



II. CZEGLÉDY SÁNDOR, A RENDSZERES TEOLÓGUS

II.1. Czeglédy Sándor rendszeres teológiájának kibontakozása

Bizonyára már Pápán hatással lehetett az első éves Czeglédy Sándorra Vasady Béla, akinek filozófiai és pedagógiai szemináriumában jegyző volt, és akinek az irányítása mellett Pauler Ákos „Bevezetés a filozófiába” című könyvét tanulmányozták, emellett pedig a szemináriumban logikával, etikával, esztétikával, metafizikával és ideológiával egyaránt foglalkoztak.⁷⁸ Később Vasady Bélától, mint debreceni dogmatika professzortól kapta Czeglédy Sándor a „Hit és történet” témát, s nála írta meg ezzel a címmel rendszeres teológiai irányultságú doktori dolgozatát.⁷⁹

Czeglédy Sándor tanulmányaiban, előadásaiban alig említette meg tanárait, így nehéz rekonstruálni azt, hogy kik voltak rá döntő hatással. Mégis van egy előadása, amelyet 82 évesen írt 1991-ben. Ebben több budapesti professzorát is megemlíti. Első helyen Victor Jánosról beszél, majd Sebestyén Jenőről, végül pedig Marton Lajosról: „Budapesten ahol én magam már Victor János tanítványa lehettem, a Soli Deo Gloria szintén nagy hatással dolgozott a diákság körében. Természetesen többi professzoromnak is hálaival tartozom, így Sebestyén Jenőnek is, bár azt is hozzá kell tennem, hogy amit értékes tanításaiból akkori tudásom szerint nem tudtam fenntartások nélkül elfogadni, az a hamarosan következő egyháztörténeti fejlemények próbáját sem tudta kiállni. A budapesti teológiai akadémia diákságának nagyobb részét azonban mozgósítani tudta, és ezért a budapesti diákéletnek hatalmas pozitívuma volt a hallgatóság teológiai érdeklődése. Nekünk már olyan markáns liberális professzoraink, mint mondjuk Ballagi Mór (...) nem

78 TÓTH – FARAGÓ: A Dunántúli Református Egyházkerület Pápai Főiskolájának Értesítője az 1927–28. iskolai évről, 65.

79 ID. FEKETE: A választott nép szolgálatában, 3.

voltak, és ex cathedra egyetlen olyan mondatot sem hallottam még a budapesti Marton Lajostól sem, amely hitvallásainkat bírálta volna.”⁸⁰

Sebestyén Jenő 1918-tól tanított a budapesti teológia rendszeres teológiai tanszékén, aki mint professzor sokirányú munkásságával rendkívüli hatást fejtett ki. Elsősorban az ő tevékenységének tulajdonítható, hogy a budapesti teológiának egy egész korszakát nevezték el az általa képviselt „történelmi kálvinizmus” korszakának. Nagy Barna megállapítása szerint a két világháború közötti időszak legkiemelkedőbb teológus alakja volt.⁸¹ Egészen biztos, hogy hatással lehetett Czeplédy Sándorra, s arra is, hogy felkeltse érdeklődését a rendszeres teológia iránt. Fentiekből kiderül, hogy Czeplédy Sándor is értékesnek tartotta tanítását.

Victor János, aki az 1912–13-as tanévben princetoni diák is volt, már tanársága előtt nagy hatással volt a budapesti teológus ifjúság lelki életére és szellemi fejlődésére. Mint diák-missziói lelkész, s mint a Magyar Evangéliumi Keresztyén Diákszövetség alapító elnöke remek előadásokat tartott. Bár tanszéke természeténél fogva nem sajátosan teológiai, hanem filozófiai, pedagógiai és vallástudományi tárgyakat adott elő, mégis mindig teológusokat formált.⁸² Második professzorsága idején 1949-től pedig már a rendszeres teológiai tanszéken tanított.⁸³

Czeplédy Sándor nemcsak első helyre teszi őt, amikor 82 évesen régi tanáraitra visszaemlékezik, hanem amikor 1943-ban recenziót ír Victor János népszerű dogmatikájáról, a Református Hiszekegyről, akkor mindezt a legnagyobb elismeréssel teszi, amelyből sugárzik a volt tanára iránti tisztelet és megbecsülés. Így ír róla: „Ez a könyv az egész magyar református teológiai irodalom eddigi legjobb Hiszekegy-magyarázata, sőt még mint igen szigorú tudományos mértékkel mért dogmatika is a legelső között áll. (...) A szerző előre figyelmezteti az olvasót, hogy ennek a könyvnek nem »A református Hiszekegy«, hanem »Református Hiszekegy« a címe. Pedig a könyv elolvasása után megállapíthatjuk, hogy »A református Hiszekegy« sem támasztana túlzott igényeket.”⁸⁴

80 CZEPLÉDY: Egyházunk ébredésének teológiai impulzusai, TtREL I.27.c.184.9, 1991, 2–3. Ld. KOVÁCS, ÁBRAHÁM: Ballagi Mór és a Skót Misszió: megtérés, áttérés vagy kitérés? Egy liberális protestáns zsidó életútjának kezdete, in: *Confessio 31* (2007), 109–125.; KOVÁCS, ÁBRAHÁM: Hitvédelem és egyháziasság. A debreceni református ortodoxia vitája a liberális teológiával. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010.

81 NAGY: A történelmi kálvinizmus korszaka (1918–1944), 106.

82 i.m., 118.

83 CZEPLÉDY, ISTVÁN: Felszabadulástól a centenáriumiig (1944–1955), 159.

84 CZEPLÉDY: Dr. Victor János: Református Hiszekegy (recenzió), 51.

Czeplédy Sándor édesapja tanácsára a budapesti teológián eltöltött év után az Egyesült Államokba ment, ahol 1929. szeptemberétől 1931. április végéig az Ohio-beli Dayton-ban lévő Central Theological Seminary hallgatója volt. Itt főként újszövetségi tanulmányokat folytatott, de már ekkor megmutatkozott rendszeres teológiai érdeklődése. A *The Social Gospel* című nagyobb terjedelmű dolgozatát a Bachelor of Divinity fokozat megszerzéséhez újszövetségi tárgykörből készítette el, amelyben már történeti és dogmatikai fejtegetéseket is találunk.⁸⁵ E dolgozatban részletesen ír a szociális idealizmus eredetéről, valamint a szociális evangélium elméletéről. Komoly figyelmet tanúsít Isten országának a jelenbeli társadalmi életben való érvényesülése, valamint Jézus etikai és eszkatológiai tanításai iránt.

A daytoni két év elteltével a Princeton Theological Seminary és a Princeton University hallgatója lett. Az egyetemen filozófiát tanult, a szemináriumban pedig újszövetséget és rendszeres teológiát.⁸⁶ Princetoni szemináriumi diplomamunkája és teológiai dolgozatai sajnos nem fellelhetőek, csupán az egyetemen írt házi dolgozatai maradtak fenn kézirat formájában, írógéppel írva, angol nyelven. Nagy valószínűséggel a Philosophy 403 nevezetű tárgyat hallgatta, mivel egyik dolgozatán ezt a megjelölést láthatjuk.⁸⁷ Mindegyik dolgozatra a legjobb (1-es) minősítést kapta, olykor oda van írva: excellent. Hogy ki lehetett a tanára, akinél írta a dolgozatokat, nem tudjuk. Egyetlen helyen található az aláírása, de ezt nem tudjuk azonosítani az egyetemi évkönyvben fennmaradt nevekkkel.⁸⁸

A dolgozatok igen nagy értéket képviselnek mind a Princetoni Egyetem, mind pedig a magyar református felsőoktatás számára. Lényegében diákdolgozatokról van szó, s ilyen feltehetően kevés maradt fenn, főként 80–90 esztendővel korábbiakról. A tutor Kant filozófiájának bizonyos területeit adta ki

85 CZEGLÉDY: *The Social Gospel*, TtREL I.27.c.285, 1931, 1–117.

86 CZEGLÉDY: *Önéletrajz*, TtREL I.27.c.285, évszám nélkül, 1.

87 CZEGLÉDY: *Philosophy 403*. Test. I. The successive stages and chief conclusions of the „Deduction of the Categories”; II. Kant’s treatment of the traditional proofs of God’s existence, TtREL I.27.c.285, 1931, 1–11.

88 Czeplédy Sándor a legkésőbbi dátummal ellátott Kanttal foglalkozó dolgozatát Kant’s teleology címmel 1932. január 28-án írta. Ennek a dolgozatnak az utolsó lapján olvasható egyedül a kurzust vezető tanár aláírása, amelyből csupán az első négy betű vehető ki tisztán: John. A teljes aláírás leginkább a következő névre hasonlít: John Dekron. (CZEGLÉDY: *Kant’s teleology*, TtREL I.27.c.285, 1932, 8.) Az 1933-as princetoni évkönyv szerint azonban csupán két olyan filozófiát tanító tanár volt, akinek John-nal kezdődött a neve: John Grier Hibben - Assistant Professor of Philosophy és John Allan Irving - Assistant Professor of Philosophy. (The Princeton Bric-A-Brac, the official Princeton University Yearbook for 1933, 40, 47.)

tanulmányozásra. A címek világosan tükrözik a kiadott és tanulmányozott témákat Kant filozófiájából.⁸⁹

A dolgozatokból egyértelműen kiderül, hogy azok egy rendkívül tehetséges fiatal ember munkái, aki igen komoly képességekkel rendelkezik a rendszeres teológiai tanulmányok műveléséhez. A gondolkodása meglehetősen érett. Annak ellenére, hogy Kant filozófiája nehezen áttekinthető, és nem mindig érthetően konzekvens, a dolgozatok értékét az adja, hogy rendszerbe szedett gondolatokkal adják elő a címben megjelölt témákat. Hogy mennyire tetszett neki Kant filozófiája, nem derül ki a dolgozatokból. Ő tárgyilagosan dolgozta föl a kiadott anyagot. Inkább arra következtethetünk, hogy számára nem szolgált elfogadható alapként a teológiához. A későbbiekben egyáltalán nem jelentkezett ennek a princetoni kurzusnak a hatása, hiszen soha sem emelte ki Kant szerepét.

Az valószínűbb, hogy az ő eredeti egyénisége számára csak egy alkalmas tréning volt Kant életművének áttekintése, s ebből ő később komoly tanulságokat vont le, nevezetesen azt, hogy ezek után Barth teológiai gondolkodását nagyon sokra becsülte. Rájött arra, hogy Barth Károlynak igaza van, amikor erős kritikával illette Kantot és a 19. századi német filozófiát. Czeglédy Sándor maga is bejárta ezt az utat, s így jutott el Barth Károly jelentőségének komoly értékeléséhez. Czeglédy Sándor rendszeres teológiai érdeklődése ekkor kezdődött, illetve ezek voltak az első jelek.⁹⁰

89 CZEGLÉDY: Hedonism, TtREL I.27.c.285; CZEGLÉDY: The Permanent Value of the Old Testament, TtREL I.27.c.285; CZEGLÉDY: The Social Gospel, TtREL I.27.c.285; CZEGLÉDY: Kant's Relation to His Predecessors, TtREL I.27.c.285; CZEGLÉDY: Kant's Conception of Space and Time, Czeglédy Sándor családjának tulajdonában; CZEGLÉDY: Kant's Answer to Hume Regarding Cause and Substance, Czeglédy Sándor családjának tulajdonában; CZEGLÉDY: Philosophy 403. Test. I. The successive stages and chief conclusions of the „Deduction of the Categories”; II. Kant's treatment of the traditional proofs of God's existence, TtREL I.27.c.285; CZEGLÉDY: Kant's treatment of the traditional proofs of God's existence, TtREL I.27.c.285; CZEGLÉDY: Kant's Doctrine of Self, Czeglédy Sándor családjának tulajdonában; CZEGLÉDY: Kant's Distinction Between Phenomena and Noumena, Czeglédy Sándor családjának tulajdonában; CZEGLÉDY: The Origin, Nature and Solution of the Antinomies, TtREL I.27.c.285; CZEGLÉDY: Kant's Disproofs of the Classical Proofs of God's Existence, TtREL I.27.c.285; CZEGLÉDY: Kant's Ethical Theory, TtREL I.27.c.285; CZEGLÉDY: Kant's Aesthetic Theory, TtREL I.27.c.285; CZEGLÉDY: Kant's teleology, TtREL I.27.c.285., (A címeket az eredeti dolgozatok írásmódja szerint közöltük.)

90 GAÁL: Czeglédy Sándor (1909–1998), a rendszeres teológus, 100.

II.2. A Hit és történet című doktori dolgozata

Amint korábban már említettük röviden, Magyarországra hazatérve előbb Budapesten a Skót Missziónál volt 1932. augusztus 18-tól 1934. június 30-ig segédlelkész, majd ezt követően a Budapest-Budai, később pedig a Budapest-Kálvin téri Gyülekezet segédlelkészeként szolgált. 1935 novemberétől rendelkezési állományban lévő segédlelkészként komoly és mélyreható rendszeres teológiai tanulmányokkal a háta mögött írta meg a később nyomtatásban is megjelent disszertációját *Hit és történet* címmel, amelyet 1936-ban védett meg a Debreceni Magyar Királyi Tisza István Tudományegyetem Teológiai Fakultásán.⁹¹

A hit és történet kérdése Czeglédy Sándor korának teológiai gondolkozásában egyik legaktuálisabb kérdés volt, hiszen a krisztologikus gondolkodás előbb vagy utóbb fölveti a hit és történet viszonyát. Ez a kérdés tulajdonképpen azonos a kijelentés kérdésével, amely a keresztyén teológiának sarkalatos problémája.⁹²

A dolgozat forrásanyagát szemlélve kitűnik, hogy rengeteget kellett olvasni hozzá.⁹³ Ezzel kapcsolatban Csánki Benjámin a dolgozat bírálatában megállapítja, hogy a „szerző otthonosan mozog a német teológia erdejében, ebben a nem éppen könnyű eszmekörben.”⁹⁴ Vasady Béla a disszertáció másik bírálója megfogalmazza, hogy Czeglédy Sándor doktori dolgozata tárgyánál fogva is nagyfokú érdeklődésre számíthat, mivel a keresztyén teológia gyökérkérdései elválaszthatatlanul összefüggnek a hit és történet kérdésével. Szerinte minden egyes kor keresztyén teológiai gondolkozásának sajátos karakterét az adta meg, hogy miként gondolkozott azokról a központi kérdésekről, amelyeket a hit és történet összefoglaló cím alatt tárgyalni szokás.⁹⁵ Olyan nagy és szerteágazó területet foglal el ez a kérdéskomplexum és olyan fontos, hogy például Georg Wehrung prolegomenának mondja⁹⁶ az 1933-

91 Czeglédy Sándor a témát Vasady Béla debreceni professzortól kapta, aki erről a témakör-ről korábban már írt egy 20 oldalas fejezetet *Történet és hit* címmel A hit misztériuma című könyvében. (VASADY: A hit misztériuma, 81–101.)

92 MÁRKUS: Ifj. Czeglédy Sándor: *Hit és történet* (recenzió), 183.

93 ID. FEKETE: A választott nép szolgálatában, 3.

94 CSÁNKI: Bírálat ifj. Czeglédy Sándornak „Hit és történet” címmel a debreceni Tisza István-tud. egyetem ref. hittudományi karához doktori szigorlatra benyújtott tudományos értekezéséről, *TtREL* I.8.d.32, 1936, 8.

95 VASADY: Czeglédy Sándor „Hit és történet” címmel a debreceni Tisza István Tudomány Egyetem Református Hittudományi Karához doktori szigorlatra benyújtott tudományos értekezéséről szóló bírálat, *TtREL* I.8.d.32, 1936, 1.

96 MÁRKUS: Ifj. Czeglédy Sándor: *Hit és történet* (recenzió), 183.

ban megjelent *Geschichte und Glaube* című, a hit és történet kérdésével foglalkozó 482 oldal terjedelmű munkáját.⁹⁷

A Biblia mint Isten kijelentésének tanúságtétele, történeti jelenség, mi azonban a mában élünk. Hogyan válhat számunkra fontossá mindaz, ami kétezer éve és még régebben történt, és pedig nem mint történelmi előzmény, hanem úgy, mint ami egzisztenciálisan érint bennünket? Minden igehirdető ez előtt a probléma előtt áll, amikor felmegy a szószékre, hogy a múlt egy eseményét, azt a kijelentést, amit a Biblia közöl, úgy tegye jelen idejűvé, hogy a hallgatók azt mint nekik szóló üzenetet fogadják el. Ennek során pedig át kell hidalni azt a kétezer éves árkot, amit Lessing a „történelem rút árkának” nevezett.⁹⁸

A teológia az ógyház napjaitól kezdődően az antikvitásból átvett fogalmi eszközeivel ragadta meg a keresztyén kijelentést, amelyet különleges területként különített el, s különböztetett meg minden más történetstől. Az isteni kijelentésnek ez a profán világtörténettől elkülönülő jellege a maga ismeretelőjéül a csodaszerűségben kapta meg, amelynek folytán Isten kijelentése a történelemben és a természetben egyébként érvényes törvényszerűségeket lépten-nyomon áttöri.⁹⁹

Az újkori történeti gondolkodásmód érvényre jutásával azonban az antik időkig visszanyúló metafizikai gondolkodásmód egyre inkább érvénytelenné vált, s megszűnt az a lehetőség, amely a keresztyén kijelentést mint valami különlegeset törekedett megragadni. A történeti gondolkodásmód mindenfajta szupranaturalizmus végét jelentette, amely beleillesztette az általános történelemben mindazokat az eseményeket és tanúságtételeket, amelyek a keresztyén hit szerint Istennek az emberhez szóló kijelentését foglalják magukban. Ezeket alávetette a történeti-kritikai kutatásnak, s nem ismerte el semmilyen „természetfelettinek” vagy „történetfelettinek” az érvényességét, hanem behelyezett mindent a történelmi kialakulás és elmúlás hömpölygő történeti áramlatába. Az újkor így megingatta a keresztyén hit alapjait. A keresztyén kijelentés többé már nem az általános történelemből kiemelt, ugyanakkor minden történetst alapjaiban meghatározó abszolút esemény többé, hanem csupán egyike az általános vallástörténet eseményeinek. A hitvallás helyére: „Így szólt az Úr!” most a kritikai kérdés került: „valóban

97 WEHRUNG, GEORG: *Geschichte und Glaube. Eine Besinnung auf die Grundsätze theologischen Denkens*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1933.

98 ZÁHRNT: *Az Isten-kérdés. Protestán teológia a XX. században*, 202–203.

99 i.m., 204.

szólt?¹⁰⁰ Mindennek következtében központi teológiai problémává vált a hit és történet kérdésköre.

Ebből is látszik, hogy Czeplédy Sándor fontos kérdést vet fel, amikor a hit és történet viszonyát tárgyalja. Nem egyéb ez szerinte, mint az evangélium elvilágiasításának problémája. Megállapítja, hogy a keresztyénség történeti vallás. A Credo is történeti tényeket sorol fel. De Jézus története történetnél is több: kijelentés. Azonban csak a hit számára.¹⁰¹ Vasady Béla hasonló megfogalmazása szerint a kijelentés történet, a történet azonban nem kijelentés. Vagyis a kijelentés ugyanakkor, amikor történet, egyúttal több is, mint történet. Abban áll a kijelentés történetisége, hogy Isten személyként beszél hozzánk.¹⁰²

Czeplédy Sándor a kérdés történetét tanulmányozza, illetve a hit és történet viszonyát mutatja be a keresztyén dogmatörténet fő irányaiban. Saját maga ezt úgy fogalmazza meg: „Az Apostoli Hitforma összes igealakjai, a »hiszek« szó kivételével, eseményeket jelölnek. A jelen tanulmány azt vizsgálja, hogyan viszonyul a keresztyén hit az eseményekhez. (...) Különös figyelmünket ezen események közül azokra fogjuk irányítani, amelyek Jézus Krisztussal vannak közvetlen kapcsolatban. Így azt fogjuk vizsgálni, hogyan viszonyul a hit a történeti kijelentés középpontjához.”¹⁰³

Egész könyvében azt a tételt vezeti végig, hogy az evangélium elvilágiasítása „a dialektikus elv félreismerése és tudatos tagadása, vagyis az az állítás, hogy a történeti kijelentést mint időbeli, vagy mint időtlen adottságot bele lehet illeszteni az emberi gondolkodás összefüggésébe, vagyis az ember szabadon rendelkezhet az isteni kijelentéssel.”¹⁰⁴ Könyvének alap gondolata szerint vannak olyan emberek, akik addig formálják, faragják, módosítják az evangéliumot, amíg végül beleilleszthetik az emberi gondolkodás viszonyrendszerébe. Ez a folyamat az evangélium elvilágiasítása, amely az emberi gondolkodás két östípusának megfelelően kétféleképpen történik. Egyfelől a realizmus által, másfelől az idealizmus szerint.¹⁰⁵

A realizmus azt tanítja, hogy a végső valóság az egyes konkrét és különös dolog, amely itt és most előttem van, amellyel cselekvő viszonyban állok. A vallásos realizmus számára a vallás tárgya mindig valamilyen konkrét tér-,

100 i.m., 205–206.

101 CZEGLÉDY: Hit és történet, 10.

102 VASADY: A hit misztériuma, 85.

103 CZEGLÉDY: Hit és történet, 9.

104 i.m., 132.

105 i.m., 10–11.

illetve időbeli adottság, a bálvány, a szent kő, a szent ereklye, a szent könyv, a szent jel.¹⁰⁶

A Zsidóknak botránkozás, görögöknek bolondság című fejezetben Czeglédy Sándor leírja, hogy a realista zsidók „jelt” kívántak. Izráelt az Ószövetségben végig kísértette a vallási realizmus durva formája, a bálványimádás, mivel realiztikus gondolkozásánál fogva erős volt a hajlama arra, hogy az isteni valóságot konkrét „dologgá” tegye. Magát a törvényt, Isten élő parancsszavát is „dologgá” tették, a személyes és élő megszólítást pedig múltbeli adottsággá. Azért nem ismerték fel a testté lett Igét, mert a Messiástól is jeleket vártak. De mivel a nép világias realizmusát Jézus nem elégítette ki, ezért megfeszítették Őt. A kereszt evangéliumán megbotránkoztak, mivel a kereszt a jelenek, a látható teljesítménynek az ellentéte és éppen ezért a teljesítmény-vallás halála.¹⁰⁷

A következő A „történeti hit” és „a szajha ész” című részben ugyanez a probléma a középkori teljesítményvallás köntösében lép elénk. A római egyház egyrészt időbeli, reális adottsággá tette az evangéliumot, másrészt pedig a miszticizmus ideális közvetlenségével világiasította el azt. A reformáció előtti időben a római katolikus egyház tanításában a realizmus mint reális történeti közvetítés jelent meg, amely azt vallotta, hogy a kijelentés belenyúlik a jelenbe, s mint dolgszerű adottság továbbadható, tradíció tárgyává tehető. A római egyház tanítása szerint a hagyomány a hit és erkölcs dolgában az Írással egyenértékű. A hagyomány folytonosságának leginkább szembevető kifejeződése pedig a pápa, Péter utódja, Krisztus helytartója. Czeglédy Sándor hangsúlyozza, hogy a dolgszerű közvetítő tekintély következménye a tekintélyvallás. Amit hiszek, azt azért hiszem, mivel az általam elismert tekintély mondja. Elhiszem azt, amit az egyház mond. Azonban az Igének nincs szüksége arra, hogy isteni eredetét az egyház tekintélye biztosítsa. Pedig a tekintélyhitet nem lehet elszakítani a garantáló tekintélytől, mivel a kijelentés a múltban történt, én pedig a jelenben élek. Magamtól nem tudok a kijelentés igazáról meggyőződni, így vagy elvetem, vagy elhiszem az egyház által nyújtott másodlagos történeti közvetítést. A szerző azonban megállapítja, hogy a tekintélyvallás egyenlő a teljesítményvallással, hiszen külső parancsnak engedelmeskedni az teljesítmény, a kegyelemből való üdv ellentéte.¹⁰⁸

106 i.m., 11–16.

107 i.m., 20–25.

108 i.m., 38–43.

A Szó és a Könyv című fejezetben már arról olvashatunk, hogy a reformációt követően újra reális adottsággá vált az evangélium, mivel a protestáns ortodoxia újból elvilágiasította azt. Az élő Igét Könyvvé, a személyes megszólítást személytelen és elvont tanná tették, s mindezt jóhiszemű indokoktól vezérelve, hiszen biztosítani akarták az Írás formális tekintélyét a kívülállókkal és az ellenfelekkel szemben. Erre az eszköz a verbális inspiráció volt, amely a Bibliát csatlakozhatatlanná tette. Az így kialakult természetfeletti historizmus szerint a Biblia garantálja a benne elbeszélte csodákat és a csodák garantálják a kijelentés metafizikai jellegű igazságait.¹⁰⁹ A Biblia így heteronóm tekintély lesz, a hit pedig heteronóm csodahit. A pusztá heteronóm csodahitet pedig már Luther sem tartotta igaz hitnek. Szerinte „azok, kik Krisztusban személyéért és csodatételeiért hittek, mindnyájan elpártoltak tőle, midőn megfeszítettet.”¹¹⁰

Ezért téves megoldás a kijelentés-realizmus, mivel általa azért hisz el az ember bizonyos tényeket, mert úgy gondolja, hogy a tér és időbeli világnak egy csodálatosan elkülönülő szakasza a kijelentés, amelyben a verbálisan inspirált, csatlakozhatatlan biblia tekintélye garantálja a csodákat. Azonban minden, ami időbeli, visszahozhatatlanul múlttá lesz. Ahogyan Ágoston mondja: „Ami elmúlt vissza nem hozható; ami jövő, azt úgy várjuk, mint múlandót: amíg nem jön, nem a miénk, és ha megjött, nem tarthatjuk meg.”¹¹¹

Ezért a múlt halott, s a történelem az egyszer megtörténtnek, s a mindenkorra elveszettnek a birodalma. Így a „történeti Jézus”, mint a múltra irányuló történeti rekonstrukció tárgya is halott. Czeplédy Sándor Brunnert idézi, aki szerint „a názáreti Jézus életrajza, a hitben tájékozatlan teológiának ez a modern alkotása, éppen olyan visszataszító lett volna az első keresztyének számára, mint amilyen visszataszító ránk nézve egy múmiaként kikészített holttest látása.”¹¹²

A realizmussal szemben a világias idealizmus a kijelentést történetietlené teszi. Számára a valóság a történet-feletti igazság, és a történet is csak példázata, halvány visszfénye, jelképe az örök igazságnak.¹¹³ A görögök idealizmusa abban nyilvánult meg, hogy ők csak gúnyolódtak a megfeszített Krisztusról szóló evangéliumon. A görög gondolkodás történetietlen volt, így mindig nagy volt a görögök kísértése arra, hogy az evangéliumot törté-

109 CZEGLÉDY: A Szó és a Könyv, 83.

110 CZEGLÉDY: Hit és történet, 61–62.

111 i.m., 15.

112 i.m., 129.

113 i.m., 16.

net feletti igazsággá és időtlen tanná változtassák. A zsidók még masszívabb történetiséget kértek, „jelet”, a görögök ezzel szemben a történettől teljesen szabad gondolatot, bölcsességet. A kereszt mítosznak sem volt alkalmas, mivel egy lenézett nép rabszolgahalált halt fia miképpen lehetne az emberiség üdvössége? Ez bolondság volt a görögök számára.¹¹⁴

A görögök előtt tehát az Ige bolondságnak tűnt fel. Az evangélium ugyan is hír, tehát nem tan, nem bölcsesség, nem eszme. Ezért amint jelentősebb mértékben átította a keresztyén teológiát a görög szellem, azonnal megjelent a gnózis, amely az evangéliumot ismeretté teszi, és a gnózisnak egyik fajtája, a doketizmus, amely Jézus Krisztus igaz történetiségén ütközik meg.¹¹⁵

A disszertáción végigvonul az ellentétek feszültsége. Az időbeliség és időfelettség ellentétpárját Friedrich Schleiermacher mutatta fel, aki a vallást teljes függésérzelemnek tekintette, s akiről Czeglédy Sándor A „teljes függésérzelem” és a keresztyén hit című fejezetben ír részletesen. Schleiermacher a vallást „teljes függésérzelemnek” tekintette. A vallás érzelem-elmélete és a kijelentés történetiségének hangsúlyozása között az összekötő kapocs pedig a romanticizmus egyediség fogalma volt. Az egyediség itt a történetiséget, a megismételhetetlenséget jelenti. Az egyediség fogalmát alkalmazhatjuk a jelen vallásos életére éppúgy, mint a múltbeli kijelentésre. Schleiermacher mindkettőre alkalmazta. Tudta, hogy az első kézből való vallás teljesen egyéni, markáns, félreismerhetetlen arculatú, konkrét, mint maga az élet. Történeti, azaz időbeli. Ez az a pont, ahol a felvilágosodás álláspontján túlmegegy Schleiermacher: a vallás most már nem történetietlen adottság, hanem történeti, s mint ilyen, empirikusan vizsgálható. Schleiermacher azonban az időbeliség és időfelettség ellentétpár szintézisét nem az örökkévalóságban találta meg, hanem a történetfilozófiában.¹¹⁶

Kiemelt figyelmet szentelt Czeglédy Sándor Ernst Troeltsch számára, akiről megállapítja, hogy ő volt az, aki a protestáns teológiában a historizmust legkövetkezetesebben képviselte. Ugyanakkor megállapítja róla azt is, hogy felfogását igen nehéz lerögzíteni, mivel Troeltsch az egész valóságot egy óriási herakleitoszi folyamnak látta. Minden gazdagságuk mellett a meg nem állapodó, befejezéshez nem jutó fejlődés, sőt parttalanság jellemzi. Mégis van egy bója, ami lehetővé teszi a tájékozódást, és megmutatja a troeltschi gondolatok hullámverésének irányát. Ez pedig a romanticizmus egyediség-gondolata, ami a Troeltsch-féle történetfilozófia döntő fogalma. Szerinte a keresz-

114 i.m., 30.

115 i.m., 31.

116 i.m., 81–83.

tyénség történeti egyediség, amely minden mozzanatában egyedi jelenség.¹¹⁷ Azonban az időbeli és időfeletti ellentétpár önellentmondásai Troeltsch-nél is megoldatlanok maradtak. Troeltsch szerint a megoldás, az abszolút, változhatatlan, minden időbeliségtől független érték nem a történetben van, hanem a történeten túl, és csak a hit és a sejtelem közelítheti meg.¹¹⁸

A doktori dolgozat ráirányítja figyelmünket a német Historie és Geschichte fogalmakkal jelzett problémára, amelyet Czeglédy Sándor a magyar gondolkodásmód számára közérthető módon tárgyal. Ez a téma szorosan összefügg a „történeti Jézus kutatás” (historische Jesusforschung) kérdésével. David Friedrich Strauss 1835–36-ban írta meg híres művét *Leben Jesu* címmel, amelyben minden természetfölötti vonásától megfosztja az evangéliumok Jézusát. Különbséget tesz a „történeti Jézus” és a „hit Krisztusa” között. A „történeti Jézus” alakját az „igazi Jézussal” azonosítja, a „hit Krisztusában” pedig az egyházi dogmákban megtestesülő mítoszt látja. A történészek feladatául pedig azt jelölte ki, hogy újra felfedezzék ezt az igazi Jézust, és megszabadítsák az egyházi dogmák sallangjától. Strauss-t követve mintegy száz éven át egyik „Jézus élete” követte a másikat, s minden újabb változat azt hirdette magáról, hogy irányadó alapmű, miután leleplezte az összes korábbi mű hiányosságait. A 20. század elején viszont visszafogottabbá vált a német liberális protestánsok buzgósága, amikor Albert Schweitzer rámutatott arra, hogy a „történeti Jézus” arcképébe minden kutató leginkább a saját képmását vetítette bele. Az igazi Jézus kicsúszott a kutatók kezei közül, és visszatért a történelembe.¹¹⁹

A 19. század végén megszólalt egy új hang, amely kritikus módon viszonyult az addigi Jézus-élete kutatáshoz. Martin Kähler 1896-ban írt *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* című könyvében ugyancsak különbséget tesz a „történeti Jézus” (historische Jesus) és a bibliai Krisztus, a prédikált Krisztus (geschichtliche Christus) között, s megállapítja, hogy a „történeti Jézus” csupán a modern történetkutatás produktuma, s Jézussal a Biblia Krisztusa azonos.¹²⁰

Czeglédy Sándor dolgozatában rámutatott arra, hogy „Kähler volt az, aki nem akart jellemképet rajzolni, hanem a »bibliai férfiak« bizonyágtétele által előttünk álló »predikált Krisztusra«, az »egész bibliai Krisztusra« mutatott rá. A múlt század végéig az övé volt a legegészségesebb és legjózanabb

117 i.m., 93–95.

118 i.m., 98–99.

119 KERESZTY: A „történeti Jézus” - kutatás, 882.

120 LADD: Faith and history, 86–87.

megoldás. Mert a hit tényleg nem a »történeti Jézusra«, erre az »elvvé vált személyiségre« irányul, hanem a prédikált Krisztusra.¹²¹

Czeplédy Sándor disszertációját 1936-ban védte meg, azonban a hit és történet teológiai vitája csak ezután bontakozott ki, főleg a Barth Károly és Rudolf Bultmann közötti teológiai vitában 1952-ben. Rudolf Bultmann¹²² a történeti kutatás bizonytalanságaiból a bibliai szöveg úgynevezett egzisztenciális megértéséhez menekült. Számára nem az volt a fontos, hogy az események hogyan történtek. Ami neki igazán számított, az a megtörténtekről való bizonyágtétel volt, „mint az én életem lehetőségének aktív értelmezése.”¹²³ Heinz Zahrnt megállapítása szerint Bultmann a II. világháborút követően ugyanolyan erős hatást gyakorolt a német teológiára, mint Barth az I. világháború után. Programja mitológiátlanítás néven vált ismertté. A nagy nyilvánosság előtt az 1941-ben előadott Neues Testament und Mythologie című előadása tette őt hirtelen ismertté, amit még ebben az évben ötven oldal terjedelemben nyomtatásban is kiadott.¹²⁴

Bultmann abból a tényből indult ki, hogy az Újszövetség világképe mitikus. E kép szerint a világ három szintre tagolva jelenik meg: középen a föld, felette a menny, alatta pedig az alvilág található.¹²⁵ Azonban Bultmann szerint „a tudomány és a technika oly mértékben átalakította a világra vonatkozó tapasztalatunkat, ahogyan a világot birtokoljuk, hogy komolyan senki sem ragaszkodhat, és nem is ragaszkodik az újszövetségi világképhez. (...) A természet erőinek és törvényeinek ismerete révén vége a szellem- és démonhitnek.”¹²⁶

Emiatt a keresztyén kinyilatkoztatás ilyen módon döntő kérdés előtt áll: Amiképpen az embertől hitet követel, megkívánhatja-e egyszersmind a mitikus világkép elismerését is? Bultmann erre a kérdésre nemmel válaszolt.

121 CZEGLÉDY: Hit és történet, 126.

122 RUDOLF BULTMANN (1884–1976) 1916-tól Breslauban tanított, 1920-tól professzorként Giessenben, 1921-től pedig élete végéig Marburgban. (VÁLYI NAGY: Nyugati teológiai irányzatok századunkban, 195.)

123 TÖRÖK: Dogmatika, 46–47.

124 ZAHRNT: Az Isten-kérdés. Protestán teológia a XX. században, 212.

125 BULTMANN: Hit és megértés. Válogatott tanulmányok, 205. „A menny Isten és menynevei alakok, az angyalok lakóhelye; az alvilág a pokol, a gyötrem helye. Azonban a föld sem csupán a természetes, mindennapos történések, a rendre és szabályozottságra építő előrelátás és munka színhelye, hanem természetfeletti hatalmak – Isten és angyalai, illetve a Sátán és démonai – is működnek itt. A természetfeletti hatalmak befolyásolják a természetes történéseket és az emberi gondolkodást, akarást és cselekvést; nem ritkák a csodák. (...) A történelem menete nem folytonos és törvényszerű, haladását és irányát a természetfeletti hatalmak alakítják.”(i.m., 205.)

126 i.m., 207.

De mi marad az Újszövetség tanításából a mitologikus elemek kiküszöbölése után? Marad-e egyáltalán valami? Van-e az újszövetségi tanításban a mitologikus világréptől független igazság? Bultmann azt állította, hogy van, és szerinte a teológusoknak az igazi feladata éppen e mitológiától független tanítás nyilvánvalóvá tétele.¹²⁷ A mítoszt nem megsemmisíteni kell, hanem egzisztenciálisan interpretálni. Szándéka nem az volt, hogy az Újszövetség mítoszait rövid úton kiiktassa, hanem hogy rákérdezzen a benne kifejeződő egzisztencia-értelmezésre, hogy feltárja a mitologikus képek mélyebb jelentését. A mitológiátlanítás tehát számára nem kivonási művelet, hanem hermeneutikai módszer, értelmezési módszer.¹²⁸

Krisztus keresztjében hinni Bultmann szerint „nem azt jelenti, hogy egy mitikus folyamatot látunk magunk előtt, amely rajtunk és világunkon kívül ment végbe, nem egy objektíven szemlélhető esemény ez, amelyet Isten beszámít a mi javunkra. Hinni Krisztus keresztjében azt jelenti, hogy Krisztus keresztjét a sajátunknak tekintjük, Krisztussal együtt magunkat is a keresztre adjuk.”¹²⁹

A feltámadásról leírja, hogy „semmi esetre sem történeti esemény, amely a maga jelentőségében felfogható volna. Lehet-e más a Krisztus feltámadásról való beszéd, mint a keresztre feszítés jelentőségének kifejezése? (...) A feltámadás nem tekinthető hitelesítő csodának, amely – mint egy ellenőrizhető bizonyíték – meggyőzi az embert, hogy a kereszt valóban bír a neki tulajdonított kozmikus-eszkatologikus jelentőséggel.”¹³⁰ Bultmann így az üres sír tényét lemetszette a mitológiátlanítási igyekezete során, s ezzel értelmetlenné vált a feltámadásról szóló tanítás. A mitológiátlanítás így a múltból a történeti Jézust, a jövőből pedig a feltámadás reménységét iktatta ki.¹³¹

Barth az 1951–52-es tanév őszi szemeszterében Basel-ben szemináriumot vezetett a Kerygma und Mythos témájában Bultmann mitológiátlanítási programját vizsgálva, 1952 nyarán pedig e szemináriumi munka összefoglalásaként Rudolf Bultmann – Ein Versuch, ihn zu verstehen című munkájában arra tett kísérletet, hogy Bultmann teológiai intencióit elemezve állást foglaljon annak teológiájával kapcsolatban.¹³² Ebben az egyik legsúlyosabb kritika így hangzik Barth részéről: „Nem szeretném Bultmant eretnek-

127 NYÍRI: Bultmann kritikusi, 86.

128 ZAHRNT: Az Isten-kérdés. Protestán teológia a XX. században, 218.

129 BULTMANN: Hit és megértés. Válogatott tanulmányok, 230.

130 i.m., 231.

131 GAÁL: Tér, idő és az Ige. Az opus salutis vizsgálata, különös tekintettel Thome F. Torrance teológiájára, 193, 150.

132 HAMMAN: Rudolf Bultmann. Eine Biographie, 428.

nek nyilvánítani, de nem hallgathatom el azt sem, hogy mitológiátlanított Újszövetsége a doketizmus levegőjét árasztja.”¹³³

Czeglédy Sándor e vita előtt évekkkel tár fel egy olyan szintézist, ami a troeltschi historizmust, valamint a Barth által doketizmusnak nevezett mitológiátlanítási programot is meghaladja. Már a disszertáció bevezetőjében nyilvánvalóvá teszi, hogy dolgozatának túlnyomó része történelmi tájékozódás, és ami azon felül van, nem más, mint őszinte igyekezet arra, hogy a hit és történet kérdésében Pál apostol illetve a reformátorok tanításával és ígéhirdetésével azonosítsa magát, mivel a nagy apostol és a reformátorok bizonyágtétele magát a megoldást mutatta meg számára.¹³⁴

Czeglédy Sándor szerint Pál apostol nem a „test szerint” ismert Krisztust hirdette, mert a „test szerint” ismert Krisztus mint a múlt személyisége szükségképpen „tárgy” a jelen számára, a szemlélet tárgya. Ez a teoretikus Krisztus ilyen módon kétféleképpen tehető „tárggyá”. Vagy mint múltbeli dolgoszerű adottság, vagy pedig mint az örök eszmék időbeli kifejezése. A zsidók számára az első út járhatatlan volt, mivel Jézus nem adott olyan jeleket, amelyek által reális Messiásnak bizonyult volna, sőt a kereszt a jel egyenes ellentéte volt: botrány. Pál apostol visszautasította a másik megoldást is. Nem volt hajlandó Jézust jelképpé, múlandó példázattá tenni. Azért nem állította határozottabban hallgatói elé a „történeti” Jézust mint a legmagasabb erkölcsiség követendő példaképét, mert akkor hiábavalóvá tette volna a keresztet és megüresítette volna az evangéliumot. Számára az igazi „történeti” Jézus egyedül a „lélek szerint” ismert Krisztus, Aki velünk van minden napon a világ végezetéig.¹³⁵

Czeglédy Sándor szerint Pál apostol mellett a reformátorok tanításában azért találhatunk rá a kérdés megoldására, mivel ők helyesen látták a hit és történet kérdését, amikor az evangéliumot, a kijelentést nem adottságnak vagy tárgynak tartották, hanem alánynak, amely az emberrel rendelkezik. Eszerint a keresztyén hit nem a „történeti Jézushoz”, a modern történeti kutatás eme tárgyához viszonyul, hanem az élő és jelenvaló Krisztushoz, mivel az élő Krisztus a „prédikált Krisztus”. Viszont Krisztust prédikálni nemcsak annyit jelent, mint Krisztust a prédikáció tárgyává tenni, hanem azt is jelenti, hogy a Szent Lélek belső bizonyágtétele által maga Krisztus a Róla szóló írott Ige és a hirdetett Ige alanya: Ő maga szól hozzánk személyes, élő szavával.¹³⁶

133 BARTH: Kálvintól Bultmannig, 64–65.

134 CZEGLÉDY: Hit és történet, 6.

135 i.m., 34.

136 i.m., 46–47.

Bizonyára a Czeplédy Sándor disszertációjából is megnyilvánuló szemléletnek is köszönhető az a tény, hogy Magyarországon a bultmannizmus nem tudott igazán meggyökerezni. Takácsné Kovácsházi Zelma, az Evangélikus Hittudományi Egyetem tanára például 1997-ben azt írja, hogy „kimondva-kimondatlanul az van a köztudatban, hogy Bultmann feketelistán, az eretnekek listáján szerepel.”¹³⁷

Czeplédy Sándor megállapítása szerint több nyugati látogatóknak feltűnt az, hogy Rudolf Bultmann teológiájának kisebb volt a hatása nálunk, mint más európai egyházakban.¹³⁸ A professzor örömeinek ad hangot, amikor leírja, hogy a Bultmann-féle irányzat virágkorában „csak nagyon kevés diákunk kapott útlevelet a kommunista hatóságoktól ahhoz, hogy külföldre utazhassék és közvetlenül ihassék ezekből a forrásokból. Próbáltuk megőrizni egyházunk egységét és küzdöttünk a szekularizmus szellemisége ellen.”¹³⁹ Utal arra, hogy „a negyvenes és ötvenes években Barth Károly panaszkodott, hogy a Bázélbe érkező nyugatnémet teológusokat először alá kell vetni az »Entbultmannisierung«, a bultmanntalanítás eljárásának, mert mint »Bultmann-hullák«, Bultmann-Leichen sodródniak oda a Rajnán. Én magam mint lelkészképző intézeti igazgató néha arra gondoltam: mint ahogy providenciális volt az, hogy diákjaink annak idején, Heidelberg pusztulása után kénytelenek voltak nyugatabbra menni és onnan hozták az egész országra kiterjedő puritánus ébredés impulzusait, úgy most Isten gondviselő intézkedése lehet az is, hogy diákjainkat egyelőre nem küldhettük külföldi egyetemekre.”¹⁴⁰ De a fő ok az volt, hogy „a Szentírás erejének döntő benyomása következtében, másfelől a feltornyosuló problémák, különösen a »személyi kultusz« évei alatt az »Entmythologisierung« körüli viták tőlünk távolinak és csekély jelentőségűeknek tűntek fel.”¹⁴¹

Ezek szerint, mivel teológusaink nem mehettek külföldre, a hazai teológiai tanárok szellemisége határozta meg döntő módon a hazai teológiai gondolkodásmódot. A bultmannizmus tehát azért nem tudott teret nyerni Magyarországon, mivel a teológiai tanáraink, s főként a biblikusaink a kije-

137 TAKÁCSNÉ KOVÁCSHÁZI: Miért éppen Bultmann?, 45. Lásd még az újabb hazai Bultmann kutatás eredményeit: IGNÁCZ, LILLA: Hermeneutika és teológia Rudolf Bultmann gondolkozásában. Doktori Disszertáció, Budapest, Károli Gáspár Hittudományi Egyetem, 2007; REUSS, ANDRÁS: Rudolf Bultmann – az igehirdető, in: *Theológiai Szemle* 51 (2008), 90–92.

138 CZEPLÉDY: Teológiai áramlatok a Debreceni Kollégium történetében, 325.

139 CZEPLÉDY: Egyházi helyzetünk kihívásai, 263–264.

140 CZEPLÉDY: Üzenet a ma teológusainak, *TtREL* I.27.c.187.71, 1980, 3.

141 CZEPLÉDY: A teológia tanítása a Kollégiumban, 579.

lentés- és üdvtörténeti szemléletet érvényesítették. Pákozdy László Márton mint a kijelentés teológusa lelkészek generációit nevelte,¹⁴² de az Ige teológusa volt Czeglédy Sándor testvéröccse, Czeglédy István is, aki 1934–35-ben ösztöndíjasként Bonnban Barth-ot hallgatta, s 1953-tól 1966-ig tanított a budapesti teológia újszövetségi tanszékén.¹⁴³

II.3. Czeglédy Sándor rendszeres teológiai irányultsága

Magyarországon az 1930-as évekkel kezdődően már egyre inkább érezhető volt a dialektika teológia hatása,¹⁴⁴ amelynek történeti kifejlődésében hármas tagozódást figyelhetünk meg. Először voltak olyanok, akik a vallástudományi teológiából való kiábrándulásuk következtében lettek barthiánusok. Ezek közül az elsők között említhető meg Tavaszy Sándor, aki azt követően helyezte új megvilágításba teológiáját, hogy előtte alapos Schleiermacher tanulmányokat írt. De ide tartozott még Mátyás Ernő valamint Imre Lajos is. Másodszor voltak olyanok, akik az előbbinél fiatalabb korosztály tagjaiként kezdő vallástudományi beállítottságukkal leszámolva váltak a dialektika teológia híveivé. Ide tartozik Vasady Béla volt debreceni dogmatika professzor, aki a valláslélektan területéről indulva ismerte fel Barth Károly jelentőségét, valamint Török István, aki pályája kezdetén ösztöndíjasként Münsterben Barth Károly diákja volt és ez meghatározta egész teológiai munkásságát. A közvetlen Barth tanítványok közül pedig mindenképpen kiemelkednek még, mint jelentős igehirdetők: Koncz Sándor, Nagy Barna, Rózsai Tivadar, Sarkadi Nagy Pál és mások.¹⁴⁵ Végül a harmadik csoport azokból állt, akik Ige teológusok lettek anélkül, hogy előbb barthiánusok lettek volna, legnagyobb részben önálló felismerés alapján.¹⁴⁶ Ugyan önálló fejlődési utakon, mégis a dialektika teológiától is érintve fejlődött az igehirdetése Ravasz Lászlónak, Makkai Sándornak és Révész Imrének.¹⁴⁷

142 KOVÁCS: Hit – Tudomány – Közélet, 95.

143 A kitűnő történész és egzegéta életművére visszaemlékezve Bolyki János megállapította, hogy az isteni kijelentés és az egyház iránti szeretete képesítették őt felelős őrállói feladatok végzésére. (BOLYKI: Czeglédy István emlékére. Halála 20. évfordulóján, 107–109.)

144 CZEGLÉDY: Egyházunk ébredésének teológiai impulzusai, TtREL I.27.c.184.9, 1991, 8.

145 FEKETE: Karl Barth és a magyarországi gyakorlati teológia, 72.

146 KONCZ: Hit és vallás, 125–126.

147 FEKETE: Karl Barth és a magyarországi gyakorlati teológia, 72.

Ehhez a harmadik csoporthoz sorolhatjuk Czeplédy Sándort is, hiszen az ő teológiája is Ige-teológia¹⁴⁸ volt, de mégsem volt barthiánus, hanem önálló felismerések alapján biblikus szemléletén keresztül jutott el az Ige-teológiáig. Az 1936-ban megjelent Hit és történet című munkája is az Ige-teológia szemléletében íródott, s a teljes mű az új teológiai irányvonalat képviseli,¹⁴⁹ de ugyanezt lehet elmondani A választott nép című könyvéről és a Prédikáció gyülekezetszerűsége című habilitációs dolgozatáról is. Czeplédy Sándor teológusként még a Barth Károly előtti protestáns modernizmus, a liberális és vallástudományi szemléletű teológiai irányzat képviselőitől tanult,¹⁵⁰ de tanárai keze közül kinőve, teológussá érésének ideje egybeesett a barthi fordulat, hogy teológus egzisztenciáját a Szentírás feltétele alá helyezze.¹⁵¹

Így emlékezik erre vissza: „Amerikai diákságom harmadik esztendejében Elmer Homrighausen, a későbbi princetoni professzor írásai hívták fel először a figyelmemet az európai kontinensen kibontakozó »krízis« vagy »dialektika« teológiára, de erről az új irányzatról igen keveset tudtam. Hazatérésem után először nem is ettől az irányzattól, hanem az úgynevezett oxfordi csoportmozgalomtól vártam segítséget.” Egy 1991-ben elmondott előadásából az is kiderül, hogy e csoportmozgalom” vezetője, Frank Buchman amerikai lutheránus lelkész semmiféle teológiai újítást nem hozott, hanem néhány módszери és gyakorlati eljárást javasolt. (...) A KIE részéről meghívott jeles svájci teológus, Emil Brunner meggyőző előadásokon ajánlotta az új kegyességi gyakorlatot, amelyet konkrétumokra törő természete miatt én magam is vállaltam, amikor Bodoky Richárd barátommal le is fordítottuk magyarra a mozgalom egyik fő művét, A. J. Russell »Csak bűnösöknek« című könyvét.”¹⁵²

148 Az „Ige-teológia” kifejezés mint rövidítés értendő ama pontosabb, de hosszabb értelmezés helyett, ami a teológia útját jelenti az Ige felé. Az Ige-teológiája mindig azzal a fenntartással veendő, hogy ez tulajdonképpen az Ige felé útban lévő teológiáról szól. A magyar református Ige-teológia éppúgy, mint a külföldi, pontos tesz a vallástudományi teológia fejlődése után, s egészen új alapokon igyekszik áttekinteni a teljes teológiai mezőt. Az Ige-teológiában beköszöntött változás sokkal gyökeresebb és mélyrehatóbb, mint a 19. és 20. század teológiájában felbukkant iskolák és irányzatok egymást leváltó sokfélesége. Ez nem egyszerű irányváltozás, hanem valóságos teológiai páfordulás, mert ez a teológia elveti a racionalizmus óta kialakult szemléletmódot és visszatér a reformátorok gondolkodásához. (KONCZ: Hit és vallás, 123–124.)

149 GAÁL: Czeplédy Sándor (1909–1998), a rendszeres teológus, 102.

150 KOVÁCS: Hitvédelem és egyháziasság, 75–111.

151 FEKETE: A segíteni kész szeretet professzora, 82.

152 CZEPLÉDY: Egyházunk ébredésének teológiai impulzusai, TtREL I.27.c.184.9, 1991, 7–8.

Czeplédy Sándor nagyra értékelte Brunner, és ez abból is kiderül, hogy a svájci teológusról az 1935-ben tartott magyarországi előadásai előtt méltató cikket is írt a Református Élet című újságban.¹⁵³ Ebben kijelenti, hogy „Brunner Emilt általában úgy ismerik, mint a Barth Károly által megindított dialektika teológia egyik legkiválóbb képviselőjét.” Amit a folytatásban Brunner-ről ír, az önmagára nézve is igaz: „Ez azonban nem jelenti azt, hogy a barthi teológiát fenntartás nélkül elfogadná, és működése csupán a Barth Károly által megvilágított igazságok fejtegetéséből és továbbfejlesztéséből állna. Saját bevallása szerint döntő hatásokat nyert Barth-tól, de ugyanakkor nem tagadja meg saját teológiai egyéniségét sem.” A cikk a továbbiakban többek között rámutat arra, hogy Brunner a krízis teológia képviselőinek túlnyomórészt elvi fejtegetéseivel szemben mély érzékkel bír az élet gyakorlati kérdései iránt is.¹⁵⁴

Később azonban Czeplédy Sándor csalódott az oxfordi csoportmozgalomban. 1991-ben elmondott előadásában elmondta, hogy „csalódás várt ránk. Buchman, aki ismételten hangsúlyozta, hogy ő teológus, nem tudott mit kezdeni a hitlerizmussal. Gyenge teológiájából kifolyólag azt képzelte, hogy a »pozitív keresztyénség«-et fennhangon hirdető Hitlert megtérítheti, és ezért nem fukarkodott az elismerő nyilatkozatokkal. Ám ezzel nemcsak a saját mozgalmát járatta le, hanem Brunner teológiai pozíciójának is sokat ártott.”¹⁵⁵

Az oxfordi csoportmozgalom könyve¹⁵⁶ lefordításának évére, 1934-re már igaz volt Czeplédy Sándor következő megállapítása: „Ekkor már komolyan kezdtem foglalkozni a dialektika teológiával. Elhatároztam, hogy ezen az

153 CZEGLÉDY: Brunner Emil, 69.

154 Tanulmánya folytatásaként ezt olvashatjuk: „A barthi iskolától való eltérést jelentette az utóbbi időben az is, hogy Brunner az ún. oxfordi csoportmozgalomról más nézetet vallott. Teológiai működésének fő jelentősége azonban abban áll, hogy a barthi iskola által újból napfényre hozott igazságokat a teológia szakembereinek szűk körén túl a teológiai problémák iránt érdeklődő emberek szélesebb rétegei számára is érthetővé tudta tenni. Brunner Emil Barth Károlytól eltérőleg a világos és megragadó okfejtés művésze. (...) Brunner mély érzékkel bír az élet gyakorlati kérdései iránt és sohasem enged a krízis-teológusokat fenyegető állandó kísértésnek, hogy az elméletek megközelíthetetlen régióiban kalandozzék és mondanivalóit csak a teológusok szűk köre számára érthető orákulumok formájába öltöztesse. Ő volt az, aki először fejtette ki a dialektika teológia etikai implikációit „Das Gebot und die Ordnungen” című könyvében és minden további művében megtalálhatjuk ezt az egészséges gyakorlati hangsúlyt.” (i.m., 69.)

155 CZEGLÉDY: Egyházunk ébredésének teológiai impulzusai, TtREL I.27.c.184.9, 1991, 8.

156 RUSSELL, ARTHUR JAMES: Csak bűnösöknek (Eredeti címe: For Sinners Only, 1932.), Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 1934. (Ford.: ifj. Biberauer, Richard – ifj. Czeplédy, Sándor).

úton továbbmegyek, és ezért beadtam kérvényemet egy akkor máris működő ökumenikus szervnek (...) és kértem, hogy a bázeli egyetemen Barth Károlyt hallgathassam. El is jöttem Budapestre, és mint volt Kálvin téri segédlelkész, Ravasz László püspök támogatását kértem. Ő azonban azt mondta, hogy sajnos nem támogathat, mert már megírta ajánlólevelét ifj. Porzolt István nyíregyházi lelkésznek, a Kálvineum lelkész-tanárának. (...) Kénytelen voltam valamilyen más megoldást keresni. Sikerült is. (...) Halléban az egyházi harc kellős közepébe kerültem. A Tholuck vagy ahogy előtte nevezték, a Sziléziai Konviktus a hitvalló egyház egyik ellenállási gócpontja volt.”¹⁵⁷

Czeglédy Sándor a németországi tartózkodásáról megállapítja, hogy „talán a teológia nyugodt tanulásához nem is kerültem a legmegfelelőbb helyre. Túlságosan izgatott volt a hangulat. (...) Ha azonban az akadémikus nyugalom hiányzott is, annál világosabban állt előttem a teológia fontossága. Nem mint egy elefántcsonttoronyban művelt diszciplínáé, hanem mint egy olyan tudományé, amely döntő módon van hivatva meghatározni igehirdetésünket, imádságunkat, bizonyágtevésünket, egész életünket, az egyház egész közösségi életét. Ezt később úgy szokták mondani ökumenikus zsargonban, hogy világosan lehetett látni az igehirdetés relevanciáját. (...) a hangsúly [itt] az isteni Ige szuverenitásában volt, ahogy azt a régebbi emberközpontú teológiával szemben az új teológia próbálta felmutatni. Ezért volt hallatlanul érdekes a teológia. (...) Ezt a pozitív tanulságot próbáltam azután érvényesíteni 1938-ban kezdődő teológiai tanári munkámban is, vagyis az isteni Ige iránti hódolatot és abból fakadó teendőinket.”¹⁵⁸

Annak ellenére, hogy nem szokták Czeglédy Sándort a barthiánus teológusok közé sorolni, és nevét nem említik a korai Barth követők között,¹⁵⁹ Barth Károly teológiája fontos szerepet játszott tudományos fejlődésében.¹⁶⁰ Saját elmondása szerint ösztöndíjas tanulmányi ideje alatt meglehetősen feltöltekezett a Németországban talált teológiával, különösen Barth Károly teológiájával.¹⁶¹ Így elmondhatjuk, hogy az izmusokat elutasító¹⁶² Czeglédy

157 CZEGLÉDY: Üzenet a ma teológusainak, TtREL I.27.c.187.71, 1980, 1. A szervezet neve, ahová Czeglédy Sándor külföldi ösztöndíj céljával kérelmét beadta, az Europäische Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen volt. Czeglédy Sándor ekkor még ifj. Porzolt Istvánt név szerint sem ismerte, néhány év múlva azonban az ő feleségének a hűgát vette feleségül. (uo.)

158 i.m., 2.

159 GAÁL: Czeglédy Sándor (1909–1998), a rendszeres teológus, 102.

160 GAÁL: In Memoriam Alexander Czeglédy 1909–1998, 19.

161 CZEGLÉDY: Ébredési mozgalmak a Magyar Református Egyház életében, TtREL I.27.c.187.72, 1973, 1.

162 FEKETE: Dr. Czeglédy Sándor (1909–1998), 71.

Sándor is döntő hatásokat nyert Barth Károlytól, és nagyra tartotta őt,¹⁶³ mindamellet nem tagadta meg saját teológiai egyéniségét. A barthiánus tanításra épített, de nem ragadt le annál, hanem érzékeny teológiai gondossággal, rendszeres teológiai és bibliai alapokon¹⁶⁴ jutott el az Ige-teológiáig. Nem követett szolgai módon senkit, rendszeres gondolkozásában nem másolt irányzatokat.¹⁶⁵

Egyébként Czeglédy Sándor személyesen is ismerte Barht, akinek titkárnője, Charlotte von Kirschbaum kisasszony meg is emlékezett ismeretsükről, amikor Barth 1948-as magyarországi útjáról tudósított: „A debreceni egyetem szép nagy épülete sértetlenül áll, s itt gyülekeztünk össze délután, a Teológiai képviselőivel. (...) Örvendezhettünk, hogy közöttünk volt Török István is, Karl régi barátja és tanítványa, még a münsteri (Vestfália) időkből, aki ma a debreceni egyetem szisztematikusa (etika). (...) Itt volt még többek között az ószövetséges Czeglédi professzor is, akit röviddel ezelőtt, bázeli látogatása során ismertünk meg.”¹⁶⁶

Az 1936-ban írt „Hit és történet” című rendszeres teológiai tárgyú doktori dolgozatának hivatkozásaiból látható, hogy Barth Károly mellett markáns módon hatással volt rá Emil Brunner történetfelfogása. A disszertáció végén található tizenkilenc oldal terjedelmű jegyzetlistájában alig van olyan oldal, ahol ne olvashatnánk Brunner nevét, s összességében megállapítható, hogy

163 A múlt század legnagyobb református teológusának tekintette Barth Károlyt. (CZGLÉDY: Debreceni lettem, TtREL I.27.c.285, évszám nélkül, 4.) 1951-ben így ír róla: „Működése jeles és talán még a reformációval is összehasonlítható példája annak, hogy miképpen sugározza ki az egyházban végbemenő lelki történés a maga lemérhetetlenül titokzatos hatásait az emberiség egyetemes történetébe. (...) Neki volt és van a legnagyobb szerepe abban, hogy az evangéliumi egyházak teológiája ismét kezd igazán teológiává válni. Nem mondhatunk túlságosan sokat, ha az ő munkásságát teológiatörténeti szempontból »korszakalkotónak« nevezzük.” (CZGLÉDY: Barth Károly a teológia történetében, 4.) „Hálával tartozunk nemzedékünk legnagyobb teológusának, Barth Károlynak, aki 1936-tól kezdve magát velünk igazi keresztyéni szeretetben azonosítva személyes látogatásaival, előadásával, leveleivel igazán fel sem mérhető lelki segítséget nyújtott egyházunknak.” (CZGLÉDY: Egyházunk ébredésének teológiai impulzusai, TtREL I.27.c.184.9, 1991, 12.)

164 FEKETE: A református liturgikák története a XIX–XX. században, 189.

165 GAÁL: Czeglédy Sándor (1909–1998), a rendszeres teológus, 102.

166 KIRSCHBAUM: Tudósítás Karl Barht professzor magyarországi útjáról. Basel, 1948. április 17., 69. A Czeglédi professzor pontosítása miatt a kötet szerkesztője a lábjegyzetben tévesen Czeglédy Istvánra utal, azonban Kirschbaum kisasszony tudósításában Czeglédy Sándorról írt. Az „ószövetséges Czeglédi” onnan eredhet, hogy Czeglédy Sándor írta A választott nép című művét, s ebből Kirschbaum arra következtetett, hogy ószövetséges. Egyébként az is igaz, hogy Czeglédy Sándor találkozott Barth Károlyval 1947 karácsonya táján annak bázeli lakásában. (GAÁL: Néhány gyors följegyzés a Karl Barth kötethez - 2007, 1.)

Brunner a leggyakrabban hivatkozott szerző. Ez is igazolja azt a megállapítást, hogy Czeglédy Sándor annak ellenére sem vált szolgai módon barthiánussá, hogy nagyra becsülte Barth Károly jelentőségét.

Önálló gondolkodó volt. Erre a mástól független gondolkodásmódra utal tanszékutóda, id. Fekete Károly méltatásában: „Kultúrember volt, gazdag ismeretei voltak a világegyetemről, művészetéről, a kultúra minden ágáról, de soha nem lett kultúrprotestáns. Szerette Kálvint, egyházunk Hitvallásait, de óvott a vastagnyakú kálvinizmustól. (...) Soha nem tudta magába ölelni egyetlen egyesület sem, nem lépett be egyetlen szövetségbe sem. Ő az egyesületek, szövetségek, hitbéli csoportosulások felett állt. (...) Becsülte az értelmet, mert tudós volt, de soha nem lett racionalista. Élete fundamentuma a Biblia volt, de nem volt fundamentalista.”¹⁶⁷

Nagy Barna valamiképpen mégis igyekszik teológiai irányultságát körülhatárolni, amikor megjegyzi róla: „Victor [János] mellett különösen Czeglédy Sándor (...) munkássága tükrözi már, hogy milyen irányban kellett túlmenni a Sebestyén-féle történelmi kálvinizmuson. Ha nevet kellene adnom neki, bibliai realizmusnak nevezném.”¹⁶⁸ Tanártársai és diákjai is a bibliai realizmus névvel fémjelezték teológiáját,¹⁶⁹ amelynek jegyében a Szentírás reformátori megértésének érvényesítésére törekedett.¹⁷⁰ Ha pedig definiálnunk kell, mit is jelentett Czeglédy Sándor számára a bibliai realizmus, akkor legjobb, ha a professzor saját meghatározását használjuk. Szerinte a bibliai realizmus a Biblia emberfeletti módon felséges világát tárja fel,¹⁷¹ s a Szentírásban a történelem eseményeit szuverénül formáló Istent látja, ugyanakkor meglátja az üdvtörténet és a világtörténet elválaszthatatlan összefonódását is.¹⁷²

167 FEKETE: Dr. Czeglédy Sándor (1909–1998), 71.

168 NAGY: A történelmi kálvinizmus kora (1918–1944), 120.

169 GAÁL: In Memoriam Alexander Czeglédy 1909–1998, 19; ID. FEKETE: A választott nép szolgálatában, 11.

170 CZEGLÉDY: A homiletika vázlatja, 71. Victor János írásából megtudjuk, hogy a kálvini realizmus két előfeltételen nyugszik. Az egyik a hitéletnek a komolysága. Vagyis a léleknek az a követelése, hogy az igazságot mutassák meg neki. Az a lelkület ez, amely tudni akarja, hogy hányadán áll Istennel, így a valóságot keresi és ezért megalkuvás nélkül igazságot követel. A másik előfeltétel pedig az Isten kijelentése felől való bizonyosság. Vagyis az a tény, hogy amit a gyökeréig megrendült lélek mindenképp felett tudni akar, az meg is tudható: Isten maga mondja el Igéjében. A legkomolyabb szorongások között felvetett kérdésekre a Szentírásban előttünk áll a legilletékesebb, az egyedül illetékes felelet: Isten szava. (VICTOR: A kálvini realizmus, 342.)

171 CZEGLÉDY: A homiletika vázlatja, 71.

172 CZEGLÉDY: „Igehirdetés és zsidókérdés a Mt 23, 37–39 alapján”, TtREL I.27.c.187.72, 1951, 3.

