik. Ebben a mindenkor konkrét szituációban és csakis itt (nem pedig a rá vonatkozó absztrakt teoretizálásban) megmutatkozó „semmiképpen sem mindegy”-ben kézzelfoghatóvá válik a szabadságunkat mintegy „belülről”, azaz kényszer nélkül s mégis feltétlenül megköthető erkölcsi kötelezettség feltétlen volta. Mivel azonban semmiféle dologi valóság nem képes minket „belülről” megkötni, azért ennek eredete csak egy valamiképpen személyes valóság lehet. Aki ezt elismeri, az elismeri Istent, akkor is, ha nem így nevezi.

A világegyetem valósága is szembesíti az embert a feltétlennel. Hiszen a gondolkodó ember számára valamikor felmerül a (Leibniz és Heidegger által megfogalmazott) kérdés: miért van egyáltalán valami és nem sokkal inkább semmi? A válasz erre a kérdésre csak az lehet: mivel a teljes és tényleges semmi nem alapozhat meg semmit, azért — tekintve, hogy mi és a világ vagyunk — kell lenni valaminek, ami feltétlen, ami semmi mást nem feltételez mint önmagát, ami azért nem lehet, hogy ne legyen, mivel önmagát minden szempontból megalapozza. Ez a valami

azonban nem lehet azonos a világegyetem egészével, mivel ez (lévén változó, részekből álló és sok szempontból esetleges) nyilvánvalóan nem alapozza meg magát minden szempontból. Továbbá az, ami magát minden szempontból megalapozza, az szükségszerűen „önmagá számára jelenlévő”: azaz szubjektumszerű vagyis személyes lét.

5. tétel: Mivel a keresztény teológia Istent mint a végeredményben mindent meghatározó személyes valóságot ismeri el, azért egyszersmind racionálisan megalapozottnak tartja azt az állítást is, hogy ő nem csupán a világ ősoka és teremtető alkotója, hanem egyben az is, aki a tőle származó tudatos léttel rendelkező embert léte beteljesüléseként a vele való örökké tartó személyes közösségre hívja.

Az Istennek mint személyes valóságnak a kérdése sohasem pusztán teoretikus kérdés, hanem alapvetően érinti azt az egzisztenciánk számára döntő kérdést, melyet Kant így fogalmazott meg: mit is remélhetek? Erre nézve csak azt akarom leszögezni, hogy a halál utáni személyes létezés hite mindenképpen racionális alapon nyugszik, ha az embert olyan létezőnek tartjuk, aki — mivel már életében kimutathatóan a feltétlenség dimenziójában él — minden esetlegessége mellett valamiképpen már most feltétlen lény.

Véleményem szerint ugyanis ugyanazok a gondolatmenetek, melyek által kimutatható az abszolút valóság léte és személyes volta, egyszersmind racionálisan megalapozzák azt a meggyőződést, hogy az emberi személy léte a biológiai halál által nem szűnik meg.

6. tétel: Az ember meghívottsága az Istennel való személyes közösségre feltételezi annak lehetőségét, hogy Isten az embert már földi életében, azaz az emberi történelemben előforduló események által személyesen megszólítja. Ez az, amit a monoteista vallások isteni kinyilatkoztatásnak neveznek.

Hogy a kinyilatkoztatás az Isten részéről lehetséges, az személy voltából, vagyis abból következik, hogy őt aktív, cselekvő szubjektumként kell elgondolnunk. Az pedig, hogy az ember az isteni kinyilatkoztatást mint olyat fel tudja ismerni, abból adódik, hogy az ember mint szellemi lény képes az abszolút valóságot a világban megmutató jelenségek, események által megismerni. Az isteni kinyilatkoztatás lehetősége konkrétan azt jelenti, hogy az Isten képes a világban és az emberi történelemben működni úgy, hogy az ember értelmes voltánál fogva képes ezt felismerni.

NB! A teológia tudományos érvelési módszere ezért egyrészt *filozófiai*, amennyiben arra hivatkozik, ami a világnak és az emberi létnek általános és szükségszerű, mindenütt adott struktúrájából következik (amire az eddigi tételek utaltak), másrészt azonban, mivel az isteni valóság megnyilatkozása a világban nemcsak a lét általános struktúráján keresztül történik, hanem önmagában kontingens történelmi események által is, minek következtében a hit számára bizonyos önmagában véve kontingens események megbízható megállapítása lényegbevágó, azért a teológia érvelési módszere *történelmi* is.

7. tétel: Az isteni kinyilatkoztatás vagyis az, amit isteni szónak lehet nevezni, az ember világában ténylegesen megtörténő rendkívülinek számító események és ezen eseményeket értelmező emberi szavak közvetítésével jelenik meg. A keresztény hit számára Isten személyes önközlésének csúcspontja egy történelmi személy: a názáreti Jézus. Az ő életében, tanításában, halálában és a halálát követő eseményekben ismeri fel annak beteljesülését, sőt (ha szabad így mondani) túlteljesülését, aminek várására a zsidó népet történelmének eseményei készítettek elő.

A meggyőződés, mely a keresztény hit lényegét érinti, hogy ti. Isten meghatározott egyedi történelmi események és személyek által működik a világban, az a pont, mely a 18. századi felvilágosodás óta leginkább a kritika tárgya. Ennek a kritikának sok szempontból való jogosságát a mai teológia elismeri. Ehhez azonban a teológiának egy hosszú utat kellett megtennie. Az újkori természettudomány kialakulása előtt az európai embernek a világegyetemről és az emberről alkotott felfogását a Biblia erre vonatkozó elbeszélései és a görög filozófiai gondolkodás eredményei ha-

tározta meg. Főképpen a reformációval kapcsolatos hitviták következménye volt, hogy a Szentírás értelmezésében mind protestáns, mind katolikus részről a Biblia szó szerinti értelmezése általánossá vált. Ez azután ahhoz vezetett, hogy (megfelelkezve arról az Ágoston és más antik egyházi írók által már kimondott elvről, mely szerint a Bibliában nem tudományos világmagyarázatot, hanem az ember lelki üdvösségét meghatározó intéseket kell keresni) a Bibliát a tudományos kérdések eldöntésében is illetékesnek tartották. Ez a beállítottság lett a tudomány és vallás állandóan megújuló konfliktusainak a forrása. Ez vezetett a 16. században Galilei elítéléséhez és a 19. illetve még a 20. században is az evolúció gondolatát elítélő állásfoglalásokhoz. A 18. századtól kezdve hozzájöttek a történeti kritika által támasztott nehézségek a Bibliában elbeszelt csodás események hitelességével szemben. E kritika mögött egyrészt a felvilágosodásnak az az alapgondolata állt, hogy mindent, ami a világban történik természetes okokkal kell megmagyarázni. Másrészt az erre az alapelvre hivatkozó, a csodás eseményeket megkérdőjelező kritika egy nagy fejlődésnek indult történelmi kutatásra támaszkodhatott. Addig az ókori Kelet történelmének szinte egyetlen forrása az Isten szavának számító Biblia volt. A 18. századtól kezdve a tudományos kutatás a zsidó nép történetét egy átfogó történelmi összefüggésbe tudta beállítani. Így kiderült az, hogy amit addig teljesen egyszeri és különleges eseménynek véltek, annak az ókori Kelet történelmében számos párhuzama van.

A tudomány és vallás közötti újkori konfliktus sokrétű folyamatának részletes elemzésére itt nem térhetek ki. Csak a következőket szeretném megjegyezni: a teológusok a keresztény hit védelmében (önmagában véve helyesen) arra törekedtek, hogy a felmerülő ellenvetésekkel szemben megvédjék a hit álláspontját, mely szerint az Isten személyes valóság, aki képes a világban személyesen működni és aki ténylegesen így is működött. Ezért szálltak szembe azokkal, akik a csodás események lehetőségét elvileg tagadták és ezért utasították el azt az evolúciótant, melyről a propagálói azt állították, hogy fölöslegessé teszi a teremtés gondolatát. Azt persze el kell ismerni, hogy a teológusok ezen törekvésükben az Istennek az egész világra vonatkozó teremtői működését, illetve a világban önmagát kinyilatkoztató tevékenységét sokáig nagyon antropomorf módon gondolták el. Vagyis az isteni tevékenységet gyakran úgy írták le, mint ami egyszerűen párhuzamba, sőt esetleg ellentétbe állítható lenne az evilági tényezők működésével. Mintha az Isten éppen olyan módon működne, mint ahogy az evilági dolgok működnek, illetve mintha az Isten, amikor a világon belül működik, akkor az evilági hatóerőket kikapcsolva, az ő helyükre lépne. Sajnos sokáig tartott, amíg a teológusok felismerték, hogy a filozófiailag helyesen értelmezett evolúció gondolata, mely szerint az evolúció egy kozmikus emergetikus esemény, azaz olyasvalami, aminek folyamán valóban új kvalitások jönnek létre a világegyetemben, nemcsak hogy nem zárja ki a teremtés gondolatát, hanem (tekintve, hogy a lét minőségileg kevesebből csak úgy önmagától nem jöhet létre az, ami többletet jelent) egyenesen posztulálja azt. És az még tovább tartott, amíg a teológusok ráébredtek arra, hogy ami az evolúcióban történik (hogy ti. az Isten a végeredményben tőle származó teremtményi erőknek saját természetük szerinti működése által hozza létre az emergens tulajdonságokat a világon belül) az általános érvényű. Azaz Isten minden esetben, tehát azon esetekben is, melyeket teológiailag csodának neveznek, az ehhez a világhoz tartozó erők által tevékenykedik a világban.

Ma már — legalábbis a katolikus teológián belül — nincsen számottevő teológus, aki korunk evolucionista világképét a hit nevében elutasítaná. És általánosan elfogadott vélemény az is, hogy az isteni kinyilatkoztatás a teremtett valóság közvetítésével történik. A teremtett valóságok között, melyek közvetítésével az Isten a világban működik, a legfontosabb maga az ember, aki intelligenciája folytán képes az események egzisztenciális jelentőségét felfogni és megfogalmazni. Ma már a teo-

lógusok ki tudják mondani, hogy az isteni kinyilatkoztatás, vagyis az, amit a hit Isten szavának nevez, az emberi történelemben csakis mint az ember által megértett, megfogalmazott és így kimondott szó van jelen. Az újkori tudománnyal folytatott több évszázados vita ennek következtében lezártnak tekinthető.

Ennek a vitának pozitív hatása az volt, hogy a teológusok felismerték: az isteni valóság a történelemben sohasem jelenik meg „vegytisztán” és így jobban meg tudták érteni a kereszténység legközpontibb állításának értelmét, hogy ti. „az Ige testté lett” (Jn 1,14), vagyis azt, hogy amikor az Isten belép az emberi történelembe, akkor az emberi történés viszonylagosságának körülményeiben jelenik meg. A Biblia értelmezésére nézve ebből az következett, hogy komolyan kellett venni, hogy a Bibliát alkotó könyvgyűjtemény egy kb. ezer évig tartó keletkezéstörténet minden nyomait magán viselő emberi mű is. Ennek a teológiára szerencsére rákényszerített reflexiónak köszönhető többek között az ökumenikusán dolgozó, az ókori nyelvészet és történettudomány eredményeit bravúrosan felhasználó, modern keresztény szent-írástudomány.

A felvilágosodásból kiinduló kritika persze negatív módon is hatott a teológiára. Amennyiben ugyanis ez a kritika a személyes isteni kinyilatkoztatás fogalmában benne rejlő egyszerűségnek és rendkívüliségnek tényszerűségét tagadta, a vallásos hitet az ellenőrizhetetlen szubjektivitás világába utalta. Voltak teológusok is, mégpedig szépszámmal, akik ezt a szemléletmódot magukévá tették. Ebben őket az önmagában véve dicséretes törekvés motiválta — és ez a mi témánknak, a teológia tudomány voltának szempontjából jelentős —, hogy radikálisan el akarták határolni magukat minden áltudománytól. Ugy tűnik azonban, hogy ezáltal a tudomány fogalmának egy túlságosan leszűkített értelmezésétől vezetve a korszellemnek túl nagy engedményeket tettek.

A kérdést a teológiaiag neuralgikus pontra, azaz a csodakérdésre kisarkítva, véleményem szerint (és ez nem csak az én véleményem) azt kell mondani: a keresztény tanítást nem lehet a csodáktól, ill. csodás elemektől „megtisztítani” anélkül, hogy ezzel meg ne fosztanánk igazi jelentőségétől. Akkor ugyanis nem lenne más, mint egy etikai rendszer, nem pedig az Isten kimondhatatlan közelségének megnyilvánulása az ember számára.

8. tétel: Tényekre támaszkodva megalapozottan állíthatjuk azt, hogy vannak a világban olyan jelenségek, illetve események, melyek a ma általánosan elfogadott természettudományos világképbe nem integrálhatók. Teológiai értelemben vett csodáról ezekkel kapcsolatban azonban csak akkor beszélhetünk, ha ezek nemcsak ellenőrizhetően rendkívüliek, hanem egyben egy etikailag teljesen kifogásolhatatlan szituáción belül az Isten személyes üdvözítő szeretetének jelei az érzékelhető világban.

Ezt a tételt a következőképpen szeretném kifejteni:

— A csodás eseményekről szóló hírekkel kapcsolatban mindig számolni kell két magatartással. Egyrészt a szenvedélyes csodavárással és az ebből fakadó beteges hiszékenységgel, másrészt minden csodás esemény lehetőségének a priori elutasításával.

— A komoly tudománynak nem szabad elzárkóznia a tények előtt, akkor sem, ha ezek nem illenek bele a világképébe. Ezzel visszautasítom D. Hume-nak azt a ma is sokak által osztott nézetét, mely szerint minden csodás eseményről való tanúszkodás eleve megbízhatatlan.

— A csodásnak mondott eseményekkel kapcsolatban persze mindig számolni kell nemcsak tévedéssel, hanem megtévesztéssel is. Ezért az ilyen események ténylegességére vonatkozó állításokat a lehető legnagyobb gondossággal ellenőrizni kell.

— A tudományos kutatás illetékessége a rendkívüli eseményekkel kapcsolatban éppen ezen események rendkívüliségének (az eddigi tudományos ismeret alapján nem megmagyarázhatóságának) megállapítására terjed ki. A teológus nem várja és

nem is várhatja el a szakembertől, hogy kijelentse: itt Isten személyes működéséről van szó. Egy ilyen állítás ugyanis csak mint az eseménynek a hit általi interpretációja lehetséges.

— Teológiai értelemben vett csodáról, vagyis egy valóban Isten működésére utaló eseményről, csak akkor lehet szó, ha az nemcsak ténylegesen rendkívüli, hanem egyrészt a konkrétan adott szituációban egy ember vagy embercsoport számára a feltétlen üdvösségre utaló jel, mely másrészt egy etikailag teljesen kifogástalan szituációban jelenik meg. Ez utóbbi megjegyzéssel azt akarom mondani, hogy ha pl. az állítólagosan csodásan gyógyító vagy ilyesmiről beszámoló személy ebből anyagi hasznot húz, akkor az ilyen eseménynek csodajellege már eleve gyanús.

— A bibliai csodákról szóló elbeszélések annyiban jelentenek külön nehézséget, amennyiben ezek csak a már hívő közösség által megfogalmazott szövegekben maradtak ránk. A názáreti Jézus karizmatikus gyógyításait ma a legkritikusabb egzegézis is elismeri. A természeti csodákról szóló elbeszélések interpretációja kimutathatóan attól függ, hogy az interpretátor mit tart egyáltalában a világon belül lehetségesnek. Aki abból indul ki, hogy csak az lehetséges, amire nézve tapasztalati világunkon belül számos törvényszerűségként felfogható analóg eset található, az ezeket általában a legendák világába fogja utalni.

— Aki azonban ontológiai megfontolások alapján egyrészt ahhoz a meggyőződéshöz jutott, hogy Isten a világon belül mindig is a teremtet valóság közvetítésével, vagyis az általa teremtet dolgok saját tevékenysége által működik, másrészt hasonló megfontolások által felismerte azt, hogy az, ami a világon belül a világhoz tartozó „hatóerők” által lehetséges, az több mint az, amihez a természettudományos kutatás elvileg hozzá tud férkőzni (a legvilágosabb példa erre az ember szabad döntése), az számolhat a természeti csodák lehetőségével.

NB! A fenti pontokban említett ontológiai megfontolásoknak a dolog súlyához mérten megfelelő kifejtése külön tanulmányt igényelne. A legfontosabb gondolatmeneteket a függékben állítottam össze.

Nagyon tömören, mintegy egy definícióban összefoglalva a következőket lehet mondani: A teológiai értelemben vett csoda ezek szerint *egy nagymértékben rendkívüli, a világon belül lehetségesre vonatkozó előzetes felfogásunkat (vagy előítéleteinket) megtapasztalható tényként adott volta miatt alapvető kritikának alávető és egyben egzisztenciális jelentőséggel rendelkező esemény (mint amilyen pl. egy orvosilag nem remélhető gyógyulás), melyet az, aki ezt az eseményt életének konkrét helyzetében a maga számára feltétlen jelentőségűnek tapasztalja meg, ebben Isten neki szóló személyes üzenetét látva magáévá teszi a hit álláspontját (vagyis vallásos értelemben hisz).* Ennek az álláspontnak racionális voltát azáltal tudja megalapozni (amennyiben erre igényt tart), hogy az ilyen eseményben a transzcendens Istennek az olyan teremtményi erők közvetítésével létrejövő világimmanens működését látja, melyek képesek a semmiképpen sem előreláthatót előidézni, és mely által Isten érzékelhető módon a világban magában megvalósuló üdvösséggel ajándékozza meg az embert, hogy ezáltal a személyes és feltétlen üdvösségre irányuló szeretetét nyilvánítsa ki a világban.

9. tétel: Amennyiben a teológia állítja és egyben érvelve megalapozza a hitnek azt az állítását, hogy bizonyos tényszerűségükben megbízhatóan megállapított rendkívüli események jogosan interpretálhatók, mint Isten világon belüli személyes működésének jelei, annyiban komoly szolgálatot tesz a tudománynak. Ezáltal ugyanis korrigálja a csak az empirikus tapasztalattal számoló beállítottság egyoldalúságát.

Az persze az első tétel értelmében nyilvánvaló, hogy ez az érvelés soha nem tart igényt arra, hogy a vitapartner értelmi belátását kikényszerítse. Ilyen esetben ugyanis mindig arról van szó, hogy egy konkrét személy egy adott egzisztenciális kontextusban egy ténylegesen meglepő (nem várt, előre nem látható, a dolgok rendes

menetét tekintve valóban rendkívülinek számító) eseményben a transzcendencia jelét ismeri fel.

Függelék

A természettudományos és transzcendens okság összefüggése

Az Istennek és a világnak viszonya egymáshoz

Néhány általános megfontolás. Az Istennek és a világegyetemnek egymáshoz való viszonyát csak olyan megfontolások segítségével tudjuk tisztázni, melyek az Isten létének megállapításához vezető meglátásokra támaszkodnak. Ezekre a 4. tételben már utaltunk. A döntő szempontot még egyszer ki szeretném emelni: az a felismerés, hogy a valóság végeredményben értelmes, magában foglalja azt, hogy van feltétlen, létének alapját önmagában hordó (önmagát minden szempontból meg-alapozó) valóság. Megjegyzendő, hogy soha sem akadt komoly gondolkodó, aki ezt tagadta volna. Mert ezt a materialisták is mindig elismerték, amikor azt állították, hogy az anyag (vagy a világegyetem összessége) az, amit végső, önmagát megmagyarázó valóságnak kell tartanunk.

Ha azonban felismertük, hogy van abszolút valóság, hogy kell lenni olyasvalaminek, ami létének alapját önmagában hordja, akkor (és ezt megint Kanttal szemben hangsúlyozom), már nem mondhatjuk, hogy róla tartalmilag semmit sem tudunk. Azt ugyanis tudjuk, hogy olyannak kell lennie, ami semmi rajta kívülállótól nem függ, vagyis ami létét minden szempontból maga alapozza meg. Azt persze elismerhetjük, sőt el kell ismernünk, hogy ezzel egy olyan fogalomhoz jutottunk el, mely roppant nehéz és titokzatos, de ez nem ok arra, hogy lehetetlennek jelentsük ki, hiszen a valóság végső átgondolásának követelménye vezetett el hozzá.

Tovább folytatva megfontolásunkat, meg kell állapítanunk, hogy az a valóság, mely magát minden szempontból megalapozza, mely tehát kell, hogy minden elgondolható tökéletesség teljessége és egyben teljes egysége legyen, nem lehet valamilyen része a világnak és nem is lehet minden további nélkül azonos az anyagi világ egészével. Hiszen az anyagi világban rengeteg minden véletlenszerű, esetleges, változékony, egymástól függő. Ezek a tulajdonságok kizárják, hogy a világegyetem minden további nélkül azonosítható legyen azzal, ami önmagát minden szempontból megalapozza.

Ezzel a megállapítással nemcsak az Isten létéről és mivoltáról mondtunk ki fontos felismeréseket, hanem egyben az Isten és a világ viszonyát is már valamilyen képpel tisztáztuk. Mivel Isten a föltétlen, az önmagát minden szempontból megalapozó valóság, azért ő minden létezés ősforrása és alapja. Mindaz, ami a világegyetemben létezik, olyasmi, aminek nem kell lennie, ami lehetséges, hogy ne legyen, ami tehát létében tőle függ. Köznapi nyelven kifejezve: Isten a teremtető, a világ pedig Isten teremtménye. Ezzel már meg is adtuk azt az egyszeri, semmiféle a világban magában megtapasztalható viszonyhoz nem hasonlítható, és ezért olyan nehezen felfogható viszonyt, mely fennáll Isten és a világ között. Erről a viszonyról ugyanis egyrészt áll az, hogy az Isten mint a létének alapját önmagában hordozó valóság az alapvetően esetleges világtól a lehető legnagyobb mértékben *különbözik*. Erre utalunk, amikor az Isten transzcendenciájáról, világfölöttiségéről beszélünk. Ez azonban a valóságnak csak az egyik oldala. Másrészt ugyanis az Isten és a világ között a legbensőségesebb *létközösség* áll fenn, mivel mindannak, ami akármiképpen is van, ő a létalapja. Ezt a szempontot azzal fejezzük ki, hogy az Istennek világban-valóságáról, immanenciájáról beszélünk. Mármost döntően fontos, hogy Istennek mind transzcendenciáját, mind immanenciáját csorbitás nélkül érvényre juttassuk, mert csak így leszünk képesek arra, hogy az Isten és a világ dolgai között fennálló

különleges viszonyt helyesen fogjuk fel, ami a feltétele annak, hogy meg tudjuk érteni, miképpen is tevékenykedik az Isten a világban.

A teremtmény számára teremtetett volna egyrészt egy alapvető, az egész létét meghatározó függőséget jelent az Istentől, másrészt azonban azt is jelenti, hogy a léte, melyet Istentől kap, valóban a sajátja. Ezt a tényt csak egy paradoxnak tűnő formulával lehet leírni: a teremtmény az Istentől számára juttatott léte mértékében függ az Istentől és egyszersmind saját önállósággal rendelkezik. *Amennyiben függ, annyiban önálló.* Teremteni az Isten részéről ezért annyit jelent, mint önállóságot adni. Mivel Isten a világ egészének teremtője, azért soha sehol sincs úgy jelen, mint egy dolog a többi között. Ha így keressük, akkor sohasem találhatjuk meg. Mégis mindenütt jelen van. A dolgokban (és még sokkal inkább a személyekben) mint a nekik létet adó van jelen, mégpedig a mindenkori létezők sajátos módja szerint.

Hogyan működik az Isten a világban?

A 7. és a 8. tétel már kifejezésre juttatta, hogy a vallásos hit számára alapvető annak a megállapítása, hogy az Isten a világban ténylegesen tevékenykedik. Ahhoz azonban, hogy ez mint tény állítható legyen, egy értelmileg belátható magyarázatot kell adnunk arról, hogy hogyan gondolható el az isteni tevékenykedés a világon belül.

Kezdjük egy negatív megállapítással: Isten nem úgy tevékenykedik a világban, mint ahogy a világhoz tartozó dolgok tevékenykednek. Az Isten működése maga soha nem lesz úgy észlelhető, ahogyan a világhoz tartozó dolgok működése észlelhető.

Pozitív megállapításunk arra támaszkodhat, amit az Isten és a világ viszonyára nézve mondtunk. Isten a világon belül mindig mint a világban létező dolgok teremtője tevékenykedik, azaz létrehozza és létben tartja a teremtetett valóságot úgy, hogy annak megadja a maga saját önállóságát. Ez azt is jelenti, hogy a dolgok önálló, saját tevékenysége is Isten teremtői működésének eredménye. Ezért téves az a felfogás, mely szerint ott, ahol természetes, vagyis a világon belül fellelhető tényezők magyaráznak meg egy eseményt, ott már egyáltalában nem lenne szükség transzcendens megalapozásra. A tény, hogy egy esemény a világon belüli okok által magyarázható, nem jelenti azt, hogy ott nem működött (nem működik) az Isten.

Az tehát, hogy valamire van természetes magyarázat, még nem teszi fölöslegessé Isten működését, állapítottuk meg. Ezen a ponton azonban meg kell vizsgálnunk, hogy mit is értünk „természetes magyarázaton”, mert ez a kifejezés kétféleképpen értelmezhető.

(a) A világban végbemenő folyamatoknak, történéseknek a *természettudományos kutatás értelmében vett magyarázata* arra szorítkozik, hogy felismerje és megfogalmazza az ún. természeti törvényeket, azaz azokat az állandó és egyértelműen megfogalmazható összefüggéseket, melyek az észlelt természeti folyamatok között fennállnak.

(b) A világon belül végbemenő folyamatoknak, történéseknek a *(természet)filozófia értelmében vett magyarázata* az ezekben a folyamatokban részt vevő dolgok ontológiai természetének, sajátos létbeli valósága teljességének megértésére törekszik.

Az első (a) ponthoz a következőket kell fűznünk.

— A természettudományos kutatás tárgya nem a „természet mint olyan”, hanem a természet, amennyiben a benne lejátszódó folyamatok elvileg megismételhető módon megfigyelhetők és egyértelmű mértékviszonylatok (vagyis matematikai függvények) által kifejezhetők. Az egyszerűen és azt, ami semmiképpen sem kvantifikálható, a természettudós regisztrálhatja ugyan, de — mivel ez nem tartozik a tárgyához — nem fogja elméletébe beépíteni tudni. A természettudományos tudás mindig valamiképpen modellszerű, és nem is lép fel azzal az igénnyel, hogy a természetet ontológiai értelemben (azaz úgy, amint az „önmagában van”) élénk állítsa.

— A természettudományos kutatás célja a „természeti törvények” megismerése. Ezen a természettudós nem a valóság ontológiai alapjainak feltárását érti, hanem ezekkel a számára rendelkezésre álló tudást fogalmazza meg. A természeti törvények tehát a kutatók közössége által elfogadott kutatási eredményeket jelentik, melyek a természeti folyamatok között fellelhető egyértelmű, tehát mennyiségi viszonylatokban kifejezhető összefüggéseket matematikai egyenletekben állítják elő.

— A természettudományos kutatás sajátos módszeréből egy kettős korlátozottság következik. Egy jelenség természettudományos magyarázata ugyanis azt jelenti, hogy megadunk egy egyértelmű (tehát vagy determinisztikus vagy statisztikai valószínűséggel megállapítható) szabályt, mely szerint a megadott jelenség egy másik jelenségből következik. Vagyis a természettudományos magyarázat egyrészt minden jelenséget mindig egy másik jelenségre vezet vissza, másrészt ebben a visszavezetésben csak azt tudja figyelembe venni, ami ezekben az összefüggésekben *vagy szükségszerű, vagy statisztikailag meghatározható módon véletlenszerű*. Az ilyen magyarázati struktúrában az, ami spontán, szabad, ami alanyi létre utal, elvileg nem fordulhat elő. A természettudományos magyarázat módszere értelmében kizárja a szabadságot, aminek a lényege az önmeghatározás.

Mivel a természettudományos magyarázat lényegéhez tartozik, hogy egy jelenséget mindig egy másik (evilági) jelenségre való visszavezetés által magyaráz meg, azért magától értetődő, hogy az Isten egy természettudományos elméletben nem szerepelhet egy jelenség magyarázataként. A természettudományos kutatás módszere alapján Istenről sem pozitív, sem negatív kijelentéseket nem tehet.

A második (b) ponttal kapcsolatban újra meg kell állapítanunk, hogy az Isten sohasem lép a teremtetett létezők helyére, hanem a világon belül mindig a teremtményeknek tőlük maguktól származó, saját működése által (mely persze egyszersmind tőle, mint teremtőtől származik) működik. Ha azonban ez így van, akkor felvetődik a kérdés: lehet-e arról beszélni, hogy Isten szabad, vagyis személyes módon működik a világban? Ha ugyanis az Isten a világon belül mindig a teremtmény saját működésén keresztül tevékenykedik, akkor ezzel Isten evilágon belüli működésének olyan korlátokat szabunk, melyek — legalábbis úgy tűnik — kizárják annak a lehetőségét, hogy ebben a világban mint szabad és személyes valóság jelenjen meg. Hiszen az evilági tényezők saját tevékenységét a természet törvényei szabják meg, és ez a mi összefüggésünkben azt látszik jelenteni, hogy az Isten a világban csak azt tudja létrehozni, ami a természeti törvények alapján elvárható.

Hogy ebben a kérdésben tisztán lássunk, meg kell vizsgálnunk, mit értünk ezen a kifejezésen: „a teremtmény saját (vagy sajátos) működése”. E kifejezéssel első megközelítésként mindenesetre azon tevékenységek összességét jelöljük, melyek az illető teremtmény természetéből adódnak. Ezzel persze még szinte semmit sem mondunk, azon kívül, hogy a dolgok tevékenységének forrásaként — Arisztotelészt követve — a dolgok természetét jelöltük meg, és így kimondtuk, hogy a dolgok természetén egy valamiképpen aktív elvet értünk. Ezáltal az eredeti kérdésünkben a következő kérdés lett: milyen értelemben beszélhetünk arról, hogy a dolgok (melyekhez most mindazt hozzászámítjuk, ami a világban van, vagyis az élőlényeket és az embereket is) természetüknél fogva aktív princípiumok?

Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy amennyiben a dolgok természetéről van szó, akkor ezen általában a dolgok *általános természetét* értjük, vagyis azt, ami szerint a dolgokat őket meghatározó osztályokba sorolhatjuk. Az általános természet az, ami az egyedi dolgok tevékenységét törvényszerűen meghatározza. A természettudományos kutatás ugyan nem beszél a dolgok természetéről az itt megadott értelemben, de ott, ahol általános természeti törvényeket fogalmaz meg, tulajdonképpen feltételezi ennek meglétét és állandóságát, valamint azt is, hogy minden észlelhető folyamatban ez (és csakis ez) nyilatkozik meg. Ezáltal, mint azt fentebb az (a) pont alatt láttuk, a valóság egészét (a maga módszere értelmében teljesen

jogosan) arra szűkíti le, ami egyértelműen megfogalmazható általános összefüggésként leírható.

Ha azonban a dolgok természetéről ontológiai értelemben beszélünk, akkor az *általános természet*en kívül a dolgok *egyedi természetét* is figyelembe kell vennünk. Ezen azt értem, amit Leibniz úgy fogalmazott meg, hogy nincsen két meg nem különböztethető egyed. Vagyis az általánosság mellett a dolgok egyediségét is komolyan kell venni, mivel létezik az általánosra nem visszavezethető sajátosság, illetve a tárgyilag adottta vissza nem vezethető alanyiség. Ennek az állításnak igaz voltát ugyan sokan vitatják, de e mögött az az álláspont húzódik meg, mely csak az egyértelműen kifejezhető hajlandó valóságként elfogadni.

A mi szempontunkból most az a lényeges, hogy az egyedi természet dinamikus valóságként is értelmezendő, melynek működése elvileg nem lehet csupán egy egyértelmű általános szabálynak esete. Az ilyen esemény az olyan kutatás számára, mely kizárólag egyértelmű törvényszerűségek megállapítására törekszik, csak véletlenként interpretálható.

Ha figyelembe vesszük az egyedi természetet mint aktív elvet, akkor abból az következik, hogy a világon belül az evilági erők működése következtében eredendően új, az azt megelőzőre egy pontosan megadható szabály szerint vissza nem vezethető eredmény jöhet létre, sőt, hogy az ilyesminek a létrejötte szükségszerű. Ezzel eljutottunk egy olyan megállapításhoz, mely szokatlansága miatt provokatív hangzású, és melyet éppen ezért nem elengedő állítanunk, hanem érvekkel kell alátámasztanunk.

Az első érv mind a belső, mind a külső tapasztalatra való hivatkozásban áll. Ami a belső tapasztalatot illeti, élményszerűen adva van számunkra, hogy saját tevékenységeink, elsősorban szellemi teljesítményeink (megismerésünk és akarásunk) mindig tartalmaznak egy mozzanatot, mely a szó szoros értelmében tőlünk magunktól ered, azaz hogy abban, amit teszünk több van, mint amit mástól eredő hatások továbbadásának lehetne nevezni. Tudjuk ugyanis, hogy saját cselekedeteink ténylegesen, noha nem minden szempontból, tőlünk magunktól erednek. E nélkül a tudat nélkül az erkölcsi felelősség jelensége teljesen érthetetlen volna. Ez a tevékenységeink végrehajtásában kísérőleg mindig meglévő és így kétségbevonhatatlan tudás ugyan mindig elmosódik, mihelyt kísérletet teszünk arra, hogy ezt (erre reflektálva) egyértelmű fogalmakkal kifejezzük. Akkor ugyanis tevékenységünk minden alkotóeleme úgy interpretálható, mint ami minden esetben mástól ered. Ez azonban csak azt jelenti, hogy a szabad tett pusztán analitikus megközelítése ezen adottság teljes valóságának nem képes megfelelni.

Ami a külső tapasztalatot illeti, itt az evolúcióra hivatkozhatunk. Ennek a ma már senki által kétségbe nem vonható tényszerűségében mutatkozik meg az, hogy a világban tevékenykedő dolgok saját tevékenységük által létre tudnak hozni valóban újat és olyat, ami létben többletet jelent.

A második érv egy (meglehetősen bonyolult) elméleti megfontolásban áll. Annak a szükségességét, hogy az evilági dolgok működésének következtében olyasminek a létrejöttét kell feltételeznünk, ami a világ egésze szempontjából is eredeti és új, abból bizonyítja, hogy kimutatja az ezzel ellenkező állítás ellentmondásosságát.

Tegyük fel — ezzel indul ez az érvelés —, hogy minden, ami tevékenykedik, mindig csak annyiban tevékenykedik, amennyiben tevékenysége mástól (illetve, ami ezzel egyenértékű, a saját, egy egyértelmű eredményre determinált általános természetétől) ered. Ebben az esetben minden, ami tevékenykedik, valójában csak látszólag tevékenykedne, hiszen minden tevékenysége, azaz aktivitása csak a mástól passzív módon befogadott tevékenység továbbadásában állna. Ha azonban világon belül semmilyen dolog sem lenne maga tevékeny, akkor minden tevékenykedés, minden aktivitás az önmagukban teljesen passzív dolgoktól független, tőlük elválasztott valami lenne. Az aktív és a passzív elv ilyen elválasztottsága azonban el-

fogadhatatlan. Mert vagy ahhoz az önellentmondó állításhoz vezet, mely szerint az aktivitás a világnak egy szükségszerű, sőt önmagát megalapozó tulajdonsága, noha nem tulajdonsága azoknak a dolgoknak, melyekből a világ maga áll, vagy pedig azt jelentené, hogy a világfölötti abszolút valóság (az Isten) az egyetlen aktív principium, ami azonban azért elfogadhatatlan, mivel a világ dolgait megfosztaná önállóságuktól. Ebből az következik, hogy a világ dolgainak rendelkezniük kell azzal a tulajdonsággal, hogy önmaguktól, saját maguk által, magukból kiindulva, magukat aktiválva tevékenyek. Ez pedig azt jelenti, hogy mindenütt, ahol egy létező tevékeny, ott megjelenik valami, ami eredeti és új. Minden a világunkhoz tartozó dolog tevékenységében megvan tehát az „önfelülmúlás” mozzanata.

Az „önfelülmúlást” (melynek számunkra legvilágosabb esete az ember szabad tette), vagyis azt, hogy egy létező öntevékenysége által valami létileg újat hoz a világba, persze csak akkor tudjuk igazán érthetővé tenni, ha meggondoljuk: azt, ami minden megelőzővel szemben többletet jelent a világon belül, mind a véges-evilági, mind pedig a transzcendens-immanens abszolút valóság tevékenysége eredményének kell tartanunk. Mert a dialektikus materializmusnak a tétele, hogy az anyagi valóság csak úgy, vagyis önmagától képes létminőségileg újat a világon belül létrehozni, azért elfogadhatatlan, mivel ez azt jelentené, hogy a kevesbből minden további nélkül többlet származhat. Ahhoz, hogy a véges létezőknek „önfelülmúlását” érthetővé tegyük, vissza kell nyúlni a transzcendens-immanens abszolút valóságra, ami azonban (fentebbi meggondolásaink alapján) pont azt jelenti, hogy a dolgok saját tevékenységük által képesek a világban valóban újat létrehozni.

Azzal teljesen tisztában vagyok, hogy ez a megállapítás azok számára, akik megszokták, hogy természettudományos kategóriákban gondolkodjanak, legalábbis szokatlan. De talán segít az a meggondolás, hogy az, aki az evolúciót komolyan veszi, annak számolni kell a világon belül létrejövő létminőség növekedéssel, emergens tulajdonságok kialakulásával, amit alig lehet másképpen felfogni, mint a világegyetemünk alkotóelemei önfelülmúlásának eredményét.

Ezzel eljutottunk ahhoz, amit ki akartunk mutatni. Mert az eddig mondottakból következik, hogy az Isten, aki a világon belül minden esetben az evilági erők tevékenysége által működik, a teremtetett dolgok egyedileg sajátos, azaz valami előre ki nem számíthatót, vagyis valamilyen „léttöbbletet” létrehozó tevékenysége által létre tud hozni olyasmit, ami, mivel messze túlmegy azon, ami megszokott, jele lehet az ő e világon belüli szuverén, személyes működésének. Ezeket az ontológiai összefüggéseket megfontolva tehát legalább valamiképpen érthetővé válik, hogy hogyan függ össze a transzcendens és evilági okság, illetve, hogy hogyan tud az Isten a teremtményi erők közvetítésével az emberrel személyes dialógust folytatni.

Fordulat és útkeresés a modern katolikus gondolkodásban

Amikor 1870-ben az I. Vatikáni Zsinat atyái dogmatikai határozatukban hittételként jelentették ki a *természetes istentismeret* létezésének tényét, vagyis azt, hogy *Isten léte a természetes ész világánál elvileg minden ember, az emberi gondolkodás számára biztosan felismerhető*¹, ezzel a hit alapjainak modern értelemben szemlélt ésszerűsége, a teológia mint hittudomány léte vagy lehetősége mellett is végérvényesen lándzsát törtek. Számos más jelentésárnyalata mellett ez a döntés igénybejelentésként is felfogható volt arra, hogy a keresztyény, a katolikus gondolkodás helyet kapjon a tudományok modern világában. Mindez olyan történelmi és lélektani pillanatban történt, amikor a modern idők uralkodó eszméi éppen száműzni készültek a vallásos gondolkodás minden avultnak gondolt formáját az élet és a gondolat korszerűnek mondott világából.

A 19. század második fele, amely a gépi nagyipar kiépülésének, a természettudományos kutatás felfutásának és a modern nemzetállami eszme kibontakozó forradalmának a kora, a katolikus egyház belső válságát is magával hozta. Együtt járt ezzel az általános krízissel a katolikus teológia és bölcselet hagyományos identitásának megrendülése: a maga idejében oly divatos pozitivizmus és liberalizmus itélőszéke elé idézve a hittudósoknak arra a kérdésre is feleletet kellett immár adniuk, hogy egyáltalán tudás, tudomány-e mindaz, amit az egyház tantételekként és azok elvi, filozófiai alapjaiként hagyományosan képvisel. A Zsinat, a Tanítóhivatal válasza az új dogmatikai kijelentés szellemében egyértelműen igen volt erre a felvetésre, ám ezt a korabeli tudományosság laikus világában többnyire sem elégségesnek, sem meggyőzőnek nem tekintették, és önmagában aligha hárithatta el az egyház és a keresztyény hit ellenfelei által indított szellemi támadásokat.

Némileg hasonlóan látták ezt azok a hívő gondolkodók is, akik a katolikus egyház belső megújulását szorgalmazva nem csupán a modern világgal való párbeszédet és a belső korszerűség megteremtését, a szervezeti, hitéleti reformokat gondolták fontosnak, hanem úgy vélekedtek, hogy a katolikus gondolkodásnak valóságos, elodázhatatlan és a hit tisztaságát nem veszélyeztető dolga önmaga modern tudományként való meghatározása, a hitletétemény valódi szellemi, teológiai és bölcseleti karbantartása, korszerű módon való előterjesztése. E belátás jegyében az új utak keresése már a 19. század derekán megindult. A modern katolikus szellemiség megszületése azonban 1879-hez, *XIII. Leo pápa Aeterni Patris* kezdetű körlevelének megjelenéséhez kapcsolható². Amikor ez a dokumentum megjelent, a katolikus gondolkodás az előtt a dilemma előtt állt, hogy vagy saját múltját mondja változatlanul modernnek és tudományosan korszerűnek, hitvédő buzgalommal vetve el a modern világ és gyanús anyagelvű tudománya újdonságait, vagy önmagát megújítva a

laikus világ számára is komolyan vehető interpretációját adja a hit ősi dolgainak. XII. Leo pápa bölcsen nem választott e két megoldás között, hanem olyan programot hirdetett, amely a régi és az új számára egyaránt lehetőséget ad, mozgásteret teremt. A tudomány világával való kiengesztelődés eszköze ebben a programban döntően Aquinói Szent Tamás rendszerének felelevenítése, újrafogalmazása, a neotomizmus útjára indítása volt.

A századvég katolicizmusa tehát olyan szellemi szintézis mellett döntött, amely „az észet, amint kívánatos, a hittől szabatosan megkülönbözteti, de mégis e kettőt barátságos összhangba hozza, mindkettő jogait megőrzi, s egyszersmind mindkettő méltóságát emeli”³. Az önmagát így megfogalmazó katolikus bölcelet és teológia elvi alapja az ismeretelméleti realizmus és a racionális lételméleti fundamentum kidolgozása, amely a társadalom- és természettudományok érvényességének korlátozottságát felemlítve nem csupán legitim tudományoknak, hanem minden valódi tudás foglatának, keretének tekinti saját hagyományának elveit. Ha ez így van, akkor a klasszikus neotomizmus nézete szerint a modern bölcelet és tudomány minden eredménye viszonylagos és részleges, kritikájuk tehát nem érintheti a katolikus gondolkodás időtlen és végérvényes igazságait.

Ez a hitvédő buzgalom a korai neotomizmusban — talán a kezdeményezők eredeti szándéka ellenére — szélsőséges és spekulatív racionalizmust eredményezett, amely a tudományos igazságok határait azoknál az eszméknél és felismeréseknél húzta meg, amelyek bizonyíthatóan a keresztény hagyományból valók, netán abból származnak, de legalább összhangba hozhatók a hitigazságok világával. Már a neotomizmus előhírnökének számító J. Kleutgen SJ ennek a feltevésnek a jegyében alkotta meg az 1860-as években a maga „Vorzeit” fogalmát⁴, azt akarva állítani, hogy a régiek tudása és tudománya a tomista szintézis felé mutat, az egyetemes emberi tudás pedig — előremutató és visszautaló módon is a katolikus teológiában és bölceletben összegződik. Ez a szemlélet századunkban is követőkre talált: Et. Gilson, a jeles neotomista az 1930-as években is azon a nézetten volt, hogy a modern tudomány és filozófia minden igaz eredménye a keresztény tudás tárházából ered, vagy annak gyökereiből táplálkozik⁵. Egy ilyen triumfáló, diadalmasan elzárkózó elmélet esetében persze aligha meglepő, hogy a századelő profán gondolkodása ezt a katolikus szellemiséget mély lenézéssel kezelte, intellektuálisan leírta, tudomást is alig vett róla, közben pedig a hit tényeinek pusztán tudományos igazságokként való előadása magában a katolikus közösségben is zavart, elégedetlenséget keltett⁶.

Az érlelődő szellemi fordulat első állomása a *modernista válság* néven emlegetett eseménysorozat volt⁷. A történet az 1900 körüli években azzal vette kezdetét, hogy számos katolikus gondolkodó úgy találta, egyháza tanítása a neotomizmus által kínált „korszerű” előadásban alig több, mint egy közepesen színvonalas tudományos teória, amely mögött a hit, a meggyőződés és az érző, személyes kötődés számára alig marad hely. A modernista nézet szószólói a neotomizmusban a steril „tudományos” objektivizmust, a keresztény meggyőződés személyességének feladását látták, a bölceleti *realizmus* és *intellektualizmus* helyett pedig a hit személyes természetének, a keresztény ember érzelmi érintettségének kifejezésre juttatását követelték. Szinte már fordulat értékű volt, amikor M. Blondel 1893-ban elsőként fogalmazta meg, hogy a hit igazságának alapja nem a racionális, a „tudományos” beláthatóság, hanem az elfogadására irányuló *személyes akarat*, nem a megértő okosság, hanem a megvalósító *cselekvés*⁸, ez az irány módosítás pedig a korabeli katolikus gondolkodást kiemelte a késői pozitivisták, evolucionisták vagy az éppen születő logicisták elméletek és természettudományos viták világából és érvényességének körét a modern pszichologizmus és a kibontakozó életfilozófia régiójába helyezte át. A teológiai és bölceleti modernizmus ezzel együtt kétféle eljárással is próbálkozott: miközben a hit személyes és intuitív természetének hangsúlyozásával ki akarta vonni a vallásos gondolkodás egész világát a tudomány, döntően a természettudomány bűvköréből,

addig a hittartalmakat radikálisan alá is vetette — A. Loisy és követői módjára — a profán tudományok bíráló ítéletének, kritikai vizsgálatának⁹.

Közismert tény, hogy ez a kísérlet a katolikus szellemi élet történetében eredménytelen, sikertelen maradt. Az ok formailag a Tanítóhivatal határozott közbelépése volt, hiszen X. Pius 1907–1908-ban kiadott körleveleiben¹⁰ véglegesnek szánt ítéletet mondott a modernista nézetek felett és a neotomizmus konzervatív öntörvényűsége mellett tett hitet. Ám a modernista kísérlet kudarcának voltak ezen túlmutató indokai is. Ilyen lehetett az a tény, hogy a racionális és intellektuális megalapozásról való lemondás szándéka a századelő szellemi világában óhatatlanul a hittartalom szubjektívizálásával és relativizálásával járt együtt, ami legalább annyira kiiktathatta volna a keresztény eszméket a kor szellemi életéből, amennyire azt a neotomizmus zord objektívizmusa és kategorikus tudomány-igénye tette. Ennek magyarázataként nem feledhetjük, hogy a századelő filozófiai és szaktudományos gondolkodása maga is a paradigmaváltás viharos évtizedeit élte: a tárgy-tudományok és empirikus filozófiák árnyékában az ember-tudományok és életfilozófiák világa maga is csak nehezen, vontatottan nyert teret.

A katolikus gondolkodás keretei között a fokozatosan érlelődő fordulat első álmomásához a klasszikus neotomizmus még sokáig észrevétlenül maradó átfarmálásának eseményeivel érkezett, valamikor az I. világháború körüli esztendőkből. E változás korai jelzése volt P. Rousselot SJ Szent Tamás intellektualizmusát elemző könyve 1909-ből, amely — még a hagyományos realizmus és intellektualizmus keretei között — elsőként cserélte fel a hagyományos tárgyközpontú bölcséleti szemléletet egy radikálisan új alanyi megközelítés elemeivel a klasszikus filozófiai témák egész világára kiható érvénnyel¹¹. Rousselot ugyanis formailag Tamás-elemzésnek szánt munkájában nem a világ hű — azaz „tudományosan korrekt”, „pozitivist” — ismeretelméleti leképezését tekintette a filozófia feladatának, hanem annak a titoknak a megfejtését, hogy mi által válik maga a megismerő alany, az ember alkalmassá a létezők tetszőleges körére kiterjedő adekvát tudás megszerzésére. Megoldásának alapja az emberi szellemi létezés dinamikus orientációjának állítása, annak feltételezése, hogy a katolikus bölcsélet alapja az emberi értelemnek a létezésre, a Létre, a végső létokra, Istenre való eredendő ráhangoltsága. Rousselot szerint az *intellectus* nem azonos a *ratio*val, az ész nem azonos az értelemmel, hanem egy „értelem előttien egyszerű” intuíció, a létmegértés képessége, mint minden további korrekt megismerés és megértés alapja. Az új gondolati fundamentum tehát annak kimondása, hogy „az Isten utáni vágy a megismerés dinamikus és aktív eleme: az ember csak annyiban érti meg a dolgokat, amennyiben Isten után vágyakozik”.¹²

A katolikus gondolat újbóli tudományos emancipációjának kérdése így szinte természetesen vezetett vissza a korabeli neotomizmusban fő ellenfélnek számító Kantnak ahhoz a klasszikus kérdéséhez, hogy *létezh-e egyáltalában a metafizika mint klasszikus tudomány*. Amíg tehát a századelő konzervatív hitvédelmi irodalma még a biológia vagy a kozmológia felismeréseinek hit-kompatibilitása melletti érvek kidolgozásával bibelődött, vagy a modern tudományok paradigmáit kárhoztatta, a belga jezsuita, J. Marechal 1919-től kiadott, „A metafizika kiindulópontja” című munkájában a kanti kritizmus alapjáról indulva fogalmazta újjá a katolikus gondolkodás teljes rendszerét¹³. Marechal kiinduló tézise az volt, hogy Kant kérdése valódi kérdés, amelyre válaszunk annyi lehet, hogy megismerésünk és ítéletalkotásunk alapja az emberi értelemnek a közvetlen tudáson és az egyszerű ismerettárgyakon szakadatlanul túllépő, a végtelenre, a létre, mint végső lehetőségi feltételre való szakadatlan ráirányultsága, ráhangoltsága, mindennek létezése azonban nem lehet Kant módjára tetszőleges hipotézis, hanem szükségzerű tény. Marechal szerint ugyanis minden ítéletben, megismerő aktusban benne van az az implicit ítélet, hogy amit állítunk, az létezik azaz igaz, ezeknek a megismerés folyamatában szakadatlanul következő létállításoknak a sora pedig csak magára a Létre, a Teljes Valóságra vonatkoztatva, irányítva értelmezhető. Megismerésünk ennyiben nem *analitikus* és *statikus*, hanem *transzcen-*

dentális természetű, a létesítő feltételek feltárásának sorozatában a teljes és valódi Valóságra, mint — ha tetszik — tudományos bizonyosságra irányított.

Ha a következőkben erősen leegyszerűsítve, sőt némileg banalizálva akarjuk megvilágítani Marechal érvelésének fordulatot hozó logikáját, induljunk ki az alábbi egyszerű példából. Kiragadott megismerő aktusunk tetszőlegesen kiválasztott tárgya, objektuma legyen *egy szék* — tudva persze azt, hogy e logika érvényessége és vele a katolikus bölcsélet tudományosságának tarthatósága a nem-empirikus, a nem-érzéki tárgyak esetében válik alapvetően izgalmassá. Ítéletünk mint megismerő tevékenységünk eredménye pedig hangozzék a következőképpen: *ez egy szék (van)*. A leíró, fenomenális elemzés, az észlelés és érzékelés folyamatában ítéletünk annyit tár fel a valóságból, hogy szemünk előtt *egy szék van*, amelyre tetszés szerint ráülhetünk, amelyet kezünkkel megérinthetünk, sőt, ha példának nem a tárgyi valóság egy darabját választottuk volna, vele, mint meghatározott létminőséggel akkor is végezhetnénk gondolati műveleteket. Ontikus értelemben azonban ugyanezen megismerő aktusunkban, ítéletünkben állítjuk azt is, hogy ez a szék *van*, azaz kiinduló ítéletünk látens módon, lehetőségi feltételként egy részleges létítélet kimondásához, feltételezéséhez is elvezet bennünket, amelynek igazsága nem fenomenális kijelentésünk valódisága, ellenőrizhetősége, hanem megismerő, anyai aktivitásunk által nyer értelmet. E logika mentén tovább haladva pedig már egyszerű és banális példánkból is kitűnik, hogy fenti ítéletünkben egy további ítélet-aktus is benne rejtőzik: *van (igaz) az, hogy a szék van (lehet)*, azaz a szék létezésében és a létezésnek itt éppen székként létében — és minden más egyedi ítéletben, megismerő aktusban is — *a Lét létezik* elővételezett általános ítélettel találjuk szembe magunkat. Ez utóbbi viszont nem a megismerő elme szubjektív, önkényes és bizonytalan posztulátumaként — mint ilyen, objektív értelemben bizonytalanként, tudománytalanként, a „tisztá és szabályozó eszméjeként” — motorja, oka és feltétele megismerésünknek, hanem realitása a valóság valóságosan felismert, tudományosnak nevezhető megragadásából adódik. Megismerésünk *végző lehetőségi feltétele*, annak oka, hogy a keresztény bölcsélet alapjai tekintetében igényt formálhat a tudomány rangjára, Marechal szerint tehát bizonyíthatóan az *előzetes létítélet* kikerülhetetlensége, a valóság valódiságának, ontológiai természetének és permanens megismerhetőségének állítása. Ebből a belátásból kiindulva vélte úgy Marechal, hogy Kant tévedett, amikor a megismerés a priori feltételét, az előzetes létismeretet — a megismerő aktusok természetének hibás, részleges értelmezése miatt — az emberi elme talán csak szubjektív, a valóságra esetlegesen kivetülő, de azt kényszerítő bizonyossággal meg nem alapozó vélekedésének tekintette. „A valóság állítása nem más, mint kifejezése a szellem alapvető tendenciájának, annak a dinamizmusnak, amely a végző egységet keresi az Abszolútumban és az Abszolútum által.”¹⁴ Ebből Marechal szerint az következik, hogy a metafizika lehetőségére vonatkozó kantói kételkedés és az erre ráépülő, a hittudomány és a hívő bölcsélet érvényességét és tudományosságát elvitató modern kételkedés vagy irracionális szubjektivizmushoz, vagy mechanikus anyagelvűséghez, de mindenképpen feloldhatatlan belső ellentmondáshoz vezet.

A belga jezsuita által kínált megoldás valóban radikálisan új, ha meggondoljuk, hogy a konzervatív neotomizmus még a modern tudomány negligálásával, netán szakmai eredményei „keresztény kiigazításával” akarta orvosolni a keresztény hit és a modern világ szellemi konfliktusát, az életfilozófiákra rimelő modernista válasz pedig a hitben mint pusztá érzületben akarta feloldani és a világ tényei mellé illeszteni a keresztény hagyományt. Marechal javaslata a maga idejében sem volt az egyetlen lehetséges megoldás: *Blondel* voluntarizmusa, a születő *perszonalizmus* vagy a *théologie nouvelle* egzisztencializáló spiritualizmusa is lehetőséget kínált a katolikus szellemiség világban való helyének újragondolására. Az a tény azonban, hogy e próbálkozások a katolikus teológia 1950 utáni *antropológiai fordulatában* és a II. Vatikáni Zsinat által meghirdetett *aggiornamento* szellemében egymásra leltek, azt

mutatja, hogy a „Kant utáni” *transzcendentális neotomizmus* a szellemi megújulás fontos, talán éppen legfontosabb eleme volt.¹⁵

A tomista bölcséleti racionalizmus anyagából is bőségesen merítő Marechal interpretációjában az értelem Létre irányított belső dinamizmusának alapja az *intellectus* mint adottság és képesség, az emberi szellem belső létmegérezése, intuíciója.

Marechal szándékai szerint egy modern bölcséleti rendszer nem válik azáltal tudománytalanná, ha Istenre mint végső principiumra építi önmagát. A hagyományos (ontologikus, netán scientizáló) istenérvek helyett viszont a transzcendentális módszer a továbbiakban a *létezők analógiáján* (*analogia entis*) alapul, és az Istenhez vezető utak új megközelítését kínálja. „A teremtmény egész lényegét alkotó függő viszony, minden teremttet dolog, létező közvetlen viszonya a teremtőhöz, a Léthez: reláció, amely ha megsokszorozódik is, felső terminusa osztatlan marad és meg nem fogyatkozik. Ez az analóg viszony, amelynek ontológiai kifejezése nem lehet más, mint a transzcendens okság, azaz annak állítása, hogy a létezők létükben radikálisan függenek a Lét teljességétől.”¹⁶ Ez a megközelítés merőben más, mint amit pusztán oksági következtetésként már Kant bírált, a modern tudomány, főképpen pedig az experimentális tudományok meg némi joggal alig méltatnak figyelemre.

Tény, hogy amikor a Lét, Isten létének és mibenlétének elemzésére vállalkozunk, fogalmát bennünk élő ábrázolásaiból, antropomorf képzeleteinkből építjük fel. Ám már Szent Tamás óta tudjuk azt is, hogy Istenről tett filozófiai kijelentéseink igazak ugyan, de csak „végtelen hatványon” elgondolva igazak: „Hogy Isten a Lét tisztán és egyszerűen, a teremtmény pedig a Lét és a lényeg egysége, mi más jelentene, mint azt, hogy Istent nem lehet ábrázolni a szó szoros értelmében egyetlen fogalommal sem?”¹⁷ Ha mégis ezt tesszük, vagy jogosulatlanul azonosítjuk Istent isten fogalmával, hogy e fogalmon „könnyű” kritikát gyakorolva annak eredményét Isten létére vonatkoztassuk (Kant), vagy a keresztény gondolkodásban nem példa nélkül való immanentizmusba merülünk. Megszívlelendő tehát mindaz, ami a transzcendentális fordulat neotomizmusából Marechal szerint az istenkérdés megválaszolására nézve adódik: „Sok út vezet Istenhez, mégis maguknak a skolasztikusoknak a szándéka szerint is talán csak egyetlen istenérv van. Az utak vagy érvek látszólagos különbözősége azokat az eltérő támpontokat jelenti csupán, amelyeket a szellem a közvetlenül elérhető valóságban kiválaszt, hogy onnan lényegében mindig ugyanazon eljárás segítségével emelkedjen fel egészen a transzcendens Abszolútumig.”¹⁸

Marechal rendszer-kísérletének újszerűsége, a modern filozófiai irányzatokkal vagy azok egy részével való párbeszédképessége az eddigiek alapján alighanem nyilvánvaló. Ha az ő gondolatmenetét vesszük alapul, a katolikus bölcsélet megszűnik pusztán olyan defenzív hitvédelem lenni, amely szinte már-már természettudományos argumentumokkal akarja önmaga igazát demonstrálni, önmaga tudomány-mivoltát alátámasztani. Marechal ismeretelmélete és ontológiája logikai úton támasztja alá a keresztény gondolkodás hagyományos elveit, de válaszol Heidegger szemrehányására is, aki éppen Marechal kortársaként vádolja létfelejtéssel az egész Nyugat gondolkodását. Valóban fordulat értékű az is, amit szerzőnk az istenérvek dolgában mond, hiszen legutóbb idézett gondolatmenete nem más, mint a kontingencia-elnévk, a modern és posztmodern gondolkodásban egyaránt tartható istenérvtípusnak az elvi, általános megfogalmazása és levezetése. Végül Marechal egész Kant-kritikája egy még hiányzó dinamikus emberkép és egy erre reflektáló istenkép megteremtése irányába mutat, igazolva azt, hogy a transzcendentális ismeretkritika fordulata a rövidesen rákövetkező antropológiai fordulatnak az előkészítője, előzménye, stílusosan szólva létesítő oka volt.

Tény ugyanakkor, hogy bármennyire jelentősnek mondjuk Marechalnak az 1920-as évek elején végrehajtott gondolati fordulatát, annak hatása még évtizedeken át nem jutott érvényre a katolikus gondolkodásban.¹⁹ Az 1940-es évek végéig csupán tanítványok egy szűk köre ismerte a leuveni jezsuita páter írásait, s maga Marechal is csak többszöri kísérlet után, a 40-es évek végén fejezte be „A metafizika kezdete”

immár öt kötetre terebélyesedő sorozatát.²⁰ Az észrevétlenség és a belső szellemi nehézségek okai persze sokfélék voltak, de közrejátszott ebben a neotomisták Kant rendszerétől való már-már mániákus félelme, meg az is, hogy a konzervatív katolicitás látszólag éppen ezekben az időkben aratta legnagyobb sikereit. E korszak katolikus szellemi életében a modernség természetfilozófiai argumentumai és a hagyományos, statikus-konzervatív dogmatika vitték a vezető szerepet, amelyek szellemi „monológia” olyan irányzatok mezőnyében, mint a neopozitivizmus vagy a dialektikus materializmus, elegendőnek látszott.

Igazán komoly kihívást jelentett viszont Heidegger fundamentálon-tológiája és az egzisztencializmus ateista perszonalizmusa, amelyre már jellemző módon a Marechal által kijelölt gondolati út igénybevételével született, születhetett meg a katolikus felelet a transzcendentálfilozófia antropológiai fordulatában. Az új fordulat 1950 után bontakozott ki, egy olyan változó világban, amely nem csupán a hagyományos bölcséleti értékek devalvációját vagy éppen a katolikus egyház súlyos belső válságát hozta napvilágra, hanem a gondolkodás további, a modern emberkép irányába mutató útját is kijelölte. A történések ekkori főszereplői ugyancsak jezsuita gondolkodók voltak, a Heidegger eszméihez is közel álló J. B. Lotz és K. Rahner, akik azonban már a hagyományos neotomizmus és annak transzcendentális átértelmezése mellett a keresztény egzisztencializmus és perszonalizmus eredményeire, a *théologie nouvelle* hitértelmezésére is tekintettel lehettek.²¹ Így lehet az, hogy K. Rahner a 40-es évek elejétől már nem csupán a Marechal szellemében felfogott ismeretelmélet kiindulópontjának tekintette az emberi szellem transzcendens dinamizmusát, amelyet ő *létre való kinyúlásnak* (Vorgriff, excessus) nevezett, hanem e megközelítés gondolati tartalmát egyenesen antropológiai alapelvvé tette. Rahner tézise szerint nem elegendő, ha megismerőképeségünk forrásának a bennünk meglévő transzcendens nyitottság, irányultság pusztán ontológiai adottságát tekintjük, hanem azt, mint *természetfeletti egzisztenciálét* antropológiai minőségként is szemügyre kell vennünk.²² Minderre feljogosít bennünket az az elemi egzisztenciális tapasztalat, amely Rahnerrel kimondatja: „az ember annyiban van, amennyiben a létre kérdez, az ember maga mint létkérdés létezik”.²²

Ismeretelméleti oldalról ez a megismerő alany és az ismerettárgy sajátos létazonosságának elvét jelenti, mint ami megismerő aktivitásunk alapja. Rahner ezzel összefüggésben jellemzi általában is az általa alkalmazott módszert: „*Transzcendentálisnak* nevezzük azt a *kérdezési és megismerési módot, amelyben egy kijelentés metafizikai (apodiktikus) szükségszerűségét és tartalmát úgy ismerjük meg, hogy bebizonyítjuk: az ilyen kijelentés tagadása önmagát cáfolja meg. Mivel az ember megismerő- és igenlőképesége, szeretete és akarata kizárólag a lét megsejtésében fogja fel az egyes dolgokat, ezért éppenséggel minden megismerés a lét nem-tematikus, csak implicit módon tudatos ismeretén alapul, amelyben már benne foglaltatik valamilyen tudás Istenről, a szellemről, a szabadságról.*”²³

Mivel tehát a valódi ismerettárgy maga az egyedi tárgyakon túlmutató Lét, Isten, ráirányuló megismerésünk azonban közvetlenül nem tehető tematikussá, az ember számára nem marad más, mint az, hogy megismerése végtelenre irányított, transzcendens folyamatában az egyedi tudás birtokbavételén túl önmagát Istenre, Istent pedig önmagára, emberi egzisztenciájára definiálja — legalábbis a létanalógia klasszikus skolasztikus elvének szellemében. Mindez azonban Rahner számára már nem csupán a Létre való megismerő ráirányultságot jelenti, hanem annak antropológiai leképezéseként és szinonimájaként a Léttel szembeni egzisztenciális függést is, amelyet az ember egyedül úgy képes kezelni, hogy szakadatlanul és szándékolatlan igyekszik minden egyes megismerő és cselekvő aktusában a Lét mellett dönteni, a Létet választani. Ez utóbbi eszköze, lehetőségi feltétele a *potentia oboedientialis*, az embernek az a sajátos képessége, hogy képes és alkalmas természetének szűk határai között is a természetfeletti befogadására, a létezése és a Lét közötti szakadék áthidalására. Ez tesz emberileg képessé bennünket arra is, hogy a Lét végtelen

valóságában Istenre ismerjünk, a kinyilatkoztatás és a kegyelem befogadása által pedig pusztá létének logikai szükségyszerűségeként való elfogadásán túl mibenlétéről is tapasztalattal bírjunk.²⁴

Ami a klasszikus tomizmusban és annak transzcendentális interpretációjában az emberi intellectus aktív képessége volt, az Rahner számára így válik természetfeletti egzisztenciálévá, a teremtetten, természeti lény emberben munkáló teremtetlen, természetfeletti adottsággá, amely az ember kettős természetét, Istentől való radikális függőségének és a világban való szabad önmeghatározásának képességét jelenti. Egy ilyen antropológiai modell pedig a világban élő ember autonómiáját és szabadságát ugyanúgy megteremti, mint ahogy a transzcendenstől, Istentől való radikális függés és a feléje való irányítottság hagyományos, a keresztény hit lényegét jelentő kívánalmának is eleget tesz.

Ebben a közegben pedig megszűnik a választás kényszere abban az értelemben, hogy nem kell döntenünk többet az immanens és a transzcendens világ, a hit és a tudomány között. Ismét összhangba kerül, mégpedig az ember személyes döntéseiben a klasszikus keresztény gondolkodás két ellentétes fogalma, a hit és a tudás, amelyek harmóniáját az elmúlt két évszázad „szigorú tudománya” a keresztény világfelfogástól oly szívesen elvitatott. E valóban fordulatot hozó gondolati út járhatóságát mi sem bizonyítja jobban, mint az a tény, hogy az utóbbi négy évtized legfontosabb keresztény bölcséleti szintézisei a transzcendentális neotomizmus és az antropológiai teológia által kijelölt irányban építkeztek. Így az ismeretkritika és a teológia területén *J. B. Lonergan* a belátásra²⁵, *E. Coreth*²⁶ pedig a kérdésre alapozva gondolta tovább Marechal elméletét, így nyert végeredményét pedig egyikük antropológiai, másikuk tudományfilozófiai irányban fejlesztette.²⁷ Különösen termékeny volt e módszer a dogmatikában is: az utóbbi évtizedek dogmatörténeti és krisztológiai újdonságai szinte már elképzelhetetlenek volnának az imént jelzett bölcséleti megfontolások nélkül, mint ahogy *H. U. von Balthasar* teológiai esztétikája, *G. Haefner* vagy az evangélikus *W. Pannenberg* antropológiája is ezekből a forrásokból táplálkozik.²⁸

Végeredményben aligha vonhatjuk kétségbe, hogy az évszázad katolikus gondolkodástörténetének az volt a tétje: sikerül-e olyan filozófiai és teológiai gondolatmenetek megfogalmazása, amelyek egyszerre képesek megfelelni a hit és a hagyomány, valamint a modern világ és a kortárs filozófiai és tudományos rendszerek által támasztott követelményeknek. Ma már, évtizedekkel a valóban elméleti fordulatot hozó munkák megjelenése és a II. Vatikáni Zsinat által szorgalmazott megújulás kezdete után erre a kérdésre világos és egyértelmű igennel felelhetünk. Igennel, még akkor is, ha tudjuk, hogy az utóbbi egy-másfél évtizedben a katolikus tudomány világában nem a metafizikai, bölcséleti alapok vizsgálatának jutott a vezető szerep. Valóban megfogyatkoztak a közelmúlt szakmai vitáiban a Marechal Kant-interpretációjára való hivatkozások, azt pedig befejezett ténynek tekinthetjük, hogy Rahner 1984-es halála után gondolkodói munkássága csak méltatókra lelt, folytatókra azonban nem, de ez nem változtat azon a tényen, hogy a transzcendentál-filozófia végérvényesen beépült a katolikus szellemi élet eleven áramába. A posztmodern idők laikus gondolkodásában általában divat lett a nagy elméletek és rendszerek alábecsülése, ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy ha a filozófiai tudományok ma is korszerű szellemi alternatíváit kívánjuk feltárba venni, nem feledkezhetünk meg múlt századi bölcsellettörténészek módjára arról, hogy a katolikus gondolkodás egyike a ma és holnap is legszámottevőbb irányzatoknak szellemi életünk palettáján.

JEGYZETEK:

1 IX. Pius pápa *Dei filius* kezdetű, az I. Vatikáni Zsinat döntését kihirdető konstitúciója 1870. áprilisából. (Denzinger, DS 3000.) Az ekkor dogmatizált vélemény clózményei bőségesen megjelölhetők már az 1850-es évek vitáiban, sőt a Syllabus (DS 2901-) okfejtésében is.

2 XIII. Leo pápa *Aeterni patris* kezdetű körlevele (DS 3135-) Szent Tamás bölcséletéről mint a korszerű keresztény filozófia forrásáról szól. A szövegben érvelést találunk a katolikus gondolkodás megújí-

- tásának szükségessége mellett, valamint a pápa megfogalmazza azokat az elveket, amelyeknek egy ideális katolikus szintézis esetében meg kell valósulniuk.
- 3 Az Aeterni patris (DS 3137) a philosophia perennis jellegéről és feladatáról.
 - 4 J. Kleutgen SJ *Theologie der Vorzeit* című ötkötetes munkáját 1867-ben tette közzé Münsterben. Rövidesen követte ezt a háromkötetes *Philosophie der Vorzeit* is: a két mű közös tézise a skolasztikus gondolkodás időtlen és örök értékeinek sorozatos felbukkanása volt a gondolkodás történetében. Magáról Kleutgenről vö.: K. Deufel: *Kirche und Tradition*, München, 1976.
 - 5 Et. Gilson szinte valamennyi munkáját áthatja ez a meggyőződés, főképpen azonban a középkori gondolkodás jellegét tárgyaló műveiben és Descartes-elemzéseiben találjuk meg idevágó aprólékos értelmezését és érvelését.
 - 6 Nem csupán abból tűnik ki ez, hogy a századforduló nagy filozófiatörténeti kézikönyvei (Ueberweg és mások) tudni sem akarnak modern katolikus filozófiáról, hanem abból is, hogy ez a félelem volt az egyik indítéka a *modernizmus*, a „*Grundmodernismus*” fellépésének. H. Schell vagy J. H. Newman radikális tomizmus-kritikájának. A teljes történeti kerethez itt és a továbbiakban vö.: *Christliche Philosophie* 1–3. (Hrsg.: E. Coreth — W. Neidl — G. Pfliegersdorffer), Innsbruck, 1987. A részlet és bőségesebb irodalom vonatkozásában két korábbi tanulmányunkra is támaszkodtunk: Horváth P.: A neotomizmus transzcendentális irányzata. In: A katolikus tanítás mai útjai (Szerk.: Lovik S. és Horváth P.), Budapest, 1989. 9. skk. o. és Horváth P.: Antropológiai törekvések a modern keresztény bölcseletben. *Magyar Tudomány*, 1991/10. 1237. skk. o.
 - 7 A modernizmushoz általában: A. Vidler: *The Modernist Movement in the Roman Church*, Oxford, 1934., a hazai irodalomban: Vidrányi K.: *Laberthonniere*, In: Summa, Budapest, 1987.
 - 8 M. Blondel: *L'Action*, Paris, 1893.
 - 9 A. Loisy: *L'évangile et l'Eglise*, Paris, 1902. E mű nem csupán a korabeli katolikus biblikum gyengeségeire mutatott rá, de közvetve a neotomizmus rigorózus racionalizmusának tarthatatlanságára, elégtelenségére is.
 - 10 X. Pius *Lamentabili* kezdetű dekrétumát (1907, DS 3420-) és *Pascendi dominici gregis* kezdetű enciklikáját (1907, DS 3475-) a modernizmus irodalma bőségesebben tárgyalja és az is egyértelmű, hogy e dokumentumok a neotomizmus további fejlődése tekintetében már olyan normatív követelményeket állítanak, amelyeket később, 1914-ben a pápa tételeken is előírt.
 - 11 P. Rousselot SJ: *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, Paris, 1908. Rousselot értékeléséhez általában vö.: R. Aubert: *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1958. és E. Kurtz: *Glaube — Gnade — Geschichte*, Frankfurt, 1969.
 - 12 P. Rousselot: *L'Intellectualisme*. i.m. 38. o.
 - 13 J. Marechal SJ: *Le point de départ de la Métaphysique* I–V, Louvain, 1919–24 és 1949. A mű gyötrelmes sorsát mutatja, hogy az 1919–22-ben megjelent első három kötet után 1924-ben az ötödik következett, a negyedik pedig — nem végleges szöveggel — csak a szerző halála után, 1949-ben látott napvilágot. J. Marechal legfontosabb monográfiája J. Dirven: *Joseph Marechal*, Bruxelles, 1974., az általa kezdeményezett mozgalom történetírója pedig O. Muck: *Die transzendentale Methode der scholastischen Theologie der Gegenwart*, Innsbruck, 1964.
 - 14 J. Marechal: *Études de la psychologie mystique* I., Louvain, 1926. 130. o.
 - 15 J. Marechal: *Études de la...* i.m. 129. o.
 - 16 J. Marechal: *Le point...* III. i.m. 56. o.
 - 17 J. Marechal: *Le point...* III. i.m. 56. o.
 - 18 J. Marechal: *Le point...* V. i.m. 198. o.
 - 19 A Marechal-hatás késleltetett érvényesüléséhez vö.: O. Muck: i.m. passim.
 - 20 Életrajzi közlésekből tudjuk, hogy maga Marechal sokat habozott a kézirat hiányzó IV. kötetének kidolgozása során, munkáját pedig megakasztotta az is, hogy jegyzeteinek egy része 1944-ben, egy légitámadás következtében megsemmisült.
 - 21 A téma igen kiterjedt irodalma helyett utaljunk csupán egy, magyarul hozzáférhető összefoglalásra: Szabó F.: *Karl Rahner*, In: *Teológiai vázlatok* VI. Budapest, 1984.
 - 22 K. Rahner: *Geist in Welt*, München, 1957², 82. o.
 - 23 K. Rahner: *A hit alapjai*, Budapest, 1983. 136. o.
 - 24 Rahner gondolatmenetét Szabó F. munkája mellett olyan értelmezések alapján követjük, mint K. H. Weger: *Karl Rahner*, Freiburg, 1978. vagy P. Eichert: *Die anthropologische Wende*, Freiburg, 1970.
 - 25 B. J. F. Lonergan: *Insight: A Study of Human Understanding*, London—New York, 1958.
 - 26 E. Coreth: *Metaphysik*, München, 1961.
 - 27 Az említett munkák: B. J. F. Lonergan: *Method in Theology*, London, 1971., E. Coreth: *Probleme der Hermeneutik*, Freiburg, 1971 és E. Coreth: *Was ist der Mensch?*, Innsbruck, 1978.
 - 28 H. U. von Balthasar művei közül ebben a vonatkozásban a Herrlichkeit és a Theodramatik sorozatai érdemelnek említést. G. Haeflner munkája: *Anthropologie*, Stuttgart, 1981. Pannenberg több antropológiai munkája közül a legfontosabb: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, 1980.

Mohay Tamás

A népi vallásosságról*

Nézőpontok

Bárki, aki csak kicsit is közelebbi ismeretségbe kerül falvakkal és falvakban élőkkel, találkozhat a vallásgyakorlat terén (is) olyan jelenségekkel, amelyek első tekintetre talán furcsák, idegenszerűek, ugyanakkor vonzóan érdekesek, és a megszokottól eltérő magatartásformákat engednek sejtetni. Fiókokból, szekrények mélyéről szentképek tucatjait adják elő, azokon kívül is, amelyek a szobák falain kaptak helyet. Mőron találkoztam olyan idős parasztemberrel, aki feleségének évtizedekkel korábban használt egykori cselédkönyvét ragasztotta tele a legkülönbélebb szentképekkel. Másutt egy elhalt asszony szobájából vagy félszáz imakönyv és imalap került elő egy évszázadra visszanyúló időből. Gyimesben egy asszonnyal sötét este másfél órás sietős úton értünk ahhoz a házhoz, ahol többekkel együtt éjszakába nyúló közös rózsafüzér-imádságra gyűltek össze. Útközben pontosan ismertetett egy sor útba eső keresztet, templomot, temetőt. Ugyancsak Gyimesben egy idős özvegyasszony szobájában négy hosszú fehér gyertya állt a szobában: a saját majdani koporsójához készítette elő őket. Sok vidéken a falvakban a misék előtt és után a már és még teljes létszámban ott levő hivek jó negyed órás közös imádságokat mondanak valamelyik asszony vagy férfi vezetésével. Közei falvak népe rendszeresen eljár egymás templombúcsújára. Nagyobb kegyhelyekre távoli vidékekről is érkeznek csoportos vagy egyéni zarándokok. Hasonló jelenségekkel sokféle érdeklődéstől vezetve találkozhatnak kutató néprajzosok, antropológusok, szociológusok, lelkipásztorok és bárki más; s éppoly sokféle attitűdtől vezetve, a tárgyilagos megfigyeléstől a felvilágosító buzgalomig, a néplelek iránti rajongástól a lenéző idegenkedésig, a hagyományok megmentésének szándékától a lelkiismeretes felleltározásig. Mindez nemcsak nálunk, hanem szerte Európában és a világon így van, a legkülönbélebb kulturális és vallási környezetekben. Csodás jelenések, gyógyulások, tömegeket vonzó természetfeletti jelenségek szinte megszámlálhatatlan sokasága tartható számon, ezek sűrűnben fordulnak elő kisebb régiókra kiterjedően, valamivel ritkábban, de szinte minden generáció idején kontinentális vonzáskörrel (mint Fatima, Lourdes, Medjugorje Mária-jelenései). Világos tehát, hogy valami módon léteznek olyan *határok*, amelyeknek két oldalán a vallásosságnak eltérő mintái érvényesülnek, a szim-

*Tekintettel arra, hogy a téma minden vonatkozásának könyvtárnyi szakirodalma van, a részletes hivatkozás szétfeszítené e tanulmány keretét. Ezért a jegyzetek és az irodalom nem a részletes dokumentálást, hanem inkább a további tájékozódást szolgálhatja.

bólumoknak más és másfajta értékelése, értelmezése elfogadott; s nem minden alap nélkül mondhatjuk azt, hogy ami ezeknek a még megglehetős körvonalazatlan határoknak egyik oldalán van, az a népi vallásosság körébe tartozik.

Néprajzi-antropológiai nézőpontból közelítve a fogalomhoz, elméletileg lehet mintegy jellemzőszerűen beszélni azokról a határokról, amelyek a népi vallásosságot elválasztják a nem népi vallásosságtól; rá lehet kérdezni e határok létrejöttére, fenntartásukra, létjogosultságukra, természetükre, dimenzióikra. Másik lehetőségként, ha elfogadunk egy, a népi vallásosságot valamennyire kirajzoló határt, beszélhetünk arról, mi minden van a határ egyik és a másik oldalán. Sorra vehetnénk, mi mindent tartottak és tartanak a népi vallásossághoz tartozónak, noha egy ilyesfajta szemle belátható terjedelemben voltaképp aligha érne véget. Természetesen elővehetünk standard összefoglalásokat, kutatástörténeti és elméleti összefoglalásokat is¹; mindamellett néhány példára szükség van ahhoz, hogy érzékeltethessük a népi vallásosság néhány általánosnak mondható jellemzőjét. Célunk a következőkben annyi, hogy ez utóbbiakat röviden összefoglaljuk — részben a nem ezen a területen szakember olvasók érdeklődésére számítva, részben azokéra, akik tudományos vagy gyakorlati munkájuk során szembetalálkoznak a kérdéskörrel.²

Szorosabban vett tárgyunkat Pócs Éva a Néprajzi Lexikonban (1980) a következőképpen határozza meg: „népi vallásosság: a hivatalos vallás népi gyakorlata és tudatformái, kiegészülve a parasztság hitében és gyakorlatában fellelhető más eredetű, ill. spontán keletkezésű elvekkel és gyakorlattal, ezekkel egy rendszerben, azonos funkcióban működve.” Voigt Vilmos definíciója a Kulturális kisenciklopédiában (1986) némileg tömörebb, ugyanakkor tágasabb: „a hivatalos, ill. tételes vallások megjelenése a nép körében, elsősorban annak szellemi kultúrájában, intézményei révén azonban szociális kultúrájában is”. E definíciók, s rövid kifejtésük a műfaj szabta határokon belül jelzi, hogy a népi vallásosságra mintegy „felülről”, a tételes vallások felől szokás nézni, valamint azt is, hogy a téma nálunk elsősorban a néprajztudományt foglalkoztatja; vallásszociológiai, valamint teológiai megközelítéseket főként a nemzetközi kutatásban találunk.

Az a néprajzkutató, aki manapság Magyarországon a népi vallásosságról és annak kutatásáról beszél, kétségtől kivül nehézségekkel találja magát szemben, s ezek másfajta, mint ezelőtt huszonöt vagy ötven évvel. Ötven éve szinte a felfedezés erejével hathatott, ha valaki kommentárokkal kísért fényképek sorozatát adta ki vallási témájú tárgyakról és ünnepi szokások vallási vonatkozásairól. Ugyanakkor Bálint Sándor kutatási összefoglalása a népi vallásosságról sorra vehette mindazokat a cikkeket és könyveket, amelyek a parasztság körében fellelhető, a hivatalos egyház által csak félig elfogadott vagy megtúrt vallásgyakorlati formákat rögzítették a néprajz, az egyháztörténet és más tudományok körében; valamint javaslatokat tehetett arra vonatkozóan, hogy a még meglevő hagyományok és emlékek közül mi mindent érdemes tovább kutatni.³ Egy ilyen szemle nem kevés anyagot vonultathatott fel (annak ellenére, hogy a harmincas években megjelent reprezentatív összefoglalás, a Magyarság Néprajza még szinte mellékesen, alig néhány oldalon tesz említést a népi vallási hagyományokról), egyúttal azonban meg is maradt a közvetlen valóság közelében, és legfőbb célul a meglevő ismeretanyag kiegészítését, arányosabbá, mélyebbé tételét tűzhetette ki. (Nagy kár, hogy megírása idején nálunk ez már nem jelenhetett meg — csak évtizedekkel később.) Általánosításra, többféle tudomány nézőpontjának egyesítésére egyelőre aligha lehetett gondolni.

Aki huszonöt-harminc éve szólalt meg a népi vallásosságról, annak meg kellett küzdenie egy sor ideológiai, tudománypolitikai értetlenséggel, és bármilyen megállapítást vagy felfedezést tett, esernyőszerűen kellett maga fölé olyan tekintélyeket vagy ideológéákat tartania, akik és amelyek megvédehték a hátrányos következményektől. Védekező állásban egyszerre kényszerült az eredmények folytonos, szinte a felnagyítással felérő igazolására és arra, hogy a „menteni, ami menthető” lendülete

és pátosza folytán tovább és még tovább gyűjtsön.⁴ Erdélyi Zsuzsanna fontos érdeme az, hogy az archaikus népi imádsághagyománynak a szaktudományba való első „beemelése” után rögvest hozzáfogott a nemzetközi összehasonlításhoz, s minden további kutatás számára igen magasra tette a mércét.⁵ Mások az elszánt gyűjtésnél, tények rögzítésénél maradtak meg, és olykor igen pontos leírásokat alkottak.⁶ Nagy eredmény volt, ha nagy sokára kötetbe gyűjtve megjelenhettek „tanulmányok a népi vallásosság köréből” — azonos alcímmel kettő is, mindkettő Bálint Sándor emlékének szentelve, ám eltérő szerzőgárdával.⁷ Ez (is) mutatja, hogy a kutatási területen dolgozók még távol állnak attól, hogy közös szellemi műhely létrejöttét lehessen várni. Általánosításra, többféle nézőpont egyesítésére ilyen körülmények között továbbra is aligha lehetett eredményesen vállalkozni.

A mai nehézségek több tényezéből adódnak. Egyrészt tagadhatatlan, hogy a sokáig kedvezőtlen kutatási körülmények ellenére Magyarországon, ill. a magyar nyelvterületen tekintélyes mennyiségű tapasztalati anyag halmozódott fel a néprajzban. Ebben elévülhetetlen érdemei vannak azoknak, akik az elmúlt huszonöt évben egymás után léptek színre, és folytatva, részben kitágítva a korábbi kutatási paradigmákat, résztanulmányok és összefoglalások sorát alkották meg.⁸ Ugyanakkor új követelmények és elvárások is megfogalmazódnak. A világ igen jelentős mértékben kitágult; ennek következtében ma már nálunk sem lehet a népi vallásosságról úgy beszélni, hogy ne vennénk tekintetbe: a jelenségek, fogalmak és kutatások számos eltérő kulturális és vallási környezetben is jelen vannak. Hol húzzuk meg a határt? Meddig menjünk el? A kérdés hasonló értelemben vetődik fel tudományközi vonatkozásban: hiszen a népi vallásosság számos olyan problémát vet fel, amelyekről érvényesen szól a vallások szociológiája, összehasonlító története, filozófiája, a mentalitás és társadalomtörténet is.

Manapság már kézbe vehetünk néhány jól használható összefoglalást a népi vallásosságról. A *Magyar folklór* c. egyetemi tankönyvben a téma még nincs benne⁹; a Magyar Néprajz c. kézikönyvsorozat VII. kötetében már a címben ott szerepel a népi vallásosság, benne tartalmas fejezetekkel, sajátos módon felekezeti bontásban (egységes nézőpont és összefoglalás nélkül, sok átfedéssel). Nálunk 1991-ben Bartha Elek fejtegette ki elgondolásait a nagyközönség számára. A Mircea Eliade szerkesztésében 1987-ben megjelent *Encyclopaedia of Religions* több áttekintő cikkben foglalkozik a népi vallásosság (popular religion/religiosity) fogalmával, megjelenési formáival.¹⁰ Mindezekből igen sokat merítettünk a következők során. Egy monografikus áttekintés természetesen nem nélkülözhetné a nemzetközi kutatásban már meg született vallásantropológiai, vallásszociológiai, teológiai összefoglalásokat sem.¹¹

Általános fogalmak

A fentebb idézett definíciókra utalva azt mondhatjuk, hogy népi vallásosság nyilvánvalóan csak ott van, ahol valamilyen értelemben van *nép*. Természetesen maga a nép-fogalom is több különböző értelemben használatos. Nálunk a fogalom — német megfelelőjéhez hasonlóan — a reformkor óta voltaképp a falusi és mezővárosi (illetve tanyai) parasztsággal azonosult leginkább. A „Volk” egyúttal egyfajta kulturális közösség letéteményese, hordozója; ebben az értelemben messzemenően fogalmi talaja jövőt alakító szándékoknak, művelődési és politikai programoknak. Ezért lehet a „népi” jelzőt olyan erős pozitív vagy negatív érzelmi felhangokkal együtt is érteni. Egy időben erősen kompromittálódott; szinte kikopott a tudományos szóhasználatból, s német nyelvterületen mostanában talán éppen angolszász hatásra kezdik újra használni, némiképp megváltozott értelemben. Az angol „folk” és a „popular” kifejezés ezzel szemben nem hordoz olyan erős érzelmi felhangokat, hanem inkább „köznépi” értelmű, szembeállítva az elittel.¹² (A „népi” mellett a hazai szak-

nyelvben is kezd teret kapni a „populáris” jelző, mint a kultúra egy szeletének, aspektusának jelzője.) Fontos látni, hogy voltaképp egy hierarchikus gondolkodásmódból eredő gyűjtőfogalommal van dolgunk, amelyet a társadalomban sokféle módon *felül* levők alakítottak ki az alattuk állókra érte, és akarva-akaratlan befoglalták idegenkedő vagy épp lelkes kívülállásuk érzelmi felhangjait is. A „popular religion” vagy a „folk religion” angolszász nyelvterületen használt fogalma éppen ezért nem teljesen pontosan fedi azt, amit magyarul „népi vallásosság”-nak, németül „Volksfrömmigkeit”-nek vagy „Volksreligiosität”-nek nevezünk: valamivel szélesebb értelmű, voltaképp inkább a „köznépi vallásosság” felel meg neki, és nincs olyan szoros kapcsolatban a népi vallásosság („vallási”) néprajzi vizsgálatával.

Vallási oldalról közelítve azt mondhatjuk, hogy népi vallásossággal ott találkozunk, ahol tételes vallás jelen van a társadalomban, s ez rendelkezik azzal az intézményrendszerrel, amely képes a vallást „hivatalossá”, illetve „uralkodóvá” tenni, azaz a vallás értelmezésének, gyakorlásának, átadásának a specialistáit kinevelni és ennek hosszabb időbeli folytonosságát fenntartani. A kereszténységnek, a judaizmusnak, a buddhizmusnak és az iszlámnak, hogy csak négyet említsünk a nagy világvallások közül, egyaránt megvan a maga „népi vallásosság”-a. Találhatunk közös jellemzőket, s olyanokat is, amelyek a népi vallásosságot egyiken vagy másikon belül jellemzik. Ugyanakkor van olyan érvelés is, amely szerint nincsen szükség-szerűen ellentét a népi és a „hivatalos” vallásosság között.¹³ Mindez nem azt jelenti, hogy a népi vallásosságot csupán mintegy az hozná létre, hogy a társadalomban megjelenik a tételes/hivatalos vallás: a helyzet ennél összetettebb. Mindenfajta jelen és múltbeli ismert emberi kultúra szerves részét alkotta az a szinte beláthatatlanul sokféle módon megfogalmazott tudás, hogy az emberi élet nem kizárólag a földiekhez, hanem valami módon az égiekhez, a transzcendenshez is kötődik; hogy a szellemi világ és a szellemi teljesítmények nem kizárólag a technikai teljesítmények, a megélhetés körülményeinek jobbításának eszközei, hanem attól függetlenül is léteznek és életalakítók. Nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy a tételes vallások illetve a világvallások mintegy rendezik, rendszerbe foglalják az ember alapvetően adott vallási érzékenységet, tapasztalatát, tudását, s túl azon, hogy normákat szabnak vagy tetteket fogalmaznak meg, a hétköznapi élettel való találkozás során módosulnak is. Természetesnek kell tartanunk, hogy eközben maguk is sokat átvesznek, felhasználnak mindabból, amire épülnek; egyes formák adott időben bekerülnek, más formák pedig inkább perifériára szorulnak; tehát sokkal inkább beszélhetünk kölcsönhatásokról, mintsem arról, hogy a hivatalos vallásosság és a népi vallásosság valamiféle egyoldalú alá-fölérendeltségi viszonyban különülne el egymástól.¹⁴ Éppen ezért némi fenntartással kell kezelnünk azokat a felvetéseket, amelyek például keresztény egyházi hatásokat vagy befolyást mereven szembeállítanak „pogány” maradványokkal, a hitvilág és a szokásrend „pogány” elemeivel; hiszen azok is valóságos vallási igényből és tapasztalatból születtek meg. Sejtethető, hogy a kölcsönhatások folytán előálló, olykor meglepően szívos egységek éppen azért tudtak sok nemzedéken keresztül tovább élni, mert valahol mélyen belső rokonság fűzte össze a két — vagy több — póluson elhelyezkedő vallási világokat.

Népi vallásoságnak tarthatunk legalább kétféle, nem teljesen azonos dolgot: egyrészt a „nép” teljes vallásosságát abban a társadalmi és kulturális környezetben, amikor népről beszélhetünk, beleértve a vallás gyakorlatának minden formáját, a teljes hitrendszert, annak megfogalmazásait, egyfajta „teológiáját” is. Szűkebb értelemben a népi vallásosság fogalmkörébe csak a hivatalos egyházi befolyástól többé-kevésbé függetlenül vallásgyakorlat tartozik; még szűkebben az, ami azzal éppenséggel ellentétes, ha nem egyenesen tiltott. Ilyenformán például az út menti keresztek állítása és gondozása a népi vallásosság körébe tartoznék, a vasárnapi misehallgatás viszont nem; a rózsafüzér-társulat vasárnapi titokcseréje igen, a litániák nem; a népénekek éneklésmódja igen, a kántorok orgonatudása nem. Jó-

magam inkább hajlok az első, tágasabb értelmezésre, minthogy ez látszik összhangban lenni a tapasztalatokkal, s ez hagy meg szerves egységben egymással szorosan összetartozó dolgokat. Ha így értjük a népi vallásosság fogalmát, akkor jogosult feltenni az egyik legnehezebben megválaszolható kérdést: hogyan járul hozzá adott emberi, a „nép”-hez tartozó legkülönbözőbb közösségek életének teljességéhez a vallás; hogyan szerveződik egységbe a kulturális hagyományokkal sajátosan összefonódott vallási formák gazdagsága, amelyek közt a „hivatalosak” és a „népiek” egyaránt helyet kapnak. Végül soron azt kérdezhetjük, milyen erők tartják meg generációk során, évszázadokon és évezredekken át azt a vallási hagyományvilágot, amely a maga sajátos módján jól érzékelhetően különbözik és összefonódik az intézményes vallásossággal.

A fentiekkel szorosan összefügg az, hogy a népi vallásosság fogalma is mintegy gyűjtőfogalomként értelmezhető. Beleérthető a szentire, a szakrálisra irányuló fokozottabb érzékenység, s ami ezzel együtt jár, a szakrálisnak a teljes hétköznapi és ünnepi kultúrát erőteljesebben átjáró szerepe. A palócok vagy a moldvai magyarok népi vallásosságában nálunk többen leirtak ilyesfajta fokozott érzékenységet egyéni és közösségi szinten egyaránt. Ezt követően mintegy a szent helyek fogalmának térbeli kiterjesztése alapján jogosultnak látszott a „szakrális táj” fogalmának bevezetése is.¹⁵ A népi vallásosság fogalmába továbbá beleérthető a köznapi vallásgyakorlat felfokozottan folklór-jellege, ami a maga módján rendszert alkot: búcsújárások, szentek és szentképek tisztelete, olykor a giccsel is magába foglaló saját képi izlésvilág. Nem kétséges, hogy például a csatkaai búcsúra felvonuló vásári árusok díszített gyertya, szentkép, rózsafüzért stb. készlete, illetve az ott megvásároltakból összeálló tárgye gyűttesek a népi vallásosság körébe tartoznak, és az igényeknek, több oldalról jelentkező sajátos együttesében formálódnak. Beleérthető ezen felül a népi vallásosság fogalmába sok olyan szokásmaradvány is, amelyek valamikor beilleszkedtek egy vallásgyakorlat rendszerébe, később viszont értelmük elfelejtődött, kiürült, pusztá formassággá változtak. Sok kereszténység előtti vallási forma talált helyet átértelmezve a kereszténységben, s minden más világvallásban is megtalálhatók egykori termékenységritusok vagy átmeneti rítusok maradványai, a lineáris szemben a ciklikus időfelfogás nyomai olyannyira, hogy ezeket szinte szinkretikus rendszerként is fel lehet fogni.¹⁶ Ilyenformán a népi vallásosság egy igen szerteágazó viszonyrendszerbe illeszkedik, amelynek tágabb kerete a vallásnak egy adott társadalomban érvényesülő formája.

A kereszténység népi vallásossága

Egy újabb vallástudományi enciklopédia megfogalmazásában a kereszténység hatókörében a népi vallásosság (popular Cristian religiosity) általában úgy írható le, mint a vallásos kifejezések, gyakorlatok, formák és attitűdök együttese azon nagyszámú keresztény körében, (1) akik minimális formális vallási neveltetésben részesültek; (2) akiknél a vallási és a kulturális viselkedésformák igen szoros szimbiózisban vannak egymással; (3) akik hangsúlyozzák a vallás szerepét időbeli, materiális szükségleteik szempontjából. Mindezek a tényezők általában tértől, időtől és társadalmi helyzettől függően különböző arányban vannak jelen. Noha a népi vallásosság bármely magyarázatában ezeket szükséges tekintetbe venni, mégsem tekinthetők kizárólagos tényezőknek; éppoly fontosak azok a történelmi körülmények is, amelyek közepette a különböző népek találkoztak a kereszténységgel.¹⁷

A kereszténység népi formái felfoghatók az „elit” kereszténységének ellentétéként, noha alighanem csak korlátozott értelemben, és úgyelve arra, hogy az ellentétet ne feszítsük túl. Ez utóbbi a művelt nyugati kereszténységet, mint uralkodó formát jelenti, amelyet az utóbbi századokban erőteljesen befolyásolt a felvilágosodás ra-

cionalizmusa, a szekularizáció folyamata és az individualizáció, az egyéni tudás és az egyéni felelősség előtérbe kerülése. A kereszténység ebben a formájában a hit erkölcsi és funkcionális értékeit hangsúlyozza, s kevésbé értékeli annak misztikus, szimbolikus és ünnepi dimenzióit. Innen nézve a népi vallásosság a Redfield-i értelemben vett „kis hagyomány” körébe tartoznék, mint a kereszténység valamiféle „alacsonyabbrendű” formája.¹⁸

A népi vallásosság lényegileg együtt jár a kereszténységgel mint világvallással, és végigvonul a kereszténység egész történelmében; tehát nem valamiféle véletlenszerű vagy ideiglenes jelenség. A római katolikus és az ortodox egyházak körében inkább találkozhatunk vele, mint protestáns környezetben, mert előbbiek erősebben hangsúlyozzák a szentségi szimbólumokat, utóbbiak pedig előtérbe állítják a racionális magyarázatokat, és kevésbé látszanak türelmesnek más vallási formákkal szemben. Ugyanakkor ez a megállapítás is egyre inkább relativizálódik azzal összefüggésben, hogy a protestantizmus teret hódít nem európai kultúrák körében is. A vallásilag sokszínű területeken, ahol a keleti és a nyugati hagyomány több ága is találkozik (ilyen pl. Erdély), a kölcsönös átvételek és keveredések folytán a kutatók szemében a népi vallásosságnak valóságos kincsesbányái alakulhatnak ki. Nehezen képzelhető el olyasfajta „elit” vallásosság, amellyel egy időben és helyen ne lennének fellelhetők népi vallási formák is. Sok jel mutat arra, is, hogy olykor az elit is mintegy igénybe vesz eszközöket, formákat a népi vallásosság köréből. Mi másnak tarthatjuk például azt, hogy 1983-ban a magyar egyház feje, az esztergomi bíboros érsek a magyar korona mását helyezte el az egyik ősi Mária-kegyhely, Márianosztra kegyképén, ezzel szimbolikusan megerősítve Szent István király ezer évvel korábbi országfelajánlását néhány évvel a korona visszaszolgáltatása után?

A jelenkori népi vallásosságnak minden bizonnyal a középkori keresztény Európa a bölcsője. A középkor folyamán, s előbb, a római birodalom kései századai során találkoztak a későbbi európai népek (kelták, germánok, frankok, szlávok, magyarok stb.) azzal a keresztény hittel és kultúrával, amely szorosan összeszővődött a görög-római kulturális formákkal, civilizációs berendezkedésekkel. A találkozásnak egyik lényeges jellemzője, hogy az esetek tekintélyes részében folytonos mozgásban levő, és a néppé alakulás sokféle fázisát bejáró népek ismerkedtek meg számukra idegen és ismeretlen vallással, hogy aztán azt fokozatosan átvegyék, s közben különböző mértékben megtartsák saját korábbi vallási hagyományaik egy részét is. A népvándorlás kései epizódjaként a Magyarországra költöző kunok és jászok éppúgy a kereszténység felvétele révén lettek, lehettek letelepült népek, mint évszázadokkal korábban a magyarok, vagy még előbb a germánok, frankok, szlávok.

E helyen természetesen nem lehet feladatunk a középkori Európa népi vallásosságát tárgyalni. Ebben szerepet játszott a bizánci kereszténység mellett a 10–11. században a cluny reformmozgalom, amit szerte Európában a bencés kolostorok alapoztak meg. A cluny szellemiség a kegyességet szoros kapcsolatba hozta a szentekkel, Jézus és Mária nevével, az eucharisziával és a halállal. A keresztes háborúk idején az ereklyék széles körű tisztelete és a nagy távolságra induló zarándokok terjedtek el. A 12–13. században a ferencesesség, a megújulás újabb népi mozgalma ehhez hozzátett még néhány áhitatformát, amelyek aztán a népi vallásosság részei lettek: Krisztus szenvedéstörténetét (passió), a bellehemi jászlát, a keresztutat, valamint igen sokféle imaszöveget, amik vélhetően az apokrif imahagyományban szerte Európában tovább éltek.

A kora újkorban, a 16–18. században a katolikus újjáépítési mozgalmak, a barokk kegyességi formák sokat tettek hozzá a népi vallásosság gazdagságához. Amerika evangelizálásának korában az ibériai félsziget népei körében a népi kegyesség gazdag formái éltek. Az új földrészre érkező, főként spanyol és portugál misszionáriusok ezek közül választhatták ki a legalkalmasabbakat. Főként a jezsuita missziók honosították meg azokat a „megértő” módszereket, amelyek nemcsak Ame-

rikában, hanem Ázsiában és Kanadában is a helyi kultúrák elmélyült ismeretére alapoztak, és idővel a saját feletteseik és a római központ rosszallását is kiváltották, mert túlzottnak találták az alkalmazkodást. Így az európai népi vallásosság sokféle keveredett a helyi vallások elemeivel (amiket olykor át is értelmezett), később pedig az afrikai rabszolgák egykori törzsi eredetű hagyományaival. A kereszténység és más vallások keveredése azután a szinkretizmusnak is számos válfaját hívta életre, különösképp a Karib szigetvilágban, Braziliában és az Andok magashegyi vidékein. A népi kereszténység széles körben elterjedt Afrikában, Latin-Amerikában és Ázsia egyes részein, különösen a Fülöp-szigeteken. Európában az utóbbi évszázadokban a szekularizáció és a racionalizáció jelentősen meggyengítette erejét, de tapasztalhatjuk, hogy milyen sokféle formában talál utat ma is kisebb-nagyobb közösségekben. A búcsújárásoknak, a zarándoklatoknak, a szent helyek turizmussal kevert áhítatos felkeresésének manapság is szinte áttekinthetetlen gazdagsága virágzik Santiago de Compostellától a mexikói Guadalupe kegyhelyéig.

A keresztény népi vallásosság jellegzetességei

A népi vallásosságban (Pócs Éva fentebb idézett definíciójára támaszkodva is) feltétlenül *rendszer*t kell látnunk, vagyis nem csupán esetleges kuriózumok, tetszés szerint és véletlenszerűen összeválogatott elemek kusza egyvelegét; inkább valamiféle olyan szerves egységet, amelyben olykor diszfunkcionális elemek is helyet kaphatnak és tartósan fennmaradhatnak. Véleményem szerint ez lényeges különbség sokféle új vallási mozgalomhoz, vagy a köznépi vallásosság mai, sokféle tapasztalható töredezettségéhez viszonyítva. Nem feltétlenül tartozik tehát a népi vallásossághoz mindenfajta köztemberi vallásgyakorlat, sem manapság, sem régebben. (Joggal mondhatjuk azt, hogy ha minden köztemberi vallást egyúttal népi vallásosságnak tartanánk, nem sokra mennénk a fogalommal annak túlságos tágassága miatt.) A népi vallásosságot ezért (sem) tarthatjuk „örök”-nek, folytonosan megújulásra képesnek: igenis szét tud esni, ki tud ürülni, még ha sokféle tesz is tanúságot igen nagyfokú belső ellenálló erőről. Keveset tudunk arról, hogyan maradtak némelyek kívül a népi vallásosságon abban az időben, amikor ez az élet egészét átfogta, s az efféle „devianciákat” hogyan szankcionálták. Ismertebbek a másik irányból, a hivatalos egyházi tanítás felől a népi vallásosság felé tartó „elhajlások”, amik közül néhány ismertté vált esetet vizsgálati tanúvallomások, vallatási jegyzőkönyvek őriztek meg a kora újkorból.¹⁹ A rendszer-jelleg azzal függ össze, hogy a népi vallásgyakorlat igen szoros összefüggésben van a — többnyire erősen lokális természetű — kultúra egészével, attól nehezen választható el. Vallásgyakorlat és kultúra egymást kölcsönösen átjárja: a kulturális formák szinte mind szakrális oldallal is rendelkeznek, s a szakralitás, az egyéni és közösségi üdvösségre törekvés nem elkülönült, hanem a szimbólumokon keresztül gazdagon beágyazott része az életnek hétköznapi és ünnepek egyaránt.

Egyfajta optikai csalódásnak kell tekinteni azt a szemléletet, amelyik a keresztény népi vallásosságot mint önálló, önellátó, független rendszert látja és látatja, és megfélekedzik arról, hogy e rendszerben kitüntetett szerepe van a hivatalos vallásgyakorlat jelenlétének és intézményes lehetőségeinek. A kölcsönhatások nyilvánvalóak, ha pl. arra gondolunk, hogy a vasárnapi mise, illetve istentisztelet hétről hétre kapcsolatba hozta a hivatalos és a népi vallásgyakorlatot, nem beszélve az egyházak sokféle egyéb jelenlétéről, az áldásoktól a szentelményekig. A papok és a szerzetesek tekintélyes része szakmázásánál fogva belülről ismerhette meg az áhitatformák népi gyakorlatát. A gyakran és szívesen forgatott ima- és énekeskönyvek többnyire nem a szájhagyományból születtek, a liturgia, az ünnepek naptári rendjét nem a nép szabta meg, hanem átvette, alkalmazkodott hozzá és felruházta saját

értelmezéseivel, szokásaival. Az egyházi szempontból laikus nép (ide értve azok jó részét is, akik társadalmi értelemben feljebb álltak) számos szent szöveget és szimbólumot használhatott, ám sokkal kevésbé volt birtokában azoknak az eszközöknek, amelyek révén — akár a saját maga által megalkotott — szövegeket és szimbólumokat hivatalossá tehetett vagy intézményesíthetett volna. A népi vallásosság mindennek következtében kétségkívül keresztény módon fejezi ki magát, és középpontjában az üdvösség elérése áll. Másfelől olyan értékeket és eljárásokat is hangsúlyoz, amelyek nem állnak teljes összhangban a hivatalos kereszténységgel: a szentek ünnepei például hangsúlyosabbak lehetnek, mint Krisztus megünneplése a liturgiában, a bűjtnek lehet mágikus megrontó célzata is, ahogy a más rítusúaknál mondott misének is (Erdélyben például, ahol a román ortodox pópákhoz nemcsak katolikusok, hanem reformátusok is eljárnak mind a mai napig).

A népi vallásosság rendszerének fontos tárgyi összetevőit jelentik a gazdagon burjánzó szimbólumok, amik színekben, virágokban, gesztusokban, öltözetben, tárgyakban, feliratokban, épületegyüttesekben, öltönek testet. Oltáregyleti tagok felvirágoznak oltárokat, az úrnapi körmenetre elkészítik a virágszőnyegeket és a sátrakat; a búcsúra gyalogosan vonulók zászlójuk meghajtásával köszöntenek útmenti keresztet; szentnek tartott források körül a mosdásnak, a vízmerítésnek nemzedékekre visszanyúló rituális formái rögzültek (pl. Mátraverebélyen, Csatkán stb.). Jellemzőek továbbá a nagyszabású közös mozgások, határjárások, búcsús menetek; a képeknek, szobroknak, tárgyaknak a kiemelt jelentősége, vagyis a vizuális szimbólumok tisztelete. Hasonlóképpen sokféle szöveg, főként imádságok, amelyeknek hivatalos és apokrif változataiból egyaránt igen sokat és hosszút ismernek, és hosszasan, mintegy a paraszti munkában tanúsított kitartással végzik egyénileg is, közösségben is. Nem kevésbé fontos összetevő a hagyományos formák továbbadásának, a belenevelésnek a képessége,²⁰ amire e helyütt csak utalunk, s aminek átfelműködését érdemes lenne alaposabb vizsgálat tárgyává tenni.

A népi vallásosság közösségi, *kollektív* jellege elvitathatatlan. Ez nem csak az olyan, gyakran nagyszámú résztvevőt megmozgató eseményekben mutatkozik meg, mint körmenetek, búcsújárások, ünnepi misék.²¹ E jelentős vallási események során a népi vallásosság jelentős közösségi megszólító erővel rendelkezik. Legalább ennyire fontos, hogy a vallási formák, kifejezések és gyakorlatok a közös helyi tudáskészlet szerves részét alkotják: tudják, kinek hol a helye a templomban, mikor és ki állította az út menti keresztet és ki gondolzza őket; számon tartják a templom felszerelését, díszítik a terítőket, virágot visznek a szobrokra; sok a közös illetve közösségi imaforma és imaalkalom. Érdekes kettősség figyelhető meg ebben a közösségi megszólító erőben: egyfelől lokális érvényű (s ezért a messzebből érkező esetleg furcsának, idegenszerűnek találja még akkor is, ha maga is aktív részese a saját népi vallási hagyományának) — másfelől néhány fontos szerkezeti azonosság folytán (amikre eddig utaltunk) olykor meglepően tágas körben biztosítja a szinte akadálytalan „átjárást” és megértést. Gondoljunk arra, milyen nagy számban találkozhatunk olyan egyszerű falusi asszonyokkal, akik megjárták a nagy európai zarándokhelyeket (Lourdestől Rómáig és Fatimáig), és a legnagyobb belső átéléssel tudnak beszélni élményeikről, vagy hogy milyen sokfelől érkezett embertömeg számára jelent sokat manapság Csiksomlyó, mely hosszú évszázadokon keresztül egy periférián fekvő regionális hatósugarú kegyhely volt. Ebben a rendszerben a vallás (ahogy többnyire semmi más sem) nem egyéni ügy — s ez persze azzal is jár, hogy az individualizálódott jellegű „elit” kereszténység oldaláról nézve gyakran hiányzik belőle a személyes döntés. Ezért van az, hogy olyan szoros a népi vallásosság és a népi hitvilágnak, hiedelemrendszernek kapcsolatrendszere is, amivel viszont ezúttal nem foglalkozunk részletesen.²²

A közösségi jelleg mint háttér előtt olykor szembevető plasztikussággal emelkednek ki egyének, „szentemberek” a népi vallásosságban, a jelek szerint nem csak

a legutóbbi, modern korban. Férfiak és nők különös érzékenységgel és képességgel mintegy egybefogják egy-egy közösség vallási hagyományvilágát, pontosan ráéreznek környezetük lelki igényeire, a maguk lehetőségeire, s megtalálják az eszközöket ahhoz, hogy a kettő között gyümölcsöző kapcsolatokat teremtsenek. Vannak köztük, akik buzgó imádkozók; mások látomásokban részesülnek, mennyei üzeneteket közvetítenek, fogadalmakat teljesítenek, keresztek, kápolnákat emelnek, énekeket szerkeznek, búcsús csoportokat, rózsafüzér társulatokat, engesztelő virrasztásokat szerveznek, olykor gyógyítanak is, halottakkal társalognak; egyszóval a többieknél magabiztosabban közlekednek a földi és az égi szférák között. Tevékenységüket sokszor kísérte gyanakvás vagy kifejezett rosszallás hivatalos egyházi részről; máskor megtalálták a hangot papokkal, és sikeresek voltak a népi és az elit szférák közötti mozgásban is.²³

A népi vallásosság gyakorlott a vallási tapasztalatok kicserélésében, vagyis a maga módján, egy adott közegen belül messzemenően *kommunikatív*. Bárki, aki csak egyszer is részt vett egy nagyobb búcsújáráson, tapasztalhatta, milyen sokféle találkozás zajlik le ilyenkor, s hogy a vallási tapasztalatok átadásának, közös megformálásának milyen tág tere nyílik ilyen alkalmakkor. A körmenetek, búcsújárások és zarándoklatok sok ember számára Istennek azt a különös kegyelmét testesítik meg, hogy ezek lehetnek az évi vallási tapasztalatuk csúcspontjai. A kommunikatív jelleg ezen túl generációk között is érvényesül: nemzedékről nemzedékre igen szívesen képesek a bevált formákat továbbadni, az új és új gyermeki nemzedékeket bevezetni a vallásgyakorlásba, a hitbe.

A népi vallásosságban az imádság és a vallási szimbólumok az Istennél való különösen hatékony *közbenjárás* eszközeiként kapnak hangsúlyt. A befolyásolás igénye persze minden, a természetfölöttivel folytatott érintkezésben jelen van, de a hivatalos keresztény vallásokban ehhez rendszerint társulnak másfajta, dicsőítő, hálaadó imádságok is. A népi kereszténységben Isten folyamatosan eljár gyermekei javára/érdekében, s ez a gondoskodás (gondviselés) befolyásolható a hívők ígéreteivel és bizonyos áhitatformákkal. Innen érthető ezen „eszközök”, mint például a szentek tisztelete, bizonyos ünnepek, szent helyek és hatásos imák sokfélesége és olykor szinte „üzleti” jellege. Isten hatékony jelenléte megmutatkozik a természetben, a szentképekben, a szent helyeken, és a vallással kapcsolatban álló tárgyakban, mint a gyertya, szenteltvíz, rózsafüzér, képek. Mivel a szív, az érzés és a költői beszéd olyan fontos a népi kultúrákban, nemkülönben vallások egész sorában, az Istenhez való viszonyt olyan szimbólumokkal fejezik ki, amelyek kevésbé az értelmet, mint inkább az érzelmi világot érintik meg. Sok esetben a vallási és a kulturális gyakorlat összeszővődése során annyira túlhangsúlyozódnak a kulturális dimenziók, hogy hosszabb távon a vallási cselekmények már szinte nélkülözik a tudatos vallási értelmet. Lelkipásztorok szempontjából sokszor éppen ez az egyik leginkább zavaró jellegzetesség²⁴; ilyenkor szokták például a csodás gyógyulásokért adott ajándékok értéktelenebbjét kiselejtezni, értékesebbjét pénzzé tenni, vagy az öltöztetős Mária-szobrok ruháit erősen megválogatni ill. az egész szokást tilalmazni, a halotti torok mulatozásba átcsapó résztvevőt megrovólag koprédikálni.

A kereszténység népi formái hangsúlyozzák az élet és a halál, valamint a szenvedők és a gyengék vallási dimenzióját. Az emberélet fordulói, a születés, a házasság és a halál Isten előtt zajlanak, és benne nyernek értelmet. Ahogy a fejlődés és növekedés, úgy az enyészet és elmúlás is természetesen kerül a maga helyére. Kiemelt jelentősége van a halálnak, ezt különösen sok rituáléval veszik körül: gondoljunk a siratásra, a temetés és a halotti körüli szokások sokaságára²⁵. Mindez azt is magyarázza, hogy miért van olyan nagy jelentősége az ide tartozó szentségeknek és szentelményeknek. A népi vallásosság keretei között az emberek sokszor gyakorlati módon tudatában vannak annak, hogy az emberi szenvedés elkerülhetetlen, s hogy ennek Krisztus milyen új értelmet adott. Készségesen, olykor szinte beletörődve

elfogadják a szenvedést Isten akarataként, titokként (misztérium), s ez az attitűd bizonyos értelemben a fatalizmust sem nélkülözi. A koldusokban, betegekben, öregekben, özvegyekben, árvákban, a szenvedőkhöz, gyengékhez való viszonyban is láthatóvá válik az Isten jelenléte: nem elvontan, hanem a feljűk irányuló törődés, a gondoskodó szeretet által, (ami tagadhatatlan a másfelől kétségtelenül gyakori eltasztás, nemtörődömség mellett is). Ebben az értelemben a népi kereszténység nem csak a rituális megjelenésekben, hanem a szegények közötti szolidaritás és könyörületesség által is meg van alapozva.²⁶

Jézus Krisztus (mentális) képének kiemelt jelentősége van a népi vallásosságban. Ez a kép összetett és ellentmondásos. Egyfelől Jézus olyan hatalmas Isten, aki valahol a távolban van és csodákat tesz. Krisztus embersége mintegy beárnyékolódik; sokkal fontosabb Jézus hatalmához folyamodni, mint követni őt és tanítását. Másfelől ott van a kereszt és a szenvedés mély tisztelete. A megfeszített Krisztus közel van a néphez, mindig kész rá, hogy meghallgassa az imát és hogy a szeretet forrása legyen. A másik kiemelkedően fontos szereplője a népi vallásosságnak (különösen a katolikus hagyományban) Szűz Mária alakja, aki a maga hangsúlyozott női mivoltával évszázadok óta mintegy ellensúlyozza a hivatalos egyházi szervezet férfiközpontúságát, és érzelmi azonosulást kínál sokaknak, akik egy patriarchális színezetű (Atya)istenképpel nehezen tudnak mit kezdeni²⁷. A Mária-tisztelet sokszor és sok helyen a profán női ideálnak adott szakrális jelleget (mint pl. a középkorban a Napba öltözött asszony-ábrázolások). Feltűnő, milyen szorosan kötődik a Mária-tisztelet ábrázolásokhoz, szobrokhoz — akár még képek és szobrok másolatainak másolataihoz is, a modern korban gyári tömegtermékként terjesztett formákban is.

Perspektívák

A népi kereszténység alapvető jellegét tekintve kétségkívül konzervatív, amennyiben mélyen bele van gyökerezve a vallási és kulturális hagyományokba, és a nép kulturális identitásának szerves része marad; amellett megtalálhatjuk benne az érzékenységet az újra, a fogékonyságot korábban ismeretlen formák iránt, és gyakorta a meglepő kezdeményezőképesseget is. Ez utóbbira példa lehet, ahogy az írásbeliség a ponyvanyomtatványokon keresztül szerves részévé vált a kereszténység népi vallásosságának. Magyarországon főként a 19. században. A népi kereszténység többé-kevésbé túlélte a felvilágosodás kulturális nyomását, a racionalizmust és a szekularizációt — noha persze igen nagyot változott eközben. Kiderült, milyen fontos szerepe van abban, hogy tömegek maradtak keresztények, különösen Európán kívül.

Az utóbbi évszázadban egy igen fontos változás zajlott le a népi kereszténység alakulásában: főként falusi/rurális jelenségből igen sok helyen fokozatosan városivá változott. A népi vallásosság, amely hagyományosan falusi jellegű, fokozatosan a nagyvárosok szegény népességére is kiterjed, s eközben jelentős változásokon megy keresztül. A városi népi vallásosság kevésbé tömeges, kevésbé kollektív, egyre inkább a családhoz és a privát gyakorlathoz kötődik, s közben kevésbé feltűnővé és kevésbé kifejezővé válik. Kulturális öröksége nem olyan erőteljes, mint a korábbi falusi környezetben volt. Sok gyakorlat és szimbólum teljesen elmaradt, mások azonban, amelyek illeszkednek az újfajta munkákhoz és életstílusokhoz, helyet kapnak. A nagyvárosi népi vallásosság az utóbbi évtizedekben az egyházak számára is erős kihívást jelentett: szembe kellett nézni azzal, hogy társadalmi konfliktusok megoldási kísérletei vallási alapviszonyokat is átértelmeznek, új megvilágításba helyezve a nép és a papság viszonyrendszerét.

További változást az úgynevezett civil vallás (civil religion) látókörfébe kerülése hozott. Az a körülmény, hogy a modern államok politikai vezetése legitimációs célokból vallási szimbólumokat is felhasznál, miközben vallási tartalmuktól jórészt

tudatosan megfosztja őket vagy egyszerűen minden ilyesféle kikopik belőlük, oda vezet, hogy számos ember kerül(het) napi érintkezésbe velük, ami sok ponton érintkezik a népi vallásossággal, ám el is tér tőle

A népi vallásosság Magyarországon sok tekintetben szívósabbnak mutatkozott századunkban, mint pl. a népművészet, a mese- és balladamondás vagy az ünnepi szokások. Ebben vélhetően közrejátszott, hogy az általános vallásellenesség közepette erősebben érvényesültek a védekező reakciók, a „csak azért is” mentalitása. Aligha kételkedhetünk abban — bár ilyen irányú elmélyült kutatások egyelőre nem folytak, s ezért jobbára a köznapi tapasztalatokra, emlékezősekre vagyunk utalva —, hogy a nyilvános vallásgyakorlás szabadságának korlátozása, a templomlátogatók, a gyermekeiket hittanra járók demonstratív figyeltetése, a retorziók lehetőségének folytonos lebegtetése vagy a keményebb fellépés nem csak ahhoz vezetett, hogy sokan (félelemből, egzisztenciális érdekből) elfordultak a vallásuktól; hanem ahhoz is, hogy rejtett, kis közösségekben fenntartsanak olyan vallásgyakorlati formákat, amelyek avatatlanok szeme elől rejtve történtek. Nem tarthatjuk teljesen véletlennek vagy esetlegesnek azt, hogy az archaikus népi imádsághagyomány felfedezése Magyarországon éppen a hatvanas évek végén történhetett meg, akkor, amikor kezdett némi remény látszani arra, hogy a vallásukat nyilvánosan is gyakorlókkal szembeni korábbi kemény elnyomás valamelyest enyhülhet. A legfelsőbb tudományos s ugyanakkor egyházi támogatással megindult gyűjtőmozgalom ország-szerte s határokon túl is emberek sokaságában tudatosíthatta egy apokrif népi imádsághagyomány költői és vallási értékeit, s ezen keresztül közvetve azt az igazolást is megadhatta, hogy a vallás egyéni és közösségi értelme minden ilyen irányú várakozás ellenére sem szűnt meg. Az üldözések folytán az intézményes egyházak keze is sok tekintetben meg volt kötve, ezért kevésbé tudtak érvényt szerezni modernebb irányzatoknak, ugyanakkor kevésbé került a szemük elé sok olyasmi, amivel szemben esetleg kifogásokat támaszthattak volna. Eközben voltaképp kényelmesen támaszkodhattak a népi vallásosságban kétségtelenül meglevő nehézkedési erőre, ami elhozta az embereket a templomba a nehéz időkben is, sok esetben anyagi-fizikai támogatást nyújtott üldözött egyháziaknak, és egy korlátozott körben a biztonság érzetét sugallhatta.

Közben viszont lassacskán meggyengültek a népi vallásosság tartópillérei, legfőként a közösségek összetartása és összetartozás-tudata. Mivel jellegéből fakadóan kevésbé alkalmas a tudatos alkalmazkodásra, a megújulásra, a népi vallásosságot is elérte a hagyományok általános megszakadása. Magyarországon a népi vallásosság a falusi életformák gyökeres átalakulása folytán manapság már csak nyomaiban lelhető fel: egykori rendszeréből csak a peremterületeken és a fokozottabban hagyományörző „szakrális tájak”-on maradtak fenn szigetek — ahogy ez a néphagyomány más részrendszereivel is megtörtént. Ehhez járult a radikálisan új kommunikációs csatornáknak, a rádióknak, a televízióknak a térhódítása, a generációk közötti kapcsolatok minden korábbinál fokozottabb megszakadása, az értékek általános válságának terjedése. Éppen ezért a falkak idős generációinak tradicionális vallásossága nem minden további nélkül azonosítható a népi vallásossággal, s alighanem csalódnia kellene annak, aki ennek valamiféle újjáéledését, reneszánszát várna vagy akarná előmozdítani.

A népi vallásosság lebecsülő felfogása — ami a nyugati elitek részéről gyakran társul a kulturális felsőbbrendűség tudatával — a modern, szekularizált tudományosság kialakulásával és a pozitívizmus térhódításával 19. és 20. század első felében fejlődött ki. Napjainkban ez átfogó újraértékelésen megy keresztül azzal párhuzamosan, ahogy fokozatosan nyilvánvalóvá válnak a szekularizálódott és racionalizálódott kereszténység határai: az elitek egyre inkább ráébrednek saját kulturális korlátaikra és arra, hogy az életet és a vallást mennyire egydimenziósan fogták fel, s egyre inkább felismerik a népi kultúrák kulturális, vallási és érzelmi

értékeit, a bennük rejlő bölcsességet. Mindez egyelőre két területen tapasztalható: a felfokozódott kutatói érdeklődésben, valamint abban, ahogyan bizonyos népi vallásossági formák és események mintegy túllépve saját közegükön, szerepet kapnak a nemzeti kultúraépítés és identitás-kifejezés terén is. Apokrif imákat tartalmazó lemezek jelennek meg, útszéli feszületek képei kerülnek lakásokba, tévéműsorok és albumok népszerűsítene a falusi vallási eseményeket, kápolnákat. Az egyik leglátványosabb példa Magyarországon az a folyamat, ahogy a pünkösdi búcsújárás szinte nemzeti kegyhellyé avatta Csiksomlyót; élő televíziós közvetítés, reprezentatív személyiségek, szervezett csoportok tucatjainak jelenléte, rendszeres sajtóbeszámolók (újabbban már interneten is) fémjelzik e folyamatot.

Mindeme változásoknak még két oldalát érdemes aláhúzni, illetve hipotetikusán megfogalmazni. Az egyik a népi vallásosság rétegződésére, a másik az intézményszerűsítési lehetőségeire vonatkozik. Sejtethető, hogy a népi vallásos gyakorlatok és ismeretek a régebbi és a közelebbi múltban sem voltak egységesek, hiszen maga a „nép” is rétegződött társadalmilag is, kulturálisan is, és különböző csoportjai eltérő mértékben lehettek kapcsolatban az elit különböző csoportjaival. Úgy tűnik, hogy a modern kori változások ezt a fajta rétegzettséget még inkább felerősítették. Nehány példa és jelenség (mint a márianosztrai kegykép fentebb idézett megkoronázása az esztergomi érsek által) arra utal, hogy a népi vallásosság némely megnyilvánulási formája újabban korántsem korlátozódik az elit „alatti” társadalmi csoportokra, hanem utat talál máshová is. A példák szaporítása nélkül is látható, hogy voltaképp valódi igények mozgatják formák, gyakorlatok, szimbólumok átvételét. Hasonló lehet a háttérben annak is, ahogy a modern korban intézményszerűsítési lehetőségekhez jut a népi vallásosság sok része, vagy a „hivatalos” egyházi intézményrendszer hallgatólagos vagy aktív támogatásával működik. A karizmatikus megújulási mozgalmak sok vonatkozásban emlékeztetnek a népi vallásosság jellegzetességeire, mint ahogy engesztelési mozgalmak, imahadjaratok, kápolnák, kálváriák, keresztek létrehozására és fenntartására létrejött szövetségek és egyesületek is.

Hogy miért fontos a népi vallásosság ismerete, arra természetesen többféle válasz is adható. Ha bármilyen vonatkozásban értékeket látunk megnyilvánulási formáiban — s erre megvan minden alapunk —, akkor az értékek pontosabb ismerete hozzásegíthet saját értékeink felismeréséhez, viszonyítási pontokat adhat, és adott esetben gazdagíthatja pl. a vallási nevelés eszköztárát is. Ha társadalomtudományi szempontból tekintjük, akkor fontos lehet mindannak ismerete, ami akár a maga rendszereszerű teljességében, akár töredezetten tömegek mindennapi életét befolyásolja vagy befolyásolta. Ez az ismeret támpontokat adhat a szavak, a képek, a szimbólumok, a vallási rendszerek működésmódjainak pontosabb megértéséhez. Teológiai és lekipásztori szempontból ugyancsak többféle megközelítés lehetséges: hiszen lehetnek, akik a népi vallásosságban az eredményes lekipásztori működés legfőbb akadályát látják (nem minden alap nélkül, ha egyfajta tradicionális lekipásztori modellre gondolunk); mások pedig differenciáltan megtalálják benne a segítő támaszokat, az érintetlenül hagyható hagyományokat és azokat a pontokat is, amelyekkel kapcsolatban fontos lehet a rosszallást kifejezni. Egy biztos: világszerte egyre kevésbé lehet tekintet nélkül elmenni a népi vallásosság jelenségei mellett, és tudni kell, hogy még bőven van mit megismerni e téren.

JEGYZETEK:

- 1 Bartha 1991; Galilea 1987; Long 1987; Messenger 1972; Rahner et al. 1987; Yoder 1974.
- 2 E helyen tehát nem a „vallási néprajz” ismertetése a célunk, amit sokan a néprajz egy részterületéként tartanak számon. E címen 1987 óta könyvsorozat is jelenik meg Dankó Imre, Küllös Imola, Molnár Ambrus, Bartha Elek szerkesztésében.
- 3 Manga 1948; Bálint 1987. Vö. Eröss 1998., ugyanabban az időben született nagygényű áttekintés.

- 4 A felemás, de a maga módján kivételezett helyzetű Kardos László kísérlete egy falu vallási életének monografikus megírására voltaképp folytatatlan maradt. Kardos 1969.
- 5 Erdélyi 1976, 1988, 1991.
- 6 Székely 1996.
- 7 Tüskés szerk. 1986; Erdélyi 1991b. (Az egyetlen, mindkettőben szereplő szerző Szigeti Jenő.) Vö. Néphit ... 1990.
- 8 Barna—Bálint 1991; Bartha 1980, 1991; Dankó - Küllös 1987, 1991, 1994; Lengyel - Limbacher 1997, Lovász 1994, S. Lackovits 1991, 1997; Nagy 1989; Tanczos 1995, Tüskés 1986, Tüskés—Knapp 1996.
- 9 Ortutay 1979. A kötet a hatvanas években készült egyetemi jegyzetként, utóbb kiegészítve jelent meg könyv alakban.
- 10 Dömötör 1991; Bartha 1991; Eliade 1987.
- 11 Csak példaként utalok Beck 1990; Ginzburg 1991; Otto 1997 munkáira, nem említve Durkheim, Weber, Mauss, Malinowski, Lenski, Berger, Luckmann, Eliade, Geertz, Le Roy Ladurie, Bourdieu, Turner és mások vallástudományi munkásságát. A népi vallásosságra vonatkozóan további bő nemzetközi irodalom található egy tematikus folyóiratszámomban: Greinacher—Mette 1986.
- 12 Burke 1984; Hofer 1994.
- 13 Lanternari 1982.
- 14 Rahner 1987.
- 15 Bartha 1992; Detrichné 1990; Lengyel—Limbacher 1997.
- 16 Hori 1968; Yoder 1974.
- 17 Galilea 1987.
- 18 Redfield 1960.
- 19 Hires könyvében Carlo Ginzburg (1991) elemzi annak a molnárnak a világképét, akiről főként ilyen források alapján tudjuk, hogyan gondolkozott.
- 20 Bálint 1977, 1978, 1985; Erdélyi 1976.
- 21 Bálint—Barna 1994; Turner 1978; Tüskés 1986.
- 22 Vö. Frank—Hoppál 1980.
- 23 Bálint 1942; Sávai—Gryneus 1994; Barna 1998.
- 24 Alszegehy 1991.
- 25 Kunt 1987.
- 26 Számos példát erre az önéletrajzi elbeszélésekben és az élettörténetekben találni. Vö. 1983; Kiss 1986.
- 27 Volly 1982.
- 28 Harmati 1984.

IRODALOM:

- Alszegehy Zoltán S. J. 1991 Vádoltak padján. In: Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből. (Szerk. Erdélyi Zsuzsanna) Budapest 13-26.
- András, Emerich — Morel, Julius (Hg.) 1991 Die Wallfahrtsorte Südwestpannoniens. Wien (UKI-Berichte über Ungarn)
- Bálint Sándor 1942 Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza. Budapest
- Bálint Sándor 1977 Ünnepi kalendárium I—II., Budapest (Új kiadás: 1998)
- Bálint Sándor 1978 Karácsony, húsvét, pünkösd, Budapest
- Bálint Sándor 1985 Szeged—Alsóváros. Templom és társadalom. Budapest
- Bálint Sándor 1987 A magyar vallásos népelet kutatása. In: Vallási néprajz 3. Szerk. Dankó Imre — Küllös Imola. Budapest, 8—66.
- Bálint Sándor — Barna Gábor 1994 Búcsújáró magyarok. Budapest
- Barna Gábor 1998 (Szerk.) Szentemberek — a vallásos élet szervező egyéniségei. Szeged—Budapest (Szegedi vallási néprajzi könyvtár 1.)
- Bartha Elek 1980 A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban. Debrecen
- Bartha Elek 1991 A népi vallásosság. In: Egyházak és vallások a mai Magyarországon. Szerk. Gesztelyi Tamás. Budapest. Akadémiai Kiadó, 188—201.
- Bartha Elek 1992 Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban. Debrecen
- Beck, Rainer 1990 Népi vallásosság és társadalomtörténet. In: A német társadalomtörténet-írás új útjai. Szerk. Vári András. Budapest, 38—57.
- Burke, Peter 1984 A populáris kultúra a történelem és az etnológia mezsgyéjén. Ethnographia XCV, 362—373.
- Dankó Imre—Küllös Imola (szerk.) 1987 Vallási néprajz III. Budapest

- Dankó Imre—Küllös Imola (szerk.) 1991 Vallási néprajz V. Debrecen (Molnár Ambrussal)
- Dankó Imre—Küllös Imola (szerk.) 1994 Vallási néprajz VI. Debrecen (Bartha Elekkel és Molnár Ambrussal)
- Detrichné Török Zsuzsa 1990 Kultúra és szakralitás a moldvai csángóknál. *Szociológia* 223—237.
- Dömötör Tekla (főszerk.) 1991 Magyar néprajz . Népszokás. Néphit, népi vallásosság. Budapest
- Eliade, Mircea ed. 1987 *The Encyclopaedia of Religions* 1—16. New York
- Erdélyi Zsuzsanna 1976 Hegyet hágék, lőtöt lépék. Archaikus népi imádságok. Budapest
- Erdélyi Zsuzsanna 1988 Archaikus népi imádságok. In: Magyar Néprajz V. Budapest, 692—748.
- Erdélyi Zsuzsanna 1991a Az archaikus népi imádságzáradékok történeti kérdései. In: Erdélyi Zsuzsanna szerk.: Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Budapest, 51—142.
- Erdélyi Zsuzsanna szerk. 1991b Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Budapest
- Eröss Alfréd 1998 Lelkipásztori néprajz. Gyulafehérvár
- Fél Edit 1983 *La vinaigre et le viel. La vie d'une paysanne hongroise* par Margit Gari. Paris. Plon
- Frank Tibor—Hoppál Mihály (szerk.) 1980 Hiedelemrendszer és társadalmi tudat I—II. Budapest
- Galilea, Segundo 1987 Popular Christian Religiosity. In: Eliade 1987. 440—442.
- Ginzburg, Carlo 1991 A sajt és a kukacok. Budapest, Osiris
- Greinacher, Norbert—METTE, Norbert (hg.) Volksreligiosität. Concilium Jg. 22.Heft 4.
- Harmati, Béla (ed.) 1984 *The church and civil religion*. Geneva
- Hofer Tamás 1994 Népi kultúra, populáris kultúra: fogalomtörténeti megjegyzések. In: Kisbán Eszter (szerk.): Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás. Budapest, MTA NKI
- Hori, Ichiro 1968 *Folk Religion in Japan*. Chicago, 1968. Midway Reprint (1983)
- Kardos László 1969 Egyház és vallásos élet egy mai magyar faluban. Budapest
- Kiss Mária Hortensia 1986 Tűzpróbára tétetett. H.n. é.n. (Budapest)
- Kunt Ernő 1987 Az utolsó átváltozás. Budapest
- Lanternari, Vittorio 1982 *La religion populaire: prospective historique et anthropologique*. Archives de Sciences Sociales des Religions 53. 121-143.
- Lengyel Ágnes—Limbacher Gábor 1996 Népi vallásosság a Palócföldön. Balassagyarmat
- Lesslie, Charles ed. 1960 *Anthropology of Folk Religion*. New York, Vintage Books
- Long, Charles 1987 Popular Religion. In: Eliade 1987. 442—452.
- Lovász Irén 1994 A szakrális kommunikáció. Népi imádságok pragmatikai, antropológiai megközelítése. Kandidátusi értekezés, kézirat
- Manga János 1948 Magyar katolikus népelet képekben. Budapest
- Messenger, John C. 1972 Folk Religion. In: *Folklore and Folklife: An Introduction*. Ed. Dorson, Richard M. Chicago. 217—232.
- Nagy Olga 1989 A törvény szorításában. Budapest
- Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon. Budapest, 1990.
- Ortutay Gyula 1979. (szerk.) A magyar folklór. Budapest
- Otto, Rudolf 1997 A szent. Budapest
- Rahner, Karl et al. (szerk.) 1987 Népi vallásosság. Bács
- Redfield, Robert 1960 *The Little Community*. Chicago, University of Chicago Press
- Sávai János—Grynaeus Tamás 1994 Tüdő Vice betegei. Szeged (Devotio Hungarorum 1.)
- S. Lackovits Emőke szerk. 1991 Népi vallásosság a Kárpát-medencében I. Veszprém
- S. Lackovits Emőke szerk. 1997 Népi vallásosság a Kárpát-medencében II. Veszprém—Debrecen
- Steinfurst, Susan 1992 *Folklore and Folklife. A Guide to English—Language Reference Sources*. Vol 1—II. New York—London, Garland Publishing Inc.
- Székely László 1996 Csiki áhitat. Budapest
- Tánczos Vilmos 1995 Gyöngyökkel gyökerezteél. Csíkszereda
- Turner, Victor 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York, Columbia University Press
- Tüskés Gábor (szerk.) 1986 „Mert ezt Isten hagyta ...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Budapest
- Tüskés Gábor 1986 Búcsújárás a barokk kori Magyarországon. Budapest
- Tüskés, Gábor—Knapp, Éva 1996 Volkfrömmigkeiten in Ungarn. Dettelbach: Röhl.
- Volly István 1982 Karácsonyi és Mária-énekek. Budapest
- Vrijhof, Peter H.—Waardenburg, Jacques, ed. 1979 Official and popular religion. Mouton, the Hague
- Yoder, Don 1974 ed. Symposium on Folk Religion. Western Folklore Vol. XXXIII. No. 1.

A magyar vallási helyzet öt dimenziója

A vallás és az egyház léte, sőt társadalmi-közéleti szerepe mindnyájunk mindennapi tapasztalata. Az elmúlt negyven évben sem volt másképp. Az állampárt és a hivatalos ideológia sem tagadta a társadalomban jelen levő vallás tényét. Ám megpróbálta annak mibenlétét és szerepét átértelmezni. Ehhez igénybe vette a 19. század végének liberalizmusát és pozitívizmusát éppúgy, mint a marxista ideológiát.

Az állampárti rendszer tartalmi valláskritikával is próbálkozott. Ez az értelmiségnek szólt. Szélesebb körben hatott az ideológia „beszélykolása”. A propaganda-elmélet régi tétele, hogy amit sokszor mondanak, azt az emberek elhiszik. Különösen ha sikerül megakadályozni az ellenvélemény elhangzását. S még inkább, ha szétrombolják a másként gondolkodás műhelyeit, intézményeit. Az elmúlt negyven év kultúrpolitikájának fontos része volt a hivatalostól eltérő vélemények elfojtása. A vallással kapcsolatos kritikus jelszavak, mint például „a vallás magánügy”, „a modernizáció kiszorítja a vallást”, „az iskolai hittan Európában sem létezik”, nem elméleti értékű, netán tudományos igényű tételek. Mégis, ma, nálunk a magától értetődőség erejével hatnak. Megjelennek az intézményi-szervezeti gyakorlatban, az iskolakönyvekben, a tudományszervezetben, s a közéleti állásfoglalásokban. Ha pedig mindez magától értetődő és ha a vallás „nyilvánvalóan” halódik, tulajdonképpen nem is érdemes foglalkozni vele. Ez a beállítottság számtalan helyen köszön vissza. Bennünk, érdekeinkben, kapcsolatainkban vagy egyszerűen a megszokás lustaságában tovább él a múlt.

A politikai rendszer megváltozása és a nyugati világgal való kapcsolataink élénkülése felfedi, hogy negyven évig féloldali vakságra nevelődtünk. Kultúránk és politikai gondolkodásunk elkorcsosult. A gyógyulás évtizedeket is igényelhet. Eközben folyamatosan szükség van diagnózisokra. A helyzetfelmérések sorában érdemes feltérképezni, hogy mit képvisel a vallás és az egyház a mai Magyarországon? Mekkora az ezen a téren elszenvedett, máig sem gyógyuló sérülések? Hogyan vesz részt a hit a társadalom, az emberek és az intézmények világának életében? Hogyan jelentkezik a közgondolkodásban, politikában? S megkezdődött-e az évtizedekig építgetett hamis koncepciók felszámolása? Egyáltalán, hogyan érinti mindez a kulturális egyensúlyt a közélet, az oktatásügy vagy akár a tudományszervezet terén?

Most csupán a kérdés néhány elemével foglalkozunk. Az ezekkel kapcsolatos megállapítások részben közismertek. Összefoglalásuk és a feladatok irányába való továbbgondolásuk — az előbb sürgetett önvizsgálat részeként — mégis hasznos lehet.

A vallás itt és most (is) élő valóság

A vallás (és az egyházak) kézzel fogható, társadalmi valóságával kapcsolatos ismereteink hat megállapításba foglalhatóak.

1. Magyarországon nem elhanyagolható a *hívó emberek* aránya. Heti rendszerességgel templomba jár az ország lakosságának egyhetede, annál ritkábban körülbelül még egyszer ekkora része. Gyermekeit a szülők valamivel több, mint egyharmada iratja hittanra. Keresztelést, a házasságkötéskor egyházi esküvőt, a halottaknak egyházi temetést a társadalom több, mint kétharmada igényel. A felnőtt népesség 58–60 százaléka valamely egyház *tagjának* vallja magát. (Megfordítva mindez persze azt jelenti, hogy a többiek semmilyen felekezeti „tagjának” nem tartják magukat — s itt a hangsúly alighanem a formális, intézményi kapcsolaton van — és semmilyen egyházi szertartást nem igényelnek.) Viszont katolikusnak, reformátusnak, evangélikusnak, vagy más felekezethez tartozónak mondja magát az emberek 95–96 százaléka¹.

2. A „vallásosság” egyesek számára a modern plurális társadalomban az önmegvalósítás és az élet teljesebbé tételének a módja. Mások számára a vallás társadalmi szabályozó rendszer és intézmény, amihez érdemes igazodni, mert a környezet ezt várja el, vagy mert az hozzájárulhat az egyéni és a közösségi élet rendjének javításához, vagy mert a vallás egy olyan kódrendszer, ami megkönnyíti mások megértését és önmagunk megértetését másokkal. Az első típus felfogása szerint a vallás *önérték*, a második számára eszköz valamilyen egyéb dolog érdekében. Az első aktív, alkotó, autonóm módon vallásos típus. A második intézményesült normákhoz igazodik. Az első hozzáállásban az emberi lét értelmének és céljának a megfogalmazódása a vallásban történik meg, ezért az elválaszthatatlan az élet egyéb területeitől. A második szemlélet a vallást társadalmi adottságnak tekinti, hasznossági szempontok szerint, az élet más területei mellé rendeltlen kezeli és azt hangsúlyozza és azt választja ki belőle, ami saját szükségleteinek megfelel. Másutt ezt a típust „barkácsolt”-nak, nálunk „maga módján” vallásosságnak szokták nevezni.

A pszichikai motivációk oldaláról, vagy a vallás magatartásmeghatározó szerepe felől nézve *kétféle vallásosság* van². Mégis a valóság meghamisítása az a nem ritkán hallható feltételezés, hogy a „maga módján” vallásosság ne lenne „igazi” vallásosság. Nem „igazi”, ha az egyházak előírásait vesszük alapul. De jogos-e éppen a pluralizmus korában, egyedül azt tartani „igazi”-nak, amit a társadalom egyik vagy másik hagyománya és csoportja annak tekint? A cipő minden bizonnyal mást jelent a cipész és a cipőt vásárló számára. De kinek jutna eszébe azt mondani, hogy a vevőt nem érdekli a cipő szépsége, hasznossága, ára? Bizonyos, hogy van egy olyan csoport, amely magát (a „maga módján”) vallásosnak vallja és szignifikánsan különbözik a nem vallásosaktól. Úgy tűnik tehát, hogy minden olyan vélemény, amely ezen csoport létét vagy vallásosságát kétségbe vonja, nem tudományos, hanem önkényes ideológiai vagy politikai ismérvekhez igazodik. (Azt pedig már csak groteszk fintornak lehet tekinteni, ha az egyházas vallásosságot valláskritikus oldalról nevezik egyedül „igazi”-nak.) Bizonyos azonban, hogy a két típus különböző indokkal s különböző módon hívó. Egyházasan vallásos a felnőtt népesség 15–18 százaléka, a „maga módján” vallásos Magyarország lakosságának 50–52 százaléka.

3. A társadalom hálózatainak és szerkezetének a kommunizmus éveiben való szétzúzása az egyházak rendjét is, közösségi életét is súlyosan károsította. Megőrződtek és újjászültek ugyan *hívó közösségek*, de nem a társadalom által igényelt mennyiségben. A közösségiség ennek ellenére, vagy éppen ezért a vallási-egyházi vonzás egyik legfontosabb eleme. Ez érvényes a történelmi nagy egyházakban éppúgy, mint az újakban és a kicsikben. A nagy egyházakban a közösségiség négy formában valósul meg: az egyházközségekben, gyülekezetekben; a szerzetesrendekben; a vallási kisközösségekben és azok hálózataiban a „lelkiségi mozgalmakban”; és végül a sza-

kosodó (szakmai, valamint rétegek, funkciók stb. szerint elkülönülő) vallási mozgalmakban és szervezetekben. Az utóbbi két típusnak a nagy egyházakon belüli taglétszáma *nagyjából kétszer akkorára* becsülhető, mint a kisegyházak összesen valamivel több, mint százezres taglétszáma.

4. Az egyház szociológiai értelemben mindenekelőtt *nép, közösségek közössége*, tagolt társadalomszerkezeti valóság. Az emberek konkrét csoportjai a társadalom megkülönböztethető részét képezik; sajátos igényeik, törekvéseik és érdekeik vannak. Egyéb rétegekhez és csoportokhoz hasonlóan sajátos módon vesznek részt a társadalom életében. Helyzetük és önértelmezésük (egyik, talán fő) kiindulópontja a negyvenéves diszkrimináció és az abból eredő és még meg nem változtatott (talán intézményesen teljesen nem is változtatható) hátrányos helyzet.

5. Más megközelítésben a vallás: *kultúra, érték-, erkölcs- és normarend, kollektív emlékezet*. Az általa képviselt világnézet és társadalmi ideál politikai súlyú mérce. Plurális társadalmakban a vallás nem az egyedül lehetséges és nem az egyedül elfogadott rend. Ám a nem-vallási értékrendek társadalmi támogatottságának mértéke éppúgy bizonytalan és kétséges, mint az olyan intézményes képviselője is, ami a vallási értékrend képviselőjére létrejött egyház(ak)hoz hasonlítható lenne.

Az egyház elsődleges legitimitációját — és nem az állam alá, hanem amellé rendelt pozícióját — hívei emberi joga adja. Emellett egy másodlagos legitimitációja is van, ami az egész társadalomnak az *értékhordozó intézmények* iránti szükségletéből következik, különös tekintettel arra a tényre, hogy a világnézetiileg semleges állam nem jogosult (s nem is képes) saját értékrend megfogalmazására. Jelentős szerzők szerint a modern plurális társadalomnak, saját kulturális rendszere optimalizálásához — tehát a profán funkcionalitás követelményrendszerében mérve — nagyobb szüksége van a vallásra és az egyházakra, mint bármely korábbi társadalomnak³.

Hazánkban ellentmondó tények jellemzik a vallási kultúrát. Egyrészt az egyházak igyekeznek azt minden lehetséges eszközzel — egyebek között az iskola és a tömegkommunikáció útján — közkinccsé tenni. Másrészt, a vallási tudás és tájékozottság az elmúlt évtizedek során elsatnyult. A vallási kultúra intézményei és a tovább-adáshoz szükséges eszközök elpusztultak. Harmadrészt ma is jelentős erők ellenzik a hittan és a vallási ismeretek iskolai tanítását. És változatlanul érvényesül olyan érdek is, hogy a felnövő generáció a vallásról ne tájékozódhasson megfelelően.

6. Végül: a vallás és az egyház kézzelfogható volta az *egyházszervezetben* és az általa irányított intézményes vallási életben is testet ölt. A nagy egyházak szervezete magas fokon fejlett bürokrácia (a szó nem minősítő, hanem leíró értelmében). S az egyházaknak számos és egyre több szakosított intézménye van mind saját szükségleteik ellátására, mind általános társadalmi szükségletek kielégítésére. Az egyház nemcsak az állampolgárok, hanem a legkülönbözőbb szervezetek számára is tapasztalati valóság: partner, vevő, konkurens, bíráló, felügyelő testületi tag, szomszéd stb. Az egyházi intézményi-szervezeti háló megszámlálhatatlan ponton érintkezik a társadalom- és államszervezet egyéb elemeivel. Mindezek az érintkezések — nem csak az egyházak, hanem még inkább a társadalomszervezet egészének olajozott, konfliktusmentes működése érdekében — szabályozásra szorulnak. Az állam és az egyház *maradéktalan szétválasztásának* pusztá követelése is a társadalom plurális tagoltságával ellentétés megvalósíthatatlan ötlet. Autonómiájuk kölcsönös erősítése valóban érték és cél. Ám az igazi feladat az autonómiák és a közöttük levő optimális kapcsolatrendszer egyidejű megvalósítása.

A vallásosság a mai Magyarországon

A szociológia létét megalapozó fontos felfedezés a társadalom és intézményeinek bizonyos öntörvényűsége. A 19–20. század fordulója óta ezt a felismerést kiegészíti az a hiedelem, hogy a társadalom fejlődése a modern korban a *célracionális* „győ-

zelmét” hozza az *értékracionalitás* felett⁴. A társadalom rendjének differenciálódása és az egyes részterületek saját autonómiáinak erősödése tendenciaszerűen egy olyan mechanikába torkollik, ami (állítólag) már nem igényli és nem is tűri a „kivülről” (azaz a célokat és értékeket meghatározó ember oldaláról) jövő „beavatkozásokat”. A technika, a tudomány, a politika, a gazdaság stb. belső követelményrendszere és mozgástörvényei — úgymond — függetlenednek s a társadalom egészét is függetlenítik az egyén által elfogadott vagy kijelölt értékektől, normáktól. Az autonómmá vált életszférák és azok intézményei nem hajlandók önmagukat és működésüket értékelő, erkölcsi vagy vallási kritériumokhoz igazítani.

Ezt az érvelést, bár ez elméletként sehol meg nem fogalmazódik, „szekularizációs elméletnek” szokás nevezni. A vallással kapcsolatosan általában két következtetést vonnak le belőle. Az egyik, hogy a modern korban a társadalom intézményi dimenziójában a vallás elveszíti meghatározó szerepét, hiszen ennek a dimenzióknak központilag meghatározott és egységes rendje és irányítottsága is megszűnik. Ez a következtetés lényegében helyes. A második következtetés az intézményi síkon való relativálódásból az egyház általános jelentőségvesztésére s annak következtében taglétszáma csökkenésére következtet. Ez a következtetés történelmileg és interkulturális összehasonlításban egyáltalán nem támasztható alá, elméletileg pedig legjobb esetben is kérdéses⁵.

Az újabb amerikai és az ázsiai szociológia a szekularizációként leírt folyamatokat nem általános törvényeknek, hanem európai sajátosságoknak tekinti⁶. Azok okát pedig nem a modernizációban, hanem a vallásnak a túlintézményesült egyházak kezében történő monopolizációjában látja. Eszerint a felfogás szerint Európában nem a vallási értékadás iránti igény csökkent, hanem a létező szükségletek rossz kielégítése idegenítette el az igénylőket. A kielégítetlen igény ellenben pótmegoldásokat keres: új és kvázi-vallásokat. Velük együtt megjelenik a „vallási piac”, a világnézeti konkurencia, ami vallási fellendülést okoz. Amerikában hasonló folyamat játszódott le a 19. század második felében, az első és a második „nagy ébredési” hullámban. Ebben a nézetben a társadalom olyan önszabályozó rendszer, amely nem mond le a vallási válaszadásnak és problémamegoldásnak az általános kultúrába való integrációjáról, hanem azt — legalábbis hosszabb távon — a partikuláris tradíciók és egyházak kisajátítási törekvései ellenére is biztosítja.

A kelet-közép-európai vallási változások értelmezésében különböző vélemények versenyeznek. A marxizmust és a szekularizációs elméletet összevegyítők bizonyosak abban, hogy a vallás hanyatlása történelmi távlatban megállíthatatlan. Velük szemben az elmúlt évtizedek a helyi fejlődést megszakító gyarmatbirodalmak történetéhez hasonlóan is értelmezhetőek. Ez a logika azt sugallja, hogy a társadalom önállóságának a visszanyerése a kommunista évtizedeket megelőző kultúra bizonyos *revitalizációját* is magával hozza. Végül van olyan vélemény, amely szerint a poszt-kommunista társadalmak most jelölik ki belső rendjüket és helyüket a világban. Ennek az erőfeszítésnek a *civil társadalom megteremtése* is és az együttélést szabályozó értékek és normák meghatározása is része⁷. Mindkét területen a legerőteljesebb társadalmi tényezők az egyházak. Ám hogy az egyházak hogyan tudnak élni ezzel a lehetőséggel, az csak idő közben válik majd — országonként különböző módon — nyilvánvalóvá.

Nyugat-Európa utóbbi évtizedeit *vallási hanyatlás* és az egyházak jelentőségének és taglétszámának csökkenése jellemzi. A korábban egyszerűen „kapitalista”-ként nevezett világban a vallásosság mutatói változatlanul jelentősen magasabbak ugyan, mint a volt „szocialista táborban”, de a csökkenés defetista hangulatot teremt. Tér-ségünkben éppen fordított a helyzet. A vallásosság által az elmúlt fél évszázadban megtett út a kelet-közép-európai régióban befejezetlen szinusz-görbéhez hasonlítható. A vallásosság látható kifejeződési módjai 1947–53 között — a kemény egyházüldözés ellenére — a világháború előtti szint fölé emelkedtek. Ezután a vallásosság rövid ideig stagnálni látszott. 1958–1978 között viszont a régió számos országában,

köztük hazánkban is, gyorsabb és nagyobb mérvű elvallástalanodás zajlott, mint amilyent eddig a világon bárhol tapasztaltak. Okai között sok mindenre szokás hivatkozni: az 1956 utáni reménytelenségre, a tsz-szervezésre és a falusi társadalom széthullására, az elektronikus tömegkommunikáció gyors terjedésére és a „gulyás-kommunizmusra”. 1978 ellenben forduló-év. A már korábban „föld alatt” megkezdődő vallási újjáéledés 1978-ban statisztikailag azonos mértékűvé vált az elvallástalanodással. A korábbi hanyatlási tendencia megállt, majd megfordult. 1978 óta igen alacsony szintről induló és lassú, de folyamatos vallási emelkedés a jellemző. A politikai változások ezt csak átmenetileg befolyásolták. A *vallási megújulás* a hívő közösségnek nyugodt biztonságot ad.

A vallási fellendüléssel kapcsolatban két félreértést kell eloszlatni. Az emelkedés ellenére a vallásos csoport a plurális társadalomnak csupán egy része. A határozottan, elkötelezetten vallásosak bizonyosan csupán *kisebbséget* képviselnek. Arról tehát nem lehet szó, hogy a társadalmat dominálnák. Egyes konkrét ügyekben ellenben, a maguk módján vallásosakkal együtt, többségre tehetnek szert.

A másik optikai csalódás az *új kis egyházakkal* kapcsolatos. Az utóbbi másfél évtizedben lezajlott változásokhoz hozzátartozik sok új vallási közösség megjelenése. Eddig mintegy száz csoport kért állami elismerést és egyházkénti bejegyzést. Az inkognitóban maradtok számát legalább még egyszer ennyire lehet becsülni. Maguk a kis egyházak is, és egyes politikai csoportok is ezt úgy értelmezik, mintha a történelmi keresztény egyházaktól az emberek tömegesen az (állítólag) meggyőzőbb és közösségibb kis egyházakhoz pártolnának. A statisztikák más képet mutatnak. A *kisegyházak* és *szekták* taglétszáma az elmúlt száz évben mindig az ország lakosságának mintegy 1 (egy!) százalékát tette ki. Ma sem más a helyzet. (A magyarországi izraelita közösség, az öt orthodox egyház, az unitáriusok és az összes többi régi és új kis egyház tagjainak létszáma együttesen sem haladja meg a népesség két százalékát.⁶ *Tömeges átpártolásról* tehát szó sincs, mint ahogyan arról sem, hogy a kis egyházak számszerűen érdemben befolyásolnák a hazai vallási viszonyokat.

A társadalom vallásos részének öröklötten hátrányos a helyzete

A falusi és a polgári társadalom és életmód felszámolása, és egy szocialistának nevezett világ megteremtése nálunk mind az erőszakesszközök, mind az állami társadalompolitika eszközeinek erőteljes igénybevételével történt. A folyamat eredménye az, amit más összefüggésben a közösségek és az értékrend hiányaként, vagy valamivel drasztikusabban a társadalom idegbeteggé tételeként szokás emlegetni. Köztudott, hogy ennek a folyamatnak nem csak a devianciák ugrásszerű emelkedése, hanem a várható élettartam megrövidülése is az „eredményei” közé tartozik. Ugyanez a parancsuralmi gyakorlat kívánta biztosítani, hogy hívő ember ne szerezhesen magas végzettséget, ne kerülhesen vezető állásba, vagy legalább ne juthasson társadalmi irányító pozícióba és társadalomtudományokkal foglalkozó munkakörbe. Közismertek a pedagógusok és az újságírók, a fegyveres testületek tagjai és az „apparátusban” dolgozók kiválasztásánál alkalmazott ideológiai szűrők.

Minden ilyenfajta *diszkrimináció* csak részben sikeres. De egyrészt általános érvényre tartott igényt. Másrészt pedig legalább részben sikeres volt. S a továbbiak szempontjából mindegy, hogy a szűlőt sikerült-e rábeszélni, hogy gyermekét „boldogulása érdekében” ne írassa be hittanra és ne engedje templomba járni, vagy hogy a tehetséges vallásos gyermeket elegendő pontszám esetén sem vették fel középiskolába, egyetemre. Diszkrimináció annak idején nem csak az oktatásügyben volt, hanem a munkahelyeken is. A vallásos hit a káderlapon terhelő folt volt.

Magasabb kvalifikációt igénylő munkakörökben a vallásos emberek kevésbé számíthattak előléptetésre s átlagukban azonos kategóriákban is alacsonyabb bért értek el, mint a nem vallásosak. Az alacsonyabb jövedelemmel azután együtt járt a háztartásnak a — különösen a nagyobb értékű tartós fogyasztási cikkekkel való — gyengébb ellátottsága és emiatt nagyobb leterheltsége. Az automata mosógéphez, autóhoz, televízióhoz, számítógéphez, Internethez való későbbi hozzájutás pedig erősítette a már úgyszólván létező kulturális lemaradást. A hátrányos megkülönböztetés történelmi tény marad⁹. Nyomai s következményei legalább négyféleképpen ma is tovább élnek.

1. A társadalom vallásos része gazdasági, társadalmi és kulturális vonatkozásban ma is a nem vallásosaknál *hátrányosabb helyzetben* van. Ezt a tényt már a hetvenes évek közepén nagy mintákon végzett és előbb idézett statisztikai-szociológiai vizsgálatok egyértelműen dokumentálták. Újabb adatok sem mutatnak mást¹⁰. A társadalmi-gazdasági és pártpolitikai polarizálódás figyelemre méltó mértékben korrelál a világnézettel¹¹. A hívő emberek tendenciaszerűen a társadalom „alsóbb” felében találhatóak. Velük szemben a politikai, a gazdasági s jelentős részben a kulturális hatalomban egy nem vallásos réteg tett szert szinte kizárólagos jelenletre. Kialakult egy olyan felső-közép és felső-réteg, amelyben már állami előírások nélkül is magától értetődő a nem vallásosság. A polarizáció újraszűli önmagát.

2. A társadalom világnézeti átalakulása *generációs törésként* jelentkezett. Nagyjából az 1941–42-ig születettek azok, akik egy vallásosabb világban s vallásosnak szocializálódtak. A náluk fiatalabbak kevésbé vallásosak lettek. Eközben persze nem csak arra kell gondolni, hogy ki jár templomba, vagy mondja, hogy hisz Istenben. Az 1941–42-ben vagy előbb születettek értékrendje és vallásossága nem nagyon különbözik az ugyanilyen korú osztrákok, belgák, németek felfogásától. A fiatalabbak értékrendje és világnézete viszont nem a nyugati szomszédainkra, hanem a bolgárokéra, csehekére és keletnémetekére, vagy a volt szocialista táboron kívül a skandinávokéra hasonlít. A generációváltással a világnézeti rokonságok is megváltoztak.

És még egy következtetés: az 1945 előtt született és vallásosabb nemzedékeknek — a halálozásokból adódó — folyamatos csökkenése és így az összlakosságon belül a szocializmusban született és felnőtt nemzedékek arányának növekedése a vallás társadalmi elterjedtségét csökkentő tényező. Ezt a tényezőt 1978–1998 között a vallási megújulás elfedte. Korántsem bizonyos, hogy ez a jövőben is így marad-e. A jövőre nézve nem zárható ki, sőt inkább valószínűsíthető egyfelől a vallási fellendülés mindegyik évtáraton belüli folytatódása, ám ennek ellenére a társadalom *átlagában* mégis a vallásosság csökkenése.

3. A társadalom vallásos felének gazdasági és kulturális lemaradottsága az egyházon belüli *tradicionalizmust* erősíti. A hazai vallásos kultúra elszakadt a nemzetközi fejlődéstől. (Valami hasonló az egész magyar kultúráról is elmondható.) A hívő értelmiség mesterséges és erőszakos megritkítása pedig maradandóan korlátozza a felzárkózásra való képességet. (Ez a társadalom hívő részét külön is károsító teherként.) Hasonló irányba hat a hívő közösség huzamos kísérlete a diszkrimináció kikerülésére. Vallásos fiatalok évtizedeken át csak csekély arányban jelentkeztek (és csak elenyésző számban nyertek felvételt) társadalomtudományi és humán szakokra. Az sem kizárható, hogy a régi félelmek nyomai még ma is élnek. A diplomás keresztények ma természetudósok, orvosok, mérnökök, de a hívők társadalmi részarányánál sokkal ritkábban közgazdászok, jogászok, politikusok, médiaszakemberek, tanárok. Lehet, hogy a vallásos értelmiségiek hitüket jól képviselik szakmájukban, de kevésbé képesek megjeleníteni a társadalmi nyilvánosságban. S kérdés, hogy egyáltalán mennyire tartják fontosnak annak elérését, hogy saját meggyőződésük

⁹A változás átfogóbb. Az 1991. évi Európai Értékrend Vizsgálat és az 1997–98. évi ugyancsak nemzetközi összehasonlító „Aufbruch/New Departures” vizsgálat — eddig nem publikált — adatai szerint.

nyilvánosan és intézményesen is megjelenjen a közéletben, a médiában, az egyetemi és tudományos világban.

Az egyházi tradicionalizmus nem utolsósorban a *vallásosság társadalmi-demográfiai féldoldalasságának* a következménye. A felnőtt népesség nagyjából egyharmada 50 évnél fiatalabb városi ember. Ugyanennek a típusnak az aránya a gyakorló vallásosok között csupán 12 százalék. Másként (és több lehetőség közül csak a két szélsőt) nézve: falun az 50 éves és idősebb népességben gyakorló vallásos 37,3; városban az 50 évnél fiatalabb felnőttek között gyakorlóan vallásos 5,6 százalék.

A nagy egyházak mint a közélet és a politika szereplői

A történelmi nagy egyházak legalább öt összefüggésben társadalmi-politikai tényezők.

1. *A cselekvő társadalmi jelenlét az egyházak identitásának része.* A keresztény nagy egyházak antropológiája a közösségi lénynek teremtett emberről szól. Az egyházak azt tartják, nem létezik elszigetelt egyén, valamint, hogy hitük nemcsak az egyes ember, hanem a közösség számára is fontos. A keresztény tanítás társadalmi normákat is tartalmaz. Ennek megfelelően az egyháznak — alkalmasint prófétai vagy kritikus erővel — a társadalomban is hallatnia kell szavát. Ezzel összhangban fogalmazódik meg évszázadok óta a keresztény társadalometika, illetve a katolikus egyház társadalmi tanítása. Ugyanennek a követelménynek a szellemében született két éve a Magyar Katolikus Püspöki Kar szociális pásztorlevele¹².

2. *A közgondolkodás mint mérce.* Demokratikus viszonyok között nem elhanyagolható adottság a polgárok többségének elképzelése és igénye a társadalomról. A nyolcvanas évek közepe óta közhely, hogy a közvélemény az egyházakat megkülönböztetett jelentőségű intézményeknek tartja, amelyeket igen magasra — más társadalmi intézményeknél általában magasabbra — becsül s amelyekről azt tartja, hogy egyik fontos funkciójuk a társadalmi problémák, mindenekelőtt a szociális nehézségek csökkentése. Ezzel a „besorolással” összhangban a felnőtt népesség többsége támogatja, hogy az egyházak új intézményeket létesítsenek. Végül jóformán teljes az egyetértés abban is, hogy a közhasznú felekezeti intézmények költségeinek egy részét (vagy egészét) az államnak kell vállalnia¹³.

3. *A vallási közösségek és gyülekezetek a civil társadalom alapsejtjei.* Sajátos tény, hogy a „civil társadalom”-ról gondolkodva Magyarországon nem mindenkinek jutnak eszébe az egyházközségek és gyülekezetek. Ez részben az utóbbi évtizedek felfogásának az eredménye, amely nem győzte hangoztatni a vallás magán jellegét s mindent megtett, hogy a vallásra támaszkodó társadalmiasulás és elkötelezettség ne kaphasson teret. A magyar EU-csatlakozási dokumentáció beadása után viszont az egyik első nem hivatalos brüsszeli reakció éppen abban állt, hogy hiányolták a civil társadalom vallási-gyülekezeti részének említését. Joggal! Hazánkban jelenleg egyetlen olyan közösségteremtő és társadalomszerveződési hálózat létezik, amely (a) országos, minden faluban és városban létezik, ráadásul a több felekezetnek megfelelően többszörösen; (b) emberközeli, azaz a települések életében, a helyi társadalomban működik, (c) tömegekre számíthat (d) minden társadalmi réteget, szakmát, nemet, korosztályt összefogva és (e) amely tagjait, köztük a „közéletben” egyébként megszólíthatatlannak tekintett alacsonyabb végzettségűeket, időseket, háztartásbelleket stb. is, tényleges közreműködésre és az önszerveződés és a közhasznú tevékenységek egy sorára ösztönöz.

Ez a szervezeti háló a gyülekezetek és egyházközségek összessége. Önértelmezésük elsősorban vallási, de korántsem a magánzó hit értelmében. Tevékenységük mindig kiterjedt az egymásról való gondoskodásra, a betegek és rászorultak támogatására; egyes konkrét helyi akciók szervezésére; a helyi civil közéletben való részvételre; a közfelelősségre nevelésre és ennek begyakorlására az egyházközségi-gyü-

lekezeti vezetőségben; a helyi ügyeknek magasabb egyházi és civil fórumokon való képviselőre; az egyházi épületek környékének rendben és tisztán tartására; az előbbiekre érdekében kalálva, „társadalmi munka” szervezésére stb.

Az elmúlt évtizedek politikája a közös cselekvést tiltotta, akadályozta. Az egyházközi-gyülekezeti élet ezért is, más okból is beszűkült. De országos összehasonlításban erőteljesebben létezik, mint bármilyen más helyi társadalomszerveződési forma. Ennek ellenére, vagy éppen ezért fel kell tenni a kérdést, hogy az egyház-községek és gyülekezetek, valamint a nagy egyházak irányítói vajon tisztában vannak-e azzal a felelősséggel, ami a jelenlegi helyzetből fakad? A másik oldalon is van megjegyezni való. A társadalom egészének, hívó és nem hívó részének egyaránt érdeke, hogy az egyházi-vallási közösségek civil társadalmi szerepüknek minél jobban megfeleljenek. Ennek megfelelően sem a társadalom egésze, sem az állam nem tehet úgy, mintha ez a kérdés pusztán egyházi belügy lenne!

4. *Az egyházak a társadalom intézményi szereplői közé tartoznak.* A politika feltétlen uralmát a gazdaság, a tudomány, a technika fölött nem lehetett huzamosan fenntartani. Ennyiben a rendszerváltozás történelmi szükségszerűség volt. Az átalakulás ellenben még befejezetlen. Tisztázatlan, hogy a társadalom különböző csoportjainak eltérő igényei és törekvései között hogyan lehet egyensúlyt teremteni — egyebek között a kultúra, az oktatásügy, az egészségügyi ellátás és szociális gondozás stb. terén? Ezekben a kérdésekben a központosított állammal nem állnak szemben olyan egyesített erők, mint a gazdaságban. Itt a decentralizáció nehezebben, lassabban halad előre. Ezen a területen az egyházak a legfontosabb tényezői annak, hogy az állam egyeduralkodóvá korlátozódik. S noha mellettük más nem-állami intézmények is létesülnek, mindazoknak a *konfliktusoknak* a zöme, amelyek az államközpontúsággal és a megelőző szervezeti megoldásokkal és beidegződésekkel való összeütközésből erednek, a nagy egyházak nyakába szakad.

A nagy egyházakat egyebek között intézményesültségük és szervezeti tevékenységük teszi a társadalomszervezet szempontjából fontossá. Ebből adódik az első következtetés, hogy az államnak nemcsak az egyházak függetlenségének biztosítására kell gondolnia, hanem egyfelől az egyházak, másfelől a nem egyházi intézmények — közöttük az állam — *kapcsolatainak optimalizálására* is. Ennyi az állam dolga. Az előbb említett társadalomszervezeti szerep és jelentőség ellenben az egyházakra is komoly felelősséget hárít. Kérdéses, hogy az egyházak mint nagy súlyú intézmények — „corporate actors” — saját ügyeik és érdekeik szolgálata mellett mennyire képesek a társadalomszervezet egészének jobbítását, a decentralizáció erősítését, a pluralizmus kibontakozását szem előtt tartani?

5. *A nagy egyházak nemzetközi szervezetek tagtestületei.* Időnként túlzásnak tűnik, hogy nyugati elemzők mekkora szerepet tulajdonítanak a Vatikánnak, vagy a pápának a kommunizmus bukásában¹⁴. Éppoly hibás lenne azonban ezt a szerepet maradéktalanul tagadni. Huntington úgy véli, hogy az új világrend legfontosabb tagoló elve a történelmileg átörökölt magatartás- és értékrend, ami a világvallásokkal nevesíthető civilizációkban kapott intézményes kifejeződést¹⁵. A világvallások és egyházaik eszerint globális méretű, bár nem hivatalos, politikai szereppel rendelkeznek. Hasonlóképpen értékelhető az egyházak és a vallások szerepe Európában.

A nagy egyházaknak legalább négy vonatkozásban nemzetközi jelentőségük is van.

— A legtöbb európai és észak-amerikai ország társadalma ragaszkodik mind történelmi egyházainak az állammal szembeni autonómiájához, mind az egyházak nyilvános jelenlétéhez és értékhordozó, közösségteremtő és alkalmasint társadalomkritikusi szerepéhez¹⁶. A helyi elvárások az európai és a nemzetközi társulásokban is visszhangoznak.

— A hívő emberek közösségei, szervezetei, alkalmasint lobby-jai a plurális társadalom sokféleségében nem elhanyagolható súlyú tényezők. Súlyuk és működésük annál kevésbé fejeződik be a nemzeti határoknál, minél előrehaladottabb a nemzetközi egységessülési folyamat.

— Sok országban számottevő a felekezeti intézményi részesedés az állam és a társadalom szervezetében. Ez értelemszerűen az állami cselekvésben való nem hivatalos egyházi részvételt is magával hozza. Közvetve és nem hivatalos módon az egyes országok egyházai jelen vannak a nemzetközi együttműködésben is¹⁷.

— Az egyházak nemzetközi szervei közvetlen kapcsolatokat is teremtenek egyes államokkal (konkordátumok és egyéb nemzetközi szerződések útján¹⁸) és nemzetközi politikai társulásokkal, mint amilyen az Európai Unió, az ENSZ, a nemzetközi egyezmények rendszere stb. Végeredményben tehát Magyarország számára a nagy egyházak közvetett és közvetlen politikai szerepe olyan adottság, amit lehet szeretni vagy nem szeretni, ám aminek figyelembe nem vétele politikai öncsonkítás lenne.

A vallás magyarországi felemás helyzete a kultúra és a tudomány fellegváraiban is érvényesül

Némi leegyszerűsítéssel a vallással foglalkozó tudományok egyetemi, akadémiai integrációjának világszerte három fő típusát lehet megkülönböztetni. Az amerikai hagyományban a legnevesebb egyetemek valamely felekezethez kötődnek s nemcsak templomaikat és istentiszteleteiket, hanem a vallástudományok ápolását is őrzik. Az American Academy of Religion-nak (ami valójában Vallástudományi Akadémiát jelent) 6000 egyetemi fokozattal rendelkező tagja van. A három vallásszociológiai társaság közül a legnagyobb Society for the Scientific Study of Religion-nak a taglétszáma is ezer fölött van. Ellentétben a konfesszionális egyetemekkel a társaságok és persze az állami egyetemi tanszékek nem felekezeti, hanem egyszerűen tudományosak.

Európa legtöbb országa lényegében a középkori gyakorlatot követi, ami szerint minden egyetemen kellett, hogy legyen teológiai fakultás. A valláselméletnek, vallástörténetnek, valláslélektannak, vallásszociológiának a felekezeti hittudományi karokon kívül is nagyszámú intézménye van. Ebben a kérdésben Franciaország gyakorlata tér el az európai átlagtól. A francia törvényhozás 1905-ben az egyházakat és a teológiát eltávolította az állami egyetemekről. Ugyanabban a pillanatban azonban a Sorbonne létrehozta a Vallástudományi Kart, mint ami a tudományos teljességhez nélkülözhetetlen¹⁹. A nem felekezethez kötött francia valláskutatás azóta is világhírű.

Köztudott, hogy a kommunista hatalomátvételnél számos kelet-európai ország (de nem az NDK és nem Lengyelország) kizárta az állami felsőoktatásból a teológiai tudományokat s nem tartotta szükségesnek azokat mással, például a vallástudományokkal helyettesíteni. Néhány országban (egyebek között Csehországban, Romániában) az egyetemek a rendszerváltáskor reintegrálták a teológiai karokat. Másutt, így Magyarországon, ez nem történt meg. A vallással kapcsolatos tanulmányok és tudományos tevékenység nálunk nem állami, hanem egyházi keretekben intézményesül. Az egyházi tudományos intézmények felszereltsége ellenben még hiányosabb és tudományos teljesítményük még szűkösebb, mint a nem felekezeti intézeteké. Az előző évtizedek terhe az újrakezdésnek és a jövőépítésnek is akadály.

A problémához hozzátartozik, hogy a szóban forgó tárgy egyrészt valamilyen hívó közösség sajátos meggyőződése és hagyománya, másrészt az egyetemes kultúra része. A teológia egy közösség jellegzetes valóságértelmezése. Igazolását nem csupán észérvek, hanem a közösség döntése adja. Csak korlátozottan lehet racionális vita tárgya. Ezzel összhangban képviselhető az az álláspont, hogy a teológia egyházi belügy. (Ennek az ellentéte is képviselhető. Egy jelentős nagyságú társadalmi csoport hite, erkölce és valóságértelmezése soha sem csupán belügy, hanem mások számára is következményekkel járó dolog. Tehát „kívülről” is érdemes vele foglalkozni.) A vallási kultúra tartalma és szerepe, a vallásosság hatása az egyénre és a társadalomra, a különböző felekezetek közötti konfliktusok és megannyi további kérdés

bizonyosan nem egyedül a hívő embereket és nem csak az egyházakat érinti. A tudományossággal szembeni s a teljesség iránti elkötelezettség megkövetelné, hogy önálló tárgyak és intézmények segítsék ezeknek a kérdéseknek az egyetemi, akadémiai feldolgozását, ápolását.

Vannak, akik úgy vélik, hogy azért nincs szükség vallástudományra és hozzá tartozó intézményekre és szakokra, valamint mindezeknek a tanárképzésben s általában az egyetemeken való oktatására, mert a vallástörténet, a valláspszichológia, a vallásnéprajz stb. úgyszólván kerül a történettudomány, a lélektan, az etnológia részeként. Ez a felfogás ellentétes a tudomány differenciálódásának folyamatával. Nagyobb baj is van vele. Rejtett módon tagadja, hogy a vallás a társadalmon és a kultúrán belül olyan önálló tárgy vagy terület lenne, amelynek belső sajátosságait nem tárja fel sem a néprajz, sem a história, sem a többi másra szakosodott tudományág. Nehéz elhessegetni azt a gondolatot, hogy a vallástudomány intézményesítésével szembeni ellenkezésben — tudatosan vagy öntudatlanul — az a felfogás él tovább, amely a vallást rég túlhaladott, megszűnőben levő s szóra sem érdemes ügynek minősítette.

Vannak, akik a vallástudományok ápolásának a munkáját legszívesebben az egyházak kezében hagynák. Ez vitatható álláspont. Az egyházak saját szemszögükből és saját kereteiken belül foglalkoznak ilyen kérdésekkel. A feladat lényege ellenben éppen a csak felekezeti látásmód felülmúlása és a téma megnyitása a nem felekezeti intézmények kutatói és hallgatói előtt. Ráadásul az egyházakra hárítás inkább alibi, semmint megoldási kísérlet. Ma Magyarországon a szellemileg lényegében kivérzett egyházaktól legfeljebb több évtizedes távlatban lehet tudományteremtő eredményeket várni. A kulturális hiány ellenben ma érezhető és ma vár megoldásra.

Végül nem mindegy, hogy az oktatási és tudományos gyakorlatban mit jelent a „vallástudomány”. A kérdés korántsem filológiai. A német (és részben a brit és a skandináv) megoldás szerint a vallás a tudományos életben is felekezeti ellenőrzés alatt áll. Léte a felsőoktatásban és a kutatásban elsősorban ilyen formában biztosított. Az egyetemek zömének része a (felekezeti) hittudományi kar. Az ezen belül, vagy a rajtuk kívül működő vallástudományi tanszékek nagyobbbrészt a vallások történetével, vallásfenomenológiával és vallásetnológiával — és a teológiai karok által nem érintett vallási hagyományokkal és kultúrákkal foglalkoznak. Talán nem túlzás azt állítani, hogy az ilyenfajta „vallástudomány” (Religionswissenschaft) a felekezeti teológia mellett pótlék: tárgyát a vallás távoli, rendkívüli és a helyi gyakorlat szempontjából kevésbé releváns vonatkozásai képezik. Jellemző részlet, hogy ebben az értelmezésben sem a valláslélektan, sem a vallásszociológia nem része a vallástudománynak. (Ez utóbbiak a teológiai tudományokkal is ellentmondásos viszonyban vannak s részben önálló intézményekben, részben az általános lélektani és szociológiai tanszékeken intézményesülnek.)

A francia gyakorlat köztes helyzetben van a német és az amerikai megoldás között. Az igazi ellenpólus az amerikai modell. A plurális oktatásügy s a világnézettől független tudományos élet feltételei között a „vallástudomány” (Scientific Study of Religion) Amerikában más értelmet kapott. Itt az a kiinduló kérdés, hogy fontos-e egyáltalán a vallás? Van-e kimutatható, mérhető, a mindennapi életben, a társadalomban, itt és most tapasztalható jelentősége? Tulajdonképpen csak ennek megválaszolása után „érdemes” további — történeti, fenomenológiai, kultúratudományi, néprajzi, antropológiai stb. — kérdéseket feltenni. A pragmatista megközelítés azzal jár, hogy a Scientific Study of Religion-ban a vallásszociológia, a vallással foglalkozó társadalomlélektan és a pszichológia a meghatározók. Ugyanakkor ez a fajta gyakorlatias „vallástudomány” a vallási kérdések iránt érdeklődő tudományok szélesebb körét integrálja, mint a régebbi német iskola.

Kétségtelen, hogy a jelenlegi magyar viszonyok között a vallástudományoknak az állami (azaz „public” és nem felekezeti) egyetemi és akadémiai rendszerben való jóformán teljes hiánya az, ami a legfájdalmasabb. Érthetetlen, hogy az Akadémia és az oktatásügy hogyan engedheti meg magának egy ilyen hiány továbbélését. A

jövőbeli kibontakozás szempontjából azonban az sem mindegy, hogy a vallástudomány Magyarországon a filozófián és a kultúrtörténeten (stb.) belüli ezoterikus ágazatként találja-e majd meg a helyét, vagy egy olyan tudományként, aminek igazi hajtóereje a jelen és a jövő társadalmának építése iránti elkötelezettség.

JEGYZETEK:

- 1 Felekezeti viszonyok, vallásgyakorlás. In: Társadalmi tagozódás, mobilitás. Az 1992. évi mobilitásvizsgálat alapján. Társadalomstatistikai Közlemények. Budapest, KSH 1994. 105–130.o. Szántó János: Vallásosság, vallásos hiedelmek Magyarországon. In: Andorka Rudolf—Kolosi Tamás—Vukovics György (szerk.): Társadalmi Riórt 1992. Budapest, TÁRKI 1992. 259–288.o. Tomka Miklós: Magyar katolicizmus 1991. Budapest, Országos Lelkipásztori Intézet 1991. Vallási élet Magyarországon 1992-ben (Előzetes adatok) Budapest, Központi Statisztikai Hivatal 1993.
- 2 Gereben Ferenc: Vallomások a vallásról. 32–45. o., valamint Tomka Miklós: A vallásosság mérése. 18–31. o. Mindkettő in: Máté-Tóth András—Jahn Mária (szerk.): Studia Religiosa. Szeged, Alkalmazott Vallástudományi Csoport 1998.
- 3 Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt, Suhrkamp 1977.
- 4 Schluchter, Wolfgang: Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber. Frankfurt, Suhrkamp 1980.
- 5 Bruce, Steve (szerk.): Religion and Modernization. Oxford, Clarendon 1992/1998.. Martin, David: A General Theory of Secularization. New York, Harper and Row 1978.. Tschannen, Olivier: Les théories de la sécularization. Geneve—Paris, Droz 1992.
- 6 Chaves, M.—Carr, D.E: Regulation, Pluralism and Religious Market Structure. Rationality and Society 1992. 4. 272–290. o.. Stark, R.—Iannaccone, L.R: A Supply-Side Reinterpretation of the „Secularization” of Europe. Journal for the Scientific Study of Religion 1994. 3. 230–252. o.
- 7 Casanova, José: Public Religions in the Modern World. Chicago—London, University of Chicago 1994.
- 8 Kozma Tamás (és mások): Felekezeti megoszlás Magyarországon. Zárótanulmány. A Művelődési Minisztérium megrendelésére végzett kutatás. Budapest, Oktatókutató Intézet 1994.
- 9 Tomka Miklós: Vallási önbesorolás és társadalmi rétegződés. Szociológia 1977. 4. 524–538.o. (és bővíve:) The Religious — Non-Religious Dichotomy as A Social Problem. The Annual Review of the Social Sciences of Religion 3. 1979. 105–137. o.
- 10 Fischer György: A „közzszolgálati” médiumok és a vallásos közönség. Vigília 1997. 3. 192–198. o.
- 11 Az előbbteken túl vö.: Plasser, Fritz — Ulram, Peter A. — Waldrauch, Harald: Democratic Consolidation in East-Central Europe. London, Macmillan 1998.
- 12 Igazságosabb és testvériesebb világot! A Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevele a hívekhez és minden jóakarató emberhez a magyar társadalomról. Budapest, MKPK 1996. (Újraközlés in: Kúrtán Sándor—Sándor Péter—Vass László (szerk.): Magyarország politikai évkönyve 1997. Budapest, Demokrácia Kutatások Magyar Központja Alapítvány 1997. 810–841. o.)
- 13 Vö.: Összefoglalóan s alapos hivatkozási anyaggal Horányi Örszéb (szerk.): Az egyház mozgásteréről a mai Magyarországon. Budapest, Vigília Kiadó 1997.
- 14 Luxmore, Jonathan—Babiuch, Jolanta: The Vatican and the Red Flag. London, Geoffrey Chapman 1999. Nielsen, Niels: Revolutions in Eastern Europe. The Religious Roots. New York, Orbis 1991. O’Grady, Desmond: The Turned Card. Gracewing, Dowe/HarperCollins 1995.
- 15 Huntington, Samuel: The Clash of Civilizations. New York, Simon & Schuster 1996.
- 16 Davie, Grace—Hervieu-Léger, Daniele (szerk.): Identités religieuses en Europe. Paris, La Découverte 1996.
- 17 Greschat, Martin—Loth, Wilfried (Hrsg.): Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft.. Stuttgart, Kohlhammer 1994. Vincent, Gilbert — Willaime, Jean-Paul (szerk.): Religions et Transformations de l’Europe. Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg 1993.
- 18 Münnerath, Roland: L’Eglise et les Etats concordataires. Paris, Cerf 1983.
- 19 Poulat, Émile: Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité. Paris, Cerf-Cujas 1987. Főleg 285–334. o: L’institution des „sciences religieuses”.

Kamarás István

Új vallási mozgalmak világszerte és Magyarországon

Új típusú vallási válaszok a válságra

Ha valóban veszélyeztetett minden társadalmi valóság, mert állandóan összeomlással fenyegetett konstrukció¹, akkor itt és most sem történik semmi különös, csak a szokásos: *válság van*. Csakhogy a mi világunkban sokan érzik helyzetüket az emberiség eddigi legválságosabb időszakának, amikor minden veszélyeztetett, amikor a lét életté süllyedt, amikor létállapotból világállapot lett: egóniával ötvözött agónia.² Szilágyi Ákos szerint a világ transzcendens dimenziója elveszett, e világ törvényei a hatékonyság, a haszonelvűség, a profitmaximalizálás, szabadsága pedig a véletlen szabadsága. Hiába nő — képtelen mértékben — az információk mennyisége, ha az emberek egyre nehezebben döntenek alapvető kérdésekben, első-sorban azért, mert nem rendelkeznek átfogó világismerettel, azaz világképpel, *átfogó világmagyarázattal* (ami az eddigi vallások alapvető funkciója volt), vagyis nem egészségesek. Ma még (és bizonyos értelemben ma már) a válságra adott válaszok között — szekularizációs elméletek³ alkotói és foglyai számára meglepetést és zavart okozva — igen komoly helyet foglalnak el a vallásos válaszok.⁴ Tomka Miklós egyfelől kijelenti, hogy „a vallásosság és az egyház az európai és amerikai fejlődés során korántsem volt mindent uraló valóság”, másfelől azt bizonyítja, hogy *a modernizáció nem szorította ki a vallást*.⁵ Tény, hogy a nagyon modern vagy gyorsan modernizálódó társadalmak között is vannak — legalábbis bizonyos mutatók alapján — kifejezetten vallásosnak minősíthetők.⁶ Néhol a vallási fundamentalizmus erősödött föl, és kínált (és adott) identitást azoknak, akiket a sok újdonság elbizonytalanított, gyakoribb tendencia azonban a központosított egyházi intézmény elfogadottságának csökkenése, a *sokféle vallási mozgalom és intézmény keletkezése*. Ezek között Tomka M. a következőket említi: 1.) a nagy keresztény egyházakon belüli vallási kisközösségek⁷, 2.) neoprotestáns szekták, 3) nem európai eredetű vagy szinkretista mozgalmak, 4.) kultuszok, 5.) kvázivallási szervezetek.⁸

A modernizációt túlélő vallás számomra leginkább elfogadhatóbb magyarázatának M. Eliade *homo religiosus*a, vagyis az ember antropológiailag vallásos mivolta kínálkozik. A transzcendentálisan nyitott ember vallási szükséglete valamilyen formában mindig is jelen volt és lesz, csak ideig-óráig nyomható el, előbb-utóbb felszínre tör, régi, új és régi-új formákban.

Új vallási mozgalmak

Az újfajta vallási mozgalmakhoz csatlakozók Tomka M. szerint olyan „új lehetőségekre, önmaguk olyan újfajta kibontakoztatására számítanak, amit számukra sem a profán világ, sem a hagyományos vallás és egyházak nem ígérnek”.⁹ Vallásújító mozgalmak persze mindig is voltak, de a maiak Molnár A. szerint akkor jelentek meg, amikor a vallás a nem vallásos világnézetekkel kényszerül versenyezni. A másik jelentős különbség: a mai mozgalmak hihetetlenül nagy változatossága. A hagyományos intézményektől, tekintélyektől és személyektől, vagyis az egyben fogódzót is jelentő korlátoktól felszabaduló és ugyanakkor a bizonytalanságtól szenvedő ember identitásának visszaszerzésére Molnár A. szerint kétféle megoldás adódik. Az egyik a New Age-típusú *individualizált és privatizált vallás*, a másik az egyén számára biztonságos kapaszkodót, kieresedett énjének identitást kínáló *vallási közösség*.¹⁰

Az „új vallási mozgalom” (a továbbiakban ÚVM) jelentése kisebb-nagyobb mértékben eltér jeles kutatói írásaiban. Szinte valamennyiük értelmezése belefer J. Beckford eléggé tágas megfogalmazásába, mely szerint ez „az emberi és anyagi erőforrásokat vallási természetű új eszmék és érzékenységek céljából mobilizáló szervezett erőfeszítés, mely szándékolt, kollektív és történetileg különleges”.¹¹ Ha az ÚVM kollektív, akkor nem sorolható ebbe a kategóriába az egyéni, a „magánzó”, a „maga módján”, a „barkácsolt” vallásosság, amelynek forrása természetesen lehet ÚVM. Molnár A. szerint éppen a közösséghez tartozás választja el az új vallási mozgalmat a New Age-től, amelynek tagjai teljesen egyénileg alakítják ki világnézetüket.¹² Mások szerint a „vallási természetű” jelző is kizárja a New Age mozgalmat az ÚVM-ből, mert szerintük a New Age kifejezetten kvázi-vallási, inkább spirituális, mint vallási mozgalom. Az „új eszmék” miatt az Európában és Amerikában újonnan megjelenő, egyébként ősi vagy legalábbis régi keleti vallásokat és a már hosszabb ideje működő neoprotestáns egyházakat lehetne az ÚVM-ből kirekeszteni. A nyugaton megjelenő keleti vallások ide sorolása mellett egyrészt azzal érvelnek, hogy ezek az ősi vagy régi eredetűek nem autentikus, felhígított, meghamisított változatai, másrészt azzal, hogy ugyanott¹³ és ugyanakkor jelennek meg mint az ÚVM-ak. A hatvanas évektől induló neoprotestáns jellegű mozgalmak között pedig eléggé sok olyan található, amelyekben új elemek is felbukkannak. Akadnak kutatók, akik nem csak ezeket, hanem még a keresztény Egyházakon belüli megújulási mozgalmakat is az ÚVM-ba sorolná.¹⁴ Végül az „új” időhatárt is jelent, hiszen a kutatók általában a hatvanas évek elejétől számítják az ÚVM-ak kezdetét.¹⁵

Az ÚVM-ak mintapéldái J. Beckfordnál: a Család, a Krisna-mozgalom, az Egyesítő Egyház, az Isteni Fény Misszió, a Nichire Shosu¹⁶, a Rajneesh, a Szcientológiai Egyház, és a TM (Transzcendentális Meditáció). Ezeket E. Barker,¹⁷ T. Robbins,¹⁸ R. Wallis¹⁹, B. Wilson²⁰ és R. Wuthnow²¹ is az ÚVM-akhoz sorolja, pedig ezek között van a közeli eljövotelt hirdető keresztény jellegű (Család), a keresztény hagyományt meglehetősen szabadon formáló és ázsiai elemekkel ötvöző szinkretista (Egyesítő Egyház), a hinduizmus vainava ágához tartozó ősi-régi Krisna-vallásnak a hatvanas évek végén az Egyesült Államokban induló megújulási mozgalma és a New Age-hez sorolható, inkább spirituális, mint vallási mozgalmak (Rajneesh, szcientológia, TM). Ennek a sokféleségnek a közös vonásait — amely nem csak a hagyományos vallásoktól, de még a hagyományos szektáktól is megkülönbözteti az ÚVM-akat — E. Barker²² a következőkben állapítja meg: 1.) kis méret, *személyes kapcsolat*, 2.) az összetársadalmi *átlagostól eltérő összetételű tagság* (zömmel egyedülálló, az átlagoshoz képest kötelezettséggel és függőséggel rendelkező, huszonéves fiatalok), 3.) hitükbe nem beleszülető, hanem azt választó *első generációs tagság*, 4.) *karizmatikus vezető*,

5.) új hitrendszer, 6.) a társadalmi környezettől elválasztó mi—ők szemlélet,²³ 7.) ellenséges társadalmi környezet (akár a korai keresztények vagy muzulmánok esetében).²⁴ Ilyen az ideáltipikus ÚVM, ezt a valóságos mozgalmak leginkább történetük legelején közelítik meg. Amikor létszámuk növekedni kezd, a személyest részben felváltja a szervezeti és az intézményes kapcsolat, és egyre nagyobb szükség lesz a *plauzibilitási struktúrákra*. A legtöbb mozgalomban idővel megváltozik a tagság összetétele: megjelennek az idősebbek és a mozgalomba beleszületett gyerekek, s a második generáció már egészen újfajta — elsősorban *szocializációs* — szervezeteket és intézményeket (például saját iskolát) igényel. A törzstagoknak meg kell tanulniuk együtt élni a mozgalommal csak lazább kapcsolatban lévő tagokkal és a nem tag rokonokkal. Változások következhetnek be a *vezetésben* is: az élő szót felválthatja az írott és az elektronikus. Döntő változást eredményezhet a karizmatikus alapító halála, akár a mozgalom megszűnését is, hacsak nem történik meg időben a hatalom átadása (családtagoknak, tanítványoknak, vezető testületeknek). Módosulhat — akár jelentősen is — a *hitrendszer*: egyre kidolgozottabbá válhat, egyre többfajta értelmezést tolerálhat. Főleg akkor szorul átépítésre, amikor nem válnak be a próféciák. Jelentős változások következhetnek be az *életstílusban* (például erősödhet vagy gyengülhet az aszkézis). Gyengülhet a *mi—ők-szemlélet*, (főleg a peremtágok szaporodásával)²⁵ és erősödhet — szemben a klasszikus szekták körébe sorolható hutteritákkal, amishokkal, haszidokkal — az ÚVM *társadalomba való beilleszkedése*.²⁶ Változást eredményezhet a külső megítélésük kedvezőbbre változása²⁷ és az őket körülvevő társadalom változása is.²⁸

Míg az ötvenes évek vallási mozgalmait a meglévő vallások határvidékén működtek²⁹ 1960 és 1973 között, a „vallási turbulencia” (R. Wallis kifejezése) időszakában — a kifejezetten *szekuláris célú mozgalmak*,³⁰ a hagyományos egyházakon belüli tradicionalista ellenmozgalmak mellett — megjelennek, pontosabban berobbannak a legkülönbefébb ÚVM-ak.³¹ R. Wallis az ÚVM-ak ilyen mértékű felfutását az amerikai társadalomban a tizen- és huszonévesek arányának emelkedésével, a családi jövedelmek és az iskolázottság növekedésével, a hagyományos egyházak modernizációjában való elmaradásával, az egalitárius érzelmek növekedésével, a faji és egyéb előítéletek csökkenésével, a civil szabadságjogok növekedésével, egyes attitűdök (mint a házasság előtti szex) liberalizálódásával, a környezetvédelem iránti érdeklődés növekedésével, társadalomtudományok és a kollektivista szimbolika iránti érdeklődés erősödésével magyarázza.³² Amerikában — de Európában is — sok fiatal hagyta el eredeti egyházát, például azért, mert nem értett egyet a születésszabályozással és a szexualitással kapcsolatos tanításával. Míg az USA-ban az ötvenes években a magasabb végzettségűek körében volt nagyobb a templomba járási arány, ez a hatvanas évek végére az arány megfordul. *Szinte minden társadalmi réteget elérnek* ezek a mozgalmak: a TM, a Zen és a jóga a képzetebbek körében sikeresebb, a Jézus Népe, a Család, az Egyesítő Egyház a kevésbé iskolázottak körében.

1973 után már kevesebb ÚVM születik, a létszámok stabilizálódnak vagy csökkennek. Erősödnek a kultusz-ellenes mozgalmak.³³ 1981-ben az Egyesült Államok lakosságának harmada már nem szeretné, ha szomszédja kultusz vagy szekta tagja lenne, és ez a negatív attitűd gyakoribb a magasabb végzettségűek körében. Még inkább erősödik a *szekta- és kultusz-ellenes hangulat* Amerikában amikor összeomlik a kommunista rendszer, ugyanis ekkor — a kommunisták helyett — számosan a „szektákban” és a „kultuszokban” (vagyis az ÚVM-akban) találták meg a közelséget. 1973 után indulnak vagy erősödnek meg a hagyományos egyházakon belüli *fundamentalista mozgalmak*, amelyek az ÚVM-ak ellen is felveszik a harcot.³⁴ A visszaszoruló ÚVM-ak által üresen hagyott teret az fundamentalista evanglikál pietizmus talaján álló Moral Majority³⁵ és a hozzá hasonló fundamentalista mozgalmak és az ellenük föllépő baloldali jellegű vallási ellenmozgalmak³⁶ töltik be.

New Age

Nem véletlenül nem szerepelt a kritériumok között nagyobb hangsúllyal a közösség, ez ugyanis kizárná az ÚVM-ból a New Age-típusú mozgalmakat és szervezeteket. A New Age szervezeteinek és mozgalmainak templomok és vallási közösségek helyett inkább csak boltjai vannak, ezekben „vásárolhat” a választ, fogódzót és identitást kereső, aki *maga alakítja ki* az adott New Age mozgalom segítségével a maga világképét. Ha egyáltalán vallási mozgalomnak a tekinthető New Age — magam határterületnek érzem —, akkor alighanem igaza van Molnár Attilának, aki szerint ez „a vallás egyik legindividualistább formája”³⁷, amelynek hatása — és az általa adott válaszok tartóssága, plauzibilitása — gyengébb, mint a szó szorosabb értelmében vett ÚVM-aké, leginkább talán azért, mert nem támogatja meg a vallási közösséget.

Hogy a New Age valóban a határmezsgyére helyezhető (egyes irányzata inkább vallásnak, mások inkább spirituális mozgalomnak tekinthetők), azt számomra meggyőzően bizonyítja sokféle ágának és megnyilvánulási formájának közös filozófiája, mely szerint 1.) minden egy, 2.) a végső realitás nem a holt anyag, hanem maga a lét, a tudatosság, a fény, 3.) minden isten, az ember is, 4.) az ember megvilágosodásához spirituális technikára van szükség, 5.) döntő jelentőségű az élmény és az intuíció, 6.) a legtöbb New Age mozgalomban felbukkan a reinkarnációnak és a karmának egy nem autentikus változata, 7.) míg a neoprotestáns szekták és a keleti vallások általában evolúcióellenesek, a New Age-ben eléggé általánosan elterjedt az evolúció spiritualizált változata. E. Miller szerint a New Age a monizmus transzmateriális változata, amely materialista, mint a szekularizált humanizmus, és ha nem is nem-materialista, mint a hinduizmus, de hasonló a hinduizmushoz is a „minden egy és isteni” elvével, és a materializmushoz is valóságos perspektívájával. A New Age számára a világ érték és cél, a hinduizmus hirdette korlátokat felhőtlen optimizmusával átléphetőnek tartja.³⁸

Érzékelhető, hogy a hit és tudás a New Age-ben sajátos gnosztikus ötvözetet alkot. Jellemző példája ennek az előzőleg parapszichológiával foglalkozó E. Mitchell úrhajós, aki a Holdon misztikus élményben részesül, s idelenn azonnal megalapítja az *Institute of Noeti*-et, hasonlóképpen az objektív tudomány területéről — ahogy a New Age-ben nevezik — a szubjektív tudományba átlépő F. Capra, az egykori Berkeley-fizikus, aki szerint a kvantum- és a relativitáselmélet is támogatja a misztikus tradíciókba vetett hitet. Míg a szorosabb értelemben vett az ÚVM-ak a Bibliára és egyéb szent iratokra, valamint az alapító prófétára, gurura hivatkoznak, a New Age előszeretettel nevezi ősatyjainak H. Spencert, H. Bergsont, L. Morgant, A.N. Whitehead-et és P. Teilhard de Chardint. A New Age globális agya valóban emlékeztet Teilhard de Chardin nooszférájára, a jezsuita tudós, teológus és misztikus szerint azonban Isten nem előrelőki, hanem magához vonzza a világot, amely úgy jön létre, hogy Krisztus beletestesül az anyagba, s abból fokozatosan bontakozik ki. Az pedig, hogy Teilhardnál az evolúció terhének felvállalása Krisztus megváltó művének részét képezi, már lényegesen eltér a New Age önmegváltás elképzelésétől. A New Age keresztény bírálói is általában elismerik, hogy e mozgalom Descartes-kritikája sok tekintetben jogos, és azt is, hogy rendszerszemléletében sok a pozitív vonás, de társadalmi problémák megoldására már kevésbé tartják alkalmasnak, valamint igen komoly fenntartásaik vannak holisztikus ideológiájával, a sokféleséget fenyegető világállammal és radikális centrummal kapcsolatban is.³⁹ Közülük sokan azt is elismerik, hogy a New Age nem annyira ellenséges a hagyományos kereszténységgel szemben, mint más ÚVM-ak.⁴⁰

Válasz-típusok az új vallási mozgalmakban

Az ÚVM-ak mélyebb istenhitet, közösséget, az önértzet és önbizalom növekedését, egészséget (a drogtól való szabadulást), szabadságot (pontosabban a társadalmi korlátozástól való szabadulást), eredményesebb munkát és sikeres karriert kínálnak, meglehetősen különböző formában. R. Wallis a világot elutasító, a világhoz alkalmazkodó és a világot erősítő ÚVM-akat különböztet meg.⁴¹

A világot elutasító mozgalmak közé sorolja az Egyesítő Egyházat, de a Családra is ez volt jellemző története első időszakában, s találhatók ilyen mozzanatok a Krisna-mozgalomban is. Ez a típus emlékeztet J. Beckford menedék funkciót betöltő mozgalmaira, amelyet jó néhány ÚVM (mint például a Család, a Johanne Daist Communio és a krisnások) önfenntartó kommunákkal valósít meg.⁴² Ezek a menedékek azonban nem jelentenek teljes szakítást a rossznak vagy illuzórikusnak tartott világgal, mint B. Wilson introverzionista és forradalmár⁴³ szektái, melyek közül az előbbiek csak kivonulnak a világból (mint a hutteriták, az amishok), az utóbbiak viszont szembeszállnak vele, készülve a Jók és Rosszak végső ütközetére (akár a millenarista szekták⁴⁴, melyeknek szép számmal akadnak mai változatai is, amelyeket jó néhány szakember az ÚVM-ak körébe sorol).

Ebbe a típusba sorolhatók olyan valóban destruktív mozgalmak, melyek vagy a kívülállók, vagy tagjaik számára jelentenek életveszélyt. Az 1995-ben a tokiói metró elleni merényletet elkövető AUM-Legfelsőbb Igazság szekta tipikusan szinkretista tana hindu, buddhista és keresztény elemekből ötvöződik, és a gonosz világot elpusztításáról szóló apokaliptikus próféciákat hirdet: természeti és politikai jellegű katasztrófákat⁴⁵, amelyeket csak a karmától megtisztultak élhetnek túl. A szekta által alkalmazott erőszak a világvége siettetését és előjelek produkálását szolgálta. A kortárs valóságot ugyancsak pesszimistán, sőt diabolizálva szemlélő Nagytemplom Rend a 14. században keletkező rózsakeresztes mozgalom egyik mai ága, mely a katolicizmus, az alkimia, az ortodox keresztény miszticizmus és egy új szociális társadalom utópiája elemeit ötvözi⁴⁶, melynek 53 tagja 1994-ben rituális öngyilkosságot követett el.⁴⁷ Ugyanebbe a kategóriába illik a David Koresh vezette a wacoi székhelyű (az ÚVM-be is besorolható) millenalista szekta, a Branch Davidians. A világsajtó híradása szerint tagjai önkéntes tűzhalállal vetettek véget életüknek. Két tucatnyi tudós azonban a kommunizmus bukása után az új ellenséget a szektákban megtaláló amerikai társadalom intoleranciájával (nevezetesen a davidianus kolóniát megtámadó FBI agresszivitásával) magyarázza.⁴⁸

A világhoz alkalmazkodó mozgalmak közé sorolja R. Wallis az újpünkösdisták mozgalmait, a Subud-ot⁴⁹ és a Nichiren Shoshu-t. Ez a típus J. Beckford átforgató szerepű mozgalmaira emlékeztet, amelyek a világgal való konfrontáció és a kompromisszum egyensúlyára törekednek. Fontos társadalmi folyamatok és intézmények átalakítására törekszenek egy átfogó értelmezési rendszerben gyökerező értékek alapján. Ő ide sorolja a Krisna-mozgalmat, az Isteni Fény Mozgalmat. Erős hasonlóságot mutat ez a típus B. Wilson konverzionista⁵⁰, utópisztikus⁵¹ és reformista⁵² szektáival, amelyek között klasszikus és új típusú (az ÚVM-akhoz sorolható) szekták egyaránt akadnak. A konverzionista mozgalmak elsősorban az egyén megtérését szolgálják, a megtértek számára otthonos, örömteli gyülekezetet kínálnak, egyes mozgalmak pedig tagjaik sikeres társadalmi beilleszkedésére (elsősorban gazdasági sikereire) is gondot fordítanak⁵³; az utópisztikus és a reformista szekták pedig magát a társadalmat próbálják jobb útra téríteni.

Az E. Barker által példaként említett világot erősítő mozgalmak többsége tipikusan New Age-jellegű (Human Potential, Primal Therapy, Rebirthing, Co-Counselling, Kérista, Farm). Erős rokonságot mutat ez a típus J. Beckford felszabadító szerepű

mozgalmaival, amelyek közé ő a Szcintológiai Egyházat, a TM-et, a Rayneesh-t és a Synanont sorolja. Ezekben a hívók helyére a szolgáltatást igénylő és megvásároló kliensek lépnek. Nagyjából megfelelnek ezeknek a *wilsoni* tipológiában a szekularizált szektának nevezett *manipulatív* szekták, amelyek magában a világban keresik a megváltást, amelyek klienseiket abban segítik — nem annyira vallásos, mint inkább okkult és ezoterikus eszközökkel —, hogy jobban élhessenek a világban.⁵⁴ A megváltásnak itt már csak az eszközei vallásosak, a célok a világi hedonizmus és az önmegerősítéshez, önmegváltáshoz felhasználható, elsősorban know-how-jellegű jellegű tudás, amelynek segítségével a hívő alkalmassá válik a világ manipulálására, a történelmi-társadalmi körülményeken való felülemelkedésre.

Új vallási jelenségek Magyarországon

Úgy tűnik az ÚVM-ak potenciális tagságának medencéje Nyugat-Európában kiszáradóban van, s az ismertebb mozgalmak (Egyesítő Egyház, Család, Krisna-mozgalom) ezres nagyságrendű tagságából már csak százak maradtak. Ugyanakkor a volt szocialista országokban vallásilag és szellemileg kiéhezett emberek milliói kerültek a berlini fal leomlásakor keletkezett ideológiai vákuumba, főleg akkor, amikor elmúltak a felszabadulás mézeshetei, és a gazdasági depresszió, a növekvő munkanélküliség következtében sokan váltak még szegényebbékké, sokan kevésbé érezték magukat biztonságban és szabadnak, miként annak előtte. A volt szocialista országokban megjelenő ÚVM-mak ugyanazok és mégsem ugyanazok, hiszen legtöbbjük már az első és többedik generációs mozgalmak jellemzőinek keveréke. A nyugatról érkezett misszionáriusok már megtapasztalták, mit jelent kisebbségi vallás tagjának lenni. Ők már bátorítják a tagságot, hogy tartsák a kapcsolatot szüleikkel, folytassák a tanulást, és ne hagyják el munkahelyüket. Az itteni tagság már *nem különbözik annyira radikálisan* a társadalom többségétől. Az itteni tagok általában már nem ismerik az alapítót, inkább csak az egyre racionálisabb szervezettel találkoznak. A tagság jelentős része társadalmilag, gazdaságilag vagy politikailag nem hátrányos helyzetű, „csak” spirituálisan érzi magát kisemmizettnek. Az ÚVM-akba belépő kelet-európaiak jelentős része éppen azt várja a nyugati kapitalizmustól (fogyasztás és anyagi javakban bővelkedés), ami elől a nyugati tagok zöme menekült.⁵⁵

1989–90-ben Magyarországon is sok minden *feltáruult* abból — akár az utca embere előtt is —, ami addig a vallási világból még a szakemberek számára is részben rejtve maradt. Előjöttek a „föld alól” vagy az ismeretlenség homályából és *megszólíthatóvá* váltak a hagyományos egyházak féligális mozgalmi. Nagyobb nyilvánosságot kaptak a Magyarországon addig is legálisan működő, de csak nagyon kevesek számára ismert kisebb egyházak, mozgalmak és csoportok. Az utca embere számára is érzékelhetővé váltak az egzotikus öltözkészítésű krisnások, az elegáns öltözetű mormon hittérítők, az utcákon és tereken prédikáló, zenélő, pantomimet előadó vallási csoportok, a művelődési házakban és stadionokban programot hirdető guruk, a diánetikai és nyelvtanfolyamokat hirdető szcintológusok, a látványos fesztiválokat rendező krisnások. Megjelentek a tömegkommunikációban is: akár mint *egzotikumok* (a boszorkányoktól a krisnásokig), akár mint *közelségek*, akár mint *jótekonyságok*, akár mint *destruktív* — ahogy őket általában nevezték — szekták, kultuszok. Megjelentek a parlamentben is, ÚVM-akhoz tartozó képviselők személyében is, határozatok tárgyaként is. *Legendák* keringenek róluk, amelyek egy része igaznak bizonyul, akár még rendőrségi ügyek formájában⁵⁶ is. Nemcsak az alapvető emberi értékeket is sértő valóban destruktív üzeneteket folytató sátánisták *lepleződnek le*, hanem a személyiségi jogokat korlátozó „dunaföldvári szektának”⁵⁷ nevezett, a hetvenes években induló fundamentalista keresztény szekta is. Makacsul tartja magát

az a legenda, hogy Scorsese Jézus utolsó megkísértése című művének hazai bemutatása idején a Hit Gyülekezete tagjai tüntettek a Művész mozi előtt, a film betiltását követelve. Ugyancsak nekik tulajdonítják az országutak mentén a Fa desodort reklámozó hölgyek fedetlen kebleire ráfestett fekete melltartókat.

A Magyarországon új vallási jelenségek közül a Hit Gyülekezete nevű pünkösdi újprotestáns szektából alakult 15–20 000 fős⁵⁸ egyháznak bejegyzett, mára már erősen intézményesült mozgalom jelenléte a legmarkánsabb. Bár a Hit Gyülekezete nem fér bele írásom ÜVM-fogalmába, annyit mégis érdemesnek tartok megjegyezni, hogy akadnak, akik — például *Papp Ferenc* — a New Age jelenség határára tájolták azzal érvelve, hogy a kimondott szónak teremtő erőt tulajdonítanak.⁵⁹

Az ÜVM-ak tagsága *Tomka M.* becslése szerint 100 000 körül van.⁶⁰ Közülük — az ő adatközlésük szerint — a Család⁶¹, az Egyesítő Egyház⁶² a Magyarországi Arany Rózsakeresztesek mindössze 100–200 fővel vannak jelen, a Magyar Vallás Közössége már 500 tagot számlál. Körülbelül ennyire tehető az illegitim sátánisták köre is. Nagy eltérések vannak a külső és belső létszámbecslések között a Magyarországi Szciantológiai Egyház esetében, reálisnak tűnik a kb. 200 beltág és a kb. 10 000 kliens.⁶³ A különböző — tradicionális és nem tradicionális, összesen mintegy tucatnyi — buddhista közösség összlétszáma kb. 2000 körül van, a szigorú fogadalmakat betartó Krisna-hívők 6—700-an vannak, őket a hozzájuk közel állók mintegy 2—3000 fős köre veszi körül. A kettős tagságot megengedő Ezoterikus Tanok Egyháza 2500 tagot regisztrál. Valamennyi új vallási mozgalom tagsága többségében ma még 20—30 éves fiatal, városi lakos tanuló és szellemi foglalkozású.

Farkas Attila Márton úgy véli, a szocialista korszak hazai buddhizmust javarészt még a második világháború előtti „hagyományosabb” újokkultizmus jellemezte. A rendszerváltással megjelenő „poszthippi” New Age hatására a hetvenes-nyolcvanas években hódító tradicionálizmus háttérbe szorult. Elemzése alapján úgy tűnik, hogy a hazai (nyugati típusú) buddhizmus inkább a „tudományos” alapokra helyezkedő új vallási irányzatok közé sorolandó, vagyis a szó hagyományos értelmében nem is igazán vallás, hanem inkább misztikus és mágikus bölcselet, egyfajta *életfilozófia és/vagy mentálhigiénés gyakorlat*. Maga a buddhista identitás gyenge, meglehetősen elmosódó határokkal rendelkezik.⁶⁴ Velük szemben mind a nyugati mind a magyar krisnások sokkal inkább tekinthetők vallásosnak, és identitásuk is jóval erősebb, mint a nyugati-hazai buddhistáké. Ennek egyik oka magában az eredetitol jóval kevésbé eltávolodó hitrendszer, másik oka pedig a kifejezetten vallási igények. Míg a magyar buddhisták döntő többsége diplomás, azok között is első helyen a menedzser-értelmiség, a hazai krisnások között szép számmal vannak szakmunkás-tanulók is.⁶⁵

Az ÜVM-ak hazai fogadtatását háromféle attitűd jellemzi. Az első szinte mind-egyiket gyanakodva fogadja és — a kifejezést rosszálló értelemben használva — leszektázza őket. A második a hagyományos keresztény egyházak rovására — mint védelemre szoruló, politikai hatalomra nem törekvő, javakat vissza nem igénylő kisebbségeket — más, úgynevezett kiségyházakkal együtt szinte ajánrozza őket. A harmadik különböző kritériumok alapján⁶⁶ megpróbálja őket a „jók” és a „rosszak” kategóriájába sorolni.⁶⁷

Annak idején a *hippi vallásosság* hazánkban csak egy szűk réteg számára lehetett ismert, azoknak is elsősorban olyan műalkotásokból, mint a Hair (gondoljunk a film „krisnás” epizódjára), és abban az időben még csak a sci-fi- és a jóga-klubok⁶⁸ helyettesítették a ÜVM-akat. A mai „poszthippi világban” *Farkas A. M.* szerint „a pénz kultusza, a márkás kocsí, óra és ruhadarabok, a rádiótelefon, a kíméletlen verseny, és a többi e vallási közösségekben nagyon is jól megférnek a hippik örökségével — amennyiben ez utóbbi megmarad szellemi szinten”. A *poszthippi vallásosság* legfőbb jellemzőit te *Farkas A. M.* az *ezredvégi újokkultizmushoz* és a *keleti vallások nyugati formáiban* találja meg.⁶⁹ Ez a vallásosság hazai vallásosságunknak

is kétsésgkívül egyik fontos szólama, s jelentősége nem annyira az ÚVM-akhoz tartozó egyházak még eléggé szerény méretű tagságában mutatkozik meg, hanem hatásában, mely elsősorban a *maguk módján vallásosságban* tapintható ki. Igaza van Farkas A. M.-nak, hogy a poszthippi vallásosság gyakorta felszínes, legalábbis a vallásukat rendszeresen gyakorló keresztények többségének vallásosságához képest, de az is igaz, hogy számos változata és fokozata különböztethető meg a szerzetesi közösségben vagy családjukban a szigorú szabályokat betartva élő krisnásoktól, a rádiótelefonos, üzletelő buddhistán, vagy szcientológuson át az ezoterikus klubdelutánokra látogató kíváncsiskodóig, vagy a mindezekből önmagukra szabott, kényelmesen viselhető vallást barkácsoló diákiig vagy háziasszonyig. *Válságtűnet* is ÚVM-ak, de sok esetben kiút a *válságból*. A poszthippi vallásosságot Farkas A.M. a későantik vallási szinkretizmushoz hasonlítja: „Az mindenestre bizonyos, hogy a poszthippi vallásosság modern vallási formáció, s a modernség immár a közelmúlté. A poszthippi vallásosság nagyon hamar beszippannt műszaki végzettséggel rendelkező személyeket. Lehet hogy a poszthippi vallásosság, s ezen belül is főként a legújabb kori okkultista irányzatok a szakemberek vallása lesz. A multikulturalitást, mint az egységesülés rövid átmenetét ugyanis szükségszerűen egy erőteljes homogenizáció kell hogy felváltja, hiszen a világ is homogén lett. A poszthippi vallásosság talán egy ugyanilyen összeolvadási átmenet rövid életű képződménye. Lehet hogy a kereszténység fog megújulni?”⁷⁰

JEGYZETEK:

- 1 Berger, Péter: *Reedeming Laughter*. Berlin New York, Walter de Gruyter, 1997. 65. p.
- 2 Szilágyi Ákos: A vágy titoktalan tárgya. Bp. Liget, 1992. 339. p.
- 3 Amelyek Molnár Attila szerint a vallásszociológusok között sokkal kevésbé egyértelműek, mint a többi társadalomtudós és értelmiségi körében. Molnár Attila Károly: *Új vallási jelenségek. = Szekták, új vallási jelenségek.* (Szerk.: Lugosi Ágnes és Lugosi Győző) Bp. Pannonica, 1998.
- 4 Kamarás István: Homo religiosus az ezredfordulón. = *A századvég szellemi körképe*. Pécs, Jelenkor K., 1995. 209—216. p.
- 5 Tomka Miklós: A vallásszociológia új útjai. = *Replika*, 1996. 165—167. p.
- 6 Például USA, Kanada, Korea, Thaiföld.
- 7 Amelyek többsége az egyház megújulását szolgáló úgynevezett lelkiségi mozgalmakhoz tartozik, amelyek közül a karizmatikus mozgalom látszik legjelentősebbnek.
- 8 Tomka M.: 165. o.
- 9 Tomka i.m. 167. o.
- 10 Molnár A. ez utóbbit nevezi új vallási mozgalomnak, amelyet eléggé élesen különböztet meg a New Age-től. Molnár A.: i.m. 19. p.
- 11 Beckford, James A. (szerk): *Cult Controversies: The Social Response to the New Religious Movements*. London, Tavistock, 1985. Idézi Molnár A.: i.m. 20. p.
- 12 Molnár A.: i.m. 20. p.
- 13 Vagyis ugyanazon a földrajzi helyen, ugyanabban a társadalmi közegben jelennek meg, mint a „valóban új” vallási mozgalmak, ráadásul egészen hasonló igényeket kielégítve.
- 14 Molnár A. i.m. 20. p.
- 15 Ugyanakkor rendre ide számítják az ötvenes években indulók közül a Népek Templomát, a szcientológiai mozgalmat és az Isten Gyermekeit
- 16 A japán buddhizmus 13. században keletkezett irányzatának huszadik század elején alakuló szektáira épülő, a hatvanas-hetvenes években hirtelen gyarapodó és a világ más országaiban is megjelenő mozgalom.
- 17 Barker, Eileen: *New Religious Movements*. London, HMSO, 1989. 15—55. p.
- 18 Robbins, Thomas: Az ÚVM-ak és a társadalom: elméletek és magyarázatok. = *Replika*, 1996. 21—22. sz. 173—208. p.
- 19 Wallis, Roy: *Elementary Forms of the New Religious Life*. London, Rotledge — Kegan, 1984. 5—35. p.
- 20 Wilson, Bryan: *Religious sects*. London, Weinfeld and Nicolson, 1970. 1—45. p.
- 21 Wuthnow, Robert: *Religious movements and counter-movements in North America. = New Religious Movement and rapid Social Change.* (Ed by J. A. Beckford London, Sage Publications, 1986. 1—28. p.

- 22 Barker, Eileen: *New Religious Movements: The Inherently Changing Scene. = The Future of Religion. East and West.* (Ed. Borowik, Irena—Jablonski, Pzemyslaw) Kraków, Jagellonian University, 1995. 167—169. p.
- 23 Moonik és nem-moonik az Egyesítő Egyházban, hívók és nem hívók a krisnásoknál és másoknál, a Rendszer és Isten Gyermekei az Isten Gyermekei (később Család néven folytatódó) —VM-ban.
- 24 Barker i.m. uo.
- 25 A krisnásoknál az első évtizedben a szerzetesekhez képest a kongregációhoz tartozó házások számítottak peremtagoknak, majd ez utóbbiak is emancipálódtak az előbbiekkal. A Családban a „Turf Supporternek” nevezett, a mozgalomhoz lazább szálakkal kapcsolódó félig bel-, félig kültagok.
- 26 Több mozgalomhoz (például az Egyesítő Egyházhoz és a Szcintológiai Egyházhoz olyan szervezetek tucatjai tartoznak, amelyekről a kívülálló nem is sejtí, hogy ÚVM-mak fedőszervei. Ezek munka-lehetőséget is jelentek a tagok számára, immár félig egyházi, félig civil munkahelyet.
- 27 Például, amikor a tömegkommunikáció számára közellenségből jó sztorivá, érdekességgé válnak. Az eleinte rendkívül harcias, sőt kifejezetten agresszív kultuszellenes mozgalmak is szelektálni kezdenek, és egyre árnyaltabban fogalmaznak.
- 28 Jelentős hatással volt az amerikai ÚVM-akra a hippikultúra hanyatlása, a volt szocialista országokban pedig a kommunizmus bukása.
- 29 Mint a mormonok, a Christ Unity Science Church, a hetednapos adventisták.
- 30 A vallást és művészeteket együtt propagáló Confraternity of Deists, a kegyetlenség ellen fellépő Humanitarian God és az Amerikai Ateisták.)
- 31 A robbanás mértékére jellemző, hogy a Moon vezette Egyesítő Egyház a hatvanas években 2500-ról 2 millióra növeli tagságát az USA-ban és Kanadában, hogy az akkori 3000 kommuna jelentős hányada vallási alapon szerveződik, hogy San Francisco körzetben a 70-es évek elején a lakosság ötöde vett részt valamilyen ÚVM rendezvényén, hogy a 78-as vallási enciklopédiában említett 484 új vallás közül 184 a hatvanas, 68 az ötvenes években alakult.
- 32 Wallis i.m. uo.
- 33 Főleg a Népek Temploma szekta 900 tagjának Guyanában történt rituális öngyilkossága után.
- 34 Jól tükrözik ezt a militáns attitűdöt a budapesti Zákueas Média Centrum által is terjesztett videofilmek (Meditáció, Kelet terjeszkedik, A New Age hajnala) amelynek fundamentalista evangélikál szerzői már nem csak az ÚVM-akat, hanem a nyugaton terjeszkedő ősi keleti vallásokat, sőt az ökumenéjegyében ezekkel meg a szektákkal lepaktáló pápát és az evangélikus egyházat is hevesen támadják.
- 35 A konzervatív erkölcs visszaállítását, az iskolai ima bevezetését követelik, iskolákat alapítanak, ellenzik a pornográfiát, a homoszexualitást és a női emancipációt.
- 36 Például a Papok az Egyenlőségért és a Katolikus Nők az Egyenlő Jogokért mozgalmak.
- 37 Molnár A. i. m. 25. p.
- 38 Miller, Elliot: *A Crash Course on the New Age.* Midlegon, Baker Books House, 1989. 65—98. p.
- 39 A New Age-értelmezésben azonban korántsem egységes a keresztény reflexió. A filozófus G. Schüry a New Age lelkiiségében Isten Szellemének működését és Krisztus érája után a Vízöntő korszakában a Szentlélek korszakát látja. Mások a karizmatikus mozgalom Szentlélek kultusza és a New Age spiritualizmusa között érznek rokonságot. Csakhogy a Szentlélek adományainak az önmegváltás hite miatt nincs megfelelője a New Age-ben.
- 40 Miller i.m. 255—285. p.
- 41 Wallis, Roy: *The Road to Total Freedom. (A Sociological Analysis of Scientology)* London, Heinemann, 1976. 31—65. p.
- 42 Beckford, James A. (szerk): *New Religious Movement and Rapid Social Change.* London, Sage Publications, 1986. 5-72. p.
- 43 Ide tartoznak a jehovisták és az adventisták, az ÚVM-akhoz soroltak közül pedig David Koresh tragikus véget ért adventista típusú szektája.
- 44 Wilson uo.
- 45 Az USA és nyugat-európai szövetségeseik és a zsidók aknamunkájának célja Japán romba döntése.
- 46 Melynek tanítása ezoterikus, neoplatonista és keresztény-misztikus elemekből ötvöződik össze, hirdetett célja pedig a szellemi élet összegrűjtése, mely a legfőbb Tudományok tanulmányozása által képessé válik az örök életre.
- 47 Lugosi Ágnes—Lugosi Győző (szerk): *Szekták, új vallási jelenségek.* Bp. Pannonica, 1998. 258—273. p.
- 48 *From the Ashes. (Making sense of Waco)* (Ed. Lewis, James R.) Lanham, Rowman — Littlefield, 1994. 181—260. p.
- 49 E. Barker szerint sem nem vallás, sem nem tanítás, hanem egy isteni erő által felébresztett szellemi élmény. Az 1930-ban Indonéziában alapított mozgalom 1957-ben jutott el Európába.
- 50 Ide tartoznak a pünkösdista, a karizmatikus mozgalmak.
- 51 B. Wilson a modern kvékereket sorolja ide. I.m. uo.

- 52 Ide pedig a hutter hatásra 1930-as években Lichtensteinben Eberhardt Arnold által alapított Bruderhof, amelynek célja, nem elhagyni, nem felforgatni, hanem megtalálni a radikális rekonstrukció bázisát vallásos alapon. 1935-ben a csoport Angliába, majd 1940-ben 350 fővel Paraguayba települ.
- 53 Bár e tanulmány tárgyköréhez nem tartoznak a neoprotestáns egyházak és mozgalmak, megemlítem, hogy ez igen jellemző a magyar Hit Gyülekezetére.
- 54 Ezek közé B. Wilson az ÚVM-ak előtti teozófián, és Christian Sciencen-n kívül a szcientológiát is besorolja. I.m. uo.
- 55 Barker, Eileen: But Who's going to win? National and minority religions in post-communist Society. = New Religions Phenomena in Central and Eastern Europe. (Eds. I. Borowik—G. Bahinski). Kraków, Zakład Wydawczy Nomos, 1997. 33—62. p.
- 56 Nagyon ritkán: elsősorban a sötánisták miatt.
- 57 Bővebben *Lugosi* i.m. 192—201. p.
- 58 Vezetőik által 30—40 000-re is becsült.
- 59 Azt hiszik, hogy Istent saját szavával meg lehet fogni, befolyásolni, hogy adjon bőséget, boldogságot. Papp Ferenc: Kultuszfigyelő hálózat. Bp., 1998. Kézirat 1—8. p.
- 60 Mivel több mozgalom engedi a kettős tagságot, más mozgalmak esetében pedig elég jelentős a félig tag, félig kliens, félig tag, félig szimpatizáns státus, lehetséges ennek duplájával is számolni.
- 61 Egy angolul beszélő nemzetközi kolónia és többségében magyar nyelvű holdudvara.
- 62 Tagjai többsége huszonéves diák és fiatal szellemi foglalkozású.
- 63 Még egy „közbülső” adat: 700 magyar szcientológus vett részt önköltségen egy vallásszabadságról szóló felvonuláson Berlinben.
- 64 Farkas Attila Márton: Buddhizmus Magyarországon avagy: az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája. Bp. 1997. Kézirat 65—90. p.
- 65 Kamarás István: Krisnások Magyarországon. BNp. Iskolakultúra, 1998. 103—106. p.
- 66 Például a hagyományos egyházakhoz való viszonyuk vagy politikai orientációjuk alapján. Mind a buddhisták, mind a Hit Gyülekezetének tagjai egyértelműen az SZDSZ-t oldalán állnak, mert a rendszerváltás előtt a későbbi SZDSZ alapját képező „demokratikus ellenzék” védelmébe vette őket.
- 67 Kamarás István: Új vallási mozgalmak és a katolikus egyház. Bp. 1998. Kézirat. 5—18. p.
- 68 Az egyik jóga-klub hívja meg és lépteti föl az első külföldről érkező krisnást 1976-ban. Kamarás i.m. 48—52. p.
- 69 Farkas Attila Márton: Poszthippi vallásosság későantik tanulságokkal. = Iskolakultúra, 1998. 6—7. sz. 57—68. p.
- 70 uo. 65. p.

Máté-Tóth András

Vallástudományok és felsőoktatás

Vallástudomány

Definíció

A vallástudomány tárgyának meghatározása a különböző történeti periódusok szerint körvonalazódik. Egyik oldalról a vallástörténeti avagy vallásfilozófiai, másik oldalról a komparatiztikai avagy tapasztalati (pszichológia, szociológia) megközelítés erőterében *problematicizálódik* az első látásra könnyeden megjelölhető tárgy: a vallás. A vallás fogalma önmagában is nehezen határozható meg, akár az elméleti kísérletezésekre gondolunk (szubsztanciális vallásfogalom), akár az áttekinthetetlenül sok konkrét vallásra és a végső soron teljes mértékben közölhetetlen vallási élmé-

nyekre (funkcionális vallásfogalom). Olyan tudományról van szó, melynek tárgya a vallás. Ezen túl szükséges néhány pontosítás. Kezdjük mindjárt azzal, hogy a vallás — éppen a vallástudományi vizsgálódások alapján is állítható — nem létezik. Konkrét vallásokról beszélhetünk, többes számban, ha a nyelv tűrné: csak és mindig. A vallás, vallásosság fogalma a vallástudomány ágai szerint sokféle lehet: akár történetileg tekintjük, akár fogalmilag, akár társadalmi megjelenésében. Már látjuk, hogy megbízható statisztikai adatok szintjén nem is tudni, hányféle vallás van. Talán azt sem tud(hat)juk, hogy ezek melyike valódi és melyike nem. A vallások nem mérhetőek egymáshoz, csak önmagukhoz, ami a monoteista vallások kultúrkörében nem könnyű vállalkozás.

Joachim Wach a vallástudománynak két fő ágát különböztette meg: vallástörténetet és szisztematikus vallástudományt. Az első a hosszanti irányú vizsgálódás, a második a keresztirányú. Az első a vallásokon belül marad, a második a vallások között von párhuzamokat és mutat fel különbségeket. „Ami a vallástudomány tárgya, az a vallás személye” írja Schmitz. Talán a leglényegesebb különbség a megközelítésben található, elsősorban nem is a módszert, hanem az alapállást illetően. A vallástudományban kialakuló konszenzus szerint (Husserl „dologra” mutató felszólítását is követve) a vallások öndefiníciójának biztosításával és reflektálásával lépethetünk be a vallások méltó tudományos vizsgálódásának csarnokaiba.

Detlef Pollack négy kritériumot állít fel a vallásdefiníció számára³. Az első a fogalom *tágassága*, hogy a nagy történeti vallások mellett az új (pszeudo)vallási jelenségek is leírhatók legyenek vele (pl. asztrológia, New Age, okkultizmus); másodsorban *hangolja össze* a vallásokról szerezhető „külső” és az általuk képviselt „belső” szemléletet, ami azt jelenti egyszerre legyen kritikus és tegye lehetővé, hogy a vallások elkötelezettjei felismerjék benne saját látásukat; harmadszor *tartson egyensúlyt a vallás elkötelezettség és a tudományos semlegesség között*; végül a meghatározás legyen *problémaérzékeny*, vagyis az elméleti alapokból kiindulva folyamatosan engedje a tapasztalat kritikáját.

Mielőtt emlékeztetnénk az önálló vallástudományi diszciplína felsőoktatásbeli történetének kezdeteire, legalább egy bekezdés erejéig illendő Friedrich Schleiermacher (1768–1834) vallásfogalommal kapcsolatos úttörő munkásságára utalni. Elődeitől és kortársaitól eltérően már nem a sokféle vallásban meglévő közös lényegre próbálta elvont fogalmakkal megragadni, hanem ezek leírására és osztályozására törekedett.⁵ Mindenféle vallás szerinte abban közös, hogy a mindenséget szemléli. „A mindenség folyamatosan tevékenykedik, és minden pillanatban megnyilatkozik számunkra. Minden forma, amelyet megjelenít, minden lény, amelynek az élet teljességéből elkülönített létet ad, minden adottság, amelyet gazdag és kiapadhatatlan öleből kibocsát, ugyanannak a tevékenysége irányunkban, és így minden egyesnek mint az egész egy részének, minden határosnak mint a végtelen megjelenítésének elfogadása, ez a vallás.” Burkhard Gladigow szerint Schleiermacher volt az első, aki többek között az imént idézett vallásfogalmának segítségével először teremtett a vallások tanulmányozása számára olyan ismeretelméleti modellt, amelyben a pozitív vallásoknak megvan a maga helye, ugyanakkor a tudományos reflexió tárgya lehetnek.⁶ Érdekes — írja Gladigow —, hogy a berlini egyetem társalapítója a legkevésbé sem gondolt arra, hogy a vallásismeretet, leíró vallástudományt avagy a vallástörténetet önálló tudományágként intézményesítse. Ennek oka alighanem a filozófia iránti feltétlen tiszteletben keresendő, amelyet minden tudomány központjának tekintett. Az első vallástudományi tanszékek megjelenésére még száz évet kellett várnia az egyetemeknek. Schleiermacher szemlélete és műve a vallástudomány mint önálló tudományág számára elsősorban Rudolf Otto művében kamatozott, aki részben továbbfejlesztette, részben kritizálta, részben egyéni olvasatával az ismeretelméleti megközelítés helyett inkább a „teremtőmennyi függőség” tapasztalatáról mondottakat hangsúlyozta elődje művéből.⁷

A vallástudomány atyjának — legalábbis, ami a vallástörténetet illeti — Max Müllert (1823–1900) szokták nevezni.⁸ { a lipcsei egyetemen először görögöt és latint tanult, majd egy idő után áttért a szanszkritra, amit éppen akkor kezdtek ott oktatni. Ezt a nyelvet annyira megszerette, hogy 1845-ben elutazott Párizsba az akkor legnagyobb szanszkrittudóshoz, Eugene Burnoufhoz. A fiatal Müller éhberért munkálkodva elkezdte angolra átültetni és kommentálni a Rig-vedat (tiz könyv több mint ezer himnusszal), majd elsősorban a nyelv, a vallás, a csillagászat, a nyelvészet, a filozófia és a szociológia keletkezésének problémáival foglalkozott. Müllert a szövegcentrikusság miatt tartják a vallástudomány atyjának, aki a vedikus szent szövegekre terelte a tudományos figyelmet, részben elhódítva azt a görög, latin és német összevegek tanulmányozásától.⁹ E hatalmas szövegközlési munka céljának azt tekintette, hogy lehetővé tegye vele a vallások összehasonlító tanulmányozását („science of comparative religion”). Eme új tudományról vallott nézeteit 1870-ben fejtette ki először egy négyrészes előadásban, melyet Londonban a Royal Institut-ban tartott, s amely 1874-ben Strasbourghban jelent meg „Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft” címmel.¹⁰ Hatása elsősorban a természetmitoszok tudományos tanulmányozásában érezhető, továbbá kisebb mértékben hatott É. Durkheim vallásszociológiájára.¹¹

Nemzetközi történet

A vallástudomány kezdeteit attól függően helyezhetjük különböző szellemtörténeti korszakokba, hogy milyen megelőző értelmezést adunk e tudománynak. Ha a vallás tárgyának filozófiai igényű tárgyalását tekintjük vallástudománynak, akkor akár a Szókratész előtti korszakba is tehetjük kezdeteit. Ha pedig a vallástudományt mint az egyházi teológia vallástárgyalásának hegemoniája alóli tudományos emancipáció eredményének tartjuk, akkor a felvilágosodás korszakából eredeztethetjük. Günter Kehrert szerint a vallástudomány alapító atyái nem is annyira Helvetius vagy Kant, hanem inkább a felvilágosodást meghaladó Schleiermacher és Schelling.

A vallástudomány történetének vonulatait egyrészt az a feltételezés fémjelzi, hogy minden emberben van egyfajta sensus numinis, amely az egyes vallásokban fejeződik ki. Másrészt az erős filologizálási tendenciák, amelyek főleg a keleti vallások és az antik vallásosság elemzésére tették a hangsúlyt. Ez utóbbi együtt jár a historizmussal, amely máig is a vallástudomány legfőbb feladatát a forrásfeltárásban és –értékelésben látja. Végül az inkább vallásfenomenológiai irányultságú szerzők (G. van der Leeuw, Rudolf Otto) az ember és a szent valóság találkozásának rendszerezett elemzéseivel fókuszáltak a vallástudomány tárgyát.¹²

A vallástudomány mint egyetemi tárgy a 18. sz. végétől van jelen. Az első, aki ilyen tárgyú egyetemi előadásokat hirdetett meg, Christian Flügge göttingeni magántanár volt 1790-ben. Mások szerint már 1775-ben az ugyanott tanító filozófus-professzornak (Christoph Meiner) is voltak ilyen előadásai.

Az első „Általános vallástörténeti és vallásfilozófiai” tanszékeket állami egyetemeken¹³ Hollandiában állították fel. Itt egy 1876. április 28-án hozott törvény értelmében a leideni, utrechti és groningeni állami egyetemeken működő teológiai karokat független oktatási intézményekké alakították át. Eladdig ezek ugyanis kizárólag a református egyház oktatási igényeit elégítették ki. Az új törvény 1877 októberében lépett életbe. Ugyanebben a hónapban indult az első európai vallástörténeti tanszék Leidenben, melynek első professzora a teológus C.P. Tiele (1830–1902) volt. Vele párhuzamosan Amsterdamban a szintén teológus Pierre D. Chantepie de la Saussaye (1848–1920) kapott tanszéket. Franciaországban a Collège de France állította fel az első vallástörténeti tanszéket 1879-ben, rá egy évre pedig az Institut Catholique Párizsban. A nagy áttörést azonban az jelentette, hogy 1886-ban az École Pratique des Hautes Études keretén belül „Section des Sciences Religieuses” indult.¹⁴ Ezáltal a Sorbonne vallástudományi intézetet kapott, amelyhez hozzácsatolták a régi teo-

lógiai kart.¹⁵ E folyamatot az oktatás szabadságáról 1875-ben hozott törvény tette lehetővé, amely számos más korabeli intézkedéshez hasonlóan az antiklerikalizmus jegyében fogant. Az állam és az egyház törvényi szétválasztását követően Párizsban 1905-ben megszüntették a teológiai karokat az állami egyetemeken. Elzász-Lotaringia visszacsatolását követően azonban Strasbourgban nem így jártak el, hanem a két teológiai kar az állami egyetem keretében maradt. Mindkettőn máig is működik az akkor felállított általános vallástudományi tanszék. *Angliában* egyetemen kezdődött a 19. században vallástudományi oktatás elsősorban „comparative religion” néven (Manchester, Oxford, London, Leeds). Lanchesterben pedig 1967-ben intézetet állítanak fel a vallástörténet oktatása céljából. *Németországra* elsősorban az jellemző, hogy a protestáns és katolikus teológiai karok az állami egyetemek szerves részei. Ugyanakkor más teológiai vagy bölcsész tanszékek és diszciplínák mentén szinte minden német egyetem valamelyik karán jelen van a vallástudomány egyik-másik ága.

Ahelyett, hogy a vallástudományok egyetemi képviselőjének európai történetét tovább kísérnénk, nagy időbeli ugrással a jelen helyzetre jellemző néhány típust érdemes felemlíteni. Általánosságban mondható, hogy az európai országok mindegyikének több egyetemén létezik valamely vallástudományból szak és szaktanszék is. A tudományterületeket illetően az inkább hagyományos vallástörténeti, illetve összehasonlító vallástörténeti tanszékek jól megkülönböztethetők a vallásfilozófiai, vallásszociológiai, illetve vallási néprajzi tanszékektől. Elhelyezkedésüket tekintve az egyik típus az állami egyetemeken, de a hittudományon kívül működő vallástudomány, másik — ami csupán Németországban és Ausztriában jelent többséget — a katolikus vagy protestáns karokon elhelyezkedő vallástudományi tanszék. Egy további lényeges megkülönböztetési szempont a monoteista és a keleti vallások közötti. Számos egyetemen az orientalisták vannak a vallástudomány előterében, másutt inkább a monoteista vallásokkal kapcsolatos tudományágak hangsúlyosabbak. Bármilyen sok tudományelméleti és módszertani problémát vethet is fel a vallástudomány, az egyetemeken való szerves és általános jelenlétének gyakorlata azt mutatja, hogy a tudományos világ ettől függetlenül az állami egyetemeket tekinti a vallástudományok megfelelő helyének.

Hazai történet

A nemzetközi történethez hasonlóan, hazánkban is elsősorban a teológia, az egyházi tudományosság kereteiből bújt elő a vallástudomány, s fordult a nyelvészet mezsgyéjén a keleti vallások felé. A teológián belül művelt vallásfilozófiának pedig egyik, a XIX. században különösen nagy hangsúlyt kapott¹⁶ ága az apologetika¹⁷ volt, amely a keresztény vallás alapigazságait a tiszta ész fényénél taglalta.

Max Müller munkásságát figyelemmel kísérték a kortárs tudósok, műveit a nyelvész *Simonyi Zsigmond* fordította magyarra.¹⁸ A magyar Max Müllernek talán *Goldziher Ignác*ot (1850—1921) nevezhetjük, aki elsősorban az arab világban kutatva az iszlámot és publikált róla számos értékes tanulmányt. Goldziher filozófus volt s a budapesti izraelita közösségek titkára. Az újonnan keletkező összehasonlító vallástudományra egy összefoglaló tanulmánnyal irányította a magyar olvasók figyelmét.¹⁹ Néhány évvel később *Karácson Imre* foglalta össze ugyanezt a nemzetközi történetet a Magyar Sion hasábjain egy többrészes tanulmányban.²⁰ Fontos megemlíteni a katolikus *Zubriczky Aladárt*, aki 1903-ban ökeresztény irodalomtörténetből habilitált a budapesti Hittudományi Egyetemen, ahol 1906-tól az alapvető hittan nyilvános rendes tanára lett és a korhoz viszonyítva haladó szemlélettel taglalta a keresztény vallás és más világvallások viszonyát²¹, másrészt pedig a magyar vallási, egyházi viszonyok statisztikai adatait²². Zubriczky kortársa volt a valláslélektannal foglalkozó *Wiedermann Károly*²³, aki az esztergomi érseki papnevelő intézetben tanított. Kis könyvében a vallás filozófiai fogalma és lelki betegségek rövid áttekintése

után a modernizmus cáfolataként a vallási átélést hangsúlyozza, ami megelőzi, de nem helyettesíti az értelem fényét.

E katolikus szerzők a „világi vallástudomány oktatást”²⁴ nem pártolták. Az általános álláspontot Zubriczky véleménye jellemzi, aki túlzásnak minősíti Troeltsch „mindenfelé kíváncsos vallástörténeti tanszékek felállítása, mert egyéb tárgyak keretében ezen vonatkozásoknak alapos megbeszélése majdnem lehetetlen”²⁵. Ugyanakkor arról is beszámol, hogy a vallástudománnyal szembeni kezdeti katolikus tartózkodást a századfordulóra felváltotta a katolikus hittudósok elfogulatlan vallástudományi érdeklődése.²⁶

E tudomány magyarországi történetének megírása még várat magára. Annyit azonban talán felvillanthatott a kezdetekről²⁷ szóló e néhány bekezdés, hogy a magyar tudományos élet akkoriban nem maradt el a nemzetközi vérkeringéstől és a vallástudomány hazánkban is hasonló pontokon és hangsúlyokkal indult meg, mint Hollandiában vagy Franciaországban. Az utóbbi két évtizedben megjelenő értékes alpművek fontos lendítői lehetnek a vallástudomány magyar művelőinek.²⁸

Egy mai kísérlet: Vallástudományi Szakkollégium

A fenti tudománytörténetről is ihletve Szegeden²⁹ négy éve egy kísérlet kezdődött, melynek újszerűsége miatt olyan intézményi nevet adtunk, ami nem utal egyetlen meglévő egyetemi intézményre sem: *Vallástudományi Szakkollégium*.³⁰ A Juhász Gyula Tanárképző Főiskola hallgatóinak négy féléven át, heti 2x2 órás terheléssel négy vallástudományi tárgyban nyújtottunk bevezetőt: *vallásfilozófia, -szociológia, -lélektan és -történet* (világvallások). Tartalmilag minden tárgyban a legalapvetőbb fogalmakat magyaráztuk el, bemutattuk a diszciplína néhány fontos képviselőjét. Az utolsó előadásokon pedig megkíséreltük az ismeretek relevanciáját a mai kulturális és társadalmi helyzetre nézve felmutatni.³¹ Minden egyes tárgynak felkértük egy-egy hazai vagy nemzetközi szaktekintélyt arra, hogy segítsen megrajzolni azt a témakört és követelményi szintet.³²

A Vallástudományi Szakkollégium tapasztalataira alapozva 1996 októberétől a német Stifterverband anyagi támogatása és a JATE BTK befogadókészsége alapján megalakult az *Alkalmazott Vallástudományi Kutatócsoport*, amelynek feladata, hogy tovább folytassa a Szakkollégium munkáját és előkészítse a vallástudomány szak akkreditációját. Az eltelt két év alatt tovább erősödött a hallgatói igény. Az 1996/97-es tanév második félévében közvéleménykutatást végeztünk a kurzusainkat felvevő mintegy 550 hallgató között.³³ Elsősorban arra voltunk kíváncsiak, hogy milyen indítékok vezérlik a különböző szakos és különböző karhoz tartozó hallgatókat a több-kevesebb vallástudományi óra felvételére. Másodsorban pedig arra, hogy ez a hallgatói kör a későbbiekben milyen szintű önálló vallástudományi képzésre tartana igényt.

A kutatásból kiderült, hogy a hallgatók elsősorban általános műveltségük és saját szakjuk igényesebb művelése érdekében jelentkeztek vallástudományi kurzusra. Arra is kíváncsiak voltunk, hogy mennyien érzik a vallási műveltséget az értelmiségi műveltség fontos részének. Akik magukat nem tartják vallásosnak, azoknak a 89,3%-a, a meggyőződéses ateistáknak pedig a 90,4%-a véli úgy, hogy az általános műveltséghez vallási ismeretek szükségesek. Fontos volt számunkra tudni, hogy milyen összefüggés mutatható ki a vallástudományi kurzusokat felvevő hallgatók vallási háttere, meggyőződése és a kurzusok tartalma között. Meggyőzően kimutatható, hogy minden vallásossági komponens (vallásos neveltetés, hittanra, illetve templomba járás stb.) negatív összefüggést mutat a több vallástudományi órai-génnyel. Minél vallásosabb a hallgató, annál kevésbé akar több vallástudományi órát. Legerősebb a negatív összefüggés azoknál, akik gyakorolják a vallásukat, erős

nál, akik magukat az egyház tanítása szerint tartják vallásosnak és azoknál, akik gyermekkorukban rendszeres templomba járók voltak. Gyenge negatív összefüggést mutat a vallási neveltetés és a gyermekkori hittanra járás változója.

Külön fontosságot tulajdonítottunk annak a kérdésnek, hogy a teológiai és a vallástudományi órák a hallgatók számára milyen tartalmi és szemléleti viszonyban vannak egymással. (A 426 megválaszolt kérdőívből 20-at a Szegedi Hittudományi Főiskola hallgatói töltöttek ki.) Az eredmények szerint a hallgatók döntő többsége úgy ítélte, hogy a vallástudományi órák kiegészítik a teológiai órákon tanultakat. S csak két olyan hallgató volt, aki úgy érezte, hogy vallásos meggyőződését befolyásolták a vallástudományi órák. Rajtuk kívül mindenki más éppen ellenkezőleg a vallástudományi órák felekezettől és vallási meggyőződéstől való függetlenségét, továbbá tudományos és tematikai igényességét emelte ki pozitívként.

A hallgatók megoszlását tekintve megfigyelhettük, hogy a témák iránt a legkülönbözőbb szakpárosítású hallgatók érdeklődnek. Semmilyen rendszert ebben megállapítani nem tudtunk. A négy félév elvégzése után betétlapot kapnak diplomájukba, ami ugyan nem jogosít fel a nem létező tantárgy oktatására, de úgy véljük, hogy az álláskeresés alkalmával a bemutatkozók többletként fel tudják mutatni. A szak-kollégium minden órája nyitott, s nem csak azok járhattak rá, akik fel is vették ezt a speciális képzést. Az általános és az elkötelezett érdeklődők aránya kb. 7:1. Külön ki kell emelni a szakdolgozat-írási és tdk-munka iránti hajlandóságot.

Mindezek a nemzetközi és hazai tapasztalatok is megerősítették a Bölcsészettudományi Kart abban az elhatározásában, hogy az országban elsőként kísérletet tegyen a vallástudomány szak akkreditálására. A Szegedi Egyetemi Szövetség pedig az elkövetkezendőkben bizonyára meg fogja találni azt a megfelelő szervezeti formát, amelynek keretében a leendő szak megfelelő tudományos és gyakorlati igényességgel kezelhető. Csak remélhető, hogy más felsőoktatási intézmények is megszerezni és fejleszteni fogják vallástudományi képzéseiket. Súlyos diszciplináris adósságát törlesztheti ezzel a magyar felsőoktatás.

Vitapontok

A történeti jellegű áttekintés és a szegedi tapasztalatok bemutatása után a vallástudomány felsőoktatási jövőjét érintő számunkra eddig leglényegesebbnek tűnő vitapontokat sorjazzuk.

Vallási műveltség

Az első vitapont, hogy mit érthetünk vallási műveltségen. A válaszlehetőségek tágasságát nagyrészt a sokféle vallásfelfogás adja meg. A magyar vallási adatokat tekintve a vallási műveltség alapjának semmiképpen sem tekinthetjük a vallásgyakorlat által szerzett egyházi alapismereteket. Vallásszociológiai felmérések mutatják, hogy még a legnagyobb keresztény ünnepek jelentését és tartalmát sem tudják a fiatalok, s lassan szüleik sem. Nem értik és nem is érthetik azt a különleges liturgikus nyelvet, amit az egyházak liturgiája használ. A vallási műveltség meghatározásához tehát az egyetemes, illetve magyar kultúra vallási alapelemeinek összességéből kell kiindulni. Ide tartoznak azok a történelmi események és összefüggések, irodalmi és művészeti kincsek, melyekre a vonatkozó középiskolai és általános iskolai tankönyvek egyre jobban kitérnek. Ügyelni kell azonban arra, hogy e retrospektív alapállás kiegészüljön a jelen és a jövő vallási-kulturális viszonyaiból fakadó kihívásokra adott válaszokkal. Néhány példát említve: nem tekinthetjük a „törököt” pusztán ellenségnek, hanem meg kell találni az iszlám hagyományokat, melyek az együttélés idején beoltódtak kultúránkba; nem lehet a magyar népdalokból elhallgatni a zsidó népének elemeket, dallamokat; nem lehet a döntően katolikus, illetve keresztény

meghatározottság mellett figyelmen kívül hagyni a világ összeszűküléséből eredően egyre inkább jelenlévő vallási sokféleséget; végül nem lehet a humanista-ateista életfelfogást pusztán sötét és gyanús háttérként avagy éppen a tiszta észhez egyedül méltó alapállásként taglalni, hanem fel kell benne ismerni azokat a vallási elemeket, melyekre vonatkoznak vagy amelyekről éppen elfordulnak.

A vallási műveltséghez biztosan hozzátartozónak állíthatjuk a világvallások legfontosabb alapszövegeit, személyiségeit, ünnepeit. Nem állhatunk meg azonban a tárgyi megközelítésnél.

Anima naturaliter religiosa?

Tovább kell haladni az emberi-társadalmi alapfeltételek felé, melyek között a vallások áthagyományozódnak. A fogadó emberről alkotott képünk jelentősen befolyásolja a vallási vonatkozásról vallott felfogást. Az „ember természeténél fogva vallási lény”³⁴ állítást attól függően fogadjuk vagy utasítjuk el, hogy mit értünk vallásosságon. Ha a világ egészének kultúráját tekintjük, akkor kevesen vitatják ezt a tételt, mert benne az ember nyitottságát, megválaszolatlan kérdései és vágyai titok-válaszának befogadóképességét látják. Az emberről alkotott képet azonban az elmúlt két évszázad filozófiatörténete jelentősen finomította itt Európában, ami miatt e tétel nem vallásellenes-ateista kiindulásból is tagadhatóvá válik.

Az ún. liberális, a személyiségi és emberi jogokat hangsúlyozó álláspont ezt a vallás magánszférába utalásával oldja meg. Témánkat illetően ez azt jelenti, hogy a vallási kérdéseket a személyes meggyőződéstől függetlenül „szárazon, a partról nézve” kell taglalni. Ha ellenben megfontoljuk, hogy az ún. vallási kérdések a legmélyebb emberi kérdésekkel sokszor azonosak (pl. az eredet és a jövő kérdései, az élet értelmének, a boldogság vágyának, az erkölcsi törvények feltétlen kötelező erejének forrása stb.), akkor elveszítjük e kényelmesen „száraz” terepünket.

Az ember alapvető vallási vonatkozásainak igénylése ugyanakkor nem jelent alapot arra, hogy ezzel az egyházak illetékességét minden vallási ismeretátadásra vonatkozóan kiterjesszük.

Vallástudomány és/vagy teológia

A vallástudomány a teológiai fakultásokból kiválva, illetve Franciaországban egyenesen ezekkel szemben indult útjára. Számos jeles külföldi és magyar képviselője teológusból, sőt papból vált vallástudóssá, s élvezte a szabadabb tudományosság lehetőségeit, nem ritkán élesebb kifejezésekkel is illetve a tudományos munkát akadályozó „egyházi túlhatalmat”³⁵. A vallástudomány a teológiából „nőtt ki”, s az utóbbi évtizedekben annak fiatal, de méltó partnerévé vált. Mára már világosan elkülönítheti magát a teológiától. Az alábbi összehasonlítással³⁶ a különbségeken túl az együttműködés dimenzióira is figyelhetünk.

E táblázatban egyértelműen a két tudománycsoport szétválasztása állt előtérben. Ugyanúgy fontos azonban szoros összetartozásukra is kitérni. A vallástudományok a teológiából emancipálódtak, ami eredetük értékelését és tudatosítását követeli

	Teológia	Vallástudomány
<i>Tárgy</i>	Isten	vallások
<i>Módszer</i>	kinyilatkoztatás axiómáiból tudományos következtetések	vallási jelenségek leírása és rendszerezése
<i>Művelő</i>	saját vallásával és hitével, egyháza megbízottjaként	vallása és hite nem releváns, tudománya tárgyát maga választja
<i>Cél</i>	egyházi tanítás előkészítése és kifejtése	vallások megismerése és elemzése

tőlük. A teológia éppen a „pártatlan” vallástudomány³⁷ révén tudatosíthatja határait. A protestáns teológiában (Schleiermacher örökén) a különbségtétel sokkal kisebb, mint a dogmákkal és tanítóhivatallal rendelkező katolikus teológiában. A két tudománycsoport közötti határ élessége azon is múlik, hogy milyen rész tudományok között különböztetünk. Nyilván a biblikus tudományok nagyon közel állnak a vallástörténeti filológiához, vagy a fundamentálteológia a vallásfilozófia bizonyos irányzataihoz. Ezekkel szemben a dogmatika ortodoxia-központúságától távol áll a vallástörténet fenomenológia-központúsága.

Együttműködés az egyházakkal

A vallástudomány tárgyát, módszereit és művelőit tekintve nem szorul rá az egyházakkal való együttműködésre. Az egyházak szintén nem szorulnak rá a vallástudományra, hiszen az általuk fenntartott és ellenőrzött tudományos teológiai műhelyek kiszolgálják a tanítóhivatalt és a lelkipásztorkodás szükségleteit. Különösen a katolikus egyház esetében³⁸ hosszú, máig élő hagyománya van az abszolút igénynek, amely a kinyilatkoztatást normative Jézushoz és a tanítóhivatal ellenőrzéséhez kapcsolja.³⁹ Ezt az egyházra és a teológiára vonatkozó egyházi illetékességet a mai egyházi köztudat hajlamos kiszélesíteni minden vallási és vallástudományi területre, ami az együttműködésnek akadálya.⁴⁰ Csak bizhatunk abban, hogy a modern teológia és a vallástudomány Magyarországon úgy fejlődik, hogy sem a tudományos munkát, sem a jogos egyházi illetékességeket ne érje sérelem. Ennek a nemzetközi teológiai és tanítóhivatali alapjai is megvannak. A vallásokat tárgyaló teológiai reflexió egyre inkább a sokféle kultúrába ágyazott isteni üzenet értékelésére helyezi a súlyt, és világos különbséget tesz a kinyilatkoztatás egyházi kifejtése és az Isten-vallás-téma általános emberi vonatkozásai között. A világvallások párbeszédében és a keresztény felekezetek ökumenéjében is a nyitottság és a vallások és felekezetek önmeghatározásának elismerése vezet legalábbis a katolikus egyházat.⁴¹ Ezt a szemléleti fordulatot a hivatalos egyházi dokumentumok közül a II. Vatikáni Zsinat több határozata és nyilatkozata tette egyértelművé.⁴²

A katolikus egyház vonatkozó dokumentumai kiemelik, hogy a teológia legyen jelen az egyetemeken. Ajánlásai között pedig ott szerepel a „vallási tudományok” oktatása, különösen ott, hol az egyetemen belül nincsen teológiai kar.⁴³ Ezek a teológiai és egyházi állásfoglalások megnyugtató alapot adnak arra, hogy az egyházak felelősei aggodalom nélkül figyelhessék, illetve támogathassák, amikor a vallástudományok kutatásokról, illetve együttműködésekről és fejlesztésekről tárgyalnak.

Ellenérvek

Az itt következő felvetések a vallástudományi oktatás és szak előkészítése folyamán folytatott műhelyvitákon hangzottak el. Az első ellenérv a mai hallgatói igényekre és a *felsőoktatás ideológiamentességére* alapít. Kijelenti, hogy a vallásról nem az állami egyetemeken kell tanítani, hiszen ennek „ideológiailag semlegesnek” kell lennie. A „világnézet” (már) nem szerepel a bekerülési feltételek között, amikor a hallgatók jelentkeznek egy főiskolára vagy egy egyetemre. Már elhagytuk ezt a korszakot. E gondolat mögött az a feltételezés állott, hogy a világ, az élet, a társadalom úgy működik, hogy egy bizonyos igazság irányítja. Nem érvényesíthet a vallástudományi oktatás újra olyan kritériumot, hogy a kurzusokon azok legyenek jelen, akiknek van egyfajta ideológiai töltetük, vagy egyszerűbben fogalmazva maguk is vallásosak. Természetes, hogy hivatalosan semmi köze nincsen az egyetemi vagy főiskolai tanulmányoknak ehhez a kritériumhoz, és a hallgatók nem azért járnak órákra, mert valamilyen meggyőződésük van, hanem azért, mert érdeklődnek a vallás iránt. S ezt a különbséget nagyon fontos fenntartani.

Ugyanakkor azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy aki mégis hallgat valamilyen tudományágot, főleg abban az esetben, hogyha ez a tudományág a világ,

a valóság értelmezésével foglalkozik, vagy a valóság titkainak a feltárásával, akkor ez a fajta hallgatás egy kicsit más, mint egy olyan hallgatás, amikor mondjuk analízist, vagy geometriát, vagy leíró nyelvéstetel hallgat az ember. Hiszen ezekkel a kérdésekkel való foglalkozás egy fokkal jobban, illetve mindenképpen másként érinti művelőjét, mint egy más tudományág. És amikor hallunk, tudatba veszünk valamit olyan témáról, ami minket egzisztenciálisan érint, akkor másképpen hallgatunk. Akkor a hallgatásunk és figyelmünk is valamilyen mértékben belőlünk követel valamit. Az aktivitásunknak a rétege eggyel mélyebb, mint egy olyan tudománynál, amelyik életfelfogásunkra nézve semleges ismereteket közöl. Így a hallgatók hallgatásába belekerül az a kérdés, hogy ők hogyan is állnak ehhez a valósághoz, van-e valami előzetes döntésük, van-e kiforrott vagy kiforratlan meggyőződésük erről a világról, ennek a világnak az értelméről, azaz életünknek, létünknek a legfontosabb kérdéseiről.

Az is biztos, hogy az ilyen módon *érintve* hallgatók kiforrott vagy kiforratlan világnézete különböző. Sokféle. Lehet buddhista, lehet ateista, lehet keresztény, talán fundamentalista keresztény. Ez a sokféleség egyrészt követeli azt, hogy a vallási témák kifejtése elégséges távolságot tartson a különböző lehetséges felfogásoktól, hogy azok lehetőséget kapjanak arra, hogy önmaguk megtagadása vagy alapvető megkérdőjelezése nélkül szóba állhassanak a kifejtett tézisekkel. Másrészt azonban ha tárgyalás nem megy elég közel a lehetséges sokféle megfontoláshoz, akkor a tanulási folyamatból kihagyja azt a hallatlan nagy speciális lehetőséget és esélyt, hogy a hallgatók nem csak semlegesen, hanem érintetten hallgatnak.

A második ellenérv abból indul ki, hogy a vallásról történő oktatás az egyházak társadalmilag kiosztott feladata. Vannak Magyarországon hittudományi főiskolák, különböző egyházi kezekben levő oktatási intézmények, miért nem azok foglalkoznak ezzel a témával? A vallásos vagy nem vallásos meggyőződés kialakítására és finomítására az egyházak illetékesek, illetve a magánéleti tájékozódásba tartozik. E felfogás mögött észre kell vennünk egy megelőző álláspontot, amely hamis premissza. Eszerint a vallástudomány térítő tudomány. Ezzel a tézis egybemossa a vallásfilozófiát egyik oldalról a teológiával, amely egy meglévő hitre épülő tudományág, másrészt pedig ugyanebben a gesztusban egybemossa az ateista-marxista valláskritikával, amelyik szintén egy meglévő hitre épülő tudományág, nevezetesen is arra a hitre, hogy Isten nem létezik. A teológia ugyanis a hívő ember Istenről való rendszerezett gondolkodását jelenti, és mint ilyen, a maga eszközeivel intellektuálisan térít. S a marxista valláskritika pedig egyfajta negatív teológia gyanánt a nemhívőség intellektuális igazolását végzi, s mint ilyen, szintén térít.

A vallástudomány azonban sem egyik, sem másik irányban nem térít. Bár önmagát nem úgy definiálja, hogy elhatárolja a teológiától, vagy elhatárolja a marxista valláskritikától, de mégis valahogy e kettő között, a személyes meggyőződéstől függetlenül, mintegy semleges alapállásból figyel, leírja, elemzi és értelmezi a vallási jelenséget, a vallási gondolkodás belső dinamikáját, s a vallásnak egyénre és társadalomra gyakorolt hatásait. Miközben ezt teszi, figyelembe veszi, hogy a hallgatóknak van valamilyen felfogása erről a dimenzióról. De e tudomány célkitűzése semmiképpen sem lehet igehirdető.

Végül: ha valaki vallástudományt oktat, az szükségképpen foglya a saját vallási meggyőződésének — vallás: pro vagy kontra. Emiatt aztán az oktatás során azok a hallgatók lesznek vallásukban, meggyőződésükben implicite megerősítve, akik rokonok az előadó vallási meggyőződésével. E többlet-megerősítéssel pedig az oktató akarva akaratlan kisebb vagy „nagyobb” vallásháborút indukálhat a hallgatók között. Előkerülnek azok a kérdések, hogy kinek van igaza és az oktatás módszertana révén beszűremkedhet az egész társadalomban meglévő vallási intolerancia a hallgatók közé.

Ahogy igaz az, hogy az ilyen témák hallgatásában az embernek egy mélyebb rétege érintve van mint egy más szaktudományos ismeret hallgatásakor, ugyanúgy azt is meg kell engedni, hogy az oktatása során is az ember, az oktató érintve van. Nagy hiba lenne azt a követelményt felállítani, hogy érintetlenül oktassanak. Ugyanakkor a bevallott szubjektivitás objektívebb, mint a szubjektivitást elkendőzni, vagy figyelmen kívül hagyni szándékozó „objektivitás”. Sokkal nagyobb esélye van egy témáról nagyjából semleges ismereteket szerezni akkor, ha az ember valamilyen szinten számot ad saját meggyőződéséről. Ez nagyobb lehetőséget biztosít a hallgató számára arra, hogy függetlenedjen ettől a szubjektív aspektustól, mint az, ha valaki azt állítja magáról, hogy saját meggyőződésétől teljesen függetlenül beszél. Mert azt valójában nem lehet. A vallástudomány oktatásának pedig éppen az lenne a célja, hogy módszertanilag és a tartalmak szempontjából is olyan módon tudjon beszélni a vallási jelenségről, hogy egyre inkább lehetővé tegye az árnyalt dialógust. A hallgatókra felszabadítólag hat a megvallás és az ismeret közötti viszony tisztázására, ha magában az oktatásban azt is begyakorolhatják, hogyan lehet úgy beszélni különböző vallási témákról, hogy lehetőség legyen a saját meggyőződést a másik meggyőződésének maximális tiszteletben tartásával előtárni, lehetővé téve a másíknak, hogy saját meggyőződését árnyaltabban kifejezhesse.

A vallástudományok tekintetében és a magyarországi felsőoktatás Európához viszonyítva komoly késésben van. Ugyanakkor a különböző egyetemi karok utóbbi években kiadott órarendjének áttekintése alapján nyugodtan állítható, hogy számos magyar bölcsészkaron a legkülönbözőbb tanszékek keretében bűvópatakként ott csörgedez egyfajta látnos vallástudomány szak, vagy annak legalábbis alapjai. Tárgyát és eredményeit tekintve e tudományág oda kívánczik a magyar tudományos élet legfontosabb helyeibe, az Akadémiába, az egyetemekbe. A vallásról való tudományos igényű gondolkodás ezzel válhat az értelmiségi reflexió természetes részévé. Egyszerre szolgálhatja a vallások képviselőinek és a vallások tanulmányozóinak valóságfeltáró igyekezetét. Találó kifejezésekkel köti lelkünkre R.J. Zwi Werblowsky ezt a kettős kihívást: „Mindannyiunknak megvannak alapvető meggyőződéseink, eszméink, értékkepzeteink, előítéleteink -- kinek melyik elnevezés van nyírére. A vallások tanulmányozása arra készítet bennünket, hogy ezeket másképpen lássuk. Ez a stúdium az objektivitásban azonosulást és az azonosulásban objektivitást követel mindannyiunktól.”⁴⁴

IRODALOM:

- Czakó Ambró, A vallás lélektana, Pécs 1915;
 Eliade, Mircea, A vallási eszmék története 3 kötet. Budapest, 1995;
 Gladigow, Burkhard, Hans G. Kippenberg, Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983;
 Goldziher Ignác, Az összehasonlító vallástudomány jelen állásáról, in Budapesti Szle 26 (1881), 203—225;
 Greschat, Hans-Jürgen, Was ist Religionswissenschaft, Stuttgart, 1988;
 Hardy Gilbert, Vallásbölcséleti bevezetés, Róma 1977;
 Hjelde, Sigurd, Die Religionswissenschaft und das Christentum, Leiden, 1994;
 Kehrer, Günter, Religionswissenschaft. NHTG 4. köt. 422—430;
 Kovács Ödön, A vallásbölcsélet kézikönyve, Bp. 1876;
 Kúhár Flóris, A vallásbölcsélet fő kérdései, Budapest, 1930;
 Lanczkowski, Günter, Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft, Darmstadt, 1974
 Michaels, Axel (szerk.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München, 1997;
 Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe [NHTG], Peter Eicher (szerk.), München, 1991;
 Otto, Rudolf, Das Heilige, München, 1991, [magyarul: A szent, Budapest, 1997];
 Pannenberg, Wolfhart, Mi az ember, Budapest, 1993;
 Pannenberg, Wolfhart, Sind wir von Natur aus religiös? Düsseldorf, 1986;

- Pollack, Detlef. Was ist Religion? Probleme der Definition. Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995). 163–190.
- Schreiter, Robert J.. Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien. Salzburg. 1992.
- Smart, Ninian. The Scientific Study of Religion in Its Plurality. in: Whaling, Frank. Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion. Berlin/New York 1995. 177–190.
- Stolz, Fritz. Grundzüge der Religionswissenschaft. [UTB 1980] Göttingen 1997;
- Waardenburg, Jaques. Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. Berlin 1986;
- Waldenfels, Hans. Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen. Freiburg 1994;
- Werbeck, Jürgen (szerk.). Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung. Freiburg 1991 (QD 129).
- Whaling, Frank. Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion. Berlin/New York 1995;

JEGYZETEK:

- 1 E tanulmányban „Religionswissenschaft” értelemben használjuk a „vallástudomány” megjelölést, amely történetileg elsősorban a vallástörténetet, vallási néprajzot és a vallási szövegek filológiai elemzését jelenti. Módszertanában pedig kifejezetten az ún. „tudományos objektivitás” talaján áll. Ezt a megközelítést integrálja, s egyben tágitja az ún. „scientific study of religion”, amely a szociológiai irányultságon túl többek között a modern hermeneutika eredményeit figyelembe véve az egyéni és társadalmi érintettség vonatkozásait állítja reflexiójának középpontjába.
- 2 Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer Grundlegung. Leipzig 1924. Idézi Greschat 35.
- 3 Wach, Joachim: Was ist Religion? Probleme der Definition. Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995). 163–190.
- 4 Pollack 182–183.
- 5 Scheleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern — az eredeti művet név nélkül jelentette meg a szerző 1799-ben. A kritikai kiadást G.Ch. Pünyer rendezte sajtó alá Braunschweigban 1879-ben.
- 6 In: Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, A. Michaels (szerk.) München 1997. 24–27.
- 7 Vö. Ottó. A szent. Scheiermacherre nézve különösen a XX. fejezetben írottakat.
- 8 Goldziher 203.
- 9 Vö. Greschat 37–38.
- 10 Szélesebb közönségnek Westminsterben tartott egy sorozatot, melyet az „An Introduction to the Science of Religion” c. műve tartalmaz.
- 11 Durkheim, Emile: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 192.
- 12 Vö. NHThG 4. köt. 423.
- 13 Ut. Genfben a teológiai karon már 1873-ban létesítettek egy általános vallástudományi tanszéket.
- 14 Hjelde 129–144.
- 15 Edsman 342.
- 16 E hangsúly oka a korszak modernizmusára adott egyházi válaszbán található.
- 17 Latin szakkifejezésekkel élve: demonstratio religiosa, christiana et catholica. A reformációval szembeni apológiát a XVIII. században a budapesti hittudományi karon „vitályos hittan”-nak nevezték.
- 18 Az Akadémia gondozásában két kötetben jelentek meg Müller tanulmányai: Újabb felolvasások a nyelvtudományról 1876 és Felolvasások a nyelvtudományról 1879.
- 19 Az összehasonlító vallástudomány jelen állásáról. Bud. Szle 26. köt. 1881. 203–225.
- 20 Az összehasonlító vallástudomány jelen állásáról. Magyar Sion 1887.345ff., 48 ff., 587ff., Uő. több ilyenirányú tanulmányt közölt az 1890-ben indult Magyar Theologia c. folyóiratban.
- 21 Párhuzamosak a kereszténység és más vallások között. Budapest 1910.
- 22 Ilyen tárgyú tanulmányai főképpen a Religio folyóiratban jelentek meg. A legkorábbi egyházi statisztikai adatokat Horváth Mihály (1728–1816) Statistica regni Hungariae. 2 kötet 1794–95 és 1802 könyvében találtam. Az első kötet IV. fejezetében az egyház szervezeti felépítésének változásait taglalja szent Istvántól kezdve. V. fejezetében a többi vallásról ír, majd a VI-ban a szerzetesrendekről és egyéb vallási intézményekről. A vallási statisztikai adatok a második kötet 65ff oldalakon, míg a papság létszáma egyházmegyénként 701–86 oldalakon található.
- 23 A vallás lélektana. Budapest 1911.

- 24 A budapesti Magyar Királyi Tudományegyetemen a 19. század legelején a bölcsészeti kar rendes tantárgyai közé sorolják a vallástudományt, amelyet a hittani kar vitályos hittan (apologetika) tanára tartott.
- 25 In: Párhuzamok 23—24.
- 26 Uo. 7—12.
- 27 A későbbi képviselők a szűkre szabott ideológiai keretek között is alkottak értékes, ma újraelemzésre méltó műveket.
- 28 Jelenleg öt tudományos közösség foglalkozik Magyarországon vallástudományokkal. Az MTA Filozófiai Intézetének Vallásfilozófiai Csoportja (öt fő), a Magyar Szociológiai Társaság Vallásszociológiai Szekciója, az Országos Lelkipásztori Intézet Vallásszociológiai Központja (két fő), a Magyar Egyházzsociológiai Intézet (egy fő) és a Magyar Vallástudományi Társaság, amely elsősorban néprajzi irányultságú.
- 29 Itt csak a szegedi kísérletet írjuk le illetékességi — okokból. Am más felsőoktatási intézményekben is vannak hasonló kísérletek, illetve tapasztalatok.
- 30 A Szakkollégiumot 1994 óta támogatják: Soros Alapítvány, MKM, Csongrád Megyei Önkormányzat Ifjúsági és Sportbizottsága, Egyházforum Alapítvány.
- 31 1998 szeptemberében indult a hetedik félév.
- 32 A vallásfilozófia előkészítését még megeboldogult Nyíri Tamás professzorral kezdtük el, majd halála miatt fordultunk Figl professzorhoz a bécsi egyetemen. A vallásszociológiát Tomka Miklóssal gondoltuk át, a valláslelektant Bodrog Miklóssal, később Tomcsányi Teodórával.
- 33 Az eredményeket részletesen Krizsán Péter foglalta össze az 1998. tavaszi helyi tdk felolvasásra. Hallgatók vallástudományi igénye Szeged 1998.
- 34 A teológia egész történetében végigvonuló antropológiai állítás. Izgalmasan vitatja Pannenbergh, Natur.
- 35 Vö. in Budapesti Szle. 13 (1877), 422.
- 36 Szinte minden, a vallástudomány történetével foglalkozó szerző szükségesnek tart bizonyos mértékű egybevetést. Vö.: Hardy 63; Hjelde 80k és 329 kk; Schmitz 10kk; Greschat 129kk.; stb. természetéből adódóan nyilván minden ilyen táblázat több kérdést vet fel, mint amennyit megválaszol. Itt nincs mód kitérni arra a bonyolult folyamatra, amely a két tudománycsoport mai szerzőinek műveiben akár csak a tudomány tárgyát illetően zajlik.
- 37 A pártatlanság számos mai vallástudománnyal foglalkozó tudós szerint ugyanakkor nem jelentheti az érzéketlen kívülállást olyan feltárt vallási jelenségekkel szemben, melyek nyilvánvalóan az alapvető emberi méltóságot sértik. Így foglalt állást egy német vallástudományi konferencián Ursula Spuler-Stegemann, a marburgi egyetem török- és iszlámtudományi tanszékének vezetője. Vö.: Publik Forum 1996. február 23. 38. o.
- 38 Meg kell jegyezni, hogy ebben a vonatkozásban a kiségyházak erőszakosabbak, de erre most nem térhetek ki bővebben.
- 39 Jellegzetes a mai felfogásra is a jezsuita Bangha Béla szócikke az általa szerkesztett, 1930-ban megjelent Katolikus Lexikonban. „A vallási közönbösség azonban a gondolkodás törvényébe ütközik (egymásnak ellentmondó vallások nem lehetnek sem egyként igazak, sem Isten szemében egyként kedvesek) és súlyos véték az Isten ellen, aki Jézusban nagyon határozott tan- és törvény-rendszert jelentett ki, hivatól tökéletes lelki egységet követelt s az ő kinyilatkoztatásait őrző és tekintélyszerűen tanító Egyházzal szemben feltétlen hitet és engedelmisséget parancsolt.” (IV. kötet 437. o. — kiemelés tőlem)
- 40 Valamelyest érthető az egyházi vezetők aggodalma, hiszen az elmúlt évtizedekben csak nagyon ritkán tapasztalhatták az elfogulatlan nem egyházi vallástudományt.
- 41 E téma szakirodalmá és dokumentációja könyvtárakat tölt meg. Magyarországon elég legyen csak a világhírű magyar bencés teológus Békés Gellért műveire utalni; a magyarul is hozzáférhető Hans Küng, Világvallások etikája c. művére, továbbá Karl Rahner teológiaiag jelentős tanulmányára a Kereszténység és a nem-keresztény vallások viszonyáról in: Isten rejtelem, Budapest, 1995. Számomra fontos szemléletnyitó művek voltak még Waldenfels, Schreiter, Werbick írásai.
- 42 Határozat a vallásszabadságról; Határozat az ökumenizmusról; Nyilatkozat az egyház és a nem-keresztény vallások viszonyáról in: Cserháti József, Fábíán Árpád (szerk.), II. Vatikáni Zsinat tanítása. Budapest, 1975.
- 43 Katolikus képzési kongregáció, Laikusok pápai tanácsa, Pápai tanács a kultúráért, Az egyház jelenléte az egyetemen és az egyetemi kultúrában c. nyilatkozat 1994. május 22. 3/4. pont
- 44 Werblowsky, R. J. zwi: On the Role of comparative Religion in Promoting Mutual Understanding, in: The Hibbert Journal 58 (1959), 35.

Egyháziak a Magyar Tudományos Akadémia életében

Szabályozták-e, s ha igen, mi módon az egyházi személyek részvételét az MTA életében? A kérdésre igen röviden lehet válaszolni: nem.

Ennél bővebben azt lehet mondani, hogy a tudósság kritériumába 1949-ig nem tartozott bele a felekezeti hovatartozás, s nem volt szempont, ha a tudós vagy tudósjelölt valamely egyház szolgálatában állt.

1945-ben néhány hónapig még a piarista Kornis Gyula volt az MTA elnöke, aki 1948. április 16-án a körülmények hatására lemondott akadémiai tagságáról. Bár sem ekkor, sem a következő években nem deklarálták kizáró okként a papi hivatást, de az az 1949-ben megalkotott akadémiai alapszabály szellemével összeegyeztethetlenné vált. Ez ugyanis a tudományos testület feladatát a „szocialista társadalmat építő népek fejlődésének” elősegítésében szabta meg.

Az 1949. évi átszervezés következtében a legtöbb egyházi személynek megszűnt a tagsága, például Ravasz László református püspöke (mert törölték a Széptudományi Alosztályt), vagy Balanyi György piarista történész (mert tanácskozótaggá minősítették, ami kvázi kizárást jelentett).

Hosszú évtizedeken át csupán két egyházi személy maradt szabályt erősítő kivételként akadémikus: Révész Imre református püspök volt az egyik, akit 1949-ben nem minősítettek vissza, s az 1952–53-as tisztogatások során sem zártak ki, s Ábrahám Ambrus premontrei szerzetespap a másik, akit zoológusi munkája elismeréseként 1945-ben levelező, 1960-ban rendes taggá választottak. (Bár az igazsághoz hozzátartozik, hogy a rend működési engedélyét 1950-ben megvonták.)

Az 1956. évi rendkívüli közgyűlésen elfogadott alapszabály hivatalos akadémiai világnézetét emelte a dialektikus materializmust. 1949-től már nem vettek föl az Akadémia tagjai közé lelkeszt vagy vallását nyíltan vállaló világi tudóst. Az 1980-as évek elejéig tudományos fokozatot sem szerezhetett egyházi vagy hívő ember, hiszen a Tudományos Minősítő Bizottság alapszabálya is kimondta, hogy marxista világnézetű tudományos munkásságot kíván a tudósoktól. Kivételképpen csupán egy-két idős tudós szerzetes vagy egyházi ember kapott fokozatot — például Csomasz Tóth Kálmán református lelkész 1962-ben lett a zenetudomány kandidátusa —, de nem a világnézeti szempontból „kényesebb” történelemből vagy filozófiából.

A „kivételek kivétele” Kumorovitz Lajos Bernát premontrei kanonok, akit 1945-ben választottak akadémikussá, 1946-ban középkori magyar magánjogból meg is tartotta székfoglalóját, majd 1949. november 29-én tanácskozótaggá minősítették vissza. Kumorovitz *A magyar trikolór és a magyar államcímer múltja* című értekezését 1956-ban nyújtotta be kandidátusi fokozatra, ám azt opponensei — Léderer Emma

és Elekes Lajos — javaslata alapján a történelemtudomány doktora fokozatra érdemesítették. Az 1989-ben rehabilitált több mint száz tudósból ő azon négy egyike, aki megérte, hogy akadémiai tagságát jogfolytonosnak ismerték el. (Mellette még Mályusz Elemért, Wellmann Imrét és Váczi Pétert találta életben a rehabilitáció.)

A dialógus éveit hoztak csak nyitást. Az 1979. évi alapszabályzat már nem tartalmazta a szocializmus építésére vonatkozó passzust. Az 1980-as években néhány egyházi személy számára is lehetővé tették a fokozatszerzést. Ezek közé tartozott Scheiber Sándor (1983, nyelvtudomány doktora, rabbi), Pákozdy László Márton (1983, nyelvtudomány doktora, református teológiai tanár), Nyíri Tamás (1984, filozófiai tudomány doktora, római katolikus teológiai tanár) és Rajeczky Benjámin (1985, zenetudomány doktora, pásztori római katolikus plébános).

Osztályok és tagok

Az Akadémiát alapító 1827. évi XI. törvény rendkívül rövid, mindössze két paragrafusból áll. Az akadémia célját a a magyar nyelv terjesztésében és művelésében határozza meg. Az MTA „alaprajzai” (alapszabályzatai) közül az első (1831) és a második (1858) egyaránt kimondta, hogy a tagok tartózkodnak „a vallást, az ország polgári állapotját és polgári kormányát illető, vagy akármely más politikai tárgyak” vitatásától. Az 1864. évi szabályozás viszont azt szögezte le, hogy „Az Akadémia munkássága minden tudományra kiterjed, ide nem számlálván mégis a hittudományt...” (kiemelés a szerzőtől).

Íratlan szabály, hogy az Akadémia Igazgatótanácsának 1945-ig tagja volt a mindenkori esztergomi érsek. Rajta kívül a magas klérusnak még legalább 1–2 tagját beválasztották e testületbe, tekintet nélkül arra, van-e tudományos munkássága vagy sem. Az igazgatósági ülések jegyzőkönyveiben egyébként nem találni utalást arra, hogy az esztergomi érsek meg is jelent volna az üléseken, tagsága pusztán formalitásnak, protokollnak tűnik.

Az egyes osztályok közül a Törvénytudományi és a Történelmi voltak azok, ahol „egyházi” jelzővel minősített tudományág művelése szerepelt a feladatok meghatározásában. Előbbi az egyházi jogot, utóbbi az egyháztörténet-írást preferálta. (Egyéb osztály nem foglalkozott egyházi kérdésekkel, az alapszabályokkal összhangban soha nem volt kimondottan teológiai osztály. A nyelv-művelés keretében fáradoztak ugyan teológiai szakszavak magyarításán is, az MTA Kézirattárában található Régi Akadémiai Levéltárban 1832-ből két jelzet is utal erre.¹⁾

Amennyiben jelesen művelte az adott tudományágat, akkor szakterületétől függetlenül bármelyik osztálynak tagja lehetett egyházi személy, vagy olyan világi, aki egyházi intézményben dolgozott. Bizonyítékul nézzük meg az egyes osztályok három időmetszeti összetételét.

	Tiszteleti tag		Rendes tag		Levelező tag	
	ő ¹	e ²	ő	e	ő	e
I. Nyelv- és széptudományi osztály	4	1	10	4	41	17
	25%		40%		41,4%	
II. Filozófiai osztály	2	2	4	3	16	11
	100%		75%		68,7%	
III. Törvénytudományi osztály	7	1	6	-	16	4
	14,2%		0%		25%	

IV. Történettudományi osztály	3	-	6	1	33	8
		0,0%		16,6%		24,2%
V. Matematikai osztály	1	1	7	-	14	2
		100%		0,0%		14,3%
VI. Természettudományi osztály	4	-	8	3	35	9
		0,0%		37,5%		27,5%
Összesen	21	5	41	11	155	51
		23,8%		26,8%		32,9%

¹ = összesen

² = ebből egyházi

% = az egyháziak aránya az álltagsághoz

1910

	Tiszteleti tag		Rendes tag		Levelező tag	
	ő	e	ő	e	ő	e
I. Nyelv- és széptudományi osztály	5	-	11	3	22	6
		0,0%		27,2%		27,2%
II. Bölcséleti, társadalmi és történeti tud. oszt.	8	1	20	5	46	8
		12,5%		25%		17,3%
III. Matematikai és természettudományi osztály	6	-	17	-	43	-
		0,0%		0,0%		0,0%
Összesen	19	1	48	8	111	14
		5,2%		16,6%		12,6%

1942

A tagság jellege	Tiszteleti		Rendes		Levelező	
	ő	e	ő	e	ő	e
I. Nyelv- és széptudományi osztály	7	1	16	1	32	7
		14,2%		6,2%		21,8%
II. Bölcséleti, társadalmi és történeti tud. oszt.	9	3	20	2	50	5
		33%		10%		10%
III. Matematikai és természettudományi osztály	8	-	13	-	41	-
		0,0%		0,0%		0,0%
Összesen	24	4	49	3	123	12
		16,6%		6,1%		9,7%

Az egyháziak az Akadémia megalakulásakor, illetve az azt követő néhány évtizedben képviseltették magukat a legnagyobb létszámban. A századvégre már csökken számúaranyuk, s ez különösen a természettudományok területén szembetűnő.

A reformkorban, majd a szabadságharcot követő években hazafias tett volt áldozni — akár anyagilag, akár szellemileg — az ország tudományos központjára. Az igazán nagy összegeket ugyan a nagypolgárok adták, de az 1850-es évtizedben igazán számottevő az egyháziak adománya és alapítványa. Jó példával az esztergomi és egri érsekek jártak elől: Scitovszky János 33 600, Simor János 30 520, Vaszary Kolos 10 ezer koronát juttatott az Akadémiának. Sőt nemcsak személyek, hanem

intézmények is adakoztak, pl. az egri főkáptalan 26 ezer koronát adományozott. (V. Ferdinánd király — méltóságához mértén csupán — 21 ezret...)

1910-ben 60 alapítványa volt az Akadémiának, ebből öt állt kapcsolatban egyházi vagy felekezeti személlyel. Ilyen volt Oltványi Pál földelaki lelkész alapítványa. Ő 1870-ben úrbéri papírokban 120 forintot bocsátott az Akadémia rendelkezésére, hogy annak tőkésített kamataiból négyvenként díjazzák a magyar katolikus egyház történetéről írt munkákat. Forster Gyula, a Magyar Földhitelintézet igazgatója Scitovszky János hercegprimás nevére 1894. július 1-jén tett 15 ezer forint névértékű alapítványt magyar egyháztörténelmi témájú kutatásokra. Fraknói Vilmos római katolikus püspök (az MTA 1879–1889 közötti főtitkára) ugyancsak 1894-ben tette felajánlását egy római magyar történelmi intézet céljaira, s hogy ezen intézet 5 férőhelyéből egyet az Akadémia rendelkezésére bocsát, „hogy azt a helyet mindenkor a magyar történelem (Magyarország egyházi, politikai, művelődési és jogtörténetének) munkásaival” töltsék be. Ipolyi Arnold, Nagyvárad latin szertartású római katolikus püspöke végrendeletében fejezte ki azon óhaját, hogy hagyatéka egyharmadából alapítványt tesz az Akadémia javára „a magyar nemzet egyházi, politikai, irodalmi, műveltségi vagy műtörténetéből vett tárgyú történelmi művek jutalmazására és esetleg kiadására”. Az ötödik alapítvány Kaufman Dávid, a Rabbiképző Intézet tanárának nevét viseli. Az ő örököse 1905-ben ajándékozta az Akadémiának a tudós könyvtárát. Az 1800 kötet és 25 kézirat máig az Akadémia egyik legértékesebb gyűjteménye.

Az egyháziak és az Akadémia kapcsolata viszonyos: a tudomány központja nem folytatott felekezeti vitát, és soha nem vitatta el az egyházak oktatási, kulturális jelentőségét, s nem szólt bele hittudományi kérdésekbe. Az Akadémia ügyrendje 1910-ben 38 olyan intézményt nevezett meg, amely méltónak találtatott arra, hogy megküldjék neki az Akadémia kiadványait. A harmincnolcból 18 egyházi intézmény volt.

Hit, vallás, Akadémia

A XIX. század közepe a tudományos egyesületek szerveződésének időszaka. Az egyháziak is fölismerték az új tudományos szerveződésekben rejlő lehetőségeket és — ideológiai — veszélyeket. 1847-ben megalakult a Szent István Társulat, majd hamarosan a Protestáns Irodalmi Egyesület. A versengés nem volt törvényszerű. Az 1880-as évektől konzervatív bírálatok érték az Akadémiát, amelyekhez gyakran csatlakozott a klérus is. Az egyháziak számára főleg a természettudományok eredményei váltak emészthetetlennek, de mindig is ezeket volt a legnehezebb összeegyeztetni a hittel. A bírálatok egyik szócsove a *Religio* című lap, mely szerint az Akadémián eluralkodott a hitetlen, máskor a protestáns szellem, de hatását tekintve mindkettő „egykutya”. A felekezeti ellentét mindig is jó szolgálatot tett a problémák gyökerének elleplezésében...

A katolikus egyház részéről a bírálatokkal párhuzamosan körvonalazódott egy saját, katolikus akadémia felállításának gondolata. Ez néha fenyegetésként, néha csupán sajátos igények kielégítéseként, a katolikus irodalmi élet jeles képviselőinek összefogásaként tálatódott. A kérdést tágabb dimenzióban vizsgálva szinte természetesnek tűnik, hogy akkor, amikor az egyház a reevangelizálást tartotta fontos feladatnak mind a társadalmi és szociális élet, mind a tudományosság területén, létrejöjjön egy keresztény szellemiségű tudományos központ.

Első lépésként a Szent István Társulat keretein belül, 1886. augusztus 7-én megalakult a Tudományos és Irodalmi Osztály. Rang, erkölcsi súly, megbecsülés okán ez az osztály 1916. január 20-án fölvette a Szent István Akadémia nevet. Tiszteleti és rendes tagjainak számát 212-ben limitálták. Négy szakosztályra tagolódott:

- Hittudományi és bölcséleti osztály
- Történelem-, jog- és államtudományok osztálya
- Nyelv- és széptudományi osztály
- Mennyiségtan- és természettudományi osztály.

Lényegében tehát csak a hittudomány volt az a terület, amelyet az MTA mellőzött (bár a filozófia témakörében foglalkozott vele), a Szent István Akadémia viszont jellegénél fogva fölkarolta. A keresztény értelmiség számára a második világháború után — ha nem sorvasztják el ezt is — értékelődött volna föl igazán a Szent István Akadémia.

Az MTA elnöksége, illetve a Tudományos Minősítő Bizottság 1989-ben kezdett lépni annak érdekében, hogy az egyházi tudományok bekerüljenek az egységes tudományos minősítésbe, hogy a külföldön szerzett egyházi tudományos fokozattal rendelkezők okiratát honosítsák, s hogy egyháztudományi szakbizottságot hozzanak létre. Élénk vita alakult ki abban a kérdésben, hogy a hit és vallás mint lelkiismereti szabadság és életfelfogás választásának kérdése, ezek tudományos értelmezése, a meggyőzés és az analitikus magyarázat hogyan határolható el egymástól. Végül az új szakbizottság az eredetileg felvetett Hit- és Vallástudományi elnevezés helyett Vallástudományi Szakbizottság néven alakult meg 1990-ben a Filozófiai és Történettudományok Osztálya (II. osztály) keretén belül. Első elnöke Nyíri Tamás filozófus, római katolikus teológiai tanár lett.

Felekezetek fölöttiségéből eredően az Akadémia nem is tehetett — szerintem jelenleg sem tehet — mást, mint hogy kerülje a hittudományi kérdéseket. Ha megtenné, mely felekezetnek kedvezne? Katolikusoknak? Protestánsoknak? Netán valamely kisegyház, esetleg szekta tudósa értelmezhetné a szentírás(oka)t? Nem lehetett arénává változtatni a tudomány központját, annak nem tiszte az eltérő hittudományi nézetek megméréttetése. Egyáltalán mihez mérné? Az Akadémiának továbbra sem szabad belépnie a hittudomány területére, azt meg kell hagyni az egyházaknak. (Az európai akadémiák közül csupán az 1901-ben alapított British Academy az, amelynek egyik osztálya nevében szerepel a teológia: „Biblical, Theological and Religious Studies”, de jellemzően vallással, vallástörténettel, és nem az anglikanizmussal foglalkozik.) A Magyar Tudományos Akadémiának az eddigiekhez képest hatékonyabban kell előmozdítania, hogy minden más tudományterület — lett legyen az társadalom- vagy természettudomány — munkájába bekapcsolódhassanak egyháziak, vagy az egyházhoz kötődésük miatt korábban mellőzött kutatók.

JEGYZET:

- 1 40/1832 Budai Ézsaiás, 26/1832 Szepessy Ignác pécsi püspök gyűjtése. (Hay Diana: Teológiai az Akadémián c. kéziratot tanulmányából.)

Az akadémiai tudományos díjak új rendszere

A díjak az adományozótól meghatározottan különbözőek: *állami, közéleti vagy szakmai díjak*. (A szovjet rendszerben — nemcsak Magyarországon — ismeretes módon ezek az értékelési szempontok keveredtek. És így a díjak *jellege* is keveredett.)

Az MTA díjrendszere szakmai díjrendszer. Mai formájában az 1960-as évektől alakult ki. Az Akadémia vezetőinek és tagsága józanságának köszönhetően alapjaiban megőrizte történelmileg kialakult szakmai jellegét.

A díjaknak (ösztöndíjaknak) sajátos szerepük van a *szakmai testületek esetében*: a szakmai értékelés, az odaítélés folyamata (javaslattevés, odaítélés) a szakmai társas élet része. A közösségi összetartó szálak erősítése is. A díjak odaítélése során kialakult viták — ha mégoly személyre szólóak is — alkalmat adnak szakmai számvetésre, összemérésre és közösen kialakítható *szakmai és etikai normatívák* létrehozására...

A szakmai testület esetében a díj kiosztása *különleges esemény*: az egymás iránti elismerés, a másik iránti érdeklődés ünnepe is. (Akadémiai életünkben másfél százada mindig kiemelkedő esemény volt a díjak kiosztása.) Ezért is az új díjrendszer formálásánál különösen ügyelni kell arra, hogy milyen közönség előtt, milyen alkalommal adjuk át a díjakat. A csak a szakmai testület (osztály, elnökség) által és csak a kutatómunkáért adományozott díjakat kívánatos szakmai fórumokon — közgyűlések, osztályülések — átadni.

Ugyanakkor a díjak (ösztöndíjak) odaítélése a *tudomány és társadalom* kapcsolatrendszerének egyik eseménye is. Megmutat(hat)ja a társadalomnak (azon belül a politikai és üzleti elitnek) a tudomány társadalmi hasznosságát. Akadémiánk esetében fokozottan segítheti a *nyitott Akadémia* elvének érvényesülését. Ez azt jelenti: az Akadémia zárt, elitista intézmény, de a kutatói gondolkodás és a kutatásszervezet fejlődése érdekében állandó kapcsolatot kíván fenntartani a társadalommal. Ugyanakkor a társadalommal el akarja fogadtatni, hogy a társadalom érdekében „ilyen”.

I. Akadémiánk új helyzetben

Akadémiánk alakuló új arculata, az 1990 óta felgyorsult új társadalmi-gazdasági folyamatok tudomásulvétele szükségessé teszi intézményünk minden részletének felülvizsgálatát, így az *akadémiai díjak rendszerének* áttekintését is.

Dijaink felülvizsgálata során ugyanazt az alapelvet követjük, mint az elmúlt esztendőben más esetekben is: határozottan kell céljainkat, szervezetünket a változó idők igényéhez igazítani, ugyanakkor a múlt minden használható építőelemét fel kell használni az újjáépítéshez.

Hogyan helyezkednek el az MTA által kiírt és odaítélt díjak a hazai tudományos és kulturális díjak között?

1) Magyarországon 1989-től fokozatosan megújult az *állami díjrendszer*. Új díjakat alapítottak, amelyek a demokratikus berendezkedéshez, az új társadalmi — politikai, kulturális — célokhoz igazodnak. Ez a díjak rendszerén belül új presztízs-hierarchiát hívott életre, s megnövelte az anyagi megbecsülés jelentőségét az állami díjrendszeren belül.

2) Dinamikusán tört előre 1989 óta a civil szféra a kulturális-tudományos életben, ami a díjak alapításában is megmutatkozott. Alapítványi, vállalkozói, egyesületi díjak jelentek meg. Ez örvendetes, de ugyanakkor ellentmondásos jelenségeket is előidéz. Az állami és civil szféra díjainak céljai nemegyszer hasonlóak, célzottjai pedig többnyire ugyanabból a körből kerülnek ki. A díjak számának túltengéséről és ezzel erkölcsi értékük devalválódásáról is beszélnek. De megindult a díjak erkölcsi értékének devalválódása azért is, mert az állami díjak adományozása túl gyakorta igazodik a gyorsan változó politikai hatalmi viszonyokhoz. 1989 után differenciálódott a díjak *jellege* is. Elismerés (jutalom) és ösztönzés (ösztöndíj) együtt vagy külön szerepelnek. (Az előbbi adóköteles, az utóbbi adómentes összeget tartalmaz.)

3) Az Akadémia díjrendszere még változatlan annyiban, hogy megmaradt az akadémiai díjak erkölcsi-szakmai presztízse, mert 1989 után sem szolgáltatták ki ezeket a gyorsan változó politikai viszonyoknak. Ezt a továbbiakban is feltétlenül meg kell őrizni. Komikusan összezsugorodott azonban e díjak pénzügyi támogatottsága. Ezen változtatni kell. És változatlan az akadémiai díjak *jellege* is: csak jutalmak. Ezen a jellegen is indokolt változtatni.

4) *Új típusú díjak keletkeztek* 1997-98-ban Akadémiánkon. Megjelentek a szponzorok, nagyvállalatok által az Akadémiához telepített, adományozott díjak. Ez annak a folyamatnak az eredménye, amelyet épp az Akadémia vezetése indított el a magyar tudományos- és közéletben: a vállalkozói társadalom és a kutatói szféra új típusú kapcsolatrendszerének kiformálását. E díjak összegét a szponzorok az 1997-ben — részben e célból — létrehívott Arany János Közalapítványba fizetik be, e díjakat javasoljuk vagy „Akadémiai Alapítványi Díj”-nak vagy „Akadémiára bízott díj”-nak elnevezni. Míg a hagyományosan kiírt — de jellegükben és dotálásukban változó — akadémiai díjak neve maradna „Az MTA díjai”.

Mindezeket összegezve: szükségesnek látszik felülvizsgálni az Akadémia által kiosztott vagy Akadémiánkhoz kötődő díjak jellegét, anyagi támogatottságának mértékét. Szükséges az akadémiai díjak új rendszerét úgy meghatározni, hogy tekintettel legyünk az egyéb — állami, közéleti, szakmai — díjakra. — És végül szükséges immáron a két díjtípus egymáshoz való viszonyát pontosan megfogalmazni. Mindenekelőtt rögzíteni a díjak *állandóságát-időlegességét, célját-jellegét, az odaítélés fórumát és a díjak pénzügyi forrását*.

II. A díjak két típusa

Javaslatunk szerint 1999-től az akadémiai díjaknak két típusát különböztetjük meg:

1) Az MTA díjai, 2) Akadémiára bízott díjak.

1) Az MTA díjai

A díjak e csoportjába tartoznak lényegében az elmúlt 30 esztendőben kialakult díjak (Aranyérem, Akadémia Elnökségi Díj, Eötvös József Koszorú, Pro Scientia érem, Újságírói Díj, Fiatal Kutatók Díja). E díjak a szűkebb kutatói közösség valamelyik tagja (vagy munkacsoportja) elismerésére szolgálnak. (Kivéve az újságírói és a fiatal kutatói díjakat.) Az MTA díjait az *osztályok javaslata* alapján az *Elnökség* ítéli oda. (Kivéve a Pro Scientia és a Fiatal Kutatók Díjait.) A tervezett változtatás: *emelfük* általában a *díjak anyagi támogatását* és változtassunk a *díjak jellegén*. E díjak részben *jutalom jellegűek*, részben *ösztöndíj jellegűek*. Így a díjak részben *elismerést* (jutalom), részben *ösztönzést* (ösztöndíj) jelentenek.

Az *anyagi támogatás* általános emelése feltehetően nem kíván erősebb indoklást. Igaz, hogy az akadémiai díj elsősorban erkölcsi elismerés, de Akadémiánk múltja bizonyítja: e díjak valamikor az erkölcsi elismerés mellett jelentős kutatástámogatást is nyújtottak: nem-

csak az eddigi munkát elismerő *jutalmak*, de egyben *ösztönzők* is voltak. Korosztálytól függetlenül — legalábbis adott időre — serkenteni kívánták a kutatások folytatását.

1949 előtt az egyes díjak, jutalmak (pl. Marczibányi) nemcsak erkölcsi, de olyan mértékű anyagi elismerést is jelentettek, hogy a nagyobb összegű díjak meghaladták a kutató egyéves teljes jövedelmét. Ezzel a díjat kiírók mintegy könnyítették is a munkának a folytatását. (Vagyis mai kifejezéssel élve: a díjakban benne rejtett a *jutalom* és egy időben az *ösztöndíj* jelleg is.) A szovjet rendszerben ez megszűnt. Az 1960-as évektől szilárdult meg a jelenleg is érvényes díjrendszer. Ez kezdetben — igaz, szerényebb anyagi keretek között — még mindig számottevő anyagi juttatást adott. Később azonban, a 80-as években, a díjak nem követték az inflációt és így a díjak jellege is megváltozott: szinte csakis erkölcsi elismerést jelentő jutalomná váltak. A polgári adórendszer bevezetése (1988) után e díjakat nem mentesítették sem a közterhek, sem a személyi jövedelemadó alól. Az Akadémia pedig nem látta szükségesnek díjainak ártértékelését. Így a díjazott számára az akadémiai díj nem tette lehetővé semmiféle jövőre vonatkozó munkaterv megalapozását.

„Az MTA díjai”-nak reformja során tehát ajánlatos közelíteni az 1949 előtti díjrendszer jellegéhez. „Az MTA díja” legyen részben *jutalom* (az eddigi munka elismerése) és legyen részben *ösztöndíj* (legyen adómentes összeg a következő hónapok vagy év kutatásaihoz). Azaz jelentsen bizonyos, a mellékfoglalkozásoktól mentesítő anyagi ösztönzést is.

Az akadémiai díjak *forrása* kettős: a jutalom forrása az akadémiai *költségvetés*, az ösztönzés (ösztöndíj) forrása az Arany János *Közalapítvány*.

Az Arany János Közalapítvány létrehozásának három célja volt. Az egyik cél: segítse a vállalkozói és kutatói szféra közeledését. Az Akadémiához rendelt vállalati pénzösszegek fogadására alkalmas szervezetet hoztunk így létre. A második cél: az osztályok, a diszciplinák önszerveződésének segítése. A közalapítvány ugyanis szakkuratóriumokból épül fel. Ezen szakkuratóriumok mind jobban igazodnak egy-egy akadémiai osztályhoz, illetve azokon belül diszciplinákhoz. Ösztönöznünk kívánjuk az osztályokat, hogy növeljék aktivitásukat a versenyszféra irányába. Hívjanak létre a vállalkozói szférával közösen díjakat, ösztöndíjakat, amelyeket a külső alapítóval közösen alkotott szakkuratóriumok ítélnék oda. A közalapítvány harmadik célja: az akadémiai díjrendszer reformjának segítése, az akadémiai díjak jellegének átalakítása. A közalapítványban költségvetési eredetű díj helyezhető el és az ösztöndíjra is használható.

A közalapítvány tehát része az akadémiai reform tudománypolitikai célrendszerének.

Az MTA díjainak anyagi támogatottságát az Elnökség határozza meg.

Az Akadémiai díjak kiosztásának *időpontja és helye a közgyűlés*. Kivételt képez a Fiatal Kutatók Díja, amelyet javaslatunk szerint március 15-én (körül) és az Újságírói Díj, amelyet a Tudomány Napján osztanak ki.

2) Akadémiára bízott díjak

A Magyar Tudományos Akadémia mint a hazai kutatók civil szervezete feladatának tartja azt, hogy a köztestületbe tömörült kutatók igyekezzenek bővíteni a tudományos kutatást, valamint a kutatást használó szférák kapcsolatrendszerét.

E kapcsolatrendszer az elmúlt évtizedben meggyengült. A már privatizált nagyvállalatok a korábbi vállalati-kiadói megrendelések töredékével keresik fel a hazai kutatóbázist. A távolmaradás alapja nemegyszer az egymást nem ismerés. A közelebbi hozás tudománypolitikai érdek. De tudománypolitikai érdek az is, hogy a legújabb termelési-társadalmi kihívásokat a vállalkozói-kiadói szféra közvetítse a kutatóbázis felé. És ezt a közéleti szándékot jelezte a vállalkozói szférához intézett felhívás is (1997).

Az Akadémia ezen újabb céljait felismerve, 1997–98 folyamán több magánszemély és a tudományt szponzoráló magánintézmény, valamint vállalat alapított a Magyar Tudományos Akadémiához rendelt díját. (Az iderendelt díjak összege 1997–98-ban — Somogy Imre díját nem számítva — 45 millió forint volt.) A pénzösszeget az Arany János Közalapítványba fizetik be. (Ezért nevezhetjük azokat „alapítványi” díjaknak, vagy „Akadémiára bízott díjak”-nak, „Akadémiai Külső díjak”-nak.)

Az Alapítványi díj jellege: *ösztöndíj*. Az alapító ösztönözni kívánja az általa fontosnak tartott területen a kutatást. Vagy kutatási területet, vagy konkrét célt határoz meg. Az Arany János Közalapítvány kötelezi magát, hogy az akadémiai osztályokkal és az alapítóval együttműködve szakkuratóriumokat hív létre a díj odaítélésére.

A szakkuratóriumban helyet kap az Akadémia (osztály) és az alapító képviselője. Elnökét közös megegyezés alapján az Akadémia tagjai sorából választják.

Az „Alapítványi díj” *forrása* csakis az Arany János Közalapítvány pénzkészlete: az Alapítványba befizetett vagy az Alapítvány által kigazdálkodott pénzeszköz.

A díjak (ösztöndíjak) mértékét az alapító, illetve a Közalapítvány határozza meg. Az Alapítványi díjak évkörét (egy, illetve több esztendő) az alapító, illetve a Közalapítvány szerződésben határozza meg.

Az új típusú díjak első bemutatása a Magyar Tudomány Napján, 1998. november 3-án történt és egyértelműen pozitív visszhangot váltott ki mind a vállalkozói, mind a kutatói szférában. Csak ezen első alkalommal több, mint 15 millió forint értékben kaptak kutatóink külső forrásból díjakat, ösztöndíjakat.

Mivel e díjak a kutatás és társadalom (termelés, oktatás, közművelődés) kapcsolatrendszerét igyekeznek fejleszteni, kiosztásuk időpontja a Magyar Tudomány Napja. (Kivételt képeznek a fiatal kutatók számára tett alapítványi díjak. Azokat — az akadémiai Fiatal Kutatók Díjához hasonlóan — március 15-én (körül) osztják ki.)

Elképzelhetőnek tartjuk, hogy a díjátadások fórumai szaporodjanak. A *Közgyűlés* (osztályülés) és a *Magyar Tudomány Napja* mellett megjelenik egy harmadik típusú fórum: az *évfordulók napja*. Ekkor csak bizonyos díjak odaítélésére hívunk létre (első-sorban szakmai évfordulókhoz köthető) ünnepséget. (Pl. Bolyai Farkas Nemzetközi Matematikai Díj, Bolyai Tudományos Díj stb.) Így nemcsak a díjaknak, de a díjkiosztás fórumainak is új rendszere alakulhat ki. De ez már a következő évek folytonos korrekciójának lehet tárgya.

Glatz Ferenc

III. Az egyes díjak leírása

1) Az MTA díjai:

1. Akadémiai Aranyérem

Az Akadémiai Aranyérem kitüntetést az MTA elnöke hozta létre a 10/1960. MTA utasításával.

Adományozó: az MTA Elnöksége

A díjat az Akadémia elnöke adja át a májusi rendes közgyűlésen.

A tudományos osztályok tesznek javaslatot január közepéig az Elnökség által kiküldött alkalmi bizottság számára, amely javaslatát március közepéig az MTA Elnöksége elé terjeszti döntésre. Az Elnökség évente egy kitüntetést adományoz az Akadémia tagjai számára, kiemelkedő tudományos, tudományos közéleti, tudománypolitikai és tudományszervezői tevékenység elismeréseként. A kitüntetéssel diszoklevél és az elnevezésnek megfelelően egy 14 karátos aranyból készített, kb. 40 g súlyú érem jár.

Javaslat:

Aranyérem (értéke: 2 millió forint)

Fedezet: Költségvetés + Arany János Közalapítvány

2. Eötvös József Koszorú

A kitüntetést az Akadémia a tudomány doktorai közül azoknak adja, akik kiemelkedő tudományos életművük alapján rászolgáltak arra, hogy célzott kutatási támogatásban részesüljenek.

Adományozó: Az MTA Elnöksége.

Az Elnökség döntését az elnökségi ad hoc bizottság előterjesztése alapján hozza meg. A kitüntetés díszoklevélből és ezüstéremből áll. Évente az elnökség határozata szerint legfeljebb hat kitüntetés adható.

Javaslat:

Átadása a Magyar Tudomány Napján legyen.

A kitüntetés nettó 500 000 forint ösztöndíjjal járjon.

Fedezet: Költségvetés + Arany János Közalapítvány

3. Akadémiai Újságírói Díj

Az MTA Elnöksége a 11/1985. sz. határozatával alapított Akadémiai Újságírói Díjat a magyar tudomány eredményeinek népszerűsítése és problémáinak feltárása terén a hazai és a külföldi sajtóban, valamint más tömegtájékoztatói eszközök terén kifejtett kiemelkedő újságírói, riporterri tevékenység elismeréseként. A tudományos osztályok, a tudományági főosztályok és a Sajtótitkárság által az Elnökség által kiküldött alkalmi bizottság számára tett javaslat alapján ítéli oda. A díjban évente két újságíró részesül.

A díj díszoklevélből áll.

A díjat az Akadémia elnöke adja át a májusi rendes közgyűlésen.

Javaslat:

A díj összege: 100 000 forint.

Az átadás ideje a Magyar Tudomány Napján legyen.

Fedezet: Költségvetés + Arany János Közalapítvány

4. Pro Scientia Hungarica érem

Az Elnökség 1991-ben, az 54/1991. sz. határozatával a magyarországi tudományos életet a Magyar Tudományos Akadémia forrásainak jelentős bővítésével támogató személyiségek elismeréseként hozta létre a „Pro Scientia Hungarica” érmet.

Az érem egy fokozatú, odaitéléséről az MTA Elnöksége — az adomány összegét és közhasznúságát mérlegelve — eseti javaslat alapján dönt.

5. Akadémiai Díj

Az Akadémiai Díjat az Elnökség 1960-ban alapította.

Az MTA Elnöksége az utolsó öt évben elért és már értékelhető tudományos visszhangot kiváltó, konkrét egyéni vagy kollektív kutatási eredmény, szakkönyv elismerésére adományozza évente 10—12 személynek vagy tudományos csoportnak. A díjra, a tudományos osztályok javaslata alapján, az Elnökség által kiküldött alkalmi bizottság tesz javaslatot.

A kitüntetéssel díszoklevél, érem jár.

Az Akadémiai díjhoz 300 000 forint ösztöndíj járul. (Megosztott díj esetén is.)

Fedezet: Költségvetés + Arany János Közalapítvány

6. Bolyai János Nemzetközi Matematikai Díj

A díj összege: 25 000 USA-dollár.

Fedezet: 1999-ben General Electric, 2005-ben: költségvetés + Arany János Közalapítvány. A díjazottra vonatkozó javaslatot a Matematikai Tudományok Osztálya teszi.

2) Akadémiára bízott díjak:

Az Alapítványi Díjat az alapító által meghatározott tudományterületen ítélik oda. Ezért az alábbi leírás az 1998-99. évi helyzetet rögzíti.

1. Arany János Közalapítvány Nagydíja

A közalapítványi nagydíjat évente 3—5 személy kaphatja életmű eredményeinek elismeréseként, beleértve az iskolateremtő és utánpótlás-nevelő tevékenységet.

A Közalapítványi Nagydíjhoz nettó 700 000 forint ösztöndíj járul.

2. A tudományos osztályok és a Közalapítvány szakkuratóriumainak döntési körébe tartozó díjak

I. Osztály, Munkácsy Bernát-díj

Peter Munk által alapított díj a Magyarországon vagy határainkon túli a magyar nyelvészeti kutatások terén maradandót alkotó tudósok részére. Az ösztöndíj összege: 10 000 dollár.

II. Osztály, Ránki György-díj

Az Arany János Közalapítvány Szakkuratóriumának díja, melyre a javaslatot a tudományos osztály teszi meg. Az ösztöndíj összege: nettó 300 000 forint.

III. Osztály, Bolyai Farkas Matematikai Díj

Az Arany János Közalapítvány Szakkuratóriumának díja, melyre a javaslatot a tudományos osztály teszi meg. Az ösztöndíj összege: nettó 300 000 forint.

IV. Osztály, Darányi Ignác-díj

Az Arany János Közalapítvány Szakkuratóriumának díja, melyre a javaslatot a tudományos osztály teszi meg. Az ösztöndíj összege: nettó 300 000 forint.

V. Osztály, Szentágothai János-díj

Az Arany János Közalapítvány Szakkuratóriumának díja, melyre a javaslatot a tudományos osztály teszi meg.

Az ösztöndíj összege: nettó 300 000 forint.

VI. Osztály, Steindl Imre-díj

Peter Munk által alapított díj, amely olyan magyar vagy külföldi építészek jutalmazására szolgál, akik kiemelkedő jelentőségű magyarországi építményt hoztak létre.

Az ösztöndíj összege: 10 000 dollár.

VII. Osztály, Oláh György-díj

A díjat Oláh György Nobel-díjas tudós alapította. Az Arany János Közalapítvány Szakkuratóriuma adományozza. A díj összegéül az alapító 40 000 dolláros alapítványának évi kamata szolgál.

VIII. Osztály, Straub F. Brúnó-díj

Az Arany János Közalapítvány Szakkuratóriumának díja, melyre a javaslatot a tudományos osztály teszi meg.

Az ösztöndíj összege: nettó 300 000 forint.

IX. Osztály, Andorka Rudolf-díj

Az Arany János Közalapítvány Szakkuratóriumának díja, melyre a javaslatot a tudományos osztály teszi meg.

Az ösztöndíj összege: nettó 300 000 forint.

X. Osztály, MOL Tudományos Díj (név meghatározás alatt)

A díjat a MOL Rt. alapította, amelynek összege évi 1 millió forint.

XI. Osztály, Paksi Atomerőmű Rt. Díja (név meghatározás alatt.)

A Paksi Atomerőmű Rt. által alapított díj, összege évi 1 millió forint.

3. Bolyai Tudományos Díj

Somody Imre és társai alapította díj. Összege: 50 000 dollár. Kiosztják: két évente.

A díjat az MTA és az Alapítók által alapított kuratórium ítéli oda, amelynek elnöke az MTA mindenkori elnöke. A díjjal kapcsolatos törvényalkotás folyamatban van.

4. Vállalkozók a fiatal kutatókért

A General Electric 75 000 dolláros ösztöndíjrendszere az 1999–2000. évre. A 11 osztály egy-egy évre 1–1 fiatal kutatónak ítélhet oda 3000–3000 dolláros ösztöndíjat.

3) A tudományos osztályok által kezelt díjak

Alexits György-díj

A díjat Alexits Györgyné alapította és először 1984-ben ítelték oda.

A díj az Alexits György által elsősorban művelt tudományág, az analízis és annak alkalmazása területén elért kimagasló tudományos eredményekért ítélhető oda.

A díj odaítélése a Matematikai Tudományok Osztálya grémiumának feladata. Évente egy díjat adnak át. A díjjal járó pénzjutalom 40 000 Ft.

Erdős Pál-díj

A díjat Erdős Pál alapította, és először 1973-ban osztották ki.

A díjat elsősorban fiatal matematikusnak ítéli oda a Matematikai Tudományok Osztálya által alkalmanként kijelölt bizottság az elbírálás előtti 3 év folyamán elért teljesítményért. Évente egy díj adható.

A díjjal járó pénzjutalom 40 000 Ft.

Zemplén Géza-díj

Az 1983-ban alapított díjat (évente egy fődíj és egy díj) azok a kutatók nyerhetik el — jelölés vagy pályázat alapján —, akik a szintetikus szerves kémia területén kimagasló teljesítményt nyújtottak. A díjban 40 év alatti kutatók részesülhetnek, míg a fődíj odaítélésére ez a megkötés nem vonatkozik.

A díj alapítói: Magyar Tudományos Akadémia, Ipari Minisztérium, Országos Műszaki Fejlesztési Bizottság, Budapesti Műszaki Egyetem, Magyar Gyógyszeripari Egyesülés, Magyar Kémikusok Egyesülete. A díjat az MTA gondozza. A díjak összegét az alapítók fedezik. A díj összege évente változó, a kuratórium által meghatározott összeg, amelyet a társalapítók évente utalnak át.

Novicardin-díj

A Kémiai Tudományok Osztálya által 1984-ben alapított díjat évente egy alkalommal osztják ki a kémiai tudományok — ezen belül a flavonoid-kémiai —, illetve az orvosi tudományok területén a Novicardin vizsgálatát, vagy a rákbetegség gyógyítását szolgáló gyógyszerek kutatását végző szakemberek elismerésére. A díj összege az alaptőke hozadéka. Az alaptőke 365 203 Ft.

Varga József-díj

1990-ben az Akadémia elnöksége 58/1990. számú határozatával hagyta jóvá a díj alapítását. Fokozatai: Varga József-érem, Varga József Díj, Műszaki Alkotói Díj, Egyetemi Díj(ak).

A díjat a Kémiai Tudományok Osztálya, valamint a NITROIL Vegyipari Termelő-Fejlesztő Vállalat, a Magyar Szénhidrogénipari Kutató-Fejlesztő Intézet, a Budapesti Műszaki Egyetem, a Veszprémi Egyetem és a Magyar Kémikusok Egyesülete alapította. A díjak átadására évente egy alkalommal kerül sor. A díjakat odaítélő kuratórium évente határozza meg, hogy milyen típusú elismerések adományozhatók, és azt is, hogy mekkora legyen az egyes díjak összege. (Alaptőke 1,5 millió Ft.)

Polányi Mihály-díj

Az MTA Elnöksége 63/1991. sz. határozatával járult hozzá, hogy a Kémiai Tudományok Osztálya a TUNGSRAM Rt.-vel együtt a díjat megalapítsa a fizikai kémia területén elért kiemelkedő nemzetközi jelentőségű hazai tudományos teljesítmény elismerésére. A díjnak két fokozata van: fődíj (korhatár nélkül ítélhető oda) és díj, amelynél a korhatár 35 év. A díjak átadására évente egy alkalommal kerül sor, a fődíj összege az alaptőke kamatának 2/3-a, a díj összege az alaptőke kamatának 1/3-a. Az alaptőke 500 000 Ft.

Ernst Jenő-díj, Ernst Jenő-pályadíj, Ernst Jenő-emlékérem

Mindhárom díj odaítéléséről az Ernst Jenő Alapítvány Kuratóriuma dönt.

A díj jelentős biofizikai tudományos teljesítményért ítélhető oda. A pályadíj elsősorban 35 éven aluli biofizikus kutatók számára meghirdetett pályázatra beküldött pályamunkák jutalmazására szolgál. Az emlékéremből kétévente 1 darabot adnak ki azon biofizikus részére, aki a biofizika területén kiemelkedő kutató-, oktató- és szervező tevékenységet végzett.

Dr. Zólyomi Bálintné, Barna Piroska-emlékdíj

A díjban a növényökológia, ökológia, palynológia, florisztika, növényföldrajz és természetvédelem tudományterületein dolgozó, 35 éven aluli kutatók részesíthetők. Az emlékdíjra azok a kutatóhelyek tehetnek javaslatot, amelyek az említett tudományterületeken végzik kutatásaikat.

A díjat a Kuratórium ítéli oda. Az emlékdíjat minden év január 18-án ünnepélyes keretek között adják át, melynek összege nem haladhatja meg az Akadémiai díj mindenkori összegét.

Szádeczky-Kardoss Elemér Alapítvány és Ösztöndíj

Az Alapítvány Szádeczky-Kardoss akadémikus özvegyének végrendelete alapján került az Akadémiához, az Elnökség állásfoglalása alapján pedig a Földtudományok Osztályára. A Szádeczky-hagyaték értékesítésének kamataiból minden év szeptemberében osztályülésen kerül sor a díj kiosztására. A nyilvánosan meghirdetett pályázaton csak 40 évnél fiatalabb, földtudományokkal és bányászattal foglalkozó kutatók, oktatók, illetve egyetemi hallgatók vehetnek részt. A kamatok mértéke változó, évente 800–900 000 Ft összegű, amely felett a Földtudományok Osztálya akadémikusaiból álló, hét főnyi kuratórium rendelkezik.

Fizikai Díj

A Fizikai Díjat és ezen belül a fizikai fődíjat dr. Hegedüs Zoltán alapította 1987-ben. Az alapítóhoz csatlakozott a Központi Fizikai Kutatóintézet, az ELTE, az Atommagkutató Intézet és a Műszaki Fizikai Kutatóintézet. A díjat évente egyszer adják át ünnepélyes körülmények között, az Akadémia közgyűléséhez kapcsolódó tudományos ülésen. A fődíj összege 40 000 Ft, a két díj összege pedig egyenként 30 000 Ft.

Az Elnökség 1999. február 23-i ülésének határozata

1) Az Elnökség egyetért az akadémiai díjrendszer előterjesztett alapelveivel. Az 1999. évi Közgyűlésen már ezek érvényesüljenek.

2) A díjak költségvetési alapját a köztisztületi kiadásokon belül kell tervezni.

3) A díjak új rendszeréhez szükséges jogi-szervezeti lépéseket az Elnöki Titkárság, az Arany János Közalapítvány Kuratóriuma, illetve a Jogi Főosztály sürgősen tegye meg.

4) Az Akadémiára bízott díjak adományozóival — ahol ez még nem történt meg — szerződés köttessék a díjak összegéről, évköréről, garanciavállalásáról és a szakkuratórium összetételéről.

5) A végrehajtásért felel az elnök és a főtítkár.

Nász István—Ádám Éva

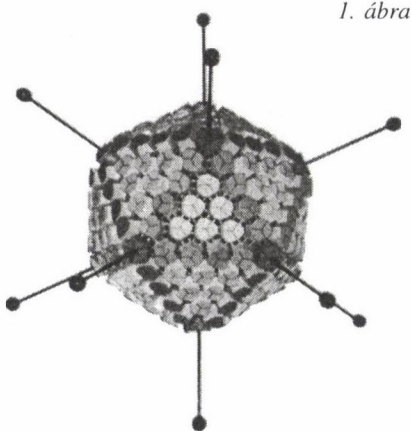
Az adenovírus-kutatás hármass jelentősége

Az adenovírusok jelentősége az orvostudományban értelemszerűen elsősorban kórokozó képességükben nyilvánul meg. Az adenovírus családba jelenleg 128 szerológiai típus tartozik. Ezek közül 51 típus az emberi eredetű, 77-nek pedig különböző emlőállatok, illetve madarak a természetes gazdái. Feltehetően az adenovírusok képesek előidézni emberben a legváltozatosabb körképeket a vírusok között. Általában légúti, szemészeti, gasztrointesztinális és urogenitális fertőzéseket okoznak (1, 2). Sok más betegség előidézésére és sok belső szerv fertőzésére is képesek a népesség szinte minden korosztályában. A latens fertőzések patogenezisében és a rosszindulatú daganatképzésben játszott szerepük felismerése és tanulmányozása során az is kiderült, hogy a fertőzések patomechanizmusa komplikált és máig sem tisztázott teljesen. Az utóbbi mintegy 10–15 év folyamán rendkívüli jelentőségre tett szert az a felismerés, hogy az adenovírusok immunhiányos vagy immunszuppresszált betegekben, illetve AIDS-ben szenvedőkben igen súlyos, nagy letalitással járó fertőzéseket képesek előidézni. Az AIDS és az adenovírus fertőzések között különleges összefüggés, egymásra hatás létezésére utaló adatok is napfényre kerültek, aminek magyarázata jelenleg még nem ismert, de a probléma feltétlenül tisztázásra vár. Az adenovírus valamilyen módon súlyosbítja, gyorsítja a betegség lefolyását. AIDS-esekből viszont számos új, eddig ismeretlen adenovírus szerotípus és intermedier antigéntulajdonságú típus volt izolálható. Többek között ezek a problémák indokolják és teszik szükségessé és időszerűvé az adenovírus fertőzések patomechanizmusának molekuláris szintű vizsgálatát (2, 3).

A kórokozó képességgel látszólagos ellentétben van az adenovírusokban rejlő másik két, nagy reményekkel kecsegtető lehetőség, nevezetesen az adenovírusok felhasználása a különböző betegségek gyógyításában, illetve a fertőző betegségek megelőzésében, azaz az adenovírusok gyógyítást segítő, illetve a prevenciót segítő vírusként való alkalmazása. Mindkét lehetőség világszerte széles körű kísérletes kidolgozás alatt áll és az képezi az alapját, hogy az adenovírusok DNS-ébe idegen gének építhetők be és az így létrehozott rekombináns adenovírusok, mint vektorok képesek behatolni a szervezet sokféle sejtjébe és képesek bevinni azokba a kívánt géneket, amelyek ott kifejezésre jutnak, expresszálnak és kifejtik hatásukat. Az utóbbi években a rekombináns adenovírusok széles körű kísérletes alkalmazásra kerültek gyógyító és preventív célokra egyaránt. A kísérletes génterápiában világszerte alkalmazzák az adenovírus vektorokat az örökletes génhiányos és más komplex betegségek gyógyítását, a különböző rákfélések immunterápiáját és molekuláris

terápiáját célzó kísérletekben. Ígéretesnek látszik a rekombináns adenovírus technika és a gyógyszeres kezelés kombinációja is, továbbá a daganatsejtek specifikus elpusztítása módosított, nem rekombináns adenovírral. Ha pedig a bevitt gén expressziós terméke valamely fertőző betegséget okozó mikroba megfelelő antigénjének felel meg és az expresszáldás után ellene a szervezet ellenanyagot termel, akkor az ilyen „rekombináns védőoltással” a fertőző betegségek jelentős része is megelőzhetővé válhat. A rekombináns adenovírus vakcinák kísérletes alkalmazása is széles körben folyik a különböző fertőző, elsősorban vírusok okozta betegségek megelőzése céljából, nemcsak emberben, hanem nagyon fontos állatgyógyászati vonatkozása is van az eljárásnak. A rekombináns adenovírusok alkalmazásának mezőgazdasági, állattenyésztési területen pedig szinte beláthatatlan horderejű gazdasági jelentősége is lehet (2–5).

Saját vizsgálataink, amelyek jelenleg ismertetésre kerülnek, elsősorban az adenovírus hexon fehérje antigénszerkezetére vonatkoznak. Az ikosaéder alakú vírusrészecske (virion) fehérjeburkát alkotó 252 morfológiai egység (kapszomer) közül 240 a hexon, melyek közül 120 helyezkedik el az éleken és 120 a háromszögletű lapokon. Minden komplett hexon három, kémiaiilag azonos alegységből áll (1. ábra). A hexonok felszínén számos különböző specifitású antigéndetermináns, epitóp található, melyek pontos ismerete rendkívül fontos szerepet játszik a génterápiás és rekombináns vakcinálási kísérletek hatékonysága szempontjából (6–10).



Adenovírus-modell. Szemlélteti az ikosaéder alakú vírusrészecske élein és lapjain szabályosan elhelyezkedő hexon kapszomereket, az ezeket alkotó három strukturális alegységet és a szomszédos hexonokat összekötő finomszerkezeti elemeket, továbbá a csúcson levő kapszomereknek (pentonok) radiálisan kiálló nyúlványait (fiber), végükön kis gömbszerű képződményekkel.

gorú kritériumok alapján határoztuk meg, az ellenanyagok hexontípusok közötti keresztreakálási képességének, titerének, mértékének és korrelációs koefficiensének segítségével. Ilyen módon összesen 18 különböző IT specifikus epitópot sikerült elkülöníteni. Kimutattuk, hogy egy adott IT epitóp a megfelelő specifikus monoklonális ellenanyaggal azonosítható, de azzal a két hexontípus csoporttal jellemezhető (definiálható), melyek tagjain az adott monoklonális ellenanyaggal kimutatható a jelenléte, illetve amelyeken nem (7–9, 11).

Mielőtt azonban rátérnénk az említett témakörben végzett vizsgálataink néhány részletének ismertetésére, szeretnénk köszönetet mondani munkatársainknak áldozatos munkájukért. Kutatócsoportunk és Intézetünk tagjai közül az előadásra kerülő munkák egy-egy részében a felsorolt munkatársak vettek részt: Dobay Orsolya, Jeney Csaba és Lengyel Anna. A kísérletek egy-egy része együttműködésben folyt több hazai és külföldi intézet munkatársaival, akiknek szintén szeretnénk köszönetünket kifejezni.

Nagyfokban tisztított és részben kristályosított hexon készítmények segítségével előállított nagyszámú monoklonális ellenanyag és több, mint 20 szerológiai típusba tartozó hexonpreparátum vizsgálata alapján kimutattuk, hogy a különböző hexontípusokon az adenovírus genusra és a szerológiai típusra specifikus epitópokon kívül nagyszámú, ún. intertípus specifikus (IT) epitóp is létezik. Ezek az IT epitópok egymástól is különböznek és az adott szerotípustól függően különböző kombinációkban vannak jelen a hexon felszínén (9, 11). A monoklonális ellenanyagok specifitását, azaz epitóp elkülönítő képességét szor-

Mind a 18 IT specifikus epitópot sorrendbe rakva, a különböző adenovírus hexontípusokon való jelenlétük vagy hiányuk alapján kiderült, hogy szinte lineárisan, fokról fokra csökken azoknak a szerotípusoknak a száma, amelyekben jelen van az adott epitóp és ezzel párhuzamosan növekszik azon szerotípusoknak a száma, amelyekben hiányzik. Világosan utal ez a kép az antigénrokonság fokára, mértékére az egyes hexontípusok között és az egymásból való kifejlődés lehetőségére is. Kis túlzással azt lehetne mondani, hogy ez a jelenség az evolúció egy kis mozzanatát engedti sejteni, de annyi mindenestre biztos, hogy új taxonómiai és diagnosztikai lehetőségeket tár fel. Igazi jelentősége azonban a rekombináns adenovírusok alkalmazása területén van. Ugyanis a rekombináns adenovírusok alkalmazásának egyik nehézsége a recipiens szervezet immunválasza, ellenanyag-termelése a rekombináns vektorvírus saját fehérje antigénjei ellen, amelyek csökkentik, második vagy többszöri kezelés esetén pedig teljesen megakadályozhatják a kezelés hatását, hiszen az összes IT epitóp ellen képződött ellenanyag érzeteti káros hatását, amely az alkalmazott rekombináns adenovírus típus hexonján jelen van. Ez pedig hexontípusonként változó, egyiken több, másikon kevesebb és másféle IT epitóp van jelen (7—9, 12, 13).

Ezek alapján az a javaslatunk, hogy rekombináns adenovírus kezelésre a gén-terápia során más-más szerotípusból készített vektor kerüljön alkalmazásra második vagy többszöri kezelésre egy adott beteg esetében. Mégpedig olyan adenovírus típusokból, amelyek antigén szerkezete epitóp összetételben a lehető legtávolabb állnak egymástól. Ennek meghatározására pedig egy rendszert dolgoztunk ki az adenovírusok IT specifikus epitópjainak, antigénrokonsági fokának két-két típusonként történő páros összehasonlítása alapján. Ezt mutatjuk be a táblázaton. A felső vízszintes

1. táblázat

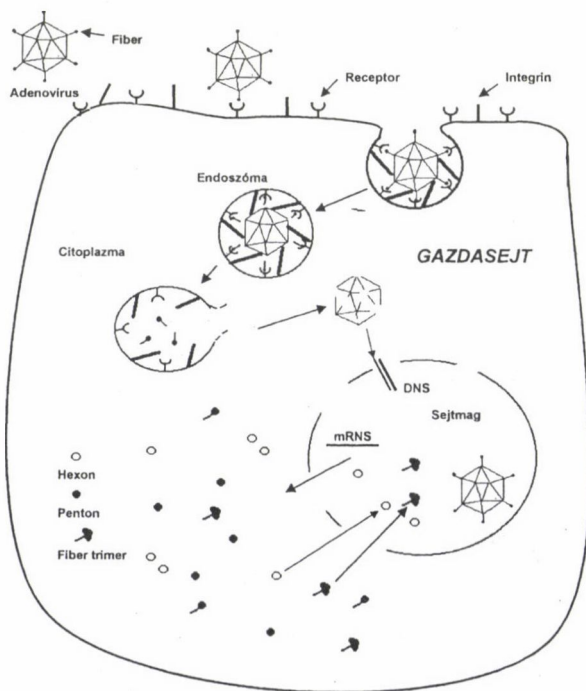
Epitópok száma			17	16	14	14	12	11	11	11	9	9	8	7	7
Adenovírus szubgenusz			4, 19	8, 9, 9/13, 10	1, 2, 5, 6	7	S16	18	26	13	12	36	41	27	B2
16	8,9,9/13,10	D	16/1												
14	1, 2, 5, 6	C	14/3	13/4											
14	7	B	13/5	13/4	10/8										
12	S16	SAdV	12/5	11/6	9/8	8/10									
11	18	A	11/6	10/7	8/9	7/11	11/1								
11	26	D	11/6	10/7	10/5	8/9	9/5	8/6							
11	13	D	11/6	10/7	9/7	7/11	8/7	8/6	8/6						
9	12	A	9/8	9/7	6/11	9/5	7/7	6/8	6/8	5/10					
9	36	B	8/10	8/9	5/13	8/7	8/5	8/4	6/8	5/10	6/6				
8	41	F	8/9	7/10	8/6	5/12	8/5	7/5	7/5	5/9	4/9	4/9			
7	27	D	7/10	6/11	6/9	3/15	7/5	7/4	6/6	7/4	3/10	4/8	5/5		
7	B2	BAdV	7/10	6/11	5/11	3/15	7/5	7/4	4/10	6/6	3/10	4/8	4/7	5/4	
1	B3	BAdV	1/16	1/15	0/15	1/13	1/11	1/10	0/12	1/10	1/8	1/8	0/9	0/8	1/6

és a függőleges oszlopokban a vizsgált hexon típusok láthatók. A találkozási pontokban található keretekben az első szám az azonos, a második szám pedig az eltérő epitópok számát mutatja két-két adott adenovírus típus esetében. A vastag keretek által meghatározott típusok nagyfokú rokonságot mutatnak, a vékony keretek által meghatározott típuspárok esetén pedig, mint látható kétszer-háromszor több az eltérő epitópok száma, mint az azonosaké. Tehát ezekből a típusokból érdemes rekombináns adenovírus párokat készíteni a recipiens szervezet immunválasza káros hatásának csökkentése vagy elkerülése céljából (2, 3, 9).

Az IT specifikus epitópok valószínű számának és lokalizációjának a meghatározására Hudecz Ferencsel (MTA Peptidkémiai Kutatócsoport, ELTE) együttműködésben számítógépes epitóp predikciós eljárásokat végeztünk a 2-es és 41-es típusú humán adenovírus hexonfehérje aminosav szekvenciáján a β -kanyar képző készség és a hidrofilitási profil által meghatározott potenciális epitóp szekvenciák kiválasztásával (14). Mindkét típusban találtunk közösen jelenlévő, azonos vagy hasonló aminosav szekvenciával rendelkező, potenciális IT specifikus epitópokat, de találtunk 17 nem közös, csak egyik típuson prediktálható potenciális epitópot is, amely még nagyobb számú epitóp létezésének lehetőségére hívja fel a figyelmet a hexonfehérjén, mint ami monoklonális ellenanyagok segítségével kimutatható volt. A prediktált epitópok szekvencia sorszáma alapján meghatároztuk az epitópok helyzetét is a komplett hexont alkotó három azonos fehérje alegység háromdimenziós modelljén is.

Az antigenitás és az immunogenitás vizsgálata céljából két prediktált epitópnak megfelelő peptidet szintetizáltunk és carrier-hez konjugáltunk Hudecz Ferencsel, illetve Mező Imrével és munkatársaikkal való együttműködésben (15). Az egyik szintetizált peptid csak a 2-es típusban került prediktálásra, hasonló, vagy rokon szekvenciák nem voltak találhatók sem a 41-es, sem 15 más, különböző típusú hexonban sem. A másik szintetizált peptid mindkét típusban prediktálásra került és részben teljesen homológ, részben szoros rokonságot mutató szekvenciák voltak találhatók 15 más típusú hexonban is. A szintetizált peptid-carrier konjugátumokkal a tisztított hexonok ellen termelt egyes monoklonális ellenanyagok reakcióba léptek és a konjugátumok ellen termelt antitestek felismertek különböző típusú, tisztított, natív hexon antigéneket ELISA reakcióban. Tehát a szintetizált biokonjugátumok antigén és immunogén tulajdonságúnak bizonyultak. További hasonló és más jellegű vizsgálatok újabb 4 szintetizált peptiddel is folyamatban vannak az epitópok szerkezetének és tulajdonságainak tanulmányozása céljából (11).

2. ábra

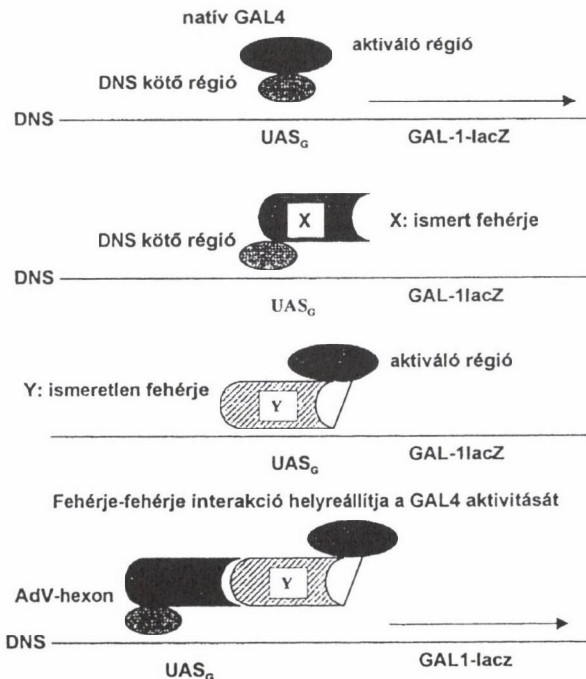


Az adenovírusok bejutása a gazdasejtbe. A nyúlványok végén levő gömbszerű képződmény kapcsolódik a sejtmembrán felszínén levő receptorhoz. Ezután az integrinek segítségével a sejtmembrán betüremkedése következtében bejut a citoplazmába egy endoszómába zártan, majd az endoszóma fala és a vírus fehérjeburka szétrobban, kiszabadul a vírus DNS és bejut a sejt magjába. Innen specifikus mRNS-molekulák vándorolnak a citoplazmába a különböző vírusfehérje „alkatrészek” termelésének kódolására, amelyek visszajutva a sejtmagba kialakítják a komplett fertőzőképes új vírusokat.

Az adenovírus-fertőzések patomechanizmusának területén arra vonatkozóan vannak folyamatban vizsgálatok, hogy a fertőzési folyamat melyik szakaszában, melyik vírusfehérje, melyik sejtfehérjével lép kapcsolatba az új vírusrészecskék termelődése folyamán. Először a vírus partikula részben a receptorok és részben az integrinek segítségével bejut a sejtbe, ezután a vírus DNS a fehérjeburokból kiszabadulva bejut a sejtmagba, ahol mRNS képződik róla, majd az mRNS visszakerül a citoplazmába, ott irányítja a különféle vírusfehérjék termelését, amelyek az érett vírusrészecskék kialakításához visszajutnak a sejtmagba (2. ábra). Ez alatt a folyamat alatt számos különböző vírusfehérje léphet interakcióba számos különböző sejtfehérjével. Ezt a kérdést először a hexonfehérje vonatkozásában tettük vizsgálat tárgyává az ún. két-hibrid rendszer (THS, Two Hybrid System) segítségével. Ez a módszer azon alapszik, hogy a *Saccharomyces cerevisiae* Gal4-es transzkripció faktorát két régióból áll: DNS-kötő és aktiváló régióból. A natív Gal4 aktiválja egy riporter gén (pl. β -galactosidase) expresszáldását (16). A két régió génjei egymástól szeparálhatók, elválaszthatók, plazmidba építhetők és ismert vagy ismeretlen fehérjék köthetők hozzájuk gén szinten. A DNS-kötő részhez kötjük a hexon gént (első hibrid), az aktiváló részek egy-egy példányához pedig külön-külön sok-sok ismeretlen sejtfehérje gént tartalmazó cDNS könyvtárból más-más sejtfehérje génje kötődik (második hibrid). Élesztősejtben való expresszáldás után ebből a sejtfehérje halmazból a DNS-kötő rész fehérjeje maga választja ki azt az aktiváló rész és sejtfehérje hibridet, amelynek fehérje része képes interakcióba lépni a DNS-kötő részhez kötődött ismert vírusfehérjével (hexon) és ezáltal helyreáll a Gal4-es transzkripció faktor aktivitása (3. ábra). A riporter gén működése alapján kiválasztható az a sejt, amelyben az aktív Gal4 transzkripció faktor van és az ismeretlen sejtfehérje génje szeparálható, szekvenálható és ezáltal az ismeretlen fehérje meghatározható.

Röviden összefoglalva eredményeinket: monoklonális ellenanyagok segítségével kimutattuk, hogy az adenovírus hexonfehérjén legalább 18 különböző intertypus

3. ábra



Két-hibrid rendszer működésének elve két különböző — vírus- és sejteredetű — fehérje interakciójának kimutatása céljából. Bővebb magyarázat a szövegben.

specifitását, korábban nem ismert epitóp létezik. A hexon polipeptid alegységének aminosav szekvenciáján végzett számítógépes predikciós eljárásokkal meghatároztuk a potenciális intertípus specifikus epitópok aminosav szekvenciáit. Ezek egy részét szintetizáltuk és carriermolekulákhoz kötött biokonjugátumok formájában tanulmányozva bizonyítottuk antigén és immunogén képességüket.

Eredményeink szerint az intertípus specifikus epitópok fontos szerepet játszanak a kísérletes génterápiában és a rekombináns adenovírus védőoltásban, a rekombináns vektorok saját fehérje antigénjei ellen a recipiens szervezetben kialakuló káros hatású immunválaszban. Ennek elkerülésére a második, vagy többszöri rekombináns kezelésre ugyanannál a betegnél más-más adenovírus szerotípusból készített rekombináns javasolunk alkalmazni, amelyek antigénszerkezete, epitóp összetétele eltérő egymástól. Az epitóp összetétel meghatározására és a megfelelő típuspárok kiválasztására összehasonlító rendszert is kidolgoztunk.

IRODALOM:

- 1 Nász I. (1986) Az adenovírusok patológiai jelentősége és molekuláris szerkezete. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1–58.
- 2 Nász I., Ádám É. (1997) Újabb fejlemények és irányzatok az adenovírus-kutatásban. *Orv. Hetil.* 138/43, 2711–2724.
- 3 Ádám É., Nász I. (1995) A rekombináns adenovírusok jelentősége a kísérletes génterápiában. *Orv. Hetil.* 136/15, 755–761.
- 4 Randrianarison-Jewtoulkoff V., Perricaudet M. (1995) Recombinant adenoviruses as vaccine. *Biologicals*, 23, 145–157.
- 5 Siegfried W. (1993) Perspectives in gene therapy with recombinant adenoviruses. *Exp. Clin. Endocrinol.* 101, 7–11.
- 6 Nász I., Ádám É. (1991) Characterization of the antigenic structure of adenovirus hexons by means of monoclonal antibodies. *UNESCO-ROSTE Techn. Rep.* 6, 66–79.
- 7 Ádám É., Nász I., Lengyel A. (1995) Antigenic homogeneity among the adenovirus hexon types of subgenus C. *Arch. Virol.* 140, 1297–1301.
- 8 Ádám É., Nász I., Lengyel A. (1995) Diversity in the antigenic structure of different hexon types among the members of adenovirus subgenus D. *Acta Microbiol. Immunol. Hung.* 42, 85–92.
- 9 Ádám É., Nász I., Lengyel A. (1996) Characterization of adenovirus hexons by their epitope composition. *Arch. Virol.* 141, 1891–1907.
- 10 Russel WC., Adrian T., Bartha A., Fujinaga K., Ginsberg HS., Hierholzer JC., de Jong JC., Li QG., Mautner V., Nász I., Wadell G. (1995) Adenoviridae. In: Murphy FA., Faquet CM., Bishop DHL., Ghabrial SA., Jarvis AW., Martelli GP., Mayo MA., Summers MD (eds) *Virus Taxonomy. Sixth Report of the International Committee on Taxonomy of Viruses*, Springer, Wien – New York, 128–133. (*Arch. Virol* [Suppl] 10)
- 11 Ádám É., Nász I., Hudecz F., Lengyel A., Mező G., Dobay O. (1998) Characterization of intertype specific epitopes on adenovirus hexons. *Arch. Virol.* 143, 1669–1682.
- 12 Douglas J.T., Curiel D.T. (1997) Adenoviruses as vectors for gene therapy. *Sci. Med.* 4, 44–53.
- 13 Kagami H., Atkinson J.C., Michalek S.M., Handelman B., Yu S., Bawn B.J., O'Connell B. (1998) Repetitive adenovirus administration to the parotid gland: Role of immunological barriers and induction of oral tolerance. *Hum. Gene Ther.* 9, 305–313.
- 14 Hudecz K. (1994) Prediction of B- and T-cell epitopes. In: Rajnavölgyi É. (ed) *Synthetic peptides in the search for B- and T-cell epitopes*. RG Landes Company, Austin, 19–30.
- 15 Hudecz F. (1995) Design of synthetic branched-chain polypeptides as carriers for bioactive molecules. *Anti-Cancer Drugs*, 6, 171–193.
- 16 Fields S., Sternglanz R. (1994) The two-hybrid system: an assay for protein-protein interactions. *Trends In Genetics*, 10, 286–292.

Egy EMBO-felmérés eredménye és haszna

Beszélgetés Dudits Dénessel

Hazánk alapkutatásra hivatott legnagyobb intézménye, az MTA Szegedi Biológiai Központja úttörő lépésre szánta el magát, amikor fölkerlte az Európai Molekuláris Biológiai Szervezetet, az EMBO-t, hogy értékelje az intézmény kutatóinak teljesítményét. A tizenkét nemzetközi tekintélyű tudósból álló bizottság szigorú kritériumok alapján hónapokon át vizsgálta a 46 csoportban dolgozó 220 kutató tudományos tevékenységét. A személyi és publikációs adatok, kutatási témák, tervek iránt érdeklődő kérdőívek földolgozása mellett a külföldi szakemberek személyes tapasztalatokat is gyűjtöttek a laboratóriumokban. Véleményüket összegezve megállapították: az SZBK öt intézetében, a szegedi biofizikai, biokémiai, genetikai és növénybiológiai, valamint a budapesti enzimológiai intézetben, magas színvonalú kutatómunka folyik. Tizenhat kutatócsoport tagjai a nemzetközi mézónyben is kiváló teljesítményt nyújtottak — közülük is kiemelkedő eredményt értek el a növénybiológia és a fejlődésbiológia művelői — további 22 csoport munkája pedig eléri a világszínvonalat. Magát a szakmai zsűrit is meglepte ez az eredmény, hiszen, mint a bírálók megjegyezték, az Európai Unió országaiban működő, azonos minősítésű biológiai kutatóintézetek évente a szegediek költségvetésének az ötszörösével gazdálkodnak, s kutatóik is a magyar kollégák fizetésének sokszorosát viszik haza. A sikeres vizsga után azonban továbbléptek a biológusok: értékelték bizonyítványukat, és a vélemények alapján igyekeztek választ adni arra: hogyan tovább? Az efféle fölmérések hasznáról, a hazai biológiai alapkutatás jövőjéről készült az alábbi beszélgetés Dudits Dénes akadémikussal, az intézmény főigazgatójával.

A tudománymetria, a tudományos teljesítmény mérésére szolgáló módszer nem ismeretlen Magyarországon sem, ám nem örvend nagy népszerűségnek: ki szereti, ha így-úgy megszerzett tekintélyét veszélyeztetik a publikációs és hivatkozási adatok. Az MTA kiadásában megjelent 1989-ben egy könyv, amely az előző tíz év hazai természettudományos kutatásainak tudománymetriai elemzését tartalmazta. Kérdés azonban, hogy bizonyos tá-

mogatások odaitélése előtt hányszor lapozták föl, föllapozták-e egyáltalán az illetékesek ezt az adattárat. Amikor az MTA legnagyobb kutató intézménye, az SZBK föl kérte az EMBO-t, értékelje eddigi tevékenységét, talán a hazai betonfalakat akarta ledönteni, vagy megalapozott önbizalommal egyszerűen vágtak az elismerésre?

Az effajta fölmérés Nyugaton rutin tudományszervezési eszköz. Való igaz, rendkívül nehéz értékelní a tudományos teljesítményt, s igen kockázatos vállalkozás. Vannak mellette és ellene szóló érvek, de tény: a fő paraméter, amely méri egy alapkutatásokkal foglalkozó intézet teljesítményét, nem lehet más, mint a publikáció. Azok bírálják ezt a törekvést, akiknek teljesítménye gyöngé. Igenis a nemzetközi elismertséget tükrözi, ki milyen színvonalú folyóiratban tudja elhelyezni dolgozatát. Lehetnek ugyan kivételes esetek, általánosságban azonban ez a legobjektívabb mérce, amelyet el kell fogadnia a tudományos közvéleménynek. Olyan értékmérő, amely az elismeréstől függetlenül jelzi a kutatónak, egy-egy csoportnak, jó úton halad-e, s miként minősíti tevékenységét a nemzetközi szakmai közösség.

Önök azonban ennél is részletesebb képet szerettek volna kapni önmagukról, arról, miként festenek egy nemzetközi bizottság tükrében.

Az értékelésnek ez a bizottsági formája komplexebb betekintést ad egy kutatói közösség munkájába. Magának a fölmérésnek — azáltal, hogy elgondolkodásra készíti a kutatót, mit csinált jól, honnan hová jutott, hol kellene irányt változtatnia — egyértelműen jobbitó, teljesítményt fokozó a hozzájárása.

Egy magyar tagokból álló bizottság nem lett volna éppúgy alkalmas az elbeszélgetésre?

Történtek erre hazai próbálkozások is, ám ezek inkább adminisztratív célokat szolgálták, semmint szakmaiakat. Az akadémia konszolidációs fölmérése során nem volt mód arra, hogy a kutatókkal koncepciózusan elbeszélgessenek. Ebben az átvilágítási rendszerben éppen az a lényeg, hogy kizárólag a tudománynak elkötelezett, nemzetközileg elismert személyiségek leüljenek a kutatókkal, PhD hallgatókkal és szakmai kérdésekről folytassanak eszmecsere-t. Ez a személyes kapcsolat az, ami kiegyensúlyozottá teszi ezt a fölmérést.

Esetleg nem éppen emiatt sérül az objektivitás?

Kiváló szakemberekről lévén szó, ettől egyáltalán nem kell tartanunk. Már csak azért sem, mert ők a tőlünk kért tervek, kutatási irányok ismeretében tették föl kérdéseiket. Ha csupán a benyújtott elképzelések, adatok alapján mondtak volna véleményt, meglehet, hogy a statisztika gyöngé vagy közepes eredményét fogadták volna el. A beszélgetés során azonban kiderülhet, hogy tulajdonképpen egy zseniális elképzelésről van szó, amely miatt támogatandó a csoport. A személyes találkozás tehát stimuláló kutatósszervezési része ennek az értékelési módszernek.

Bunda kizárva?

A lehetőség mindig fönnáll, ebben a minősítési eljárásban azonban több a garancia, mint más egyébben. Nem szólhattunk bele például a bizottság összeállításába, erről az EMBO döntött. Ugyancsak ez a szervezet határozta meg, kit melyik páros vizsgál. Önmagában az a tény, hogy a bizottsági tagok a megmérettetésen már átesett, legkiválóbb kutatók közül valók, garantálja a becsületes értéktétele-t. Nagy nemzetközi tekintélyek nem engedhetik meg maguknak, hogy ne a legigazabb véleményt írják le valakinek a tevékenységéről. Még ha baráti is közöttük a kapcsolat.

Nincs az a vizsgálat, amelynek minden megállapításával egyetértene az, akit reflektorfénybe állítva tetőtől talpig átvilágítottak. Gondolom, az elismeréseket jóleső természetességgel fogadták, a bírálókat egy részén elgondolkodtak, s akadhatott olyan kritika is, amelyel nem értettek egyet. Milyen tanulságokat vontak le a bizottság értéktétele-téből?

A fölmérés eredménye segít az SZBK stratégiájának meghatározásában: korábban ugyanis intézetek koncepciójában gondolkodtunk. Az értékelés hiányolja, hogy nem elég hatékony a központ szintjén szükséges koordináció. Tanulságos számunkra, hogy miközben kiemelten jónak tartották a bizottság tagjai a fejlődés- és növénybiológiai kutatásokat, kifogásokat fogalmaztak meg a neurobiológiai vizsgálatok metodikai korszerűségével kapcsolatban. Ez fontos üzenet az SZBK számára: azt mondja, hogy a központ nem létezhet neurobiológiai kutatások nélkül, de a bírálat szellemében kívánatos új kutatási témákat megfogalmaznunk. Megerősítették bennünket abban, hogy az elismert csoportokat további támogatásban kell részesítenünk.

Magyarországon veszélyforrás a kutatóhálózatban tapasztalható fölaprózódás, egyre több kis csoport küzd az önállóságért. Az SZBK-ban is tapasztaltak ilyen tendenciát?

Küzdünk ellene, hiszen a kísérletes tudományok területén mind az alapkutatás, mind a hasznosítás nagy kapacitást igényel. Természetes, hogy a kis csoportok nemzetközi esélyei szegényesek. Ma már a kutatás jelentős része nagy nemzetközi cégek laboratóriumaiba koncentrálódik, a kutatók konkrét feladatok megoldásán fáradoznak. Világos, hogy azok a csoportok, intézetek maradnak versenyben, amelyek megfelelő méretű laboratóriumokat működtetnek. A másik világtendencia, melyet tudomásul kell vennünk, hogy a tradicionális tudományterületek határai fölszívódnak, meghatározóvá válik az interdiszciplinális megközelítés, s inkább a szerveződési szintek szerint történik a tagozódás.

Hogyan nyilvánul ez meg a biológiában?

Egyre több faj esetében válik ismertté a teljes DNS-szekvencia, az úgynevezett genomprojektek eredményeként. A fehérjék szerkezetéről mára már rengeteg molekuláris információt szereztünk, ezért a következő szint, a sejtek funkcionális működésének a megismerése kerül a vizsgálódás középpontjába. Kezdünk közelíteni egy magasabb szinthez, ahol a sejt mint funkcionális egység a kutatás tárgya, majd ezután foglalkoznunk kell a szervezettel, az egyed és a populáció szintjével. Az EMBO fölmérésnek tehát fontos üzenete, hogy meg kell erősítenünk a molekuláris sejtbiológiai kutatásokat. Ez már csak azért is elodázhatatlan, mert e terület az, amely segíthet két akut hazai gondunk enyhítésében: a nagyon alacsony várható életkor emelésében és a környezetbarát, minőségcentrikus mezőgazdasági tevékenység elterjedésében.

*Van-e olyan javaslatuk az átvilágítóknak, amely az SZBK vezetője szerint nehezen ki-
vitelezhető?*

Minden egyetemre, intézetre érvényes lehet például az a fölvetés, hogy a pályázati rendszer jelenlegi formája csak korlátozott javulást tesz lehetővé. A csoportvezetők, vezető beosztású oktatók és kutatók kiválasztásakor ez pótcselekvés, hiszen zömmel ugyanis a belső emberek pályáznak, s csak közülük lehet választani.

Milyen a követendő nemzetközi gyakorlat?

Az akadémia vagy az egyetem fölkér néhány tudóst, keressenek egy alkalmas szakembert intézet- vagy csoportvezetői állásra. Ez a módszer célirányos aktivitást követel, amely végül azzal zárul, hogy a rektor fölkéri az illetőt, vállalja a megbízatást. Annak idején Szent-Györgyi Albert is így tért haza.

Ha jól értem, ön külföldön dolgozó kiválóságok hazacsábítására is gondol. Nincsenek ennek jelenleg komoly — korántsem szakmai — akadályai?

A magyarországi bérek miatt ez valóban nem lehet igazán jó megoldás. A befutott, kiváló kutatót a fejlett országokban anyagilag olyannyira megbeccsülik, hogy az esetleges szerény hazai megtiszteltetésért aligha adja föl a nyugati lét- és munkakörülményeket. Tehetséges fiatal számára azonban annak súlya lenne, ha a rektor vagy az akadémiai vezető kifejezetten őt kéri meg egy pozíció betöltésére.

A tudomány nem ismer határokat, kifejezetten hasznos, ha a kutatók ki-bejárkálnak rajta. A nemzetközi kapcsolatok azonban bizonyos esetekben nem hordják magukban a függőség veszélyét?

A jó teljesítményű, nemzetközi színvonalú kutatóegységekre is jellemző az a tendencia, hogy erősen a nemzetközi együttműködés függvényévé válnak. Sikerességük is nagyban függ attól, hogy mennyire vesznek részt a nemzetközi vérkeringésben, mennyire vannak benne a globalizáció sodrában. Ez a tendencia fokozott a pályázati rendszer, a jobb kísérleti feltételek, a kedvezőbb anyagi juttatások miatt. A közlemények fejlécei is világosan jelzik a közös munkák magas arányát. Jobb lenne azonban, ha a függőség nem erősödne ennyire, mert ez bizonyos kiszolgáltatottságot is jelent. Mégiscsak az lenne az előnyösebb számunkra, hogy ha valaki itthon is tud jó labort működtetni, akkor itthon dolgozna. A külföldi munkavállalások másik negatív vonzata, hogy a szabadalmak hasznosításának sorsa is megváltozik, hiszen több partner között oszlik meg a „dicsőség” és a haszon.

Nyilvánvaló, hogy az osztályzatokon kívül rengeteg tapasztalattal, új gondolattal gazdagította az SZBK kutatóit ez a fölmérés. Tiszta szívvel ajánlja az effajta átvilágítást más hazai intézeteknek is?

Véleményem szerint akkor járna jól a magyar tudományos élet, benne a felsőoktatás, ha általánossá, rendszeressé tenné ezt a gyakorlatot. Érzékelhető a reakciókból, hogy példánk nyomán megbolydult a méhkas, más szakmabeli kollégák is érdeklődnek, miként követhetnének bennünket. Az Akadémiának lehetne a feladata, hogy fölkerjen ilyen nemzetközileg elismert szakértőket egy-egy kutatóközösség tevékenységének vizsgálatára.

Mérhető így valamennyi tudományág képviselőinek teljesítménye?

Elsősorban a kísérletes természettudományokban terén alkalmazandó ez a módszer, de elképzelhető, hogy olyan tudományokban is, mint amilyen például a régészet, szintén hasznos lehetne. Talán még a hungarikumok kutatóinak értékelése is elvégezhető objektív módon, ha olyan külső szakemberekre bizzák a minősítést, akik nem Magyarország flórájával, hanem mondjuk Dél-Afrikaéval foglalkoznak.

Mibe kerül egy ilyen bizonyítvány? Lenne erre pénz a magyar tudomány kasszájában?

Az EMBO ingyen végezte magát a fölmérést, a 12 tagú bizottság útiköltsége és az általuk meghatározott napidíj a mi pénztárcánkat terhelte. Ez azonban az SZBK évi költségvetésének kevesebb, mint egy százaléka. Véleményem szerint a megmértetés nem anyagi kérdés.

Ennyi volt tehát a kiadás. Ezzel szemben a kiváló bizonyítvány birtokában mit „vasalhat be” az SZBK szellemiekben, erkölcsiekben, anyagiakban?

Én a tökéletesedést és a hatékonyság növelését tekintem a legfontosabb hozadéknak. A véletlen műve, hogy a fölmérés egybeesett azzal az átmeneti bizonytalansági periódussal, amikor a kormány kezdte kialakítani tudománypolitikai elképzeléseit. Mintha a nyilatkozatokban az tükröződne, hogy előtérbe kerül a kérdés: a kutatásra-fejlesztésre fordított többletköltségek hatékonyan hasznosulnak-e. Ez a fölmérés is bizonyítja: vannak olyan kutatási kapacitások, amelyeket el lehet fogadni nemzetközi szintűnek, így megtérül a befektetett pénz. Igaza van Pungor akadémikusnak, hogy ez a megállapítás az alapkutatásra érvényes, az alkalmazott kutatásban azonban jellemző a kapacitáshiány, és lényeges területi különbségek is vannak.

Sajátosan magyar gond az alkalmazott kutatás feltételeinek hiánya. Elvárható-e a gyakorlatias szemlélet egy alapkutatótól?

Az alapkutatással foglalkozókban is megvan az az igény, hogy hozzájáruljanak egy-egy termék megszületéséhez, hogy ők is részt vegyenek az ipari fejlesztésben. Sokan szívesen mozdulnának a praktikum irányába, ha célpályázatokat írnának ki különböző témákban.

A gazdasági, tudományos fejlesztési stratégiákban is kijelölhetők olyan tevékenységek, amelyek nemcsak az alkalmazott, hanem az alap kutatás számára is csábítók.

Az SZBK alapvetően alapkutatásra hivatott intézmény, ennek ellenére bizonyára vannak ipari kapcsolataik.

Fő célunknak valóban a nemzetközi elismertségű alapkutatást, új, eredeti tudományos eredmények elérését tekintjük. Aki azonban élettudományokkal foglalkozik, óhatatlanul érdekelt az egészségügyi és a mezőgazdasági fejlesztésekben. Még akkor is, ha korábban minimális figyelmet fordítottak a szellemi termékek hasznosítására. Sajnos jelenleg sincs olyan technológiatranszfer-politikánk, amely világosan rögzitené, hogy az ipari, mezőgazdasági kapcsolatokban milyen játékszabályok érvényesüljenek. Ennek ellenére volt, s jelenleg is folyik olyan kutatás az SZBK-ban, amelynek ipari hasznosítása megvalósult, s amelynek szabadalmaiból származó licenc-díjat kapott az intézmény. Hadlaczkó Gyula szabadalmára alapozva jött létre például Kanadában a Chromos nevű nemzetközi biotechnikai cég. Persze ez kivételes eset, s ha elő is fordul ilyen, csakis nemzetközi háttérrel valósulhat meg.

Ez azt jelenti, hogy az itt termelt szellemi tőke anyagi haszna idegeneket gazdagít? Mit profitálunk mi ebből?

Hadlaczkó Gyula jelentős kutatási támogatásban részesül, s a cég bevételének bizonyos hányadát az SZBK megkapja.

Valószínűleg előnyösebb lenne az ország számára, ha a hazai ötletre alapított cég hazai földön működne.

Kutatói kezdeményezésre létrejövő cég alapítására nálunk kevés az esély, meggátolja ezt a tőkehiány, a kockázatok súlya és a tapasztalatlanság. Eközben a világban gomba módra szaporodnak a biotechnológiai kisvállalkozások.

Mit lehetne tenni annak érdekében, hogy valamelyest lépést tartsunk ezzel a gyakorlattal?

Az egyik lehetőség az úgynevezett inkubációs parkok létrehozása lenne. Viszonylag elegendő anyagi háttérrel rendelkező egységek helyet, megfelelő környezetet biztosíthatnának egy-egy termék kifejlesztése számára.

A szegedi kutatóknak sikerült-e együttműködniük hazai vállalatokkal?

Vigh László a Biorex-céggel dolgozott ki közös programot a gyógyszerfejlesztéssel kapcsolatos kutatásokra. Sikerült két mezőgazdasági együttműködési rendszert kiépítenünk: a kukorica génbeépítési technológia szabadalmát fejlesztettük ki a Szegedi Gabonakutató Intézettel, valamint a német Hoechst céggel közösen. A Bay Zoltán Alapítvány intézetében végezzük azokat az alapkutatásokat, amelyek közelebb állnak a termeléshez. Izoláltunk például olyan stressz-rezisztenciát biztosító géneket, amelyeket a növénynevelő intézetekkel együtt próbálunk termékké kifejleszteni. Az SZBK-nak vannak olyan partnerei, társintézetei, amelyekkel folyamatosan együttműködik.

Az ipari hasznosítás szempontjából jelent-e előnyt az EMBO-fölmérés jó eredménye, van-e ennek némi reklámértéke?

Ha megkapjuk a papírt arról, hogy e bizottság szerint kiérdemeltük a kiválósági központ címet, eddig zárt ajtók is kinyílhatnak előttünk. Az SZBK, együttműködve a szegedi egyetemekkel, szeretne egy regionális központot létrehozni az oktatás és technológia-transzfer területén. Úgy látjuk, hogy abban az átmeneti időben, amíg csatlakozunk az EU-hoz, a visegrádi országok között bizonyos munkamegosztás jöhetne létre, amelyben vezető szerepet vállalhat például a Szegedhez kötődő szellemi kapacitás. Hasznos lenne az egész térség számára, ha ez a régió a gén- vagy biotechnológiára specializálna, s a többi országot is ellátó feladatokat vállalna.

Ennek érdekében megtették már az első lépéseket?

Az SZBK-ban molekuláris környezetbiológiai UNESCO-tanszéket hoztunk létre — a nemzetközi továbbképző tanfolyam, az egy évtized óta működő ITC-, valamint az új PhD-programra alapozva. Feladata lényegében az lenne, hogy molekuláris és sejtbiológiai kapcsolatos ismereteket oktasson szlovák, lengyel, orosz hallgatóknak. A kiválósági központ minősítés megszerzése azért fontos, mert ez megbízható alapot biztosítana arra, hogy az SZBK az egyetemekkel regionális feladatokat láthatna el a géntechnológia területén. Ez a bizonyítvány igazolná, hogy itt adott mindehhez a megfelelő szellemi háttér.

Az ön véleménye szerint a legnagyobb magyar akadémiai kutatóintézmény nemzetközi megmérettetése, sikeres vizsgálja segíti-e az országot az EU-hoz való csatlakozásban?

Mivel a fölmérést egy nagy tekintélyű, nemzetközi szervezet végezte, föltehetően adnak a véleményére, s ezáltal kedvezőbbek az esélyeink a csatlakozással kapcsolatos ügyek megítélésében is. Európa-szerte ma az úgynevezett nagy kapacitású tudományos bázisok köré szerveződnek a kutatások. A biológiai kísérletek számára nem elegendő egyetlen nagy műszer, mint mondjuk a fizikusok ciklotronja: nálunk sokféle metodika és műszer együttese tekinthető nagy kapacitású kutatási bázisnak. Jó lenne, ha a fölmérés jóvoltából ilyen nemzetközi szerephez jutna az SZBK.

Gondolja, hogy Európa fölfigyel egy magyar, még hozzá vidéki tudományos központ kiváló teljesítményére, s tárt karokkal, nyitott pénztárcával fogadja?

Nagy örömről a Nature január 7-i számában rövid összefoglalót közölt az EMBO fölmérés eredményéről. Ez is mutatja, hogy a nemzetközi tudományos élet szintén érdeklődik a közép-kelet-európai régió kutatási és fejlesztési törekvései iránt. Az SZBK éppen a géntechnológia területén tud országos és regionális feladatokat ellátni. Kiemelt helyzetet biztosít számunkra a csatlakozni kívánó országok sorában az a tény, hogy a térségben a mi intézményünkben vezették be legelőször a rekombináns DNS módszerek alkalmazását. Itt állították elő az első transzgénikus növényeket. A génizolálási- és -térképezési kutatások ma már építenek a legmodernebb molekuláris módszerek felhasználására. Így a visegrádi országok körét tekintve lehetnek esélyeink arra, hogy vezető szerepet vállaljunk a molekuláris és sejtbiológia területén. Természetesen szintén jelentősek az orvosi biológia és az agrártevékenység területén megjelenő hatások is.

Ezek alapján minden okuk megvan, hogy reménykedjenek a majdani EU-támogatásban is.

Az Európai Unió akkor áll egy kezdeményezés mellé, ha az kormány szintű előterjesztés formájában jelenik meg. Ebben a pillanatban az a gond, hogy nem látjuk tisztán, miként biztosítható ez a kormány szintű támogatás. Bizunk abban, hogy az efféle fölmérések segítik tájékozódni a döntéshozókat, megismerteti őket a magyarországi kutatási kapacitással, azzal, hol folyik nemzetközi szintű tudományos munka. S ha ezzel tisztában vannak, ismereteiket hasznosítják a gazdasági koncepció kidolgozásában, a csatlakozási elképzelések megalkotásakor. Ebből is látható: a fölmérés eredményeit hasznosítani szeretnénk nem csak az intézet, hanem a város és az ország javára. Ott, ahol ezek az eredmények megszülettek.

Chikán Ágnes

Szabad-e a kutatónak (tudomány)-politizálnia?

Válaszol: Solymosi Frigyes, az MTA r. tagja

A közelmúltban jelent meg ifj. Fasang Árpád és Fodor András szerkesztésében *Hivatás és hitvallás* címmel egy kitűnő tanulmánygyűjtemény, melyben több mint száz értelmiségi, köztük számos egyetemi tanár és akadémikus fejt ki nézetét az országról, a gondokról, az értelmiség szerepéről, az előrelépés lehetőségeiről. Több írásban is felmerül a kérdés: szabad-e egyáltalán egy értelmiséginek, mi több, egy aktív kutatónak közvetlenül politikával foglalkoznia.

Az Akadémiának mint köztestületnek a politikától függetlennek kell maradnia. Ez azonban nem jelenti, nem jelentheti azt, hogy vezetői mindenben egyetértsenek a kormánnyal, és szükség esetén — a kutatással kapcsolatos kérdésekben — ne szálljanak vitába az illetékesekkel. Lényegesen nagyobb a mozgási szabadsága a kutatónak: a funkció nélküli akadémikusnak. Az ország közvéleménye elvárja tőlünk, hogy ne zárkózzunk be elefántcsonttornyunkba, hanem — a lakosság átlagát messze meghaladó ismeret és látókör birtokában — nyilvánítsanak véleményt a társadalom égető kérdéseiben. Különösen érvényes ez jelenlegi átalakuló, formálódó világunkban, amikor a politikában, az ország irányításában különösebb tapasztalattal nem rendelkező honfitársaink adták fejüket a politikára, és váltak az ország irányítóivá. Ezek között vannak kiváló, éles eszű, széles látókörű emberek, és természetesen mérsekeltebb képességű, nemcsak a politikát, de saját szakmájukat is csak átlagos eredménnyel művelő egyének. Mindezek még inkább szükségessé teszik, hogy a szakmájukhoz hű polgárok, elsősorban az úgynevezett elitértelmiségiek, a kutatók, ne maradjanak passzívak. Ha ők úgy érzik, hogy a politika rossz irányba vezeti az országot, ha hibákat követ el, akkor — függetlenül saját érdekeiktől — kötelességük arra a közvélemény, a politika figyelmét felhívniuk. Nem lehet ugyanis kizárni, hogy a kutatásban megéledett szemük, analízáló látásmódjuk sok mindent (hamarabb) észrevesz, mint a politika napi gondjaival túlságosan elfoglalt vezetők.

Mindezek fokozottan érvényesek saját szakterületünkön, a kutatás terén is. Nem érték egyet azzal a nézettel, hogy az egyszerű, tisztség nélküli kutatónak hallgatnia kell, mindent rá kell bíznia a tisztségviselőkre, vagyis alulról jövő kezdeményezésekre már egyáltalán nincs szükség. Mindez lehet, hogy teljesen téves szemlélet. A jelen írás szerzője mindenesetre ezt a „téves” koncepciót követte az elmúlt tizenöt évben, amelyet tükröz a csaknem félszáz tudománypolitikai tanulmány, és hasonló számú politikai publicisztika, valamint a szegedi Széchenyi-díjas akadémikusok két kez-

deményezésének megszervezése. (A kutatás támogatása a privatizációs bevételekből, 1996. és a kutatás-fejlesztés tervezett támogatása, 1998).

Talán érdemes megemlíteni, hogy időnként még az Egyesült Államok és a fejlett nyugat-európai országok tudósai is hallatják a hangjukat, ha úgy érzik, hogy kormányuk nem szentel kellő figyelmet a tudománynak, nem támogatja kellőképpen a kutatást. Meggyőződésük szerint ugyanis a tudomány, a kutatás-fejlesztés döntő szerepet játszik az országok fejlődésében, a polgárok életminőségében, és rendkívül hátrányos lenne országuk számára, ha erről a politikusok megfedelkednének.

Arra már — másokkal együtt — számos tanulmányban rámutattam, hogy az új társadalmi rendszerben igen nehéz lesz a magyar tudomány nemzetközileg korábban kivívott helyét megtartani. Ennek számos oka van. Egyik, hogy lényegesen nehezebb a tehetséges fiatalokat az egyetem és az akadémiai kutatóhálózat számára megnyerni, mivel — a jól ismert „brain drain”-en kívül — a jó képességű, dinamikus fiatalok számára számos önmegvalósító lehetőség van. Lényeges szerepet játszik ebben a kutatói (oktatói) illetmények rendkívül nagy lemaradása más szférákban dolgozók keresete mögött. Tovább rontja versenyképességünket, hogy öregsznek, és lassan itthagynak bennünket a hazánk tudományos rangjának kivívásában döntő szerepet játszott kutatók, jeles tudósok. Javíthat viszont a romló helyzeten csatlakozásunk a NATO-hoz, és majd az Európai Unió országaihoz: várhatóan új pénzügyi források nyílnak a kutatás számára. Különösen, ha — mint fejlődő ország — ugyanolyan kiemelt támogatást kapunk, mint az Unió a jelenleg elmaradottabb országai. Mindezek alapján még fontosabb a hazai kutatás-fejlesztés helyzetének rendkívül alapos analízise, és azon intézkedések meghozatala, amelyek nemcsak lassítják esetleges visszafejlődésünket, hanem elő is segítik felzárkózásunkat a nyugati országokhoz.

Az elmúlt évi parlamenti választás eredményeképpen új kormánya van hazánk-nak, ami a kutatás-fejlesztés terén is számos szervezeti változással jár. A kormány vezetőerejét közismerten olyan, túlnyomórészt fiatal politikusokból álló párt képezi, amely eddig még nem volt kormányon, és vezetői sem rendelkeznek nagyobb tapasztalatokkal a kutatás-fejlesztés terén.

Ezt szem előtt tartva, még az elmúlt év szeptemberében, müncheni vendégkutatói ténykedésem alatt megküdtem egy tanulmányt a Miniszterelnöki Hivatalnak, amelyben felhívtam az új kormány figyelmét a hazai tudományos kutatás irányításában fennálló belső ellentmondásokra, a megoldásra váró gondokra és az előrelépés érdekében általam vélt legfontosabb tennivalókra. Javaslatom leglényegesebb elemei: 1. a kutatói kapacitás további redukálódásának megszüntetése, 2. a nagy szellemi értékek képviselő akadémiai kutatóhálózat megőrzése, 3. a kutatók szűgyenletes bérhelyzetének felszámolása, 4. a nemzetközileg kiemelkedően tevékenykedő kutatóegységek kiemelt támogatása, a kutatás támogatásában az eddigieknél lényegesen nagyobb differenciálás, 5. a kutatócsoportok atomizálásának megszüntetése (az apró, egy-két tagú kutatóegységek képtelenek versenyezni lényegesen nagyobb nyugati kutatóegységekkel). Szükségesnek véltem még a kutatás-fejlesztésre szánt alaptámogatás szintjének lényeges növelését, a fiatal kutatók részére adott ösztöndíjak számának emelését (mely segít kutatógárda kedvezőtlen korösszetételén), a korábban beszerzett nagyműszerek működtetésének biztosítását, a katasztrofális szakkönyvtári helyzet megváltoztatását, ösztöndíjalap létesítését fiatal külföldi kutatók fogadására, ami hazánk nemzetközi reputációja szempontjából is fontos. Mindezekhez hozzátartozik, hogy a kutatás irányítását, az új tudománypolitikai irányelvek megvalósítását — a politikai hovatartozástól függetlenül — célszerű azok kezébe adni, akik szakterületük legjelesebb művelői. Ezek a javaslatok — lényegüket tekintve — természetesen nem újak, túlnyomó részük szerepelt korábbi tudománypolitikai írásaiban, és nagy vonalakban megegyeznek az akadémikusok többségének véleményével.

Ez év márciusában, talán némi késéssel, de létrejött a kutatás-fejlesztés legmagasabb irányító grémiuma, a Tudomány és Technológiai Kollégium. Új szint jelent a Kollégium mellett működő 22 tagú Tanácsadó Testület, amelynek kilenc akadémikus tagja van. Őszintén remélem, hogy a tanácsadói testület révén számos kérdésben sikerül az elkövetkező időszakban előrelépést elérni.

Az ország politikusaiban, az adófizető polgároknak joggal merülhet fel a kérdés: valóban olyan jó-e a magyar kutatás színvonala, mint ahogyan azt mi, kutatók állítjuk. Ebből a szempontból különösen fontos a külföldi kollégák véleménye és a nemzetközi összehasonlítás. A közelmúltban a tudományos és az ország közvéleménye értesülhetett arról, hogy a Szegedi Biológiai Kutatóközpont (SZBK) tevékenységét egy nemzetközi szervezet bizottsága átvilágította, és számos megfontolandó javaslatot tett.^{*} Ezzel kapcsolatban érdemes hangsúlyozni, hogy egy nemzetközi szervezet értékelő bizottságaiba mindig a szakterület kiváló művelőit delegálja, hiszen a fejlett országok tudományos életében az élenjáró kutatók és nem az amatőrök, a „kutatgatók”, a mindenféle értékeléstől és differenciált támogatástól — saját érdekükben — irtózó kutatók szava az irányadó. A kezdeményezést az MTA alelnöke az Akadémia életében mérőföldkőnek nevezte. A testület főbb megállapításai a következők: 1. az SZBK-ban magas színvonalú kutatómunka folyik, a 46 csoportból 16-ot nemzetközi viszonylatban is kiválónak minősítettek. 2. a kutatók átlagéletkora elég magas, célszerű lenne a fiatalok számának növelése. 3. kívánatos a kiemelten tevékenykedő csoportokat erősebben támogatni. 4. az intézetben rendkívül sok kis egység dolgozik, melyek méretüknél fogva nemzetközileg nem versenyképesek. 5. a legkiemelkedőbb kutatók dolgozzák ki az intézet jövőjére vonatkozó terveket. 6. a magyar kutatási pályázati rendszer a támogatási összegek elaprózása miatt alapvetően hibás. *Ez a rendszer „katasztrofális következményekhez vezet, ha ez így folytatódik. A kutatásnak manapság koncentrálnia kell. A magyar hatóságok értékeljék újra a támogatási politikájukat”.* 7. a kutatók fizetése szegényletes, „Magyarország nem engedheti meg magának, hogy elveszítse a legjobb kutatóit”. 8. Kíválsági Díj létrehozása. A bizottság rámutatott arra is, hogy az SZBK, az Európai Unió hasonló színvonalú intézetéhez képest ötször kisebb támogatásból gazdálkodik!

Nézetem szerint az SZBK vezetésének kitűnő gondolata volt az intézet átvilágítása. Őszintén remélem, hogy a bizottság pozitív állásfoglalása, a kiváló minősítés a jövőben az SZBK támogatásában is tükröződni fog.

A jelentésből számos következtetést vonhatunk le. Egyik legfontosabb, hogy a bizottság véleménye az SZBK-ról megegyezett a hazai kutatók nézetével: az SZBK minden eddigi hazai értékelés során a legjobb minősítést kapta. Jól ismert volt az is: melyek azok a csoportok, amelyek az intézet reputációját megeremítették, és melyek azok, amelyek munkája kívánnivalót hagy maga után. *Ennél talán még fontosabbak azonban a bizottság általános megállapításai, amelyek az egész hazai kutatás irányításának, támogatásának legneuralgikusabb pontjai. Ezek gyakorlatilag ugyanazok, mint amelyeket korábban legfontosabb teendőként jeleztem.*

A nagyobb tanszéki kutatócsoportok létszáma, különösen az egyetemi kollégákkal együtt, összemérhető a külföldi egyetemeken egy-egy kiváló professzor irányítása alatt működő kutatóegységekkel. Mivel ezekben a csoportokban — ellentétben számos akadémiai intézettel — a fragmentáció még nem történt meg: egy-egy téma vizsgálatában nemzetközileg is versenyképesnek tudtak maradni. Ez jól tükröződik eredményeikben, azok nemzetközi visszhangjában is.

Ezeknek a szeparáltan dolgozó kutatócsoportoknak az anyagi lehetősége és mérete azonban aligha engedi meg, hogy eredményes tudományos munkájuk bizonyítására nemzetközi bizottságot hívjanak meg, még akkor sem, ha a költségek

^{*} A megállapításokból részletes tájékoztatást ad a Magyar Tudomány jelen számában Dudits Dénes akadémikus. — A szerk.

legnagyobb részét nemzetközi szervezetek fedeznék. Érdekérvényesítési lehetőségük is sokkal szerényebb a nagy intézetekénél. Így nem meglepő, hogy teljesen kimaradtak a központi intézetek „konszolidációja” során kapott pénzügyi támogatásból, amely ma már beépült az intézetek költségvetésébe.

A nemzetközi és hazai értékelések szerint viszont számos csoport nemzetközileg is a legjobbak között van. Az MTA Informatikai Csoportjának korábbi felméréséből kiderült, hogy az MTA kutatóhelyei között, az élettelen természettudományok területén, az első helyre került Reakciókinetikai Tanszéki Kutatócsoport dolgozatainak idézettsége 150–250 százalékkal haladta meg a nemzetközi átlagot. Másfajta értékelés szerint a kémia területén számos csoport bekerült a világ legeredményesebben dolgozó kémiai intézetei közé. Legújabb amerikai vizsgálatok szerint az elmúlt tizenhét évben közölt dolgozatok idézettsége alapján a legjobb helyezést elért hazai kémikusok mind a tanszéki kutatócsoportok vezetői közül kerültek ki. Van olyan eset is, amikor a hazai kutató, szakterületén — az angol Royal Society szerint a világon dolgozó csaknem 22 000 kutató között — a tizedik helyezést érte el. Mondanom se kell, hogy mindezek az eredmények egyáltalán nem tükröződnek a kiemelten tevékenykedő kutatócsoportok támogatásában: a létszámcsoökkentés is éppúgy érinti a kiváló, mint a gyenge csoportokat. Ugyanakkor a hasonló mutatókat elérő nyugati intézetek, kutatócsoportok, amelyeknek kutatási körülményei nem is hasonlíthatók a mienkéhez, egymás után kapják országukban a kiemelkedőknek járó kiemelés, elismerés és támogatást. Ez is azt jelzi, hogy bőven van még tenivalónk.

Csak remélni lehet, hogy mielőtt csatlakoznánk az Európai Unió országaihoz, tudomásul vesszük: nemcsak a kutatók képességében, munkájuk intenzitásában vannak óriási különbségek, hanem — mindezek következményeként — a tudományos kutatás eredményességében is. Nekünk is el kell oda jutnunk, hogy nemzetközileg is kiemelten tevékenykedő kutatóegységeinket értéküknek megfelelően kezeljük, és lehetőségeinkhez képest biztosítsuk részükre a versenyképességet. A tudomány területén mielőbb fel kell számolnunk a politika által vezérelt szubjektív szempontokat. Az eredményesség megállapításában, a kiemelésben, a támogatások, díjak odaítélésében, az akadémiai tag- és vezetőválasztásban félre kell tenni mindenféle politikai megfontolást: elsődleges és kizárólagos szempont csakis a szakmai teljesítmény legyen!

Körösi Valósága

Mintha egy különös tükörrendszerbe tekintenénk. „Egyszersak kezdték mondani, hogy ha Valóság, akkor az Körösi...” — ez a címe a kötet utolsó, *Vekerdi László* által 1995 november és 1996 január közt írt nagy tanulmányának, amelyben a tudománytörténész bámulatra méltó alaposságával a folyóirat több mint három évtizedes közéleti jelenlétéről készít mérleget. A címben foglalt formula, teszi hozzá, olvasható fordítva is: „hogy ha Körösi, akkor az a Valóság” — visszautalva a kötet első írására, Huszár Tibornak Körösivel 1992 őszén készített nagy interjújára, amely „Harminchárom év a Valóság rabságában” címmel először a Valóság 1993/10., 1994/1., 2., 3. számaiban látott napvilágot. Nem mellékesek ezek a dátumok. A két terjedelmes írás közt olvashatók a folyóirat egykori munkatársainak — *Bart Istvánnak, Gyurkó Lászlónak, Sükösd Mihálynak, Simai Mihálynak, Vitézy Ivánnak* —, a barátoknak, a folyóirat néhány szerzőjének, *Orbán Ottónak, Vámos Tibornak, Hajdú Tibornak, Pataki Ferencnek, Kőszeg Ferencnek* a visszaemlékezései az 1997. október 27-én elhunyt főszerkesztőről. Köztük talán a legmegrendítőbb Simai Mihályé, amelyben leírja utolsó találkozásukat a haldokló *Lázár István* betegágya előtt (aki az állandó munkatársak közül már nem tudott emlékezni). A visszaemlékezések közt változó korú fényképei, a kötet hátsó borítóján *Hornyánszky Gyula* grafikája a megidézettről. Egyszerre láthatjuk tehát e páratlan folyóirat szinte már történeti értékelését, a főszerkesztő tárgyilagos, adomákkal is fűszerezett emlékeit a folyóirat születéséről, történetéről, megelevenedő alakját barátok, munkatársak szemszögéből, s önmagunkat is, az olvasót, életre kelő emlékeinket a korról, amelyben élünk adatott.

Mi volt a Valóság titka — kérdezi Kőszeg Ferenc —, mitől számíthatott a hatvanas-hetvenes években az ország legjobb folyóiratának? S válaszol: „A magyar humán értelmiség kultúrája hagyományosan irodalmi, művészeti volt, a szociológiát, a közgazdaságtant inkább szaktudománynak tekintették. A rendszer csak ráerősített erre azzal, hogy a társadalomtudományokat beolvasztotta a marxizmusba. A populáris társadalomtudomány kiszabadítását a marxista ismeretterjesztésből a Valóság kezdte meg, elment a türehatárig, sőt Konrád és Szelényi, Bauer Tamás, Laki Mihály néhány írásának közlésével azon túl is.” Ez így igaz, de olvasóként hozzátennék ehhez néhány tükörszilánkot. Ahhoz a nemzedékhez tartozom, amelyik elsőéves egyetemi hallgatóként 1946-tól még hallgathatta Kornis Gyulát a napjainkban oly sokat hivatkozott Husserlről, Szalai Sándort a szociológia történetéről, a lélektant Harkai Schiller Páltól, alaklélektant Kardos Lajostól, irodalmat Keresztury Dezsőtől, nyelvészetet Pais Dezsőtől. Hamarosan megjelent Lukács György is, aki sokunkat büvökrébe vont, a közgazdasági egyetemre átjárva hallgathattuk Nagy Tamást a

közgazdaságtan történetéről, az egykori Darling-presszóban Mátyás Ivánt tiszteltük, az Új Holdat olvastuk. Aztán mindez, mintha nem is lett volna, eltűnt, s következtek a sivatagi esztendő, közben az egyetemi hallgatók kitisztogatása is megtörtént. Mindezt csak azért említem, hogy érzékeltessem, hosszú, borzalmakkal teli évek után milyen relevanciát jelentett, amikor az induló Valóság egyik száma véletlenül kezembe került: mintha egy elveszett világ kezdett volna újból megelevenedni. Kőrösiből, miközben elbeszéli a körülményeket, amelyek közt a TIT, személy szerint Mőd Aladár segítségével és Lukács József társaságában a folyóiratot szervezni kezdték, Huszár Tibornak sikerül kicsikarnia néhány mondatot az elképzeléseikről is: „Talán nagyképűség erről beszélni, de valamilyen koncepció mégiscsak volt. El kellett határolnunk magunkat egyrészt a Társadalmi Szemlétről, másrészt a szaklapoktól. Lukács Józsefnek nagyon jó érzelme volt, hogy ilyen distinkciókat tegyen.” S az interjú egy másik helyén: „...érdekes módon a másik alapelveket szintén mindenki kénytelen volt aláírni, vagyis hogy interdiszciplináris megközelítést adjuk a kérdéseknek, és nem különválasztva a társadalom- és természettudományt.” És összefoglalásul: „Emlegettük a három elvet... a különbözőséget, az interdiszciplinaritást, harmadiként a kitekintést a világra. Ezt akartuk elérni a tudományok oldaláról.”

Ezekkel az elvekkel különbözött a Valóság a szakfolyóiratoktól, ezek mentén „szerkesztette meg” Kőrösi a folyóirat szerkesztőségét, válogatta meg belső és külső munkatársait, alakította ki a szerkesztőség munkamódszerét — mindenki minden számba vehető cikket elolvasott, értékelt, pontozott!/ — s így nyerte el a folyóirat közéleti jelentőségét, vált értékke és mértékké, ahol publikálni rangot jelentett a szerzőknek is. S ahogy a folyóirat tekintélye, hogy Kőrösi ironikusan kávéházi fordulatát idézzem, „a kőved” nőtt, a kor sok fontos és súlyos tanulmánya e folyóiratban jelent meg, oszlatva ideológiai ködöket, beleértve vihárait a Vekerdi által iróniával emlegetett elidegenedés-vitát is, amelynél az antropológia-vitát utólag sikeresebbnek tekintette Kőrösi is. S itt következhetne egy hosszú névsor, akiket a szociológia, a lélektan, a nyelvészet, a néprajz, a történettudomány, a közgazdaságtan, a jog, a politika s a természettudományok köréből a két írás különféle összefüggésekben megemlíti, s a szerzőket egy-egy találó vonással jellemez is. Mindez természetesen nem érinti a szakfolyóiratok funkcióit, jelentőségét, bár érdekes tanulmány tárgya lehetne a Valóság és a szakfolyóiratok közötti átjárások a kor nyilvánosságára jellemző, sokszor tilalomfákkal övezett szerkezete is. Elég itt csak a főszerkesztő által oly sokszor emlegetett és nagyra becsült Liska Tibor írásai körüli bonyodalmakra utalni, aki már a kezdetekkor — úgy lehet utópikusan, de messze hatón — próbált a torz tulajdonviszonyokból kiutat keresni. Talán Vekerdi tudná elemezni ezt is.

Külön áttekintés tárgya lehetne a Valóság és az irodalmi és a művészeti folyóiratok viszonya is. Mert a humán értelmiség kultúrája valóban irodalom-központú volt, amin talán csak a magyar film felívelő nagy korszaka ütött rést. Hozzá tartozott a folyamathoz, emlékezik Kőrösi, hogy a sivár sajtóviszonyok sok filmesztétát, zeneesztétákat, művészettörténészeket s különösen történészeket automatikusan a Va-

valóság

KÖRÖSI JÓZSEF EMLEKKÖNYV

Kőrösi József:
Hammichárom év a Valóság rabságában
Huszár Tibor interjúja

Orbán Ottó:
Barátság a Kádár-korszakban

Vámos Tibor:
A Valóság, avagy mit kezdünk
a valósággal?

Hajdu Tibor:
Három Kőrösi ismeretem

Pataki Ferenc:
Emlékezés egy „magnes-emberre”

Kozsag Ferenc:
Valaki

Bart István:
Hörrihorgas, gentlibu férfi...

Gyurkó László:
Cserepedarabok K. J.-ről

Sukosd Mihály:
Főnököm és barátom

Simai Mihály:
Az utolsó találkozás

Vitányi Ivan:
Miert hiányzik?

Vekerdi László:
„Egyszer csak kezdtek mondani, hogy
ha Valóság, akkor az Kőrösi...”

'58

'91

lóságához sodortak. A Vekerdi-tanulmány egy valóságos zeneesztétikai rovatot is említ, olyan nevekkal, mint Molnár Antal, Pernye András, Zoltai Dénes, Ujfaluassy József, Vitányi, s a Bartók zenéjét a matematikával is összekötő Lendvai Ernő. A képzőművészeti tanulmányírók sorában említődik meg Németh Lajos és Perneczky neve is. Talán az sem véletlen, hogy a Valóság körül az első nagy vihar Major Máté, az ötvenes években kiátkozott építész írása miatt tört ki. Az irodalom terepe azonban más folyóiratok által már foglalt volt. S bár — válaszolja Huszárnak Körösi — „már a hatvanas évek elején közöltünk itt-ott irodalomtudományi cikkeket, esztétikai cikkeket — gondolj csak Füst Milánra, Kassák Lajosra, Miklós Pálra —, de a három pápa (Király, Pándi, Szabolcsi) szinte falanxban állt előttünk. A bekerített akolba kívülről kellett jönnünk.” Persze később mindhárom „pápától” közölt a Valóság is tanulmányokat. Noha hallatlanul színes és gazdag az a kép, amit az interjú „Baráti körök, kávéházak” címszó alatt a Hungária, a Belvárosi, a Luxor, a Metropol kávéháztól, a zártabb „Ambrus-zsúrokgig” vázol, ahol — Vekerdi szavával — a hosszú Kádár-korszak alatt ehhez hasonló kisebb-nagyobb baráti vagy felebaráti körökben formálódtak és csiszolódtak eszmék és magatartások e másodlagos nyilvánosság fórumain, s megszámlálhatatlan a sok név, akikkel Körösi valamilyen módon kapcsolatba került, az irodalom mezejére elsősorban a tudomány és irodalom határvidékén olyan szociográfiákkal sikerült betörni, amilyen Vég Antal országos botrányt keltő riportja volt Penészlekről, s Zám Tibor hortobágyi szociográfiája, amelyet Vekerdi tanulmánya bonyolultabb elemzése miatt már a szociológia körébe is sorol. E két írás megnyitja a Magyar Világ rovatot, s kiindulópontjává válik az egykori barát, Meggyesi János által korábban tervezett Magyarország felfedezése könyvsorozatnak is, amelynek írói visszatérően szerepelnek a folyóiratban is (Erdei Ferenc, Márkus István, Kunszabó Ferenc, Fekete Gyula, Varga Domokos, Lázár István, Zám Tibor, Vég Antal, Berkovics György, Albert Gábor, Pünkösti Árpád). A sorozat kiemelkedő kötete Lázár István monográfiája, a Kiált Patak vára, hogy Sárospataknak a folyóirat szerkesztőinek életében kitüntetett szerepét is jelezzük. S a szociográfiákat követték a tetszhalálából életre kelt *szociológia tanulmányai*, mint a Konrád és Szelényi az erőltetett iparosítás következtében eltorzult városfejlődést elemző tanulmánya nyomán kibontakozó urbanisztikai vita, amelynek mintegy visszafele pergő szomorú emberi történeteit napjainkban Tar Sándor elbeszéléseiben olvashatjuk, tanulmányok Andorka Rudoltól, Kulcsár Kálmántól, Pataki Ferencről.

Zám Tibor tanulmánya volt az első, emlékezik Körösi, amelynek leadását fontoltgattuk. S fontolgatásokra volt elég ok sokszor.

Akkoriban sokan kérdezték, *hogyan tudott a Valóság a láthatatlan „falak”-on túllépni*. A választ Hajdú Tibor történész fogalmazza meg, aki így írt: „Kétségtelenül volt bizonyos privilégiuma a Valóságnak, csak hogy ezt nem kapta, hanem kiharcolta, megszoktatta, megvédte — ma ezt sokan nem értik. Nem kell kérdezni, szabad-e, vállalni kellett a felelősséget, majd bolondok lesznek ők vállalni.” Körösi így emlékezik: „Az első Liska-ügyünk a hatvanas évek elején zajlott le. Akkor, 1963-ban vontam le véglegesen a tanulságot, hogy nem kell a „felsőbbiségtől” tanácsokat kérni, mert annak 99%-ban tiltás lesz a vége”. Persze jöttek a dorgálások kéretlenül is. Kezdjük a főszerkesztői értekezletekkel. — Hát ezek szép kioktatások voltak — válaszolja Körösi, s Ilia Mihály levelére emlékszik. Ilia Mihály írta egyik levelében, hogy mindig bámulta Körösit, mikor az ég zengett a Valóság nevétől, és ő vagy magában mosolygott, vagy a plafont nézte. Voltak azután a TIT, az állami s a pártszervezeteken át érkező, nevetségesen kisszerű intelmek, raportra rendelések s telefonok is. Körösi távol tartotta magát a „felsőbbiségektől”, elbeszélései mégis plasztikus képet rajzolnak a párton belüli liberálisabb „kultúrosok” és a balos agit-propok közötti harcokról, s néhány vonással jellemző képet fest a kor eltérő szerepet

játszó vezetőiről, Aczélról, Pozsgayról, Grószról s Nyers Rezsőről, aki a hatalomból kikerülve a folyóiratnál szerkesztőbizottság-elnöki szerepet is betöltött később.

Persze nem minden megrovás indult „felsőbb körökből”, a kemény támadásokat sokszor a megyei pártapparátusok lázadásai gerjesztették a kor politikai működési mechanizmusainak megfelelően. Álljon itt jellemzésül a már érintett történet a Zám-esetről, amit Vekerdi taulmánya is idéz. „Zám Tibor hortobágyi jegyzetei voltak az elsők, amikor alaposabban fontolgattunk... És emlékszem, hogy Hegedüssel ezt elolvastattuk (akkoriban Hegedüs András szociológusként a Valóság szerkesztőbizottságának elnöke volt), felhívtam rá a figyelmét, és Hegedüs mesterremekeként — mai szemmel már egy kicsit szégyelli az ember az ilyen mesterremekeket — egy jegyzet került Zám írása után, hogy az író szemüvege más, mint a tudósé, a politikusé, ám lássátok, emberek. De hiába volt ez a jegyzet. Verés azért nem lett belőle a Hortobágyi gazdaságban, amikor oda a szerkesztőséget tetemre hívták egy „vitaestre”, mert Hegedüsrre mint az állami gazdaságok volt miniszterére emlékeztek, de Lázár István autógumiját felszúrták, s egyáltalán nagyon fagyos volt a hangulat. Pedig még Csoóri Sándor is eljött segítségünkre.” Kevesen voltak az olyan megyei vezetők — jegyzi meg Huszár —, mint a Gajdócsi—Romány kettős volt. Orosz Ferenc volt a meghatározó típus — teszi hozzá Körösi. Orosz Ferenc a penészeleki tetemre hívó volt, akivel szemben Darvas József lépett fel a Valóság védelmezőjeként. Mint ahogy írásaikkal időnként bizonyos védernyőt jelentettek a folyóirat számára olyan tekintélyek is, mint Erdei Ferenc, aki Donáth Ferenc könyvéről is írt ismertetést, vagy Bognár József, noha a „magyar modell” emlegetése miatt szovjet rosszallás következtében közvetítettek figyelmeztetést a laphoz.

A Valóság indulása idején, mint Vekerdi írja, „...ha nem is mindenfelé vidámság és jó hangulat, de valami megkönnyebbülésféle általában érezhető volt akkoriban az országban”. A politizáló értelmiség köreiben reményeket ébresztettek — beépített fékekkel — a tervezett reformok is később, bár érzékelhetővé váltak a közgazdász s a human értelmiség között, illetve a világszerte más életérzésekkel színre lépő új nemzedékkel támadt feszültségek is. A kétségeket és a későbbi csalódásokat a csehszlovákiai bevonulás váltotta ki. A Körösi-interjú elbeszéli annak a pesthidegkúti, 5–6 órás augusztusi vitának a történetét is, amelyen a szerkesztőség tagjain kívül részt vettek mások, filmrendezők, írók is. A tanácskozás akörül zajlott, hogy vége van-e a reformnak, vagy Kádár személye még bizonyos garanciát jelent, továbbá, hogy belekezdjenek-e egy aláírásgyűjtő kampányba a jelenlévők. Az aláírásgyűjtés elmaradt, mert az interjú szerint végül a két kezdeményező, Csoóri és Gyurkó se nagyon erőltette a dolgot, ugyanis a kor két tekintélye, Illyés Gyula és Lukács György se helyezte az akciót. Mindenesetre Csoóri visszaemlékezései szerint Gyurkó ellenszegülése miatt szakadt meg a barátságuk, noha 1966-ban megjelent írásával még a Valóság szerzője is volt, s a Nomád napló megjelenése alkalmával 1979-ben a Valóság egy esszéfüzérrel méltatta Csoórit, amelyek szerzői voltak: Huszár Tibor, Sükösd Mihály, Orbán Ottó és Gyurkó László.

„A Jelenkor — írja tanulmányában Vekerdi — 1963-mal, a Valóság 1964-gyel lépett »havi korba«. Sokkal fontosabb azonban ennél a »növekedésbeli« hasonlóságnál az a szemléletbeli, hogy egyik folyóirat se volt hajlandó behajtani a magyar szellemi életet megosztó »urbánus« és »népi« (de koroktól és divatoktól függően gyakran másra átkelesztett) egyirányúsított zsákcákba.” A Valóság Bibó István szellemében Egy előítélet nyomában címmel Száraz György tollából közölt e kérdésről egy — alapos fontolgatás után nyomdába adott — esszét, s előre futva az időben, ugyancsak Száraz György volt, aki Ion Lancrajan „különös” könyvére a nyolcvanas években válaszolt. A folyóirat szerkesztői, szerzői gárdája, tematikája lényegében 1968 után sem változott, sőt új tematikai szakirányokkal színesedett is, s mint Körösi megjegyzi, a lapot megbélyegző revizionista jelzőt idővel felváltotta a *reformista* jelző. E nehezülő helyzetben is sűrűsödtek a szociográfiák, köztük Hajnal István tanítványaként a



szociográfiát történelmi összefüggésekbe állító Márkus István elemzése, Kemény István tanulmánya a cigánykérdésről, egymás után jelentek meg a fontos szociológiai tanulmányok a társadalom szerkezetéről Hegedűs Andrástól, Ferge Zsuzsától, akinek Körösi három érdemet is tulajdonít: „Ő erősítette az ún. szociális érzékenységet, ő ismertette meg igazán a szélesebb közvélemény előtt Pierre Bourdieut, s számos fiatal tehetséget vonzott, irányított a laphoz.” E kort jellemzi Sükösd hevesen támadott esszéje az új értelmiségről, közgazdasági írások, s Szépe György és Zsilka János Vekerdíj által sokoldalúan méltatott nyelvészeti tanulmányai, olyan kiváló természettudósok, mint Grastyán Endre, Marx György írásai, a matematikus Tóth Imre felülmúlhatatlan szellemmel megírt tanulmánya a matematika és a filozófia kapcsolatáról, a Szent-Györgyi Alberttel készült tv-interjú, irodalmi, művészeti tárgyú esszék Németh G. Bélától, Mészöly Miklóstól, Orbán Ottótól, hogy önkényesen ki-

emelve csak az ő nevüket említsük. És sorakoznak a történészek: Berend T. Iván és Ránki György gazdaságtörténeti, történelmi tanulmányai, a szellemtörténész Lackó Miklós, jelentős tanulmányaival Kosáry Domokos, az olvasó számára a Valóság-ban tűnik fel Romsics Ignác is, s a nemzet-vitában korszakos jelentőségű írásaival Szűcs Jenő. S ha mindehhez még hozzászámítjuk a folyamatos könyvismertetéseket Buda Bélától, Andorka Rudolftól, a külföldi folyóiratok szemléit, az olvasó úgy érezhette, hogy tájékozódhat a világban végbemenő szellemi áramlatokról, strukturalizmusról, szemiotikáról, az Annales történész-iskola vitájáról, Habermas-ról, Foucault-ról, a szociológia, a pszichológia, a történettudományok s a természettudományok fejleményeiről. De a párthatározattal elrendelt szilenciumok nyomán láthatóvá váltak a szakadások: Konrád és Szelényi kénytelen volt külföldre távozni, Fehér Ferenc és Heller is, az 1951-ben még a Valóságban is publikáló Márkus György szintén, megszakadt a folyóirat kapcsolata az 1966-ban még Husserl-ről értekező Vajda Mihállyal, a Lukács-iskola fiatalabb és még fiatalabb nemzedékével is. A filozófusok sorában a Valóság vonzásában maradt a zeneesztéta Zoltai Dénes és Almási Miklós, illetve a Wittgenstein-szakértő Nyíri Kristóf, később, 1987-ben tűnik fel a hermeneutikával foglalkozó Fehér M. István is.

Az emlékezet, tudjuk, mindig szelektív, ezért is páratlan, ahogy Körösi a szakításokra, nemegyszer kicsinyes vádaskodásokra hol magyarázkodások nélküli önkritikával, hol jogos méltósággal, hol ironiával emlékszik. Csak vigyázzanak a határookra... — hangzik a figyelmeztetés már a Konrád—Szelényi-tanulmány idején. —Édes Istenem — sóhajt fel — megint ezek a kifejezések, a határok. — Vagy: „Akkor szellemesnek tartottam, most inkább otrombának tartom a leveletem” — mondja egy leveléről, amelyben a szerzőtől korrekciót kért. S ami ugyancsak ritka: kerüli a mártírszerepet, mindig önmagának tulajdonítja a felelősséget, ha valamit utólag tévedésnek ítél.

A hetvenes években a régi s új szerzőkkel még változatlanul működtek a szerkesztőség fogaskerekei. A Valóság volt az a folyóirat, amely 1973-ban Donáth Ferenc közvetítésével Bibó Istvántól „Tanya és urbanizáció. A tanyakérdés vitájának újjáéledése és Erdei Ferenc tanyakoncepciója” címmel írást közölt. Idézem a Fény

presszóban Bibóval való találkozásja történetét, mert a korra s Kőrösi elbeszélő módjára oly igen jellemző: „Úgy éreztem magam, mint az érettségi vizsgán, pedig már nem voltam éppen fiatal. Itt, ebben a részben gazda helyett nem lehetne parasztot írni? Tudod — mondta —, lehetne, csak az a probléma, hogy én éppen gazdát akartam írni. Hát úgy elszégyelltem magam, mégis kértem, hogy legalább egyszer hadd javítsuk ki parasztra. Rám nézett, kicsit, nem nagyon mimikázott, de nem valami szép kifejezést láttam az arcán, és rábólintott. Ezt a cikket nagyon nagy jelentőségűnek tartom. Jóval később közöltük a másik cikket, Németh László és Szekfű Gyula vitájáról.” (1979/8.) S Huszár Tibor is készített Bibóval egy interjút (1980/8.) E sokszínűség ellenére a folyóiratot már „bekocsonyásodás” jelzővel is illeti Kőrösi. Kudarcként élte meg, hogy a szerkesztőség fiatalítása nem sikerült, a bevontaknak nem sikerült a lapnál tartósan gyökeret eresztieniök.

A *nyolcvanas évek* válságával azután új korszak kezdődik. „1982-ig többé-kevésbé magabiztos voltam — mondja —, attól kezdve nagyon sok lelkiismeret-furdalással csináltam, de talán inkább nyolcvantól.” Ahogy a válság mélyült, a politika megmerevedésével a reformok reménye is végleg eltűnt. Pedig a folyóirat — az olvasó számára legalábbis — hűen nyomon követte a kibontakozó válságfolyamatot. A régi szerzők mellett színre lép a derékhadhoz számító radikálisabb közgazdász reformnemzedék, hogy csak a különféle pályákat befutó neveket említsük: Antal László, Csillag István, Lengyel László, Szalai Erzsébet, Voszka Éva, Petschnig Mária Zita, továbbá Bod Péter Ákos, Bogár László, Botos Katalin. De a legnagyobbat, jegyzi meg, Berend T. Iván dolgozata csattant, amikor 1988 januárjában a hetvenes évek gazdaságpolitikai vitáira visszatekintett. És e sor elején természetesen Kornai János, aki A hiány című könyvében, a Valóságban publikált tanulmányaiban is a rendszer működésképtelenségét a legmélyebben elemzi. Kőrösi jellemzéséül álljon itt is egy kép:

„Szalai Erzsébetet — beszéli el — nemigen kell magyarázni, teljesen egyértelmű a szereplése, a hatása is. Emlékezetes számomra első jelentkezése. Mindenkinek tetszett a cikke, de azért én — egy kicsit faggatózva — megkérdeztem tőle, hogy miért tartja ezt a témát olyan fontosnak. — Még kér a nép — válaszolta. Petőfivel még könnyebben levett a lábamról.” A közgazdászok mellett sorakoznak a jogászok — Sárközi Tamás, Sólyom László, Sajó András, Varga Csaba —, s a szociológusok és esszéírók mára a derékhadhoz számító új nemzedéke, Kolosi Tamás, Szilágyi Ákos, Csepeli György, az oly korán elhunyt Papp Zsolt és mások, s a „végjátékban” interjúkkal Tamás Gáspár Miklós és Kis János is. A nyolcvanas évekből az olvasó számára emlékezetes élmény a nagy író, Mészöly Miklós és a nagy történész, Kosáry Domokos vitája is a nemzettudatról. Nagy visszhangot keltett Hankiss Elemér, aki irodalomelméleti tanulmányok után publicisztikai írásaival, majd mélyebb elemzéseivel jelentkezik, mintegy prognosztizálva sok mindent, ami bekövetkezett később. Azt hiszem, igaza van Vekerdinek: ha majd eljön az idő, hogy történelmünk e nagy



sorsfordulatát kellő távlatból megírja valaki, nem kerülheti meg a Valóságot. És mégis: a folyóirat főszerkesztője erre az időszakra dicsekvések helyett inkább önmagát hibáztatva, a Gombár Csaba Lengyel Lászlóval írt tanulmányának visszaadására s az Új Márciusi Front kudarcba fulladt alapítására emlékszik. Érzékeli, hogy az új lapalapításokkal fokozatosan fogyatkozik a Valóság körül a levegő. „Kezdett kilépni a körből a Társadalomtudományi Intézet közlönye, már az is Gombár Csabát meg Papp Zsoltot közölt, próbált újítani Köpeczi Béla a Magyar Tudománynál” — emlékszik, az igazi kihívást azonban, mint Vekerdi írja, — és nemcsak a Valóságnak — az olyan új folyóiratok, mint a 2000, a Medvetánc, a Hitel, a Beszélő, a Holmi, a Liget, az Orpheus és más folyóiratok jelentették. „Úgy látszik — írja 1996-ban — más feladat vállalni az évtizedes bolyongást a pusztában, s megint más célhoz érten berendezkedni ma is: de erről Komoróczy professzornak kéne írni egy szép, az őspélda múlhatatlan erejét felmutató tanulmányt. És ha az ígélet földjéről kiderül, hogy a többségnek, még az előzőnél is sokkal nagyobb többségnek ez is csak nyomor és szenvedés?”

Ki volt hát ez a hórihorgas férfi, akinek neve elválaszthatatlanul egybefonódott a folyóirattal? Az interjú elején Körösi szociográfiai pontosságú képet rajzol szülőföldjéről, Nekézsenyről, majd Maklárról, a két kis református szigetről a nagy egri érseki uradalomban, „meglehetősen sűrű református papi családjáról”, kisebbségi helyzetükről, szegénységükről, arról a „gögről, amely azért megmaradt a családban, de jobban a kisebbségi érzés”. S ugyanúgy sárospataki éveiről, iskoláiról, későbbi mestereiről, életútjáról a Valóság szerkesztőségi íróasztaláig. „Nagy disznóságot, mondja, nem volt alkalmam elkövetni, mert a legkritikusabb években kizárt párttag voltam, és nagy bajba nem kerülhettem, mert 56-ban kórházban voltam.” Körösiben legbelül volt valami sérthetetlenül tiszta, írja róla Orbán Ottó. „Évekig lehetett kuncogni azon, hogy mennyire élehetetlen, hogy komoly lapszerkesztő létére egy olyan nyomortanyának is csak nehezen nevezhető bérházban él, hová Dickens regényének gyerek koldusai is csak óvakodva tennék be a lábukat...” Vitányi szerint kívülről volt, „liminális”, egyforma mértékkel ítélte mindenkinek a műveiről, a hivatal által kitüntetett nagyságokról, az értelmiség által imádott ügyeletes zsenikről, a mindkettő által elnyomottakról, az utcáról bejött ismeretlenekről és kívülrekedtekről, mint ahogy az interjúban is kedvtelve emlegette az olyan szakmai körökben nem méltányolt szerzőket, mint Liska vagy Tolnai György. Pataki „mágnés-emberként” jellemzi, Jeremiás prófétát emlegeti vele kapcsolatban Vámos Tibor. Gyurkó szerint csálhatatlan szemű pokrócgoromba lektor, pedig meghatóan, szemérmesen tudott szeretni, gyerekeit, asszonyát, barátait. De talán a legpontosabb és a legmegrendítőbb kép Simai Mihályé, ahogy ott állnak Lázár István ágya előtt, s a haldoklót felesége pohárból próbálja itatni. Egy olyan csészét kell szerezni Pistának, mondja, amelyen csőr van, nem szívószálon keresztül kell innia. S részletesen elmagyarázza, hogy milyen csészére gondolt, s azt is, hogy hol lehet kapni. Mondtam már, fordult ismét Lázárhoz, ki fogok adni egy új folyóiratot, Obsitos címmel, csak elbocsátott és nyugdíjas szerkesztők írhatnak bele. Te írod majd az első bevezető cikket. Aztán szóltan lett, hallgatott. „Pár nap múlva megint jövünk — mondta Jóska, s Lázár élettársához fordult, ne felejtse a csőrös csészét.” Igen, ilyen volt. S néhány nap múlva halott volt Ő is. Emlékére álljanak itt a vele készült magnó-interjú utolsó mondatai: „Remélem, ha valaki ezt a beszélgetést egyszer meghallgatja, nemcsak a történetek maradnak meg benne, hanem az is, hogyan próbáltunk egy olyan lapot szerkeszteni, amely tükrözi a kort, tükrözi törekvéseinket — s egy-egy cikket évek múlva is érdemes lesz elolvasni. Remélem, nem felejtődik el az a sok küszködés és akarat, amit kifejtettünk, s ha az általam ennek tulajdonított túlzott fontosságot nem is igazolja a történelem, mégsem vész a semmibe.”

Sylvester András

Tarján Gusztáv (1907—1998)



Életének 92. évében 1998. június 9-én Miskolcon elhunyt Tarján Gusztáv vasokleveles bányamérnök, nyugalmazott egyetemi tanár, a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagja, a Miskolci Egyetem tiszteletbeli doktora, az Országos Magyar Bányászati és Kohászati Egyesület tiszteleti tagja, az Ásványelőkészítési Tanszék volt vezetője, számos hazai és nemzetközi tudományos és szakmai bizottság volt tagja.

Tarján Gusztáv Sopronban született 1907. március 16-án. Iskoláit is itt végezte, 1929-ben szerzett bányamérnöki oklevelet a József Nádor Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Bánya-, Kohó- és Erdőmérnöki Karán. A diploma megszerzését követően napidíjas gyakornokként kezdte meg szakmai tevékenységét az Érc- és Szénelőkészítési tanszéken, majd 1937-ben tanársegéddé nevezték ki. 1938-ban A recski rézérc szelektív flotálása című értekezésének megvédésével egyetemi doktori címet szerzett. 1939-ben az állami ércbányászat csucsomi antimonbányájához kerül, ahol beosztott mérnök, majd üzemvezető főmérnök. 1941-ben az akkori bányamérnöki kar

meghívására intézeti tanárként visszatért az oktató-kutató munkához, az Érc- és Szénelőkészítési tanszék vezetője lett. 1943-ban nevezték ki egyetemi tanárrá. E tanszéknek (majd megváltozott nevén az Ásványelőkészítési tanszéknek) 1972-ig volt tanszékvezetője. 1974-ben nyugállományba vonult, azonban tudományos főmunkatársként 1994-ig folytatta tudományos és oktató munkáját.

Az oktató és tudományos munka mindig egyensúlyban volt tevékenységében. Oktatói működése idején nagy gondot fordított tananyaga rögzítésére. Könyvei, jegyzetei sorozatban jelentek meg. 12 könyvet, könyvrészletet és értekezést írt, közöttük 3 tankönyvet.

Egyik könyv kínai nyelven jelent meg. Életművének betetőzését jelentette az 1986-ban megjelent Mineral Processing című kétkötetes angol nyelvű munkája, amely szakkönyv, tankönyv és kézikönyv is egyszerre. Egyetemi oktatási célokra, illetve a mérnökto-vábbképzés érdekében 14 jegyzetet írt. Könyveiben és jegyzeteiben saját tudományos munkái és tapasztalatain kívül a szakirodalomban fellelhető minden fontos eredményt átvett, egységes szempont szerint rendszerezve azokat. Érdekes és rendkívül tartalmas előadásai, könyveivel és jegyzeteivel több mint egy emberöltőn keresztül adta át a hallgatók és mérnökök ezreinek a szerte-ággazó szak- és tudományterület ismereteit.

Tudományos munkáját bányamérnöki oklevelének megszerzése óta folyamatosan végezte. Az ásványelőkészítés minden részterületén maradandót alkotott. Eredményeit — amelyeket több mint 160 tudományos közleményben jelentetett meg — az egész világon ismerik, hivatkoznak rá. Legjelentősebb kutatásokat a hidrociklonban lefolyó áramlások és szilárd szemcsék mozgástörvényeinek vonatkozásában végezte. Tudományos munkájának eredményei a gyakorlatban közvetlenül alkalmazhatók. 1950—1980 között minden hazai dúsító, illetve előkészítőmű létesítésében részt vett, a tervezéshez szükséges laboratóriumi és felüzemi kísérleteket irányította (ürkúti mangánérc, petőfibányai lignit, gyöngyösvontai lignit stb.) Jelentős eredményeket ért el az ásványelőkészítő berendezések fejlesztése terén is (TA flotáló cella).

Tudományos munkásságának elismeréséül a Magyar Tudományos Akadémia 1951-ben levelező, majd 1976-ban rendes tagjává választotta. Állami kitüntetése sem maradt el: kétszer kapta meg a Kossuth-díjat és a Munka Érdemrend arany fokozatát, valamint számos más kitüntetést is elnyert.

A Miskolci Egyetem 1979-ben tiszteletbeli doktorrá avatta, majd 1991-ben a Pro Universitate kitüntetést adományozta részére, ezzel is elismerve a nagy tudású, szakmáját nagyon szerető és azt magas színvonalon tanító és művelő, hosszú időn át az Alma Mater szolgálatában álló ember életművét.

Kovács Ferenc

Bogárdi János (1909—1998)

Bogárdi (Bogner) János — Bogner János és Schiller Etel fiaként — a bánsági Torontáltorda községben született 1909. június 11-én. Középiskolai tanulmányait Nagybecskereken (már a Szerb-Horvát-Szlovén Királyságban, a mai Jugoszláviában) végezte. 1927-ben érettségizett és jött Budapestre, hogy mérnök (a mai szóhasználat szerint: építőmérnök) lehessen. Nagy ambícióval fogott egyetemi tanulmányaiba az akkori királyi József nádor Műegyetem (a mai Budapesti Műszaki Egyetem) mérnöki osztályán. Valamennyi mechanika zárthelyijét 6-osra (akkori kitűnőre) írta. 1931 végén — évfolyamából elsőként — megszerezte a mérnöki oklevelet.

Még mint szigorló mérnökhallgató, 1931 nyarán és őszén, a Rábán épülő nicki duzasztómű tervezési és építési munkálatainál dolgozott. 1932-ben vállalati mérnökként a Hanság-főcsatorna kotrási munkálatain, majd az Állami Vízügyi Szolgálat és jogutódai keretében, így 1933—40-ben a nyíregyházi és a győri Folyómérnöki Hivatalban, 1941-től a Vízrajzi Intézetben (1945-től 1995-ig igazgatóként), 1955—62 között a kísérleti osztály

és a hidraulikai laboratórium alapító vezetőjeként a Vízgazdálkodási Tudományos Kutatóintézetben dolgozott.

Katonai szolgálata idején 1934-ben változtatta nevét Bogárdira, és később ezen a néven vált híressé világszerte.

Nyíregyházán a Tisza szabályozási munkáival, ármentesítési, belvízrendezési kérdésekkel, Győrben kisvízszabályozási feladatokkal foglalkozott. 1940–41 telén részt vett a dunai árvédekezésben, majd a Duna Budapest–Paks közti szakaszának általános szabályozási tervét készítette el. A vízrajzi szolgálatnál vízjelzéssel, árvíz- és jégtelenítő szolgálattal, hidrológiával és hidrometriával és különböző kutatásokkal (a belvízrendezéshez szükséges lefolyási tényezők és a fajlagos vízszállítás meghatározásával, korrelációs számításokkal) foglalkozott.



Mindeközben — széles körű érdeklődésének megfelelően — felsőfokú közgazdasági és jogi tanulmányokat is folytatott (a kecskeméti Jogakadémián 1937-ben jogi végbizonyítványt szerzett, a magyaróvári Gazdasági Akadémián 1939-ben gazdasági szakvizsgát tett), szakmájában pedig a tudományos kutatómunka vonzotta (már 1935-től vizsgálta a folyóvizek hordalék-szállításának törvényszerűségeit). 1937–38-ban amerikai ösztöndíjasként Master of Science fokozatot szerzett az iowai egyetemen, majd 1942-ben műszaki doktori címet Budapesten.

1941-ben vette feleségül egész életén át hűséges társát, Perl Magdát, akitől gondosan nevelt János, Magda és Mária nevű gyermekei születtek. (Az első kettő mérnök, a harmadik orvos, János a karlsruhei egyetem professzora.)

Erős vonzódása az oktatói pálya iránt visszavitte az egyetemre. Már mint a Vízrajzi Intézet igazgatója 1946-tól óraadóként, illetve megbízott előadóként foglalkozott a mérnökifjúság képzésével a I. sz. Vízépítéstan tanszéken. 1947-ben a Műegyetemen egyetemi magántanári képesítést szerzett. A hordalékmozgás témaköréből tartott fakultatív előadásokat, de a vízgazdálkodási gyakorlatokon is tanácsaival segítette a hallgatókat a tervfeladatok elkészítésében.

Idehaza és nemzetközileg is elismert, eredményekben gazdag kutatói és vezetői tevékenységgel a háta mögött 1962-ben elnyerte a Műegyetem Vízépítési tanszékén meghirdetett egyetemi tanári állást és ettől kezdve, egészen 1979-es nyugdíjazásáig, a hidromechanika, a hidraulika, illetve ezek különböző részfejezetei képezték előadásai tárgyát.

Egész oktatói tevékenysége során, már a kezdetektől fogva figyelt tanítványainak kvalitásaira. Külön kis füzetben jegyezte fel jellemző adataikat és a későbbiekben, ha alkalma nyílt valakit elhelyezni, ez a füzet és kitűnő memóriája segítette a megfelelő ember kiválasztásában. Így állította össze például az ötvenes évek közepén a VITUKI kísérleti osztályának (a jelenlegi hidraulikai intézetnek) első kutatógárdáját, akik közül mindenki a hidraulikai és vízépítési kutatás nemzetközileg is elismert művelőjévé vált. Emberi szolidaritását jellemzi, hogy 1956 után munkahelyet biztosított a Műegyetem Vízépítési tanszékéről eltávolított oktatóknak.

Oktatói munkája nem szakította el őt a kutatástól. Amit fiatalon elkezdett, ahhoz nem lett később sem hűtlen. A hordalékmozgás vizsgálata már iowai magiszteri értekezésének témája volt, de legnagyobb művei, valamint nagyszámú tanulmányának jelentős része már egyetemi tanársága idején és nagyrészt külföldön jelentek meg. Ezek a művek nemcsak a szakma, hanem a mai mérnökhallgatók számára is fontos alapot képeznek, például a tudományos diákköri munkákhoz. A FAO szakértőjeként tevékenykedett Belgrádban és Rómában.

Irodalmi tevékenysége azonban nemcsak tudományos újdonságok alkotására szorítkozott, amelyek egyébként 1962-ben, majd 1973-ban hozták meg számára az akadémiai levelező, ill. rendes tagságot. Mint egyetemi oktató számos jegyzetet írt, amelyekben az általa oktatott tárgyaknak magas színvonalú leírását bocsátotta a hallgatók rendelkezésére. Ezek az ismeretek beépültek az azóta továbbfejlődött tantárgyak anyagába, ahogy ő is igyekezett elődei és munkatársai munkájából minden értékeset felhasználni saját tanítványainak oktatásához.

Szakmai tekintélye, angol, német, szerb és orosz nyelvtudása révén Bogárdi János a nemzetközi tudományos és oktatási kapcsolatok kiépítésében is kiemelkedő szerepet játszott. Vendégprofesszor volt az iowai, a utahi és a coloradói állami egyetemeken (1964–65), a belgrádi és a grazi műegyetemeken, többször volt vendégprofesszor a bécsi műegyetemen (1965–78) és rendszeresen előadott az UNESCO égisze alatt működő budapesti és padovai nemzetközi hidrológiai posztgraduális tanfolyamokon (1966–78).

Hazai és nemzetközi közéleti tevékenysége igen kiterjedt volt. Az MTA Vízgazdálkodás-tudományi Bizottságának elnöke (1965–78). A Meteorológiai Világszervezet (WMO) Európai Tagozata Hidrológiai Munkabizottságának elnöke és szakcsoportvezetője (1958–). A Nemzetközi Öntözési és Belvízlevezetési Bizottság (ICID) alelnöke (1973–76), Magyar Nemzeti Bizottságának elnöke (1965–69), a Man and Biosphere program Magyar Nemzeti Bizottságának tagja. A Nemzetközi Hidraulikai Kutatási Szövetség (IAHR) vezetőségi tagja (1971–77), alelnöke (1973–77).

Főbb művei: Vízfolyások hordalékmérései (1947), A budapesti Duna-hidak vízduzzasztása (1947), Korrelációs számítás és alkalmazása a hidrológiában (1952), A hordalékmozgás elmélete (1955), A vízfolyások hordalékszállítása (1971), Fluvial Sediment Transport (1972), Környezetvédelem—vízgazdálkodás (1975), Sediment Transport in Alluvial Streams (1974), Öntözési és vízrendezési értelmező szótár (szerk. Petrasovits Imrével, 1980), Kutatási jelentések a vízgazdálkodásban (1980).

Főbb elismerései és kitüntetései: Az ICID tiszteletbeli alelnöke (1976–), a Bécsi Műegyetem disz doktora (1973), a Padovai Tudományos, Irodalmi és Művészeti Akadémia (1977), az Osztrák Vízgazdálkodási Szövetség (1970) és az IAHR (1979) tiszteleti tagja. Megkapta a Német Vízgazdálkodási és Vízérősszövetség Gotthilf Hagen Emlékérmét (1969), az ICID Nagy Emlékplakettjét (1978), a Munka Érdemrend arany fokozatát (1979), a Széchenyi-díjat (1993).

Bogárdi János nyugdíjba vonulása után is tartotta munkatársaival a baráti kapcsolatot és támogatta őket további pályafutásukban. Egészségi állapotának gyengülése és otthonához kötöttsége ellenére is mindvégig figyelemmel kísérte a hazai és külföldi eseményeket és látogatói mindig egy érdekes és értékes eszmecsere emlékével térhettek haza. 1998. november 18-án csöndben távozott szerettei köréből.

Haszpra Ottó

A kisebbségi kérdés irodalmából

AZ ETNIKAI ELLENTÉTEK HISTORIKUMÁRÓL

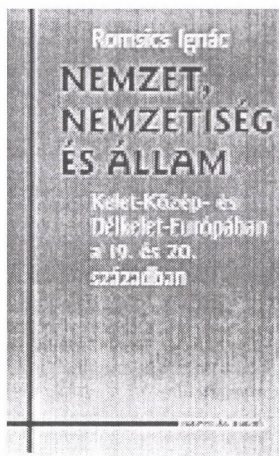
Romsics Ignác a tudatosan építkező magyar történészek közül való, aki a két világháború közötti Magyarország politikatörténeti feltérképezését követően az ország és a térség 20. századi etnikai-nemzeti és nagyhatalmi meghatározottságainak vizsgálatát tűzte ki célul maga elé. Döntésében a külföldi kutatóutak során összegyűjtött források mellett minden bizonnyal a bloomingtoni egyetem magyar történelem tanszékének élén eltöltött évek oktatási tapasztalatai is közrejátszottak, amikor tapasztalnia kellett, hogy a térség etnikai-nemzeti kérdéseivel, konfliktusaival foglalkozó egyre gazdagabb nemzetközi szakirodalomban a magyar és más kelet-közép-európai szerzők által írt munkák milyen csekély mértékben érvényesülnek.

Pedig a magyar történetírásban, kivált annak nemzetiségértéket vonulatában a tágabb szomszédság iránti regionális érdeklődés folyamatosan jelen van, és a források feltártsága mellett a szomszédos országokkal egybevetve talán éppen ez a térségi szemlélet jelenti historiográfiánk egyik legfontosabb előnyét. Mindezt persze jó lenne világnyelveken megjelenő munkákkal kamatoztatni, hogy a hovatovább önálló tudományággá váló etnohistoria magyar kutatási eredményei az eddigieknél mélyebben ágyazódjanak be a nemzetközi szakirodalomba.

A nemzeti közösségek, az etnicitás és az államiság 19–20. századi kelet-közép-, illetve délkelet-európai összefüggéseit tanáros eleganciával bemutató, múlt év őszen megjelent munka tizenegy fejezetre tagolódik. Az etnikai-nemzeti kérdésekkel foglalkozó szakirodalom nyelvek, iskolák, ideológiák, szerzők szerint eltérő s ezért meglehetősen kusza fogalomhasználatában igyekszik rendet teremteni a szerző, majd pedig az Európa keleti régióinak kijelölésében, megnevezésében mindmáig jelenlévő fogalmi és tartalmi vitákat mutatja be a kérdéskör magyar és nemzetközi historiográfiai előzményeinek felvillantásával. Az egyetemes érvényességű nemzetmeghatározás helyett a szerző szerint célszerűbb a különböző nemzettípusokat, illetve nemzetfelfogásokat tisztázni.

Ennek megfelelően jelzi az angolszász és francia nemzetfelfogás államhoz kötődő nemzetértelmezése, illetve a nemzetként a nyelvi-kulturális közösséget jelölő német és kelet-, kelet-közép-, délkelet-európai felfogás közti különbséget, majd pedig ez utóbbi érvényesülését a magyar nyelvű szakirodalomban. A bevezető fejezet a régebbi és legújabb keletű nemzetközi és magyar irodalom alapján a nemzetiség, a nacionalizmus, az etnikum, népcsoport fogalmak vonatkozásában szintén jelzi a szerző értelmezését, s annak megokolását.

A szerző által képviselt állásponttal — pl. a többségi nemzetek kétharmados arányához kötött *nemzetállam*, illetve a 90 százalékos minimum esetén általa használt *homogén nemzetállam* kifejezések jogosultságáról — (15. o.) természetesen lehet vitatkozni. A terminológiai tisztázottságra és egyöntetűsége való törekvés mindenesetre lefegyverzően következetesen érvényesül a könyvben. A Közép- vagy Kelet-Európa vita nagy ivű vázlatában a szerző a fogalmi viták közös gyengéjét az álláspontok ideológiai befolyásoltságában, a nemzeti nézőpont túlzott érvényesülésében jelöli meg.



Romsics Ignác explicite nem fejt ki saját álláspontját. Tény, hogy a könyv címében az Oskar Halecki szerint a Kelet- és Nyugat-Európa nagyhatalmai között elterülő Kelet-Közép-Európa fogalmát a Balkán-félsziget térségével azonosított Délkelet-Európával együtt használja. Mindez azt jelzi, hogy a szerző a kelet-nyugat közötti *köztes régió* elkülönítésének jogosultságát nem vitatva, a történelem során különfejlődésen átment alrégiók közötti különbségeket szintén hangsúlyozottan fontosnak tartja.

A címben jelölt két alrégiót minden különbözősége ellenére Romsics azért tekinti együttesen tárgyalhatónak, mert mindaz, „amiről a kötet szól, a soknemzetiségű birodalmak felváltása nemzetállamokkal, elválaszthatatlanul össze is köti a két alrégiót” (31. o.). A 2—3. fejezetek a térség premodern államainak és népeinek, illetve 18—19. század folyamán kialakult nemzeti mozgalmak

inak és az ezek által képviselt nemzeti ideológiáknak egyfajta történeti enumerációja. A könyv fontos kiegészítőjét jelentő, könnyen áttekinthető, mégis sok információt hordozó kiváló térképeken (*Sebők László*, a Teleki László Alapítvány Közép-Európa Intézetének munkatársa készítette őket) jól nyomon követhetjük a szerzőnek azt az okfejtését, amellyel a nyugat-európaiától eltérő kelet-közép- és délkelet-európai nemzeti fejlődés középkori előzményeit, illetve a nemzetképzés szempontjából meghatározó 19. századi helyzetet mutatja be. A régió középkori nemzetállamai helyén a 16—18. század folyamán három soknemzetiségű birodalom és az ugyancsak több nemzetiséget magában foglaló Porosz Királyság jelentette az állami kereteket, amelyek nemzetállamként való kiépítése egy pillanatra sem tartozott a reális elképzelések közé, azaz ezek a multietnikus birodalmak — ahogy Romsics Ignác fogalmaz — „nyelvileg-kulturálisan integrálhatatlanok” voltak. (44. o.)

A térség nemzeti mozgalmi a történeti előzményektől és a térség államalakulataihoz való viszonyuktól részben meghatározva, részben attól függetlenül a közös nemzeti nyelv megteremtéséért és annak egyenjogúságáért bontakoztak ki, majd a 19. század eleji nyelvharok után a nemzeti területek elkülönítéséért, illetve egységesítéséért, vagyis az autonómia, illetve az unió gondolatáért indultak harcra. Ami a balkáni népek közül a szerbeknek, görögöknek, majd a románoknak és bolgároknak a 19. század folyamán legalábbis részben sikerült — az önálló nemzetállamok létrehozása és a nemzeti területek részleges egyesítése — a Habsburg Monarchia, valamint az Orosz Birodalom területén élő nemzetek számára továbbra is megoldatlan kérdés maradt. Délkelet-Európa nemzeti államok szerint való átrendeződése, vagy hogy a korabeli európai politikai publicisztika ma is pejorativ jelentésű kifejezésével éljünk, balkanizálódása, a Monarchia és Oroszország kisnemzeti elitjei szemében egy ideig még inkább egyfajta ultima ratiót jelentett, s csak az első világháború végén vált valódi példává és felhasználható előképpé.

Romsics Ignác a nemzetállamok kialakulásának a 19. századi szakaszát össze-

gezve, az oroszországi kism nemzetek önállósulási törekvései kapcsán joggal emeli ki a sok szempontból problematikus történeti folyamat legnagyobb veszélyét, az egymással szembenálló kism nemzeteti nacionalizmusok elkerülhetetlen konfrontálódását: „Az önállósodni kívánó nemzetek ugyanakkor nemcsak a közös ellenséggel, az Orosz Birodalommal álltak szemben, hanem egymással is. A délkelet-európai helyzethez hasonlóan ezek az ellentétek többnyire itt is nyelvileg-etnikailag kevert és/vagy gazdaságilag-stratégiaileg fontos határterületekre támasztott kölcsönös és így egymással rivalizáló igényekre voltak visszavezethetőek.” (151. o.)

Az első világháború idején megfogalmazott, illetve a versailles-i békerendszerben testet öltött kelet-közép- és délkelet-európai új államrendet, illetve a versailles-i békemű európai kisebbségvédelmi garanciarendszerét elemezve a szerző a vizsgált térség egyes övezeteinek sajátosságait és hasonlóságait, meghatározó eseményeit és a magyar történetírásban újdonságnak számító részleteit egyaránt képes volt bevonni okfejtésébe. Az összegző-értékelő részeket minden bizonnyal tudatosan elhagyó 6. fejezetből egyértelműen kiderül, hogy a szerző a „nemzetileg inkorrekt határokat” a dunai térség 20. századi fejlődésében mindvégig súlyos konfliktusokat okozó teherként látja. Ugyanakkor jelzi a méltányosabb nemzetállami határok meghúzására általa is alkalmasnak tartott népszavazások korabeli korlátait is. A 7. fejezet végén a kelet-európai kisállamok nyomorúságát magyarázó bibói okfejtéssel azonosulva, a szerző a nemzeti önrendelkezés következetes végrehajtásának elmulasztásában jelöli meg „az 1918-as békecsinálók” történeti vétkeit. Romsics Ignác szerint a következetes nemzeti elhatárolódást biztosító rendezés (Németország és Ausztria egyesülése, az egybefüggő nyelvterületek mentén meghúzott, tehát etnikailag igazságos határok kijelölése) alkalmas lehetett volna a 20. századi német demokratikus fejlődés, illetve a Duna-medencei kism nemzeteti együttműködés megalapozására. (231. o.)

A második világháború éveinek hitleri Neuordnung-tébolya és azt követően a vizsgált térség Szovjetunióval való átengedése

(vagy ahogy Milan Kundera fogalmazott: „Közép-Európa elrablása”), s az 1946-47. évi párizsi békekötések leírásában a szerző igyekszik ugyanolyan elfogulatlan lenni, mint a versailles-i rendszer esetében, de megfogalmazásaiból a közelebbi, s jórészt személyesen is megélt múlt feltárásakor teljesen ki nem iktatható indulat is átsüt egyik-másik mondaton. A térség országait érintő békekötéseket Romsics Ignác szerint „a Szovjetunió expanziójának legalizálása” jellemezte: „A nemzetállam mint hivatkozási alap és rendezési elv ugyan nem tűnt el teljesen, ám ez csak a szovjet stratégiai érdekeknek alárendelten érvényesülhetett. Ebből adódott, hogy a térség keleti felét a Szovjetunió egyszerűen „lenyelte”, a középsőt és a nyugatit pedig befolyási övezetévé tette. Az a befolyás, amelyet Franciaország és szövetségesei gyakoroltak az 1920-as években a versailles-i rendezés keretében, meg sem közelítette a nemzetállami szuverenitás csorbitásának azt a szintjét, amit a Szovjetunió engedett meg magának a II. világháború után.” (283. o.)

A térség századi nemzeti kisebbségeinek 1945 utáni, jelenkori helyzetét, illetve a kisebbségi csoportoknak a többségi nemzethez, a befogadó nemzetállamokhoz való viszonyát az utolsó három fejezetben mutatja be Romsics Ignác. A szovjet érdekszféra pártállamainak hol nyíltabb, hol rejtettebb államnacionalizmusáról, a proletár internacionalizmus ideológiai színpalái mögött tudatosan folytatott nyelvi-kulturális homogenizációs törekvéseiről éppúgy sok mindent megtudhatunk, mint a különutas jugoszláv nemzetiségi modell átmeneti előnyeiről és az időközben a szövetségi állam széteséséhez vezető, azaz végső soron megoldhatatlannak bizonyult kérdéseiről.

A helyenként talán túlzottan takarékos szövegezésű alfejezetekben a szerzőnek az alapadatok és a legfontosabb jelenségek ismertetésére korlátozódva is sikerült érzékeltenie a kommunista nemzetiségi politika zsákutcáját. Azt a folyamatot, amelynek során az internacionalista víziók a homogén szocialista nemzetek vágyképét kergető kommunista nacionalizmus áldozatát estek. Az immár egy évtizede lezárult pártállami időszak mindenesetre igen nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a vizsgált

térség 20. század eleji etnikai sokszínűsége, összetettsége napjainkra alaposan megkopott, illetve leegyszerűsödött. Amint azt a kötet borítójának két belső lapján található század eleji és mai állapotokat tükröző etnikai térképvázlata is jól érzékelteti, a zsidó és a német enklávék, szigetek szinte teljesen eltűntek, akárcsak a Balkán, a Duna-medence jónéhány határ- és kistrégióját jellemző mozaikszerkezetek. Az állam- és nyelvhatárok korábban elképzelhetetlen mértékben egybeesnek.

A 20. századi nemzetállami, etnopolitikai trendek tanulságait összegezve Romsics Ignác könyve végén úgy jellemzi a kisebbségi kérdés kezelésében egyre meghatározóbbá váló nemzetközi kisebbségvédelem jelenlegi pozícióját, hogy abban a népirtás büntetése, az erőszakos asszimiláció és diszkrimináció tilalma, a ki- és áttelepítések ellenzése, a nyelvi-kulturális jogok tiszteltben tartása és a kisebbségi közösségek önigazgatási igényeinek ajánlása ötvöződik. Mindezek alapján a szerző a következő évtizedekre nézve azt a mértéktartóan borúlátó előrejelzést fogalmazza meg, hogy „Kelet-Közép- és Délkelet-Európa tipikus politikai rendszere a következő évtizedekben a nemzeti demokrácia lesz, amelyhez képest a represszív és durván diszkriminatív autoriter rendszerek éppúgy kivételnek fognak számítani, mint a társulások vagy megegyezések demokráciák”. (380. o.)

Az utóbbi években megjelent hasonló igényű munkák jogi, politológiai látószögű elemzéseivel összevetve Romsics Ignác munkáját, a kérdéskör *történeti-történelmi megközelítésének* néhány fontos hozadékát kell ismertetünk végén kiemelni. A vizsgált európai régiók nemzeti (etnikai) közösségeinek fejlődését a 19–20. század különböző államtipusai éppolyan alapvetően meghatározták, mint az állameszmékre bélyegüket rányomó uralkodó korszakok, ideológiák. A nemzeti kérdés valóságos historikumának, illetve a kelet-közép- és délkelet-európai történelem nemzeti dimenziójának ismerete nélkül a legaprólékosabb jogi elemzés

ugyanúgy tévutakra tévedhet, mint a legjobb szándékú politológiai értekezés.

A történeti elemzés érdeme például annak bizonyítása, hogy az etnicitás politikumának egyik leghangsúlyosabb tényezője, a nemzetek egyenjogúságra törekvése, emancipációja, amely a soknemzetiségű birodalmakon belül az elmúlt két évszázadban megoldhatatlannak bizonyult, a magukat nemzetállamoknak tekintő országokban sem tudott külső kényszerítő körülmények nélkül magától értetődő követelménnyé kívánalomná válni. A hosszabb fejlődési ciklusok eredményeit és hordalékát egyaránt számon tartó történész képes lehet felismerni és leírni az egymással viaskodó és a magukat jórészt éppen a viszályok által meghatározó nemzeti mozgalmak lehetséges fejlődési irányait, az egymásra torlódtott nacionalizmusok valószínűsíthető konfliktusait. Romsics Ignác egyfajta nemzeti alaptankönyvet írt: a két vizsgált régió nemzetjeinek, kisebbségeinek és nacionalizmusainak kollektív történeti életrajzát. A szerző a nemzeti-nemzetiségi kérdés 19–20. századi alakulását úgy mutatja be, hogy az a szemünk előtt most zajló balkáni konfliktusok, s a többi térségbeli kisebbségi, etnikai elmentést megértéséhez elengedhetetlen történeti háttér-információkon túl, igaz gyakran már-már definíciószerű tömörséggel, magának a nemzeti, etnikai, kisebbségi kérdésnek a lényegi összetevőit, korszakokonként változó belső erőviszonyait és külső összefüggéseit is megvilágítja. Igazi alapkönyve lehet ez a térség története, nemzetiségi kérdései iránt érdeklődő diákoknak, kutatóknak. Jó lenne persze, ha ez a mintaszerű, elfogulatlan és lényegretörő munka mielőbb angol fordításban is megjelenne, hogy a szomszéd országokban és a nyugati egyetemeken is ott szerepelhessen a kötelező vizsgairodalomban. (Romsics Ignác: *Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században. Napvilág Kiadó, Budapest 1988. 419 o.*)

Szarka László

A HAZAI NEMZETISÉGPOLITIKA ÉVSZÁZADA

Az összefoglalások korát éljük. A sok szintézis iránt szemmel láthatóan nagy az érdeklődés. Hiszen az 1989–1990-ben bekövetkezett rendszerváltozás nyomán korábban igencsak keményen képviselt, széles körök tudatába sulykolt álláspontok porladtak semmivé, s az elmúlt évtized közoktatásában úrrá lett az elbizonytalanodás. Elbizonytalanodás a tekintetben, vajon a gyökeresen megváltozott helyzetben hogyan is kell a (magyar) történelem folyamatait, és benne persze leginkább a sorsfordító (forradalmas) esztendőket mibenlétét pontosan bemutatni és legfőképpen értékelni.

A részfeldolgozások tanulmányozására sokszor még a szakembereknek is kevés az idejük, a szintéziseket ellenben mindenki szívesen veszi kézbe, hiszen az általános eligazodáshoz találunk bennük könnyen megragadható fogódzókat.

Térségünk mai súlyos konfliktusainak egyik jelentős összetevőjét a kisebbségi sors sokhelyütt ilyen vagy olyan mértékben megoldatlan problémái generálják. Ezért *Tilkovszky Loránt* elmúlt hónapokban megjelent összefoglalása is a nagy érdeklődés övezte munkák közé tartozik. Aki valamelyest is járatos a hazai nemzetiségek történetében, az jól tudja, hogy *Tilkovszky Loránt* évtizedek óta búvárolja ezt a hallatlanul szövevényes históriát. A kezünkben lévő összefoglalás alapvető értéke is nyilvánvalóan ezzel a ténnyel függ össze.

Sok tapasztalat igazolja, hogy igazán jó szintézis azok tollán szokott megszületni, akik az adott témakör több területén korábban alapos egyéni kutatásokat folytattak, akik fölüeny tudással birtokolják a rendelkezésre álló forrásanyagot, pontos képük van a feltáró szakirodalom eredményeiről. *Tilkovszky Loránt* nem csupán ezeket az előfeltételeket birtokolja, hanem rendelkezik a tömör, világos előadás szép képességével is. Az olvasó nyilván hálás lehet ennek eredményéért, a recenzens pedig elismerően jegyezheti fel, hogy a főszövegben az alig kétszáz oldalas terjedelemmel a szerző pompás arányérzékkel gazdálkodott.

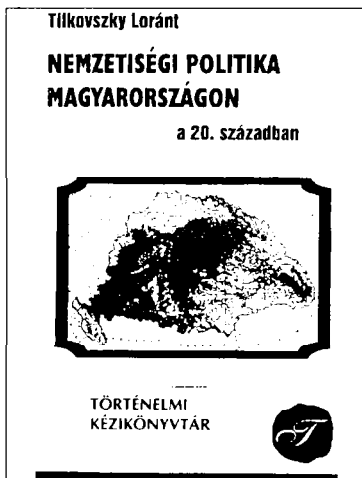
A rövidre szabott bevezető minden lényeges számot elmond a dualizmus kora,

a trianoni Magyarország, a megnagyobbított országterület, majd a II. világháború utáni Magyarország nemzetiségi összetételéről. A század első két évtizedére jutó szűk terjedelemben a szerző precízen világítja meg azt aényt, mely szerint a Magyarországról Amerikába kivándorlók kétharmada a nagyszámú nemzetiségek sorait apasztotta, és azt is elmondja, hogy az Erdélyből eltávozó zöme nem a tengerentúlra, hanem Romániába tartott. A magyar politika intézői kezdetben megkönnyebbüléssel figyelték ezt a folyamatot, később azonban világgossá vált, hogy e képlet messze nem oly egyértelmű: a hazaküldött megtakarítások a nemzetiségi pénzüzetek tőkéjét izmosították, a kivándorlók külföldi fórumai — valós és valótlan állításaikkal, propagandájukkal — sokat ártottak a külföldön élő Magyarországnak. A hazatérő nemzetiségek az itthoni nemzetiségi mozgalmak ugyancsak nem kívánt erősítése irányába hatottak, s a demokratikus, szocialisztikus mozgalmaknak is további lendületet adtak.

A magyar politika a szigor és az egyezkedés eszközeit egyaránt kipróbálta, ezek azonban nem hoztak meghatározó jelentőségű eredményt. Románia 1916. évi pálfordulása ugyan nem váltotta ki az erdélyi román lakosság rettegett lázadását, s óvatos vezetőik Budapestet hűségükkel biztosították, az ugyancsak nagy tömegű német nemzetiségen belül a *Rudolf Brandsch* nevével fémjelzett elszakadási törekvésekkel szemben *Bleyer Jakab* irányzata ugyan az abszolút államhűséget hangsúlyozta, mégis egészében a vesztes háború terheit viselő polgári demokratikus forradalom irányítóinak, *Károlyi Mihálynak*, *Jászi Oszkának* nagyvonalú rendezési terve már nem tudta feltartóztatni az elszakadási törekvéseket. A Tanácsköztársaság az előző forradalomtól megörökölt autonómiatörvényeket a szovjeturalom igényeinek, az internacionalista eszmék propagálásának rendelte alá, és eképpen a nemzetiségi kultúrpolitikára jóval kevesebb energia maradt.

Az ellenforradalmi rendszerre rendezkedő trianoni Magyarországon a kormányok nemzetiségpolitikai toleranciát hirdettek, a

nemzetiségi jogalkotást az a törekvés hatotta át, hogy a korábbi több mint 45%-os arányról 10%-ra zsugorodott nemzetiségek számára valóban hazát teremtsenek, és így gyakoroljanak vonzerőt az elszakadtakra, a nagypolitika remélt majdani kedvező csillagállásakor történő, szívesen vállalandó visszatérésük érdekében. A politikai közvélemény túlnyomó többsége a Szent István-i Magyarország bukásában — fordított logikával — a dualista korszak „túlzottan engedékeny” nemzetiségi politikájának felelősségét látta, és ebből következően az ország stabilitása és jövője szempontjából az erőteljes asszimiláció útját tartották üdvöztőnek, a végrehajtó hatalom közép- és alsó régióiban a meghozott jogszabályok elposványosítására törekedtek — nem kevés eredménnyel. Ezt az akaratot a szomszédos országok szintén asszimilációs politikája is acélozta, hiszen a kisantant országok vezetői igazán pontosan tudták, hogy annak idején a nemzetiségi kérdést mily eredményesen forgathatták feszítővasként a Monarchia felbomlásához. Mivel a hazai nemzetiségi iskolák kerekén 80%-a egyházi tulajdonban volt, a korszakra oly jellemző katolikus-protestáns vetélkedés légkörében ezek szintén ellenlábasai voltak a kormányzó akaratnak, mert azt tartották döntőnek, nehogy a türelmetlenül nacionalista közvéleménytől a hazafiatlanság bélyegét érdemljék ki.



A könyv leginvenciózusabb fejtegetéseit — vélelmünk szerint — azok a fejezetek tartalmazzák, amelyekben Tilkovszky Loránt *Mályusz Elemének* az új német nacionalizmussal folytatott vitáját, *Illyés Gyulának* a Nyugat 1933 szeptemberi számában a magyarság pusztulásáról írt nagyhatású cikkét és annak visszhangját, a német népi és a magyar politikai nemzetfogalom ütközését mutatja be, majd ahol *Szekfű Gyula*, *Szabó Dezső* és *Bajcsy-Zsilinszky Endre* 1937-ben a hazai nemzetiségek asszimilációjáról és disszimilációjáról lefolytatott szenvedélyes vitáját rekapitulálja. A nagy magyar történetíró a hazai németiség hagyományos magyar patriotizmusa mellett száll síkra, míg Szabó Dezső ezekben „álasszimilánsokat” látott, akik útjában állnak a „fajmagyarság” belső erői kibontakoztatásának. Bajcsy-Zsilinszky Endre ugyan osztozott Szabó Dezsővel abban, hogy szenvedélyesen támadta azokat a disszimilánsokat, akik a Harmadik Birodalom ötödik hadoszlopaként reális veszélyt jelentettek a magyarságra, ugyanakkor azonban — Szekfűhöz hasonlóan — a jogos nemzetiségi igényeket méltányoló Szent István-i politikát szorgalmazta. Bajcsy-Zsilinszky Endre személye körül sokáig heves polémia kavargott, és a vitában az egyik (nem keveset támadott) álláspontot Tilkovszky Loránt képviselte. Nem kétséges, hogy e vita tanulságai is tükröződnek abban a bölcsen körültekintő ábrázolásban, amellyel az olvasó e könyv lapjain találkozhat. Ennek lényegét annak felmutatásában látjuk, hogy Bajcsy-Zsilinszky Endre a II. világháború vésterhes esztendeiben is képes volt különbséget tenni a mindenre elszánt hazaárulók, az általuk félrevezetettek között, és azt is meglátta, hogy sok magyarországi német bizony csupán a Volksbund kiszolgáltatottja volt.

Az 1938 és 1941 közötti területi változások révén 171 000 km²-re gyarapodott lakossága 22,5%-os arányában nem magyar ajkú ország a nemzetiségekkel való bánásmódban nem jól vizsgázott. Pedig *Teleki Pál* nemzetiségpolitikai irányelvei — amint azt a könyv szépen bemutatja — világos zsinórmértékül szolgáltak. Ha voltak is követői, a többség bizony nem szívelte meg

az államférfi mély történelmi tanulságokra építkező intéseit.

Az 1945. évi sorsforduló determináns tényezői megint nem a megbékélés irányába hatottak. A Volksbund büneiért most ütött a leszámolás órája, az indulatok azonban nagyon sok ártatlant, félrevezetettet is elértek. A kitelepitések története — amely szorosán egybekapcsolódott a Felvidékről elűzött magyarság tragédiájával — újabb impulzust adott ahhoz, hogy a magyarországi nemzetiségek és a magyarság közötti viszony ne juthasson nyugvópontra.

A fordulatok évei után a nemzetiségek jogaival papíron nem volt semmi probléma. A valóságban ellenben — a románok kivételével — a nemzetiségek nemhogy anyanyelvüket nem vallották be, de még azt is eltagadták az 1949. évi népszámláláskor, hogy a magyar mellett más nyelven is beszélnek. 1956-ban is óvakodtak a megmozdulásoktól, attól tartván, hogy a forradalom félt bukása után ismét bizonytalanná válik sorsuk. Mindezek nyomán, egy 1976-os felmérés szerint, a nemzetiségi tanulók mintegy 40%-a olyan kétnyelvű lett, aki egyik nyelvét sem beszélte megfelelően. A többség általában jól beszélt magyarul, ellenben éppen anyanyelvét tudta hiányosan. Mindemögött az a nemzetiségpolitikai elképzelés húzódtott meg, hogy a nemzetiségek beolvadása minden erőszak nélkül, automatikusan bekövetkezik.

A 70-es években azután a rendszer vezetői egyre inkább erőteljes kritikát kaptak hazai értelmiségi köröktől amiatt, hogy nem tesznek semmit a szomszédos országok ma-

gyarságát elnemzetietlenítő politikával szemben. Válaszképpen a politika ismételtetni kezdi Leninnek a sztálini nemzetiségi politikával szembeforduló (éppen akkortájt ismertté vált) figyelmeztetéseit, és az engelsi örökségből is nyomatókat ad a nemzetiségek nyújtotta hidszerep fontosságának. Mindehhez társul a nyugati országok felé történő nyitás, leginkább az NSZK érzékenységének tekintetbe vétele, amelynek jegyében Bonn a szórványban élő németiség sorsa iránt fokozott érdeklődést mutatott. 1983-ban *Aczél György* nyíltan szakít a németek kitelepitését helyeslő felfogással, a nemzetiségi kutatások új lendületet nyerne. 1987-ben nagy visszhangot keltő konferencia vizsgálja a háromszázéves magyar–német együttélést. Az MSZMP KB 1988 novemberi állásfoglalása olyan törvényt akar, amely a messze jövőben is garantálná a magyarországi nemzetiségek sajátosságainak megőrzését. Ezt a törvényt azonban már a rendszerváltó parlament alkotja meg. Az 1993. LXXVII. évi törvény jelentősége az 1868. évi nemzetiségi alaptörvénnyel rokonítható.

Tilkovszky Loránt szintézise jó kalauza mindazoknak, akik a hazai nemzetiségi politika századunkbeli történetjét akarják egészen vagy egy-egy összefüggésében megismerni. A főszöveghez illeszkedő gazdag függelék tovább növeli a kötet értékét. (*Tilkovszky Loránt: Nemzetiségi politika Magyarországon a XX. században. Debrecen, 1998. 285 o.*)

Pritz Pál

A KISEBBSÉGI KÉRDÉS DUNA-TÁJI PROBLÉMÁI

Szarka László, a mai történész közép-nemzedék jeles képviselője, a MTA Történettudományi Intézetében működő nemzetiségi műhely vezetője, egyúttal a külföldi magyar tudósokkal foglalkozó akadémiai bizottság titkára. Már több munkát publikált a nemzetiségi–kisebbségi témakörből. Legújabb kötetében válogatott tanulmányait adta közre, ezek részben itt jelennek meg

először, részben korábban tartott előadások vagy cikkek kibővítéséből jöttek létre, tehát tulajdonképpen újaknak tekinthetők ebben a formában mind.

A szerző a tanulmányokat négy nagyobb csoportba osztotta, időrend szerint. Előbb egy bevezetőben (*Kisebbségi léhelyzetek, dilemmák a 20. századi Kelet-Közép-Európában*) a tárgyalt régiót határozza meg föld-

rajzilag: a Németország, Lengyelország és az ortodox egyházhoz tartozó államok által körülvevett terület, ami voltaképpen szemérmes megfogalmazása az egykori Osztrák–Magyar Monarchiának. Ezen a területen ma 9 államban a kisebbségek aránya 6,6%, de ha a roma (cigány) népességet is hozzávesszük, akkor 10% (105 millióból). Szarka megállapítása szerint itt a kisebbségek helyzete egyetlen korban sem volt irigylésre méltó. A történeti tanulság az, hogy a nemzeti–kisebbségi kérdést nem lehet egyszer s mindenkorra megoldani, hanem kezelni kell.

A tanulmányok első része *A Habsburg-monarchia utolsó éveiben* címet viseli. A föderalizmus alternatívái a régi Magyarországon cimen a szerző a Martinovics-összeesküvésig nyúl vissza az előzmények vonatkozásában, és úgy találja, hogy a történeti Magyarország föderalizálása nemigen került komolyan szóba. Az 1868-as nemzetiségi törvény mondta ki először az egy politikai nemzet fogalmát, de valójában már régóta ez az álláspont volt érvényben — amelyik a nemzetet az állampolgársággal azonosítja —, mint ma is minden államban. A Magyarosodás és magyarosítás a kiegyezés korában elsősorban a modernizálódással összefüggő természetes asszimilációt mutatja be, többek közt Budapest példáján, amely a történeti Magyarország jóformán valamennyi nemzetiségéből magyarosított, legnagyobbreszt persze németeket. A Végzet és Gondviselés c. tanulmány gróf Tisza Istvánnak a nemzetiségek vezetőivel az első világháború előtti években folytatott tárgyalásaival foglalkozik. Elsősorban a románokkal igyekezett valamiféle megegyezésre jutni, ezt a német kormány is szorgalmazta. Tisza azonban, aki más kérdéseiben maga is konzervatív volt, nem külpolitikai szempontok miatt kezdeményezte a tárgyalásokat.

A második rész, *Az összeomlás stációi* az 1918–1920 közti mozgásokat vizsgálja meg. A régi Magyarországtól az új Közép-Európáig voltaképpen *Jászi Oszkár* felfogásának a változását elemzi, aki 1912-es könyvében még a történeti Magyarországon belül képzelte el a megoldást. Az erőszakos asszimilációt mint járhatatlan utat elvetette, de bízott a természetes asszimilációban. Néhány héttel az összeomlás előtt, még ezen

az alapon jelent meg könyve. A háború után már a konföderációban látja a megoldást a távolabbi jövőben. Keleti Svájc — illúzió vagy utópia? az októberi forradalom után létrehozott nemzetiségügyi minisztérium Jászi által kidolgozott tervét ismerteti, amely Magyarországot svájci mintára 14 kantonra osztotta volna fel, nemzetiségi alapon. Itt voltaképpen területi autonómiát ajánlott fel a nemzetiségek képviselőinek, de ezek csak provizóriumot jelentettek volna. A tervezet teljes szövegét a könyv függeléke közli. A magyar békejegyzékek érvrendszere és a trianoni békeszerződés a párizsi békekonferencián megjelent magyar delegáció munkáját taglalja. A béke előkészítése *Teleki Pál* irányítása alatt már 1918 októberében megkezdődött. *Apponyi Albert* beszédében az ország integritása mellett érvelt történeti és gazdasági érvekkel. A nem magyar területeken népszavazást javasolt. A győztesek persze ettől eltekintettek.

A nemzeti kisállamok két évtizede a harmadik rész címe. Itt először a Magyar kisebbségek — magyar közösségek c. tanulmány állapítja meg, hogy bár nem is egy helyen vannak pontos nyelvhatárok, általában a nemzetiségek mozaikszerűen keveredve laknak. A békeszerződés alapja az addigra elfoglalt területek fait accompli-já lett. Az új helyzet tudatosítása a megszállók brutalitása miatt is nehezen ment. A kisebbségvédelmi szerződések — betartásuk esetén — segíthettek volna valamelyest. Egy ideig az etnikai alapú revízió került előtérbe, de ennek 1938–41 közti megvalósítása sem jelentett megoldást, azt csak a nyugati példa, a határok átjárhatósága hozhatja meg. A Revízió és kisebbségvédelem a Nemzetek Szövetségéhez intézett beadványokkal foglalkozik. Az 1920-as években az utódállamok vonatkozásában 199, Magyarországot vonatkozásában kilenc ilyen beadványt nyújtottak be. A magyar kisebbségek 33 beadványából 18-at fogadtak el, illetve vizsgáltak meg. (A földreformok, a romániai névelemzés adott pl. alkalmat beadványra.) Románia esetében 3 beadványt kedvezően intéztek el. A magyar kormány a kisebbségvédelmet alárendelte a revízió kérdésének. A teljes revízió azonban csak alkupozíció volt, realitást csak az etnikai alapú revízióban láttak. Az Emberarcú nacio-

nalizmus c. tanulmány T.G. Masaryk, a csehszlovák köztársaság első elnökének a nézeteit elemzi, akinél tudósként is a nemzeti szempont volt a döntő. A csehszlovák nemzetegység erőltetése hiba volt. Masaryk elnökként megbékélést hirdetett, még új állami himnusz is akart, amely valamennyi kisebbségnek is megfelelné. Az egyenjogúsítás azonban Masaryk szándékai ellenére a gyakorlatban nem ment. Ő is a stratégiai határok híve volt.

A *párizsi békeszerződéstől az alapszerződésekig* címen az 1945 utáni korszakot tárgyaló tanulmányok kerülnek elő. „A magyar kisebbségek és a párizsi magyar békeszerződés előkészítése” a magyar kisebbségek 1945 utáni helyzetét mutatja be, az erdélyi Magyar Népi Szövetség kiállítását Románia területi integritása mellett — mert ezt kívánta Sztálin —, a vajdasági atrocitásokat, a csehszlovákiai magyarok nehéz helyzetét. Holott éppen Csehszlovákia vonatkozásában a csehszlovák fél 1938. október 23-án a magyar követelések túlnyomó többségét elfogadta. A határ ügyében az angol és az amerikai delegáció támogatta a magyar álláspontot, még területcsere is szóba került, Masaryk külügyminiszter még erre is hajlandó lett volna a magyaroktól való teljes megszabadulás fejében. A lakosságcsere túlmenő kitelepítést a nyugati hatalmak megakadályozták. A kisebbségi kérdés a magyar — (cseh)szlovák kapcsolatokban c. írás felveti: vajon a konföderáció hozhatna-e megbékélést, erőszkos asszimiláció és konszenzus közt lehet-e választani. A nemzethez és államhoz tartozás kettőssége a szlovákiai magyar és a magyarországi szlovák kisebbség esetében egyaránt fennáll, az arányok és az elhelyezkedés azonban nagyon eltérőek. Az 1945—48 közötti mélypont után a kulturális autonómia lehetősége vetődik fel. A mai magyarországi szlovákok esetében a nemzeti tudat helyreállítása a teendő. Az asszimiláció Magyarországon Trianontól napjainkig elsősorban a német és a szlovák kisebbség példáján mutatja be, hogy a németek kitelepítése és a magyar—csehszlovák lakosságcsere milyen nagy mértékben megnehezítette a

két kisebbség helyzetét, a szórványtelepültség, a városba költözés is hátrányosan hatott. A szerző a közösségek szintjéig lemenően tárja fel az asszimiláció adatait és teljesen egyetért azzal a nemzetiségi igényvel, hogy az asszimilációt meg kell állítani, sőt vissza kell fordítani. A nyelvhasználatnál fontosabbnak tartja a nemzeti öntudat meglétét, aminek helyreállításában az értelmiségnek van nagy felelőssége. Végül a Variációk nemzetstratégiára c. tanulmány a kései Kádár-korszaktól kezdve mutatja be az egyes kormányok és pártok elképzeléseit Magyarországon és a szomszéd országokbeli magyar kisebbségek tekintetében. Alapvető mindegyik, hogy a magyar politikát az ottani kisebbség vezetőivel kell egyeztetni. A magyar kisebbségek számára a helyi és esetleg regionális önkormányzat fontos. A magyar nemzeti modell már óhatatlanul policentrikussá vált. Helyzetüket pontosan fel kell mérni, a programot a hasonló helyzetben lévő nemzetek mintáját is figyelembe véve kellene kidolgozni.

Igen tanulságos a *Függelék*. Ebben megtalálhatjuk Rákosi Jenő híres, a 30 millió magyar programját meghirdető beszédét, Tisza 1918. október 17-i parlamenti felszólalását, amelyben elismerte a háború elvesztését, a Jászi-féle minisztérium Keleti Svájc tervezetét, Apponyi beszédét a párizsi békekonferencián 1920 januárjában, a Csehszlovákiával 1919-ben, a győztes hatalmak által megkötött kisebbségi szerződést és Masaryk megjegyzéseit a csehszlovákiai nyelvtörvényről. A kötet tartalmaz még néhány térképet a nemzetiségi viszonyokról, érdemben a történeti Magyarország vonatkozásában, 9 táblázatot a nemzetiségi arányok 1910 óta történt számszerű alakulásáról, meg a tanulmányok jegyzetanyagát. Egészében véve majdnem kézikönyvként is használható összeállítás ez, nagyjából a történész szakma mai állásfoglalását mutatja be az adott kérdésben. (Szarka László: *Duna-táji dilemmák. Nemzeti kisebbségek — kisebbségi politika a 20. századi Kelet-Közép-Európában. Ister, Láthatár, 1998. 380 o.*)

Niederhauser Emil

NYELVMENTÉS VAGY NYELVÁRULÁS?

Évtizedünkben (főképp annak első felében) a határainkon túli magyar nyelvhasználatról élénk vita zajlott le, amelybe két közleményével a Magyar Tudomány is bekapcsolódott. Közölte egyrészt *Lanstyák István*nak (pozsonyi nyelvész kollégánknak) „A magyar nyelv központjai” c. eszmefuttatását (M. Tud. 1995. 1170—1185); másrészt *Benkő Loránd* akadémikusnak „Több központú-e a magyar nyelv?” c. véleménynyilvánítását (Mtud. 1996. 310—318). Hogy folyóiratunk most visszatér az említett két cikkre, pontosabban: a bennük felvetett problémákra, ezt az teszi időszerűvé, hogy mindkét közlemény újra megjelent az Osiris Kiadónak „Nyelvmentés vagy nyelvárulás?” című és „Vita a határon túli magyar nyelvhasználatról” alcímű cikkgyűjteményében (Bp., 1998.). A 458 lapos könyv *Szépe György* tárgyilagos előszava után 37 hosszabb-rövidebb írást tartalmaz 13 szerzőtől. A kötetet a szerkesztőktől — *Kontra Miklóstól* és *Saly Noémától* — összeállított bibliográfia zárja.

A címadást akkor szoktuk jónak tartani, ha a cím (és az esetleges alcím) tömören kifejezi valamely műnek a lényegét, fő mondanivalóját. Az Osiris cikkgyűjteménye címenek is ez a célja, de befejezve a könyv előolvasását (pontosabban újraolvasását, hisz a vitacikkek nagyobb részével már megjelenésükkor találkoztam), egyre inkább elhibázottnak éreztem a végletes „vagy-vagy” választásra készítő kérdést. Végso soron ugyanis a cikkek szerzői mindegyikének a nyelvmentés a célja, még akkor is, ha az utakban és módokban eltérnek egymástól a vélemények, amelyek két, világosan elkülönülő csoportba oszthatók.

Az egyik nézetegyüttes szerint — ennek főbb érveit a Magyar Tudomány-beli két cikk közül a Clyne-féle szociolingvisztikai felfogást magáévá tevő *Lanstyák István* foglalta össze — *a mai magyar nyelvnek több standard változata van* aszerint, hogy hol beszélnek. Tehát: a domináns magyarországin kívül a szlovákiai, a kárpátaljai, az erdélyi és a jugoszláviai magyar nyelvhasz-

nálat is önálló, saját és sajátos belső normához igazodik; a többi (az őrségi, a mu-ravidéki és a horvátországi) magyar nyelv-változatnak önálló központ jellege már nem egyértelmű. A többközpontúságot valló eme felfogás szerint a magyar nyelvnek állami változatokra történt széttagolódása történeti és társadalmi folyamatok szükségszerű következménye; s mivel a szétretegződés okainak megszüntetése nem áll módunkban, helytelen lenne a többi központ szerint beszélőktől a magyarországi standard követését kívánni.

A másik felfogás szerint — ezt e folyóiratban *Benkő Loránd* képviselte — *a magyar nyelv helyzetét nem lehet az olyan (valóban több központú) nyelvekével párhuzamba állítani, amilyen pl. az angol, a spanyol vagy a portugál*, amelyeknek állami változata (pl. az amerikai vagy az ausztráliai angol, az argentinai spanyol vagy a brazilai portugál) valóban önálló életet élnek. Többek között azért is, mert földrésznyi országok államnyelvei, ami a Magyarországon kívüli magyar „nyelvekről” semmiképp sem állítható. A nyelvünk egyközpontúságának szemléletét vallók számára a központi norma erősítése és terjesztése magától értetődő és természetes feladat azoknak a magyaroknak a körében is, akik Magyarországon határain kívül élnek.

A valamely témakörben készülő cikkgyűjtemények mindig tükrözik az anyag összeválogatójának/-válogatóinak tudományos felfogását. Így van ez a szóban forgó könyv esetében is. A kötetbeli 37 írásból a „többközpontúság” elmélete mellett 7 szerző tollából 22 cikk érvel, kereken 310 lapon; az „egyközpontúság” bizonyítékait 6 szerzőnek 15 megnyilatkozása tartalmazza, kereken 120 oldalon.

A két nézetcsoporthoz bemutatásának területi aránytalanságára az ismertető két okból kénytelen a figyelmet felhívni. Egyrészt túlzásnak tartja a többközpontúsági elmélet széles körű elfogadottságának ilyeneképp való sugalmazását; másrészt — és főképp — nem érthet egyet a Clyne-féle el-

méletnek a magyar nyelvre való, kellő differenciálás nélküli alkalmazásával.

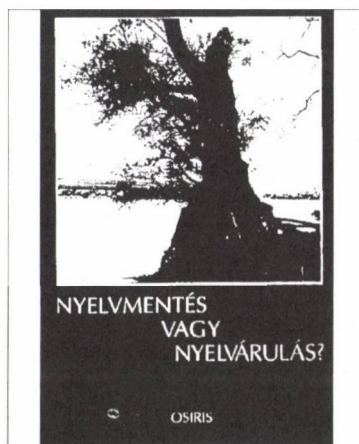
A kellő *differenciálásnak* ugyanis ebben az ügyben kulcsfontosságú szerepe van, mert a norma/normák kérdése minden nyelv esetében másképpen vetődik fel, mégpedig a vizsgálat időpontjától is függően. Hány normája, hány központja van például a mai olasz nyelvnek? Ha „állami változatokban” gondolkozunk, inkább csak egy, az „italiano”, amely bonyolult gazdasági és társadalmi folyamatok, tudatos adminisztratív beavatkozások, nyelvművelői és írói erőfeszítések (nyelvi tervezés) eredményeképpen jött létre. (De ezen a nyelvváltozaton beszél Columbo hadnagy is a Los Angeles-i olasz emigránsokkal, ha nyomozásai közben találkozik velük.) Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy egy szicíliai meg egy venetói nem értik meg egymást, ha anyanyelvjárásukban beszélnek. — Egy őrségi magyar meg egy erdélyi székelly viszont, akik minden nehézség nélkül kommunikálhatnak egymással, vajon más nyelven beszélnek, csak azért, mert más államban élnek? — Vagy nem volt lengyel standard (illetőleg három is volt), míg Németország, Ausztria és Oroszország osztott államilag a lengyel nyelvterületen? — Hogyan kell mostanság megítélni az orosz nyelv „állami változatait” a Szovjetunió utódállamaiban? — Csupa olyan kérdés, amely „állami alapon” teljességgel megoldhatatlan.

A kötet azt a benyomást kelti, mintha az egyközpontúság-többközpontúság ügye csak nyelvtudományi (közelebbről szociolingvisztikai) kérdés lenne, holott ennél sokkal többről van szó; egyebek közt irodalmunk nyelvéről. En nem tudok olyan magyar íróról, aki (ha táji ízekkel és színekkel gazdagította is a nyelvét) ne a magyarság egészének szánta volna a művét, olyan nyelvezetet használva, amit mindenki megért, ha magyar. Többközpontú-párti író egyébként még valóban több központú nyelvek esetében sem képzelhető el: aki spanyolul ír, az egész „spanyolságnak” ír, éljen az olvasója akár Madrid szívében, akár a Popocatepetl tövében. A magyar írók véleményét ebben az ügyben negligálni lehetetlen.

És figyelmen kívül hagyható-e a kisebbségi magyar ifjúság anyanyelvű oktatásának számtalan gondja az óvodától az egye-

temekig? Aligha lehet ezt megtenni. S az oktatás nyelve mi legyen? A szlovákiai, az erdélyi stb. „standard”? Csak „csereszabatos” nyelven, azaz a magyar nyelv központi változatán folyhat a szaktárgyak oktatása minden tanteremben, akárhol van is az! Csak így lehet hozzásegíteni a kisebbségi fiatalokat ahhoz, hogy ne kerüljenek túlságosan nagy hátrányba magyarországi kortársaikhoz képest.

Ha arra a kérdésre kellene felelnem, hogy a szóban forgó cikkgyűjtemény záróköve-e avagy alapkőve egy épületnek, természetesen „is-is” feleletet adnék.



A könyv első cikkének 1991. a publikálási éve, az utolsóé pedig 1996. Ez volt az az időszak, amelyben a határon túli magyarság nyelvi (és egyéb) problémáiról egyáltalán el lehetett kezdeni a nyílt(abb) eszmecsereit itthon is, a szomszédos országokban is. (A korábbi időszakból emlékezetes marad számomra az az eset, hogy egy erdélyi kollégánk az ártatlan Édes Anyanyelvünk c. nyelvművelő folyóiratocskánk számait lapokra szétszedve, csomagolópapírnak álcázva csempészte haza.)

Erre gondolva és a mából a múltba visszapiillantva én *zárókö jellegűnek* ítélem a kötetet. Mára ugyanis erősen megváltoztak azok a politikai, gazdasági és társadalmi viszonyok, amelyekkel korábban a határok mindkét oldalán mind a többközpontúság, mind az egyközpontúság híveinek számolniuk kellett. — A mából a jövőbe tekintve viszont joggal tekinthetjük *alapkőnek* is a

lezajlott vitát, illetőleg ennek az Osiris által közzétett dokumentumait, mert ezek bizonyosan segíteni fogják a nyelvstratégiai cselekvésekben illetékes testületeket és személyeket abban, hogy bölcs döntéseket hozzanak. — Ezeket (vagyis a kifejtetet) illetőleg

a szemleirő jöslásokba nem bocsátkozhat, de remélnie szabad, hogy a múlt problémái végleg a múlté lesznek. (*Nyelvmentés vagy nyelvvarulás. Szerkesztette Kontra Miklós és Saly Noémi. Osiris, Budapest, 1998. 458 o.*)

Fábián Pál

A MAGYAR KISEBBSÉGEK NYELVI HELYZETE

A magyar nyelvtudomány elérkezett oda, hogy elkészítse a szomszédos országokbeli őshonos magyar közösségek nyelvhasználatának *szociolingvisztikai* bemutatását. Ennek két feltétele volt. Egyrészt, hogy gyökeresen megváltozzék a politikai helyzet a térségben. Másrészt — s ezzel összefüggésben — az, hogy kibontakozhassék a hazai szociolingvisztika. Megtörtént mindkettő.

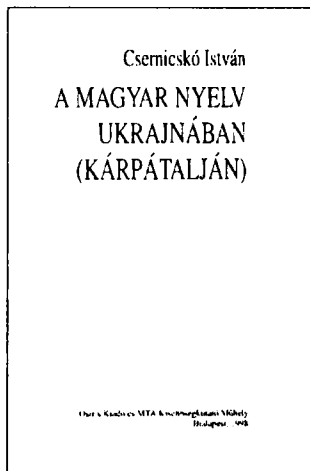
A szociolingvisztika a nyelvet nem mint elvont rendszert, hanem e kommunikációs rendszernek hús-vér emberektől konkrét élethelyzetekben való használatát, működését vizsgálja. Amiért s ahogyan a nyelv van. Kettős feladatkör foglalkoztatja: mi történik a nyelvvel, s mi (társadalmi tényezők hatására) a nyelvhasználatban, illetőleg a nyelvben? Más szavakkal: milyen az adott nyelv (külső) helyzete, s hol, miben befolyásolja ez a helyzet a nyelvhasználatot? E megközelítés lényegesen eltér attól, amihez szokva vagyunk, s gyökeresen eltér a generatív szemlélettől is (de: nem tesz fölőlegessé egyetlen más megközelítést sem a nyelvtudományban). Mert miről is van szó? Arról, hogy e szemlélet szerint a nyelvhasználat az ember társadalmi tevékenységének szerves része, s mint ilyen a társadalom függvénye. Ebből viszont az következik, hogy ha valamely közösség nyelvhasználatáról valóságghú képet kívánunk adni, akkor azokat a társadalmi tényezőket is számba kell vennünk, amelyek hatással vannak az adott nyelv használatára.

Az a sorozat (A magyar nyelv a Kárpát-medencében a XX. század végén), amelynek első kötete 1998 végén *Csernicskó István* tollából jelent meg, azokat a monográfiákat

tartalmazza majd, amelyek a környező országok magyar kisebbségeinek Trianon utáni nyelvi helyzetét írják le — az említett értelemben. Mindegyik leírás következetesen érvényesíti az e téren ma standardnak tekinthető kutatási szempontokat. A szakma bizonyára kellőképpen mérlegre teszi e fontos vállalkozást, itt megelégszünk a sorozatindító kötet legfontosabb jegyeinek a kiemelésével. Az előzményekről s a vállalkozás munkatársairól az előszóban olvashatunk a sorozatszerkesztőnek, *Kontra Miklósnak* a tollából.

Csernicskó I. a beregszászi Kárpátaljai Magyar Tanárképző Főiskola tanára. Nyelvtudományi képzettségét Ungváron és Budapesten szerezte. A szakmai mellett helyi és a szükséges nyelvi ismeretek (ebben az esetben külön: ukrán és orosz is) nélkül az efféle vállalkozások eleve kudarcra vannak ítélve. Kötetének nagyobbik része a kárpátaljai magyar nyelv helyzetével foglalkozik, s tárgya az ukrainai (kárpátaljai) magyarok földrajzi és népességi viszonyai, történelme, politikai, gazdasági, vallási, kulturális környezete, valamint kapcsolattartásuk egymás között s az anyaországgal, illetőleg azonoságtudatuk és attitűdjeik. Itt olvashatunk a vizsgált területen beszélt nyelvek státusáról, a közéletben s a magánéletben játszott szerepéről, az ottani beszélők nyelvismeretéről, a nyelvoktatásról, a nyelvi konfliktusokról, a kárpátaljai magyar közösség körében föllelhető kétnyelvűségtípusokról. Szól a szerző arról is, hogy az ottani magyarok milyen nyelvekkel és nyelvváltozatokkal fedik le nyelvi kommunikációs területüket (kárpátaljai magyar nyelvjárásokkal, szaknyelvekkel, csoportnyelvekkel és a

köznyelvvel, illetőleg orosz és ukrán nyelv-változatokkal). Elemzi az érintkező nyelvek megítélését is, az általuk használt nyelvek, nyelvváltozatok közötti választás stratégiá-ját. A második rész, a szigorúan nyelvészeti fejezetek a kárpátaljai magyarok kétnyelvű-



ségének magyar nyelvbeli következményeit tárgyalják, más szavakkal az anyaországi és az ottani magyar nyelvhasználat különbségeinek fontos típusait írják le.

Miért van szükség a szóban forgó leírásokra? Mert a nyelvek helyzete és a nyelvhasználat valóságghú leírásának ma *ez a fajta megközelítés a legjobb módja*. Azon kívül: lehetővé válik különböző közösségek nyelvi helyzetének az *objektív egybevetése*. De másért is. Megfelelő szociolingvisztikai leírások hiányában lehetetlen hatékony nyelvi tervezést folytatni. Ezek a fölmérések teszik világossá, hogy *milyen teendők adódnak* konkrét helyzetekben, hogy milyen szándékok megvalósulása *ígérkezik* társadalmilag és nyelvileg is lehetségesnek, szükségesnek, illetőleg célravezetőnek, hogy milyen konkrét nyelvi tervezési lépések *teendők* például a kisebbségek körében s melyek az anyaországban. Arról van szó, amit egy ideje már többen szorgalmazunk: *átfogó*, a magyar nyelvközség egészét szem előtt tartó, tudományosan megalapozott magyar *nyelvi stratégiának és nyelvpolitikának a szükségességéről*. Azt azonban ezek a leírások sem garantálják, hogy a nyelvi tervezés kérdéseiben teljes egyetértésre jutnak majd az

érintettek. (Nem az alapvető kérdésekről beszélünk. Az ezekben való konszenzus *conditio sine qua non*.) Vita lesz a jövőben is. A „diagnózis” ismerete ugyanis nem jelenti azt, hogy a „terápia” dolgában nem lehet nézetkülönbség. Abban viszont mégiscsak bizonyosak lehetünk, hogy azt a mind a téma fontosságához, mind a vita némely résztvevőjéhez nem ritkán méltatlan polémia, amely a nyelvművelés nagyobb és kisebb kérdései okán, de — úgy tűnik — részben másnak az ürügyén is zajlik egy ideje, a szóban forgó leírások segítik majd helyrerázódni.

Közösségeknek és egyéneknek az anyanyelvhez való ragaszkodása természetes dolog, alapvető emberi jog. A nyelvközségből való kiválás így nézve s az adott közösség szempontjából szemlélve negatív, kerülendő jelenség. A kisebbségi kétnyelvűséggel kapcsolatban szokás emlegetni azt a veszélyt, hogy az e típusú kétnyelvűséggel, pontosabban: a kontaktushatások szükségszerű folyamányaként jelentkező különfejlődéssel eljuthatunk oda, hogy az azonnyelvűek (anyaországiak és kisebbségek, illetőleg a különböző államnyelvi hatás alatt élő kisebbségek) közötti nyelvi kommunikációs zavarok számottevően megnövekednek. Az igazi veszély azonban nem ez, a magyarság vonatkozásában sem. Hanem az, hogy a kisebbségi kétnyelvűség a nyelvi asszimilál(ód)ás felé vezető út legfontosabb állomása, a *nyelvváltás* előszobája szokott lenni. (Becslések szerint Trianon óta a magyarság asszimilációs vesztesége csak a Kárpát-medencében meghaladja az egymilliót.) A könyvben dokumentálva van annak egy része, hogy mennyi aprónak tűnő, következményeiben azonban súlyos részletet nem tudhattunk, s ma sem ismerünk a kárpátaljai (mutatis mutandis a kárpát-medencei) kisebbségi magyarságnak az I., különösen pedig a II. világháborút követő, részben napjainkig tartó kálváriájáról.

A szerző összefoglaló megállapítása az, hogy *I. Kárpátalján* ma a magyar nyelv jövője szempontjából a földrajzi és a népességi, valamint a gazdasági helyzet alakulása kedvezőtlen (fogó a magyarság, fellazulóban van a korábban viszonylag egységes magyar településterület, erősödik az áttelepülési tendencia); *2. vegyes képet mutat az anya-*

országgal való kapcsolattartás és a szociolingvisztikai helyzet; 3. optimizmusra adnak okot az egyházi és a kulturális életnek, valamint az oktatásnak bizonyos területei. Csernicskó szerint a kárpátaljai magyarság körében a magyar-domináns kétnyelvűség a jellemző, s nem fenyeget a közeljövőben a nyelvcsere veszélye. Miként az sem, hogy a magyarországi magyartól oly mértékben különfejlődjön, hogy az számottevő megértési nehézségekkel járna.

Mindazoknak, akiket a Kárpát-medencei magyar kisebbségeknek, a Kárpát-medence messze legnagyobb kisebbségének a 20. századi sorsa érdekel, ajánlható a könyv, amelyből (nem a szerző hibája, de igencsak kifogásolandó) a tárgy- és névmutatató kimaradt. (*A magyar nyelv Ukrajnában /Kárpátalján/. Osiris Kiadó és MTA Kisebbségkutató Műhely, Budapest, 1998. 309 o.*)

Kiss Jenő

ETNIKUMOK KÖZÖTTI KAPCSOLATOK ÉS KONFLIKTUSOK

Ennek a könyvnek úttörő jelentősége van a közép-kelet-európai régióban abban az értelemben, hogy magyarok és szlovákok meglehetősen nagy mintáit időigényes pszichológiai módszerekkel, valamint reprezentatív szociológiai mintavétellel vizsgálja az etnikumok közti kapcsolatok és konfliktusok tekintetében.

A szerzők alapvetően két módszersorozatot használnak a szlovák–magyar konfliktusok belső reprezentációjának feltárására. A szociológiai mintavételben három het-százas minta vett részt, a másodikban három ötven fős kisebb minta. A második részben élettörténeti családi szocializációval kapcsolatos kérdőívek, s igen részletes jelző-lista szerepel a kölcsönös sztereotípiák elemzésére, valamint 11. a Rosenzweig-féle frusztrációs teszt alapján készített etnikailag specifikus táblára adott reakciók elemzése. (Olyan képekre kell itt gondolni, mint mi történik akkor, ha egy rokonnak bemutatunk egy eltérő etnikumú menyasszonyt, ha egy köztisztviselő bírál azért, mert nem ismerjük a többségi nyelvet és így tovább.)

A két rész adatbemutatásainak részletessége és haszna eltérő. Míg a szociológiai kérdőívre adott válaszokat a szerzők minden számarányt tekintve részletesen mutatják be — bár a statisztikailag gondolkodó társadalomtudós számára néhány szignifikancia-próba nem ártott volna —, a pszichológiai rész kevésbé dokumentált. Természetesen az itteni adatoknak nem céljuk a reprezentatív minta, mégis, néhány világos számsor segíthetne az értelmezésben.

A kutatás egész attitűdjé kijózanítóan világos. A szerzők nem akarják eltagadni a konfliktusok tényeit. Abból indulnak ki, hogy vegyes etnikumú közösségben az etnikumok közti konfliktusok az identitás fenntartásának állandó konstruktív tényezői, s az utóbbi évtized politikai változásai nem létrehozták, csak felhasználják ezeket a konfliktusokat, illetve visszaélnék velük. A konfliktusnak, hogy felrisszítsuk az olvasó emlékezetét, a mindig jelen lévő politikai történelem hatásán túl két stabil összetevője van. Az egyik mozzanat, hogy a települések Dél-Szlovákiában vegyesek, ahol állandó, illetve visszatérő feszültség van a helyi, a középszintű és a nemzeti többség között. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy bizonyos közösségekben magyar a többség, másokban vegyesebb a népesség, miközben az egész országnak stabil szlovák többsége van. A másik tényező az, hogy a megoszlás javarészt *nyelvi*: a versengő etnikumok közti feszültség kulcsa a nyelv fenntartása. Ezt fontos szem előtt tartani, mivel ez magyarázza, hogy a nemzeti politika magas szintjén miért oly alapvető kérdés Szlovákiában a nyelv. Az identitás kettősségeért, illetve megoszlásáért nem felelősek a vallási vagy foglalkozásbeli megoszlások, bár mellékesen a szociológiai adatbázisban érdemes lett volna látni a három vizsgált mintára nézve némi foglalkozási és jövedelemstatistikai adatmegoszlást is.

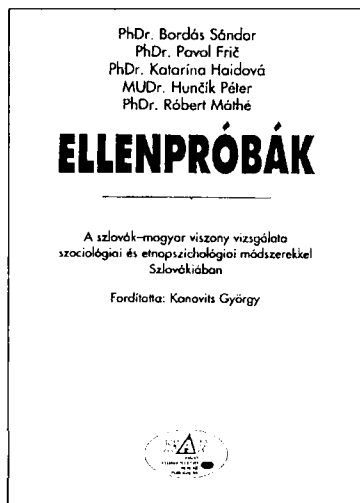
A könyvben a szociológiai felmérés arra összpontosít, hogy mennyire vannak jelen

a *sztereotípiák* és az *ellensztereotípiák*. A társadalmi konfliktusokat pedig ezeknek a sztereotípiáknak a keretében vizsgálja. A nemzeti mítoszok a két identitás fontos elemeként kerülnek bemutatásra. Kiderül, hogy a nemzeti elsőbbségről és a szellemi fölényről szóló mítoszok erősebbek azoknál, akik vegyes népességű környékről származnak. Mindkét etnikai csoportra jellemző nemcsak a fölényérzet, hanem az is, hogy egy nemzeti kálváriával kapcsolatban állandóan a nemzeti küzdelem mítosza éltei őket. Néhány érdekes vonást mutatnak ki az önsztereotípiák és a másik etnikai csoportnak tulajdonított sztereotípiák. Először is mindkét nemzetnek elég pozitív az önképe, épp ezért igen érdekesek a kivételek. A magyaroknál például magasabb a nemzeti büszkeség. Bizonyos vonások okainak keresése sokat elmond a versengő sztereotípiákról. A magyarok úgy gondolják, hogy a szlovákok felsőbbrendűségi érzése abból származik, hogy nem elég műveltek, nem elég iskolázottak, vagyis nem elég kifinomultak, míg a szlovákok — a magyaroknak tulajdonítva ugyanezt — azt hirdetik, hogy a nemzeti fölényérzet a magyaroknak a természetéhez tartozik. Vagyis a szlovákok a magyarokra vonatkoztatva egy biológiai metaforát használnak.

De nemcsak a mítoszok vannak erőteljesen jelen, hanem az *ellenmítoszok* is. Ezek közé tartozik az a gondolat, hogy a feszültségek eltűntek, sőt, egyenesen politikusoktól származnak, és a politikusok érdekeit szolgálják. A két sztereotípiát együttes jelenlétének tulajdonítható talán, hogy a sztereotípiákkal összevetve a kölcsönös elfogadás meglehetősen magas, különösen a magyaroknál, ha Bogardus-típusú skálákkal mérjük (vagyis olyan kérdésekre adott válaszokkal, hogy megengedné-e, hogy a szomszédja magyar, cseh, cigány stb. legyen). Érdekes mellékeredménye a kutatásnak, hogy mindhárom csoport elfogadja az ellentétes etnikumokat, miközben igencsak elveti a cigányokat.

A vizsgálat a személyek politikai vonzalmainak a hatását is kimutatta. A szerzők azonban rámutatnak arra is, hogy a *politikai vonzalmak* valójában csak a habot jelentik a tortán, nincs jelentősebb hatásuk a sztereotípiákra. A *populáció-dinamika* fon-

tosabb tényező. A szükségesnek tartott etnikai és nyelvi beavatkozásokat és a velük való elégedetlenséget illetően, nagyobb az elégedetlenség azokban az etnikai csoportokban, ahol a népcsoportok kiegyenlítettébbek. Vagyis ott, ahol a lokális dominancia nem ábránd, a személyek kevésbé elégedettek az etnikai helyzettel és az etnikai intézkedésekkel. Bár a szerzők — talán azért, mert megpróbálnak kiegyensúlyozottak maradni — nemigen mutatnak erre rá, általában igaz, hogy a szlovák válaszadók harcosabbak voltak, és inkább követelnek etnikai intézkedéseket. Ez arra utal, hogy igen frusztráltak érzik magukat a nemzeti egyensúly és a lokális egyensúly eltérése miatt.



A korlátozottabb pszichológiai adatsorból származó eredmények több szempontból is színezik ezt a képet. A *frusztrációs próbában* az etnikai frusztráció nagymérvű bagatellizálása volt megfigyelhető, bár érdekes módon a direkt bagatellizáció nagyobb, mint a konstruktív megoldáskeresés. Fontos, szomorú tényező volt, hogy a magyaroknál igen erőteljes az, amit a szerzők delegációnak neveznek. A „*delegáció*” azt jelenti, hogy a válaszadók szerint ők maguk és utódaik jobban érvényesülnének egy másik országban. Ez összességében egy másik fontos megfigyeléssel is kapcsolatban van: eltérés volt a szociológiai felmérés és a részletesebb pszichológiai kérdőív és kikérdezés

eredményei között. A reprezentatív vizsgálatban a szlovákok tűntek frusztráltaknak és ezért inkább követeltek számukra kedvező beavatkozásokat, míg a mélyinterjú és a képi frusztrációs próba a magyarokat mutatta frusztráltabbnak. Ez, mint a szerzők is megemlítik, random mintavételi tényezőknek is tulajdonítható. Könnyen lehetséges azonban, hogy a pszichológus és a vizsgálati személy közti intímabb viszony, ahol a vizsgálatvezető mindig azonos etnikai csoportból származott, hozzájárulhatott ehhez a diszkrepanciához. Lehet tehát, hogy a nemzeti kisebbségi csoportok tagjai egy hivatalosnak tűnő felmérés során attól félnek, hogy válaszaik fenyegetőbb nemzeti intézkedéseket eredményezhetnek. Ugyanakkor az intímabb helyzetben igazi félelmeik jöhetnek elő, vagy lehet, hogy az etnikailag megbízható partnerek elkezdenek panaszkodni.

A kutatás szervezői és végzői nemcsak a vizsgálat megismétlését tervezik, hanem egy olyan csapatot akarnak szervezni, amely elősegitené, hogy a közösségek az et-

nikai problémákat maguk megtárgyalják. A könyvnek a szerzők által összefoglalt általános üzenete igen releváns. Az etnikai konfliktusba történő minden beavatkozásnak lépcsőzetesnek kell lennie, óvakodni kell a radikalizmustól, mivel az alapvető feszültségeket nem könnyű feloldani. Ezek ugyanis nyelvi korlátokat és egymással versengő és egymást kiegészítő mitológiákat is érintenek a múltra vonatkozóan. Ez a vizsgálat fontos konklúziója. A recenzens csak remélheti, hogy nemcsak folytatódni fog ez a munka, hanem a társadalomtudomány szélesebb közössége számára is rendelkezésre állnak majd az adatok, és összehasonlítható adatokkal egészülnek ki például a mai Magyarország etnikai konfliktusainak pszichodinamikájára vonatkozóan. (Bordás Sándor, Pavel Trif, Katarína Haidova, Kuncsik Péter és Máthé Róbert: *Ellenpróbák — a szlovák–magyar viszony vizsgálata szociológiai és etnopszichológiai módszerekkel Szlovákiában*. Kanovits György fordítása. Nap Kiadó, Dunaszerdahely, 248 o.)

Pléh Csaba

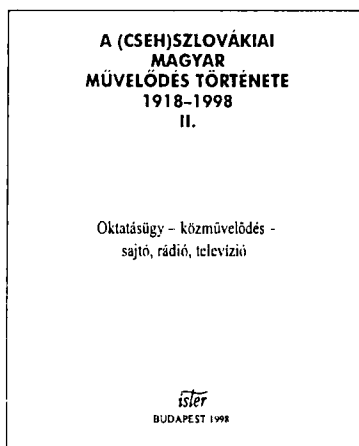
SZLOVÁKIAI MAGYAR MŰVELŐDÉSTÖRTÉNET

Aligha szükséges bővebben fejtegetnem, miért hiánypótló, úttörő, a nemzeti-kisebbségi-regionális önismeret szempontjából rendkívül lényeges az Ister Kiadó vállalkozása, amely a második kötethez érkezett. A kisebbségi probléma időszerűségét nem pusztán és talán nem is elsősorban a gyorsan változó napi politika felől értékelhetjük/minősíthetjük, hanem az egysége felé botladozva tartó Európa alapkérdéseként foghatjuk föl. Már csak azért is, mert az emberiség többsége valamilyen formában „kisebbségi”, azonosság-tudata kevésbé értelmezhető egy monologikus (tudomány)fel-fogás szerint, számos hatásnak kitett szerepvállalásai, e vállalások környezeti és személyes feltételei minden időben igen összetetteknek bizonyultak. Kiváltképpen, ha önszerveződését — mint a csehszlovákiai magyarság esetében — a külső körülmé-

nyek olykor fondorlatos módon, máskor a nyílt diktatúra, egy időben az alig álcázott genocídium megideologizálásával eufemistikusan szólva szövegezték, az érzelmi alapú személyes tényezők (mint például a kisebbségi géniusz vagy a felvidéki szellem, netán a „gyöngy és homok” toposza) legfőljebb egy szűkebb értelmiségi csoport védekező mechanizmusának minéműségét tanúsították.

A *szlovákiai magyarság iskoláinak* (rém)története rossz bizonyítványt állít ki mind a polgári demokráciájára oly büszke Csehszlovákiáról, mind a totalitárius kommunista rendszerről, amelynek „lenini” nemzetiségi politikája szintén (bár olykor burkolt) nacionalizmusként minősíthető, Meciar Szlovákiáját pedig joggal marasztalta el a kisebbségi jogokat valamennyire is komolyan vevő európai (?) gondolkodás. Általában elmondható, hogy kötetünk hű és

visszafogottságával tárgyyszerű krónikája az eseménytörténetnek. A *közművelődésről* és a *sajtóról* szóló passzusok azt is körvonalazzák: miféle *belső* megosztottság akadályozta az eredményesebb fellépést. Ugyanakkor (bár a „fehér foltok”-nak a kutatási előzmények, illetve a megfelelő intézményi háttér hiányosságaiban lehetjük az okát) a jövőben aligha lesz elegendő, ha csupán beszámolókra, az anyag feltárására szorítunk az ebbe a tárgykörbe vágó kutatás. Szükségesnek mutatkozik az összehasonlító szempont alkalmazása, ti. vajon ami a (cseh)szlovákiai magyarság iskolaügyeiben történt és nem történt, egyedi eset-e, vagy hasonlót tapasztalhatunk-e például az ausztriai szlovének sorsába belepillantva. De az egyre újabb esettanulmányok révén föltáruló adatolást meghaladva, azokról a (belső) pedagógiai mozgalmakról, pedagógus egyéniségekről is szeretnénk többet tudni — például *Krammer Jenő*ről az egyik, *Czabán Samu*ról a másik póluson —, akik a neveléstudománynak tiszteletre méltó konzervatív-hagyományőrző módszerétől eltérően, szokatlan vagy csak a (cseh)szlovákiai magyarság körében szokatlan eljárásokat igyekeztek bevezetni.



Ami pedig a *közművelődést* illeti, előbb-utóbb itt is föl kell tárni további forrásokat. A költőként, fordítóként, „kulturreferensként” ismert *Sziklay Ferenc* hagyatéka mind a mai napig lényegében feldolgozatlanul hever az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárában; emellett jó volna a társaság-

és klubszervező mozgalmakat, az énekkar-alakítási törekvéseket szélesebb összefüggésben látni, és például *Márai Sándor* édesapjának, *Grosschmid Géza*nak terjedelmes kötetéből földolgozni az idevonatkoztható szövegeket.

Lényegében ez mondható el a sajtótörténetre is. Egészen kiváló munka a maga nemében *Filep Tamás Gusztáv* tömörségében is eligazító tanulmánya, ám például az első köztársaság sajtóviszonyait nemcsak a betiltások, az önvédelmi harcok jellemzik, hanem az a tudat is, hogy egy többnyelvű, többkulturáliságú államban alakulnak ki. A prágai magyar és német hírlapok között eddig még alig vizsgált átfedések figyelhetők meg, a Prágai Magyar Hírlapban rovatvezetőként és szorgalmas szerzőként munkálkodó *Neubauer Pál* a Prager Tagblatt és a Prager Presse munkatársainak (például *Max Brodnak!*) jó ismerőse, munkáik közvetítője, e lapok cikkírója is volt. Efféle „átfedések” a pozsonyi többnyelvű környezetben is (viszonylag gyakran) előfordultak. Ugyanakkor nem elégedhetünk meg általában véve sem az egyébként oly szükséges tényfeltárással. Nem teszik ezt — többnyire — a kötet szerzői sem. A sajtótermékek tipizálása révén nem pusztán a pártpolitikai megoszlások következményeire derülhet fény, hanem a közönség- és közösségigény szociológiai körvonalazására is, nevezetesen arra, miért, milyen típusú sajtót igényelt a (cseh)szlovákiai magyarság; milyen típusú újságírásnak volt, lehetett számottevő közönségsikere. Viszonylag kevesebb hely jut a jelentősebb szerkesztő egyéniségeknek, pedig *Dzurányi László*, *Darvas János*, *Vass László* és mások portréja szerencsésen egészíthetné ki újságírás és közönség egymásra hatásának rajzát.

A szerkesztői életutak fővázolása műveltségtípusok kisebbségi kibontakozásának lehetőségeit is segíthetne leírni. *Szvatkó Páltól*, *Peéry Rezsőtől*, *Szalatnai Rezsőtől* már jelent meg kötet, *Fábry Zoltán* életművének szinte egésze fel van tárva. A kötet nagymértékben járulhat hozzá a korábban *Fábry* munkásságát túlságosan is kiemelve tárgyaló sajtótörténet helyesebb arányainak kidolgozásához.

Az 1945-tel kezdődő periódus közművelődési és sajtóhistoriája sem vidámabb, sőt,

bizonyos tekintetben a cenzúrának és az öncenzúrának eseménysorozatával még szomorúbb, mint az előző koré. Bár a polgári demokrácia Csehszlovákiája is élt a sajtószabadság korlátozása, a cenzúra, a betiltás eszközeivel, a teljes jogfosztás, majd a kommunista ideológia meghatározta jogkorlátozás egyként szűkebb térre szorította a szlovákiai magyarság tájékoztatását, nevelését, művelését szorgalmazók tevékenységi körét. A néptánc- és az énekkari mozgalom közösségsszervező ereje figyelemre méltó, de a szabad szólás előtt álló akadályokat nem tudta lerombolni.

Az állami szubvenció sokat segített, de egyben kiszolgáltatottá is tette a szlovákiai magyar kultúra munkásait. Az állami mecenatúra felszámolásakor pedig nem állt rendelkezésre olyan magyar (érzésű) vállalkozói réteg, amely szponzorként a magyar kulturális vállalkozások mögé tudott volna állni. A magyarországi támogatás jelentős ugyan, de nem helyettesítheti a helyi kezdeményezéseket. 1989 után lapok szűntek meg a központi támogatások hiányában. Ugyanakkor két kifejezetten irodalmi folyóirat jelenik meg, kissé rendszertelenebbül a nagy hagyományokkal rendelkező Irodalmi Szemle, illetve a Kalligram, amely inkább a legújabb törekvéseket részesíti előnyben. Annyi bizonyos, hogy — mint az a kötetből kitetszik — hiányzik egy, a közművelődés egészét szervező, szakmai értelemben véve „felügyelő”, tudományos intézmény. A pozsonyi egyetem bölcsészettu-

dományi karának magyar tanszéke már csak létszáma miatt sem képes vállalni ezt az igen összetett munkát, egyébként sem egész megnyugtatóan van kijelölve a helye a szlovákiai magyar művelődésben.

Szlovákia és Csehország szétválásával átrendeződtek a viszonyok, a működési feltételek, ezek következményei ma még csak részlegesen mérhetők föl. Azért az megkockáztatható, hogy önmagát „posztmodern”-nek minősítő korszakunkban a nemzeti kisebbségek kultúrájának is újfajta kérdésfeltevésekre van szüksége. A régiók Európájában legalább olyan mértékben kell önazonosságát, kapcsolat- és viszonyrendszerét újra gondolni a csehországi, illetve a szlovákiai magyarságnak, mint ahogy az az Alpok-Adria térség (régió) három nyelvcsaládhöz tartozó népeinek esetében több-kevesebb sikerrel, a tudományban és a gazdasági kapcsolatokban megindult. A szláv, a germán és a latin nyelvekhez tartozó népek fontosnak vélik a multikulturális, a többnyelvűséget nem felejteni, hanem értelmezni kívánó törekvéseket. Talán az ilyen művelődéstörténeti kötetek ösztönözhetik a magyar, ill. a szlovák, a cseh, a német nyelvű kutatást hasonló lépések megtételére, hasonló szándékok tetté váltására. (A *(cseh)szlovákiai magyar művelődés története 1918–1998. II. Oktatásügy, közművelődés, sajtó, rádió, televízió. Szerk. Tóth László, társszerk. Filep Tamás Gusztáv. Ister Kiadó, 1998. 431 o.)*

Fried István

Summary of the articles

RELIGIOUS STUDIES

Our special section presents a state-of-the-art survey of religious studies in Hungary. Needless to say, those studies have grown substantially since 1989 — not only because of the relaxation of the limits of scholarship, but also because of the growth of religious practices in the country. New departures have appeared in theology and religious philosophy as witnessed by the papers of *Béla Weissmahr* and *Pál Horváth*. Ethnography has increasingly turned towards remnants of folk belief-systems (cf. with *Tamás Mohay's* paper), and both theoretically-based and empirical sociology have started to discuss religious phenomena in post-1989 Hungary (see *Miklós Tomka's* and *István Kamarás's* contribution). Special organizational issues arise from the inclusion of religious studies into secular university curricula, a fact dealt with by *András Máté-Tóth* in his survey set in an European background. The role of ecclesiastic members of the Hungarian Academy of Sciences is discussed by *Margit Balogh* in a historical-statistical piece.

CONTENTS

<i>Béla Weissmahr: Belief and Scholarship Viewed from the Angle of Catholic Theology</i>	514
<i>Pál Horváth: Catholic Thinking at a Crossroads</i>	527
<i>Tamás Mohay: Folk Religion</i>	535
<i>Miklós Tomka: Five Dimensions of Hungary's Religious Situation</i>	549
<i>István Kamarás: New Religious Movements Worldwide and in Hungary</i>	560
<i>András Máté-Tóth: Religious Studies in Higher Education</i>	569
<i>Margit Balogh: Ecclesiastics in the Life of the Academy of Sciences</i>	581
 The New System of Prizes and Honors in the Academy (<i>Ferenc Glatz</i>)	 586
Hungarian Medicine	
<i>István Nász—Éva Ádám: The Triple Significance of Adenoviruses</i>	549
Interview	
The Uses of a Survey Made by EMBO (<i>Dénes Dudits</i> , Head of the Szeged Biology Center talks to <i>Ágnes Chikán</i>)	600

Question of the Month

Should the researcher indulge in (science) politics? Answer by *Frigyas*

Solymosi 606

Ideas and Values

András Sylvester: Körösi, Editor of *Valóság* 610

Book Reviews 621

50 ÉVES A PAPÍRIPARI KUTATÓINTÉZET

Papíripari Kutatóintézet Kft., 1751 Budapest Pf. 59.

Tel.: 277-37-50, Fax: 276-59-21

ügyvezető igazgató: dr. Polyánszky Éva



1949-ben alapították a Papíripari Kutatóintézetet (PKI), amely a magyar papíripari kutatási tevékenység központja. Az 1991 óta Kft. formájában működő intézet tulajdonosa a magyar papírgyártók nagy része, valamint a Csomagolási és Anyagmozgatási Szakmai Szövetség.

A PKI kutatási tevékenységének főbb területei a cellulóz- és papírgyártás, a papíralapú csomagolóanyagok gyártása és a környezetvédelem.

Az intézet a cellulóz- és papíripar, valamint a papírgyártás és -feldolgozás területén az innováció valamennyi lépcsőjét műveli (kutatás-fejlesztés, anyagvizsgálat, információszolgáltatás, továbbképzés). EN 45 000 szerint akkreditált klimatizált laboratóriumában korszerű kísérleti és vizsgáló berendezésekkel rendelkezik. Különösen értékes tapasztalatai vannak a hulladékpapírok újrahasznosítása területén.

A jubiláló intézet 1999. május 28-án Papíripari Szimpóziumot szervez a Dunapack Rt. tanácstermében (1215 Budapest, Duna utca 42.), melyen többek között előadást tart Bottka Sándor, az OMFB elnökhelyettese és Paulapuro professzor, a Helsinkii Egyetem tanszékvezetője.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó Rt. igazgatója.

A szedés a Magyar Tudomány szerkesztőségében számítógépen készült.

A nyomtatás és kötés az Akadémiai Nyomdában készült.

Felelős vezető: Reisenleitner Lajos — Martonvásár, 1999., nyomdai táskaszám: 2097

Felelős szerkesztő: Hernádi Miklós

Számítógépes műszaki szerkesztő: Takács István

Megjelent: 11,2 (A/5) ív terjedelemben

HU ISSN 0025-0325

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA