

## *Sárospataki Füzetek*

**A KIADVÁNY SZERZŐI/AUTHORS :**

BOLVÁRI-TAKÁCS GÁBOR	Magyar Táncművészeti Főiskola, Budapest
FEKETE CSABA	Debreceni Kollégium Nagykönyvtára, Debrecen
FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak
KÁDÁR FERENC	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak
MARJOVSZKY TIBOR	Debreceni Hittudományi Egyetem, Debrecen
MISÁK MARIANNA	Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei, Sárospatak
PATAY TIBOR	Családkutató, Sárospatak
SAWYER FRANK	Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Sárospatak
THOMA LÁSZLÓ	Lévay József Református Gimnázium és Diákotthon, Miskolc
PAUL WELLS	Faculté libre de théologie réformée Aix-en-Provence, Franciaország

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia  
FELELŐS KIADÓ/PUBLISHER: Kádár Ferenc

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG/EDITORIAL BOARD:  
elnöke/ Editor-in-Chief: Dienes Dénes

A. Molnár Ferenc (Miskolc)  
Buzogány Dezső (Cluj/Kolozsvár)  
Petrőczy Éva (Budapest)

Börzsönyi József (Sárospatak)  
Enghy Sándor (Sárospatak)  
Frank Sawyer (Sárospatak)  
Kádár Ferenc (Sárospatak)  
Győri István (Sárospatak)

Szerkesztők/Editors: Füsti-Molnár Szilveszter (Sárospatak)  
Rácsok Gabriella (Sárospatak)

NYELVI LEKTOR: Kovács Józsefné  
TÖRDELTE : Timári István

KÉSZÜLT: A Maxima CS – A kft. nyomdájában, Miskolc  
FELELŐS VEZETŐ: Kundráth Csilla

**ISSN 1416-9878**

SZERKESZTŐSÉG CÍME: SÁROSPATAKI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI AKADÉMIA  
3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.; Tel / Fax: 47 312 947;  
email: [fustis@t-online.hu](mailto:fustis@t-online.hu)

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA : 300 Ft  
ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 1200 Ft

## TARTALOM

<b>OKTASS, HOGY ÉLJEK!</b>		
<i>Misák Marianna</i>	Textus ApCsel 2,36-38. Meditation	7
<b>TANULMÁNYOK</b>		
<i>Paul Wells</i>	A kisebbségi lét kihívásai Challenges of Being a Minority	11
<i>Sawyer Frank</i>	Kálvin transzformációs nézete Some Aspect of John Calvin's Transformational views	33
<i>Kádár Ferenc</i>	Az istentisztelet eszkatológiai tartalma The eschatological tenor of the church service	63
<i>Fekete Csaba</i>	Graduált rendelő levél (1650) Ordering a Gradual	75
<i>Bolvári-Takács Gábor</i>	A „sárospataki iskola” történeti kutatásának új dimenziói The New Dimensions of the historical research on the 'School of Sárospatak'	83
<i>Füsti-Molnár Szilveszter</i>	Szemponatok az <i>ecclesia semper reformanda</i> elvének érvényesítéséhez a Magyarországi Református Egyházban, különös tekintettel Kálvin teológiájára Viewpoints for the Principle of 'Ecclesia Semper Reformanda' in the Reformed Church of Hungary in light of Calvin's theology	91
<i>Thoma László</i>	Probléma-megoldási módszerek a különböző kegyességi formákban Methods of Conflict Resolution in Diverse Forms of Piety	107
<i>Marjovszky Tibor</i>	A Misna Middót traktátusa The tract of Misna Middot	125
<b>KÖZLEMÉNYEK</b>		
<i>Patay Tibor</i>	300 éve született a „Pancatantra” című ósi indiai mű első magyar fordítója	139



**OKTASS, HOGY ÉLJER!**





# Misák Marianna

Textus ApCsel 2,36-38.

*„Tudja meg tehát Izráel egész háza teljes bizonyossággal, hogy Úrrá és Krisztussá tette őt az Isten, azt a Jézust, akit ti keresztre feszítettetek. Amikor ezt hallották, mintha szíven találták volna őket, ezt kérdezték Pétertől és a többi apostoltól: Mit tegyünk atyámfiai, férfiak? Péter így válaszolt: Térjete meg és keresztelkedjete meg valamennyien Jézus Krisztus nevébe, bűneitek bocsánatára, és megkapjátok a Szentlélek ajándékát.”*

**A**z első pünkösdkor olyan szemmel látható csoda történt, aminek a ma embere alig tud hitelt adni. Az evangéliumok tudósítása szerint Jézus Krisztus feltámadása után negyven napig még együtt volt tanítványaival, és felkészítette őket a rájuk váró szolgálatra. A negyvenedik napon, miközben beszélt hozzájuk, szemük láttára felemelkedett, és egy pillanat alatt eltűnt. A tanítványok pedig ott maradtak megrémülve, mesterük nélkül. Ebben a helyzetben nem tudtak mást tenni, mint összejöttek egy helyen, magukra zárták az ajtót, imádkoztak. S mindeközben szívüket a félelem uralta, mert Jézus ellenségei nekik is ellenségei voltak és maradtak, s talán megfordult a fejükben, hogy ők maguk is bármikor a Jézus sorsára juthatnak. Egybegyűltek hát és vártak. Várták, hogy az az ígélet, amelyet talán nem egészen értettek, amit Jézus mondott nekik, hogyan és mikor teljesedik be. S a tizedik napon, pünkösd napján ezek a tanítványok kinyitották az ajtót, kimentek az utcára, s a jeruzsálemi nagy vallási ünnepre felgyűlt tömeg előtt elkezdtek beszélni. Péter bátran és nyíltan szólt a sokaságnak a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztusról. Bátran léptek a nyilvánosság elé. Felelősséget éreztek másokért, valami különös szeretet ébredt a szívükben minden ember iránt, és olyan mondanivalóval léptek színre, amit rajtuk kívül senki más nem tudott elmondani, de amire mindenkinek szüksége volt, és ami mindenkin segített.

Maguk is elcsodálkoztak talán. Honnan van ez a határtalan nagy bátorság? Hogyan lehet, hogy egy írástudatlan halász olyan hatalmas beszédet tud mondani, hogy mintegy háromezer ember komolyan veszi és elgondolkodik rajta? Egyáltalán mi történt, aminek következtében a nemrég még félelemmel teli szívű tanítványokat kimozdította a bezárkózottság állapotából? Nem más, mint beteljesedett az, amit Jézus megígért. *„Erőt vesztek majd, amikor a Szentlélek eljön reátok, és tanúim lesztek az egész földön.”* Vagy mikor azt ígérte tanítványainak, mikor búcsúzott tőlük: *„Nem hagyok titeket árván, eljövök tihozzátok.”* Hogyan és miképpen teljesedtek be ezek az ígéletek? Az első pünkösdkor, ott a bezárt ajtó mögött sebes szélnek zúgása következtében kettős tüzes nyelvek formájában a tanítványokra leszállt a Szentlélek. De beteljesedett Jézus minden egyes szava, mert megtapasztalták, hogy a Szentlélek az, Aki megtanít minden szükségesre. Elvezet a teljes igazságra. Szót ad az ember szájába. *„Mert nem ti lesztek, akik szóltok, hanem a ti Atyátok Lelke*

*szól általatok.*” A Szentlélek munkájának következtében erő lesz a szavakban, mert belülről változtat meg és vezet a helyes úton.

A tanítványok maguk is csak utólag ismerték fel, hogy mindaz, ami az első pünkösdkor történt, az a Szentlélek munkája volt. A Szentlélek vette el szívükből a félelmet, adott bátorságot, nyílt, őszinte szavakat Péter szájába. A Szentlélek indította azt a háromezer embert arra, hogy elgondolkodjanak Péter szavain, megtérjenek, s megkeresztelkedjenek. Mind a tanítványokban, mind pedig az őket hallgató emberekben a Szentlélek munkája nyomán csodálatos változás ment végbe. S akik rajtuk keresztül hittek a jó hírnék, azok mind ugyanazon változáson mentek át.

Az első pünkösdi események, csodák nem csupán egyszeri és megismételhetetlen tettei az Istennek. Ma éppúgy részesei lehetünk Isten csodatévő hatalmának, mint akkor a tanítványok. Mert a Szentlélek ma is élő és ható. Ma is munkálkodik: elvezet a teljes igazságra, bátorságot ad, megelevenít, eljuttat az ige megértésére, vigasztal, vezet. Az Ő erejében mindenki részesülhet, aki kéri, mert Krisztus ígéretei a mieink is. Ámen.



# TANULMÁNYOK

---

---



# Paul Wells

Fordította: Rácsok Gabriella

## A kisebbségi lét kihívásai<sup>1</sup>

„...mihelyt visszafordíthatatlan hanyatlásnak indult, kiváltképpen visszataszítóak voltak az intézményes vallás perverziói. Minél hamarabb romba dőlt az építmény, annál jobb volt.”<sup>2</sup>

**A** lelki depresszió fellegei gyűltek egybe sok keresztyén feje fölött Európában. Csak a rossz dolgokat látják meg: az egyház ebek harmincadjára fog jutni – a világ pedig már oda jutott. Egyesek a múlt után sóvárognak – egy múlt után, mely talán soha nem is létezett –, mások ébredésben bíznak, és megint mások ragyogó jövőt látnak az „új evangélikalizmusnak” köszönhetően, amely a régi ortodoxiával ellentétben él és (gyakran) virul. Római katolikusok Franciaország vagy Európa újraevangelizálásáról beszélnek, látszólag magától értetődőnek véve, hogy egykor már „evangelizálták” azt.

A félelmek és remények eltúlzása emberi. Az egyház Koreában európai normák szerint hatalmas, de abban az országban továbbra is kisebbségnek számít. Ha tehetnének, közülünk sokan beérvénék egy ekkora kisebbséggel.

Egy dolog biztosnak tűnik. Európa nemzeti entitásaival együtt semmilyen értelemben sem „keresztyén”, és ez sok hitvalló keresztyén szerint rossz dolog. Talán mély fájdalommal tölt el – és ennek így is kell lennie – a minket körülvevő elveszettek céltalansága, de ez még nem jelenti azt, hogy legitim a „keresztyén” jelzőt egy nemzethez vagy csoporthoz ragasztanunk, és azt gondolnunk, hogy ez egyfajta lelki valóságnak felel vagy felelt meg. Amikor a „keresztyén” jelzővel az egyháztól különböző csoportokat vagy intézményeket illetünk, a szó ilyen módon való használatának legitimitása kérdéseket vet fel.

### Kisebbségek?

A kisebbségeket közismerten nehéz meghatározni, és mi sem teszünk próbát ott, ahol mások sem állták ki azt. Gyakran magától értetődőnek veszik azt, hogy ha az „etnikai”, „vallási” vagy „kulturális” jelzőket társítjuk a „kisebbség” szó mellé, akkor jelentése egyértelművé válik. Ez azonban nem szükségképpen van így. Ami talán ennél érdekesebb, az az, hogy mit tehetnek a ki-

---

<sup>1</sup> A Sárospataki Református Teológiai Akadémia Keresztyén Filozófiaintézetének 2009. március 11-én rendezett konferenciáján elhangzott előadás szerkesztett változata.

<sup>2</sup> Julian Barnes: *Arthur & George* (2005) c. regényéből.

sebbségek. Úgy tűnik, hogy ma a korábbinál sokkalta gyakrabban gyakorolnak nyomást a közvéleményre egyéneken, akár hősökön, áldozatokon vagy éppen mindkettőn keresztül.

A kisebbségekről kérdezni ugyanaz, mint *identitásról* és *marginalizálódásról* kérdezni. Melyek azok az összetevők, amelyek egy csoportot megkülönböztetnek az általánostól, és milyen veszélyeket rejt a globális társadalom számára vagy mivel járulhat hozzá?

A kései modern társadalmak egyik jellegzetessége az ilyen kisebbségek burjánzása és az az óriási befolyás, amellyel az információtechnológia fejlődésének köszönhetően rendelkeznek.<sup>3</sup> Ökológiai célokért, egyenlő jogokért, választásos ügyekért harcoló, vagy csak különféle szabálysértéseket elkövető csoportok eredményesen használják kisebbségi státuszukat saját ügyük érvényesítésére, növelik támogatóik körét, és sok esetben világméretű támogatást és elismerést érnek el. Úgy tűnik, hogy bár integráció és kompromisszum alapján a többségek irányítják a jelent, a kisebbségi csoportok arra használják erejüket, hogy saját javukra újítsák és változtassák meg a társadalmi képet, a maguk szempontjából pedig nem kétséges, hogy az emberiség egészének javára.

Egy nemzedékkel ezelőtt azt sugallták, hogy a társadalmak fejlődésében vannak többségi pillanatok, amikor a dolgok a nagyobb számtól függenek, és amikor a *status quo* időszerű. A kisebbségi időszakokban egyének vagy csoportok diktálják az ütemet azzal, hogy eseményeket teremtenek, és eldöntik a dolgok menetét.<sup>4</sup> A késői modernség a gyors változások korának tűnik, amikor nyomást gyakorló érdekcsoportok szabhatják meg az irányvonalat, feltéve, hogy tudják, hogyan kell azt csinálni.

Ez nyilvánvalóan társadalmainkban nagy kihívást és lehetőséget jelent a keresztyén kisebbség számára, amelyet komolyan kell vennünk.

### **A keresztyén hit paradox helyzete**

A modern Európában a keresztyén hit – később még megkérdezzük, hogy mi is az – kilátástalan helyzetben van (ott van, ahol a part szakad).

A keresztyénségnek intézményes képviselője, történelme, régmúlt dicsőséget felidéző külső díszei, sok nemzet kulturális talajába vert gyökérzete és nyilvános láthatósága van. Úgy tűnik, hogy rendelkezik mindazokkal az előnyökkel, amelyek többségi státusból és közelismerésből fakadnak. A „keresztyén Európa” tömjénfüstje vastagon ellepte az Európai Unió levegőjét.

Ugyanakkor e látszólagos kiváltságok ellenére egyre növekvő kisebbségi helyzetben találja magát. A keresztyénség megfáradt erőnek tűnik, a múlt egy maradványának, nem pedig egy dinamikus jövőorientált mozgalomnak. Egész társadalmi rétegek, mindenekelőtt a fiatalok számára elvesztette időszerűségét, a legjobb elmék számára intellektuálisan életképtelenné vált, a média céltáblája, és úgy tűnik, általános álomkórban szenved. Ne keltsd fel az alvó oroszlánt! – ez sok kortársunk magatartása. Összességében elmondható róla,

<sup>3</sup> Vö.: Manuel Castells, *The Rise of the Network Society: The Information Age: Economy, Society and Culture* (Oxford: Blackwell, 2000).

<sup>4</sup> Serge Moscovici, *Psychologie des minorités actives* (Paris: PUF., 1982), 9.sk. Translation of *Social Influence and Social Change* (London: Academic Press, 1976).

hogy kevés olyan jellemvonást mutat, amely arra csábítaná az embereket, hogy aktívan részévé váljanak, és személyesen beleadjanak valamit. A megújulás az utolsó dolog, amit az emberek az egyháztól várnának. Olyan, mint egy lemerült akkumulátor.

Egy korábban többség – mely most valójában kisebbség – paradoxonja tűnik ma – legalábbis Európában – a keresztyén hit egyik legnagyobb problémájának. Ezt a tényt több példa is alátámasztja. A teológiai intézetek például többé-kevésbé úgy képzik hallgatóikat, mintha azok kikerülve majd keresztyén többségi helyzetben, stabil gyülekezetekben végeznének szolgálatot. A képzésben kevés hangsúly esik arra, hogyan kell megszólítani a keresztyénség megvetőit, művelteket vagy műveletleneket, és hogyan kell ilyen helyzetben evangelizálni. Kétséges, hogy számos ilyen képzés valaha is szembenézett-e egyáltalán ezzel a helyzettel.

Ennek a tanulmánynak az a lényege, hogy jóllehet a keresztyénségnek nyilvánvaló többségi funkciója van Európában, arra hivatott, vagy azt gondolják róla, hogy a térség megerősödésének és stabilitásának egyik meghatározó vonása legyen, de valójában támogatottságát tekintve pehelysúlyúnak számít. *De facto* kisebbség, de nehéznek találja azt, hogy úgy viselkedjen és ábrázolja magát, hogy azzal kisebbségi státuszából előnyt faragjon.

A problémát még súlyosbítja az a tény, hogy sok keresztyén intézmény még mindig úgy gondol magára, mint többségre, és feltételezi, hogy előkelő rangja biztosított a világban annak ellenére, hogy mások jó ideje erről már másképpen vélekednek. Úgy gondolják, hogy otthon játszanak egy barátságos tömeg előtt, pedig valójában csak eljátsszák (elherdálják) azt, amijük van. Nemrég, amikor Jean-Marie Lustiger volt Párizs érseke, Franciaországot még mindig az egyház nővérének nevezte, és úgy utalt a római közösségre, mint „*l'Église de France*”.

Minél hamarabb hagyja abba a keresztyénség a többségi lét megjátzását, és elfogadja kisebbségi státuszát és a vele járó magatartásokat, annál jobban jár. Ez a marginalizálódás elfogadását jelenti, és annak szükségét, hogy elfogadjuk a keresztyén misszió új kilátásait.<sup>5</sup> Több okból is mondjuk ezt, melyek közül néhányat a következőkben ki is fejtünk.<sup>6</sup>

### **Az európai probléma**

„Kellemes dolog, ha csodálnak és szeretnek azok, akik hozzánk hasonlóak. De még jobb az, ha azok szeretnek és csodálnak, akik különböznek tőlünk.”<sup>7</sup> Szép szavak, amelyek minden bizonnyal nem vonatkoznak ma a keresztyén egyházakra, néhány olyan kevés kivételtől eltekintve, mint Teréz anya, Pierre abbé, vagy a karizmatikus II. János Pál. Az egyik ok az, hogy a keresztyénség Európában már jó ideje elveszítette ahhoz való jogát, hogy szerezsek.

Az I. világháború végén Winston Churchill egy hadügyminisztériumi papírra a következőt jegyezte le:

<sup>5</sup> Stuart Murray, *Church After Christendom* (Carlisle: Paternoster, 2004), 5. fej.

<sup>6</sup> Vö.: Stuart Murray, *Post-Christendom. Church Mission in a Strange New World* (Carlisle: Paternoster, 1998), 7. fej.

<sup>7</sup> Moscovici, *Psychologie des minorities*, 230.

„... Minden idők valamennyi borzalma egyszerre működött, és a szenvedés szakadéka nemcsak a hadseregek, hanem az egész népesség belezuhant. ... Amikor minden véget ért, a kínvallatás és a kannibalizmus maradt az egyetlen, amelytől a civilizált, művelt, keresztyén államok megtartóztatták magukat, és hasznosságuk felől nem voltak biztosak.”<sup>8</sup>

A véres történelem felfokozott évszázadai így hazudtolták meg mindazt, amit a keresztyénség és annak szerzője képviselt. Úgy tűnhetett, hogy a „keresztyén Európa” eszméjéről egyszer s mindenkorra lerántották a leplet, de a mítosz furcsa módon tovább élt, amelyet iszlám csoportok – talán mert megfelelt céljaiknak - és a harmadik világ még mindig bevesznek. Azonban az otthoniak tudják, hogy ez az építmény nagyban különbözik attól, ami a Sziklára épült.

Európa „keresztyén,” mint ahogyan az instant kávé kávé. Az eredeti halvány utánezata, és sokféle változatban elérhető. Ha csak instant kávénk volna, meg kellene kérdeznünk, hogy létezik-e olyan, hogy valódi kávé. Ugyanígy kétségbe kellene vonnunk, hogy létezik-e egy olyan valódi objektív valóság a vallás tekintetében, amit történelmi és földrajzi értelemben „Európának” hívnak.<sup>9</sup> A „keresztyén Európa” aligha lehet hathatósabb érv arra, hogy kizárjuk Törökországot az EU-ból, mint az az érv a spanyol ajkúak kizárására Észak-Amerikából, hogy az Egyesült Államok azonos a „fehértörű angolszász származású protestánsokkal”.<sup>10</sup>

A keresztyénséggel nem definiálható Európa, jóllehet a „keresztyénitúd” (*christianitude*) kifejezést, melyet a francia szociológus, Émile Poujat alkotott meg – a keresztyén értékek egyfajta kulturális melléktermékét jelölve ezzel –, szükség esetén igénybe vehetjük.<sup>11</sup> Így beszélhetnénk a keresztyénség, a felvilágosodás és a francia forradalom hatásainak szimbiózisáról, melynek következménye egyfajta hibrid valóság, amely értéknek tartja az emberi jogokat, a lelkiismereti szabadságot, a toleranciát és az igazságosságot. Egy emlék, mely változáson megy át, ahogyan azt Grace Davie könyvének címe találóan megfogalmazza.<sup>12</sup> Az ilyen eklekticizmus Európa erődje fölött aligha elégténé ki a Jean-Marie Le Penhez hasonlókat, de realiztikusan nehéz ennél továbbjutni.

Hasonlóképpen, amikor annak a „keresztyénitúd” természetét vizsgáljuk, amely az európai 27-es klubon belül a vallásos valóságot alkotja, akkor nem egy kisebbséggel szembesülünk, hanem egy patchworkkel. Nincs definiálható

<sup>8</sup> Idézi: Paul Johnson, *A History of the Modern World* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1983), 13-14.

<sup>9</sup> Vö.: Edgar Morin, *Penser l'Europe* (Paris: Gallimard, 1987); Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle* (Paris: Fayard, 2004), 1. fejj.; Grace Davie, *Europe. The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World* (London: Darton, Longman & Todd, 2002); Grace Davie, Danielle Hervieu-Léger, szerk., *Identités religieuses en Europe* (Paris: La Découverte, 1996).

<sup>10</sup> Felice Dassetto, 'Musulmans de l'Europe des douze. Entre un espace vécu et une stratégie d'implantation' in Gilbert Vincent, Jean-Paul Willaime, szerk., *Religions et transformations de l'Europe* (Strasbourg: Presses Universitaires, 1993), 153-163.

<sup>11</sup> Émile Poujat, 'Le catholicisme comme culture' in *Modernistica* (Paris: Nelle éd. Latines, 1982), III. fejj., vö. még ugyanattól a szerzőtől: 'L'Europe religieuse des États' in *Religions et transformations de l'Europe*, 407-419.

<sup>12</sup> Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates* (Oxford: OUP, 2000).

keresztyén kisebbség, mint olyan, Európában. Katolikus, ortodox, anglikán, református, evangélikus, evangélikál, új-evangélikál – ezek mind olyan összetevők lehetnek, melyet egy kisebbségi turmixba belekeverünk, majd formába öntünk. Ezen az alapon azonban még a katolicizmuson belül is óriási különbségek vannak annak spanyol, lengyel és francia változatai között. Az egység látszata sok esetben a valóságnak mond ellent; mindig ennél a kérdésnél lyukadunk ki: „Melyik keresztyénség?”.

Érdekes megjegyezni, hogy amikor szociológusok munkához látnak, olyan szép átfogó kérdésekkel dolgoznak, mint „hit Istenben, túlvilág, istentiszteletek gyakorisága” stb., amelyekkel könnyedén azonosulhat bárki, akinek bizonytalan vallásos hajlandósága van. Azok a finom részletek, amelyek hozzátartoznak a Niceai hitvalláshoz, valahol a hívő polgártól megkívánt hit horizontja fölött nyugszanak, amely minden bizonnyal kevesebb, mint amit egy átlagos gyülekezet kívánatosnak találna. Húsz évvel ezelőtt a heti legalább egyszeri templomba járás európai átlaga 29% volt, ami magasnak tűnik. 40% soha nem jár templomba, 70% hisz Istenben (de Svédországban, ahol a protestáns identitás uralkodó csak 45%)<sup>13</sup>. Ma a protestánsok állítólag az EU országok 455 milliós lakosságának mintegy 20%-os kisebbségét alkotják.<sup>14</sup>

Origenész saját korában nagyon kevésnek találta a keresztyének számát. Később Eusebius azt állította, hogy „ők a legnagyobb számú népesség”. Adolf von Harnack úgy gondolta, hogy a 4. század elején a keresztyének még mindig kevesebben voltak, mint az össznépség fele.<sup>15</sup> Ezek egyike sem vezet messzire, mivel figyelmen kívül hagyja azt a kérdést, hogy ki határozza meg azt, hogy mi a keresztyén. Ez idő szerint az, ahogyan a „keresztyént” definiálják, nagymértékben változik, mint ahogyan az is, ahogyan az emberek azt a maguk számára definiálják.<sup>16</sup> Amíg a többség többé már nem keresztyén semmilyen értelemben sem, addig az, hogy mit jelent pl. britnek lenni, magába foglalhatja a keresztyén identításra való utalást, különösen ott, ahol az államegyház még mindig időszerű.<sup>17</sup>

Az egyház hatalma azonban megkopott, a klérus befolyása alig érzékelhető. Ráadásul magának a vallásnak a státusza egyfajta metamorfózison ment keresztül. Létezik az, amit Jean-Paul Willaime „a nyugat-európai vallásos attitűdök egyfajta homogenizálódásának” nevez. Ezt olyan szavakkal jellemzi, mint „csináld magad, élmény, szórakozás, részvétel, lelkiismeret és közömbös-

---

<sup>13</sup> Davie, *Religion in Modern Europe*, 9-10, 1992-es adatok; Willaime, *Europe et religions*, 19, 52-72.

<sup>14</sup> Christopher Sinclair, 'La minorité protestante en Europe', in Jean-Pierre Bastian, Francis Messner, szerk., *Minorités religieuses dans l'espace européen* (Paris: PUF., 2007), 209.

<sup>15</sup> Adolf von Harnack, *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles* (Paris: Cerf, 2004-1924), 746.

<sup>16</sup> Grace Davie, Paul Heelas, Linda Woodhead, szerk., *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Cultures* (Aldershot: Ashgate, 2003).

<sup>17</sup> Vö.: Steve Bruce, 'The Demise of Christianity in Britain' in *Predicting Religion*, 53-63.

ség”, vagy dióhéjban megfogalmazva: „*pastiche* spiritualitás”<sup>18</sup> (az eredeti látszatát keltő hamisítvány). Azonban ezeknek a leírásoknak egyike sem húzhatja elváltató vonalat a keresztyénség és a New Age gyakorlatok között.

A múltban a többségnek volt igaza, és ezt senki nem kérdőjelezte meg.<sup>19</sup> A hovatartozás és a behódolás (konformitás) úgy összeillettek, mint a sárgarépa és a borsó. A konformitás azonban ma már nem feltétele a társadalmi elfogadottságnak. Ebben a kontextusban a vallás időszerűtlenné válik, magánüggé, a vallásszabadság pedig többé már nem téma.<sup>20</sup> Az egyházak intézményként a senki földjén találják magukat, a vallási kínálatok globalizációja (ahol a legegyszerűbb gyakorolhatja a legnagyobb hatást) és az egyéni választás elsőbbsége (mely szubjektivitáson és zsarnoki jelen pillanaton alapszik) között. Ebből a szempontból a keresztyén egyházak nem kivételek az alól, ami az ultramodern társadalmakban történik más, korábban jelképes tekintéllyel felruházott intézményekkel: családdal, iskolával, politikai pártokkal vagy a törvény és rend képviselőivel.<sup>21</sup>

Úgy tűnik tehát, hogy a 21. századi Európában a helyzet nem teljesen különbözik a keresztyénség elültetésének idején a római világ vallási helyzetétől. Amikor a vallást hivatalosan és nyilvánosan gyakorolták, akkor az társadalmi célt szolgált minden nagyobb meggyőződés nélkül, jóllehet ellenőrizetlenül virágoztak a magánjellegű *superstitiones* egészen addig, amíg nem ártottak a közrendnek.<sup>22</sup> Másképpen megfogalmazva: amikor Diana hercegnő halálának tizedik évfordulójáról megemlékezve az egybegyűltek imádságokat hallgatnak és dicséreteket énekelnek, jobban hisznek-e a segítségül hívott Istenben, mint római társaik, akik pogány kultuszokat gyakoroltak? Kételyeink támadnak.

Európa heterogén valóság, történelmileg, politikailag, földrajzilag és valóságszilag, éppen ezért anomália „keresztyén Európáról” beszélni.

### A keresztyén probléma

A leírt helyzetben Kovács Mariska hovatartozás nélkül hihet. Gyülekezet-építőktől tudjuk, hogy az új gyülekezetek olyan embereket szólítanak meg, mint ő, aki ez idáig sehova sem tartozott.<sup>23</sup> Az is lehet, hogy Mariska hit nélkül tartozik valahova függetlenül attól, hová teszi be a lábát vasárnap délelőtt.

A felvázolt helyzetek egyike sem igazán felel meg a bibliai normának, legalábbis az újszövetségi fogalmak szerint. Ez egy újabb alternatívát tár elénk:

<sup>18</sup> Willaime, *Europe et religions*, 67. Vö.: David F. Wells, *Above All Earthly Powers*, (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), III. fej. a „*pastiche* spiritualitásról”.

<sup>19</sup> Ld. Bastian, Messner, szerk., *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, 63-94.

<sup>20</sup> Ez alól kivételt képezhet az egykori Kelet-Európa, a protestáns kisebbségek többségi nyomásnak vannak kitéve. Vö.: Peter G. Danchin, Elizabeth A. Cole, szerk., *Protecting the Human Rights of Religious Minorities in Eastern Europe* (New York: Columbia University Press, 2002).

<sup>21</sup> Willaime, *Europe et religions*, 61. skk. és IV. fej.

<sup>22</sup> Michael Green, *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970) 34-37; Harnack, *Mission*, 43-45.

<sup>23</sup> Stuart Murray, *Church Planting. Laying Foundations* (Carlisle: Paternoster, 1998), 42-43.

ahol a hit és a hovatartozás a mérce. Ebben áll a keresztyén probléma, mert ha a hovatartozás látható, akkor a hit nem, vagy legalábbis nem annyira közvetlenül.<sup>24</sup>

Ez tehát a kérdés lényege. Ha szociológiailag a vallásos csoportok státusza nagy eltéréseket mutat a modern Európában, a katolikus Lengyelországgal vagy az ortodox Romániával az egyik, és a szekularizált Franciaországgal vagy a korábbi NDK-val a mérleg másik végén, a hovatartozás formáinak – az egyik eset virtuális többségétől a másik majdnem láthatatlan kisebbségéig – nem sok köze van ahhoz, hogy mit jelent alapvetően az, hogy „keresztyén”.

A társadalmi vizsgálódás számára ott van a probléma, hogy a „keresztyén” nem jobban definiálható szociológiai fogalmakkal, mint a megtérés pszichológiai fogalmakkal. Mindkét esetben közrejátszik valami, amiről a vallásos megtapasztalás azt állítja, hogy nem vethető alá tudományos elemzésnek, és hogy van valami a transzcendens tényezőben, amit emberileg csak úgy tudunk leírni, hogy titokzatos vagy irracionális. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy több keresztyén van Európában, mint gondolnánk – az is lehet, hogy kevesebben vannak, de ezt csak Isten tudja.

A keresztyén hit *transzcendens* vonása a *kezdetekre* utal kétféle módon is. *Először* is a történelmi értelemben vett kezdeten azt értjük, hogy „az Ige testté lett, és láttuk az ő dicsőségét telve kegyelemmel és igazsággal.” (János 1,14) A keresztyénséget mindenekelőtt úgy definiálják, mint ami ettől a ponttól ered, és ami keresztyén, az összefügg azzal az igazsággal, ami az inkarnációs kijelentésben lett lefektetve. A kommunista mivoltot nem az definiálja, hogy mit mond vagy mit tesz ma egy kommunista párt, hanem amit Marx, Engels és a *Kommunista kiáltvány* mondott, a sort záró Leninnel mint prófétával együtt. Hasonlóképpen a keresztyénséget nem az definiálja, hogy mit mond vagy mit tesz ma ez vagy az az egyház, hanem hogy miről szól az eredeti igazság és az apostoli bizonyágtétel.

*Másodszor* a kezdetek személyes értelemben ennek az igazságnak a befogadására vonatkoznak, amely a transzcendens munkája. Nem véletlenül tanította a keresztyénség szerzője az újjászületést, mint ami szükséges az Isten országába jutáshoz és ahhoz, hogy az Ő tanítványai legyünk. A keresztyén mivoltunk része a Krisztussal való személyes kapcsolat, mely a mi spirituális eredetünkől következik. Ha valaki nem születik víztől és Lélektől, nem mehet be az Isten országába. (János 3,5) Az Országhoz tartozás, mely Ország jelenleg nem látható, és nem ebből a világból való (János 18,36), annak függvénye, hogy kapcsolatba kerültem-e Krisztussal az újjászületés révén, mely a fizikai származással ellentétben Isten új életet adó lelki műve (János 3,6). Az újjászületés az Újszövetségben rokon értelmű a halálból való új életre keléssel (Efezus 2,6), hogy új teremtményekké váljunk Krisztusban, hasonlóan ahhoz, amikor a teremtésbeli világosság felragyog a sötétségben (2Korinthus 4,6).

Transzcendens értelemben a keresztyénség egy olyan identitásra utal, mely összefüggésben áll a hit szerzőjével és beteljesítőjével (Zsidók 12,2), valamint beavatás az Ő lelki testébe, fiúságába, szeretetébe és reménységébe. Mindkét realitás a szociológia leíró, statisztikai és mennyiségi céljain túl he-

---

<sup>24</sup> Murray, *Church After Christendom*, 1. fejd. hovatartozás/hit/viselkedésmód témáiról

lyezkedik el, amely jelenlétének és valóságának értékelésére a szociológiának nincsenek eszközei. A Krisztusban való ilyen spirituális hit és a hozzá való tartozás Isten munkája, és ez határozza meg, hogy mit jelent keresztyénné lenni.

A társadalmi elemzés csak a felszínt, a külső héjat képes vizsgálni, a belsőt, a magot sohasem. Azok számára, akik a keresztyén hitet ebből a transzcendens szempontból szemlélik, a mag mint a Krisztusban való új élet mindennél fontosabb. Az emberek nem belenevelődnek vagy beleszületnek az igaz hitbe, mint ahogyan a nemzeti származás vagy a felekezeti hovatartozás sem tesz valakit igaz keresztyénné. Nemzetek vagy az Európához hasonló entitások nem válnak „keresztyénné”, csak a megkeresztelt és az arra tanított tanítványok. A Máté 28,20 *minden* hatalomról, *minden* népről és *minden* napról beszél a világ végezetéig, nem kézzelfogható, hanem eszkatológiai értelemben:

„A keresztt örömhíre miatt egy új jövő tárult fel, és az erről szóló ígírtetés előrehaladása jelezheti az üdvösség idejének előrehaladását és a minden dolgok beteljesedéseinek várakozását.”<sup>25</sup>

Kétségtelenül létezik egy keresztyén kisebbség ma Európában, Krisztusban hívők, akikről Isten tud, de ez a kisebbség láthatatlan és valószínűleg csendben van. Krisztus valódi követői talán mindig is kisebbségben voltak. Már a keresztyén világban is, később pedig egyre inkább problematikus lehetett a valódi keresztyének számára, hogy megkülönböztessék hitüket az őket körülvevő kovásztól. Krisztus követése rózsáskert volt-e valaha is? Avagy az Ő nevének megvallása könnyű volt-e valaha is? A Mester maga mintha nem ezt vetítette volna előre (János 16,33).

### **Kisebbség komplex identitással**

Azok az európai nemzetek, amelyek egykor misszionáriusküldők voltak, most misszionált országok, más vallások előretörésének célpontjai, mely vallások epicentruma nem Európában van.<sup>26</sup> Jean-Paul Willaime, ennek a véleménynek első képviselőjeként úgy tűnik, hogy kijelentésébe nem foglalja bele a keresztyén missziói tevékenységet. Ezzel azt a benyomást kelti, hogy Európát illetően arra nem nagyon van szükség, mivel itt a keresztyénség biztos lábakon áll. Azonban éppen ez az, ami nem igaz az előző részben leírtak fényében. A keresztyénségnek semmilyen – az *eschaton* elvárásainak megfelelő – lelki (előre) haladó mozgalma nem érhető tetten kontinensünkön, legalábbis nem olyan módon, mely a földgömb más területén történetekhez, mint pl. Latin-Amerikához vagy Ázsiához fogható lenne. Amire Európának szüksége van, az éppen a missziói tevékenység.

Az iszlám kétségkívül hasonló perspektívában látja a dolgokat, követői pedig, akik európai lakosok, arra kapnak meghívást, hogy a hitetlenség földjét *dar al-islam*nak nyilvánítsák. Amikor 1989-ben Khomeini ajatollah *fatvát* mondott ki Salman Rushdie brit állampolgárra, ezzel az iszlám törvénykezés ténylegesen egy új területre terjeszkedett át. Az 1920-as években alapított Iszlám Testvérek mozgalom rendtartása így szól: „A Korán a mi alkotmá-

<sup>25</sup> Herman N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (Philadelphia: P & R, 1969), 174.

<sup>26</sup> Willaime, *Europe et religions*, 90.

nyunk”. Radikális imámok prédikációi arra szólítják fel a muzulmánokat, hogy iszlám európaiak legyenek, ne pedig európai muzulmánok. Az érvelés a következő logikát követi: „Ha európai, brit, vagy francia vagy mielőtt muzulmán lennél, nem vagy igazi muzulmán. Az igazi iszlám hit megköveteli, hogy mindenekelőtt muzulmán legyen valaki, s csak azután állampolgár, férfi vagy nő.”<sup>27</sup> A modern radikális iszlám politikája a mindenféle hitetlenséggel szembeni állhatatos ellenálláson alapul, egy olyan magatartáson, amely a sah elleni küzdelemben és az afganisztáni tálibok fellépésében jutott kifejezésre.<sup>28</sup>

Úgy tűnik, hogy az iszlám kisebbség sok előnnyel bír hitének terjesztésében. Lerázhatja magáról a nyugati degeneráltságot, népcsoportokra számíthat, támogathat elidegenedett bevándorlókat, következetes üzenettel és dinamikus cselekedetekkel állhat elő igazságos ügyekre hivatkozva stb. Ezzel szemben a keresztyénség maradnak tűnik, nincs összhangban a modern világgal olyan kérdésekben mint a homoszexualitás, amelyben nem tudnak egyetértésre jutni, és képtelen az intézményes megújulásra.

Ha a keresztyén identitás alapvető valósága a Krisztus országába való újonnan születés, akkor nehéz nem rokonszenvezni az iszlám radikalizmussal. Egy bizonyos értelemben azt kell mondanunk, hogy „Krisztus mindenek előtt”, és ez része a hit természetének. Azok, akiket először neveztek keresztyéneknek Antiókiában (ApCsel 11,26) kisebbség voltak egy pogány társadalomban, Krisztushoz való ragaszkodásuk miatt tűntek ki, helyzetüket pedig a zsidó ellenállás is nehezítette. Barnabás látta Isten kegyelmének munkálkodását, és bátorította mindnyájukat, hogy szívük szándéka szerint maradjanak meg az Úrban. Ezek a keresztyének nyilvánvalóan mindenek fölé helyezték Jézust, és ennek köszönhetően nagy sokaság csatlakozott az Úrhoz. Kétségtelen, hogy vannak ilyen helyzetek ma is a világban, ahol Jézusnak a más társadalmi-kulturális valóságok elé való helyezése áldozatokhoz és még talán üldözésekhez is vezet. Elviékben a keresztyéneknek „mély” spirituális identitásukból fakadóan kell azt mondaniuk, hogy „Krisztus mindenek (azaz minden más realitás) előtt”.

Azonban a vagy-vagy döntés olyasvalami, ami rendkívüli helyzetekben történik meg. Nekünk nyilvánvalóan nem gyakran kell ezt a döntést meghoznunk Európában – kétségtelenül ez a helyzet a keresztyén oktatás sikere és annak jogi rendszerünkre gyakorolt hatásának köszönhető. A keresztyén identitás komplex, és nem dualisztikusan, fehéren-feketén értelmezi a világot. Többnyire nem várja el tőlünk, hogy a között döntsünk, hogy keresztyének vagy franciák (vagy európaiak) vagyunk-e, mert az általa hirdetett megváltás nem szemben áll a teremtéssel, hanem megváltja azt.

A Galata 3,28-ban azt állítja az apostol: „Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban.” Ez a helyzet, mivel mindannyian, akik

<sup>27</sup> Ld. Gilles Kepel elemzését in: *The War for Muslim Minds* (London: Belknap Press, 2004) 7. fejj., továbbá *The Roots of Radical Islam* (London: Saqi Press, 2006); Franck Frégosi, 'Les horizons européens de l'islam' in Bastian, Messner, szerk., *Minorités religieuses dans l'espace européen*, 177-208.

<sup>28</sup> Ld. az iszlám szélsőségeségről és ellenzéki politikáról szóló fejezetet in: Ryszard Kapuscinski, *Shah of Shahs* (London: Penguin Books, 2006).

Krisztusba keresztelkedtetek meg, Krisztust öltöttétek magatokra, és így Isten fiai vagytok hit által (26-27.v.). Ez egy komplex identitást eredményez annak a ténynek köszönhetően, hogy a hívek továbbra is zsidók és görögök, férfiak és nők, főnökök és beosztottak. A keresztyén identitást emberi alkotóelemeinkre és örökségeinkre öltözzük fel azzal a céllal, hogy megújítsa és átalakítsa azokat.

A keresztyénektől az kívánatik meg, hogy a Krisztusban kapott új státuszuk helyreállítsa azokat a realitásokat, amelyekből identitásuk összetevődik, és teljes egzisztenciájukat érintik. Istennek Krisztusban lévő gyermekei számára az élet egésze más, és nem lehet az életet úgy kategorizálni, hogy a hívőnek olyan nyugodt élete legyen, amelyben az üzleti világ – a megszokott módon – elkülönül a hittől. Az élet minden területe az Ország szempontjainak van alávetve.

Amikor a hit meg van fosztva életerejétől, elkerülhetetlenül elveszíti hatását. A keresztyének olyanokká válnak, mint azok a „kegyes” ortodox muzulmánok, akik hitüket egy lelki gettóba zárt hitelenség földjén élik meg. A nyugati kultúrához való alkalmazkodás és együttműködés a rendszerrel – az az „európai muzulmán” magatartás, melyet sokat korholtak a radikálisok.

A református hit nem arra hív, hogy megtagadjuk identitásunkat, hanem hogy kiteljesítsük azt minél több lehetséges életmegnyilvánulással. Ennek az elhívásnak a betöltéséhez az embernek nem kell többségben lennie, de meggyőződéssel és odaszántsággal kell rendelkeznie. Európában a keresztyének és az egyházak túlságosan sokat aggódtak a státusz, a számok, a befolyás, olykor még a gazdagság miatt is, és túlságosan keveset az olyan lényeges dolgok miatt, mint pl. az újjászületés. Engedtek az alkalmazkodás, az együttműködés és a kompromisszum kísértésének, és a burzsoázia bástyájává váltak. A folyamat során a látás elveszett, a fény kialudt, a só elveszítette ízét (*savour*) és talán Megváltóját (*Saviour*) is.

Európában a keresztyén kisebbségnek mindenekelőtt hit- és élettradikalizmusra van szüksége, amely arra hív, hogy következetesen és másképpen éljünk, úgy, ahogy annak református megnyilvánulása annak legjobb képviselőiben hangot talált.

### **A keresztyén kisebbség speciális státusza**

Az evangéliumban megfogalmazott, szegényekkel kapcsolatos kedvező opció terjedelmes tintaáradatot szült, és számos missziói irányelvet formált. Hasonló figyelmet szentelhetnénk a keresztyén hívők kisebbségi és marginális státuszára és Jézus életének konkrét realitásaira.<sup>29</sup>

Nem hagyható figyelmen kívül, hogy a mi Urunk életszerű tanításának nagy része kisebbségeket és kisebbségi helyzeteket szólít meg. A textus, mely eszünkbe juthat, és amelyre időnként helytelenül hivatkoznak a kicsiség és a „kicsiny nyáj teológiák” igazolására, a Lukács 12,32: „Ne félj, te kicsiny nyáj, mert úgy tetszett a ti Atyátoknak, hogy nektek adja az országot!” Ennek a buzdításnak a kontextusa a földi sanyarúságok okozta aggodalom és azoknak a dolgoknak a csábítása, amelyeket „a világ pogányai keresnek”, hogy enyhítsék

<sup>29</sup> Murray, *Post-Christendom*, 310-317.

ezeket a gondokat. Ami itt hangsúlyos, az nem a nyáj kicsinysége, hanem annak az országnak a csodája, amelyet az Atya ad egy jelentéktelen kisebbségnek.

„Jóllehet a hűségesek, kiváltképp a világ nagy nemzeteivel összehasonlítva, szám szerint kevesen vannak, és ami saját erejüket illeti olyanok, mint a védtelen juhok kicsiny nyája, még sincs okuk félelemre, mert mennyei Atyjuk jó tetszéséből azoknak adta az országot, akik azt keresik. Elviekben már övék az ország, és részesülnek áldásában, de az idők végén nyerik el annak teljességét.”<sup>30</sup>

Az Ószövetséggel folytonosságban a nyáj az Istenhez tartozó nép; egy nyáj van (János 10,16) és egy főpásztor, akik bojtárokat jelöl ki, hogy „legeltessék bárányait” (János 21,15). A nyáj Isten eszkatologikus népe, akiket a juhok pásztorának vérén váltott meg, hogy Őbenne egyesülve részesüljenek az ország ígéréiben.<sup>31</sup> Lehet, hogy kicsiny, de Istenhez tartozva nagy jövő vár rá. Tehát nem a méret számít ilyen vagy olyan módon, hanem Isten jó tetszése és ígérete, mely szövetségi értelemben a hűségért nyújtott jutalom. Az ilyen szempontok mentén való gondolkodás időszerű ellenszer a méret modern megszállottságával és azzal a téves elképzeléssel szemben, hogy a „mega” a jobb.

Hasonlóképpen meglepő, hogy milyen sok példázat érint kisebbségi helyzeteket, az egyénnel való törődést, növekedést és végső beteljesedést. Bizonyos értelemben, és egészen természetesen, ezek az üzenetek a kisebbségre voltak szabva, egy olyan kisebbségre, mely arra hivatott, hogy lelkileg növekedjen a maga észrevehetetlen módján.<sup>32</sup> Gondoljunk a mustármagra, a búzára és a konkolyra, a kovászra, a hálóra és a halakra, az elveszett juhra, az elveszett drahmára, az utolsó órában érkező munkásokra és a magvető magjára. Más példázatok jó megvilágításba helyezik a kisebbségeket, mint például a vámszedő és a farizeus, az irgalmas samaritánus, a gazdag és Lázár, vagy az igazságtalan bíró stb. példázatai.

Az ország titka az a bámulatos finálé, amely rácáfol azokra a helyzetekre, amelyek arra ítéltettek, hogy sehova se vezessenek. A kedvezőtlen kezdetek nem indokolják a kétségbeesést. Ez volt a Mester életét irányító vezérelv, akinek szinte mindennap el kellett szenvednie mások ellenérzéseit, rosszallásait és az „ellene irányuló támadásokat a bűnösöktől”. A búzaszem földbehullása, meghalása és sokszoros gyümölcstermése jelképes (János 12,24). Van azonban egy kínos kérdés, amelyet nem lehet megkerülni. Ha a magvető küldetése az, hogy elvesse az Igét, a háromnegyed rész terméketlen vajon nem pesszimizmusra ad okot? A történetnek aligha ez a középpontja. Ha igaz az, hogy az evangélium hirdetése gyakran gyümölcstelen (Máté 7,13kk; 22,14), akkor a magvető példázata:

„a mag csírájában rejlő csodálatos erőre mutat, annak minden kudarcával együtt ... ez abban a kijelentésben áll, hogy Isten eszkatologikus, mindent legyőző eljövetele ebbe a világba a mag útját követi... A Sátán hatalma, a szívek keménysége, a világ gondjai és a gazdagság illúziója ellenére a gabonaszemet Isten hatalmas Igéje és Krisztus munkája készíti elő.”<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Norval Geldenhuys, *Commentary on Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), 359.

<sup>31</sup> Vö.: Paul Minnear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), 84-89.

<sup>32</sup> Tom Sine, *The Mustard Seed Conspiracy* (Dallas: Word, 1981).

<sup>33</sup> Ridderbos, *Coming of the Kingdom*, 131-132.

Az Úr tanításának lényege – messze nem elbátortalanítani akar – abban a kontrasztban van, ami a világi fogalmak nyilvánvaló jelentéktelensége és a között a csodálatos kimenetel között van, amely Istennek a világgal való művét jelenti. Az Ószövetség háttérének fényében a kisebbség szerepet játszik Isten ígéreteinek beteljesedésében, és a maradék határozza meg a megváltás beteljesedését.<sup>34</sup> A hangsúly Isten kegyelmén és ítéletén van, az isteni cél beteljesedésében. Ez szolgáltatja az apostoli egyház egybegyűjtéséhez a háttérrel, amely „megszégyeníti a bölcséket és az erőseket,” és „semmiké teszi a valamiket”, mert életének forrása Jézus Krisztusban van (1Korinthus 1,26-31).

Lukács evangéliumában a magvetőről szóló tanítás zárásaként és a példázatok céljának megmagyarázásaként ott áll a lámpás és a lámpatartó példája és a hozzáfűzött figyelmeztetés: „Vigyázzatok tehát, hogyan hallgatjátok! Mert akinek van, annak adatik, de akinek nincs, attól az is elvételik, amiről azt gondolja, hogy az övé.” (Lukács 8,16-18) Itt a világ „gazdagjai és szegényei” szerepet cserélnek, mert a birtoklás a szívben lévő Igével áll összefüggésben, a mag titkával, mely gyümölcsöt terem. Ez emlékeztet arra, hogy nemcsak az Ige meghallása, hanem annak cselekvése is fontos. Egy kisebbség vitalitását – különösen ezét – viselkedésének természete adja. Tekintélyforrás, független a társadalmi státusztól, pénztől vagy éppen a dinamikus vezetéstől.<sup>35</sup> Valójában az egyetlen valódi hatás, amit egy kisebbség gyakorolhat, valószínűleg viselkedésében rejtőzik.<sup>36</sup>

A keresztyén identitásnak a kezdet és a keresztyén közösség fogalmaival való meghatározása lelkileg fejezi ki ezt a valóságot az élet megújulásában. Egy igazi keresztyén kisebbség tekintélyének kulcsa egy társadalmon belül nem abban áll, hogy mennyire tudja követni a világ haladását, vagy mennyire tud ahhoz alkalmazkodni, vagy mennyire tudja tanítását elfogadhatóvá tenni a divatos irányzatok számára, hanem az általa felmutatott különbségekben.

### **Protestáns kisebbség Franciaországban – egy példa**

Veszélyes dolog általánosítani egy olyan vallásos mozgalommal kapcsolatban, amely olyan sokoldalú, mint a franciaországi protestantizmus. Marginalizálódott kisebbségként kétféle problémával kellett megbirkóznia: vallási- és társadalmival először a reformáció elutasítottságakor, másodsor a modernség franciaországi fejlődésekor.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Róma 9,27; 11,5; Ézsaiás 10,22; 1Királyok 19,18.

<sup>35</sup> Amint az a kisebbségeket általában jellemzi. Vö.: Moscovici, *Psychologie des minorities*, 164.

<sup>36</sup> Vö.: Ernst Troeltsch figyelemre méltó leírását az ősegyház keresztyén magatartásának hatásáról, *The Social Teaching of the Christian Churches*, I, (Chicago: University Press, 1976-1911), 115-150. Vö.: Jurgen Zangenberg, Michael Labahn, szerk., *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City: Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2004), továbbá Green, *Evangelism*, 45. skk.

<sup>37</sup> Ld. 'French Protestantism. The History of a Minority between Catholicism and Secularism' c. tanulmányomat egy megjelenés előtt álló könyvben a keresztyén identitás kérdéséről, az International Reformed Theological Institute of the Free University gondozásában, Amszterdam. Vö.: Y. Bizeul, *Identité Protestante* (Paris: Klincksieck, 1991).

Ennek a kisebbségnek a magatartásait jellemezték olykor optimista reformmal és haladó társadalmi cselekvéssel, amelyben a protestantizmus együttműködött azokkal, akiknek pusztán humanitárius célkitűzéseik voltak. Amikor így tett, protestáns identitása kitért. Máskor és újabban a protestantizmus az integráció és együttműködés vágyát nyilvánította ki más keresztyénekkel, különösen a római katolikus többséggel. Ebben az esetben hajlamos volt elveszíteni sajátos protestáns identitását és társadalmi időszerűségét.

Úgy tűnik, hogy ezek az ellentétes alapállások az önfenntartás szükségéből fakadtak. Mint sebezhetőségének tudatában lévő kisebbség olyan utakat keresett, amelyekkel megőrizheti magát az értékeit fenyegető veszélyektől. Éppen ezért nem lehetséges a francia protestantizmuson belül kialakult, a társadalmi kontextushoz való viszonyulásokat a megszokott lineáris módon leírni. Inkább két ellentétes pólus közötti ingadozás jellemzi: az igazságosságért, társadalmi megújulásért és erős identitásért folytatott harc, szemben a keresztyén többségbe való integráció vágyával és az identitásvesztés veszélyével.

Különböző időszakokban a franciaországi protestáns kisebbség jövőjét hol optimistán, hol pesszimistán látták. A történelmi fejlődés felől megközelítve azt mondhatjuk, hogy a protestánsok jelentősen hozzájárultak az egyház és állam szétválasztásához 1905-ben, ami hasznukra vált az elismerést és szabadságot illetően. Ugyanakkor a 20. század folyamán a társadalmi értékek általában utolérték a lelkiismereti szabadság és a gondolati szabadság értékeit, ami a század végére identitásválsághoz vezetett. A protestantizmus nehezen találta sajátos karakterének megőrzését, vagy hogy következetes és újító választ adjon egy globálisan szekularizálódott társadalomnak. Az ökumenikus kérdés csábító témának tűnt, de veszélyes folyamatnak bizonyult egy vallási kisebbség számára egy teljes mértékben szekularizált társadalomban.

Vallási kisebbségként egy túlnyomóan római katolikus társadalomban a protestantizmus attól szenvedett, hogy deviáns vallásként kezelték. A vallás és a katolikus rokon értelmű szavaknak számítottak kezdetben Franciaországban; a protestantizmust pedig az „állítólag megújult vallásnak” (*la religion prétendument réformée*) címkézték. Később, a vallások ismeretének bővülésével, a keresztyén és a katolikus jelzők váltak rokon értelművé. A protestantizmus annak kettősségétől szenvedett, hogy egyfelől része a keresztyénségnek, másfelől nem ismeri el a római egyház, a keresztyénség hivatalos képviselője. A protestantizmust gyakran szektás jelenségnek tekintették.

Hasonló kettősség jelentkezett a szekularizmus kialakulásakor Franciaországban. A protestantizmus támogatta az egyház és állam szétválasztását, és fontos szerepet játszott annak a növekedésében, amit a franciák *laïcité*nek neveznek, támogatva ezzel az állam szabadságát és autonómiáját. Ezt a francia szót lehetetlen mással fordítani, mint a „szekularizáció” szóval. Ugyanakkor az utóbbinál specifikusabb, és csak a közintézmények szekularizálására, azok vallásilag semlegessé tételére vonatkozik. A szekularizáció hordozhat ennél tágabb jelentést, és vonatkozhat a kultúra egészére.<sup>38</sup> Franciaországban a

---

<sup>38</sup> Vö.: Jean Baubérot, *Le Protestantisme doit-il mourir?* (Paris: Seuil, 1988), II. függelék.

*laïcité* az állam semlegességét jelenti vallási és etnikai származást érintő kérdésekben. „Az állam semmit nem hisz.” Ebben a vonatkozásban meghatározó a szabadság, egyenlőség, testvériség központi republikánus értékeire nézve.

A 19. század második felében a katolicizmus hatalma ellen folytatott, a szabadságért való küzdelemben a francia protestantizmus szövetkezett a *laïcité* egyre növekvő áramlatával, amely vezetői köztársaságpárti szabad gondolkodók voltak. Ezek a szövetségesek a szabadságért folytatott küzdelemben ellenségek voltak ideológiai szinten, mivel bírálták a vallásos gyakorlat bármilyen formáját. Minél inkább engedte a protestantizmus, hogy áthassa a szabad gondolkodás, annál inkább kockáztatta vallásos identitását, és az „egyháziatlan tolerancia” kifejezőjévé vált.<sup>39</sup>

Ez a két tíz közötti állapot soha nem volt könnyű. Végző soron a protestantizmus nem fordulhatott biztonságért sem az egyházhoz, sem a társadalmi haladó mozgalmakhoz. „A protestantizmus az egyetlen olyan csoport Franciaországban, amely vallási kisebbség, deszakralizált vallás és keresztyén hitvallás... A két Franciaországgal szemben a protestantizmus az egyetlen, amely mindkét irányba vonzódik.”<sup>40</sup> A keresztyén és a *laïque* vált ennek a kisebbségnek a Jekyll és Hyde identitásává a túlélésért folytatott harcban.

Amikor a protestánsok a szekularizmus támogatóiban leltek szövetségesekre, visszanyerték társadalmi megbecsülésüket és tekintélyüket oly mértékben, mely aránytalan volt számbeli erejükkel. Győzelmet aratva és szabad teret biztosítva maguknak az egyház és állam szétválasztásában elveszítették stratégiai pozíciójukat, egy újabb politikai – inkább kicsi - párttá váltak. Amikor a század második felében a katolikus egyházhoz fordultak az ökumenikus törekvések vágyával, annak a kockázatnak tették ki magukat, hogy a katolikus többség elnyomja őket.

A túlságosan szoros szövetség akár a társadalmi haladás erőivel akár a keresztyénség hivatalos képviselőivel Franciaországban mindig is gyengítette a protestáns kisebbséget. Az első esetben a jellegzetes protestáns alapállás jó szándékú humanizmusba halványult, a második esetben pedig a protestantizmus mint olyan a megszokott hit veszélyének volt kitéve.

A francia protestantizmus problémája tehát egy uralkodó, erős és gyakran ellenséges vallási többséggel összefüggésben kerül meghatározásra. A római katolicizmussal szemben a protestantizmust saját struktúrája is gyengítette, mely hiányosságokat hordoz az institucionalizmus, a szakralitás és az egyetemesség szempontjaiból.<sup>41</sup> Azok a pozitív kapcsolataik, melyeket a modernség fejlődésére való tekintettel tartott fenn – a katolicizmussal szemben – inkább gyengítették, mintsem hasznot hoztak számára.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Baubérot, *Le Protestantisme*, 223. skk.

<sup>40</sup> Baubérot, *Le Protestantisme*, 233. A „két Franciaország” a római katolikus Franciaország és a republikánus Franciaország. Vö.: Jean Baubérot, *La morale laïque contre l'ordre moral* (Paris: Seuil, 1997); Émile Poulat, *Liberté, laïcité: la guerre des deux France et le principe de la modernité* (Paris: Cerf-Cujas, 1987).

<sup>41</sup> Jean-Paul Willaime, *La précarité protestante* (Genève: Labor & Fides, 1992), 11.

<sup>42</sup> Steve Bruce, *A House Divided. Protestantism, Schism and Secularisation* (London: Routledge, 1990).

Ez a tendencia ráadásul a hanyatlás semmilyen jelét sem mutatja. A protestánsokra jellemző, hogy a spiritualitást elsősorban Krisztussal kapcsolatban definiálják, és ennek fényében definiálják az egyházzal való kapcsolatukat, amíg a katolikusok ennek ellenkezőjét teszik, az egyházzal való kapcsolatnak jut az elsődleges és közvetítő szerep.<sup>43</sup> Nyugaton a vallás jelenlegi válságában – mely az intézményes vallást és tekintélyt mállasztja – miközben egyéni lelki-ségek virágoznak, a római intézmény halhatatlan természetét nem vonhatjuk kétségbe. A vallásos törekvések rendszerező tényezőjeként továbbra is megőrzi jelképes vonzó erejét, ahogyan azt drámaian illusztrálta a II. János Pál halálát övező hitbuzgalom.<sup>44</sup> A vallásos gyakorlat továbbra is gyorsabban hanyatlik a fennálló protestáns egyházakban, mint a római közösségben.<sup>45</sup> A protestantizmus szenved intézményes láthatóságának hiányától és megosztottságától. Az iszlám már fölébe kerekedett mint a második legnagyobb vallási erő Franciaországban; ez pedig - érthető okokból - olyasvalami, ami mindenki figyelmét felkelti.

Bizonyos értelemben a franciaországi protestáns kisebbség túlságosan jól alkalmazkodott a többséghez, és ezzel elveszítette lelkét. Kompromisszumok a humanisztikus szekularizmussal egyik oldalon és a római katolicizmussal az ökumenizmuson keresztül a másik oldalon, súlyos terhet róttak kisebbségként az identitására. Ez következésképpen számbeli hanyatláshoz vezetett, ami fájdalmas jelenség a franciaországi történelmi egyházak számára, olyan tény, amelyet az egyre szaporodó evangélikál egyházak növekedése csak még inkább alátámaszt. A tanbeli identitás elvesztése és a tiszta üzenet hiánya mind veszélyezteti túlélését.

A franciaországi protestantizmust fenyegető problémáknak ez az esettanulmánya vezet el a következő megfontolásokhoz azokkal az előnyökkel kapcsolatban, amelyeket a kisebbségi helyzetből kovácsolhatnánk, ha következetesen tudnánk lenni.

---

<sup>43</sup> Ahogyan azt Friedrich Schleiermacher már megjegyezte. Vö.: André Birmelé, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues œcuméniques* (Paris/Genève: Cerf/Labor & Fides, 1986); Paul Tillich, *Substance catholique et principe protestante* (Paris/Genève: Cerf/Labor & Fides, 1995); André Gounelle, 'Catholiques et Protestants: du bon usage de la difference' in: Daniel Marguerat, Bernard Reymond, szerk., *Le Protestantisme et son avenir* (Genève: Labor & Fides, 1998), 61-76; Paul Wells, 'Eglise et histoire, un modèle pour interpreter la difference entre le Catholicisme romain et le Protestantisme' *La Revue réformée* 54 (2003), 40-53.

<sup>44</sup> Jean-Marie Donegani, Guy Lescanne, *Catholicismes de France* (Paris: Desclée-Bayard 1986), 276.

<sup>45</sup> Jean-Paul Willaime, 'Risques et atouts de la précarité protestante' in Marguerat, Reymond, eds., *Le Protestantisme et son avenir*, 32.

### A kisebbségi lét előnyei

A kisebbségeknek sok lehetőségük van a cselekvésre, mihelyt felvállalják státuszukat, és aszerint terveznek és cselekszenek.<sup>46</sup> Európában a jelen kort a társadalmi kártyalapok újraelosztása jellemzi, amikor a kisebbségek ügyesen előrébb vihetik ügyeiket. Ha egyrészt a helyzet az ultramodern szekularizáció bomlasztó hatására a korábbi tekintélyek felbomlásáról tanúskodik, akkor ezzel együtt létezik egy más jellegű, újjáéledő vallásos éhség, melyből buddhista csoportok, muzulmánok és evangélikál csoportok húzhatnak hasznot, nem szólva a szekták sokaságáról, melyek sáskamódjára lepnek el bennünket. Úgy tűnik, hogy ezeknek a mozgalmaknak a közös nevezője abban a tényben található, hogy non-konformisták, harcosak és valami olyan másvalamit kínálnak, ami megfelel az igényeknek.<sup>47</sup>

Az aktív kisebbségek lélektanáról írt klasszikus elemzésében Serge Moscovici leírja, hogy az olyan kisebbségek, amelyeket a múltban „deviáns” jelzővel volt szokás illetni, hogyan gyakorolnak hatást a többségekre. Nézetei közül több is időszerű a jelen tanulmány szempontjából. A cselekvő kisebbségek azok, amelyek úgy fejlődnek, hogy összeütközésbe lépnek az elfogadott normákkal, ahelyett, hogy egyszerűen azt keresnék, hogyan alkalmazkodjanak a *status quo*-hoz. Amikor ezt teszik, az átalakulás cselekvőivé válnak, és befolyásuknak köszönhetően növekedésnek indulnak.<sup>48</sup> Ez a pont önmagában felveti azt a kérdést, hogyan cselekedtek a keresztyén egyházak, amikor szembesülniük kellett a modernizmussal: csak az ellenük folytatott utóvédharcok után hódoltak be az új eszméknek, és csak amikor elfogadta őket a többség a társadalomban. Számos etikai kérdés, mely szakadást okozott olyan témákban mint abortusz, homoszexualitás, női lelkészség, túlságosan nyilvánvaló példaként szolgál erre. Az egyházak azt a benyomást keltették, hogy idejétmúltak, nem pedig azt, hogy lenne valami mondanivalójuk.

A kisebbségi lét önmagában és önmagától még nem gyakorol hatást. Ezzel kapcsolatban Moscovici a következő döntő tényezőkre hívja fel a figyelmet. A kisebbségként létezés és cselekvés alapvető. Gyakorlati értelemben a mondanivalóval – precíz tétellel és következetes nézőponttal – való rendelkezés alakít át egy passzív kisebbséget befolyásos csoporttá. Hogy nem ért egyet azzal, amit természetesnek vesznek – a többség „ortodoxiájával” –, az kevésbé számít. Amikor az embereket arra akarják rávenni, hogy valami újban higgyenek, akkor el kell őket bizonytalanítani abban, amit addig normálisként fogadtak el. Ez azt jelenti, hogy egy kisebbség akkor működik jól, amikor egy olyan ellentmondó álláspontra helyezkedik, amely megkülönbözteti a világméretű magatartásoktól. Egy kisebbség céljai között olykor szerepelhet még annak a szakadéknak a növelése, amely a többségi gondolkodás és az általa képviselt

<sup>46</sup> Y. Bizeul, 'Définition sociologique. Minorité versus majorité', in Bastian, Messner, dir., *Minorités religieuses dans l'espace européen*, 95-104.

<sup>47</sup> Willaime, *Europe et religions*, 249.sk.

<sup>48</sup> Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, 14.sk. Vö. : Serge Moscovici, Gabriel Mugny, Eddy Van Avermaet, szerk., *Perspectives on Minority Influence* (Cambridge: CUP, 1985), különösen az I. rész.

heterodoxia között húzódik.<sup>49</sup> Ez szolgál álláspontja eredetiségének és értékének hangsúlyozására.

Környezetvédő csoportok jeleskednek az ilyen jellegű cselekvésben, még abban is elbizonytalanítják az embereket, hogy a tudomány mindig mindent a legjobban tud, egészen addig a pontig, hogy így veszik rá az embereket, hogy több pénzt költsenek „zöld” termékekre.<sup>50</sup> A keresztyén egyházak és keresztyén csoportok nyilvánvalóan nem értek el hasonló sikereket a vélemények befolyásolásában, legalábbis nem ezen a kontinensen. Ennek sok oka van. Túlságosan sok olyan téma van, amellyel kapcsolatban nincs világos keresztyén álláspont, legalábbis a társadalom egyháziatlan többségei számára. Olyan teológusok mint Hans Küng, John A. T. Robinson, Don Cupitt vagy Harry Kuitert hírnévre tettek szert keresztyén heterodoxiójuknak köszönhetően, de csak azt hangoztatták, amit a pogányok már régóta hirdetnek. Másképpen megfogalmazva: egyszerűen behódoltak a többségnek, miközben nagyon újszerűnek és radikálisnak tűntek. Valójában azt a benyomást keltik, hogy az egyház a világ útját járja. Reflexiónk szempontjából hasznos téma lenne annak vizsgálata, hogy az őskeresztyén kisebbségnek – a világtól való határozott elkülönülésével – hogyan sikerült hatást gyakorolnia, és hogyan növekedett az árral szemben, ellenálló és üldözött helyzetben.<sup>51</sup>

„Következetesség”, állhatatosság és a hit állnak annak a listának az élén, amelyet Moscovici az aktív kisebbségek prioritásairól állít fel.<sup>52</sup> Ezek nem teszik a kisebbségeket vonzóvá, de ez nem is szükséges ahhoz, hogy meghallgatásra találjanak. A meggyőződés és a határozottság az ügy helyes vagy igazságos voltának benyomását kelti. Ha egy csoportot nem szeretnek, az kevésbé számít, ettől még tisztelhetik az általa felmutatott erkölcsi értékekért.

A következetes magatartás az, amely egy csoportnak saját meggyőződéseit felőli bizonyosságát közvetíti, és a helyesség benyomását kelti. Amit kínál, az megéri, el egészen addig a pontig, hogy kész veszélynek is kitenni magát, hogy álláspontját megvédje. Az ilyen bizonyosság az sugallja, hogy egy csoport számát valaminek, és amiért kiáll, az valószínűleg több, mint ami a szem számára látható.

Amikor kisebbségi csoportok a látható felszínre kerülnek, az gyakran annak a hosszú erőfeszítésnek az eredménye, hogy megnyerjék az emberek bizalmát, és annak ténye, hogy ez sikerült nekik, gyakran okoz meglepetést. Mi vajon nem ámulunk a mormonok vagy a Jehova tanúi sikerein, és vajon nem csodáljuk buzgóságukat és kitartásukat?

A kisebbségek számára az elismertség láthatóságot igényel, a láthatóság a vonzerőtől függ, aminek viszont része a hitbeli és viselkedésbeli következetesség, és a potenciális szimpátia, amit kivált. Ezek egyikét sem lehet megtapasztalni, ha egy csoport nem élő valóságként létezik. Láthatatlannak lenni egyenlő a nemlétezéssel. Ezen tényezők mindegyike valamiképpen függ egy csoport

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 104.skk, 210.skk.

<sup>50</sup> Vö.: Harold B. Gerard, 'When and how the minority prevails' in Moscovici, Mugny, Van Avermaet, eds., *Perspectives on Minority Influence*, 171-186.

<sup>51</sup> Vö.: Troeltsch, *Social Teaching*, I, 100. skk.; Harnack, *Mission*, 367.skk.

<sup>52</sup> Moscovici, *Psychologie des minorities*, 133.skk, 218.sk, 224, 231.skk. etc.

cselekvési kapacitásától és hasznosan cselekedni tudásától, illetve ezekben nyilvánul meg.

Moscovici egy aktív kisebbség ötféle cselekvési formáját sorolja fel, amelyek hozzájárulhatnak ahhoz, ahogyan egy csoport önmagát látja, és ahogyan mások látják őt:<sup>53</sup>

olyan cselekvésekre összpontosítani tudás, amelyek hatással vannak másokra

- kapcsolat kívülállókkal, azzal a céllal, hogy áttérjenek
- olyanokkal való kapcsolatok előnyben részesítése, akik a legtávolabb állnak, sőt kifejezetten szemben állnak a csoporttal
- annak képessége, hogy másokhoz tudjuk magunkat hasonlítani, és tudjunk tőlük tanulni, különösen problémamegoldást
- a konfliktus mint a bizalomnövelés és az erősödés módjának elfogadása

Amikor végignézzük ezeket a tanácsokat, meglepő, hogy mennyire egybeesnek Jézus kisebbség orientáltságú tanításával, illetve azzal, amit újszövetségi evangelizációs elveknek nevezhetünk, amelyet más nemzedékek egykor gyakoroltak<sup>54</sup>, vagy amelyet néhány evangelizációs csoport ma is gyakorol.

Bármilyen keresztyén csoport, ha felismerné kisebbségi státuszának hasznosságát, gazdagodhatna ennek az elemzésnek a megfontolásával, és olyan taktikáknak a kialakításával, amellyel javukra fordíthatnák a jelenlegi helyzetet. Sok ilyen csoport lenne képes eredményes megújulásra és új misszióra a rendelkezésükre álló lehetőségek megragadásával.

### **A református kisebbség – konklúzió**

Református kisebbségként talán úgy érezzük, hogy a történelem valamilyen képpen elment mellettünk. Elődeink nagyszerű vállalkozása megbotlott a humanizmus korszakáiba,<sup>55</sup> mielőtt a keresztyénséget mint egészet kivasalta a modernizmus gőzhengere, és most az ultramodern Európában annyi minden eladó, hogy nem tudjuk hangunkat hallatni. Elidegenedettnek érezzük magunkat a globális helyzettől, és vagy örökké zsugorodó körökbe húzódunk vissza belső csoportjaink napirendi pontjaival, amelyektől biztonságban érezzük magunkat, vagy időigényes konfliktusokkal osztjuk meg magunkat.<sup>56</sup>

Szívleljük meg azt, ahogyan James Packer jellemezte a puritánok teljesítményét:

„A puritánok csaknem minden közéleti csatájukat elveszítették. Akik Angliában maradtak, bárhogy reménykedtek is benne, nem változtatták meg az anglikán egyházat, melynek követői közül csak elenyésző kisebbséget sikerült megújulásra bírniuk, végül pedig a lelkiismeretükre gyakorolt számító nyomás miatt az anglikanizmus elhagyására kényszerültek. Akik átkeltek az Atlanti-óceánon, nem tudták Új-Angliában megvalósítani az Új Jeruzsálemet... De mivel az állandó, már-már elviselhetetlen nyo-

<sup>53</sup> *Psychologie des minorities*, 225.skk. Vö.: Moscovici, Mugny, Van Avermaet, szerk., *Perspectives on Minority Influence*, 4, 5. feje.

<sup>54</sup> Green, *Evangelism*, 1, 2. feje.

<sup>55</sup> Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, II (London: Nisbet, 1943), VI. feje.

<sup>56</sup> John Stott, *Issues Facing Christians Today* (Basingstoke: Marshalls, 1984), 4. feje az elidegenedésről.

más és kudarcok közepette kitartottak szelídségben, békességben, türelemben, engedelmisségben és reménységben, olyan erkölcsi és lelki győzelmeket arattak, amelyek a különleges tisztelet helyét szerezték meg nekik a hívők dicsőségcsarnokában, ott, ahol az első hely a Zsidók 11 hithőseit illeti meg.”<sup>57</sup>

A fontos az, hogy tettek valamit, lelki hadviselést folytattak, és ezt egy bizonyos lelki-szellemi magatartással tették, ami ahhoz a kérdéshez vezet, hogy mi mint református kisebbség mit és hogyan tehetünk ma?

A helyzet Európában lehetőséget kínál a református kisebbség számára arra, hogy egyedülálló módon közreműködjön. A keresztyén egyházakról általában azt mondják, hogy drámai hanyatlásuk ellenére „továbbra is létezni fognak valamilyen csontváz alakzatban egyre növekvő elszántsággal egyre csökkenő számú támogatóik részéről.”<sup>58</sup>

Egyre inkább kezdik felismerni, hogy a protestantizmus három fő irányzatnak megfelelően átrendeződik, az egyházak egymáshoz közeledése és a modernsége adott eltérő válaszok eredményeképpen – szociológiai, ökumenikus és evanglikál protestantizmusról beszélnek. Egy kortárs magyarázó arra a következtetésre jut, hogy a szociológiai protestantizmus továbbra is eltűnő félben lesz, más vallások (buddhizmus, újpogányság), a csináld-magad vallások és az ateista közömbösség javára... Az egyházközpontú ökumenikus protestantizmus új erőre kap, hiszen még sok tennivaló van hátra a gátak megerősítésére és az elveszített területek visszaszerzésére egy poszt-keresztyén kontinensen. Végezetül itt van az evanglikálok és új-evanglikál csoportok növekedésének tényezője, amelyek egyre nagyobb befolyással bírnak, jóllehet az, hogy milyen lesz a viszony ezek között a csoportok és a történelmi egyházak között, annak meghatározása még várat magára.<sup>59</sup>

Mit tud kínálni a református közösség ebben az új európai kontextusban és kialakulóban lévő egyházi helyzetben?

Találunk egy „negatívumot” a protestantizmus református hagyományában, ami nem valami biztató, és becstelen lenne úgy tenni, mintha nem létezne. A református teológia igyekezett mindent megtenni, hogy a legjobb termékkel álljon elő, amihez a legrosszabb eladási technika és túlságosan gyakran intellektuális gögösség társul. Még csak nem is kisebbség, hanem egy darabokra hullt mozgalom, amely túl sokszor adta fejét önelemző kérdésekre a kifelé forduló, mások felé nyitó misszió helyett. Mindebből a következő figyelmeztetés vonható le: ahhoz, hogy egy kisebbség növekedjen, léteznie kell, azonosíthatónak kell lennie, és olyan vonzóerővel kell rendelkeznie, mely üzenetét előreviszi.

Hogy felütéssel zárjuk: a református örökség „pozitívuma” annak hitelvi bányájában nyugszik – a végtelen személyes Isten-, aki cselekszik és szól, a Szentírásról szóló tan, megváltás mint ajándék, személyes elégtétel, a meg-

---

<sup>57</sup> James I. Packer, *Among God's Giants. Aspects of Puritan Christianity* (Eastbourne: Kingsway, 1991), 25. Magyarul: *A megújulás teológiája – Bevezetés az angol puritanizmus világába*. Ford. Pásztor Péter (Kolozsvár: Koinónia, 2000), 21.

<sup>58</sup> Callum Brown, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800-2000* (London: Routledge, 2001), 197.

<sup>59</sup> Sinclair, 'La minorité protestante', in Bastian, Messner, szerk., *Minorités religieuses dans l'espace européen*, 209-225.

szentelődés realiztikus és emberi szemlélete, a hit és élet integrációja. Ez adja az okot a bizonyosságra és a meggyőződésre, amelyet el lehetne adni, az élet valódi igazsága csomagolásban. Ezek a perspektívák felölelik a történelmet és kultúrát, dinamikus világnézetet ösztönöznek etikai és társadalmi vonatkozásokkal. A református hit jó munkát végzett, de még jobbat is végezhetne mint a keresztyén tanítvánnyá tétel holisztikus programja – amely egy aktív és zavarba nem hozható kisebbség szerepére készít fel Krisztusban.

A református hit, „a javai birtokába lépett keresztyén hit” mentőkötél lehet az olyan emberek számára, akik az ultramodern légüres térben lebegnek, „a szívfájdalmak, az elveszett szerelem/szeretet és magányosság tengerén”.<sup>60</sup> Biztos alapvetést ad az olyan keresőknek, akik kétségbeesve keresik az élet értelmét a pót-izmusokon túl, melyek az emberközponturn hitetlenség szüleményei, amelyek végső soron ott húzódnak meg a Winston Churchill által szemléletesen leírt katasztrófák mögött.

## Summary

### Challenges of Being a Minority

The point of this paper is that while Christianity has an apparent majority function in Europe and is called upon to be, or is thought of as, a feature of the establishment and stability in the landscape, it is in fact light-weight in terms of its constituency. It is *de facto* a minority but finds it difficult to act or profile itself so as to take advantage of its minority status.

The sooner Christianity stops acting like a majority and accepts minority status and attitudes, the better it will be for it. This means accepting marginality and the need to accept a new perspective for Christian mission. There are several reasons for saying this and this paper develops some of them in the following points.

***The European Problem*** – Europe is a heterogeneous entity both historically, politically, geographically and religiously and for this reason it is anomalous to speak about ‘Christian Europe’.

***The Christian Problem*** – There is doubtless a Christian minority in Europe today, believers in Christ known to God, but this minority is invisible and may well be silent. Perhaps true followers of Christ have always been in a minority. Even during Christendom and later it must have been problematic for true Christians to differentiate their faith from the leaven around them.

***A Minority with a Complex Identity*** – The Reformed faith does not invite us to deny our identity but to fulfil it – with as many life expressions as possible. One does not have to be a majority to fulfil this calling, but one does have to have conviction and dedication. Christians and churches in

---

<sup>60</sup> Ez a mondat a princetoni teológus Benjamin B. Warfieldtől és az énekes Roy Orbisontól vett két idézet ötvözet.

Europe have worried too much about status, numbers, influence and sometimes affluence, too little about essentials like regeneration. They have slipped through the doorway of temptation to adaptation, cooperation and compromise and become bastions of the bourgeoisie. In the process the vision has been lost, the light has gone out, the salt has lost its savour and perhaps its Saviour as well. What the Christian minority in Europe needs above all is a faith and life radicalism that challenges to live consistently and differently in the way that its Reformed expression has advocated in its best proponents.

***The Special Status of the Christian Minority*** – Christian identity is defined in terms of origin and the Christian community expresses this reality spiritually in newness of life. The key to the influence a true Christian minority in society does not lie in accompanying or adapting to the world's progress or making its teaching acceptable to current trends but in the differences it shows.

***An Example: the Protestant Minority in France*** – In a sense the Protestant minority in France adapted too well to the majority and in so doing lost its soul. Compromises with humanistic secularism on the one hand and Roman Catholicism through ecumenism were a severe tax on its identity as a minority. This led in turn to numerical decline, a distressing feature of the main-line Reformed churches in France, a fact that has been underlined recently by the growth of Evangelical churches. Loss of doctrinal identity and the absence of a clear message constituted a menace to its very survival. This case study of the problems faced by Protestantism in France leads to some considerations concerning the advantages to be had by capitalising on a minority situation in a consistent way.

***Advantages of Being a Minority*** – For minorities, recognition requires visibility, visibility depends on power of attraction, which in its turn implies consistency of belief and behaviour and the potential sympathy it creates. None of these can be experienced if a group does not exist as a living entity. To be invisible is not to exist. All of these factors in some way depend upon and are illustrated by the capacity of a group to act and do something useful. Christian groups of all kinds, recognising the usefulness of their minority status would profit by reflecting on forms of action typical of active minorities (Moscovici) and developing tactics through which they might benefit from the present situation. Many such groups could know an effective renewal and a new mission as a result of seizing possibilities that are there.

***Conclusion: The Reformed Minority*** – There is a 'minus' in the Reformed tradition of Protestantism that is not encouraging; it would be dishonest to pretend that it is not there. Reformed theology has tended to have the best product but the worst sales technique and is too often pushed by intellectually arrogant reps. It is not even a minority as such, but a fragmented movement too often taken up with introspective issues rather than extroverted mission. The 'plus' in the Reformed heritage lies in the depths of its doctrinal mine – the infinite personal God who acts and speaks, the doctrine of Scripture, salvation as gratuity, personal atonement, a realistic and human view of sanctification and the integration of faith and life. Here is the reason for certainty and conviction to give away, packaged as true truth for life. These

perspectives embrace history and culture and stimulate a dynamic world-view with ethical and social implications. The Reformed faith has done well and can do better yet as a holistic programme of Christian discipling – training for the role of an active and unembarrassed minority “in Christ”.

Sawyer Frank  
Fordította Rácsok Gabriella

## Kálvin transzformációs nézete - Isten Igéjéről és társadalometikai kérdésekről –

„A legméltóbban úgy ünnepelhetjük meg  
Kálvin János születésének 500. évfordulóját,  
ha az átalakulás isteni erőinek újonnan átadjuk magunkat.”<sup>1</sup>

### Bevezetés: szociológusok a vallásról

#### *Vallás és átalakulás*

**T**udományos művekben, a médiában csakúgy, mint magánvéleményekben és személyes beszélgetésekben újból és újból felmerül az a téma, hogy a vallás és az egyház a fejlődés útjában áll, vagy éppen ellenkezőleg: egy új átalakulást tesz lehetővé. A vallás mint visszafejlődés vagy haladás korunk és világunk egyik központi kérdése. Többnyire két téma meghatározó. Először: mindannyian hallottuk azt a határozott kijelentést, hogy a tudomány feleslegessé teszi a vallást. Másodszor: azt is gyakran halljuk, hogy a vallás fundamentalizmus-hoz és erőszakhoz vezet. Mindkét kérdéstről sokat írnak napjainkban. Az ilyen kérdések körül kialakult vélemények eléggé sarkítottá válnak, mivel mindannyian szeretjük azt gondolni magunkról, hogy mi jobban tudjuk, mint a másik, illetve ezért is, mert ezek a kérdések a vallással, tudománnyal, etikával és az emberi élet értelmével kapcsolatos meggyőződéseink érzékeny pontjait érintik.

Szociológusok<sup>2</sup> gyakran vizsgálták a vallást a kultúrával vagy az átalakulás témájával összefüggésben.<sup>3</sup> Volt közöttük, aki úgy beszélt a vallásról, mint ami összetartó erővel látja el a társadalmat (Durkheim), vagy mint ami elidegeníti az embert az igazi szabadságtól (Marx), vagy éppenséggel átalakítja a társadalmat (Weber). Kétségtelen, hogy a vallás többek között ilyen szerepeket

<sup>1</sup> *The Legacy of John Calvin: Some actions for the church in the 21<sup>st</sup> Century* (Geneva: World Alliance of Reformed Churches, 2008), 8.

<sup>2</sup> Vö. Anthony Giddens, *Sociology* (Oxford: Blackwell Polity Press, 1993), ch.14: 'Religion'. Magyarul: *Szociológia* (Budapest: Osiris, 1997), 14.fej. „A vallás”.

<sup>3</sup> Nicholas Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace: The Kuyper Lectures for 1981 delivered at The Free University of Amsterdam* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1983), I.fej.: 'World-Formative Christianity'.

is betölthet. Szociológusok emellett különbséget tettek a „másvilági” aszkétizmust és a „belső” átalakulást kereső vallások között. Másképpen megfogalmazva: beszélhetünk „világtagadó” és „világformáló” típusú hitekről.

#### *Hit és kultúra különböző viszonyulásai*

A hit és kultúra viszonyának a Niebuhr által felállított ötféle formájában a kálvinizmus az átalakítás kategóriájába esik a dolgok megreformálásának hirdetésével. Ebben az esetben Isten kegyelme több, mint kiegészítő: „újjáteremt mindent”. A római katolikus felfogásban inkább szintetizáló, hiszen a természet és kegyelem, az értelem és hit kettősségében élünk. A római katolicizmus pozitívabb tulajdonságokkal ruházza fel az emberi természetet és értelmet, mint ahogy azt a reformátorok akarták. A lutheri nézetet gyakran paradoxnak nevezik, melyben Isten másképpen munkálkodik a törvény mint a kegyelem birodalmában. Fel kell ismernünk, hogy *simul justus et peccator* vagyunk, igazak (kegyelemből), de még bűnösök. Arra hívtunk el, hogy hit által éljünk. Értelmünknek „megváltozott” vagy „megszentelődött” értelemnek kell lennie, nem pusztán természeti értelemnek. A paradoxon megmarad: még ha gyakran nem is tudjuk rendbe hozni a dolgokat, Istennel rendbejött a kapcsolatunk kegyelem által. Az anabaptista mozgalmat gyakran világtagadónak tartják, mivel a spiritualitásról úgy beszélnek, mint ami a lélek dolga, és a megváltottak csoportjának közössége áll a középpontban. A kultúrára pedig úgy tekint, mint ami arra csábít, hogy felhagyjunk a lelki tájékozódással.

Ennél a pontnál helyénvaló egy szó a kételkedőknek: mindannyian tudjuk, hogy ezek a sztereotípiák nem igazán felelnek meg a valóságnak. A legtöbb vallásos mozgalom valójában többféle viszonyulást ötvöz. Még a világ elöl menekülők is megpróbálják időnként a maguk módján megváltoztatni a társadalmat, vagy legalábbis saját csoportjukat. Az átalakulás híveinek időnként inkább rossz, mint jó hírei vannak. A szintézis felé hajlók is meghúzzák valahol a határvonalat, és ellentmondást nem tűrő hangon szólnak fel. A paradox nézet követői is hajlamosak nézetekre kikacsintgatni. Másképpen megfogalmazva tehát: ugyanazok a csoportok – római katolikusok, keleti ortodoxok, lutheránusok, reformátusok, baptisták, pünkösdisták stb. (és bármilyen más „világvallás” vagy vallási mozgalom) – nem következetesen ugyanolyanok különböző korokban és különböző helyeken. Mindannyian hol a haladás, hol a visszafejlődés jeleit mutatják. Éppen ezért nem igazságos nagy általánosításokba bocsátkozni ezen a téren, jóllehet léteznek egyértelmű tendenciák akár a világtagadás, akár a világformálás irányában. Niebuhr abban segít, hogy felhívja figyelmünket arra, hogy mind az öt nézetnek fontos mondanivalója van. Például: a világtagadás negatívan hangzik, de a Szentírás határozottan figyelmeztet arra, hogy ne legyünk világiak. Az átalakulás pozitívan hangozhat, de a képességeink és lehetőségeink túlbecsüléséhez, vagy a „teokratikus” feladat félreértéséhez vezethet. Fontos azt megtanulnunk Niebuhrtól és más elemzőktől, hogy minden paradigmának vannak pozitívumai és kerülendő veszélyei is.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Vö. még Robert E. Webber, *The Secular Saint: The Role of the Christian in the Secular World* (Grand Rapids: Zondervan Publishing, 1979).

*Kálvinizmus és társadalometika*

Hadd szögezzem le egyértelműen ennek a tanulmánynak az elején, hogy téves lenne azt képzelni, hogy a kálvinizmus vezeti a sort a társadalmi átalakítás terén. Nagyon sok átalakulást munkáló mozgalom található az egyházak között, és sokan vesznek részt felekezeti vagy ökumenikus társadalmi programokban. Azt is hozzáteszem, hogy jóllehet sok tanulmányozni való találunk még a kálvinista társadalometika modern formáival kapcsolatban – melyeket itt többnyire lábjegyzetbe teszek –, ez a tanulmány elsősorban Kálvinra összpontosít. Természetesen a legújabb, modernebb elgondolások és tevékenységek inkább időszerűek korunkban, az én céloom azonban az, hogy azokat az alapfeltevéseket tárjam fel és mutassam be, amelyek Kálvin társadalometikájában szerepet játszottak.

A kálvinizmust gyakran nevezték az átalakulás vallásának: mivel a világ elhagyása helyett Kálvin és a kálvinisták olykor megpróbálták megváltoztatni a világot. A Kálvin-évben a tanulmányok és konferenciák özöne lát napvilágot különböző helyeken és nyelveken. A polarizálódás erős. Vannak például olyanok, akik fatalizmussal bírálják Kálvint predestináció tanáért és teokratikus intoleranciájáért. Mindenféle elképzelések és megfogalmazások látnak napvilágot: Kálvin és a kálvinisták dogmatikusak, törvényeskedők, kizárólagosak stb. A Kálvin elleni polémikák egy része nem jól alátámasztott, vagy a tőle vett idézeteket kiragadják szövegkörnyezetükből, és amit „teljes Kálvin” képnek mondanak, az sajnálatos módon gyakran kiegyensúlyozatlan.<sup>5</sup> Mások egy mélyen gondolkodó teológust és nagy gyakorlati reformert látnak Kálvinban.<sup>6</sup> Ahogyan arra Tawney rámutatott: Kálvin valószínűleg azt mondta volna az őt kiforgató követőinek: „Én nem vagyok kálvinista!”<sup>7</sup> Jóllehet minden bizonnyal léteztek olyan kálvinisták, akik számos kérdésben „kálvinistábbak” voltak Kálvinnál, ma többnyire más a helyzet. Sok kálvinista egyház sokkal kevesebbet tud történelméről és tanításairól a korábbi nemzedékekhez képest. Másodsorban pedig korunkban nem sokan vannak olyanok, akik szolgálói módon követnék Kálvint. A komoly kálvinisták között számos olyan új-kálvinista vezetőt találunk, akik úgy vitték előbbre a dolgokat, hogy Kálvint minden területen felülhaladták, akár a teológiában akár a politikában. Amikor az átalakítás kérdése merül fel, Kuyper<sup>8</sup> kell megemlítenünk, mint az egyik leglelkesebb köve-

<sup>5</sup> Vö. Basil Hall, 'The Calvin Legend', in Atkinson, et.al., *John Calvin: Courtney Studies in Reformation Theology* (Appleford: Sutton Courtney Press, 1966), 1.fej.

<sup>6</sup> Vö. John T. McNeil, *The History and Character of Calvinism* (Oxford University Press, 1954).

<sup>7</sup> André Biéler, *Calvin's Economic and Social Thought* (Geneva: World Council of Churches, 2005), 443. Eredetileg: *La pensée économique et sociale de Calvin* (University of Geneva, 1961). Vö. Basil Hall, 'Calvin Against the Calvinists', *op.cit.*, 2.fej.

<sup>8</sup> Vö. Abraham Kuyper, *Calvinism – Six Stone Lectures* presented at Princeton College 1899; reprint: Eerdmans, 1961. Magyar nyelven: Abraham Kuyper, *Kálvinizmus és modernitás – Hat előadás*. Fordította Dankuly Levente. (Kolozsvár: Koinónia, 2001). Lásd még Peter S. Heslam, *Creating a Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

tőt. Az ilyen új-kálvinista nézeteket azonban nem lehet csak egyszerűen átültetni jelenlegi globális helyzetünkre: folyamatos felülvizsgálásra – akár tudatosra vagy kevésbé tudatosra – van szükségünk. A kálvinista táboron belül a tudósok készek elismerni azt, hogy:

A keresztyén társadalmi vállalkozás – akármilyen éleslátó és elszánt is legyen – ritkán eredményezi azt, amit „átalakulásnak” nevezhetnénk. Általában nem ér el nagyobb eredményt, mint apró növekvésnek induló változásokat – ha egyáltalán elér valamit. A keresztyén társadalmi cselekvésnek fontos eleme annak megtanulása, hogyan cselekedjünk hittel annak ellenében, amit Ellul „hiábavalóságnak” nevez, anélkül hogy feladnánk a reményt.<sup>9</sup>

Ez olyan egészséges realizmus, amelyet Kálvinnál is megtalálunk. Igaz marad az, hogy tudósok széles köre hívja fel folyamatosan a figyelmet a kálvinizmus transzformációs szándékára. Ennek megfelelően Charles Taylor a következőképpen összegez egyik legújabb tanulmányában:

... a reformáció ... arra tesz kísérletet, hogy teljes társadalmakat átrendezzen.... Ez azt jelenti, hogy a szakrális hirtelen kitágul: az üdvözült számára Isten mindenhol megszentel, így a hétköznapi életben, a munkában, a házasságban stb. ... Nagy erők szabadulnak fel a dolgok átrendezésére a szekularizált korban. ... Kálvin úgy vélte, hogy kézben kell tartanunk a teljes társadalom bűneit, nehogy a gonoszak megfertőzzék a többieket. Mindannyian felelősek vagyunk egymásért és a társadalom egészéért. A rend olyan mértékű megvalósítása, amelyet a kálvinista társadalmak gyakran célul tűztek ki – pl. Genf, Új-Anglia –, meglehetősen kivételes volt a történelemben, és úgy is értelmezték.<sup>10</sup>

Találhatunk természetesen olyan elemeket is a kálvinizmuson belül, amelyek negatív képet mutatnak. Taylor ezek közül is említ néhányat (idesorolva a gőgösségre és az intoleranciára való hajlamot). Sokan tesznek majd ilyen jellegű megjegyzéseket Kálvin születésének 500. évében, amint a média előveszi majd a régi könyörtelen képet. Az első téma, amelyet negatív megvilágításban szokás feltüntetni: a kiválasztás és elvettetés eszméje az üdvösség kérdésében. Későbbi református teológusok igyekeztek ezt a témát jobb megvilágításba helyezni, és rámutattak arra, hogy a kérdésnek több oldala van, mint ahogyan azt időnként feltételezik.<sup>11</sup> Egyéb panaszok között szerepel az is, hogy a törvényeskedő etika „puritán” értelmezése az „én-jobb-vagyok-mint-te” magatartáshoz vezet. Egyes kálvinista mozgalmak bizonyos vonásai túlságosan is

<sup>9</sup> Nicholas Wolterstorff, 'In Reply' to Steve Matthonet-Vanderwell's article, 'Reformed Intramurals: What Neo-Calvinists Get Wrong', mindkét tanulmány in *Perspectives: A Journal of Reformed Thought* (Reformed Church Press, Grand Rapids: February 2008), 18.

<sup>10</sup> Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 2007), 77-84.

<sup>11</sup> A téma rövid bevezetéséhez ld. Gordan J. Spykman, *Reformational theology – A New Paradigm for Doing Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 507.skk. Hosszabb áttekintéshez ld. Otto Weber, *Foundations of Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 2.köt., 411.skk.

beleillenek ebbe a képbe. Őszinte bűnbánatra is szükségünk lesz ebben a Kálvin-évben.

Ebben a tanulmányban arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy sok pozitív és elismerő kijelentést is találunk társadalometikájával kapcsolatban. Ha ezek közül néhányat egymás mellé állítunk, láthatjuk, hogy van mit tanulnunk tőle ma feladataink között is. Nem arról van szó, hogy pontos etikai válaszokat keresünk ötszáz évvel azelőtről, hanem sokkal inkább egyfajta etoszt és alapelveket.

#### *Pozitív megközelítések*

Engedtetsek meg nekem, hogy megemlítsek néhány olyan területet, amely Kálvin társadalometikai szemléletmódját mutatja be. Az első olyan vezetőként szokták emlegetni, aki pozitívan állt hozzá az üzleti célú hitel és a kamatszedés legitimitása kérdéseire. Szokás őt úgy is emlegetni, mint aki elősegítette a „protestáns etika” (felelősségteljes munka és takarékoság) megszületését, amely egyesek szerint a kapitalizmus kialakulásához vezetett – amiről később még többet írok. Mások arra mutatnak rá, hogyan segítette elő a demokrácia modern formáinak kialakulását – beleértve a gyülekezeteket irányító tanácskozó testületet (presbitérium). Társadalomszemlélete jelentette az első lépéseket a különböző szférák felelőssége, valamint az alapvető szabadságjogok szükségessége felé.<sup>12</sup> A reformáció egyik közvetett demokratikus vonatkozása az volt, hogy új spiritualitást adott az emberek többségének. A szerzetesi és intellektuális élet „magasabb” spiritualitása jóval fölötte állt a gyakran írni-olvasni nem tudó dolgozó rétegnek. Az átlagember az értékesség és erő új érzetét kapta a spiritualitásnak ezzel az új demokratizált értelmével. A reformáció magasra emelte a munka és a családi élet istentiszteleti jellegét. Ugyanakkor a Biblia olvasásának új hangsúlya az analfabétizmus problémájának gyors reformjához is vezetett. Azt tartják a reformációról, hogy elősegítette az egyén értékét. (Természetesen nem szabad feltételeznünk, hogy mindez problémamentesen történt, hiszen az új tendenciák magukba foglalhatták az individualizáció veszélyét, egészen a széttöredezettség pontjáig – a protestáns mozgalom valóban erre a sorsa jutott.) Kálvin szintén világosan felemelte szavát a háború és az erőszak ellen.<sup>13</sup> Ösztönösen megérezte az ideológiáknak és a hatalomnak arra való hajlamát, hogy a szociális igazság normáival visszaéljenek. Felemelte szavát a társadalmi gonoszságok, pl. a rabszolgatartás ellen:

Hogy az elsőként szolgáskorba hajtott embereket hódítás morzsolta fel vagy elszegényedésük juttatta erre a sorsra, a természeti rendet minden bizonytalanság ellenében erőszakon

---

<sup>12</sup> Abraham Kuyper, 'Het calvinisme: oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden: een Nederlandsche gedachte' (Amsterdam: van der Land, 1874). Angol nyelven: *Calvinism: Source and Stronghold of Our Constitutional Liberties*, in James D. Bratt, ed., *Abraham Kuyper: A Centennial Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 279.sk.

<sup>13</sup> Vö. *The Legacy of John Calvin: Some actions for the Church in the 21<sup>st</sup> Century* (Geneva: the World Alliance of Reformed Churches & The John Knox International Reformed Center, 2008).

totta meg, hiszen az emberi lények arra teremtettek, hogy közösségben éljenek és azt egymás javára tartsák fenn.<sup>14</sup>

Amikor azt mondja Kálvin, hogy a természetes rend eltorzult, nagyon is tudatában van annak, amit Arisztotelész mondott, miszerint a rabszolga része a társadalom természetes hierarchikus rendjének. Kálvin korában a rabszolga kereskedelem sajnos újult erővel bontakozott ki az új gyarmatokon a hatalommal való visszaélés kísértéséből adódóan. A rabszolga-kereskedelem kiterjedése még további három századon keresztül folytatódott.<sup>15</sup> Az egyház és a keresztyén uralkodók nem voltak lelkileg erősek ahhoz, hogy ennek ellenálljanak a haszonnal járó előnyök miatt.<sup>16</sup>

Még egy példát hadd említsünk: Kálvin azt mondta, hogy azok a gazdagok, akik figyelmen kívül hagyják a szegények szükségét, sőt rosszul bánnak az elszegényedettekkel annak érdekében, hogy még gazdagabbak lehessenek, „valójában gyilkosok”.<sup>17</sup> Kálvin többféle módon is kifejezte azt, hogy nem azonosíthatjuk Isten akaratával a fennálló rendet. Megértette, hogy a társadalometikát minden történelmi korszakban és konkrét helyzetben újra kell gondolni.

### *A tanulmány célja*

A tanulmány arra a kérdésre keresi a választ, hogy Kálvin gondolkodásának mely elemei mutattak egy transzformációs társadalomszemlélet irányába. Az itt erre adott választ csak egy apró lépésnek tartom, mivel Kálvinnál számos olyan témát találunk, amely összefüggésben áll ezzel a kérdéssel. Kálvinnak Isten Igéjéről alkotott felfogását vizsgáljuk meg, miszerint Isten Igéje 1) egzisztenciálisan szólít meg, 2) önismeretet ad, 3) parancsként szól hozzánk, 4) holisztikus módon, és 5) alkalmazható a történelmi helyzetre.

### **1. Isten Igéje egzisztenciálisan szólít meg**

Kálvin elsősorban lelkipásztor és teológus volt, és nem szociológus vagy közgazdász. Bölcsész és jogi képzettsége, valamint az új protestáns lelkület befogadása és ahhoz való hozzájárulása azonban azt jelentette, hogy dinamikus módon közelítette meg Isten Igéjét, beleértve a társadalometikai vonatkozásokat is. Természetesen abban a korban az etika csakúgy, mint számos más tudományág nem jutott még önálló státuszra úgy, mint ma. A „társadalometika” kifejezést mai értelmének megfelelően használom, azaz olyan etikát értek rajta, amely nemcsak a személyes motivációkkal és döntésekkel foglalkozik, hanem „társadalmi kérdésekkel” is. Kálvin lelkipásztor és teológus marad még akkor is, ha keresztyén társadalmi gondolkodónak is tartjuk, aki aktívan részt vett polgári ügyek rendezésében is. A Szentírásra úgy tekintett, mint ami az üdvösség üzenetének forrása, mivel Jézus Krisztusról mint Üdvözítőről tesz bizonyosságot. Ugyanakkor a Szentírást egy olyan forrásnak is tartotta, amelyen keresztül Isten saját élethelyzetünkben szólít meg mint egyéneket és mint

<sup>14</sup> Calvin, *Commentary on the Five Books of Moses, Exodus 21:1-6*.

<sup>15</sup> Vö. A. Giddens, *op.cit.*, 8.fej.

<sup>16</sup> Kálvin rabszolgaságot illető kritikájáról további részleteket ld. Biéler, *op.cit.*, 148.sk.

<sup>17</sup> Calvin, Sermon XLIV on the *Harmony of the Gospels*, Matthew 3: 9-10. Ld. még *Commentary on the Five Books of Moses, Exodus 16:19*.

közösséget a társadalomban. Ez az elképzelés nem volt új az egyház és a teológia számára. A különbség az, hogy az említett öt vonás úgy ötvöződött Kálvinnál, hogy az egyfajta transzformációs irányba indította el. Kálvinra gyakran mint rendszeres teológusra gondolunk. Annak ellenére, hogy *Institutio*ja egy rendszerezett mű, nem egy szisztematikus, deduktív elvből került levezetésre, hanem sokkal inkább a Szentírás induktív elemzésének eredménye.<sup>18</sup> Ez a különbség Kálvin és a későbbi kálvinista skolaszticizmus között, amely már Kálvin életében kezdetét vette Béza Tódorral. Jóllehet Kálvin egy szisztematikus kompendiumot írt, Lutherhez hasonlóan ő is a szillogisztikus, deduktív és absztrakt skolaszticizmus ellen lépett fel. Kálvin nem a logikát ellenezte, hanem azt, hogy a logikai absztrakció központi szerepet játsszon a teológiában. Amikor tehát azt mondjuk, hogy Kálvin felfogásában Isten egzisztenciálisan szólít meg, ezen azt értjük, hogy Isten nem egyszerűen csak tanokat akart tisztán „skolasztikus” módon kifürkészni, hanem sokkal inkább azt akarta, hogy a Szentírás teológiai tanításai szívünkhöz és akaratunkhoz szóljanak csakúgy, mint értelmünkhöz. Ilyen módon egy általános útmutatást kapunk az életben annak megértéséhez, hogy kik vagyunk, és mit kellene tennünk. Amikor Kálvin a keresztyén tanításokat fejti ki – például az *Institutioban* –, gyakran teszi azt a megjegyzést, hogy ezen vagy azon a ponton az emberi értelem, akarat és cselekedet Isten Igéjét figyelmen kívül hagyta, semmibe vette vagy eltorzította. Ezzel együtt arra is felhívja a figyelmet, hogyan lehetne azt jobban alkalmazni. Ez mutatja Kálvin megközelítésének egzisztenciális oldalát. Ezen nem azt értjük, hogy olyan személyes hangnemben írt, mint például Augustinus a *Vallo-másokban*, amelyet azért is találunk vonzónak, mert egy személyes történetet mond el, de egyben teológiai elemzés is. Kálvin stílusa a Lutheréhez sem hasonlítható. Kálvin felfogását mégis egzisztenciálisnak nevezzük – ahol is egzisztenciálisan ezt értjük, hogy eleven és dinamikus –, mivel nem pusztán magyarázta a Szentírást, hanem valóban figyelt is Isten szavára.

#### *Teológiai témák és társadalometika*

Egy rövid megjegyzésre van itt szükségünk a bibliai tanításnak és a teológiának a társadalmi-gazdasági és politikai kérdésekkel való összefüggésében. Szekularizált helyzetünkben nem szeretjük, ha az egyház vagy a teológia „diktálja” a nézeteket és a válaszokat. Ez helyénvaló, hiszen nem szeretjük, ha bárki, bármilyen ideológia vagy párt diktál. De az továbbra is megszokott az egyház vagy a teológia számára, hogy társadalmi kérdésekről beszél. Ennek oka ugyanazon a feltevésen alapul, mint Kálvinnál: olyan bibliai témáknak, mint Isten szuverenitása és szeretete, teremtés, bűn, szövetség, egyház, Szentlélek stb. köze van a társadalometikához. Ma – sokkal jobban, mint valaha – tudatában vagyunk annak a veszélynek, hogy „fundamentalista” módon ráerőltessük a vallást másokra, olykor erőszakkal. Egy alapvető kérdés, amelyet fel kell tennünk, ha bármilyen fundamentalizmussal – vallásossal vagy szekularizálttal – van dolgunk: minek az alapjait keressük? Mikor válnak „funda-

<sup>18</sup> Alister E. McGrath, *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford: Blackwell, 1990), 211.skk. Magyarul: *Kálvin*. Ford. Nagy Mónika Zsuzsanna. (Budapest: Osiris, 1996), 149.skk.

mentumaink” izmusokká, azaz mikor tesszük őket hamis abszolútumokká? A szekularizált vagy vallásos értékek másokra erőltetésével való sajnálatos visszaélés még nem érvényteleníti az értékek keresésének feladatát. Az egyház elhívásának – intézményként és a világban aktívan jelenlévő hívő testként – része a prófétai beszéd és a szükségben lévők között végzett diakóniai szolgálat, mely egyben missziójának is része. A teológiának és az egyháznak is Isten akaratára kell mutatnia a gonosz leleplezésével és a jó megélésével egyaránt. Fontoljuk meg Pál apostol Efezusiakhoz írt levelének néhány megfogalmazását:

Vessétek le a régi élet szerint való ó- embert, aki csalárd és gonosz kívánságok miatt megromlott; újuljatok meg lelketekben és elmétekben, öltsetek fel az új embert, aki Isten tetszése szerint valóságos igazságban és szentségben teremtetett (4,22-24).

Ne vegyetek részt a sötétség haszontalan cselekedeteiben, hanem inkább leplezzétek le ezeket. (5,11)

Látjuk, hogy mennyire jelen van mindez Kálvin megközelítésében, amikor a régi és az új én közötti küzdelmet, értelmünk és szívünk megújulását hangsúlyozza mint „élethivatást”, ahogyan azt Pál is említi. A gonosz megfékezésének belső erkölcsi kényszere erőteljes volt Kálvinban. Jóllehet az efezusiaknak leírtak elsősorban személyes életünkre vonatkoznak, közvetlenül Krisztus gyülekezetének életére is érvényesek. Sőt, sem Kálvin, sem egyetlen nagy egyházi vezető sem választotta el ezt a nyilvános szférában éleستől. A vallás közszerepe – beleértve erkölcsét is – elfogadottnak számított világszerte. Azonban gyakran előfordul, hogy amikor az egyik vallás uralkodóvá válik, akkor a többit csak megtűrik, és olykor üldözik is. Az utóbbi időben ez a kép megváltozott a pluralista demokráciákban. Az egyéni vallásosság minden formája megtűrt, és egyik sem válhat túlzottan nyilvánossá. A demokráciában nincs konszenzus a vallással kapcsolatban, a kormányzat és az oktatás feltételezhetően semlegesek. A vallásos csoportok azonban vásárolhatnak műsoridőt a rádióban és a televízióban, illetve széles körben megvalósítható a nyilvános megjelenés az interneten. Tehát még a pluralista felállásban is lehetséges a részleges nyilvános szerepvállalás, jóllehet más módon, mint a múltban. Ennek az az előnye, hogy a vallást nem kényszerítik rá az emberre. Annak ténye azonban továbbra is fennáll, hogy egyes értékrendszerek, ideológiák – vagy egyszerre több is - megpróbálják uralni a közszférát. Ma a pluralitás az uralkodó.

Gyakran mutatnak rá arra, hogy elegendő modern és posztmodern tapasztalattal rendelkezünk ahhoz, hogy lássuk: a világi haszonelvűség – mint legfőbb hivatkozási pontunk – szekularizált sikerei lelki és erkölcsi úrt teremtenek az emberek számára. Az élet értelmének és az etikai tájékozódásnak kérdése újból és újból felmerül.<sup>19</sup> Társadalometikai elemzők kérdéseket tesznek fel globális világunkban a jól formáltság és a deformáltság közötti különbséget illetően. A szekularizáció elutasította a teológiai témákat, de az

<sup>19</sup> Koo van der Wal, *Wat is er met de ethiek gebeurd? Over ethisch denken onder laatmoderne omstandigheden* (Kampen: Klement, 2008), 141.sk.

első teológiában ezek a témák új megközelítésben térnek vissza: teremtés, szövetség és elhívás (csak hogy néhány alapvető témát említsünk).

#### *Az örömhír mint mozgató erő*

Amikor annak kérdése merül fel, hogy Kálvin társadalometikája miért számított dinamikusnak saját korában, egy fontos vonatkozásra kell felhívunk a figyelmet: Kálvin annak reményében figyelt Isten Igéjére, hogy annak prófétai üzenetét az élet megoldásra váró feladataiban gondolhatja át. Nem kell ahhoz Kálvint mélyrehatóan tanulmányozni, hogy felismerjük, erőteljes hangsúlyt fektetett az Isten és az ember közötti különbségre, ami pedig azt jelenti, hogy a kettő találkozása mindig magába foglalja a hit és bűnösség, a megértés és tudatlanság, a szövetség és engedelmesség, a kapcsolat és megtérés erőit csak úgy, mint a tartalmasságét és a széttöredezettiségét. Az ilyen dialektikus felfogás dinamikus realizmushoz vezet, amely nemcsak a helyes tan, hanem a helyes gyakorlat kérdése is. Ahogyan az megállapítást nyert:

... Kálvin tanításában az olyan vitatható kérdések ellenére, melyek többé-kevésbé jelentősek, a dinamikus evangéliumi teológia egyik legjellegzetesebb történelmi példáját adja, amely mindig figyelemmel kíséri a történelmi körülményeket, folyamatosan figyel Isten Igéjére (hogy felismerje a prófétai szükségszerűségeket) és az esetleges eseményekre (hogy megértse azok hullámságát és alakulását)... Egyéni és társadalmi etikáját teljes mértékben olyan lelki erő jellemzi, amely a cselekvés frontvonalába vezeti.<sup>20</sup>

Biéler azt is hozzáteszi, hogy az adta Kálvin társadalometikájának eredetiségét és dinamizmusát, hogy úgy vélte, Isten örök Igéje új módon szólíthat meg bennünket úgy, hogy annak gyakorlati következményei lesznek. Nem szabad elfelejtenünk Kálvinnak azt a felismerését, hogy nem kell az ó- és újszövetségi szokásokhoz igazodnunk biblicista módon (azaz a törvények betűjét és nem azok lényegi értelmét és célját követve). Jézus gyakran rámutatott a különbségre, mint például a Hegyi beszédben (Máté 5-7.), vagy a vallási vezetőkhöz intézett kemény szavaiban (Máté 23.). Jézus inkább a szív magatartásával és nem szabályokkal foglalkozik.<sup>21</sup> Hasonlóképpen, amikor társadalometikai kérdésekről van szó, ismételten újra kell alkalmaznunk Isten akaratának lényegi mondanivalóját a történelemben. Kálvin ismerte az alkalmazás normája és formája közötti különbséget. Az ő felfogásában a társadalom átalakulása azt jelenti, hogy szükséges megpróbálni újraalkalmazni az isteni parancsokat oly módon, hogy azok a jelen helyzetben szólaljanak meg. Erről majd több szó esik az ötödik részben.

Kálvin valóban dinamikus változások idején élt.<sup>22</sup> Gondolhatunk a reneszánsz szerepére vagy Gutenberg nyomdájára. A középkorban a legtöbb ember

---

<sup>20</sup> André Biéler, *op.cit.*, 455.skk.

<sup>21</sup> Lásd Hans Küng összefoglalását Jézus etikájáról: *On Being a Christian* (New York: Doubleday Image Books, 1984), 177.skk.

<sup>22</sup> W. Stanford Reid, 'The Transmission of Calvinism in the Sixteenth Century', in W. Stanford Reid, szerk., *John Calvin: His Influence in the Western World* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 33.skk.

nem tudott írni-olvasni, a kommunikáció tehát többnyire szóban vagy képekben történt. Kálvin korára ez jelentősen megváltozott, könyvek jelentek meg helyi nyelveken. Az amerikai kontinenssel való kapcsolat és a Jőreménységfokát megkerülő útvonal lehetővé tette a világszerte hajóutazást. Ennek köszönhetően a kereskedelem, az utazás és az eszmék terjedése egyre szélesebb körben folyt. Társadalmi megmozdulások történtek, amelyek egyre inkább eltávolodtak a feudalizmustól a kereskedők és iparosok „középosztálya” felé. Ezzel egy időben a banktársaságok is megerősödtek. De ne feledkezzünk meg magáról a protestáns mozgalomról sem, amelyet a történelemnek azon a pontján eléggé radikálisnak és forradalminak tartottak. Elvégre Luther elutasította a pápa és az egyházi zsinatok tekintélyét. Ha ezt meg lehetett tenni az egyházi és a vallási tekintélyekkel, akkor mire lehetnek még képesek a reformátorok a politika és a gazdaság terén? Izgatottság és félelem övezte mindezt. Ehhez még hozzátehetjük azt is, hogy Genfbe költözve – ahol a reformáció mozgalma igyekezett megszilárdulni – Kálvin szükségét látta annak, hogy újraolvassa, újragondolja, és az új feladatok tükrében újraalkalmazza Isten Igéjét.

Nem szabad elfelejtenünk, hogy Kálvin erőteljesen hitt abban, hogy Isten Lelke vezetésének kell magunkat alávetni, és hogy ez a vezetés különösképpen is Isten Igéje által történik, amely legvilágosabban a Szentírásban található meg. Ezért mondhatja azt Kálvin: „a Szentlélek ... erejét akkor hozza napfényre és fejt ki valójában, mikor az Igének megvan az őt megillető tisztelete és méltósága”. Hasonlóképpen: „az Ige az az eszköz, mellyel az Úr a Szentlélek világosságát híveinek osztogatja”.<sup>23</sup>

Amit tehát a bevezető bekezdésekben elmondtunk, az arra mutat rá, hogy Kálvin szerint Isten Igéje egzisztenciálisan szólít meg. Ezen azt értjük, hogy Kálvin úgy figyelt az élő Isten hangjára, mint ami tekintéllyel bíró szót szól, amelyet aztán jelen helyzetünkben alkalmazni kell. Ezt később is gyakran megtaláljuk a református tradícióban.<sup>24</sup>

## 2. Isten Igéje önismeretet ad

A szekularizációról és a vallás hatásáról szóló legutóbbi tanulmányában Charles Taylor arra mutat rá, hogy a protestantizmus kálvinista szárnya egész társadalmak átrendezését képzelte el. Az egyház reformátorairól Taylor általánosságban a következőket mondja: „Elképzelésüknek három oldala van: (1) élesebben látják, hogy milyen átalakulásra vagyunk elhívatva; (2) élesebben látják hiányosságainkat; (3) tisztábban látják Isten nagyságát. Ezek összetartoznak ... és ugyanannak az elképzelésnek a különböző oldalai, amint azt maga Kálvin is mondja.”<sup>25</sup> Taylor lábjegyzetben Kálvin *Institutio*jának bevezetését jelöli meg. Valóban, amikor kezünkbe vesszük ezeket az első oldalakat, látjuk, hogy Kálvin dinamikus kapcsolatban fogja össze Isten-ismeretünket, önismeretünket és a változás keresésének szükségességét. Ezt mondja Kálvin:

<sup>23</sup> *Institutio*, I.ix.3. Magyarul: Kálvin János, *A keresztyén vallás rendszere*. Ford. Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv. (Pápa: Ref. Főiskolai Könyvnyomda, 1909).

<sup>24</sup> M. Eugene Osterhaven, *The Spirit of the Reformed Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), vi.fej.: 'The Christian and the Social Order'.

<sup>25</sup> Charles Taylor, *A Secular Age* (London: Harvard University Press, 2007), 77.

Egész bölcsességünk, már t.i. amelyet igaz, valóságos bölcsességnek kell tartanunk, két részből áll: Isten s önmagunk ismeretéből. ... Így saját tudatlanságunknak, hiúságunknak, szükségünknek, erőtlenségünknek, gonoszságunknak s végre romlottságunknak érzetéből megtudjuk, hogy egyedül az Úrban van az igaz bölcsesség fénye, a valódi jóság, minden javak tökéletes bősége s a tiszta igazság.<sup>26</sup>

Isten ismerete alatt azonban azt értem, hogy nemcsak azt látjuk be, hogy van Isten, hanem meg is tartjuk azt, amit felőle tudni szükséges, ami neki dicsőségére, nekünk pedig hasznunkra van. Mert nem mondhatjuk a szó sajtáságos értelmében szólva, hogy Istent megismerjük, ha nincs bennünk vallás és kegyesség.<sup>27</sup>

Kálvin szerint a „kegyesség” nem korlátozódik a lélek belső életére, sem pusztán az egyéni erkölcsiségre – mint ahogyan a fogalmat manapság szokás használni –, hanem sokkal inkább jelent élethivatást. Természetesen egyéni döntéseink hivatásunk részévé válnak, de a lényeg abban áll, hogy Kálvin látóköre mindig kiterjed az egész társadalomra ahelyett, hogy pusztán magánügyként kezelné a vallást.

#### *Önismeret képességeinket és korlátainkat illetően*

Kálvin a következőképpen folytatja az önismeret kifejtését az *Institutióban*:

Első helyen azt kell elgondolnia az embernek, hogy minő célra rendeltetett, miért áldotta meg Isten nem megvetendő ajándékokkal. ... Másodsorban tehetségeit vagy inkább tehetségei hiányát kell mérlegelnie. ... Az első vizsgálódás arra irányul, hogy megismerje, mi a kötelessége, a második arra, hogy azt mi módon tudja teljesíteni.<sup>28</sup>

Mindez azt mutatja, hogy az önismeret itt nemcsak a lélekre vonatkozik, hanem képességeink használatára és kötelességünk végzésére is, másképpen megfogalmazva: egész életgyakorlatunkra. Ezeknek a dolgoknak a megfontolása elismerése annak, hogy Istent tisztelő életre hívtunk el és egyben arra is, hogy bűnösségünket felismerjük. Másképpen megfogalmazva: amikor Kálvin az önismeret témájához fordul, továbbra is arra mutat rá, hogy Isten Igéje egzisztenciálisan szólítja meg kettős állapotunkat, mint akik az isteni képmás hordozói és mint akik bűnösök vagyunk.

Ez kétféleképpen függ össze az átalakulás témájával. A „tehetség” és „kötelesség” első vonatkozásával Kálvin azt mondja, hogy megvannak az eszközeink és az elhívásunk az élet megváltoztatására. A második vonatkozás azonban arra figyelmeztet bennünket, hogy hajlamosak vagyunk nagy torzulásokra. Kálvin éppen ezért így folytatja:

Helyesen mondja ugyan Augustinus, mikor azt mondja, hogy a gőgösség volt a kezdete minden rossznak... Az elpártolás gyökere tehát a hitetlenség volt. S ebből származott a becsvágy, gőgösség, melyekkel össze volt kötve a hálátlanság... Mert Ádám sohasem mert volna Istennel szembeszállni, ha Igéjében nem kételkedett volna.

---

<sup>26</sup> *Institutio*, I.i.1.

<sup>27</sup> *Institutio*, I.ii.1.

<sup>28</sup> *Institutio*, II.i.3.

Mert minden indulat helyes megzabolázására az a meggyőződés volt a legjobb fék, hogy nincs semmi jobb, mint Isten parancsainak engedelmeskedve művelni az igazságot, s hogy a boldog élet végső célja az, hogy Isten szeressen minket.<sup>29</sup>

Kálvin tudatában van annak, hogy két olyan nagy kérdéssel foglalkozik, amelyek a filozófusokat is foglalkoztatták. Szókratész tanította azt az alapjel-igét, hogy „ismerd meg önmagad”, Arisztotelész pedig a „jó és boldog élet” kérdésével kezdi etikáját. Kálvin teológiai módon foglalkozik ezekkel a témákkal. Az önismeretnek része saját bűnösségünk ismerete, amely szemben áll azzal a ténnyel, mely szerint arra hívtunk, hogy „Isten parancsainak engedelmeskedve műveljük az igazságot”. Ez az utolsó pont Kálvin teonóm fókuszát mutatja, amelyről a későbbiekben még ejtünk szót.

### *Biblikus realizmus*

Amikor tehát ezeket az elgondolásokat a társadalometika témájával állítjuk összefüggésbe, azonnal tudatában leszünk annak, hogy a cél az átalakulás, jöllehet annak a mi mindenféle korlátaink útjában állnak, és „a becsvágy, gőgösség és hálátlanság” teljes mértékben eltorzítja azt. Kálvin biblikusan realista volt. A legtöbb embernél tisztábban látta azt, hogy „csalárdabb a szív mindennél” (Jeremiás 17,9), és hogy bölcsességnek kell költöznie a szívünkbe (Példabeszédek 2,10), és meg kell őriznünk szívünket mint „életforrást” (Példabeszédek 4,23). A Példabeszédekben és Kálvinnál is annak összefüggésében kell ezeket értenünk, hogy a szív az a hely, ahol meg kell értenünk a szeretet és az igazságosság isteni parancsát, és engedelmeskednünk kell annak. Ami negatív megközelítésnek, sőt kifejezetten defetizmusnak tűnik – az emberi szív csalárdsága –, annak fontos szerepe van a társadalometikára nézve: azok, akik a bűnről szóló komoly tant vallják, és olyan egzisztenciálisan szólítja meg őket Isten Igéje, mint ahogyan Kálvint is megszólította, előre figyelmeztetést kapnak arra, hogy ne várjanak utópisztikus társadalmi álmokat, amelyek majd elérik az „üdvösséget” – ahogyan azt a történelemben már számos mozgalom és párt ígérte. Az önismeret hiányának eredményét nagy ideológiák mutatták be, amelyek a hatalommal való bálványimádó visszaélésbe sodornak.<sup>30</sup> Kálvin kétséget kizáróan a „gyanakvás mesterei”<sup>31</sup> közé tartozik – mint például Augustinus, Kierkegaard, Dosztojevszkij, Nietzsche, Freud, Marx, Heidegger és Sartre –, akik a maguk módján mindannyian megküzdöttek az emberi motivációk és cselekedetek hamisságával és hiteltelenségével. Kálvin jól érzékelt rejtett motivációinkat és szándékaink elracionálizálását, éppen ennek köszönhető az, hogy társadalometikája tudatában van az ideológiákkal járó veszélyeknek. Ahogyan korábban idéztük Taylort: a reformerek élesebben látják a hiányosságokat. Nemcsak más csoportok hiányosságait (jöllehet Kálvin eléggé polemikus más csoportok irányában, ahogyan az kifejezetten divatos volt ab-

<sup>29</sup> *Institutio*, II.i.3.

<sup>30</sup> Bob Goudzwaard, Mark Vander Vennen & David Van Heemst, *Hope in Troubled Times: A New Vision for Confronting Global Crises* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).

<sup>31</sup> Vö. Merold Westphal, *Suspicion & Faith: The Religious Uses of Modern Atheism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

ban az időben). Kálvin azonban gyakran mondja azt, hogy a gonosz egyes formái „még nagyobbak azok között, akik keresztyének nevezik magukat”, mint a pogányok között.<sup>32</sup> Az önkritika a biblikus realizmus lényege.

Kálvin kritikusan állt hozzá az emberi hatalomgyakorláshoz, nem egyszer megfogalmazta azt, hogy a hatalom megront. Például: „... minél több hatalommal bír valaki, annál rosszabbá válik, és annál durvábban bánik felebarátjával”.<sup>33</sup> Ennél hangsúlyosabban aligha lehetne fogalmazni:

Okosságunkat annyi balga képzelődés rohanja meg, annyi tévelygésnek van alávetve, annyi akadályba botlik, annyi baj hálózta be, hogy egyáltalán nem képes arra, hogy minket vezessen.<sup>34</sup>

Kuyper később továbbvitte a „korlátozott képességek” témakörét az önismeret és a társadalmi cselekvés kapcsán, amikor a szegénység kérdésével foglalkozott, és azt mondta, hogy kétféle problémának kell tudatában lennünk: tévedés és bűnös visszaélés. Végességünk nem bűn, tévedésünk sokszor nem szándékos, az akadályok részei a képnek, de a gőgösség és kapzsiság bűne az, ami nehezé teszi a társadalometika kérdését.<sup>35</sup>

Nem vezet-e azonban bűnösségünk kálvinista hangsúlya tétlenséghez, hiszen kételkednünk kell abbéli képességünkben, hogy „bármilyen jót” is cselekedhetünk. Számos félreértés övezte ezt, és a későbbi kálvinizmusban érdekes elferdülései jelentkeztek ennek, olyanok, amelyek különböznek Kálvin hozzáállásától. A gyakorlatban sok kálvinistánál az Isten mandátumainak való *engedelmesség* tana olyan elsőbbséget élvez, hogy a *tétlenség* nem válik jellegzetes kálvinista tulajdonsággá. A szociológusok és pszichológusok gond nélkül „hiperaktívnak” határozták meg a kálvinizmus több megnyilvánulását, mely megnyilvánulások arra hivatottak – ahogyan azt Max Weber mondta –, „hogyan igazolják kiválasztottságukat és elhívásukat”. Weber elképzeléseiről később még többet szólunk. El kell azonban ismernünk, hogy a reformista cselekvés párhuzamos hatást is kifejt: a büntudat megbénító érzését kelti, amikor nem elegendőt érünk el. „A szüntelen fegyelmezett reformizmus vagy az abból adódó büntudat – hogy nem vagyunk szüntelen reformisták – a kálvinista társadalmi kegyesség jellegzetes összetevői.”<sup>36</sup> Saját bevallásunk szerint mi, kálvinisták nagy bűnösök vagyunk, de ennek leszögezésével az is köztudott rólunk, hogy nagy moralisták is, akik mindenkit és mindent meg akarunk változtatni. Kálvin saját jelmondatát – „Szívemet Néked áldozom, Uram – gyorsan és őszintén” – erőteljesen cselekvő módon kell érteni. Az „áldoz” szó

---

<sup>32</sup> Ez a megfogalmazás a keresztyének által a háborúban elkövetett kegyetlenségre utal, *Sermon on Deuteronomy 20:16-20, Friday 20<sup>th</sup> December, 1555* – reprint in *The Legacy of John Calvin*. Hasonló megfogalmazásokat gyakran találunk Kálvinnál, amikor arra mutat rá, hogyan követnek el mulasztásokat vagy gonoszságokat a gazdaság vagy a politikai hatalommal való visszaélés területén.

<sup>33</sup> Calvin's *Commentary on James 2:6*.

<sup>34</sup> *Institutio*, II.ii.25.

<sup>35</sup> W. Skillen, *Abraham Kuyper: The Problem of Poverty* (Grand Rapids: Baker Book House, 2002).

<sup>36</sup> Wolterstorff, *Until Justice*, 21.

cselekvő és fáradhatatlan feladatra utal, a „szív” szó pedig Kálvinnál és a kálvinistáknál a mindennapi élet teljességére. Ez a lényege Pál apostol mondani-valójának, amikor a Róm 12,1-2-ben arról beszél, hogy legyünk „élő áldozatok”. Teljes szívvel Istent szolgálni olyan, mint a napfény, amely eloszlatja valamelyest korlátaink és bűnösségünk sötét árnyait. Azt mondtam azonban, hogy „valamelyest”, mivel a „realista Kálvinról” olykor megfelelnek az „utópista kálvinisták”. Kuyper többnyire fényárban úszott, de még a kálvinisták is kezdettől fogva kifogásolták saját történelmi koruk olykor végeletkéig leegyszerűsített és diadalittas hozzáállását, amely teljesen eltér az említett biblikus realizmustól. Még a kálvinisták is elismerik, hogy a diadalittas kálvinistákkal elviselhetetlen az együttélés, mivel nem mindig tolerálják azokat, akikkel nem értenek egyet. Ez volt egyik „hatalmas és tragikus hibájuk, jóllehet olyan hiba, mely aligha kizárólagosan rájuk jellemző”.<sup>37</sup>

### 3. Isten Igéje teonóm

Amikor azt mondjuk, hogy Kálvin Isten Igéjéről alkotott felfogása teonóm, ezen azt értjük, hogy az emberi életet és kultúrát úgy szemlélte, mint amit valóban „Isten színe előtt” kell élni. Ez a szándéka azon az elgondoláson nyugszik, hogy Isten képmására teremtettünk. Ennek sajátos szükségszerű következménye az, hogy az élet az isteni törvénynek van alávetve. Az élet teonóm és nem autonóm. Ez utóbbi azt jelentené, hogy mi (Isten nélkül) adunk értelmet az életnek, és mi alkotjuk meg a törvényt (*nomosz*). Az ilyen autonómiát tartotta számos befolyásos gondolkodó a szekularizált gondolkodás vagy „exkluzív” humanizmus lényegének.

#### *Teokrácia*

Mielőtt szemügyre vennénk Kálvin „teonóm” megközelítését, a „teokráciáról” kell néhány szót ejtenünk. A teokráciát – szó szerint istenuralom – általában úgy határozzák meg, mint ami az egyházi vezetők és vallási intézmények – mint például az egyház vagy az iszlám államvezetés – uralmát jelenti. Az ószövetségi Izráelt gyakran nevezik teokratikusnak. A keresztyén világon belül is egyértelműen megtaláljuk az erre való törekvést. A keresztyén társadalom eszméjében az egyháznak olykor uralkodó, sőt erősen uralkodó szerepe volt. A nehézség ott merül fel, amikor elkezdünk azon gondolkodni, hogy a papok, próféták és királyok szerepének összefonódása és elkülönülése különböző mértékben valósult meg. Különbség volt annak mértékében is, mennyire működött együtt egyház és állam. Kálvin Genfjében például Kálvinnak befolyásos pozíciója volt az egyházban és a társadalomban, ugyanakkor nem volt tagja a városkormányzásnak. Biéler hangsúlyozza azt, hogy helytelen lenne Kálvin Genfjét teokráciának nevezni.<sup>38</sup> Kálvin szerette volna jobban szétválasztani az egyházat és az államot, hogy az egyház maga állíthasson vezetőket (véneket). A klérus vezetéseként definiált teokrácia tehát nem fedte a valóságot. A klérus és a vallás befolyása azonban gyakran vált uralkodóvá a legtöbb társadalomban a modern szekularizáció beköszöntéig. Különbség van

<sup>37</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>38</sup> Biéler, *op.cit.*, 110-116.

egy vallásos társadalom és egy teokratikus társadalom között (amennyiben a teokratikust a klérus hatalmán alapulóként definiáljuk).

A lényeg tehát az – korunkban különösen is aktuális –, hogy nagy eltérések léteznek a különböző vallásos társadalmak között, melyek közül egyik-másik pluralistább a többinél. Érdekes az, hogy Biéler az egyház kísértései közé sorolja a „teokráciát”, olyan egyéb ideológiai kísértések mellett, mint a „vallásos nacionalizmus”, „forradalmi misztika” és „militarizmus”. Szerinte olyan „erők ezek, amelyek lerombolják az egyházat és a társadalmat”.<sup>39</sup> A keresztyén társadalom eszméje mindenestre nem szükségszerűen ugyanaz, mint a „teokratikus” berendezkedés, ez pedig egyre inkább felismerésre talál a modern demokráciákban. Annak ténye, hogy „a Kongresszus nem alkot törvényt vallás alapítása ... tárgyában” – ahogyan azt az USA Alkotmányának első módosító cikkelye kimondja, az államegyházak vagy bármilyen más vallás „felfüggesztésének” (hivatalos jellegétől való megfosztásának) egyik módja. Függetlenül azonban a vallás és az állam által alkalmazott stratégiáktól, a vallás kérdése mint olyan nem oldódik meg azzal, ha azt gondoljuk, hogy a társadalom lehet semleges, vagy hogy egyház és állam teljes mértékben képes saját külön világában élni. Hiszen mindig ideológiai harc folyik a köz irányításáért. A pluralista társadalom lényege az, hogy az az értékes, ha több hang is megszólal, nemcsak egy vagy kettő. Nincs eszményi válasz a társadalmi hatalom kérdésére, de léteznek jobb és kevésbé jobb válaszok. Ma jogosan nagyra értékeljük az állam és egyház szétválasztását, hiszen a kettő nem ugyanaz, és pluralista világban kell élnünk.

Kálvin korában még természetesnek vették az európai társadalom keresztyén identitását. Két nagy választási lehetőség volt: római katolikus vagy protestáns. A vallási háborúk miatt – melyek a Kálvin halálát követő évtizedekben bontakoztak ki – ezt a kérdést végül csak úgy lehetett megoldani, hogy helyet adtak a vallási türelemnek, jóllehet bizonyos földrajzi területeket többnyire az ott nagyobb súlyban megtalálható egyházzal feleltették meg. A hosszú út mára a különböző hitbéli meggyőződések, politikai ideológiák és erkölcsi értékek még nagyobb pluralitásához vezetett. Mindez jól tükröződik törvényeink változtatásában, illetve az azzal kapcsolatos egyéni és társadalmi zűrzavarban, hogy mit kellene hinnünk, és mit kellene tennünk. Teljesen másféle gondolkodás jellemezte Kálvin korát. A gyakorlat mindig az volt, hogy a vallás nyilvános, polgári ügy. Éppen ezért a vallási vezetők befolyásának hatalmával mindig is számoltak, még ha nem is „teokráciát” valósítottak meg abban az értelemben, hogy ténylegesen politikai hivatalokat töltöttek volna be. Abban a korban természetesnek vették azt, hogy a világi felsőbbség védelmezi, sőt támogatja az „igaz vallást”.<sup>40</sup> A modern, szekularizált társadalmakban az egyház visszavonult és más erők kerültek előtérbe: gondoljunk itt a médiára, az üzleti

<sup>39</sup> Biéler, *op.cit.*, 93.sk.

<sup>40</sup> Ez a gondolat a református hitvallásokban is megtalálható. Hollandiában Abraham Kuyper kérésére változtattak ezen. Ennek az az elképzelés lett a következménye, hogy a világi felsőbbség nem egy egyházat vagy vallást támogat, hanem ezek szabadságát segíti elő plurális értelemben. Vö. L. Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy* (Toronto: Wedge Publishing, 1975), 31.fej.: 'The problem of the Christian state', 216.sk.

világra, egyetemekre, a sport világára stb. Ezek a szektorok kevésbé voltak szekularizáltak és uralkodók Kálvin korában.

*Teonóm fókusz: „az élet folyásának az isteni törvény szabálya szerint való módja”*

Elmondtuk, hogy Kálvin egzisztenciálisan figyel Isten Igéjére, és hogy Isten Igéje Isten- és önismeretet ad. Önmagunk ismerete pedig leginkább akkor veszi kezdetét, amikor meglátjuk „képességeink hiányát”. Isten ismerete elénk tárja az Ő méltóságát, igazságosságát és szeretetét. Ez különösen is igaz, amikor Isten törvényére figyelünk. Kálvin a következőképpen fogalmaz:

A tökéletes belátás ... legfőképp három dologból áll: abból, hogy Istent ismerjük, ismerjük irántunk való atyai szeretetét, amelyen a mi üdvösségünk nyugszik, s az élet folyásának a törvény szabálya szerint való módját.<sup>41</sup>

Kálvin még ugyanezen az oldalon hozzáteszi, hogy ennek a lelki belátásnak a tényleges megértésében és alkalmazásában „a legkiválóbb elméjű emberek is vakabbak a vakondnál”. De az útközben előforduló hibáktól és tévedésektől függetlenül mindenki láthatja, hogy „az élet folyásának az isteni törvény szabálya szerint való módja” áll Kálvinnak az egyéni és közösségi etikáról alkotott elképzelésének középpontjában. Wolterstorff összefoglalásában:

Az eredeti kálvinizmus akkor azt a szenvedélyes vágyat jelentette meg, hogy átalakítsa a társadalmi világot úgy, hogy az többé ne idegenedjen el Istentől. Ily módon az emberiségtől sem idegenedik el, mivel Istennek az az akarata, hogy a társadalom a közjót szolgáló rendezett „testvériség” legyen.<sup>42</sup>

*A „törvény harmadik haszna”*

Amíg Luther a törvényről és az Evangéliumról úgy gondolkodott, mint amelyek poláris viszonyban állnak: kétféle életet (a cselekedetek vagy a hit általi) és kétféle birodalmat (állam és egyház) jelölnek, addig „Kálvin, aki Luthert követi a döntő kérdésekben, mit sem tud a törvény és az Evangélium összeegyeztethetlenségéről”.<sup>43</sup> Másképpen megfogalmazva: Luther felismerte a törvény „politikai hasznát”, mely a társadalmi rendet tartja fenn, és a törvény „teológiai hasznát”, mely a bűnösségünkről győz meg. Azonban nem hangsúlyozza annyira, mint Kálvin a törvénynek egy harmadik hasznát is, mint ami Isten útmutatása a hitben élők számára. Luther inkább kívánta az Evangéliumnak (kegyelem) arra az erejére helyezni a hangsúlyt, amely arra tanít, hogy szeretetben éljünk másokkal. Kálvin és mindazok, akik a „harmadik haszon” követői voltak, azt mondják, hogy az újjászületett híveknek továbbra is szükségük van a Tízparancsolatra mint a kegyes élet útmutatójára.<sup>44</sup> Kálvin a törvénynek ezt a hasznát ráadásul a törvény legfőbb hasznának neve-

<sup>41</sup> *Institutio*, II.ii.18.

<sup>42</sup> *Until Justice*, 21.

<sup>43</sup> Otto Weber, *Foundations of Dogmatics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 2.köt. 362.skk.: ‘God’s Good Commandment’.

<sup>44</sup> Otto Weber, *op.cit.*, 394.

zi.<sup>45</sup> Ma az a nagy különbség, hogy egy sokkal plurálisabb társadalomban élünk, és nem várhatjuk el a közélet keresztyén jellegét. A teonóm nézet ma egy a nézetek pluralitása között modern és posztmodern helyzeteinkben.

#### *Elvi pluralizmus*

Amikor ma ahhoz a kérdéshez érünk, hogy a teonómia milyen mértékét alkalmazhatjuk a modern nemzetekre, mélyreható vitát találunk erről. Vannak, akik azt mondják, hogy el kell fogadnunk a vallási pluralizmust mint kevésbé jót, de mint az egyetlen útját ma az igazságosságnak. Mások továbbra is a társadalommal szembeni teonóm igényeket hangsúlyozzák, amelyek egy bizonyos fokú szekularizáció mellett vagy után még helyreállíthatók.<sup>46</sup> Ez a vita messze túlmutat Kálvinon, így itt a továbbiakban nem foglalkozunk vele, jóllehet lényeges kérdés marad azok számára, akik Kálvintól (vagy másoktól) illetve a reformok lehetőségeit keresik korunkban. Isten törvényének útmutató haszna mindig is aktuális marad. Arra van azonban szükségünk, hogy megtaláljuk annak alkalmazási módját plurális helyzetünkben is. Ezért beszélünk elvi pluralizmusról: helyet adunk a lelkiismeretnek a vallás és az etika terén, de nem mondhatjuk azt, hogy minden választási lehetőség egyenértékű.

#### **4. Isten Igéje holisztikusan szólal meg**

Kálvin számára, amint azt már mondtuk, a hit gyakorlása élethivatás: *praxis vitae*. Ez közvetlenül összefügg az élet egységéről, a teljes embert és az élet egészét megszólító isteni Igéről alkotott holisztikus felfogásával. Dogmatikai párhuzam található a bűn és a kegyelem holisztikus felfogása között. A bűn az egész életre kihatással van („teljes romlottság”), ugyanez igaz a megváltásra és a megszentelődésre is („holisztikus üdvösség”). Egy másik módja a holisztikus üdvösség megmagyarázásának az, ha azt mondjuk, hogy ez a megközelítés nem osztja ketté az életet az anyagi és a lelki dualizmusára, mintha két ellentétes pólusról lenne szó: az egyik negatív, a másik pozitív. A lényeg az, hogy a fogalom a teljesre és a teljességre utal. Kálvinnál olyan megfogalmazásokban találjuk ezt meg, mint „Isten ... olyan igazságosságot mutat nekünk, amelynek át kell járnia egész életünket”.<sup>47</sup> Más kifejezéseket is használ, amelyek erre a „teljes”-re, „egész”-re utalnak, pl.: „minden rész teljes átalakítása”. Ehhez a kifejezéshez még később visszatérünk.

#### *Az Isten Igéje által használt fogalmak kálvini transzformációs felfogása*

Dooyeweerd, az új-kuyperianus kálvinista filozófus a következőkben látja Kálvin holisztikus biblia-értelmezésének transzformációs erejét:

---

<sup>45</sup> *Institutio*, II.vii.12.

<sup>46</sup> A különböző lehetőségek áttekintését ld. Gary Scott Smith, szerk., *God and Politics: Four Views on the Reformation of Civil Government – Theonomy, Principled Pluralism, Christian America, National Confessionalism* (New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing, 1989).

<sup>47</sup> Kálvinnak a már említett Deuteronómium 20,16-20-ról szóló prédikációjának záró szavai.

A skolasztikus filozófia fölöttébb pusztító hatással volt a keresztyén teológiára a „lélek”, „szív”, „szellem” és „test” tiszta bibliai vallásos fogalmait illetően. Az utóbbiak helyére a dualisztikus görög metafizika elvont fogalmai kerültek, a forma és anyag dualista vallásos alapmotívumával összhangban.<sup>48</sup>

E szerint a megközelítés szerint Luther és Kálvin tehát a bibliai fogalmak jobb felfogásával rendelkeztek, mivel engedték, hogy a Szentírás inkább önmagáért beszéljen, a görög metafizikának a fogalmakba történő beleolvasása nélkül.<sup>49</sup> Mondhatjuk azt, hogy az Újszövetségben számos görög fogalomnak inkább az Ószövetségen nyugvó héber jelentése van. Ez olyankor látszik meg, amikor nem fogadja el a „természet” és a „kegyelem” szembeállítását (vagy az anyagi és a szellemi/lelki szembeállítását), hanem a valódi ellentétet a „bűn” és „kegyelem” között látja. Dooyeweerd azt is megállapítja, hogy Kálvin Lutherrel együtt újra felfedezte azt, hogy amikor a Szentírás az emberi szívről beszél, akkor ezen egzisztenciánk vallásos középpontját érti. Ez viszont azt jelenti, hogy nem választhatjuk el az emberi értelmet a szív vallásos döntéseitől. Dooyeweerd tehát azt mondja, hogy Kálvin helyesbítette a „természet-teológia” néhány kérdését azzal, hogy a Szentírásból megértette: nem elegendő az értelem megvilágosodása, szívünknek is meg kell újulnia.<sup>50</sup> Mindennek része annak jobb megértése, hogy mit ért a Szentírás az olyan fogalmakon, mint bűn és kegyelem, értelem és hit, ember és Isten, holisztikus és történelmi elhívásunk életünk mindennapi cselekedeteiben. Másképpen megfogalmazva: ez is a reformátorok egzisztenciális megközelítését mutatja, nem pedig a hit széttörözött tanbeli, liturgiai vagy szakrális-szerzetesi megközelítését.

#### *Luther és az új „szentség” mint „teljesség”*

Luthernek tulajdonítjuk „az elhívás eszméjének a középkorban uralkodó felfogásában beállt kopernikuszi fordulat”<sup>51</sup> elindítását. A középkorban a szerzetesi rendekre úgy tekintettek, mint szent hivatásra, az elmélkedő életmódot pedig többre tartották a cselekvő életnél. Luther megtörte ezt a természet és kegyelem sémát azzal a kijelentésével, hogy az élet minden részének Isten szent célját kell tükröznie. Így amiről többnyire azt gondolták, hogy pusztán világi dolog, azt most új módon szentnek látták. A reformáció után terjedt el az elhívás (*vocatio*) fogalmának a mindennapos munkára mint „hivatásra” való használata. Innen származik a „hívek” „szentnek” nevezése – azoké, akik Isten akaratát keresik. Luther kijelentéseit követve ezt a következőképpen fogalmazhatjuk meg:

<sup>48</sup> Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1953) I.köt., 509.

<sup>49</sup> Az ilyen központi bibliai fogalmakról ld. még Herman Ridderbos, *Paul – an Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) 114.skk.

<sup>50</sup> Dooyeweerd, *op.cit.*, 516, ahol Kálvintól idéz *Institutio*, II.i.9.

<sup>51</sup> Robert D. Knudsen, 'Calvinism as a Cultural Force', in Reid, *op.cit.*, 22.

## AZ ÚJ SZENTSÉG

Amikor egy hétköznapi, szennyes munkát végző ember,  
legyen vaskovács vagy suszter,  
ács vagy földműves paraszt  
úgy érkezik meg otthonába,  
hogyan testéhez port tapaszt  
és izzadságot napi harca  
családját egy tiszta gondolattal köszönti –  
hogyan tudja, erre a munkára Isten hívta őt  
hogyan előteremthesse a napi betevőt –  
akkor bár kezén a munka mocska ég  
szívében Isten parancsa él.<sup>52</sup>

### „Az összes részek teljes megújulása”

Hagyományos platóni értelemben véve a lélek különböző részeiről (érzéki, értelmes, akarati) beszélve Kálvin „az összes részek teljes megújulása” megfogalmazást használja, ahol Pált is idézi: „megújuljunk a mi elménknek lelke szerint”.<sup>53</sup> Ebben az összefüggésben azt is mondja Kálvin, hogy „az egész embert elborította a bűn”, „nemcsak az alantasabb vágyódás csábította el”, hanem olyanok vagyunk, mint Ádám: „magát az értelemnek várát is elfoglalta a kárhozatos istentelenség, s a szív legmélyéig is elhatolt a gőgösség”. A dogmatikában ezt gyakran „teljes romlottságnak” nevezzük, ami nem azt jelenti, hogy teljesen rosszak vagyunk, hanem azt, hogy a teljes ember minden részére hatással van a bűn. A „teljes romlottságnak” ezzel a tanításával áll összefüggésben az, amit „holisztikus megváltásnak” nevezhetünk, vagy ahogyan Kálvin nevezte: „az összes részek teljes megújulása”. A lélek részeiről szóló klasszikus beszédmódból megértjük, hogy Kálvin számára ez teljes létezésünk és cselekvő életünk minden részét jelenti. Ahogyan azt korábban említettük, erre utalt Pál megfogalmazása a Róm 12-ben az „élő áldozatról” – illetve Kálvin jelmondata a szív odaáldozásáról.

### Kálvin a „hétköznapi elhívásról” és a „közjóról”

Knudsen<sup>54</sup> összekapcsolja Kálvinnak azt az elképzelését, miszerint mindenféle élethívásban arra hivatunk, hogy Istent szolgáljuk, és hogy az élet minden területén istentől ránk bízott felelősségünk van a végső soron Kuyper által kialakított életkörök (Istentől nyert) szuverenitásának elképzelésével, amelyet gyakran hívunk „szféra szuverenitásnak”, jóllehet én jobban kedvelem a „szféra-felelősség” elnevezést. A kálvini alapgondolatból vezette le Kuyper a különböző felelősségi köröket (állam, egyház, család, alkalmazottak), illetve ez vezetett olykor-olykor a társadalometikájában világosan megfogalmazottakhoz. Amikor Kálvin úgy beszél a közjóról, mint ami a társadalometika célja, egészen gyakran említést tesz arról is, hogyan ellensúlyozza és segíti egymást a társadalom minden egyes része, minden egyes „hívás” és „hivatal”. Például:

<sup>52</sup> Angolul megjelent: Frank Sawyer, *A Way of Seeing* (Debrecen: Hernád Kiadó, 2009), 78.

<sup>53</sup> *Institutio*, II.i.9.

<sup>54</sup> Knudsen, *op.cit.*

Akik hasznosan alkalmazzák mindazt, amit Isten rájuk bízott – azt mondjuk ró-luk, hogy kereskednek. Az istenesek életét jogosan hasonlíthatjuk a kereskede-shez, hiszen annak érdekében kell cserekereskedniük egymással, hogy összetartsák a közös-séget. Az az igyekezet, amellyel minden ember betölti a rábízott hivatalt, a hivatás maga, a megfelelően cselekvés képessége és egyéb tehetségek – ezekre mind úgy kell tekintenünk, mint különféle portékákra, hiszen a remélt haszon és cél nem más, mint-hogy a közösség természetes kapcsolatait elősegítsék.<sup>55</sup>

...amikor azt látjuk, hogy Isten úgy alkotta meg az emberiséget, hogy egymás szö-vetségei legyünk, és senki se húzódjon vissza ott, ahol segíteni tud, hanem minden-nel, ami rendelkezésünkre áll, a közjóhoz járuljunk hozzá, előfordulhat-e, megtehetjük-e, hogy nem indít meg az ilyen közösség?<sup>56</sup>

Nem is lehetséges az, hogy az emberek, ha igazán meg vannak győződve arról, mi-szerint Isten nekik mindannyiuknak közös atyjuk és Krisztus a közös fejük, testvéri szeretettel ne egyesüljenek, s javaikat egymással kölcsönösen meg ne osszák.<sup>57</sup>

Kálvin, az Isten kegyelme nélküli bűnös ember jóra való képtelenségének teológusa itt már társadalom- etikus, aki az összhang lehetőségét és a közjót képze-li el. Nem arról beszél, hogy fektessük be minden erőnket egy nagyon is individualista versengésbe, hanem erőnket arra használjuk fel, hogy összetart-suk a közösséget, erősítsük az egészet. Ezt Jézusnak a „talentumokról” szóló példázatára és Pál apostolnak arra a kijelentésére alapozza, hogy egymástól nem függetlenül élünk, és „minden Istentől van”, amelyet aztán Pál a test egymást szolgáló tagjainak analógiájára fejt ki (1Korinthus 12). Tudjuk, hogy a teológiatörténet folyamán ezt időnként úgy is magyarázták, hogy a láb csak maradjon láb, és ne törekedjen magasabb szerepre. Kálvin azonban olyan kijelentéseket tesz, amelyek azt mutatják, hogy a teremtési rendnek nem egy-fajta merev modelljét alkalmazta a társadalmi rend kérdésében. Kálvint le-nyűgözte a teremtési rend „architektúrája”, de tudta, hogy a társadalmi rende-ket emberek igazgatják történelmi helyzetekben. Kuyper ismét csak erre épít, amikor a fennálló társadalmi rend szerkezeteinek „architektonikus” kritikájá-ról beszél.<sup>58</sup>

## **5. Isten Igéje történelmi helyzeteket szólít meg (egy gazdasági pél-da)**

*Minden történelmi helyzetet elemezni kell*

Amikor Isten Igéjét történelmi helyzetekre alkalmazzuk, tudatában kell lennünk annak, hogy milyen hermeneutikai szűrőt alkalmazunk. Része ennek az a kérdés, hogy közvetlenül vagy közvetve alkalmazhatók-e a társadalometi-kával kapcsolatos bibliai tanítások és illusztrációk a történelem különböző szakaszaiban. Természetesen nagy különbségeket találunk ezekben a kérdé-sekben az Ó- és Újszövetségben. (Ez az oka annak, hogy a teokratikus és mili-

<sup>55</sup> Calvin, *Harmony of the Gospels, Matthew 25:15 & 20*.

<sup>56</sup> Calvin, *Sermon XIII on 1 Corinthians 11:11-16*.

<sup>57</sup> *Institutio*, IV.i.3.

<sup>58</sup> Ld. 35. lábjegyzet.

táns keresztyének nagy előszeretettel hivatkoznak ószövetségi textusokra.) Kálvin tudatában volt annak, hogy a társadalometikát a polgári vagy bírászkodási törvények vonatkozásában – amelyek nem egészen ugyanazok, mint az erkölcsi törvény követelményei – történetileg kell alakítani és alkalmazni. Így ír:

...az egyes nemzetek számára bizonyára fennmaradt az a szabadság, hogy olyan törvényeket hozzanak, amelyekről előre látjuk, hogy hasznukra válnak, amelyek mégis a szeretetnek amaz állandó szabályához legyenek szabva úgy, hogy – ha formailag különböznek is – alapelvük ugyanaz legyen.

Az állami szervezetek, mivel bizonyos körülményekre vonatkoznak ... egyformán csak valamennyien ugyanazon méltányosságra törekedjenek: nem baj, ha különböznek.

[törvények előnyben részesítése] ... idői, helyi és népvizonyokhoz... [alkalmazandó]<sup>59</sup>

Kálvin természetesen gyakran kijelenti, hogy az a lényeg, hogy nem minden törvény és nemzet „ugyanazon méltányosságra törekszik”, és ezért kell újból és újból meghallanunk Isten Igéjét társadalometikánkra nézve. Kálvin Isten törvényét erkölcsi törvénynek hívja, és azt mondja, hogy a „természeti törvény” és az emberi „lelkiismeret” tanúskodik erről az alaptörvényről. A továbbiakban folyamatosan ezt az alap erkölcsi törvényt (Isten törvényét) vázolja fel, mint ami az igazságosság, egyenlőség és szeretet megfelelő mértéke lehet számunkra. Az erkölcsi törvény elengedhetetlen a társadalometika számára.<sup>60</sup> Kálvin rámutat arra, hogy az, ami jogilag helyes, nem mindig jelenti azt, hogy Istennél is helyes. A 8. parancsolatot magyarázva (ne lopj!) azt mondja, hogy amikor a hatalmas „a jog látszata alatt veszi el a másét”, hogy becsapja együgyűbb felebarátját, vagy durva és embertelen törvényeket alkalmaz, hogy „elbuktassa a gyengét”, Isten akkor is látja az igazságtalanságot, még ha az ki is vonja magát az emberi törvényes ítélkezés alól.<sup>61</sup>

#### *Kálvin és a kapitalizmus: az uzsora és a jogos haszon megkülönböztetése*

A Szentírásban határozott textusok vannak, amelyek tiltják az uzsorát, és emiatt évszázadokon keresztül egészen Kálvinig az egyház hivatalosan tiltotta a kamatszedést. Az uzsorát gyakran definiálták kamatszedésként. Kálvin arra az álláspontra jutott, hogy az uzsora mint igazságtalanság kifejezetten a szegénynek adott kölcsön utáni kamatszedést jelentette, vagy általánosságban a befektetési hitelre kért túlságosan magas kamatot. Kálvin kommentárjaiban fejtette ki ezzel kapcsolatos álláspontját (pl. 3Mózes 25; 5 Mózes 23; Zsoltár 15,5; Ezékiel 18). A gyakorlatban a kamatköteles hitelek már jóval Kálvin előtt közismertek voltak, léteztek bankár családok és banktársaságok. Például az itáliai Medici és a német Fugger bankárok hatalmas vagyon felett rendelkez-

<sup>59</sup> *Institutio*, IV.xx.15-16.

<sup>60</sup> Ld. Nicholas Wolterstorff, 'Can Human Rights Survive Secularization?', in *Perspectives: A Journal of Reformed Thought* (Grand Rapids: Reformed Church Press) March & April, 2008.

<sup>61</sup> *Institutio*, II.viii.45.

tek, és gyakran befolyásolták a püspökjelöléseket. X. Leó pápa, akik 1520-ban kiátkozta Luthert, korábban Medici bankár volt, és fel kellett számolnia bankját ahhoz, hogy pápa lehessen.<sup>62</sup>

Kálvin azzal próbálja meg tisztázni az uzsora kérdését, hogy azt mondja: az az uzsora, amiről a Szentírás beszél, a szegényeknek nyújtott kölcsön utáni kamat felszámolása. Az teljesen más, ha valakinek üzleti befektetéshez nyújtunk hitelt (amikor a hitelt felvevő még gazdagabb is lehet a hitelezőnél). De ennél jóval továbbment Kálvin a kérdés átgondolásában. A következő alapelvekben összegezhjük Kálvin álláspontját:

- 1) A haszonszerzés nélküli kölcsönnyújtás természetes annak az embernek, aki felismeri Isten hozzánk való kegyelmét. Ez része a keresztyén jótékonykodásnak.
- 2) Ugyanakkor elfogadott kamatot kérni hasznot hozó vagy „üzleti” befektetés után.
- 3) A kamat mértéke nem lehet határtalan.
- 4) Nem lehet kamatot szedni akkor, amikor szegényeknek nyújtunk kölcsönt.
- 5) Az uzsora nem lehet megélhetési forrás.
- 6) Nem használhatjuk társadalmi szokásainkat az igazságtalanságok igazolására.

Kálvin érzekelte a változó gazdasági rendszereket és kulturális gyakorlatokat. Ezért beszél irányelvekről és nem mindenhol alkalmazható merev törvényekről. Arisztotelész és Aquinói azt tanították, hogy amíg a természet (gabonamező és gyümölcsfák) természetszerűleg terem, addig a pénz nem. Kálvin azonban azt mondta, hogy egyértelmű különbség van aközött, hogy a pénzt egy ládába bezárjuk, vagy arra használjuk, hogy még többet „teremjen”. Kálvin világosan látta, hogy a tőke felhasználása magasan gyümölcsöző lehet. Ami azonban az üzleti célú hitelekkel illeti, ott is egyértelműen meghúzza a határt.<sup>63</sup>

- a) Ha kamatot akarunk szedni, annak egyértelműen üzleti hitelnek kell lennie, nem pedig egy szükségben lévő megsegítésének.
- b) Nem használhatjuk pénzünket üzleti célú hitelezésre, amíg nem tetünk eleget a keresztyén jótékonykodásnak a mások ingyen megsegítésére.
- c) Nem szabad olyan feltételeket támasztanunk másokkal szemben, amelyeket mi magunk nem kívánnánk elfogadni.
- d) Ha a hitelt felvevő nem termel profitot, a hitelre nem szabad kamatfizetést kérni.
- e) Isten Igéjének normái és nem a világi kapzsiság szerint kell cselekednünk.
- f) Az üzleti célú hitelek nem magánügyek, hiszen a kamatszedés mértéke hatással van a fogyasztókra, a piaci árakra és a kamatokra általánosságban.

<sup>62</sup> McGrath, *A Life of John Calvin*, 222.; Kálvin, 238.

<sup>63</sup> A következő pontok Kálvinnak egy leveléből valók: *John Calvin in reply to Claude de Sachin*. 1545-ben Sachin megkérdezte Kálvin véleményét ebben a témában. Kálvin levelét később Béza Tódor adta ki 1575-ben. Vö. Biéler, *op.cit.*, 403.skk.

g) Kötelességünk, hogy megreformáljuk a gazdaságot az igazságosság és a becsületesség eszközei révén.

Jóllehet többet is elmondhatnánk, de a fenti különbségtétel a szegénynek és az üzleti vállalkozásnak befektetésre adott hitelek között így is azt mutatja, hogy a gazdaság történelmének egy fordulópontján Kálvin részleteiben gondolta át ezt a kérdést.

*A hivatásos uzsorások és a banktársulatok jogos korlátozásának szükségessége*

Kálvin bankügyi nézeteire érdemes odafigyelni. Egyetértett a családok és barátok (általánosságban a magánszemélyek) közötti üzleti hitelezésekkel. Ugyanakkor nem értett egyet azokkal, akik abból éltek meg, hogy pénzt hiteleznek. Azt mondja például:

Ami az uzsorát illeti, aligha lehetséges a világon olyan uzsorást találni, aki egyben nem zsaroló is, és nem vált a törvénytelen és tisztességtelen haszon rabjává. ... Az is nagyon furcsa és szégyenteljes dolog, hogy amíg mások fenntartásuk eszközeit nehéz munka árán szerzik meg, ... addig a pénzkereskedők kényelmesen ülnek tétlenül, és sarcot szednek a másik ember munkájából.<sup>64</sup>

Kálvin ugyanebben az összefüggésben egyértelművé teszi, hogy a törvényes kereskedők keményen dolgoznak, ő azonban olyan pénzkereskedőkre gondol, akik rabolnak és fosztogatnak igazságtalan, alattomos szerzési módszerekkel, amelyekkel „a gazdagok elnyelik a szegényeket”. Figyelmesen hozzászól, hogy lehetséges megfelelően kölcsönadni. Az Ezékiel 18-ról írt kommentárjában Kálvin azt mondja, hogy még a pogány népek is látják, hogy az uzsorával való foglalatosság (abban az értelemben, hogy igazságtalanul és könnyen jut valaki pénzhez) bűntény, és nem szabad megtűrni a társadalomban. Ez oda vezette Kálvint, hogy elutasítsa a hivatásos hitelbankok alapítását. Úgy vélte, hogy ezek valóban az uzsora irányába mennének el, mivel monopóliumot hoznának létre, és túlságosan magas kamatlábat állapítanak meg.

Kálvin után a Béza Tódor vezette lelkipásztorok 1580-ban szintén tiltakoztak az ellen, hogy Genfben bankot alapítsanak.<sup>65</sup> Egy érdekes jelenséggel állunk itt szemben: Kálvin támogatta a kemény munkát, takarékossgot, keresztyén fegyelmet és jótékonykodást, és ismételten elmondta, hogy vannak a pénzből szerzett haszonnak is helyes módjai, ugyanakkor mindig figyelmeztetett a kapzsiságra és az igazságtalanságra. Gyakran hangsúlyozta azt, hogy a gazdagságot egyensúlyban kell tartani, és a közjó érdekében kell használni. Kálvin kora óta a gazdasági helyzet megváltozott és kiterjedt, de a gazdaság szerepének alapvető kérdése a társadalmi igazságosság vonatkozásában ma is ugyanolyan égető helyi és nemzetközi szinteken egyaránt. A nemzetközi vállalatok és bankügyi politikák valóban vétkesek lehetnek az uzsora bűnében.

---

<sup>64</sup> Megjegyzések a Zsoltár 15,5-ről, in *Calvin's Commentaries vol.IV* (Grand Rapids: Baker Books, reprinted 2003), 212.sk.

<sup>65</sup> Biéler, 147.

### *A gazdaság szekularizálódása*

Mit szóljunk ahhoz a tételhez, hogy a kálvinizmus vezetett a kapitalizmushoz? Biéler arra a következtetésre jut, hogy Max Weber és Ernst Troeltsch meglátásai a kálvinizmus egy későbbi szakaszára érvényesek, és valójában a kálvinizmus szekularizálódása vezetett az egyoldalú kapitalista megközelítéssel való könnyed keveredéshez.<sup>66</sup> A református protestantizmus és a puritán munkaetika gyakran eltávolodott Kálvintól, amint hatással lett rájuk az ipari forradalom, illetve a gazdasági szféra és az élet más területeinek folyamatos szekularizálódása.<sup>67</sup> Következésképpen „a kálvinizmus annak eredeti formájában nem eshetett abba a hibába, hogy nem vette észre a kapitalizmus veszélyeit és bűneit már a kezdetektől, és nem ellenezte azt abszolút szigorúsággal”.<sup>68</sup> A „református dogmatika és etika fellazulása” vezetett el a kálvinisták között a kapitalista bűnök nagyobb elfogadásához. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a kapitalizmusnak nincsenek erősségei vagy erényei, de itt most a kapitalizmus problematikus oldalával van dolgunk.<sup>69</sup> Kálvin társadalmi fókuszának köszönhetően pedig könnyű neki szocialista színezetet adni, mint ahogyan könnyen csinálhatnánk belőle kapitalistát is. Egyesek szerint az, amiről azt gondoljuk, hogy korai kálvinista gazdaságpolitika, az valójában a genfi helyzetre vezethető vissza. Annak érdekében, hogy a város megtartsa politikai szabadságát, szüksége volt gazdasági fejlődésre. A Kálvin által szorgalmazott kemény munka és takarékoság pedig éppen beleillett ebbe. Kálvin idejében a városnak lehetősége volt pénzt kölcsönözni más protestáns városoktól történelmének egy válságos helyzetében. A francia és itáliai protestánsok az üldözések elől menekülve különféle képességekkel, szakértelemmel, tehetséggel érkeztek Genfbe. A város a selyem, az órák, a nyomtatás központja lett, és a korai kapitalista hozzáállásnak három jellegzetességét hordozta magán: termelési készség, tőkebefektetés és terjesztési piac. Két tényező vegyült: i) a kálvinizmus támogatta a társadalmi és gazdasági fejlődést; ii) a mesteremberekből és kereskedőkből álló városi középosztály kicsiny kezdeményei – amely egyben a feudalizmussal való szakítás kezdete is volt – vonzódtak a kálvinizmushoz, mint ami olyan új dinamikus mozgalom, amelynek nemcsak teológiai üzenete van, hanem társadalmi látása is.<sup>70</sup>

Azok számára, akik a kálvinizmussal egy olyan lelkiesség felé fordulnak, amely a mindennapi életben kapott aktív elhívásban nyilvánul meg, kísértésként jelentkezik az, hogy saját cselekedeteikre támaszkodjanak. Ez állandó kísértés, meg kell tehát tanulnunk, hogy „nem nevezzük többé Istenünknek

<sup>66</sup> Biéler, VI, fejt., 'Calvinism and Capitalism'. Ld. még André Biéler, *The Social Humanism of Calvin* (Virginia: John Knox Press, 1964).

<sup>67</sup> Bob Goudzwaard, *Capitalism and Progress: A Diagnosis of Western Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

<sup>68</sup> Biéler, 454.

<sup>69</sup> Vö. Frank Sawyer, *The Poor are Many: Political Ethics in the Social Encyclicals, Christian Democracy, and Liberation Theology in Latin America* (Kampen: Kok, 1992), 16.

<sup>70</sup> Rövid összefoglalót ld. McGrath, *op.cit.*, 225.skk. A magyar nyelvű kiadásban: 240.skk.

kezünk csinálmányát” (Hóseás 14,4).<sup>71</sup> Mivel a későbbi kálvinizmus egyik oldala erőteljesen világigenlő, könnyen szekularizálódhat. Kálvin azt mondta, hogy jó cselekedeteink nem alapjai Isten kegyelmének; jó cselekedeteink inkább jelei és bizonyosságai annak, hogy kaptuk Isten kegyelmét.<sup>72</sup> Ezt a gyönyörű gondolatot könnyen kihasználhatják a világi sikeresek. *Teonóm* elhívásunk ekkor kezd *autonóm* cselekvéssé válni. Végezetül pedig felmerül annak eszméje, hogy hűek legyünk a földhöz, abban az értelemben, ahogyan azt Nietzsche és mások használták ezt a fogalmat, és amely teljes mértékben szembefordul a vallásos lelkiséggel.<sup>73</sup> A kálvinisták - hogy egy bibliai kifejezéssel éljünk - igent mondanak a mindennapi életre „Isten színe előtt”. A kizárólagos szekularizált humanisták Isten nélkül mondanak igent a mindennapi életre. Így sokan időszerű teológiai fogalmakat vetettek el a gazdaság területén. Olyan fogalmakat mint sáfárság, testvériség, takarékoság, a teremtés és az ember mint Isten képmása méltósága, diakóniai feladatok, minőségi és nemcsak mennyiségi fejlődés, a gazdasági kérdések más, fontos kérdésekkel való ellensúlyozása, ideértve a családi életet, a társadalom megjobbítását, igazságosságot stb. A szekularizációt az élet differenciálódása és széthullása is követte, amely gyakran képtelen kiegyensúlyozott távlatokba helyezni a gazdaságot. Ezért szólalt fel sok hang amellett, hogy szabadulásra van szükség: egyes helyeken a luxus túlfejlődésének torzulásaiból, másutt az alulfejlettségéből és szegénységből.

### Összegzés

Ebben a tanulmányban megvizsgáltuk, milyen ötféle megközelítésben látta Kálvin Isten Igéjét. Ha javunkra váltak ezek a gondolatok, akkor saját körünkben és helyünkön képessé kell válnunk arra, hogy élni tudjunk a bibliai hit *átalakító erejével*. Isten Igéje nemcsak egy megtanulandó tantárgy, hanem motiváló erő a jóra, az üdvösségre. Értékes *önismerettel* ajándékoz meg a szükséglet szenvedő világban megélt elhívásunkat és korlátainkat illetően. Fel kell ismernünk *Isten parancsolatainak* velünk szemben támasztott igényét, máskülönben saját szabályokat, értékeket és célokat határozunk meg erőteljesen utilitarista módon, ahol saját kényelmünk és sikerünk kerül az első helyre. Amikor Isten Igéjét *holisztikusan* értelmezzük, akkor nem fogadjuk el az élet széthullását okozó szekularizálódást, amely lerombolja lelki és etikai identitásunkat. Mindezt nagyon figyelmesen és óvatosan kell alkalmazni minden *történelmi helyzetben*, újból és újból felfedezve a különbséget a régi formák pusztá utánzása és a megújító normák szerinti élet előrehaladása között.

<sup>71</sup> Ld. még Erich Fromm, *The Sane Society* (New York: Fawcett, 1955), 112.

<sup>72</sup> Ezt többféleképpen is megfogalmazza Kálvin: pl. *Institutio*, III.xiv.18.

<sup>73</sup> Taylor, *op.cit.*, 370.

## Summary

### Some Aspect of John Calvin's Transformational views

#### *Dynamic orientation*

Calvin was a pastor, church leader and theologian, rather than a sociologist or economist. However, his studies in the humanities, law and history, gave him a wide scope for understanding Christian social calling in his time. He read the Bible not as a compendium of doctrinal points but as the living voice of God speaking to his throughout the Old and New Testaments – and today, too. This does not mean that Calvin took biblical texts and tried to apply them without further consideration. Rather, he time and again speaks about historical changes in which the situation asks us to re-think our way of applying the biblical norms (and not just the static forms). Even though he was born 500 years ago, there were 'modern' dynamics taking place during his life time. These included the wide spreading of the printing press, the opening of travel to the Americas and the route around the Cape of Good Hope. Just as significant in Europe were the signs of the end of the feudal age with growing social upheavals, and the beginning of the forming of the new 'middle class' of merchants and craftsmen. Indeed, the Protestant movement itself was new and seemed radical, since it challenged the established authority of the Pope and church councils. What might it not challenge in political and economic affairs?

#### *Self-knowledge § biblical realism*

The opening statement of Calvin's *Institutes of the Christian Religion* are rightly seen as a controlling perspective for Calvin. He says:

Nearly all the wisdom we possess, that is to say, true and sound wisdom, consists of two parts: the knowledge of God and of ourselves. (Institutes I.i.1)

On the one hand, this statement ties into the ancient tradition of seeking self-knowledge as the key to philosophy (starting with Socrates). By self-knowledge Socrates meant that we must understand our own purpose in life, our own values, goals and habits, if we are to understand the best way to be human. In the Socratic dialogues written by Plato, we can see how Socrates tested traditional unthinking views which people then and during all times are prone to follow. So Calvin is striking an ancient chord which resonates throughout the history of western thought. On the other hand, by tying self-knowledge to knowledge of God, Calvin remains rooted in the biblical way of seeking divine revelation to clarify our basic understanding of our human life and calling. One of the grounding features of biblical revelation is that we are created in the image of God and both oriented to and limited by this identity. So Calvin says that in order to find self-knowledge:

First, we should consider for what purpose we have been created and endowed with no mean gifts. ...Secondly, we should weigh our own abilities – or rather, lack of abilities. ...The first consideration tends to make us recognize the nature of our duty; the second, the extent of our ability to carry it out. (Inst.II.i.3 and 8)

This shows the double side of Calvin's approach: we have a great calling as image bearers of God's will; and we have great limitations due to our finiteness and our sinfulness. This makes Calvin a biblical realist in regard to ideological projects. He would not expect salvation from any ideology, whether socialist or capitalist, scientific or religious. He often stated that power corrupts, and also said at various times that Christian misuse of power in economics and war was often worse than the pagans. The main point is that Calvin saw the 'rationalizations' by which we justify our own plans, actions, and even our evil deeds. This is important because later nonchristian thinkers, such as Marx and Sartre among many others, would also point this out. Calvin already said it this way:

Our reason is overwhelmed by so many forms of deceptions, is subject to so many errors, dashes against so many obstacles, is caught in so many difficulties, that it is far from guiding us aright. (Inst.II.ii.25)

*God's word reveals God's will for all of life*

Once again some quotations from Calvin show his own wording on these themes:

...spiritual insight consists chiefly in three things: (1) knowing God; (2) knowing his fatherly favour in our behalf, in which our salvation consists; (3) knowing how to frame our life according to the rule of his law. (Inst.II.ii.18)

Calvin adds that in actually understanding and applying these spiritual insights "the greatest geniuses are blinder than moles!" But regardless of our errors and limits, the *framing of our life according to the rule of God's law* is at the heart of Calvin's personal and social ethics. He understood this to mean the transformation of our daily life and society. Another way Calvin states this is by saying that we need "*a full reformation of all the parts*" of life and he refers in regard to this to the Apostle Paul's saying: "be transformed by the renewal of your minds" (Romans 12).

This understanding of God's will led Luther to a new understanding of holiness, which can be stated as in the following poem, using phrases from Luther:

#### THE NEW HOLINESS

When an ordinary rough worker,

a shoe repairman, iron smith,  
 a carpenter or vegetable grocer  
 comes home after work dusty  
 and sweaty from the daily grind  
 and greets his wife and children with  
 one thought clearly in his mind –  
 that God has called him to this labour  
 to win his family's bread and favour –  
 then though his hands show the daily dirt  
 God's command is in his heart.

(Frank Sawyer, *A Way of Seeing*, 2009)

Calvin also followed these insights of the Protestant Reformation, which he himself helped to form during the 16<sup>th</sup> century.

*An application: Calvin on loans and banks*

We have been tracing aspects of Calvin's social ethos found in his understanding of the dynamic and wholistic speaking of God's word to daily life in a way that points us to the commands of God and shows us the limits of our own abilities, thereby also reminding us of the tendency of every kind of ideology to promise pseudo-salvation. Let us now note in short form how Calvin spoke about economics. Until the time of Calvin the church had not clarified the problem of usury very well. Many thought that taking interest on money loans was forbidden by Bible texts found in Leviticus 25, Deuteronomy 23, Psalm 15:5, and Ezekiel 18. Calvin addressed this question by distinguishing loans to the poor and business loans to those themselves trying to gain more wealth. He said that the Bible texts about the evils of usuary refer to misusing a poor person's need to gain more wealth ourselves. So Calvin came up with the following kinds of guidelines:

- i) We should make a portion of our wealth, time and skills available to help those in need.
- ii) We should not use our money for gaining more wealth until we have done our Christian charity to help others freely.
- iii) If we ask interest on a loan, it must clearly be a business loan and not a loan to help the impoverished.
- iv) We should not set conditions for others on loans and financial matters that we ourselves would not want to accept.
- v) We must seek to act according to God's standards of fairness and justice, rather than according to the worldly standards of greed and cheating.
- vi) Business loans are not merely private affairs, for the amount of interest can affect other consumers and market prices.
- vii) We have a duty to reform economic life, and not pursue maximization of profits at the cost of other factors (which

could include our own habits of life and the environment).

However, just as Calvin is often considered one of the first theologians to speak clearly in favour of business life, so he is also remembered for stating that setting up public banks will lead to institutionalization of usury. Calvin envisioned business loans among family, friends and neighbours. Many of these in predominantly rural settings might indeed be a form of trading produce and skills with less direct use of money. But Calvin and the Protestant movement also encouraged the rise of trades and trading, if done in a fair way. Calvin and the first pastors who worked with him and continued working in Geneva during the decades after his death, continued to reject the idea of a public bank. Calvin had said that those who live off of money alone without doing any work, were stealing from others. Ever since Aristotle it had been said that it was unnatural for money to produce more money. But Calvin clearly said that if we don't lock our money in a box but use it wisely, it can of course produce more – for that is what economics, trading and production is all about. Yet Calvin was quite concerned about the worldly temptation to seek easy and illicit gain, and he saw this as a danger for banks and businesses as well as for persons individually. In our time we do not need to look far to find corporate greed and misuse of funds. Neither do we need to look far to find interest charged to the poor and the impoverished countries, who are debt peons all their lives in circumstances that are often inhuman.

### *Conclusion*

Having seen some of the factors in Calvin's social ethos, we may be encouraged to learn to approach issues of society and justice in a hopeful way. We do not look to Calvin for detailed answers today, but we do look to him among others for a transforming perspective. When we are tempted to uncritically accept the spirit of our times, we may learn from Calvin to listen to the word of God in a new way. When we are tempted to put our trust in some ideological answer, which today also includes technology, we may learn from Calvin to consider the limits of our abilities to do good and avoid evil. And also, surprisingly it may seem, we may learn from Calvin to see that Christians have sometimes been "worse than pagans". This means that we will always need to keep a self-critical eye on Christian movements, endeavours and organizations.



Kádár Ferenc

## Az istentisztelet eszkatológiai tartalma

**A** liturgika feladatai közé tartozik, hogy vizsgálja a keresztyén istentiszteletnek a múlthoz, a jelenhez és a jövőhöz fűződő kapcsolatát.

A szoteriológiai vonatkozások egyértelművé teszik, hogy az istentisztelet szervesen kötődik a múlthoz, hiszen hitünk a megváltás történelmi eseményére épül<sup>1</sup>. Ha az istentisztelet elveszítené historikus vagy konkrétan, üdvtörténeti tartalmát, akkor eredetét, létének alapjait veszítené el.

Az ekkleziológiai és missziológiai vonatkozások arról győznek meg, hogy az istentiszteletnek a jelenrel is szoros kapcsolatban kell állnia, mert Isten örökkévaló akarata mindig a mában, és mindig univerzális teljességben valósul meg. Ha az istentisztelet nem kötődne a jelen valóságához, ha önmagában zárt, kultikus cselekménnyé válna, akkor nem tölthetné be Istentől való rendeltetését, hogy itt és most, belül és kívül hirdesse Isten szeretetének és igazságának sürgető üzenetét<sup>2</sup>.

Hogy ugyanez érvényes-e a jövővel kapcsolatban, azt az istentisztelet eszkatológiai összefüggéseinek feltárása révén tudhatjuk meg. *Az eszkhata* a végső dolgokat, a végidő eseményeit jelenti. De nemcsak eljövendő dolgokat és eseményeket, hanem a várt Eljövendőt, Krisztust magát – ahogyan Török István fogalmaz, majd ugyanő így folytatja: „Egész istentiszteleti életünk erre a végidőre néz. A megszentelt hetedik nap az örök szombatra való készülődés. Jel-voltát csakugyan emlékezetben tartja-e a gyülekezet?”<sup>3</sup>

A kérdés aktuális és eszméletető. Mind a teológiában, mind a gyülekezeti gyakorlatban újra kell gondolnunk a liturgia és eszkatológia kapcsolatát. Czegléd Sándor több évtizede azzal a céllal írt egy tanulmányt, „hogy a végső és odafelvaló dolgokról szóló bibliai tanítást liturgikai szempontból is újra átgondoljuk”<sup>4</sup>. E mostani írás fordítva közelít a kérdéshez: liturgiánkat vizsgálja meg az eszkatológiai tartalom szempontjából.

---

<sup>1</sup> A bibliai istentisztelet-felfogás szerint: „A múltba tekintés elengedhetetlen” – ld.: Dr. Pásztor János: *Liturgika*, Komárno, 2002. 29.; „A historikum nélküli koinónia elvisz valahova a misztika tájaira” – ld.: Dr. Herczeg Pál: *Az ünnepek tendenciája és célja a Bibliában*, in: Református Egyház (RE) 1994/9. 206.

<sup>2</sup> „Isten Igéje a gyülekezetet újra és újra kihívja a világból, majd újra és újra visszaküldi a világba” – ld.: Czegléd Sándor: *Liturgika*, Debrecen, 1996. 13.; „A református istentisztelet ... mindig küldetés” – ld.: Boross Géza: *A liturgika vázlata*, Budapest, 2000. 51.

<sup>3</sup> Dr. Török István: *Dogmatika*, Amsterdam, 1985. 483k.

<sup>4</sup> Dr. Czegléd Sándor: *A mennyei istentisztelet és a mi istentiszteletünk*, in: RE 1974/8. 176.

Úgy tűnik, teológiai látásunkban és gyülekezeti gyakorlatunkban az istentisztelet eszkatológiai összefüggései olykor mint háttérbe szorítható, járulékos elemek jelennek meg, pedig az Biblia normái szerint a végső dolgokról szóló tanítás az istentisztelet lényegéhez tartozik.

A keresztyén istentiszteletnek szervesen kötődnie kell a jövőhöz, az eljövendőhöz, mert Isten akarata az, hogy benne és általa „a jövő világ erői” (Zsid 6,4) megtapasztalhatóak legyenek. Ha az istentisztelet elveszítené eszkatológiai tartalmát, akkor csupán üres emberi szertartássá válna. De ez nem következhet be, ha felismerjük, hogy istentiszteletünk lényegi vonásai mennyire magukban hordozzák ezt a tartalmat. Az alábbiakban néhány ilyen lényegi vonást vizsgálunk meg.

Az istentiszteletnek eszkatológiai tartalma van,

- mert az istentisztelet Isten dicsőségének szolgálata,
- mert az istentisztelet a feltámadott Krisztussal való találkozás,
- mert az istentiszteleti közösség sákramentális közösség,
- mert az istentisztelet a mennyei liturgia anticipálása.

1./ Az istentisztelet Isten dicsőségének szolgálata. A Szentírás mind az Ó-, mind az Újszövetségben úgy beszél az istentiszteletről, mint Isten dicsőségének (kábód, doxa) szolgálatáról.

Az ószövetségi kultuszt Isten arra használta fel eszközként, hogy általa közvetlenül felismerhetővé tegye dicsőségét. „Izráel Isten dicsőségét nem csupán történelmének eseményeiben és nem csupán a próféták igehirdetésében tapasztalta meg. Az eljövendő dicsőség mint történés, a kultuszban válik jellenné”<sup>5</sup>. Számos zsoltárban fedezzük fel ennek nyomait (138,5; 145,5; királyzsoltárok, stb.). Az imádság, az ének Isten templomában, dicsőségének lakóhelyén (26,8) zeng, és az Úr dicsőségét hirdeti, aki uralmát kiterjeszti az egész földre (96,1kk). Így a liturgia is kozmikussá válik: az egész teremtség hódol Királya előtt, és szolgálja dicsőségét (148,1kk). A gyülekezet, Isten népe különös helyet foglal el ebben a kórusban, mert ők állnak Királyukhoz a legközelebb (148,14), és az Úr gyönyörködik istentiszteletükben, őt magasztaló szolgálatukban (149,4).

Az újszövetségi gyülekezet számára is Krisztus dicsősége adja meg az istentisztelet, az ünnep, vagy ahogy Moltmann fogalmaz: „a mindennap szomoruságával szembeni ünnepi lázadás”<sup>6</sup> lehetőségét.

A tanítványok, az első keresztyének a megdicsőült Úr nevében és jelenlétében gyülekeztek újra és újra egybe. Az első keresztyén gyülekezetek istentisztelete sok részletben különbözhetett egymástól, a lényegét tekintve viszont egységesen a krisztusi tanítást követték. Ezért kimondható, hogy az ősegyház gyakorlata szerint „Isten dicsőítése az istentisztelet alapeleme. Az ő dicsőítése történik a gyülekezeti istentiszteleten és az életben. A gyülekezeti összejövetelek alkalmával a doxológiák, eulogiák az istentisztelet elemei, amelyeket rend-

<sup>5</sup> Ifj. dr. Bartha Tibor: *A dicsőség Isten kijelentésében*, in: Theologiai Szemle (ThSz), 1978/11-12. 325.

<sup>6</sup> Jürgen Moltmann: *Isten dicsősége és az egyház küldetése*, in: ThSz 1978/11-12. 334.

szerint az *ámén* formula követ. Istent dicsőítő himnuszok nyomait szemlélteti a Róm 11,33-36, Ef 1,3-14, 1Pt 1,3-5, Kol 1,12-14, 2Kor 1,3k.<sup>7</sup>

De miért mondhatjuk azt, hogy Isten dicsőségének szolgálata eszkatológiai kategória? Azért, mert Isten dicsősége örökkévaló. Benne van a múlt, jelen és a jövő. Méltó őt dicsérni a szabadítás múltbeli eseményeiért, a most adott kegyelemért, és a jövőre vonatkozó ígéreteiért. De Isten dicsősége nem pusztán a történelem idősíkjaiban érvényes, hanem azokon túl is terjed, ezért válik az istentisztelet kozmikus eseménnyé, amelybe az egész teremtettség, sőt az eljövendő világ is bekapcsolódik<sup>8</sup>.

Amikor a gyülekezet az istendicsőítés szolgálatát végzi, akkor Isten dicsőségének egyetemes és eszkatologikus valóságával találkozik. Az Urat éneken, imádságban magasztaló gyülekezet kilép a jelen, az aktualitások szorosságából, és részese lesz egy egyetemes történéshöz. Az istendicsőítés fontosságát mélyebben megértve egyértelművé válik a gyülekezet számára az, hogy az egész liturgiának mennyire lényegi összetevője az eszkatológiai tartalom.

Azért is fontos ez, mert más hangsúlyok a divatosabbak ma. Az emberi elvárás az aprópénzre váltható immanencia-értéket keresi az istentiszteletben. Az igehirdetés és az egész liturgia legyen aktuális és modern, szóljon a mának, legyen emberi, könnyen feldolgozható és egyszerű. Az istentisztelet menetét alakítsuk úgy, hogy az „idegen fül és szem” számára ne legyen feldolgozhatatlan vagy megbotránkoztható.

Nem tagadva ezen elvárás részigazságát hangsúlyoznunk kell e ponton, hogy a liturgia ilyen „instant-tartalmakkal” való feltöltése nem szolgálja, sőt akadályozza az istentisztelet igazi célja elérését. A reformátori koncepció szerint az istentisztelet elsődleges célja az Isten dicsőítése, és ennek függvénye, illetve következménye a másodlagos cél, a gyülekezet épülése<sup>9</sup>. A gyülekezet tagjait, de az istentiszteleten részt vevő idegent is építi, ha porszem voltában szembesül az örökkévalóval, ha megérinti jelenét az eljövendő világ ereje.

2./ Az istentisztelet a feltámadott Krisztussal való találkozás. A keresztyén istentisztelet húsvéti alapokon nyugszik. Sőt, az is egyértelmű, hogy a keresztyén egyház egész léte is a feltámadáshoz, illetve a megváltás eseményéhez kötődik. A Mester a mindennapokban együtt volt tanítványaival, „de a feltámadás napján, és az azután következő időben a hét első napján találkozott velük. Az Úr napja a feltámadás napja, az egyház ünnepe. Egyház viszont nincs feltámadás nélkül. Az egyház ugyanis nem egyszerűen Krisztusban hívő és Krisztust körülvevő emberek. A tanítványok Jézussal való kapcsolata a feltámadás előtt még nem egyház”<sup>10</sup>. A keresztyén egyház léte a húsvétban gyökerizik, és a húsvét lényegét megértve, pünkösdkor veszi kezdetét.

<sup>7</sup> Dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára: *Istentisztelet Jézus intenciója szerint az ősegyházban*, in: ThSz 2002/2. 70.

<sup>8</sup> Uo.; vö.: Pásztor: i.m. (2002) 29.

<sup>9</sup> Ld.: Nagy Sándor Béla: *A református istentisztelet Kálvin felfogása szerint*, Debrecen, 1937. 21k.

<sup>10</sup> dr. Pásztor János: *Krisztus feltámadása az úrnapi istentisztelet középpontja*, in: RE 1985/2. 25.

Milyen eszkatológiai jelentése van annak, hogy az istentisztelet húsvéti alapokon nyugszik? Húsvét egy új kezdet. Az Úr, aki test szerint is ismerhető volt (2Kor 5,16), itt már másként jelenik meg: a feltámadott Krisztus az eljövendő aión képviselőjeként, eszkatologikus létmódban találkozik övével. A húsvéti történetben azt látjuk, hogy Krisztus a tanítványokat bevonja ebbe az új aiónba. Pásztor János így fogalmaz: „Mikor a hét első napján a tanítványok találkoznak a feltámadott Krisztussal, akkor élík át az új időknek ezt a valóságát, és formálódnak Isten eschatologikus népévé. Ez az Úr napja értelme és jelentősége... ez a nap a feltámadás valóságával, a megfeszített és feltámadott Krisztussal való találkozásban az új aión valóságos megtapasztalásával ajándékozza meg a gyülekezetet.”<sup>11</sup>

Jézus Krisztus egész tanítása erre az újfajta találkozásra készített fel. Amikor megtisztította a templomot (Jn 2,13kk), ezzel is eszkatologikus jelet adott, amelyben nem pusztán a kultusszal, a kultusz helyével való visszaélés ítéletét mondja ki, hanem az egész kultusz átértékelését is. „A templom megtisztításának története, ez a próféta jel arról szól, hogy a jövőben minden istentiszteletnek Krisztus megváltó munkája az alapja... A Krisztusban jelenlévő Isten... a gyülekezeti istentisztelet középpontja, centruma, aki a megfeszített és feltámadt Krisztusban adta önmagát a világ életéért.”<sup>12</sup>

Az újszövetségi gyülekezetek megértették e tanítást, hiszen istentiszteletük gazdag volt azokban az énekekben, himnuszokban, amelyek a megváltó, a halálon diadalmaskodó, eszkatologikus hatalmú Krisztust dicsérik (Ef 5,14; Fil 2,6-11; Kol 1,15-20).

Minden istentisztelet – vasárnap és hétköznap – húsvéti találkozás. A feltámadott Úr szembejön (Mt 28,9) a gyülekezettel. A húsvéti találkozások, különösképpen a Jn 20,19-23 leírásából látjuk, hogy ő, az Eljövendő, miként hozza és kínálja az új aión ajándékait. A bátortalanoknak hatalmát bizonyítja: előtte nincs akadály, mert ő Úr az anyagi világ törvényei felett. A félelmet kiűzi, helyette békességet ajándékozik, s a szomorúság helyett örömmel tölti meg a szíveket. Az erőtléneknek küldetést ad, s ennek végzéséhez erejét közli, Szentlelkét bocsátja rájuk.

Akik e húsvéti találkozásban elfogadják a Feltámadott ajándékait, valamiképpen maguk is az új aión képviselőjévé válnak. Az istentiszteletnek ez az eszkatológiai összefüggése felnyitja szemünket arra, hogy engedelmesebb hirdetői legyünk mindannak, amit a feltámadás ténye jelent az ember számára. Liturgiánk húsvét-központúsága ne csak a húsvéti ünnepkörben, hanem mindig érvényesüljön. Mi, reformátusok könnyen magunkra vállaljuk a nagy-pénteki keresztyénség szerepét. A halált legyőző Krisztus népe vagyunk, jobban tükröződhetne ez liturgiánkon és egész életünkön.

James McCord egy igehirdetésében szép szavakkal mutat rá a húsvét lényegére, és a belőle következő szolgálatunkra: a húsvét „a világosság győzelme a sötétség felett, a szabadság győzelme a megkötözöttségek felett, a remény győzelme a csüggedés felett, az élet győzelme a halál felett. A kegyelem csodája

<sup>11</sup> Pásztor: i.m. (1985) 26.

<sup>12</sup> Lenkeyné: i.m. (2002) 71.

ez, amely képessé tesz bennünket arra, hogy felülemelkedjünk a ma veszedelmén, és Isten mindent újjáteremtő munkájának tanúi és partnerei legyünk.”<sup>13</sup>

E gondolatot továbbfűzve utal a 1Kor 15-re, ahol Pál a feltámadásról szóló nagy tanítás végén hálát ad a Krisztusban adott diadalért, majd – nem véletlenül – így folytatja az 58. versben: „Ezért, szeretett testvéreim, legyetek szilárdak, rendíthetetlenek, buzgólkodjatok mindenkor az Úr munkájában, hiszen tudjátok, hogy fáradozásotok nem hiábavaló az Úrban” (58.v.). Krisztus feltámadása nem tesz tétlenné, sőt ellenkezőleg, „minden embert felszabadít az élő Isten szolgálatára”<sup>14</sup>. Istentiszteletünknek ez a húsvéti, egyben eszkatológiai tartalma nem fordít el e világ valóságától, hanem éppen a világért való felelősségvállalásra buzdít. Ennek teljesebb megértése és megélése a Szentlélek munkája által történik meg, ahogyan azt az első pünkösdi eseményeiben is látjuk (ApCsel 2).

3./ Az istentiszteleti közösség sákramentális közösség. Az, hogy az istentisztelet nem pusztán a múltban szabadítást adó, a jelenben kegyelmet gyakorló Úrral, hanem az Eljövendővel való közösségünk is, leginkább a sákramentumokban érhető tetten. „A sákramentumok eszkatologikus jelek: a végső szabadítást anticipálják.”<sup>15</sup> Az istentiszteleti közösség pedig sákramentális közösség<sup>16</sup>, mert létét és egész tevékenységét a sákramentumok veszik körül. Minden, ami az istentiszteletben történik a keresztség felől jön, és folyamatosan az úrvacsora felé halad<sup>17</sup>. Tehát az istentisztelet természetes terét, kontextusát a sákramentumok adják, sőt tartalmát is alapvetően ezek határozzák meg.

A keresztség lényege éppen az eszkatologikus jellegéből ered. A szerezte-tési ige (Mt 28,18-20) a megdicsőült létmódba lépett Úr győzelmi híradása arról, hogy neki adatott minden hatalom mennyen és földön. A sákramentum kiszolgáltatása az eljövendő világ Urának parancsa, aki a keresztelést végző egyháznak eszkatologikus jelenlétét ígéri: „*Ime, én veletek vagyok minden napon a világ végezetéig.*” (20. v.)

Azt nyilván elvetjük, hogy ez a sákramentum névadási szertartás lenne, vagy az egyházba fogadás aktusa. De az is túl szűk értelmezés volna, ha pusztán Jézus kereszthaláláról, vérének büntörlő jellegéről szólnánk. A teljesebb értelmet akkor fedjük fel, ha felismerjük: „A keresztség szerezte-tése nem a 'történeti', hanem a feltámadott Krisztusra megy vissza, aki teljhatalommal

<sup>13</sup> James I. McCord: *Easter as Hope*, in: The Princeton Seminary Bulletin, 1990/2. 132.

<sup>14</sup> Uo.

<sup>15</sup> Czeglédy: i.m. (1974). 178.

<sup>16</sup> A sákramentális közösség kifejezést nem Henri de Lubac: „Az egyház mint sákramentum” (Krisztus sákramentuma, a kegyelem látható jegye) egyházmodellje értelmében vesszük, hanem abban az értelemben, hogy az egyház életét, istentiszteletét a sákramentumok határozzák meg. A de Lubac-féle modelltől részletes összefoglalást ad Avery Dulles: *Models of the Church* c. könyve, New York, 1974, 58kk.

<sup>17</sup> Karl Barth ezen gondolatát, mely a *Christliche Dogmatik* c. művében többször is megjelenik, idézi Czeglédy: i.m. (1996) 57. Ld. még Barth Breviárium, Budapest, 1993, 102k.

ruháztatott fel, és Úrrá tétetett mennyen és földön.”<sup>18</sup> A keresztség engedelmeskedés e hatalmas Úr parancsának.

Pál tanítása is egyértelművé teszi, hogy ennek a sákramentumnak a megváltás teljes eseménye az alapja. A Róm 6,1kk. nagy igéje egyszerre beszél keresztről és feltámadásról, halálról és új életről. A keresztség által úgy részeseedik tehát az ember Krisztus megváltó erejében, hogy részese lesz az ő eszkatologikus valóságának: „Ha ugyanis eggyé lettünk vele halálának hasonlóságában, még inkább eggyé leszünk vele a feltámadásának hasonlóságában is.” (5. v.) Ugyanezt fejezi ki más analógiával a Gal 3-ban, ahol a Krisztusba kereszttelkedésről, a Krisztus magunkra öltéséről beszél (27. v.). A megkeresztelt ember „ígéret szerint örökös” (29. v.), az új aión megvalósulásának eseményében, új életben élhet.

A kereszttelző egyháznak nem pusztán földi értelemben véve „van jövője”, hanem a jövő Urának jelenlétét és hatalmát ünnepli minden kereszttelés alkalmával.

A másik sákramentum, az *úrvacsora* a lehető legintenzívebben jeleníti meg az istentisztelet eszkatologikus tartalmát. Már az ószövetségi asztalközösségekben, közös étkezésekben (szövetségkötéskor, áldozatbemutatás után, stb.) is felismerhető az eszkatologikus gondolat. Különösen a messiási kor üdvlakomáiról szóló ígéretek<sup>19</sup> leírásaiban tárul ez elénk<sup>20</sup>. Az is kimutatható, hogy a páska, az ószövetségi húsvét megünneplésében a honfoglalás, illetve a bírák kora után változás, gazdagodás történik. Megjelenik ugyanis az eszkatológiai tartalom.

A neves katolikus teológus, Várnagy Antal így ír erről: „Amikor a választott nép már az Ígéret földjén élt, és egyre jobban tudatára ébredt, hogy a messiási ígéretek hordozza, akkor az első húsvétra való emlékezés még egy vonással bővült: nem csak megjelenítette az első húsvétot, hanem előre is mutatott a jövődő teljesebb üdvösség felé: eszkatologikus jelleggel utalt a messiási idők felé”<sup>21</sup>.

Jézus és tanítványai közös étkezésein, különösen az utolsó vacsorán ez az ószövetségi gondolat jelenik meg és nyer új értelmet. Ez az „eszkatologikus horizont”<sup>22</sup> az egész együttlétet jellemzi, de különösen az Isten országára történő utalásban válik egyértelművé (Mk 14,25). Varga Zsigmond az úrvacsoráról írt jelentős tanulmányában<sup>23</sup> kifejti, hogy az úrvacsora szerezteségi igéje őt újszövetségi előfordulása közül<sup>24</sup> a négy evangéliumi hely tükrözi leginkább a jézusi intenciót, mely szerint a közös étkezés, s benne az úrvacsora szerzése eszkatologikus tartalommal bír.

<sup>18</sup> Török: i.m. (1985) 455.

<sup>19</sup> Pl. Ézs 25,6-8; Jóel 2,24kk

<sup>20</sup> Ld.: Bolyki János: *Jézus asztalközösségei*; Budapest, 1993, 180k.

<sup>21</sup> Ld.: Várnagy Antal: *Liturgika*, Lämpás Kiadó, Abaliget, 1999, 23.

<sup>22</sup> K-H. Bieritz szóhasználata, ld.: Karl-Heinrich Bieritz: *Liturgik*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2004. 288k.

<sup>23</sup> Dr. Varga Zsigmond: *Az úrvacsora újszövetségi értelmezésének kérdései ma*, in: *Hit élet, tudomány*, Debrecen, 1988. 55kk.

<sup>24</sup> 1Kor 11,23kk; Mk 14,22-24; Mt 26,26-28; Lk 22,19k; Jn 6,51

A páli szereztetési ige, mely a legkorábban rögzített szöveg, alapvetően más koncepciót követ. Az apostolnak a konkrét gyülekezeti helyzetre vonatkoztatva kellett megfogalmaznia az úrvacsora igéjét. Korintusban pedig a gyülekezet közös étkezési gyakorlata bizonyos szociális és diakóniai kérdéseket, feszültségeket hozott a felszínre (1Kor 11). Pál ezek kontextusában, ezekre válaszolva fogalmazza meg nagyon pontosan a szereztetési igét és a hozzáfűzött apostoli tanítást. Ennek ellenére a páli szereztetési igének is van eszkatologikus jellege: az úrvacsora cselekménye és érvénye addig tart, „*amíg eljön*” az Úr (26 v.). Tehát: „az úrvacsora az eszkatologikus messiás ekklézia sákramentuma. Rendeltetése és funkciója arra az időre szól, amíg Urunk Jézus Krisztus 'meg nem érkezik', vissza nem jön – látható és ítéletes felségében...”<sup>25</sup> Ígéletünk van viszont az átmeneti idő eltelte után az úrvacsora mennyei teljességéről, mert meg van írva: „*Boldogok, akik hivatalosak a Bárány menyegzőjének vacsorájára!*” (Jel 19,9)

Az úrvacsorázó gyülekezet a Bárány jegyese, Krisztus menyasszonya, amely a beteljesülés és a várakozás kettősségében, Ura titokzatos jelenlétének boldogságában és eljövetele bizonyosságában él.

4. Az istentisztelet a mennyei liturgia anticipálása. Boross Géza az istentisztelet normái között az első helyen említi a mennyei istentiszteletet<sup>26</sup>. Czeglédy Sándor pedig ezt mondja: „A földi istentiszteleteket, a világ bármelyik részében, bármelyik nemzet körében, bármilyen nyelven menjenek is végbe, az ugyanazon egy mennyei istentisztelettel való kapcsolatuk teszi istentiszteletté...”<sup>27</sup>

Tehát nem történelmi hagyományok és helyi szokások, nem emberi elvárások és kegyességi irányzatok határozzák meg az istentisztelet lényegét, hanem az az örökkévaló mennyei liturgia, amelyet néhány helyen megsejteni enged Isten igéje. Hálaadásra és egyben felelősségre indító tény, hogy annak, amit mi a földi „szent összejöveteleken” teszünk, köze lehet a mennyei valósághoz. Hogyan valósulhat ez meg? Hogyan lehet az, hogy a földi lét és a mennyei valóság közötti áthidalhatatlan „közbevettetés” ellenére az istentiszteletben szent összefüggés valósulhat meg az ideigvaló és az örökkévaló között? A választ az igéből kapjuk meg.

A mennyei istentiszteletről főként két újszövetségi könyvben olvasunk, a Zsidókhöz írt levélben és a Jelenések könyvében. Mindkettő középpontjában a dicsőség Krisztusa áll. Őbenne valósul hát meg az összeköttetés a menny és a föld között. A két könyvben kétféle szempont érvényesül. A Zsidókhöz írt levél Krisztust, mint az örökkévaló Főpapot, a mennyei istentisztelet cselekményének alanyát mutatja be (5-9. rész). Ő az Úr által épített „*szentélynek, és igazi sátornak*” a szolgája (liturgusa! 8,2), és „*a jövődő javak főpapja*” (9,11), aki tökéletes áldozatát egyszer s mindenkorra bemutatta (7,27; 9,25k). A Jelenések könyvének csodálatos istentiszteletében pedig mint az istentisztelet középpontja, az imádat tárgya jelenik meg a megdicsőült Krisztus, aki az Atya

<sup>25</sup> Varga Zs.: i.m. 68k.

<sup>26</sup> Dr. Boross Géza: *A liturgia vázolata*, Budapest, 2000. 27kk.

<sup>27</sup> Czeglédy S.: i.m. 176.

trónján ül (3,21), akiről szól a dicsőítő ének, s aki előtt leborulnak a mennyei lények (5,8kk; 5,11kk; 7,9kk).

Krisztus személye és munkája köti tehát össze a mi istentiszteletünket a mennyei liturgiával. Hogyan tudna jól élni az egyház ezzel a kegyelmi eséllyel? Úgy, ha istentiszteletét „az örökkévaló örökség ígérete” (Zsid 9,15) fényében értelmezi, ha úgy tekint rá, mit a mennyei liturgia anticipálására, előízére.

Mit jelent az egyházza, illetve az egyház istentiszteletére nézve ez az anticipálás, ez a titokzatos kapcsolat?

a./ Ez a kapcsolat először is a földi istentisztelet *dicsősége és kiváltsága*. A mennyei dicsőség elővételezése semmilyen más emberi közösségben vagy tevékenységben nem történhet meg, csak az istentiszteletben, tehát a gyülekezet liturgiájában és az élet istentiszteletében. „*Terólad ömlik rám a fény...*” – énekelheti a Krisztus dicsőségét szemlélő és szolgáló ember<sup>28</sup>. A földi istentisztelet – ha az valóban istentisztelet – a mennyei liturgia ragyogását, légkörét sejteti.

A Zsidókhöz írt levél apostola e titokról szól, amikor összehasonlítja az ószövetségi nép és az újszövetségi gyülekezet Istennel való találkozását. A Sinai-hegynél történt találkozás félelmetes volt.<sup>29</sup> A Krisztusban elhívott újszövetségi gyülekezet számára viszont a mennyet idézi ez a találkozás: „Ti a Sion hegyéhez járultatok, és az élő Isten városához, a mennyei Jeruzsálemhez és az angyalok ezreihez, az elsőszülöttek ünnepi seregéhez és gyülekezetéhez, akik fel vannak jegyezve a mennyekben, mindenek bírójához, Istenhez, és a tökéletességre jutott igazak lelkeihez; az új szövetség közbenjárójához, Jézushoz...” (12,22kk).

Amikor Istent dicsőítő módon énekel a gyülekezet, amikor az imádság szava szól, vagy a mennyből jövő ige hangzik (Zsid 12,25), akkor mintegy bekapcsolódik a földi gyülekezet abba az istentiszteletbe, amelyről kijelentést nyert János apostol a Jelenések könyvében. Nagy kiváltság ez! A harang és a Lélek szava ilyen dicsőséges közösségbe hív!

b./ Másodsor: a mennyei és földi istentisztelet titokzatos kapcsolata a mi istentiszteletünknek a *fegyelmező ereje*. A keresztyén istentiszteletben nem az történik, amit mi vagy bárki más akar. Ott Krisztus akaratának kell megvalósulnia! Mivel ő a mennyei istentisztelet liturgusa és középpontja, a földi istentiszteletben is ő szolgál, és ő uralkodik. Minden liturgikai elv kezdete ez: „*Va-lamit mond néktek, megtegyétek*”<sup>30</sup>. Jézus Krisztus istentisztelete pedig Isten lélekben és igazságban imádása (Jn 4,23k). Ezen a rostán kihullik minden emberi erőlködés, vallásos buzgalom, „*magunk csinálta kegyeskedés*” (Kol 2,23). Krisztus istentiszteletének másik fontos elve és gyakorlata az Ószövetségből idézett ige: „*Irgalmasságot akarok, és nem áldozatot*” (Mt 9,13). Ennek rostáján pedig kihull minden tartalmatlan liturgizmus és hitetlen szó, minden szeretetlen kegyesség. Krisztus istentiszteletét tanulva az egyház haladhat a sallangmentes, „*logiké latreia*” felé (Róm 12,1).

<sup>28</sup> 329. dicséret 3. verse

<sup>29</sup> Zsid 12,18kk. vö.: 2Móz 19,10kk.

<sup>30</sup> Jn 2,5, Károli fordítás szerint

c./ Harmadszor: a mennyei és földi istentisztelet különös összeköttetése a földi istentisztelet *kritikája*. Az egyháznak tudnia kell, hogy istentisztelete az igaznak, a mintának csak képmása, árnyéka. A Zsidókhöz írt levél az ószövetségi szenthely dolgaira használja ezeket a kifejezéseket (8,5kk; 9,23). De hát a földiek az Újszövetségben is ideigvalók! A Jelenések könyve a templom nélküli város képével (21,22) a földi liturgia és szenthely kritikáját adja. A templom mindazt jelképezi, amire itt a földön a jó rend érdekében a gyülekezetnek az istentisztelet megtartásához szüksége van. A mennyben János nem lát templomot, „mert az Úr, a mindenható Isten és a Bárány annak temploma”.

Ma is fellelhető a kövekkel, a földi dolgokkal való dicsekedés tanítványi lelkülete. De Jézus ma is helyére teszi az értékrendet.<sup>31</sup>

d./ S végül negyedszer: a mennyei és földi istentisztelet titokzatos kapcsolata a mi istentiszteletünk *küldetését* jelenti. A mennyiek előízét kóstolgotó egyháznak feladata van, hogy ezekből az „ízekből” juttasson a világnak. A menny felé nyitott istentisztelet nyitott az emberek világa felé is. Megszívlelendő Ernst Lange német teológus gondolata: „Csak az az istentisztelet a korszerű, amely a maga formájában és nyelvében emlékeztetés Isten eljövendő országára, s mint ilyen, ennek az eljövendőnek az ünneplése.”<sup>32</sup>

A mennyei istentiszteletet elővételező egyház a reménység népe. Nem a múltba tekint és nem a mának él. Reménysége átüt az istentiszteletén és életén, döntésein és a jövő iránti felelősségén. Az egyház ezzel tud a legtöbbet segíteni a világon, a társadalmon, amely a reménytelenség és távlat nélküliség fogságába került. Az első keresztyén gyülekezet egy, a romlás jeleit mutató világban, a Római Birodalom világában éppen a reménységével tudott távlatokat nyitni az emberek előtt. Erről beszélt az első keresztyének istentisztelete, melynek része volt a *Marana tha* kiáltás, „Jövel, Urunk!” vagy más fordításban: „Eljön az Úr!” (1Kor 16,22)<sup>33</sup>. Istentiszteletünk küldetése, hogy az Úr ígéretét komolyan vegye és hirdesse, illetve annak beteljesedéséért, az Úr visszajöveteléért könyörögjön (epiklézis). A „Bizony hamar eljövök” és a „Jöjj, Uram Jézus” (Jel 22,20) párbeszéd nem a szektás rajongás világába visz el, hanem a keresztyén reménység bizonyosságát hirdeti.

Az egyház „akkor teljesíti jól küldetését, ha hűséges Urához, aki *tegnap, ma és mindörökké ugyanaz* (Zsid 13,8). Minél hűségesebb, annál inkább áldásának közvetítője, és megtapasztalhatóvá válik általa az eljövendő világ ereje...”<sup>34</sup> Isten Szentlelke teheti késszé az egyházat, illetve az egyház istentiszteletét arra, hogy ezt a „közszolgálati” küldetését teljesíteni tudja.

Látjuk tehát, hogy az a bizonyosság, mely szerint istentiszteletünk a mennyei istentisztelet csodálatos valóságának anticipálása lehet, sokrétű és intenzív módon járul hozzá az istentisztelet eszkatológiai tartalmának erősítéséhez.

<sup>31</sup> Ld.: Mk 13,1-2. Tanítvány: „Mester, nézd, mekkora kövek és mekkora épületek!” Jézus: „Nem marad itt kő kövön...”

<sup>32</sup> Idézi Boross Géza: *Mire jó az istentisztelet?* In: Kocsev Miklós, szerk.: *Találkozások Istennel és emberrel: E. Lange gyakorlati teológiája*, Pápa, 2004. 59.

<sup>33</sup> Ld.: Pásztor J.: i.m. (1985) 26.

<sup>34</sup> Dr. Lenkeyné Semsey Klára: *Az újszövetségi közösség titka és hatása*, in: RE, 2007/10. 226.

Miután áttekintettük az istentisztelet lényegi vonásait az eszkatológiai tartalom szempontjából, már csak az a kérdés marad hátra, hogy milyen módon érvényesíthető a gyakorlatban ez a tartalom. Milyen feladatokat jelent számunkra az istentisztelet eszkatológiai összefüggéseinek megjelenítése? Vegyük számba tennivalóinkat a teljesség igénye nélkül...

- Tegyük hangsúlyosabbá az egyház sákramentális – tehát a sákramentumok által meghatározott – jellegéről szóló tanítást, s ezzel együtt erősítsük az istentiszteleti közösség húsvéti identitását!

- Fedezzük fel a Szentírás tanítását a végső dolgokról! Jelenjenek meg ezek az igék rendszeresebben a lekiókbán és az igehirdetésben. Tanítsuk a gyülekezetet a paruzia igei kérdéseiről. Az adventi idő lehetőséget nyújt erre, de az év más ünnepei és alkalmai is. Kár lenne, ha csak a szekták és kiségyházak képviselőitől hallanának ezekről híveink.

- Újuljon meg a gyülekezeti imádságunk a „*jöjjön el a te országod*” kérés jegyében!

- Éljük bátrabban énekeskönyvünk eszkatologikus kincseivel! Gondolhatunk a Krisztus ítéletre eljövételéről c.(362-367.) gyűjteményre, de sok más énekre is, mint például: 265. 7., 266. 4., 340. 8., 426. 4., 480. 4., és lehetne hosszan folytatni a sort.

- Használjuk ki a hitvallástétel alkalmait! A királyok Királyának népe nem lehet néma a kívül valók előtt. A dicsőség Uráról tehetünk hitvallást, aki minden hatalom, aki mindenek bírójaként visszajön. Tegyük bizonyosságot az üdvösség bizonyosságáról!

## Summary

### The eschatological tenor of the church service

The starting point of this study is the belief that we are to rethink the relation of liturgy and eschatology both in theology and in the field of the congregation's church services.

It seems that in our theological view and congregational practice, the eschatological connections of worship services sometimes appear as secondary elements which can be pushed into the background. However, according to the biblical norms, the teaching on eschatology belongs to the essence of the church service. The Christian worship services are closely connected to the future, the years to come, since God's will is that 'the powers of the coming age' (Hebrews 6, 5) are to be experienced in Him and through Him. The eschatological tenor and meaning are not just scenery or a foreign body in the church service but should be included in the essential characters of the services.

The church service has an eschatological content:

because a church worship service is for God' glory

because a church service is a meeting with the resurrected Christ

because the community of the worship service is a sacramental community  
because the church service is the anticipation of the heavenly liturgy.

By the presentation of these ideas this study urges us to regard the worship service as an eschatological event, and to express this indispensable tenor better in our theological ways of thinking and practice of the church's worship events.



# Fekete Csaba

## Graduált rendelő levél (1650)\*

**P**rotestáns graduáljainkról szélesebb körben még nem formálták át eléggé a közvéleményt az utóbbi fél évszázad tudományos kutatási eredményei. Ennek megvan az oka. Kevés körülményt és elemi adatot ismerünk. A hozzá nem értő olvasó ezzel a neki sok, szakértőnek meg kevés adattal nehezen boldogul. Aztán elfeledett liturgikus gyakorlatot alkotó elemekről és összefüggésekről van szó. Ezekben nem könnyű eligazodnia annak, aki maga nem éneklé a liturgiát, olvasással alkot fogalmat, fogalmaz ítéletet a liturgiáról és a liturgikus könyvekről. Elévült tudománytörténeti tévedés is rontja a helyzetet. Sokáig a Batthyány graduált vélték legkorábbi és egyetlen forrásnak, minden protestáns énekeskönyv őseinek. Ez a téves beidegzés nem tűnt el (ma sem ritka a »Batthyány-kódex« elnevezés). Seprődi János 1913-ban Volf György hibás olvasatát („1563”) helyesbítette 1733-ra.<sup>1</sup> Ez az évszám a leírás után egy évszázaddal a tulajdonos Ráday Pál halála évének följegyzése.<sup>2</sup> A pontosan egy évszázaddal korábbi évszám szerint 1633-ban lett Ráday Gáspáré, a másolást tekintve ez a *terminus ad quem*. Megszokásból kísért ma is a graduál 16. századra való keltezése, jóllehet igazolta fél évszázada Czeglédy Sándor, hogy a *terminus a quo* 1613, korábban nem írhatták, mert papírját attól kezdve gyártották;<sup>3</sup> azaz a Batthyány–Óvári–Ráday testvérgraduálok a 17. század húszas éveiből valók. Néhány év különbséggel másolhatták mindhármat. A hagyományos keltezéshez ragaszkodást motiválja az a valóságos nehézség, hogy egyetlen ősforrás nélkül nehéz viszonyítanunk. Későbbi kéziratok állapotából kellene a korábbi állapotokat körvonaloznunk, hogy az összefüggések kétes kérdéseit tisztázzuk.

Kellő mélységű tisztázottság kényszerű hiányában is, valamint a fogalmazás hevében nem tekintve az eldönthetetlen feltételezésekre, a graduálszerkesztést általában a graduál *leírójának* szokás tulajdonítani. Ebben van vagy lehet némi igazság. Aligha jogosult azonban a kivétel nélküli

---

\* Készült az OTKA K 69093 támogatásával.

<sup>1</sup> A Batthyány-kódex jelentősége. In: Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Gyulafehérvárt tartott hetedik vándorgyűlésének emlékkönyve. Kolozsvár, 1913, 132–140.

<sup>2</sup> Vö. Graduale Ráday saeculi XVII. edited and introduced by ILONA FERENCZI, Budapest, 1997, 30. (Musicalia Danubiana 16.)

<sup>3</sup> A Batthyány-kódex és az Óvári graduál közös leírója. In: *Magyar Könyvszemle* 77 (1961) 247–263; A Batthyány-kódex kisebb testvére: a Ráday graduál. In: *Magyar Nyelv* 59 (1963) 24–29.

általánosítás. Ferenczi Iona feltételezésénél nincs pontosabb áttekintésünk a kezdetekről. Ő kutatásai és kiadásai nyomán összegezte, hogy „...a megrendelő egyházközségek számára valószínűleg az 1580-as, 1590-es években készítették az első kéziratos graduálokat. Ezeknek a graduáloknak tartalma az első időszakban a nagyobb ünnepi vesperások (ádvent, karácsony, vízkereszt, böjt, nagyhét, húsvét, mennybemenetel, pünkösd, Szentháromság ünnepére) és a mindennapi reggeli istentiszteletek (a »prímák«) liturgiájára szorítkozott. Alkalmanként kiegészítve más liturgiába tartozó tételekkel (például invitorium, introitus, sequentia)”.<sup>4</sup> Ezeket az összeállításokat jogosan tekinthetjük *szerkesztésnek*. Huszár Gált is joggal minősíti ekként Karasszon Dezső is, mikor megállapítja, hogy „a CCII<sup>v</sup> levélen primaként bejelentett szertartást [...] a CCLVII. levélen utólag laudesnak minősíti a *szerkesztő*”. Viszont a mintának tekintett vagy a másolás alapjául szolgáló kéziratos szertartáskönyv ismeretének hiányában nem olyan magától értetődő az a minősítés, hogy a „Ráday graduál *szerkesztője* a kötet végén, tehát egy helyen közli az általa liturgikus szempontból legfontosabbnak tartott zsolnárokat”; illetve kérdéses a hozzáfűzött értékelés, hogy „a *graduálok szerkesztői* ezeket a zsolnárokat nem mechanikusan vették át egymástól, és nem követték kritikátlanul az általuk ismert teológus bibliafordítókat sem”.<sup>5</sup>

Nem lehet a teljes igazság az sem, ha azt képzeljük bármelyik graduálról, hogy felöleli egy gyülekezet vagy egy egyházvidék *valamennyi* létező liturgikus tételét. Gyakran bukkanunk olyan zsolnárutalásokra, amelyek ugyanabban a graduálban nincsenek leírva. A helyi használatra vonatkoznak az antifónák után található ilyen incipitek, ezért akkor volt értelme az ezekre való hivatkozásnak, ha volt másik hozzáférhető kéziratos segédlet, amelyben a hivatkozott zsolnár megtalálható. Keveset tudhatunk arról, hogy nagyobb gyülekezetek birtokában mi minden lehetett meg egykor. Következtetéseinkben mindenkor gondolnunk kell egy sokkal szélesebb alapú gyakorlatra, amelyben a támpont vagy segédkönyv-bázis nem az az egyetlen graduál volt, amelyet mi szerencsére ismerhetünk.

Mindezekre rávilágít az eddig ismeretes egyetlen adalék, amelyben a megrendelő elég pontos követelményeket fogalmaz meg. A 17. század közepén írt levél kötéstáblában lappangott, kiemelt áztatmány. Felfedezője Harsányi István, aki közre is adta.<sup>6</sup> Írásának már a címéből az látszik, hogy ő az ismeretlen régi magyar nyomtatványra összpontosított, nem boncolta a graduálírás körülményeit és követelményeit. Nem is érezte szükségét, mert ő is teljesen meg volt győződve a Batthyány graduál 16. századi »ősgraduál« mivoltáról, amelyhez viszonyítunk minden más graduált. Közlése sem mindenütt betű szerinti,

<sup>4</sup> Graduale Ráday saeculi XVII, Budapest. 1997. [Kísérő tanulmány] 11. (Musicalia Danubiana 16.)

<sup>5</sup> Synopsis Gradualis. A gregorián énekek és a magyar református istentisztelet, in: Egyház és művelődés, Fejezetek a reformátusság és a művelődés XVI-XIX. századi történetéből, Debrecen, 2000, 76–77.

<sup>6</sup> A csepregi graduál. In: *Irodalomtörténet* I (1912) 110–112.

érdemes teljes szövegét újra idéznünk.<sup>7</sup> Az eredeti alapján pontosítottam Harányi István közlését.

*Salutem à falute.*

*El vettem az kegielmed Levelét; f-megértettem annak continentiáját. Hogi azért Kegielmed fogadáását be tellyefsétette, tökéletes dolgott cselekedett Kegielmed, f-énis kedveesen vettem Kegielmedtúl, mentül hamaréb azon léfzek, hogi Kegielmeddel szemben levén végezsek.*

*Az mi az Gradualnak Quantitását illeti, legien csak négi konc. Compingállya az mint leg jobban tudgia Kegielmed. Az Irafsa pedig szép öregen légien. Kotakra valo Lamentatiok Pafsio előtt legienek, a többi Pafsio utan, s-mindenik eleiben a fzt írja Kegielmed, hoc, et hoc, tempore dicenda. Továbbá csak válogatott hymnufsokat Antiphonakatt az fő Innepekre valókat írjon Kegielmed beléje, az melly énekeket pedig megh találhatni az Nyomatott Csepregi Gradualban neis írja Kegielmed belé. Az Adventre és Böjtre valo, tottbul fordétott Ennekeket, és mindennapi Reggelre valokatis, de ollyakat, mellyek ninczenek az Csepregi Gradualba, legh előfzör írjon Kegielmed.*

*Mint hogi Afzoniom eö Nagifága erötelen állapotall vagion, nem tudom bizoniofsan meheteke általl az Innepek előtt vagi sem, jóll lehet azon lefzek; Kegielmedet kérem egi Pafsionalist jó Alkalmatojsággall küldgiön az Innepekre, ha ad 4. et 5. April, ell nem megjünk, az Után sem, hanem az Innepek utan ofztánnan holott pedig az Uj Graduált küldenné Kegielmed általl annalis kedbeftb dolgott cselekednék Kegielmed, bár csak Zolyomi Uram kezében bízná Kegielmed.*

*Az könyvet nem bánom kerefse megh Kegielmed.*

*Mi femmi Uj hirekkel nem bővölködünk. Kegielmed se vonnia megh azt Iraftul magátt, Anniok eö Kegielmének ajánlijuk vífzontaksággal valo szolgálatunkat.*

*Ezzel Istennek ajánlom Kegielmedett*

*Anno 1650. 16 Martii.*

*Ex Caftello Sicz.*

*Szeretettel szolgál míg éll*

*Lövei Vajda Görgi Praedicator.*

*Adafsék ez Levelem Cseppregi Mihál Deak Uramnak &c.*

*Nekem jó Akaro Uramnak*

*tulajdon kezében.*

---

Néhány megjegyzést szükséges hozzáfűznünk a levél értelmezéséhez.

1. A graduál leírója *másol*. Csepregi Mihály deáktól 1650-ben másolást vártak. Azt és úgy, ahogyan megrendelték. Lehet, hogy szakértő is volt, nem csupán írnök. Kántor is lehetett vagy tanító. A protestáns tanítók folytathatták tanulmányaikat, és ordinálásra (lelkészi beiktatásra, szentelésre) jelentkezhet-

---

<sup>7</sup> Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei Nagykönyvtára, Kézirattár, Kt. 736. 1 folio, 290 × 200 mm. Vö. BÖRZSÖNYI JÓZSEF: A Tiszáninneri Református Egyházkerület Nagykönyvtárának (Sárospatak) kéziratkatalógusa. 1850 előtti kéziratok. Budapest, 1986. 711.

tek. Írnokságot vállalhattak alkalmi megbízatásként. Bármelyik iskolázott ifjú, deák vagy lelkész is másolhatott liturgikus kéziratot, ha szép írása és gyakorlata volt, közöttük előnye volt annak, aki maga is használt liturgikus könyveket mint diákkantor, vagy legalább tudta, hogyan használják ezeket. Ebben a levélben azonban csak választott minta lemásolásról lehet szó. Szerkesztésről csak annyiban, hogy mit hagyjon el a másoló: ami az új graduál nélkül is megvan a gyülekezetnek. Tehát ezt sem ő döntötte el. Volt olyan jegyző (patvarista, joggyakornok), aki értett a zenéhez, de éppen a gyarló hangjegyzírás példái mutatják, hogy nagy többségben lehettek az olyan 17. századi másolók, graduálírók, akik vagy csak igen kezdetleges zenei ismeretekkel rendelkeztek, vagy (feltehető liturgikus jártasságuk ellenére) teljesen analfabéták voltak zeneileg. Dallamjegyzésük, ha nem bízhatták másra a kottázást, tele van elemi és tipushibával. Van olyan graduál is, amelyben a kottaszerű jelecskék a szöveg fölötti szisztémában csupán értelmetlen és értelmezhetetlen dekorációul szolgálnak.

2. A megrendelő, a prédikátor határozta meg a tartalmat. Ebben a levélben szinte bibliográfiai pontossággal körvonalazza kívánalmát. Azt is, hogy mit ne másoljon Mihály deák. Szavai alapján mégsem kétségtelen, hogy milyen szerkezetű graduált rendelt. Az egy ünnepre való különböző műfajú tételeket egymás után említi, ebből érthetjük azt is, hogy olyan felépítésű graduált óhajtott, amelyben mindezek együtt vannak (mint 1574-ben Huszár Gál Komjáti graduáljában) az illető ünnephez kapcsolva, és nem külön antifónák, himnuszok, stb. sorozatából állt a graduál. De ez másként is értelmezhető. Nem tudjuk bizonyítani, hogy az elkészült graduálban ennek végig így kellett lennie.

3. Nyomatott graduált emleget Lövei Vajda György prédikátor. Ezt a csepregi nyomatványt nem ismerjük. Könyvészeti segédkönyveink alapján körülbelül 1637 és 1643 között jelenhetett meg. Azokhoz hasonló *evangélikus (illetve protestáns) énekeskönyvnek* kellett lennie, mint amilyenek a lőcsei és bártfaiak, mert ezekben volt graduálrész. A fordított énekek Tranoscius, liptószentmiklósi prédikátor *Cithara sanctorum* című biblikus cseh nyelvű énekeskönyvéből készülhettek.<sup>8</sup> Szintén lehetséges, hogy az Eperjesi graduálban is meglévő vagy hasonló cseh-morva eredetű énekekre is gondolt a megrendelő.<sup>9</sup>

Elháríthatjuk viszont azt a feltételezést, hogy talán az Öreg graduál Csepregen használt példányáról van szó. Ebben nem volt egyetlen szláv (biblikus cseh) nyelvből fordított ének sem. Továbbá nem ismeretes olyan mennyiségű protestáns himnusz, antifóna és egyéb magyar gregorián tétel, amelyekből az Öreg graduálban meglévőket *mind mellőzve* olyan vaskos gyűjteményt lehetett volna összeállítani, amekkorát a prédikátor megrendelt.

4. A megrendelt és bizonyos el is készült kéziratot graduál a levélben foglalt terjedelméből becslve elég tekintélyes kötet. A 17–18. században négy konc 100 ív nyomtató papír. Kézírásos többszörözés miatt talán inkább finomabb és vastagabb írópapírból 96 ív a megkívánt terjedelem (konkonként

<sup>8</sup> JIŘIK TRĀNOWSKÝ: *Písň duchovní staré y nové...* Lőcse, 1636; RMNy 1655

<sup>9</sup> Vö. *Graduale Ecclesiae Hungaricae Epperiensis 1635*. Edited and introduced by ILONA FERENCZI. Budapest, 1988. [Kísérő tanulmány] 29. (Musicalia Danubiana 9.)

egy ívvel kevesebb). A ketté (kettedrétbe) hajtott ívek 200 leveléből többnyire négyleveléses füzeteket alkottak (ritkábban hatleveléses, szükség szerint, vagy félívet); a kéziratot tehát 384–400 pagina terjedelműre méretezte a megrendelő. (Négyrétbe hajtva, ha olyan kisebb méretű lett volna, mint a 4° Ráday graduál, kétszeres lett volna a lapszám, ám az öregbetűs írás hangoztatása miatt nem erre kell gondolnunk.) A lapok pontos mérete bizonytalanabb, mert az ilyen kötethez felhasznált papírivek általában 28 × 38 és 46 × 60 cm között mozogtak a fajtától függően (kancelláriaitól regálíg lehetett valamelyik nagyság). Az egyes papírmalmok méretei is eltéréseket mutattak. Ívenként csak 1–2 cm eltéréssel száz íven a szöveg több száz sorral nőtt vagy csökkent. Nem tudjuk, honnan való és milyen fajta papírt használt Csepregi Mihály deák a graduál írásához.<sup>10</sup>

Megközelítőleg fele akkora lehetett így az új szertartáskönyv terjedelme, mint az Öreg graduálé, amelyet azonban nagy betűvel és széles margóval nagyobb méretű papírfajtára nyomtattak. Lapszámra pedig megközelítette az új kéziratot az egykori (csonkítatlan) Eperjesi graduál fele méretét. A kötet becsülhető mérete miatt is vélhetjük, amint erről előbb is volt szó, hogy a Csepregi graduál megnevezés nem azonosítható az Öreg graduál egyik példányával. Hihetőbb, hogy 4° formátumú nyomtatott graduál-énekeskönyv volt, amelynek ünnepi és évközi anyagában is jóval szerényebb választékához másoltatta le Lövei Vajda György a bővebb választékot. Legjobb tudása szerint kellett kötnie a másolónak a kéziratot. Az állandóan használt nagyobb kötet emberöltőnként kétszer is annyira megkopott, rongálódott, hogy javítást vagy teljesen új kötést igényelt. Ha a graduálmásoló nem maga volt egyben a könyvkötő is, akkor kötetnie kellett valahol. Minden nyomda, a Csepregen működő mellett is találhatott könyvkötő mestert. Egy efféle fóliás csak bordázott, erős táblába fűzött állapotban lehetett tartós.

5. Javíthatott, alakíthatott a meglévő graduálon az illően nagytekintélyű prédikátor. Ilyesmit aligha érezhetett saját kompetenciájába és autoritására tartozónak az átlagos szép írású jegyző vagy deák. Tudós tekintélye néhol kántornak is lehetett, hisz képzettsége sokszor megegyezett a lelkészekével. Általában mégis csak prédikátorra, főként akadémiát járt és külföldi tudományos fokozattal rendelkező tiszteletes és tudós prédikátorra gondolhatunk, aki például átírt vagy fordított himnuszokat, mint Keserői Dajka János az Öreg graduál elődjeként készült Gyulafehérvári graduálban. Geleji Katona István előbeszéde és a graduál sajtóhibáinak javításhoz írt értekezése elárulja, hogy nyomdába adott kéziratot a szerkesztők irányításával leírták, de az Öreg graduál helyesírását nagyobb részben a nyomdász önkényének kell tulajdonítanunk, aki a korrektúrában is elmulasztotta az *i*-ző alakok és a szerkesztő püspök által kívánt egyéb hangzójelölések javítását.<sup>11</sup> Czeglédy Sándor (vö. fentebb megnevezett tanulmányait) megfigyelése, hogy eleinte hűséggel másolta mintáját a leíró, de aztán egyre inkább saját szokása szerint írta a szava-

<sup>10</sup> Minderre vö. BOGDÁN ISTVÁN: A magyarországi papíripar története (1530–1900), Akadémiai Kiadó, Budapest 1963, 252, 255, 265–266.

<sup>11</sup> Lásd a részletekre KURTA JÓZSEF: Az Öreg graduál századai Erdélyben, Kolozsvári Protestáns Theológiai Intézet, Kolozsvár, 2002. (Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek, 8.)

kat, szóalakokat, részben függetlenül a kéziratos mintától. Ez azonban a kézírásos másolás velejárója, a tartalomra és szerkezetre nem vonatkozik.

6. Volt tartalékban kész *Passionalis* a másoló deáknál, ez is kiderül a levélből. A legtöbbet és legtovább használt liturgikus segédletből raktáron mindig lehetett graduálíróknál, mert a kántoroktól még egy-két évszázaddal később is elvárták a gyülekezetek, hogy nagyhéten a Máté szerinti rövidebb, vagy a négy evangélista szerinti hosszabb Passiót és a Lamentációt énekeljék el; ahol alkalmas kántor és iskolai énekkar nem volt, ott maga a lelkész énekelje. Például Técső református gyülekezetében az Öreg graduálból csupán a Passio ívei vannak meg máig.<sup>12</sup> Vagy kiemelték az ottani (később eltűnt) Öreg graduálból, vagy (talán ez még valószínűbb) defektusos példányból való, esetleg többet is nyomtattak ezekből az ívekből Gyulafehérvárott, és ezért külön is megszerezhetők egyes gyülekezetek. Az Öreg graduál több példányában tartottak másolatokat a *Passionalis*ból (egyes töredékek meg is maradtak), a kántorok nem magát a nyomtatott graduált használták, könnyebb volt saját füzetükből énekelni (ilyen töredékek maradtak például Kecskeméten és Nagykőrösön).

7. *Hiányzó liturgikus tételek* lehettek máskor is elsősorban, amelyeket lemásoltattak a megrendelők. Azokat tehát, amelyek nem voltak meg a gyülekezet könyveiben, vagy pedig a prédikátor kívánsága szerint szükség volt rájuk. A másolás jelenthette volna azt is, hogy a használatban elnyűtt graduált változatlanul újra leírják, renoválják, megújítják, mert több nemzedék használatában teljesen elrongyolódott (az egyes példányokkal kapcsolatosan megmaradt adatokból úgy láthatjuk, hogy harminc–negyven esztendőnként vagy még gyakrabban a graduálokat újra kellett köttetni). Itt nem erről van szó, hanem új írásáról, amelyben elsősorban az ünnepekre való énekelt tételek vannak meg.

Ebből a levélből sem tudhatunk meg sok mindent. Működött-e még ekkor állandó *scriptorium* Csepregen? Mihály deák csupán alkalmilag vagy rendszeresen írt graduálokat? Mi volt a mintája (exemplárja), ha nem a nyomtatott graduálban található tételeket másolta, amelyeket itt megrendeltek?

Harsányi István (1874–1928) pataki professzornak és könyvtárosnak köszönjük ezt az egyedülálló liturgiátörténeti dokumentumot. Intsen bennünket meggondolásra. Ne tegyünk minden óvakodás nélkül egyenlőségjelet valamilyik graduál másolója és szerkesztője közé, ahol pedig lehetséges, törekedjünk a szerkesztés és másolás elhatárolására.

<sup>12</sup> Ezt a példányt a Déri Múzeum (Debrecen) és néhai Molnár Ambrus szívességéből ismerem; a kárpátaljai leltárösszeírások készítése során alkalmi kiállításon is látható volt Debrecenben egy évtizeddel ezelőtt.

## **Summary**

### **Ordering a Gradual**

In the Reformed Church the order of worship, developed from the elements of the medieval mass, consisted of the presentation of texts sung and recited by the minister, the cantor and a choir organised from the schoolchildren. In the worship service Hungarian versions and translations of psalms, hymns, antiphons and responses were sounded; all of them in prose, with the exception of hymns. The agenda that recorded these pieces was called a 'gradual', on the basis of a medieval type of the missal. In the 16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> century they were published in print also, but they were available to the congregations mostly in manuscript copies. This study presents and analyses a letter, dated in 1650, ordering such a manuscript gradual.



# Bolvári-Takács Gábor

## A „sárospataki iskola” történeti kutatásának új dimenziói

A „sárospataki iskola” nemcsak neveléstörténeti szempontú kutatásának időszerepéről a Magyar Comenius Társaság 2007. évi tudományos felolvasó ülésén Koncz Gábor szólt. Előadásában fölhívta a figyelmet azokra a sajátosságokra és párhuzamokra, amelyek vizsgálata – a külső hatások és belső fogadókészségek dialektikájának megfejtésével – elvezethet a „pataki iskola” történeti tapasztalatainak mai hasznosításához.<sup>1</sup> A továbbiakban ezzel a kutatási problémával kívánok foglalkozni.

### A fogalom

Az „iskola” szó alapjelentése (ifjúság oktatásával foglalkozó intézmény) közismert. Most azonban a további jelentések egyikét kell irányadónak tekintenünk: „valamely irány(zat), szokás, módszer a tudományban, az irodalomban, a művészetben, a technikában”.<sup>2</sup> A kifejezés a nemzetközi gyakorlatban sem ismeretlen: gondoljunk csak a „frankfurti iskola” néven emlegetett szociológiai-kultúrfilozófiai,<sup>3</sup> vagy a „chicagói iskola”-ként aposztrofált közgazdaságtudományi<sup>4</sup> irányzatra. Magyarországon szintén elterjedt a fogalom, hiszen csak „budapesti iskola” néven több különböző formációt tart nyilván a szakirodalom. Létezett egy pszichoanalitikai kör a 20. század elején (Ferenczi Sándor és munkatársai),<sup>5</sup> ismert a Lukács-tanítványok (Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Márkus György, Vajda Mihály) által képviselt filozófiai műhely,<sup>6</sup> s Nyugaton

<sup>1</sup> Koncz Gábor: Sárospatak: a köszönő város, in: Földy Ferenc – Kiss Ferenc – Kovács Dániel (szerk.): Comenius előtt és után. Bibliotheca Comeniana XIII., Magyar Comenius Társaság, Sárospatak, 2008, 91-93. o.

<sup>2</sup> A magyar nyelv értelmező szótára, 3. kötet, Akadémiai Kiadó, 1960, 556. o.

<sup>3</sup> V.ö.: Maróti Andor: Frankfurti iskola kultúrafelfogása, in: Kenyeres Ágnes (főszerk.): Kulturális kisenciklopédia, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1986, 206-208. o.

<sup>4</sup> V.ö.: Paul A. Samuelson – William D. Nordhaus: Közgazdaságtan III., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1992<sup>3</sup>, 1084-1085. o.

<sup>5</sup> V.ö.: Vikár György: A pszichoanalízis „Budapesti iskolája”. Gyógyítás és öngyógyítás, Budapest, 1984.

<sup>6</sup> A Budapesti Iskola. Tanulmányok Lukács Györgyről I., Fehér Ferenc – Heller Ágnes (vál. és szerk.: Kardos András), T-Twins Kiadó – MTA Lukács Archívum, Budapest, 2005.

így nevezték azt a dokumentum-játékfilmes csoportosulást, amely 1973 és 1984 között útnak indította Dárday István, Ember Judit, Gazdag Gyula, Schiffer Pál, Tarr Béla, Vitézy László rendezőket.<sup>7</sup> A fogalommal legújabbban a „debreceni iskola” kapcsán találkoztunk: e címmel jelent meg monográfia, feldolgozva a Debreceni Egyetem neveléstudományi tanszéke professzorainak (Mitrovics Gyula, Karácsony Sándor, Jausz Béla, Kelemen László) életművét.<sup>8</sup> Bár az iskola fogalma – mint láttuk – nemzetközi és hazai viszonylatban egyaránt elterjedt, a „pataki iskola” vonatkozásában mégsem az eddigieket vélem megfelelő megközelítési iránynak. A helyes út megtalálásához hozzásegített Leonyid Batkin *Az itáliai reneszánsz* című könyve, amelynek címlapján Raffaello *Athéni iskola* című, 1509-ben készült vatikáni freskója látható. Az eddig is nyilvánvaló volt, hogy az *athéni iskola* ebben az összefüggésben jelenti egyrészt az ókori görög intézményt, másrészt magát Raffaello művét. Van azonban a címnek harmadik értelmezése is, amelyet Batkin a kötet utószavában fejt ki. Véleménye szerint ugyanis Raffaello freskója nem más, mint a reneszánsz gondolkodás és életszemlélet, azaz a dialogizmus és a történetiség megtestesítője, hiszen a freskó szerkezetében, tartalmában és szimbólumrendszerében egyaránt tükrözi a reneszánsz alapvető vonásait.<sup>9</sup>

E gondolatmenet nyomán a „pataki iskola” számomra egyrészt *intézmény*, másrészt *esztémi-pedagógiai közösség* (amelyet a „pataki szellem” kifejezéssel szoktuk összefoglalni), harmadrészt pedig olyan *neveléstörténeti-kutatási modell*, amely sajátos viszonyaival neveléstörténeti összefüggések feltárására ad lehetőséget. A „pataki iskola” e sajátos viszonyainak kutatása kapcsán a továbbiakban *idődimenzióról*, *szellemi dimenzióról* és *személyi dimenzióról* kell beszélnünk.

### **Idődimenzió: az időbeli határok**

A „pataki iskola” történetének fénykorát Koncz Gábor, a már említett előadásában, az 1920 és 1951 közötti bő három évtizedre tette.<sup>10</sup> Nem vitatva e korszak kiemelkedő sikereit és eredményeit, úgy vélem, a pataki iskolatörténet kutatása szempontjából a 19. század második és a 20. század első fele is hangsúlyos, tehát számunkra az 1850 és 1952 közötti száz év a releváns, mert tartalmilag, szellemileg és társadalmi hatásmechanizmusa szempontjából ez a leggazdagabb korszak. Alátámasztják ezt azok az események, amelyek hosszú távon meghatározták az iskola fejlődését.<sup>11</sup> Néhány példát kiemelve: 1857-ben

<sup>7</sup> V.ö.: Zalán Vince (szerk.): Budapesti Iskola. Magyar dokumentum-játékfilmek 1973-1984, Magyar Dokumentumfilm Rendezők Egyesülete, Budapest, 2005.

<sup>8</sup> Brezsnay László (szerk.): A „Debreceni Iskola” neveléstudomány-történeti vázlat, Gondolat Kiadó, Budapest, 2007. A kötetet ismerteti: Bolvári-Takács Gábor: A debreceni neveléstudományi iskola, Zempléni Múzsza, 2008. 4. szám, 100-102. o.

<sup>9</sup> Leonyid Batkin: Az itáliai reneszánsz, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1986, 483-491. o.

<sup>10</sup> Koncz Gábor: Sárospatak: a köszönő város, i.m. 92. o.

<sup>11</sup> Barcza József: A Kollégium története 1849-től 1919-ig, in: A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára, Református Sajtóosztály, 1981, 155-201. o.; Czegle Imre: A tudományok művelése a Kollégiumban 1849 és

a tanítóképző<sup>12</sup> önállósulása és ugyanezen évben a *Sárospataki Füzetek* megindulása,<sup>13</sup> 1860-ban az iskola autonómiájának visszaállítása és ezzel egyidejűleg a korábban elmaradt 400 éves alapítási évforduló megünneplése, 1863-ban a jogakadémia újraindulása. A korszakban folyamatosan működött a teológia (bezárva: 1951) és a gimnázium (államosítva: 1952). A jogakadémia 1923-ig létezett, a tanítóképző pedig 1869-ben állami, 1929-ben ismét egyházi intézmény lett, hogy aztán 1950-ben újból államosítsák. Ezen időszakokra esnek az öregdiák mozgalom legkiemelkedőbb eseményei: az első öregdiák baráti kör megalakulása Pest-Budán 1872-ben,<sup>14</sup> az öregdiákok budapesti egyesületének alapítása 1921-ben, illetve a Pataki Diákok Országos Szövetségének létrehozása 1928-ban.<sup>15</sup>

Az előadásomra való felkészülés közben vettem a kezembe Takács Béla *Száz év a pataki iskola kórházának történetéből* című tanulmányát.<sup>16</sup> A szerző az 1852 és 1952 közötti időszakot vizsgálta, hiszen az önálló kollégiumi kórház fennállása e periódusra tehető. Képletesen szólva e száz év volt a pataki Kollégium történetének „legegészségesebb” korszaka.

### Szellemi dimenzió: a „pataki szellem”

A „pataki szellem” fontosságáról sokan és sok helyen szóltak már. Leginkább Újszászy Kálmán, Ködöböcz József és Barcza József munkássága említhető, de vegyük észre, hogy mindhárman különböző hangsúlyokkal fogalmazták meg nézeteiket. Újszászy Kálmán esetében a pataki szellem alap gondolata a nyitottság, ezt nyomatékosította a Benda Kálmánnak 1983-ban adott interjújában is.<sup>17</sup> Ködöböcz József a tárgyi és szellemi kulturális örökségben megtestesülő, főleg művelődéstörténeti értékű kulturális hagyományt tekinti a „pataki szel-

---

1919 között, in: uo. 202-228. o.; Barcza József: A Kollégium története 1919 után, in: uo. 245-261. o.

<sup>12</sup> Ködöböcz József: Tanítóképzés Sárospatakon. A kollégiumi és középiskolai képzés négy évszázada, Tankönyvkiadó, Budapest, 1986.

<sup>13</sup> Dienes Dénes: Sárospataki Füzetek, Sárospataki Füzetek 1997. 1. szám, új folyam, 2-9. o.; továbbá: Uő: A Sárospataki Füzetek története (1857-1905), Zempléni Múzsza, 2007. 2. szám, 42-47. o.

<sup>14</sup> Bolvári-Takács Gábor: Sárospataki baráti kör Budán, 1872-ben, Egyháztörténeti Szemle, 2005. 2. szám, 143-146. o.

<sup>15</sup> Novák Sándor (összeáll.): Emléklapok 1928. október 6-ról, Pataki Diákok Országos Szövetsége, Sárospatak, 1928.; Bolvári-Takács Gábor: Az Alma Mater szolgálatában. A pataki diákmozgalom száz éve, 1. rész, Reformátusok Lapja, 2000. 34. szám, 7. o., 2. rész: Reformátusok Lapja, 2000. 35. szám, 7. o.

<sup>16</sup> Takács Béla: Száz év a pataki iskola kórházának történetéből (1852-1952), in: Dobay Béla (szerk.): A sárospataki Rákóczi Gimnázium jubileumi évkönyve, Sárospatak, 1981, 259-263. o.

<sup>17</sup> Mr. Sárospatak. Benda Kálmán tv-interjúja, 1983, in: Balassa Iván – Kovács Dániel – Szentimrei Mihály (szerk.): Újszászy Kálmán emlékkönyv. Széphalom 8. A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve, Szabad Tér Kiadó, Budapest–Sárospatak, 1996, 25. o. Újszászy Kálmán további e tárgyú művei: A pataki diák lelki arca, in: uo. 263-270. o., valamint a Sárospatak és öröksége c. fejezet, uo. 381-466. o.

lem” alapjának és fő építőelemének.<sup>18</sup> Barcza József ismét máshonnan közelít a kérdéshez: számára a komparatív elemzés a mérvadó: egyrészt a pataki iskola jellemző adatainak országos viszonyrendszerben, elsősorban a debreceni Kollégiummal való összevetésben történő elhelyezése, illetve a nemzetközi összefüggések vizsgálata (peregrináció, külföldi hatások).<sup>19</sup> Az új kutatásoknak nemcsak az említett megközelítések szintézisét kell elvégeznie, hanem mindent ki kell egészítenie a „pataki szellem” történeti összefüggéseinek teológiai, ideológiai, szociológiai és gazdasági szempontú elemzésével.

Ehhez ma már bő szakirodalom áll rendelkezésre. A gazdaságtörténet terén elsősorban Hörcsik Richárd munkássága,<sup>20</sup> a teológiai vonatkozások tekintetében pedig részben az 1918-1919-es ideológiai hatások,<sup>21</sup> de főleg a Karl Barth eszméinek sárospataki megjelenésével összefüggő szakirodalom.<sup>22</sup>

Az ideológiai és szociológiai összetevőkről leginkább az egykori sárospataki diákok visszaemlékezéseiből nyerhetünk releváns képet. A Kollégium, illetve a gimnázium egykori belső viszonyaiba engednek bepillantást többek között Berecz János,<sup>23</sup> Deme László,<sup>24</sup> Gonda Béla,<sup>25</sup> Harsányi István,<sup>26</sup> Király István,<sup>27</sup> Koncsol László,<sup>28</sup> Ködöböcz József,<sup>29</sup> Kőrösi József,<sup>30</sup> Lázár István,<sup>31</sup>

<sup>18</sup> Ködöböcz József: Sárospatak a magyar művelődés történetében, Sárospatak, 1991

<sup>19</sup> Barcza József: A pataki szellem, Zempléni Múzsza, 2006. 4. szám, 31-37. o.

<sup>20</sup> Hörcsik Richárd: A Sárospataki Református Kollégium gazdaságtörténete (1800-1919), Borsod-Abaúj-Zemplén Megyei Levéltár, Sárospatak, 1996; Hörcsik Richárd: „Bodrog partján van egy város...” Tanulmányok Sárospatak történelméből. Napkút Kiadó, Budapest, 2007.

<sup>21</sup> V.ö.: Barcza József: Rohoska József progresszív nézetei 1918-1919-ben, Sárospataki Füzetek, 2001. 1. szám, új folyam, 31-41. o.

<sup>22</sup> V.ö.: Koncz Sándor: Szabó Zoltán teológiájának kibontakozása (s.a.r.: Koncz Gábor), Zempléni Múzsza, 2002. 2. szám, 5-28. o.; Horváth Erzsébet: A pataki Teológia sajátosságai az 1930-as években, Sárospataki Füzetek, 2002. 2. szám, 20-28. o.; Dienes Dénes: Viharfelhők a pataki Teológia egén az 1930-as években, Sárospataki Füzetek, 2002. 2. szám, 77-81. o.

<sup>23</sup> Berecz János: Vállalom, Budapest-Print, Budapest, é. n. (2003), 40-57. o.

<sup>24</sup> Mezey Erzsébet – Séra Katalin: Beszélgetés dr. Deme László nyelvészprofesszorral, in: Dobay Béla (szerk.): A sárospataki Rákóczi Gimnázium jubileumi évkönyve, i.m. 237-239. o.

<sup>25</sup> Gonda Béla: Pataki diákemlékeim, in: Panka Károly (szerk.): A pataki diákvilág anekdotakincse, II. kötet, Pataki Diákok Országos Szövetségének Budapesti Egyesülete, 1930, 5-14. o.

<sup>26</sup> Harsányi István: Tehetségvédelem, Magyar Tehetséggondozó Társaság, Budapest, 1994, 52-63. o.

<sup>27</sup> Király István: Az intellektuális város: Patak, a szellemi nevelő, Borsodi Művelődés, 1981. 3. szám, 87-90. o.; Király István. Gyórfy Miklós interjúja, in: Az utak összefutnak, összeállította: Vámos György, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1987, 137-138. o.; Berecz Lilla: Interjú dr. Király István akadémikussal, in: Dobay Béla (szerk.): A sárospataki Rákóczi Gimnázium jubileumi évkönyve, i.m. 239-241. o.

<sup>28</sup> Koncsol László: Sárospataki történetek, 1947-1950, Zempléni Múzsza, 2005. 4. szám, 72-87. o.; illetve in: Uő: Tegnap a holnap után, Madách-Posonium, Bratislava, 2006, 225-258. o..

<sup>29</sup> Ködöböcz József: Életem (s.a.r, a jegyzeteket és az utószót írta: Kováts Dániel), Kazinczy Ferenc Társaság, Sárospatak, 2006, 13-32. o.

Nagy János,<sup>32</sup> Palumby Gyula,<sup>33</sup> Rác István,<sup>34</sup> Radácsy György,<sup>35</sup> Szabó Lajos,<sup>36</sup> Vitányi Iván<sup>37</sup> memoárjai. A tanítóképző egykori diákjai közül hozzáférhetőek pl. Balogh Béni,<sup>38</sup> Csizmadia Ernő,<sup>39</sup> Dobos László,<sup>40</sup> Huszár István,<sup>41</sup> Mács József<sup>42</sup> visszaemlékezései. Az egykori népfőiskolások emlékeit Péterffy András interjúi örökítették meg.<sup>43</sup>

E tekintetben szintén mértékadó forrásnak tekinthetők a szépirodalmi feldolgozások. A legismertebbek kétségkívül Komáromi János,<sup>44</sup> Fekete Gyula<sup>45</sup> és Tóth-Máthé Miklós<sup>46</sup> diákregényei, de ne feledkezzünk meg Erdélyi János

---

<sup>30</sup> Kőrösi József: Harminchárom év a Valóság rabságában. Huszár Tibor interjúja, in: Kőrösi József emlékkönyv, Scholastica, h. n. (Budapest), 1998, 16-26. o.

<sup>31</sup> Lázár István: Utolsó s első évek, Borsodi Művelődés, 1981. 3. szám, 81-83. o.

<sup>32</sup> Nagy János: Visszapillantás, Borsodi Művelődés, 1981. 3. szám, 91-93. o.

<sup>33</sup> Palumby Gyula: Diákgárdák – kollégiumok, Borsodi Művelődés, 1981. 3. szám, 74-80. o.

<sup>34</sup> Rác István: A Semmi partján, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1991, 48-76. o.

<sup>35</sup> Radácsy György: Régi pataki diákélet, in: Panka Károly (szerk.): A pataki diákvilág anekdotakincse, I. kötet, Sárospataki Diákok Országos Szövetsége, Budapest, 1927, 7-29. o.

<sup>36</sup> Szabó Lajos: Utolsó szalmaszál, METEM Könyvek 27., METEM – Kazinczy Ferenc Társaság, Budapest, 2000, 23-44. o.

<sup>37</sup> Vitányi Iván: Önarckép – elvi keretben. Szellemi önéletrajz, Pazu-Westermann Könyvkiadó, Celldömölk, 2007, 10-16. o.; Cseke Hajnalka: Határhelyzetek. Interjú Vitányi Ivánnal, Pallas Stúdió, Budapest, 1996, 62-68. o.

<sup>38</sup> Balogh Béni: Mozaikok, gyémántfényben, Borsodi Művelődés, 1981. 3. szám, 72-73. o.

<sup>39</sup> Csizmadia Ernő: Pataki diákéveimre emlékezve, Borsodi Művelődés, 1981. 3. szám, 94-96. o.

<sup>40</sup> Dobos László: Bodroglő, Szülőföldem, in: Uó: Gondok könyve, Madách Könyvkiadó, Bratislava, 1983, 191-194. o.

<sup>41</sup> Huszár István: „A valóságot nagyon kell tisztelni...”, in: Vélemények és vallomások. Lázár István interjúi, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1978, 118-122. o.

<sup>42</sup> Mács József: Sárospatak adománya, in: Kováts Dániel – Szentirmai László (szerk.): 150 éves az önálló sárospataki tanítóképzés, Sárospataki Pedagógiai Füzetek 25., Sárospatak, 2007, 65-72. o.; illetve: Zempléni Múzsza, 2008. 3. szám, 91-96. o.

<sup>43</sup> A nép főiskolája (Péterffy András interjúi), in: Jakab Sándor – Varga Csaba (szer.): A Sárospataki Népfőiskola 1936-1986, Művelődéskutató Intézet, Budapest, 1986, 80-98. o.

<sup>44</sup> Komáromi János: Pataki diákok, Stádium Könyvkiadó, Budapest, 1926; Génus kiadás, Budapest, é. n.; Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1992.

<sup>45</sup> Fekete Gyula: Bodrog-parti szerelmeink, Móra Ferenc Könyvkiadó, Budapest, 1981; Tri kolor Könyvkiadó Kft. h. n., é. n. (2006)

<sup>46</sup> Tóth-Máthé Miklós: Pecúrok, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1989

látteletről,<sup>47</sup> Móricz Zsigmond novelláiról és riportjairól,<sup>48</sup> Lázár István szociográfiájáról,<sup>49</sup> Soós Imre irodalmi ihletésű önéletrajzáról<sup>50</sup> sem.

### Személyi dimenzió: a pataki tanáregyéniségek

A tanáregyéniségek sárospataki szerepének vizsgálatát több irányból megközelíthetjük:

1. *Az utánpótlás-nevelés.* Ennek legkiemelkedőbb sárospataki példája véleményem szerint a Ballagi Géza – Finkey Ferenc – Buza László vonal. A jogakadémia 1863-ban kezdte meg ismét működését, Ballagi 1875 és 1902 között tanított itt, 1888-tól MTA-tagként. Tanítványa, Finkey Ferenc 1893 és 1912 között volt pataki jogászprofesszor; s máig ő az utolsó tudós, aki aktív sárospataki tanárként lett MTA-tag, 1908-ban. Ez évben tért vissza Patakra tanítványa, Buza László, s tanított a jogakadémia 1923-ban bekövetkezett megszüntetéséig. Ő már eltávozására után, 1938-ban lett az MTA tagja.<sup>51</sup>
2. *A befogadó iskola.* A pataki Kollégium története szempontjából kulcsfontosságú, hogy a magas szintű utánpótlás nevelés mellett az iskola kezdeményezően és aktívan fogadta be a kívülről érkezett tanáregyéniségeket, és ezek tanítási-nevelési eszméi beépültek a „pataki szellem” krónikájába. Példa erre a Kollégium tanárai közül Dévai Jenő, Elekes Imre, Gulyás József, Mátyás Ernő, Novák Sándor, Orbán István, Szabó Ernő, Szabó Károly, Szilágyi Benő, Tárczy Árpád, Urbán Barnabás,<sup>52</sup> de a tanítóképzőben is több ilyen tanárt találunk, például Bolvári Zoltán, E. Kovács Kálmán, Hargitai Zoltán, Tóth Károly és mások.<sup>53</sup>
3. *A nemzedékek hatása.* A legszemléletesebben Hauser Arnold világította meg a generációs fejlődési tényező fontosságát. Szerinte az azonos életkori csoporthoz tartozó személyek anélkül, hogy tudatában lennének azonos felfogásbeli és társadalmi meghatározottságuknak, közös erővel hoznak létre előremutató kezdeményezéseket.<sup>54</sup> A nemzedékek hatása a pataki Kollégium

<sup>47</sup> Erdélyi János: Sárospatak, 1864, in: Uő: Úti levelek, naplók (szerk.: T. Erdélyi Ilna), Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1985, 115-139. o.

<sup>48</sup> Móricz Zsigmond: Árad a Bodrog. Írások a Felföldről (vál. és szerk.: Kovács Dániel), Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 1998, A „Sárospatak útján jártam én” c. fejezet írásai, 5-68. o.

<sup>49</sup> Lázár István: Kiált Patak vára, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1974, 200-207, 213-217, 219-226, 249-260. o.

<sup>50</sup> Soós Imre: Patak regénye, Sárospatak, 1996.

<sup>51</sup> V.ö.: Bolvári-Takács Gábor: Pataki tudósok az Akadémián. A Magyar Tudományos Akadémia és a Sárospataki Református Kollégium szellemi kapcsolatai. = Magyar Tudomány, 2000. 5. szám, 612-620. o.; Bolvári-Takács Gábor: Ballagi Géza és a pataki jogakadémia, Zempléni Múzsza, 2007. 3. szám, 92-94. o.

<sup>52</sup> A felsoroltakkal kapcsolatban lásd: Benke György – Pólos László – Szabó Csaba (szerk.): Pataki tanáraink (1931-1952), For You Bt., Sárospatak, 2005.

<sup>53</sup> V.ö.: Kődöböcz József: Tanítóképzés Sárospatakon, i.m.

<sup>54</sup> Hauser Arnold: A művészet szociológiája, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1982, 149-166. o.

történetében leginkább talán az 1930-40-es években mutatható ki, s e folyamatot törte derékba az államosítás.<sup>55</sup>

4. *A családi kapcsolatok.* A pataki tanártársadalom szociológiai jellemzéséhez hozzátartoznak a városon belüli családok közötti házastársi és más rokoni kapcsolatok, mint például a Radácsy–Finkey–Harsányi–Koncz vonal vagy a Mátyás–Palumbo, illetve Deák–Újszászy házasságok. Ezek a későbbiekben nyilvánvalóan befolyásolták a tanárok közötti viszonyokat.

A személyi dimenziók következő kérdésköre a pataki tanáregyeniségek kutatási szempontból történő csoportosítása. Véleményem szerint az alábbi kategóriák különböztethetők meg:

1. *Sárospatakon és országosan is jelentős tanárok,* akiknek életútját minden szempontból feldolgozták. Példa erre Erdélyi János<sup>56</sup> vagy Finkey Ferenc.<sup>57</sup>

2. *Sárospatakon és országosan is jelentős tanárok,* akiknek Patakon kívüli tevékenységét már feldolgozták. Példa erre Mitrovics Gyula, akinek debreceni tudományos életútját éppen a Debreceni Iskola története világítja meg.<sup>58</sup>

3. *Sárospatakon és másutt is jelentős tanárok,* akiknek életútját még nem, vagy csak vázlatosan, illetve részlegesen dolgozták fel. Példa erre Harsányi István<sup>59</sup> vagy Mátyás Ernő.<sup>60</sup>

4. *Csak Sárospatakon jelentős tanárok,* akiknek életútját már feldolgozták. Közöttük van mindenekelőtt Újszászy Kálmán,<sup>61</sup> mellette főként művésztanárok, illetve tanítóképzős pedagógusok találhatók: Bálint József,<sup>62</sup> Bertha Zoltán,<sup>63</sup> Palágyi Deák Geyza,<sup>64</sup> illetve Árvay József,<sup>65</sup> Bolvári Zoltán,<sup>66</sup> Debreczeni Zoltán,<sup>67</sup> Dezső Lajos,<sup>68</sup> Kovács Dezső,<sup>69</sup> Ködöböcz József.<sup>70</sup>

---

<sup>55</sup> V.ö.: Szentimrei Mihály: A Sárospataki Református Kollégium 20. századi virágzása, felszámolása és újraindulása, in: Kovács Dániel (szerk.): Széphalom 7., A Kazinczy Ferenc Társaság évkönyve, Sátoraljaújhely, 1995.

<sup>56</sup> T. Erdélyi Ilona: Erdélyi János, Budapest, 1981.; T. Erdélyi Ilona: Erdélyi János Sárospatakon, in: A Sárospataki Református Kollégium. Tanulmányok alapításának 450. évfordulójára, i.m. 229-244. o.

<sup>57</sup> Ködöböcz József: Finkey Ferenc élete és munkássága, Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc-Sárospatak, 1995.; Szathmáry Béla (szerk.): Dr. Finkey Ferenc emlékkönyv, Jogászok a Kultúráért Alapítvány, Sárospatak, 1995.

<sup>58</sup> Vincze Tamás et al.: Mitrovics Gyula és korszaka, in: Brezsnay László (szerk.): A „Debreceni Iskola” neveléstudomány-történeti vázlata, i.m. 87-181. o.

<sup>59</sup> Harsányi István pedagógiai publikációinak bibliográfiája (összeállította: Varga Kovács Amarilla), OPKM, 1988.

<sup>60</sup> Győri István (szerk.): Mátyás Ernő emlékfűzet. A Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiájának kiadványai 19., Sárospatak, 2000.

<sup>61</sup> Balassa Iván – Kovács Dániel – Szentimrei Mihály (szerk.): Újszászy Kálmán emlékkönyv, i.m.; Nagy Antal Mihály: Újszászy Kálmán, OPKM, Budapest, 2003.

<sup>62</sup> Vámosi Katalin: Bálint József festőművész élete és alkotásai, Zempléni Múza, 2007. 3. szám, 49-66. o.

<sup>63</sup> Dobrik István – Turi Gábor (szerk.): Életfa. Bertha Zoltán festői világa, Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 1998.

<sup>64</sup> Pocsainé Eperjesi Eszter: Palágyi Deák Geyza 1871-1931. Acta Patakina V., Sárospatak, 2001.

5. *Csak Sárospatakon jelentős tanárok*, akiknek életútját még nem dolgozták föl. E tekintetben van a legtöbb tennivalónk.

A fentiek alapján átgondolandónak tartom a „pataki iskola” történetének új szempontok és dimenziók szerinti kutatását, amely kívánatossá teszi, hogy a munkához csatlakozzanak a téma iránt érdeklődő kutatók.

### Summary

#### **The New Dimensions of the historical research on the ‘School of Sárospatak’**

The essay presents the new dimensions of the research on the ‘school of Sárospatak’ from the point of view of the history of education. It is done by keeping the dialectics of external effects and internal openness in view. The study describes the ‘school of Sárospatak’ as an institution, an intellectual pedagogical community and as a research model for the history of education. The intellectual, personal dimensions and the history of the ‘school of Patak’ are brought into correlation.

---

<sup>65</sup> Ködöböcz József: Árvay József, a magyar népoktatásügy sárospataki apostola, Sárospatak, 1997.

<sup>66</sup> Bolvári-Takács Gábor: Bolvári Zoltán, a zenepedagógus (1908-1993), in: Ködöböcz József (szerk.): *Művelődésünk múltjából*. Bibliotheca Comeniana VIII., Magyar Comenius Társaság, Sárospatak, 1999, 129-146. o.

<sup>67</sup> Földy Ferenc – Kováts Dániel (szerk.): *Debreczeni Zoltán festményei, grafikái*. Sárospataki Pedagógiai Füzetek 10., Sárospatak, 1986.

<sup>68</sup> Ködöböcz József: *Dezső Lajos 1847-1904*. Sárospataki Pedagógiai Füzetek 8., Sárospatak, 1984.

<sup>69</sup> Földyné Asztalos Adrienne: *Kovács Dezső (1881-1961)*, in: Földy Ferenc – Kováts Dániel (szerk.): *A tanítóképzés múltjából – A nevelőképzés műhelyéből*. Sárospataki Pedagógiai Füzetek 7., Sárospatak, 1983, 95-106. o.

<sup>70</sup> Demjén István: *Ködöböcz József*, OPKM, Budapest, 2003.

Füsti-Molnár Szilveszter

## **Szemponatok az *ecclesia semper reformanda* elvének érvényesítéséhez a Magyarországi Református Egyházban, különös tekintettel Kálvin teológiájára**

### **Bevezetés**

**M**inden közösség, így az egyház és egy felekezet számára is elengedhetetlenül fontos, hogy tisztában legyen azokkal a meghatározó tulajdonságokkal, amelyek identitásának alkotó elemeit képezik. Olyan igazság ez, amely minden korra igaz. Ma nagyon sokféle tendencia érvényesül. Különösen is érdekes, hogy ezekben a folyamatokban nemegyszer egymással ellentétes erőkről beszélhetünk. Ha csak egy rövid pillanatfelvételnél akarnánk értékelni a jelent, akkor mondanivalónkat azonnal a válság, a kilátástalanság, a magány, a közöny és az értékrelativizmus gondolatai köré csoportosítanánk. Folyamatosan beszűkülő jövőképünk elveszíti a felelősség-hordozásnak azt a dimenzióját, amellyel a jelen cselekvését radikálisan más irányba terelhetnék. Számos ponton érzékelhetjük tradícióink krízisét is. Éppen ezeknek a főbb vonalakban meghatározott tendenciáknak az ellenhatásaként egyre nő az igény a hagyományos értékekre, a közösség különböző formáira. Azonban életünk alapvetően a negatív tendenciák szerint is berendezett, így időnk és életterünk szinte már rutinosan annak a kontextusnak a szabályait követi, amellyel szemben valami mást szeretnénk. Tapasztalataink ebből a világból valók, ahol otthonosan mozgunk, de soha sem érezhetjük benne igazán otthon magunkat. Gondolkodásunk végletesen racionalizálódott, elveszítve ezzel az életnek azt a titokzatosságát, amely gátat szabhat a gátlástalan kíváncsiságnak, és nemegyszer tűnik úgy, hogy szép lassan az irracionális hit terei is felszámolásra kerülnek. A modern korral párhuzamosan kibontakozó szekularizációt követően nem kevesen kongatták a vallások vészharangjait.<sup>1</sup> Aztán amikor a modern kor bealkonyodott, és felváltotta valami más, amelyet jobb híján posztmodern időszyaknak nevezünk, egyre

---

<sup>1</sup> Harvey Cox: *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Collier Books (1965),

inkább megbizonyosodhattunk a vallások maradandóságáról.<sup>2</sup> Peter Berger egyenesen a szekularizációs folyamatok megfordulásáról beszél (deszekularizáció), és az 1990-es évek vallásszociológiai felméréseire támaszkodva megdönteni véli azt a masszívnak hitt hipotézist, amiben a modernség és a szekularizáció elválaszthatatlanul összekapcsolódik. Sőt, a vallás egészen jól megfér a modernizáció bizonyos formáival.<sup>3</sup> Számos ponton azonban mégis olyan mértékű transzformációval is számolnunk kell, amely sokszor belső ellentmondásokhoz vezet a vallások bizonyos formáinak a megélésénél.

Az évfordulók - így különösen a mostani Kálvin év is - megfelelő alkalmat teremthetnek a helyzetértékelésre és azon belül bizonyos aspektusok kidomborítására. Az emlékezés egyben életre hívja a szembesülést. Viszonyítási pontokat kereshetünk a szembesülés különböző rétegeinél, ahol jelentőséget kell kapniuk a hangsúlyos kérdések megfogalmazásának, amelyek alapján lelepleződhet a valóság. A közel félezer éves református tradícióban mi az, ami még ma is érvényre juttatható? Mi az a belső dinamizmus, ami ébren tartja a református lelkiséget? Miben és hogyan járul a református hit az egyház hitéhez: az egy, szent, egyetemes és apostoli egyházéhoz? Érezzük-e ezekben és az ezekhez hasonló kérdésekben református közösségeink felelősségét és saját, egyéni felelősségünket? Ismerjük-e a valós helyzetünket? Komolyan vesszük-e saját magunkat? Komolyan vesszük-e azt a bizonyoságtételt, amelyet a református hit mindig a Szentírás normájához kíván mérni? Gondolataink fókuszába az *ecclesia reformata, ecclesia semper reformanda est secundum Verbi Dei* (az egyház reformált, mert szüntelenül reformálnia kell Isten igéjének megfelelően) alapelvét állítjuk, amely igaz, hogy nem a reformáció felfedezése, de a reformációnak egyik legfőbb meghatározottsága.

### **Félreértések az *ecclesia reformata, semper reformanda* elvével összefüggésben**

Érdeemes tisztázni, hogy milyen alapvető félreértéseket kell elkerülnünk az *ecclesia reformata, semper reformanda* elvével kapcsolatosan, hogy valóban a reformáció teológiájának megfelelően bontsuk ki értelmét.

- a) Számos összefüggésben hallottuk és halljuk az egyház megreformálásának szükségességét, ahol a nézetkülönbségeket erősítjük, és az esetek zömével saját álláspontunk igazolásának szolgálatába állítjuk ezt a kifejezést. Sőt, sokszor fordítjuk azok ellen, akik tőlünk eltérő módon

<sup>2</sup> Nem sokkal később Harvey már a vallások helyzetét jellemzi és elemzi a szekularizált világban (városban). Harvey Cox: *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, Simon & Schuster, 1985. Harvey Cox, Arvind Sharma (edt.) *Religion in a Secular City: Essays in Honor of Harvey Cox*, Trinity Press, 2001.

<sup>3</sup> Peter Berger: *The Sacred Canopy*, New York, 1969. és Peter Berger (edt.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids Michigan, 1999; protestáns vonatkozásban lásd különösen is a 3. fejezetet: David Martin, *The Evangelical Protestant Upsurge and its Politics Implications*, 37-50.

- gondolkoznak a református családon belül. Számos szakadásnak ez a félreértés áll a háttérében.
- b) Másik jelentős félreértés, amikor azt gondoljuk, hogy az egyház megreformálhatja önmagát. Ez a lehetőség általában az idézett alapelv félrefordításából és félreértéséből fakadhat: „reformált és mindig reformáló egyház”. Ebben az esetben az emberi elképzelések és erőfeszítések olyan nagyraértékelésével találkozhatunk, amelyek elégséges garanciának tüntetik fel magukat minden változással összefüggésben.
  - c) Jelentős félreértést okozhat, ha a fiatalabb nemzedék azt gondolja, hogy neki az előző nemzedékhez képest kell forradalmian újat nyújtania.
  - d) Vérmérséklettől függően valamifajta konzervativizmust, sőt fundamentalizmust is érthetnénk alatta, amely elutasít minden kezdeményezést, és csak a múltat kívánja restaurálni. Ennek az ellenkezőjét is érthetnénk alatta, amikor is a liberalizmus zászlaját magasra tartva, a haladás és fejlődés hívószavait hangoztatva kívánnánk szakítani a múlttal.
  - e) Egyháztanilag nézve a legnagyobb félreértések egyike az lehet, amikor a református egyházon kívül más keresztyén felekezetek létét nem tekintjük igazán legitimnek.
  - f) Félreértést jelenthet a lokáltság és az univerzalitás ekkleziológiai összefüggéseinek megértésénél. Jelentős hangsúly kerül a helyi gyülekezetekre, egyházakra. Egyfelől az egyház szolgálata iránti felelősséget mélyítheti a *semper reformanda* elvének megfelelően, mindemellett számtalanszor tapasztaljuk, hogy hiányzik a szükséges kapcsolat és szolidaritás az egyház egészével - akár nemzeti, akár szélesebb nemzetközi perspektívákban.
  - g) A *semper reformanda* elvének rossz értelmezése és alkalmazása könnyen teremthet olyan illúziót, amelyben a hiányosságok teljesen a háttérbe szorulnak, mondván, ezek pusztán ideiglenesek, hiszen a folyamatos reformáció során úgymint korrigálhatók.
  - h) Félreértések sorozatát adhatja, hogy a *semper reformanda* elvében, az *ecclesia* szót szociológiai kategóriaként értelmezzük, nem pedig *krisztológiai* fogalomként.

Ennek a néhány félreértésnek az említése is jól illusztrálja a református hagyományon belül azokat az egymásnak feszülő jellegzetességeket, amelyek a tradíció sajátosságává váltak. Egyik ilyen kettősség az egyház egysége iránt érzett felelősség és elkötelezettség, amely sok esetben a lelki igény területén is komolyan jelenlevő meghatározottság, míg másfelől a szakadásra való hajlam különösen is erős kontrasztként árnyékolja be a református közösségek egyházké-

pét. Mára már közel 750 féle református egyház adatait ismerjük a világ majdnem minden országából.<sup>4</sup>

Másik jellemző ellentmondásként merülhet fel az Isten üzenetének átadása, amelynek központi szerepe van a református felekezeten belül, másfelől azonban számtalan esetben nagyon hiányos az egyházak közötti kommunikáció és együttműködés, valamint a közös bizonyoságtétel is meglehetősen zavaros. A különbségekből és az ellentmondásokból következően egyre fokozódik az egyetértés (*consensus ecclesiae*) hiánya, amit olykor csak növel a közösségeken elhatalmasodó közöny is.

Arra is fel kell hívnunk a figyelmet, hogy a magyarországi helyzetben a református egyház helyzete sajátos tendenciákat mutat a világ reformátusságával szemben. Tagoltsága pusztán történelmi okokra vezethető vissza, amelyek során az utódállamokba került református egyházaknak meg kellett szakítaniuk egyházi kapcsolataikat a Magyarországi Református Egyházal. A különböző egységtörekvések és zsinati deklarációk állhatnak egyházi, alkotmányos, szervezeti alapokon. Ez önmagában azonban sohasem jelent garanciát arra, amit a *koínonia* és a *communio*, a közös jóban való részesedés-ként élhetünk meg az istentiszteleti és sákramentális közösségben.<sup>5</sup>

A 16. századi református ekkleziológia nagyon világosan mondta el álláspontját. A II. Helvét Hitvallás XVII. részének 1-4. pontja a Szentírással igazolja, hogy Isten egyháza mint egyetlen, egyetlen és oszthatatlan rend áll a földön az emberek üdvösségéért. Isten Fia sereget gyűjt. Bizonyosságát adja továbbá, hogy 1) térben és időben csak egy közönséges anyaszentegyházról akar tudni; 2) kijelenti, hogy a földön hadakozó egyház (*ecclesia militans*) sok részegyházból áll, amelyek mind az egy anyaszentegyház egységébe tartoznak; 3) végül pedig az egyház egységét nem a külső szertartásokban, törvényekben és rendtartásokban keresi, hanem az *egyetemes keresztyén hit igazságában és egységében*.<sup>6</sup>

A Heidelbergi Kátéban ugyanez a bizonyosság szólal meg, és pedig az igazolást nem igénylő evidencia erejével. Az egyház létéből indul ki: „Mit hiszel az anyaszentegyházról?”<sup>7</sup>

A II. Helvét Hitvallás ekkleziológiája szintén ennek a szemléletnek ad teret, ami gyakorlatilag az Újszövetség korának egyházától<sup>8</sup> az ókori keresztyénségen át<sup>9</sup> a reformáción keresztül egészen napjainkig meghatározó, ami a *sokféleségben érvényesülő egység*. Nagy Barna így ír erről a II. Helvét Hitvalláshoz

<sup>4</sup> vö.: Jean Jaques Bauswein, Lukas Vischer: *Reformed Family Worldwide*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999. ld. még Lukas Vischer: *A világot átfogó református család*, Kálvin Kiadó, Budapest, 1-16.

<sup>5</sup> vö.: Szűcs Ferenc: *“Egyház és egyházak – Az egyetlen Magyar Református Zsinat és a Magyar Református Világszövetség kérdései”*, in: Tükör által homályosan, THÉMA, 127-143, 139

<sup>6</sup> vö.: II. Helvét Hitvallás 17. fejezete.

<sup>7</sup> Heidelbergi Káté 54. kérdés és felelet.

<sup>8</sup> Ld.: Oscar Culmann: *„The Plurality of the Gospels as a Theological Problem of Antiquity”*, in *The Early Church*, London, 1956, 390., kiemelés Szűcs: *im*, 128.

<sup>9</sup> Patout Burns: *„Establishing Unity in Diversity”*, in: *Perspectives in Religious Studies* 32 (winter 2005), 381-399.

készített bevezető tanulmányában: „Az egyházi hitvallás csakis az egyház: az egy 'közönséges keresztyén anyaszentegyház' ügyét akarhatja szolgálni, és az igaz és tiszta keresztyén hit igazságait megszólítani. Csak azt keresheti, ami az egyetemes érvényű krisztusi igazság, ami tehát katolikus dogma”.<sup>10</sup> A rész és az egész viszonya tehát tartalmi kérdés és nem szervezeti, ugyanakkor hierarchikus probléma. Ebben az összefüggésben az egyház és annak jelei (*nota ecclesia*) mindig Krisztus jelenlétéhez kötött, így sohasem mennyiségi kérdés, hanem a minőség és az identitásé.<sup>11</sup>

Ezeknek a felismeréseknek a keretében kívánjuk az *ecclesia reformata, semper reformanda* elvét érvényesíteni az ekkleziológia klasszikus témakörében a kálvini értelmezésnek megfelelően, különösen is szem előtt tartva a korábban felsorolt félreértések lehetőségét. Egyben hangsúlyozni kívánjuk, hogy az *ecclesia reformata, semper reformanda* elve mindig az éppen aktuális kontextus, a történeti, társadalmi, politikai, szociális és kulturális valóságban vár érvényesülésre.

### Una ecclesia – Ecclesia reformata

Az ekkleziasztikai egotizmus félrevezető diadala és a teljes cinizmus veszélyei ellenére is egyházi közösségeinkben jelen van a sóvárgás az egyháznak mint Krisztus testének olyan meghatározása és megélése után a világban, amely során elkerülhetjük a végletek nem kívánt örvényeit, amelyeket hol saját magunk, hol pedig mások kavarnak az egyház körül. A félreértésekben már utaltunk a *református* kifejezés nem megfelelő használatára és az ebből fakadó téves következtetésekre. Az egyház, amely reformátusnak vallja magát, olyan megújulásról tesz bizonyosságot, amely a Szentlélek megújító erejének és munkájának a következménye. Érdeemes figyelmünket az *egyház* reformátor-teológiai meghatározására irányítanunk, különösen is Kálvin értelmezésének megfelelően, ahogyan azt az *Institutió IV.* könyvében élénk tárja:

Kezdem pedig az egyházzal: amelynek kebelén akarja Isten gyűjteni fiait, nem csak azért, hogy annak a segítségét és szolgálatát vegyék igénybe addig, míg csecsemők és gyermekek, hanem hogy az egyház az ő anyai gondozásával igazgassa őket, míg fel nem serdülnek s míg végre hitüknek célját el nem érik. Ezt a két dolgot ugyanis, mivel Isten összekötötte, szétválasztani nem szabad [Mk 10, 9], úgy hogy akiknek Isten az atyjuk, azoknak az egyház legyen az anyjuk...<sup>12</sup>

Kálvin egyházzal alkotott teológiai meghatározása független attól az averziótól, ami a Rómával való vitából fakadhatna. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint Cyprianusra, a harmadik századi karthágói püspökre való utalás az idé-

<sup>10</sup> Nagy Barna: „Bevezetés a II. Helvét Hitvalláshoz”, in: A MRE Hitvallásos Iratai, Budapest, 1996., kiemelés Szűcs: *i.m.*, 134.

<sup>11</sup> Vö. Szűcs: *i.m.*, 127-132.

<sup>12</sup> Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere* (1559-es kiadás nyomán), Pápa, 1910, iv. 1. 1, 295-296. (További utalásokat lásd az *Inst.* rövidítésnek megfelelően)

zet utolsó mondatában. Minden lelkiismeretfurdalás nélkül teszi ezt meg magasan szárnyaló meghatározásában az *ecclesia*-ra tekintettel.

Nem menekül a választottak számára készített *láthatatlan egyház* kecsesítő megoldásokat kínáló értelmezése mögé, hanem az egyház valóságát kiterjeszti - a *Credo*-nak megfelelően - a *látható* és a *láthatatlan*, vagyis Isten választottainak és megdicsőült szentjeinek az egyházára is.<sup>13</sup> Az elhívottak Krisztusban egyesülnek (Ef 1, 22-23). Amennyiben az egy fejtől függnének, együtt növekednek az egy testben, egybeilleszkedve (Ef 4, 16), mint ugyanannak a testnek a tagjai (Róm 12, 5; 1Kor 10, 7; 12, 12, 27). Igazán egygészek azok, akik egy hitben, reményben, egy szeretetben és ugyanabban az isteni Lélekben élnek. Ők ezért nem csak az örök életnek ugyanarra az örökségére vannak elhíva, hanem arra is, hogy közösségük legyen az egy Istennel és Krisztussal (Ef 5, 30).<sup>14</sup>

Kálvin egyházra vonatkozó meghatározásának röviden ezek a legfőbb pontjai. Mindezek következtében nagy veszélyt jelent elhagyni az *egy, szent, katólikus* egyházat, mert nem csak az egyháztól szakadunk el, hanem ezzel együtt Istent és Krisztust is megtagadjuk.<sup>15</sup>

Kálvin teológiai meghatározását különösen érdemes fontossá tenni a mai kor számára akár a Magyarországi Református Egyházra nézve is. Mélyen elgondolkodtató a jelenlegi egyházzól alkotott közfelfogásunk. Nagyon találó, és a mi viszonyainkra is ráillik Harvey megállapítása, nevezetesen hogy mármár ironikus, ahogyan életünket az individualizmus törvényszerűségének megfelelően rendezzük be és közben identitásunk után kutatva még valamilyen homályos és bizonytalan vallási identitást is őrizve, még mindig keresztyéneknek hívjuk magunkat, és mindeközben életünket, melyben az egyéni érdekeinket helyezük előtérbe, szekuralizáltan éljük. Az Istennel és Krisztussal való kapcsolatunk és az erre építő kapcsolataink egymással már egyáltalán nem meghatározóak.<sup>16</sup> Ennek során az egyházzól alkotott képünk súlyos deformításokat szenved, gyakorlatilag két véglet között őrlődve. Az egyik oldalon van a kultúra, a keresztyénség és társadalom szintézisének véglete, míg a másik oldalon a „tiszták” egyháza mint „Noé bárkájának” a szélsősége. Egyértelmű, hogy az egyház a mai társadalom életében elvesztette privilegizált helyét. Éppen ezért nagy kérdés, hogy milyen kritériumoknak megfelelően fog alakulni az egyház új *modus vivendije*. Az egyháznak folyamatosan fel kell tennie önmagára nézve azt a kérdést, hogy miben különbözik más közösségektől és szervezetektől, amelyek nem egyháznak hívják magukat? Ekkleziológiai és ekkleziasztikai felelősségünk abban áll, hogy a megreformált egyházat alapvetően ne a konzervatív vagy liberális gondolkodásnak megfelelően határozzuk meg, hanem annak a *radikalizmusnak* megfelelően, ahogyan ezt a 16. századi reformátori teológia ekkleziológiája is tette, és amelynek jeles példájául szolgál Kálvin egyház-meghatározása is. Amennyiben egyházképünk nem képes meghaladni a szociológiai kategóriákat, úgy a megújulás is korlátozott és fél-

<sup>13</sup> *Inst.* iv. 1. 2, 296.

<sup>14</sup> *Inst.* iv.1.2, 297. p.

<sup>15</sup> *Inst.* iv. 1.10, 308-309. pp.

<sup>16</sup> Barry A. Harvey: *Another City: An Ecclesiological Primer for a Post-Christian World*, Continuum International Publishing Group, 1999, 2-3. p.

reértett marad. Azért beszélhetünk *megreformált egyházzól*, mert az egyház megújítása nem csupán általunk történik, hanem Isten kezdeményezésére és közbenjárásával. Mi elfogadói lehetünk a Szentlélek munkájának, aki megreformálja az egyházat Isten igéjének megfelelően. Az egyház Isten műve, Szentlelke és igéje hozta létre. Megőrzi és oltalmazza, formálja és szüntelenül reformálja azt. Kálvin ennek félreérthetetlen következményei szerint határozza meg helyünket az egyházban, ahogyan erről az Institutióban olvashatunk:

[...] nincs más út az örök életre, hacsak az nem, hogy mi ennek az anyának a méhében fogantatunk, általa születünk és emlőjén tápláltatunk; hogy ő megtart minket, és irányítása és vezetése által megőrzi, míg mi e halandó testtől megszabadítva, az angyalokhoz hasonlóknak nem leszünk.<sup>17</sup>

### **Chatolica ecclesia - extra ecclesiam nulla salus**

Mit is jelent az egyház katolicitása, az, hogy az *egész szerintivel* (*kath' holon*) törődünk? Anthiokiai Ignatius írja le először hogy „bárhon, ahol Jézus Krisztus jelen van, ott van a katolikus egyház”.<sup>18</sup> A keleti ortodox Meyendorff az egyház katolicitását alapvetően két dimenzióban látja érvényesülni. Ez az egyház herezisekkel és a szakadásokkal szemben való meghatározottsága. A herezisekkel való szembenállás az igazság kisajátítását és felkasabolását, a szakadásoktól való megóvás pedig az egyház közösségén belüli megosztottságot kívánja megfékezni.<sup>19</sup> Az egyház története során nemegyszer elkövette azt a hibát, hogy azt gondolta, az egyház szentsége csak szakadások mentén tartható fent, kijátszva így egymás ellen a *szentség* és a *katolicitás* ekkleziológiai paramétereit. Amikor az *univerzális* egyház témaköréhez érkezünk, az általánosságokon túl semmilyen megfoghatóbb konkrétummal sem vagyunk képesek szolgálni. A szó szoros értelemben csak az Isten tudja, hol található az egyetemes egyház. Márpedig ha Ignatiusnak igaza van, akkor Meyendorff vonalán haladva a keresztyén identitás meghatározó sajátossága a katolikus egyházba tartozás, amely minden keresztyén közösségtől megkívánja ennek a katolicitásnak a megélését. Vajon képes lehet-e egy keresztyén közösség létrehozni ezt az egyetemességet szentségre és tökéletességre való törekvéseiben? Bátran egy sorba állíthatjuk a kálvini gondolatokat az előbbi fejtegetéssel, hangsúlyossá téve ezzel Kálvin kiváltképpen is erősen ökumenikus hangvételét. Sadolet bíborosnak írt híres levelében nem kis szenvedélyességgel erősíti meg meggyőződését az egyház egységével és katolicitásával kapcsolatosan:

---

<sup>17</sup> *Inst.* iv.1.4, 299. p.

<sup>18</sup> Anthiokiai Ignatius: *The Epistle of Ignatius to the Smyrnaeans*, viii. fejezet, in Alexander Roberts, James Donaldson: *The Ante-Nicene Fathers of the Church* (American reprint of the Edinburgh edition), vol.1, Eerdmans, Grand Rapids Michigan, 1993. 90. p.

<sup>19</sup> John Meyendorff: *Catholicity and the Church*, St. Valadimr's Seminary Press, Crestwood, N.Y., 1983. 7-8. p.

Nos, amennyiben egy igazabb meghatározást is elvisel az egyházra vonatkozólag sajátmagánál, a jövőre nézve mondja azt, hogy az egyház minden szentek közössége, kiterjesztve az egész világra és minden időre, amelyet a tanítás és Krisztus egy lelke köt össze, ápolja és megtartja a hit egységét és a testvéri szövetséget. Az ilyen egyházzal tagadjuk a köztünk lévő nézetkülönbséget és sokkal inkább nagyra becsüljük, mint közös anyánkat, ezért nem kívánunk egyebet, mint az ő kebelében megmaradni.<sup>20</sup>

Kálvin különösen is nagy hangsúlyt fektetett az egyházi szolgálatra, amiben nyilvánvalóvá válhatnak Isten egyháznak adott ajándékai csakúgy, mint a Szentlélek jelenléte az egyházban. Ezt írja az Institutióban:

Így megy végbe a szentek megújítása; így épül fel Krisztus teste [Ef. 4, 12]; így növekedünk mindenestől fogva abban, aki a fő [Ef. 4, 15], így olvadunk egybe egymás közt; és így jutunk mindannyian a Krisztus egységére, ha tiszteletben tartjuk a kijelentéseket, ha befogadjuk az apostolokat és nem vetjük meg a nekünk tulajdonított tudományt.<sup>21</sup>

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy - Kálvin tanításaiban is - a keresztyén egység egyszerre ajándék és feladat is. A fenti kálvini idézet ezt az egységet Jézus Krisztusban való részesedésünk valóságaként tartja elérhetőnek. Ennek a meggyőződésnek és a Jézus Krisztusban elnyerhető egység utáni vágyakozásnak ad hangot, amit az Institutio negyedik könyvének címében is előre jelez (*Az igaz egyházzal, amellyel egységben kell élnünk, mivel minden istenfélő embernek anyja.*<sup>22</sup>).

Kálvin fájdalmasan látja a Krisztus egyházának megosztottságát nem csak római katolikus és protestáns vonatkozásban, hanem a protestáns egyházak között is.<sup>23</sup> A szakadások különösen is az egyes gyülekezetekre nézve válnak igazán problematikussá, amelyek az egész egyház egységének a mikrokozmoszai. Ennek összefüggésében Kálvin kiváltképpen is hangsúlyosan fogalmaz az efézusi levélhez írt kommentárjában:

[... ] nem érhetjük el az örökéletet a kölcsönös harmóniában élés nélkül ebben a világban. Istennek hangja egy, aki mindenkit hív, hogy ugyanannak a hitnek az egyetértésével [*fidei consensu*] egyesüljenek és tanuljanak meg segíteni egymásnak. Ha csak ez az egy gondolat vesz lakozást a mi értelmünkben, és ez a törvény [*legem*], hogy az Isten gyermekei között ne legyen több ellenkezés, mert a Mennyek Országa nem osztható részekre, akkor mennyivel inkább kell óvatosnak lennünk az egymás iránti kedvesség ápolásában! Mennyivel inkább utálnunk kell minden viszályko-

<sup>20</sup> Reply to Sadolet, *Calvin: Theological Treaties*, ford. és kiadja J. K. S. Reid. Library of Christian Classics, Vol. XXII. Westminster, Philadelphia, 231. p.

<sup>21</sup> *Inst.* iv. 3. 2, 339. p.

<sup>22</sup> *Inst.* iv. 1. 1, 295. p.

<sup>23</sup> vö.: T. H. L. Parker: „Calvin the Ecumenical Churchman”, in *Portrait of Calvin*, SCM Press, London, 1954, 106kk. p.

dást, mert ha pontosan fejezzük ki, hogy mindazok, akik elkülönülnek az ő testvéreiktől, azok elidegenítik magukat a Mennyeik Országától.<sup>24</sup>

Kálvin a fenti magyarázatában a Mennyeik Országa és Isten Országa kifejezéseket az egyház szinonimájaként használja. Amikor a lokális egyházzól és gyülekezeetről beszél, akkor ezt úgy teszi, hogy az egész katolikus egyház meghatározását érti alatta.

A kálvini és a reformátori hitvallásokhoz elválaszthatatlanul kapcsolódik az *extra ecclesiam nulla sallus* (az egyházon kívül nincs üdvösség) tétele, amelyben ugyancsak egy Cyprianusra történő utalással találkozunk, amely szervesen beépült a református tradícióba mint az egyház lényegi meghatározásának tétele. Ennek valósága jól kimutatható a különböző reformátori hitvallásokban is, pl. a Belga Hitvallás 27-28. cikkelyeiben így olvassuk:

Hisszük és valljuk az egy katolikus azaz egyetemes egyházat, mely szent gyülekezet, minden igaz keresztyén hívó közössége, akik teljes üdvösségüket az egy Jézus Krisztusban várják, mint akiket megmosott vérével, megszentelt és megpecsételt Lelkével...(27..cikkely) Hisszük, hogy azért mert ez a szent közösség és gyülekezet a választottaknak közössége, és rajta kívül nincs üdvösség, egyetlen bármilyen rendű és rangú embernek sem kell attól elszakadnia, hogy önmagával megelégedve külön éljen, hanem mindenkinek egyaránt ehhez kell csatlakoznia, és ezzel egyesülnie kell megmaradnia (28. cikkely).<sup>25</sup>

Ugyanilyen meghatározással találkozhatunk a Heidelbergi Káté 54. kérdés-feleletében is: „Hiszem, hogy Isten Fia a világ kezdetétől fogva annak végéig, az egész emberi nemzetségből, Szentleke és igéje által az igaz hit egységében magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe...”<sup>26</sup>

A protestantizmust számtalanszor éri az a vád, hogy megosztó. Különösen elgondolkodtató lehet, hogy az előbb idézett hitvallási tételek tükrében hogyan is gondoljunk a protestantizmus Rómától való elszakadására. Kálvinra összpontosítva ezzel a kérdéssel a válasz egyfelől egzisztenciálisan egyszerűen megközelíthető. Amennyiben Kálvin szülőföldjén marad, és nem hagy fel az egyház megreformálásának szándékával, úgy a szó szoros értelemben elveszítette volna a fejét, vagy éppen máglyán végezte volna, mint ahogyan nem kevesen jutottak ilyen sorsra azon kortársai közül, akik a reformáció elkötelezettjei

---

<sup>24</sup> Kálvin az Ef 4. 4-hez („Egy a test, egy a lélek, mint ahogyan egy reménységre kaptatok elhívást is.”) fűzi megjegyzéseit. John Calvin: Commentaries on the Epistle of Paul to the Galatians and Ephesians, William Pringle, Baker Boos, Grand Rapids Michigan, 263. p.

<sup>25</sup> Belga Hitvallás, Koinónia, Kolozsvár, 1998, 43-44. p.

<sup>26</sup> Heidelbergi Káté, Kálvin Kiadó, Budapest, 1996. 55. p.

voltak. Egyszerűen szólva Kálvin ugyanúgy válaszolna, ahogyan Luther is tette: nem ő hagyta el az egyházat, hanem az egyház közösítette ki őt.<sup>27</sup>

A Rómától való elkülönülés teológiai nézve lényegesen összetettebb. Egyfelől nem volt „borzasztóbb bűn”, mint az egyház iránti hűtlenség.<sup>28</sup> Másfelől Kálvin radikálisan megkérdőjelezte a Római Egyház egyháziasságát az evangélium iránt mutatott hűtlensége miatt. Kálvin egyház-meghatározásának kritériuma világosan kifejezésre jut az *Institutióban*:

[...] az ige hirdetésének tisztasága, és a szentségekkel való élés helyes módja alkalmas záloga és bizonyítéka annak, hogy azt a társaságot [*societas*], amelyben ez a két dolog feltalálható, egyháznak egész biztonsággal elfogadjuk,[...]<sup>29</sup>

Ezen meghatározás egyik kritériumának sem felelt meg Kálvin korának Római Egyháza, így a szakadás értelmezése is új teológiai megvilágításba került. Fontos kiemelni, hogy Kálvin elképzelhetőnek tartja, hogy „a tudomány és szentségek kezelésébe is csúszhat be valami hiba, ami azonban ne idegenítsen el bennünket az azzal való közösségtől.”<sup>30</sup> Sőt, meglepő szabadsággal egészíti ki az egyház definícióját: „[...] mindaddig, míg állhatatosan megmarad [Róma] az említett két dolog mellett, sehol sem kell azt megvetni, még akkor sem, ha oly sok fogyatkozás található benne.”<sup>31</sup> Kálvin számára az egyház katolicitása sokkal lényegesebb kérdés volt, mintsem néhány tanbeli elhajlás vagy morális vétek azt befolyásolhatta volna. A legalapvetőbb kérdés számára Krisztus és az egyház viszonyára koncentrált, és úgy látta, hogy ezzel kapcsolatos Róma hatalmas tévedésben van. Mindezek alapján Rómát heretikusnak tartotta, amely elszakadt az igaz egyháztól Isten ígéje és Jézus Krisztus elutasítása révén. Egyedül Krisztus (*solus Christi*) lehet az egyház alapja (*unicum fundamentum*), és Kálvin ehhez minden körülmények között ragaszkodott.<sup>32</sup> A pápisták - érvel Kálvin-fél Krisztust' választottak, és megcsonkították Krisztust,

<sup>27</sup> „Menjetek és kürtöljétek azt, hogy eretnekek vagyunk mi, akik az ő egyházuktól elszakadtunk noha az elszakadásnak semmi más oka nem volt azon az egyen kívül, hogy ők a tiszta igazság bevallást elviselni semmiképpen sem tudják. Arról nem is szólok, hogy irtózatot átozok ki bennünket maguk közül. S éppen ez az, ami a kelleténél is jobban kiment bennünket, ha csak nem akarják szakadással vádolni az apostolokat, akikkel teljesen azonos a mi ügyünk. Előre megmondta Krisztus az apostoloknak (Jn. 16. 2), hogy az ő neve miatt ki fogják vetni a gyülekezetből.” *Inst.* iv. 2. 6, 331. p.

<sup>28</sup> „Nem is lehet elképzelni borzasztóbb bűnt annál, mintha szentségtörő hűtlenséggel megsértjük azt a házasságot, melyet Isten egyszülött Fia velünk kötni méltóztatott.” *Inst.* iv.1. 10, 308. p.

<sup>29</sup> *Inst.* iv. 1. 12. 308-309. pp.

<sup>30</sup> *Inst.* iv. 1. 12. 309. p.

<sup>31</sup> *Inst.* iv. 1. 12. 308-309. pp.

<sup>32</sup> Vö. Kálvin I Kor. 3.11-hez („Mert más alapot senki sem vethet a meglévón kívül, amely Jézus Krisztus”) írt magyarázatával. John Calvin: Commentaries on the Epistle of Paul to the Galatians and Ephesians, William Pringle, Baker Books, Grand Rapids Michigan.

így elpártoltak Krisztustól”.<sup>33</sup> Amikor Róma „megcsonkította Krisztust”, akkor Krisztus értünk történő egyetlen közbenjárását tagadta.<sup>34</sup> Kálvinnak így azt a fájdalmas döntést kellett meghoznia, hogy Róma és Krisztus között válasszon. El kellett hagyni a Római Egyházat, hogy „Krisztushoz közeledjünk”<sup>35</sup> – mondta Kálvin. Minden kritika ellenére Kálvin közel sem olyan radikális Rómával szemben, mint például Luther, aki ’babiloni paráznának’ vagy az ’Antikrisztusnak’<sup>36</sup> nevezi. Kálvin minden elhajlás és bűn ellenére ’az Úr népének maradékáról’ beszél a Római Egyházban.<sup>37</sup> Kálvin különbséget tesz a pápaság és a hierarchia megátalkodott tagjai és a hithű papok és vezetők - mint például Sadolet bíboros - között, aki iránt tiszteletet tanúsít.<sup>38</sup>

### **Sancta Ecclesia – Krisztus egyháza**

Az egyház minden tökéletlensége és tisztátalansága ellenére Jézus Krisztusban, a főben egyesül. Azért nevezhetjük szent és egyetemes egyháznak, mert Krisztus a szent, Ő a megváltó. Amikor *semper reformata et reformanda* elvével összefüggésben vizsgáljuk az egyház szentségének meghatározottságát, akkor az egyház identitása paradox helyzetbe kerül. Az egyház a hit tárgya, amely az egyház szentségére irányítja a figyelmünket, ugyanakkor szembesülünk azzal a gyakorlati következménnyel is, amely nem hagyhatja figyelmen kívül az egyházban lévő bűn kérdését sem. Természetesen az egyház gyakorlati tapasztalatokkal is rendelkezik szentségére nézve. Ezek alapján, amikor az egyház bizonyosságot tesz szentségéről, akkor Jézus Krisztus megszentelő munkájáról tesz vallástételt. Amikor az egyház szembesíti magát hibáival, akkor szükségszerűen ébred rá naponkénti megújulásának fontosságára. Ez a kettősség Kálvin egyháztanában is jól megfigyelhető. Kálvin az alábbiak szerint mélyíti el az egy egyház két dimenzióját: a látható és láthatatlan voltát. „[...] egyedül Istenre kell bízni az ő egyházának megismerését, aminek alapját az ő titkos elválasztása képezi.”<sup>39</sup> Az egyház éppen ezért Isten kiválasztott népe, és így nem tehető az emberi ismeret tárgyává, ugyanakkor az egyház Isten kegyelmi eszköze is, ami láthatóan jelen van. Kálvin gondolkodásában Isten örök kiválasztásának hangsúlya nem eredményezheti a látható és láthatatlan egyház

<sup>33</sup> Vö. Kálvin Gal. 1. 3-hoz („Övé a dicsőség örökkön örökké. Ámen.”) magyarázatát John Calvin: Commentaries on the Epistle of Paul to the Galatians and Ephesians, William Pringle, Baker Books, Grand Rapids Michigan.

<sup>34</sup> Különösen is lásd: *Inst.* 2.2., 4, 6-9.

<sup>35</sup> *Inst.* iv. 2. 6, 331. p.

<sup>36</sup> Alexander Ganoczy, a római katolikus Kálvin- kutató hívja fel a figyelmet arra, hogy Kálvin egyetlen egy helyen használja az ’Antikrisztus’ megjelölést a Római Egyházra, és ezt is a *Institutio* első kiadásában I. Ferenchez intézett előszavában teszi meg. A kontextusból kiderül, hogy alapvetően az akkori állapotok ecseteléseként használja a kifejezést, hogy kidomborítsa az ’apostoli egyház’ jellemzőit. Alexander Ganoczy: *The young Calvin* Westminster, Philadelphia, 1987. 273. p. Lásd továbbá : *Inst.* iv. 2. 12. 336. p.

<sup>37</sup> G. S. M. Walker : „Calvin and the Church”, in Donald K. McKim (szerk.): *Readings in Calvin's Theology*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1984. 216. p.

<sup>38</sup> *Inst.* iv. 2. 12. 335-336. pp.

<sup>39</sup> *Inst.* iv. 1. 2, 297. p.

egymástól való elválasztását. Az egyház ezért mindazok közössége, akik Jézus Krisztus mellett hitvallást tesznek. A Krisztusban hívőknek különösen is fontos, hogy a látható egyházhoz tartozzanak, mert így kerülhető el leginkább annak a veszélye, hogy az egyház látható és láthatatlan meghatározását kijátszszuk egymás ellen. Ennek megerősítéseként hangsúlyozta Kálvin, hogy az „[látható] egyháztól való elpártolás veszedelmes dolog”<sup>40</sup> Az egyház közösségéhez való tartozásunk úgy erősítheti hitünket és bizonyosságunkat, hogy részesülünk az Isten által készített üdvösségből. A kálvini ekkleziológiában mindez a megbocsátás témakörében jut kifejezésre.

Három dolgot kell tehát itt megjegyeznünk: először, hogy bármilyen nagy szentséggel is tűnjenek ki Isten fiai, mindazonáltal helyzetük olyan, hogy mindaddig, míg halandó testben lakoznak, a bűnök megbocsátása nélkül meg nem állhatnak az Isten előtt. Másodsor, hogy ez a jótétemény annyira az egyháznak a tulajdona, hogy azt csak úgy élvezhetjük, ha megmaradunk a vele való közösségben. Harmadsor, hogy azt az egyház szolgálja és pásztorai közlik velünk vagy az evangélium hirdetése, vagy a szentségek kiszolgáltatása által, és hogy ebben tűnik ki leginkább a kulcsok hatalma, amelyet az Úr a hívők társaságára ruházott. Ezért jól meg kell gondolnunk azt, hogy kinek-kinek kötelessége, hogy ne keressük a bűnök bocsánatát, mint csakis ott, ahová az Úr helyezte.<sup>41</sup>

Kálvinnál is jól nyomon követhető az a feszültség, amely során egyfelől az egyház szentségét és tisztaságát helyezi előtérbe, és ennek alappilléreiül az evangélium hirdetését és a sákramentumok kiszolgáltatását jelöli meg mint az igaz egyház ismertető jegyeit. A másik oldalon azonban pontosan meghatározza, hogy Isten népe ebben a földi életben soha nem lehet tökéletes közösség. Gyakorlatilag az augustinusi *corpus permixtum* elvének reformátor teológiai megfelelője a *simul iustus et peccator* tétele. Kálvin azonban felhívja a figyelmet arra, hogy az, hogy az egyházat jók és rosszak egyaránt alkotják, nem téveszthet meg bennünket, és ez alapján az egyházat nem határozhatjuk meg csak a tiszták közösségeként.

Mert amikor Isten engedékenységet kíván, ők ezzel nem törődve, önmagukat egészen átengedik a mértéket nem ismerő szigorúságnak. Mivel ugyanis nem hiszik azt, hogy egyház van ott, ahol nincs meg az életnek teljes tisztasága és épsége, a bűnök iránt való gyűlöletből elszakadnak a törvényes egyháztól akkor, amikor azt gondolják, hogy az istentelenek csoportjától különítik el magukat.<sup>42</sup>

Kálvin egyházfelfogásában tehát nem osztja a puristák nézetét. Azzal is szembesülnünk kell, hogy az egyház nemegyszer nem képes betölteni hivatását. Kálvin külön is az óvatosságra hívja fel a figyelmünket, a háló, a búza és a

<sup>40</sup> *Inst.* iv. 1. 4, 299. p.

<sup>41</sup> *Inst.* iv. 1. 22. 319. p.

<sup>42</sup> *Inst.* iv. 1. 13, 315. p.

konkoly krisztusi példázatai alapján. „Isten maga mondja azt, hogy az egyház egésze az ítélet napjáig szenvedni fog abban a bajban, hogy a gonoszok keveredésével megterhelhetik, hiába keresnek olyan egyházat, amely minden szennytől mentes volna.”<sup>43</sup>

A *notae ecclesiae*, az igaz egyház ismertető jegyei alapvetően két megközelítésben, *konstitutív* és *illusztratív* módon is értelmezhető. Kálvin egyértelművé teszi, hogy csak annak a konstitutív értelmezésnek lehet szerepe, amelyben különösen is hangsúlyos szerepet kap az egyházfegyelem, ha nem is úgy, mint önálló *notae*. Éppen ezért a két döntő jelentőségű ismertető jelnek mindenképpen meg kell haladnia illusztratív szerepét mondván, hogy pusztán empirikus jelenvalóságuk még nem garantálják az igaz egyház jelenvalóságát. Az ige hirdetése a reformátori, kálvini tanításban kiegészül a tiszta (*pure*) jelzővel és a sákramentumok kiszolgáltatása a helyes (*recte*), Isten ígéjéhez hű meghatározással. Mindeközben a hit olyan elengedhetetlen alkotóelem, amely alapvetően determinálja az egyház valóságát.

Kálvin ekkleziológiája a lutheri és a puritán megközelítés között találja meg a nyugvópontot. Kálvin így a Luther által határozottan képviselt evangéliumi és krisztocentrikus álláspontoknak egyaránt érvényt tud szerezni egyháztanában, hangsúlyossá téve az egyház szentségi meghatározottságát, ugyanakkor a pragmatikus megközelítésnek is szerepet juttat, kiemelve a látható egyház valóságának fontosságát. Másképpen kifejezve: Kálvin egyidejűleg tartja szem előtt az egyház lényegi meghatározottságát (*esse*) és annak jólétét (*bene esse*).<sup>44</sup>

Kálvin teológiája a szentséggel összefüggésben is úgy áll előttünk, mint egy *complexio oppositorum*, egymásnak látszólag ellentmondó gondolatok sora, amelyek a Szentírás alapján mégis összetartoznak, ahogyan ezt ő is hitte. Következésképpen az egyház szentségének kérdését annak fejében kell keresnünk és megtalálnunk.

Neki [Istennek] magának kell egyházát igazgatni és kormányozni, neki magának kell abban előljárni és kitűnni, s hatalmat egyedül az ő ígéje által kell gyakorolni és kezelni, mindazonáltal, mivel nem lakozik közöttünk látható jelenléttel, hogy akaratát saját szájával jelenthetné ki előttünk, ebben – amint mondtuk – az emberek szolgálata mintegy helyettes munkásságot vesz igénybe, nem úgy, hogy azokra ruházza át saját jogát és méltóságát, hanem csak úgy, hogy azok szája által végezze az Ő maga munkáját olyan formán, mint ahogy a mesterember munkájának elvégzésére szerszámot használ.<sup>45</sup>

Kálvin tanításában tehát az egyházi szolgálat magának Krisztusnak a szolgálata az Ő népe között. Bár Krisztus testileg nincsen jelen közöttünk, de munkáját az ő ígéje, sákramentumai (*verbum visiblis*) és Szentlelke által kirá-

---

<sup>43</sup> *Inst.* iv. 1. 13, 316. p

<sup>44</sup> Vö.: R. S Wallace: *Calvin Doctrines of Christian Life*, Edinburgh and London, 1959. 207. p.

<sup>45</sup> *Inst.* iv. 3.1, 336-337. pp.

lyi tiszttségéhez híven végzi közöttünk. Így minden egyházi szolgálatnak az ige hirdetésétől és a sákramentumok kiszolgáltatásától el egészen az oktatás és a diakónia szerteágazó területéig Jézus Krisztus felhatalmazása által az ő nevében kell történnie. Ebben az *egység* és a *rend* érvényesülése - az Efézusi levél negyedik részének megfelelően – olyan elengedhetetlen feltétel, hogy egyenesen az egyház jóléte (*bene essee*) függ azok magatartásától, akikre ezt rábízta.<sup>46</sup>

Az Isten ígéjére figyelő élet középpontjába Isten kerül, következőképpen mindaz, amit teszünk Isten jelenlétében (*coram Deo*) történik. Az Ige és az azt meglevevítő Lélek tudtára ébreszti a megigazitott bűnös embert Isten jelenlétére az ő életében, és annak minden területét meghatározó jelentőséggel hatja át. Isten gondviselésének legnyilvánvalóbb értelmével szembesülünk itt, amikor ilyen módon vagyunk képesek megragadni a teremtésben kapott istenképességünk (*imago Dei*) értelmét, ahogyan erre a Heidelbergi Káté hatodik kérdése és válasza is ráirányítja a figyelmünket. „[...] Isten az embert jóvá, és a maga hasonlatosságára, azaz valóságos igazságban és szentségben teremtette avégre, hogy teremtő Istenét igazán megismerje, szívből szeresse, és vele örökké tartó boldogságban élvén Őt dicsérje és magasztalja.”<sup>47</sup>

A hívő ember életének helyes folytatásában kulcsszerepet kap az önmeztagadás, melyen keresztül megnyílik az út Isten áldásai felé. Éppen ezért önmagunk meztagadása nem lesz pusztán negatív folyamatok összessége, hanem meghatározóan Istenhez és felebarátainkhoz tartozásunk pozitívumaként kell értékelnünk. Ebben a folyamatban a keresztyén ember nélkülözhetetlen társa a Szentlélek, aki munkája által ismerteti meg Isten népével Krisztus értünk végzett szolgálatát és áldozatát, amellyel szüntelenül formálja az Őhöz tartozókat. Témánkkal összefüggésben az *Institutio* harmadik könyvének hatodik fejezetében a kálvini teológia egyik kulcsfontosságú meghatározásával találkozhatunk.

Nem kívánom azonban, hogy a keresztyén ember erkölcsi csakis az evangéliumnak és semmi másnak a bélyegét ne hordják magukon; bár ez magában véve óhajtandó és erre törekedni kell. Nem kívánom meg olyan szigorúan az evangélium tökéletességét, hogy hajlandó ne volnék keresztyénnek tartani azt, aki még erre el nem jutott. Mert így mindenkit ki kellene zárni az egyházból, minthogy nem lehet olyan embert találni, aki nagyon is távol nem lenne attól. [...] Túzzük ki ezt a célt magunk elé, és egyedül erre irányítsuk igyekezetünket! [...] Nem lehet ugyanis Istennel olyan formán egyezkedni, hogy egy részét azoknak, amelyet ígéjével elénk ír, elfogadjuk, más részét pedig, ha nekünk úgy tetszik elmellőzzük. [...] Ne szűnjünk meg tehát azon lenni, hogy folytonosan előrehaladást tegyünk az úr útján, és ne ejtsen kétségbe bennünket az eredmény kicsiny volta [...] mégsem elveszett munka az, ha a mai nap felülmúlja a tegnapi, csak őszinte egyszerűséggel tekintsünk kitűzött célunkra, és törekedjünk a vég felé, ne hízelegjünk helyeslőleg önmagunknak, és ne engedjünk gyarlóságainknak, hanem állandó kitartással arra igyekezzünk, mindig jobbakká legyünk, míg csak

<sup>46</sup> *Inst.* iv. 3. 2, 338-339. p.

<sup>47</sup> Heidelbergi Káté, hatodik kérdés-felelet, *i.m.*, 43. p.

valódi jóságra nem jutunk, [...] amikor a test gyöngeségétől megszabadulva a Krisztussal való teljes közösségbe felvettünk.<sup>48</sup>

Végezetül rövid, szentségre vonatkozó elemzésünk összegzőképpen elmondhatjuk, hogy Kálvin egyszerre utasítja el és fogadja el a világot. Emlékeztet arra, hogy ezt a világot a bűn határozza meg, éppen ezért minden bája és kecsesítő ajánlata ellenére sem válhat soha végső és örök otthonunkká.<sup>49</sup> Kálvin úgy beszél megvetéssel erről a világról, hogy az *eljövendő világgal* való összehasonlításból nyeri alapját. Másfelől azonban Kálvinnál éppen olyan hangsúlyossá válik a jelen világunk azon értelmezése is, amely azt Isten teremteként szemlélendő, és amely már Krisztusban megváltást nyert. Mindezek alapján Kálvin világról alkotott képe pozitívnak mondható.<sup>50</sup>

A keresztyén ember elhivatottsága éppen a világ elutasításának és egyszerre való elfogadásának metszéspontjában keresendő és található meg. Ez az egész egyház közösségére kivetítve nem jelent mást, mint a múlttal való szembesülésben a folyamatos bűnvallást a *communio peccatorum*-ot illetően, a jövőre nézve pedig annak a hitét, hogy bűneink bocsánatot nyertek, amely már a *communio sanctorum* hite.<sup>51</sup> Következésképpen amikor az egyház megvallja szentségébe vetett hitét, akkor arról tesz bizonyosságot, hogy Isten akaratának megfelelően szentelődik meg Jézus Krisztusban. Amikor az egyház szembesül saját maga bűnösségével, akkor arra ébred rá, hogy a világ végezetéig szükséges a naponkénti megújulása. Ez az egyházi önismeret olyan alapja az egyház természetének, amelyen keresztül a látható egyház szentségének kritériumai állnak.

Mai egyházunkra nézve Kálvin gondolatai mindenképpen abban mélyíthetik el az *ecclesia reformata, semper reformanda* elvének megértését, hogy az egyháznak elsősorban mindenkor belső megújulásra van szüksége. Ma mindennél fontosabb, hogy az egyház megtalálja saját hangját, és ne fecsérelje lehetőségeit és energiáit arra, amivel ügyeskedve adaptálhatja a gyorsan változó társadalmi kondíciókat. Belső megújulása alapvetően csak Krisztus lelkével, a Szentlélek munkája nyomán történhet, amiben az egyház és tagjai számára világossá válik minden körülmények között az Isten országának hatalma.

---

<sup>48</sup> *Inst.* iii. 6. 5, 659-660. p.

<sup>49</sup> *Inst.* iii. 9. 2,

<sup>50</sup> *Inst.* iii. 10. 2,

<sup>51</sup> Vö.: J. Moltmann: *The Church in the power of the Spirit*, SCM Press, London, 1977. 353-354. pp.

**Summary:**

**Viewpoints for the Principle of ‘Ecclesia Semper Reformanda’ in the Reformed Church of Hungary in light of Calvin’s theology**

This study, on the basis of Calvin’s theology, tries to find those views which can contribute to the vindication of semper reformanda in the Reformed Church of Hungary. Firstly, we highlight that modernity and religion are basically reconcilable. Secondly, in relation to the vindication of semper reformanda, we point to those misunderstandings and their consequences which help to clarify the issues of ecclesiology. Thereafter, we intend to find the basis for orientation in relation to the church’s unity, catholicity and holiness in view of Calvin’s *Institutions*.

Thoma László

## Probléma-megoldási módszerek a különböző kegyességi formákban

**M**indannyian konfliktusok között élünk. Születésünktől kezdve fellépnek, és valamilyen megoldást várnak tőlünk ezek a helyzetek. Az első konfliktus talán a hideg és az erős fény, ami az anyaméhből kibújva észlelhető. E hatások erős sírásra készítetik a csecsemőt. Az anya közelségében viszont megnyugszik a gyermek. Azután jön az éhség, az újabb hiány, melyet be kell tölteni.

A konfliktusok természetesen nem csak egy-egy hiány miatt alakulnak ki, hanem ellentétes érdekek ütközéséből, az akarat érvényesítéséből is fakadhatnak. A gyermekkori években szintén sok példa adódik erre. A szocializációs folyamat során nélkülözhetetlen, hogy az ember szembenézzen a konfliktusokkal, és megoldja valamilyen módon azokat.

A krízisek megoldása a személyiségfejlődés motorja. Nélkülözhetetlenek és elkerülhetetlenek is egyben. Erikson normatív válságnak nevezi az egyes korszakok legsúlyosabb kríziseit, melyre megoldást kell találnia az egyénnek.<sup>1</sup>

Ha valaki helyett megoldják a konfliktusokat, visszamarad a fejlődésben ugyanúgy, mint ha maga nem tudja saját erőből megoldani azokat. Mindkét esetben megreked egy fejlettségi szinten, mely újra és újra ugyanazon jellegű konfliktusok / krízisek ismétlődését determinálja mindaddig, míg meg nem birkózik vele az egyén.

Nagyon fontos tehát, hogy megfelelő konfliktusmegoldó mechanizmusokkal, stratégiákkal rendelkezzen az ember. Ezeknek változatosnak, működőképesnek és egyben rugalmasnak kell lenniük. Védekező-, és ha kell támadó jellegűnek is egyszerre. Állandó igénybevételnek van kitéve konfliktuskezelő rendszerünk, mely az évek múlásával vélhetően egyre kifinomultabbá válik.

A konfliktusmentes élet illúzió. Nem is értem, hogy lehet néhány vallási mozgalomnak vagy ideológiának ez a jelszava. Azt még kevésbé, miért hisznek bennük az emberek... Isten nem oldja meg helyettünk a problémákat még akkor sem, ha olykor csodát tapasztalunk meg például úgy, hogy akkor jutunk túl egy krízisen, mikor már feladtuk annak megoldását. Az önismereti folyamatban valamikor eljut az ember odáig, hogy felismeri: helyette nem oldja meg senki konfliktusait; pontosabban az ő teljes kihagyásával semmiképpen.

---

<sup>1</sup> Erik H. Erikson: Az életciklus: az identitás epigenezise. In: A fiatal Luther és más írások. Gondolat kiadó, Budapest, 1991. 437. p.

Attól lesz az ember sajátja a megoldott helyzet, ha ő maga is részese volt a megoldásnak. Még akkor is, ha jól tudjuk, hogy Isten adja az erőt, a bölcsességet, a kimenekedés útját.

A konfliktuskezelés, problémamegoldás gyakorlata református gyülekezeteinkben, közösségeinkben azért fontos, mert a lelkipásztort sokszor krízisben lévő emberek keresik fel. Az igehirdetések zömében szó esik a szenvedésről, problémákról és a lehetséges válaszokról is. A prédikációk applikációs részei sokszor tartalmaznak problémamegoldó tanácsokat, valljuk be, többször elég egyszerű, akár primitívnek mondható formában (tisztelet a kivételnek!). Nem igazolható például, hogy konfliktust, problémát a keresztyén embernek mindig el kell hordozni, s mint keresztyét hordani kell azt, mint amit Isten mért rá. Az állandó aláztos, szenvedő szerep nem lehet egyetlen mintája a keresztyén ember problémamegoldásának.

A keresztyén ember problémamegoldó képességének -véleményem szerint- pontosan azt kellene tükröznie, hogy hite a gyakorlatban is sokszínűen alkalmazható. A kérdés további nehézsége azonban, hogy egy-egy életszerűtlen kegyességi formában alkalmazott probléma-megoldási módszer saját értelmezésben működőnek látszik, olykor rövid távon jól is működik. Alapkérdés tehát, hogy az ember valódi válaszokat keres-e; vágyik-e az árnyalt gondolkodásra, a világ- és benne saját maga alaposabb megismerésére, vagy megelégszik hangzatos közhelyekkel és klisékkel.

### **Különböző egyházi kegyességi formák**

Hitünket, mely a Szentírás alapul, személyiségbeli- és különböző szocializációs különbségekből fakadóan különböző módon éljük meg. Létezik egy konszenzus, az egyház által elfogadott metszet, hivatalos tanítás, melyet hitvallásaink részletesen rögzítenek számunkra, melyekkel nyilván minden református ember egyetért. A részletekben azonban (és sokszor nem csak a részletekben) vannak eltérések. Különböző okoknál fogva más-más kegyességi irányzatokba tömörülnek az egyháztagek, sokszor tudtukon kívül. A lelkipásztor kegyességi elkötelezettsége ugyanis sokszor meghatározza az egész gyülekezet kegyességét. Prédikációiban ugyanis nyilván átsugárzik kegyessége, például abban, hogy mire teszi a hangsúlyt, hogyan magyaráz egyes szentírási szakaszokat. Ezek sokszor generációkon át „öröklődnek” egy-egy gyülekezetben belül. Továbbá bizonyos meghatározó személyiségjegyek is determinálhatják a különböző kegyességi formákhoz való tartozást.

De mi is a kegyesség? Mik azok a kegyességi formák? A kegyesség gyakorlat, a hívó élet gyakorlata. Életvitel, életstílus, szavak és rítusok, döntések. A kegyességnek van olyan oldala, amit nagyon is látnak mások, és van olyan is, amit nem. Jézus egyébként a kevésbé látható oldal erősítésére tette a hangsúlyt a Hegyi Beszédben (imádság, böjt, adakozás). E szent cselekedetek mellett a mindennapi problémamegoldás is a kegyesség része, hiszen nem mondhatom azt, hogy nem érinti a mindennapjaimat, egészen egyszerű döntéseimet a kegyességem. Az imádságot például nem mindennapi életvitelen kívül gyakorlom, hanem normális esetben abba beleágyazva.

„A kegyesség a mai szóhasználatban az embernek Istennel szembeni vallásos magatartását, az iránta érzett tisztelet belső és külső megnyilvánulásainak összességét foglalják magukba.”<sup>2</sup> A 16. századi bibliafordítások a kegyes szót egyébként a jóságos, kegyelmes, irgalmas szinonimájának tekintik, így Istenre is alkalmazzák. Az ószövetségi értelemben a kegyes ember az istenfélő, aki tiszteli az Urat, és a törvény megtartásán igyekszik. „Ez a fajta kegyességértelmezés megóv minket attól, hogy a kegyességet valamilyen szentimentális kegyességérzülettel azonosítsa, egyúttal azonban veszélyt is jelent egy formális, önigazult törvénykegyesség irányában.”<sup>3</sup> Az ószövetségi kegyesség három jellemzőben sűrítethető: engedelmesség, hűség, alázat az ember részéről Isten felé. Az újszövetségi kegyesség pedig az ószövetség alapa épülve a hit, reménység és szeretet hármasságának megvalósítója. Ennek példaképe pedig maga Krisztus.<sup>4</sup>

A protestáns egyházakban lévő mai kegyességi irányzatok sokszor felekezeti határtól függetlenül léteznek, megtalálhatók például evangélikus, református, metodista, baptista, stb. gyülekezetekben is. Az alábbi felsorolásban röviden az általam leginkább ismert kegyességi irányzatokat sorolom fel. Tapasztalatom, hogy az egyes irányokhoz tartozók nem szeretik a rájuk aggatott címkéket. Ebben az írásban azonban a tájékozódást segítik az egyes felállított kategóriák. Az is lehet, hogy valaki több kegyességi forma sajátosságait is magáénak vallja, és létezhetnek további kategóriák is.

- A fundamentalista keresztyének egyfajta protestáns ortodox irányt képviselnek, hangsúlyozva a Szentírás és hitvallásaink fontosságát. A tiszta tanítás hangsúlyozása, olykor az Írás betű szerinti értelmezése jellemzi őket. Mindennapi életük eseményeit / döntéseiket bibliai igeszakaszokkal támasztják alá. A lutheránus talajról kibontakozó pietista kegyesség formái is megjelenhetnek itt, például a megtérés időpontjának, körülményeinek pontos meghatározásával, bizonyos „megtérés sémák” alkalmazásával (pl. korábbi bűnös életvitel aztán látványos megtérés, szabadulás és megváltozás). Biztonságos keretet adhat ez a kegyességi forma azoknak, akik bizonytalanabbak hitükben, önmagukban, autoriter nevelési formában nőttek fel, és állandóan mások (pl. hitben erősebbek, „érettebbek”) megerősítésére számítanak. Természetesen sok mindent valóban biblikusan tesznek a fundamentalista kegyességű keresztyének, és az életszentség területén is bizonyára sok mindent fel tudnak mutatni, ugyanakkor veszélyes az Ige állandó „citolása” minden döntés és élethelyzet mellé. Könnyen és észrevétlenül válhat ugyanis Isten Igéje az ember önigazolásának eszközévé.

- Konformista kegyességű emberek gyakran beleszülettek az őseik által is gyakorolt hitbe. A hittételeket alázatosan, automatikusan elfogadják (néha nem is ismerik pontosan), hiszen a Biblia a papok dolga. Hazánkban a diktátúra 40 éve, illetve a sokszor ellentmondást nem tűrő, illetve nem igazán gon-

---

<sup>2</sup> Dr. Bartha Tibor (szerk.): Keresztyén Bibliai Lexikon II. Kálvin Kiadó, Budapest, 1995. 19. p.

<sup>3</sup> U. o. 19. p.

<sup>4</sup> U. o. 20. p.

dolkodtató iskolai nevelés is szerepet játszhatott a konformista típusú kegyesség kialakulásában.

- A teológiával behatóbban foglalkozó, esetleg olvasottabb, erős kritikai érzékű emberek kegyessége kritikus hangvételű, olykor vitatkozó. A szabadabb gondolkodású ember megengedheti magának a kérdés és kételkedés szabadságát. A vitát kedvelő és a másikkal partneri módon vitázni akaró keresztyén embert sokszor félreértik, és kételkedést, lázadást sejteneik kérdései mögött. Pedig a tudományt (így a teológiát is) a kérdések feltétele, a meglévő rend és igazságok megkérdőjelezése vitte tovább. Veszélye, hogy az állandóan kételkedő és kritikus ember ritkán talál békességet magával és a világgal.

- A vasárnapi / ünnepi keresztyének kegyességét az istentisztelet és Isten dolgainak az ünnepnapokba való „száműzése” jellemzi. „Imádkozni a templomban kell”- hangzik a szólás, és ez is jellemzi az ún. vasárnapi keresztyének kegyességi gyakorlatát, problémamegoldását is. Az egyházhoz lazábban kapcsolódó, ugyanakkor lazán mégis kötődő emberek a mindennapjaikba nehezen tudják adaptálni a templomban hallottakat. Őket tekinthetjük a kánaáni nyelv áldozatainak is, hiszen sokat segítene helyzetükön, ha az igehirdetések református gyülekezeteinkben minél egyszerűbbek és érthetőbbek lennének a mai ember számára is.

- Az ún. „tapasztalati / élmény keresztyének” olyan kegyességi formát vallanak sajátjuknak, melyben az Istennel való kapcsolaton mint élményen van a hangsúly. Tulajdonképpen ezek a 20. század első felében kialakult karizmatikus mozgalmak református egyházba való begyűrűzéseinek tekinthetőek. Ennek a kegyességi formának sajátja a felekezeti nyitottság, és a tradicionális református identitás határainak fellazítása is. E forma erőssége, hogy a mai ember élményközpontúságát kiszolgálja, teret ad az érzelmeknek. Ugyanakkor ugyanaz a veszélye, mint a fundamentalista kegyességnek: az élményekben az emberi és az Istentől való oly módon keveredhet össze, hogy az ember önigazolására használhatja az Istennel kapcsolatos élményét. A pszichikai módon is magyarázható jelenségek, átélések fontosabbá is válhatnak, mint a Szentírás maga vagy a való élet eseményei.

- Az ún. egyesületi keresztyén csoportokhoz sajátos kegyességi formák tartoznak. A főleg a 19-20. század fordulóján alakult és gyakran máig létező egyesületek tagjainak kegyességi formái meghatározók, már-már hagyományértékűek. Az egyesületi típusú keresztyénséghez kapcsolódó kegyesség hordozza az előnyök mellett azt a veszélyt, hogy a helyi gyülekezetbe való betagozódás helyett az egyesület helyi csoportja egyház lesz az egyházban. Ezt egyébként a hasznosnak is mondható belső szabályok, kialakult szokások, formák, és az egyesület vezető személyéhez való kötődés is elősegíti.

- A kultúrkeresztyén megjelölés manapság ismét gyakori, nehezen kapcsolható hozzá kegyességi forma. A keresztyénségnek főleg erkölcsi nevelő voltát hangsúlyozó irányzat ez, amelynek elkötelezettjei hangsúlyozzák a keresztyénség és az európai / magyar kultúra összekapcsolódását és kölcsönhatását. A határok itt is elmosódhatnak, és akár egyetemes célok / eszmék válhatnak fel bibliai igazságokat.

- A hagyományosan kálvininak mondható kegyesség egyszerű, józan. A biblikus alapokon nyugvó, életvitelében Isten dicsőségét kereső ember a mun-

kájával is istentiszteletet gyakorol, az életet a vasárnapi keresztyénségnek pontosan az ellentétéként fogja fel. Sokan a puritán kegyességgel szokták összekapcsolni, ahol a célszerűség és ésszerűség fontos mozgatórugója a kegyességnek.

A kegyességi formák sora nem teljes, és léteznek átfedések is. Bizonyára kölcsönhatásba is léphetnek egymással, és kevés olyan egyháztag van, aki szintiszta módon csak az egyik kegyességi irányzathoz tartozik. Mindannyiunk kegyességében van azonban bizonyára egy, mely a legmeghatározóbb a többi mellett.

Elgondolkodtató továbbá, hogy a kegyességi formák kialakulásukban, fennmaradásukban az egyház egészének hiánytünetei is lehetnek. Hangsúlyeltolódások, melyek valamilyen jelenségre (sokszor egy másik kegyességi irányzatra) adott reakciók.

Mi határozza meg a kegyességünket? A korábbi felfogás szerint hitünk. Az a tanítás, amit sajátunknak vallunk. Ezt a kört azonban lehet tágítani, vagy pontosítani a benne foglaltakat: meghatározó a hitvallásunk, a hitbeli élményeink, tapasztalataink, istenképünk. Sokszor persze ezek az elemek kölcsönhatásba lépnek a személyiség tudatos illetve tudattalan elemeivel, így gyakran részletes feltérképezésük lehetetlen. A kegyességünkben kiemelkedő szerepe lehet a jó példának, amelyet szüleinktől, lelkészüinktől, hitoktatóinktól láthatunk. Ezeket a jó példákat követendőnek tekinthetjük, és így kegyességünk részei lesznek.

A továbbiakban olyan viselkedésformákat fogok vizsgálni, melyek nem csak egy kegyességi formához köthetők. Különböző reakciókat, megoldási módokat mutatok be a kommunikáció és problémamegoldás során.

## **A konfliktusok és a kommunikáció kapcsolata**

*„A konfliktusok semmiképpen sem katasztrófák, inkább a személyiség-fejlődés motorjai!”<sup>5</sup>*

A kommunikáció szó latin eredetű, első jelentése: csere. Szélesebb értelemben jelenti az információk kölcsönös átadását.<sup>6</sup> Közismert, hogy a kommunikációs folyamatban szükség van adóra, vevőre, üzenetre, kódra, közvetítő közegre. Tágabb értelemben a kommunikációt nem csak a leggyakrabban használt, verbális forma határozza meg. Az akusztikai mellett az optikai, taktilis és olfaktorikus (szagok) csatornák együtt határozzák meg a kommunikáció folyamatát.<sup>7</sup>

A kommunikáció és emberkép összefüggésében elgondolkodtató, hogy a kommunikáció során érkező külső elvárások a kutatások szerint (pl. Merton,

---

<sup>5</sup> Berndt Zuschlag – Wolfgang Thielke: Mindennapjaink konfliktushelyzetei. Medicina Kiadó, 2009. 17. p.

<sup>6</sup> U. o. 23. p.

<sup>7</sup> U. o. 28. p.

1948) az énkép részévé válnak, és könnyen meg is határozhatnak egy-egy magatartásformát.<sup>8</sup> Erre jó példa a következő megállapítás: „...ha másokkal szemben pozitív, őket elfogadó beállítódással lépek fel, akkor várhatom a leginkább el, hogy ők a maguk részéről velem szemben pozitív beállítódással reagáljanak.”<sup>9</sup>

A konfliktus szó a latin „configare” kifejezésből ered, jelentése: összecsapni. Főnévi alakban: vita, ellentét, összekülönbözés.<sup>10</sup> A konfliktus leírható úgy is, mint például olyan helyzet, mikor „két rivalizáló törekvés összeegyeztethetetlen egymással”<sup>11</sup> vagy „a személyek közötti kommunikáció aszimmetrikus”<sup>12</sup>.

A konfliktusok fajtáinak egyrésztől sokféle rendszerezési modellje létezik. Megkülönböztetünk például uralmi-, hierarchikus-, norma-, faji-, megítélési-, interakciós-, távolságtartási-, cél konfliktusokat.<sup>13</sup> Az irodalom 49 féle konfliktustípust különböztet meg egymástól.<sup>14</sup>

Másrészt van, aki azt gondolja, nem beszélhetünk konfliktusokról, hanem csak olyan jelzésekről, amelyek más problémákra, hiányokra utalnak.

**1.** A konfliktuselemzésnek többféle modelljével is találkozhatunk, az alapmodell (melynek kibővítése a többi) a mellékletben található. A konfliktus feltételei azok a körülmények, amelyek a következő területeken lépnek fel: tények, személyiség, társadalmi kapcsolatok, munkahelyi szervezet.<sup>15</sup> Ez egyfajta rendszerezés, de tulajdonképpen ilyen körülményeket nagyon hosszan lehetne sorolni minden ember életében.

**2.** A konfliktusok okait kutatva a különféle cselekvési késztetések kérdésebe botlunk, amelyek sokszor automatizáltan működnek; vagy legalábbis nem a tudatos régióban gyökereznek. Az okok feltárásánál mégis fontos valamilyen módon a tudatos réteg felé hozni ezeket, hiszen a tudati felismerés illetve a tudatosság tétel által lehet megoldást találni a konfliktusra.<sup>16</sup>

**3.** A segítő beszélgetések során fellépő konfliktusokat konfliktuskezelő beszélgetések- illetve előre tervezett beszélgetések keretei közt vizsgálhatjuk. A beszélgetés irányításának módjai mellett annak keretfeltételei, felépítése, levezetése is érdekes lehet. A partnerre összpontosító beszélgetésirányítás leírásának vezérelvei a következők:

- A konfliktust komolyan kell vennünk
- Elfogadás
- Reflektálás
- Konkretizálás

---

<sup>8</sup> U. o. 33. p.

<sup>9</sup> U. o. 33. p.

<sup>10</sup> U. o. 37. p.

<sup>11</sup> U. o. 67. p.

<sup>12</sup> U. o. 72. p.

<sup>13</sup> U. o. 39. p.

<sup>14</sup> U. o. 67-73. p.

<sup>15</sup> U. o. 53. p.

<sup>16</sup> U. o. 60. p.

- Transzparencia
- Megegyező, pozitív én- üzenetek küldése<sup>17</sup>

A fent említett szempontok - bár egy segítő beszélgetés kereteire igazak elsősorban, általános érvényű célokat fogalmazznak meg a konfliktushelyzetet megoldani akaró kommunikáció számára:

- Saját gondolatainkat a lehető legpontosabban kell kifejezni.
- Ellenőrizni kell, hogy beszélgetőpartnerünk helyesen értette-e meg, amit közölni szerettünk volna vele.
- Pontos, lankadatlan figyelmet kell gyakorolnunk.
- Ellenőrizni kell, hogy helyesen értettem-e meg, amit beszélgetőpartnerem közölni szeretett volna velem.<sup>18</sup> Ennek fontos eszköze lehet például a visszakeresés illetve a beszélgetőpartnernek nyitottságának fenntartása, mely a pontosítására is lehetőséget teremt.

**4.** A kommunikáció sokszor ott vesz rossz irányt, ha a testbeszédünk feletti kontrollt elveszítjük. Alapvető például az ún. distanciazónák (távolságok) betartása, illetve a metakommunikatív eszközök súlyának komolyan vétele.<sup>19</sup>

**5.** A helyes kérdésfeltevés fontosságát nem lehet eléggé hangsúlyozni! „Aki helyesen kérdez, az másokat is a helyes útra visz, önmagát pedig hozzásegíti a sikerhez. Aki helytelenül kérdez, az másokat tévútra vezet, s olykor önmagát is romlásba döntheti.”<sup>20</sup>

**6.** A kommunikáció halálát jelenthetik az ún. gyilkos mondatok és megsemmisítő technikák. A játszmák, tudatalatti motívumok, rendszerek kölcsönhatása mind szerepet játszhat ilyenkor. Elgondolkodtató, mikor valaki egy látszólag ártatlan beszélgetésben indokolatlanul hevesen reagál, vagyis bizonyos viselkedésű személyek különösen idegesítik őt.

Az ún. gyilkos mondatok négy irányba hathatnak:

- a beszélő felé (önmagát helyezi középpontba a beszélgetőpartner-, illetve a beszélgetés tárgyának kiiktatására) (pl. „Erre most nincs időm.”)
- keretfeltételek felé (pl. „Itt huzat van, nem tudom folytatni a beszélgetést! – Ilyesmibe nem engedem magam beleráncigálni!)
- a beszélgetés tárgya felé (pl. „Ez így nem fog működni! – Hagyjuk a spekulációkat, maradjunk a tényeknél!)
- a beszélgetőpartner felé (pl. „Milyen alapon avatkozik bele? - Ezt egyikünk sem akarja! - Ezt mindig is így csináltuk!)<sup>21</sup>

**7.** Tanulságos megismerni Berne tranzakciós analízis elméletét, mely szerint az egyes megnyilvánulások a kommunikáció során nem mindig az én azonos részéről érkeznek. Hármass felosztásban látja az embert:

- szülői én (általánosít, parancsol, kritizál, helyreigazít, moralizál, kioktat, stb.)

- felnőtt én (odafigyel, megfigyel, értékmentesen fogalmaz, megfontol, különbséget tesz, stb.)

---

<sup>17</sup> U. o. 114-117. p

<sup>18</sup> U. o. 120. p

<sup>19</sup> U. o. 126. p

<sup>20</sup> U. o. 157. p

<sup>21</sup> U. o. 210-238. p

- gyermekkori én (spontán, önállóan, engedékeny, gátlásos, stb.)<sup>22</sup>

Rüttinger meghatározásában „a tranzakció két személy közötti verbális vagy nem verbális csere, amely egy ingerből és egy reakcióból állva két meghatározott énállapot között megy végbe.”<sup>23</sup> Probléma akkor adódik, ha a kérdés és a válasz nem ugyanazon énszintek között zajlik. Ez történhet nyílt, illetve burkolt formában is.<sup>24</sup>

A tranzakciós analízis modelljéből a következő konfliktus- elkerülő lépések következhetnek:

- A szülői énből kiinduló tranzakciók kevésbé alkalmasak konfliktusok elkerülésére, megoldására.

- A felnőtt énből induló tranzakciók a konfliktusok tárgyszerű lerendezésére alkalmasak.

- A felnőtt-, illetve gyermekkori én síkján zajló tranzakciók a konfliktusban szegény beszélgetések lefolyását valószínűsítik.

- Az egymást keresztező tranzakciók megszakítják a komplementer megegyezést a beszélgetés során, mely újabb konfliktusok kialakulásához vezet.

- Ugyanakkor az egymást keresztező tranzakciók esetén a megoldás felé mozdul el a konfliktus, ha az egyik fél legalább a felnőtt én síkján reagál.<sup>25</sup>

**8.** Előfordul, hogy a konfliktusok ahelyett, hogy megoldódnának, visszatérnek. A pozíciók változatlanok maradnak. A legtöbb fejtörést ez okozhatja az embernek. A messzemenő következtetések mellett a jelenség egyszerűen a következő okokra vezethető vissza:

- A partner nem elég intelligens.

- A partner túlbecsüli önmagát.

- A partner fél.<sup>26</sup>

Az általános élethelyzetekben működő kommunikáció mellett a különböző kegyességi irányzatokban uralkodó kommunikációs formákat az előbbieket fényében nagyban meghatározzák - véleményem szerint- a következő elemek:

**I.** A klisék jelenléte, alkalmazásuk aránya. A mindennapi életben jól működő közhelyeknek megvannak a keresztyén párhuzamaik, melyekkel gyakran él az ember. Túlzott jelenlétük leegyszerűsített gondolkodásra utal, a valódi helyzet megoldásában, a krízisben kevés valódi segítséget nyújtanak. Sokszor egyenesen elhárító mechanizmusként működnek.

**II.** Meghatározza a kommunikációt a kegyességi formában lévő alapattitűd. Például a kételkedő típusú ember alapjában véve megkérdőjelez, esetleg negligál. A fundamentalista kegyességi formában a kommunikáció meghatá-

<sup>22</sup> Eric Berne: Emberi játszmák. Háttér Kiadó, Budapest, é.n. 203-204. p.

<sup>23</sup> Zuschlag – Thielke: i.m. 249. p

<sup>24</sup> U. o. 249-253. p

<sup>25</sup> U. o. 254. p.

<sup>26</sup> U. o. 282. p

rozó része, hogy mit mond az Ige, mit mond az Úr; egy-egy vita végét is jelentheti egy-egy jól irányzott bibliai idézet.

**III.** A kommunikációt befolyásolja az egyes kegyességi formáknak az indulatokhoz-, illetve azok kezeléséhez való hozzáállása. Az agresszió kezelése megmutatkozik a kommunikációban. A valóságtól, életszerűségtől távol vivő kegyességi formákban nincs helye az indulatoknak, esetleg negatív érzelmeknek (pedig az élet természetes részei); ezért gyakran a kommunikációban öltetik testet. A verbális agresszió bizonyos kegyességi formákban, például a világról, a bűnről, az utolsó ítéletről, stb. való vélekedésben jelentkezik. Ugyanez vonatkozhat a lelkipásztor igehirdetéseire is.

**IV.** Kommunikációs szempontból érdemes megfigyelni az egyes kegyességi formákban a humor helyét. Van, ahol tiltott, van ahol cenzúrázott, van, ahol kifejezetten szélsőséges. A humor szelep, melynek egészséges működése egészséges életfolyamatokról árulkodik. Bármiféle torzulás, túlzás rendelkezésre utalhat.

### **A változás nehézségei**

Egy-egy probléma megoldása gyakran sürget vagy eredményez változást egy-egyén életében, közösségben, rendszerekben.

Állandóság és változás ellentmondásos kapcsolatát a következő francia közmondás kiválóan fejezi ki: „Minél jobban változik valami, annál inkább ugyanaz.”<sup>27</sup> Valamilyiktől jobban félünk, ez meghatározhatja konfliktusok esetén a magatartásunkat. Pedig állandóság és változás sokszor csupán az adott nézőponttól függ.<sup>28</sup>

**1.** Különösen érdekes, és Watzlawick művében többször visszatér az első- és a másodfokú változás közötti különbségtétel. Az elsőfokú változás az „ugyanabból többet” módszerével dolgozik, azaz ha például egy gyermek fegyelmezetlen, akkor megpróbálhatom többféle módszerrel rendre bírni. Lehet, hogy ez nem sikerül, ezért még többféle módszert és intenzitást alkalmazok. Az elsőfokú változás sokszor logikus, az akaraterő segítségével dolgozik. A másodfokú változás ellenben más oldalról szemléli a problémát, és kilép az addigi keretből.<sup>29</sup> Az előbbi példánál maradván: ha a gyerek fegyelmezetlen, megkérdezem, hogy nem éhes-e, mert lehet, hogy ez fegyelmezetlenségének oka. Megengedem neki, hogy egyen valamit, és ezzel a probléma oka szűnik meg. A változást előidéző helyzetek, konfliktusok során az ember nagy félelme lehet, hogy ellentmondásosságba kerül. Hérakleitosz gondolata megfontolandó ebben a kérdésben: „Minden változás ellentmondásos: ennél fogva az ellentmondás a valóság legmélyebb lényege.”<sup>30</sup>

**2.** Jelentős különbségek lehetnek a különböző generációk problémamegoldási módszereiben. Sok konfliktus eredeztethető egyébként

<sup>27</sup> Paul Watzlawick – John H. Weakland – Richard Fisch: *Változás*. Gondolat kiadó, Budapest, 1990. 29. p.

<sup>28</sup> U. o. 30. p.

<sup>29</sup> U. o. 39. p.

<sup>30</sup> U. o. 39. p.

generációs különbségekből. Keresztyén körökben is, a gyülekezeti életben sokat hallhatunk tiszteletlen fiatalokról; illetve sok fiatal azért nem jár istentiszteleteinkre, mert ott csak idősek vannak. Megdöbbenő az, hogy az idősebb generáció fiatalokra nézve lesújtó véleménye nem új keletű. „Egy babiloni agyagtáblán, melyet legalább 3000 évesre becsülnek, a következők olvashatók: *<A mai fiatalság velejéig romlott, gonosz, istentelen és lusta. Sohasem lesz olyan, amilyennek az ifjúságnak lennie kell, és képtelen lesz kultúránk megőrzésére.>*”<sup>31</sup> Nem lehet, hogy a változástól, az újtól (és a saját jelentőségének elvesztésétől) való félelem áll az idősebb generáció fiatalokkal kapcsolatos örökös elégedetlenségének hátterében? Egyébként a generációk közötti különbségek és ellentétek valószínűleg természetesen, így azok módszeres felszámolása és erőltetett megoldása maga válhat további problémák forrásává.<sup>32</sup>

**3.** Nagyban nehezíthetik a problémák megoldását az utópikus elvárások a gondolkodásban. Ezekből az elvárásokból sok minden táplálkozhat, például vád valaki felé a változás előidézésének képtelenségére; halogatás (hiszen olyan lehetetlen az utópikus elvárásnak eleget tenni); vagy projekció, azaz az általam megismert igazságot a világ megváltoztatására kell használni.<sup>33</sup> Ez utóbbi különösen is jellemezheti a keresztyéneket, néha kényszeresen is meg akarják változtatni a világot az általuk megismert igazság (interpretációjának) mintájára.

Roppant elgondolkodtató volt számomra Robert Ardrey bölcsessége az utópikus gondolkodás veszélyéről: „Mialatt az elérhetetlent üzzük, lehetetlené tesszük a megvalósíthatót.”<sup>34</sup> Emellett az utópikus gondolkodás sok előítéletnek lehet a forrása. A pozitív utópikus azt vallja, hogy igazából nincsenek problémák; a negatív beállítottságú azt, hogy nincsenek megoldások. <sup>35</sup> Az utópikus gondolkodás legáltalánosabb veszélye, hogy a dolgoknak valamilyennek kell lenniük. Például egy jó házasság... - biztosan tudnánk folytatni a premisszákat. A baj, hogy ezen nem lehet változtatni. Ezek fix premisszák, amelyekhez meg lehet próbálni alkalmazkodni, de nem valóságosak teljes mértékben. Nincs ugyanis például olyan házasság, amely teljességében megfelel a házasságról szóló utópikus elképzeléseknek. A valóság inkább az utópisztikus premisszák nélkül ragadható meg.<sup>36</sup>

**4.** Az utópikus gondolkodás mellett a paradox helyzeteket is figyelembe kell vennünk a problémamegoldás során. Ilyenek például a tanár szerepének demokratizálására tett törekvések az oktatásban. Ez önmagában paradox, tehát sosem fog teljesen sikerülni. Az utópia és paradox kapcsolatát humorosan szemlélteti a következő mondat: „Az emberi kapcsolatok csak ideális esetben paradoxmentesek.”<sup>37</sup>

---

<sup>31</sup> U. o. 63. p.

<sup>32</sup> U. o. 64. p.

<sup>33</sup> U. o. 78-83. p.

<sup>34</sup> U. o. 78.p.

<sup>35</sup> U. o.:85.p.

<sup>36</sup> U. o. 93. p.

<sup>37</sup> U. o. 105. p.

5. A problémamegoldás, a változás szempontjából a már korábban említett másodfokú változások a megfelelőbbek. Ezek jellemzői<sup>38</sup>:

- A másodfokú változás az elsőfokú változás megoldását vizsgálja, mely gyakran a probléma alappillére.
- A másodfokú változás gyakran paradox, rejtélyesnek mondható, nem feltétlenül a leglogikusabb megoldás.
- Másodfokú változás esetén a lényeg az „itt és most”; a *miért* kérdés helyett a *mit*.
- A másodfokú változás technikája kiemeli a helyzetet abból a csapdából, amelybe az elsőfokú változás révén került, és más keretbe helyezi azt.

6. A változás jellegének egyre mélyebb megismerésével a problémamegoldás négy lépése modellezhető, mely a legtöbb élethelyzetre általában alkalmazható<sup>39</sup>:

1. A probléma világos megfogalmazása konkrét fogalmak segítségével.
2. Az eddigi megoldáskísérletek vizsgálata.
3. Az elérendő konkrét változás világos megfogalmazása.
4. Egy olyan terv megfogalmazása és életbe léptetése, amely létrehozta ezt a változást.

## A változás mint a megoldáskeresés eszköze

A változás mint eszköz különböző megítélés alá esik az egyes kegyességi irányzatokban. A következőkben olyan helyzeteket, akadályokat sorolok fel, amik megnehezíthetik a probléma megoldását egy keresztyén számára.

### *I. Magához a problémához/konfliktushoz való hozzáállás*

Meggyőződésem, hogy a problémát / konfliktust magát sokféleképpen látják a különböző kegyességi formák. Ha például e világot csupán egy isteni színjáték színpadának tekintem, aminek kellékei lényegtelenek (hiszen elpusztul majd minden), akkor a problémák is lehetnek lényegtelenek, sőt értelmetlenek. Nem kell tehát foglalkozni velük, majd valahogy megoldódik, vagy nem. A végkifejlet szempontjából ez mindegy. A másik véglet, aki állandóan keresi a problémát, és e világot megjavítandó, a bűn által elrontott helynek tartja. Utopia, hogy a világ megjavítható, mégis az ilyen embernek célja lehet ez kis lépésekben. Biztos út a kiégéshez...

Érthető természetesen az adott probléma/konfliktus úgy, mint ami az élet része, és amit azért kell megoldani, hogy könnyebben menjenek utána a dolgok amellet, hogy nem lesz minden tökéletes. Fel kell természetesen ismerni azt, ha nem oldható meg az egyén szintjén a probléma. Ehhez elfogadás és sok kreativitás szükséges. Ha a kegyességi forma része az elégedettség, a problémákkal való szembenézés, a saját tervezés és önállóság az Isten segítség-

---

<sup>38</sup> U. o. 115. p.

<sup>39</sup> U. o. 145-146. p.

ge és odabízás mellett, akkor nagyobb az esély egy-egy probléma összességében egészségesebb megoldására.

### ***II. Bizonyos tabuk a módszerek terén***

Előfordul, hogy bibliai érvekre hivatkozva egy-egy kegyességi forma „letilt” bizonyos módszereket. Azon a címen, hogy ezt Isten nem tartja kedvesnek, vagy ilyet nem tenne Jézus, stb. Persze vannak egyértelmű előírások és keretek a Bibliában, de sokszor szélsőséges az az értelmezés, ami letilt egy-egy megoldási módszert. Például Jézus sosem bántott senkit, ezért mi sem bántathatjuk meg a másikat azzal sem, hogy megmondjuk neki őszintén a véleményünket. Ez a keresztyén szelídség félreértelmezése. Ugyanilyen szélsőség, ha valaki mindenkinek mindig megmondja az igazságot, hiszen Isten is keményen megmondja, amit gondol, például a prófétákon keresztül, néha nem túl tapintatos formában. Tapintatlansággal azonban emberi kapcsolatainkban ritkán lehet célt érni a problémamegoldás során.

### ***III. Esetleg már jól bevált sémák alkalmazása a probléma tárgyától és körülményeitől függetlenül***

Olyan esetekre gondolok itt, amit egy-egy konferencián vagy hitmélyítő alkalmon sajátíthat el az ember. Előfordul, hogy valaki bizonyosságot tesz a hitéről, esetleg arról, hogyan szabadította meg Isten egy-egy szorult helyzetéből. Némelyek ezt elég szuggesztíven teszik, ezért mások, akik bizonytalanabbak, esetleg könnyebben befolyásolhatók, mechanikusan átveszik ezeket a sémákat. Veszélyes, hiszen az akár hitelesen elmondott, igaz (kegyességi jegyeket nyilván hordozó) beszámolókat receptnek vehetik, ami egyáltalán nem biztos, hogy működni fog más élethelyzetekben is.

### ***IV. A tranzakciós analízisből jól ismert olyan tranzakciók alkalmazása hitbéli alapokra hivatkozva, amelyek a szülői én felől érkeznek***

Családokban, közösségekben az inkább tekintély elvű kegyességi formákban egyszerűen a vezető / családfő felől érkező rendszeres szülői én-üzenetekkel intézik el a problémák megoldását. Könnyen lehet, hogy a közösség nem működik hatékonyan, de az autoriter véleménye, különösen, ha a Bibliára hivatkozik, megkérdőjelezhetetlen.

### ***V. Bűnbakkeresés és projekció, egyéb elhárító mechanizmusok***

Az elhárító mechanizmusok természetes velejárója személyiségünk működésének, túlzásba vitelük azonban hosszú távon káros személyiségfolyamatokat eredményez. Ha mindez keresztyén kegyességi forma esetén áll fent, különösen nagy a veszélye annak, hogy tudattalanul az egyén kedve szerint fogja válogatni és alkalmazni a bibliai igazságokat saját véleménye igazolására. Ez olyan fokot is ölthet, hogy a problémamegoldás során olyan istenkép rajzolódik ki a tettekből / véleményekből, aminek vajmi kevés köze van a Biblia Istenéhez. Ez bizonyos értelemben már bálványimádás.

### **VI. A probléma elbagatellizálása**

Bizonyos kegyességi formák hangsúlyozzák a siker fontosságát a sikeres / áldott keresztyén életvitelhez. Ennek nem lehet a része egy-egy hosszán elhúzódó, esetleg megoldatlan konfliktus. Ezért el kell bagatellizálni a problémát, vagy azt kell elhinni róla, hogy már nem is probléma, vagy nem az én problémám.

Más eset az, amikor a pusztán lelkesedés (például a megtérés élmény után közvetlenül) mondatja a keresztyén emberrel, hogy egy-egy probléma nem jelentős.

### **VII. A küzdelem téves értelmezéséből fakadó állandó problémakeresés (ha nincs, gerjesztés), és állandó ellenségkép fenntartása**

Ez gyakran olyan kegyességi formákban fordul elő, ami pszichológiailag betegesnek mondható. Az állandó ellenséges helyzet fenntartása egyébként eredhet abból is, hogy az ilyen ember egyszer tényleg üldözöttség szenvedett a hitéért, és az olyan trauma volt számára, hogy "benne ragadt" ebben a szerepben. A harcoló áldozat szerepe meghatározóvá válhat a keresztyén ember számára, például Jézus áldozat szerepét, szenvedését hangsúlyozva. Az ilyen kegyességű emberben sok félelem és szorongás halmozódhat fel, és talán a leginkább hajlamos arra, hogy támadásba lépjen olyankor, amikor nem indokolható egy-egy reagálás intenzitása a helyzetből.

Ugyanolyan konfliktusok vesznek körül bennünket, keresztyén embereket, mint bárki mást. Hasonló eszköztárral is rendelkezünk, mint mások, esetleg bővebbek a megoldási lehetőségeink. Erőnk mindenképpen több lehet, hiszen ismerjük az erő Forrását. Emellett ne felejtsük el, hogy a bibliai történetek modellként is szolgálhatnak problémák / konfliktusok megoldása során. Lehetőségünk van keresztyénként a probléma értelmezési keretén is tágitani; illetve más szemszögből szemlélni egy-egy konfliktust. A nagyobb eszköztár, árnyaltabb problémaműködés tehát a keresztyén ember lehetősége a nem keresztyén emberhez képest.

Véleményem szerint a kegyességi formák ajándékok is lehetnek. Különbségünk, egyediségünk olyan lehetőségek, melyben megélhetjük a földi lét csodáját, a variációk és a sokféleség gyönyörűségét. Kegyességünket nem megtagadni kell tehát, hanem éretté tenni, felülvizsgálni, mások véleményét meghallgatva a Szentírás segítségével formálni.

A keresztyén ember élete/kegyessége biblikus úton való terelgetése nagy kihívás, szinte lehetetlen. Megkívánja egyrészt a szilárdságot, a döntést a Biblia értékei mellett, elkötelezést Krisztus követésére; másrészt a nagyfokú rugalmasságot és integritást. Ezt sokan nem tudják összeegyeztetni. Pedig ezek a hiteles és biblikus kegyesség nélkülözhetetlen elemei. Ugyanígy az egészséges spiritualitás és az intellektuális igényesség. Az önfeláldozó szeretet megélése és az én védelme egyszerre fontos bizonyos káros, túlzottan altruista megnyilvánulások ellen. Elégedettség, mely békességet ad, és az a fajta „szent elégedetlenség”, amely új kérdéseket tesz fel, új válaszokat keres egy-egy új korban, élethelyzetben.

Milyen tehát a helyesnek, követendőnek mondható kegyesség (problémamegoldás terén is)? Az, amelyik egyensúlyra törekszik. Elkötelező, de nem kirekesztő. Megoldásközpontú, de nem megoldásmániás. Nem cseréli fel az eszközt és a célt. És persze földi személyek tetszését a Legfontosabbéval, az elérhetőt az elérhetetlennel. És végül nem felejt el álmodni, még akkor sem, ha végül nem adatik meg neki álmainak megvalósítása a földi életben.

## Melléklet

### 1. A konfliktuselemzés alapmodellje<sup>40</sup>

	<i>Összetevők</i>	<i>Elemzések</i>	<i>Az elemzést irányító fő kérdés</i>
<b>1.</b>	A konfliktus okai	1. elemzés	Mely okok vezettek a konfliktushoz?
<b>2.</b>	Aktuális konfliktus	2. elemzés	Mely összetevők határozzák meg a pillanatnyi (aktuális) konfliktust?
<b>3.</b>	A konfliktusfeldolgozás célja	3. elemzés	Melyek az optimális célok és megoldások, ha egyszer mind arra is törekszünk, hogy elkerüljük a szükséges lépések következményeképpen esetlegesen fellépő nemkívánatos mellékhatásokat?
<b>4.</b>	Teendők a konfliktusfeldolgozás során	4. elemzés	Mely lépésekkel érhetőek el a kitűzött célok és megoldások?

---

<sup>40</sup> Zuschlag – Thielke: i.m. 41. p

## 2. A konfliktus lehetséges összetevőinek osztályozása egy-egy gyakorlati példával<sup>41</sup>

	<i>Intraindividuális konfliktus esetében</i>	<i>Interindividuális konfliktus esetében</i>	<i>Csoportok közötti konfliktus esetében</i>
<b>Ki?</b> A konfliktusban résztvevő felek	-Egén	-Páros konfliktus -Hármas konfliktus Több, mint három személy közötti konfliktus	-Kiscsoport- -Kiscsoportok -Csoportok -Tömegek
<b>Hogyan?</b> A konfliktus során véghezvitt cselekedetek	- pszichoszomatikus tünetek -önmaga ellen fordított agresszió -elfojtás -elégedettség, unalom	-egymás közti vita -kiabálás egymással -tettlegesség -egymást levegőnek nézik -ellenkezés -felelősség áthárítása a másikra	-intriكا a másik csoport ellen -a másik csoport nyomás alá helyezése -anyagi eszközök megvonása a másik csoporttól -kölcsonös fenyegetések -fiatalabbak harcolnak idősebbek ellen
<b>Mi?</b> A konfliktus tartalma	-a partnerség óhaja, ami összefonódik a függetlenség elvesztésétől való félelemmel -törekvés egy felelősségteljes hivatalra, ugyanakkor félelem a túlzott munkától, az ellenfelek támadásától	-pl. házastársak közös életvezetése eltérő érdekek ellenére	-pl. nyolc házaspár szeretné az óvodában elérni, hogy eltérő nevelési elvek alapján foglalkozzanak a gyermekeikkel

<sup>41</sup> Zuschlag – Thielke: i.m. 95. p

## **Felhasznált irodalom**

Dr. Bartha Tibor (szerk.): Keresztyén Bibliai Lexikon  
Kálvin Kiadó, Budapest, 1995.

Berndt Zuschlag – Wolfgang Thielke: Mindennapjaink konfliktushelyzetei  
Medicina Kiadó, Budapest, 2009.

Eric Berne: Emberi játszmák  
Háttér Kiadó, Budapest, é. n.

Erik H. Erikson: A fiatal Luther és más írások  
Gondolat Kiadó, Budapest, 1991.

Paul Watzlawick – John H. Weakland – Richard Fisch: Változás. A problémák  
keletkezésének és megoldásának elvei  
Gondolat Kiadó, Budapest, 1990.

## **Summary**

### **Methods of Conflict Resolution in Diverse Forms of Piety**

We live our lives among conflicts. We need effective, more subtle and more refined skills of conflict resolution in which we can both assert our own causes and consider the points of view of the social medium. In the field of conflict resolution a Christian can have a surplus in terms of methodology and attitude.

We live our faith in various forms of piety which are developed through our religious socialization. Although various categories can be specified (e.g., fundamentalism, Sunday Christianity, Christianity of experience, etc.), it is likely that elements of several forms of piety can be discovered within the same person, similarly to personality types.

It is worth keeping the general results of communication research in mind when analysing conflict resolution. In the course of communication we can make mistakes (such as wrong ways of asking questions, the so-called “murderous sentences” or the improper use of meta-communicational means) that do not take us closer to the solution of a problem.

The solution of a problem entails changes, which are not always in the interest of the parties involved in the conflict. We must aim at the so-called secondary changes first of all, which arise from looking at the problem in a wider context or from another angle.

In the various forms of piety there are a lot of things that hinder effective problem resolution; e.g., defining the problem itself, setting taboos, over-employing models, trivialising or exaggerating the problem, etc. These

errors threaten the non-Christian as well. However, for the pious person all this happens in a special biblical and confessional framework.

It is the task (mission) of the Christian to be able to put into practice the understood doctrinal truths in their piety; to be able make skills of conflict resolution more subtle; and to be able to make the best of the strength and opportunities received from God in the area of conflict resolution.

# Marjovszky Tibor

## A Misna Middót traktátusa

In memoriam Prof. Dr. Kocsis Elemér (2009. május 7. †)

**A** Misna utolsó előtti - „Szent dolgok” - rendjének tizedik traktátusa. A Templom és melléképületeinek leírását adja, méreteiről rendelkezik. Innen a címe is: Middót (Méretek). Ez természetesen nem az első Templom, amelyről részletesen ír a Királyok és a Krónikák könyve.<sup>1</sup> A fogság után a Templom újjáépítéskor - bár figyelembe vették az első Templomot -, de sok mindent Ezékiel látomása alapján alkottak meg. Ennek nyomai a Middótban is megtalálhatók.<sup>2</sup> A Második Templomról nem rendelkezünk bibliai leírással, kivéve egyetlen számba jöhető hellyel, de ezt a traktátus nem veszi figyelembe<sup>3</sup>. A heródesi Templomról Josephus kétszer is tesz részletesebb említést, amelynek adatai azonban különböznek az itt szereplőtől<sup>4</sup>. Mégis azt kell mondanunk, hogy az itt leírtak, a lerombolás megelőző száz év állapotát tükrözik.

A templom a várostól északkeletre, Mórija „hegyén” állt, a helyét Templom-hegynek (*bét habbajit*) nevezték. Magas fal vette körül, amelynek négyzet alakú területe a Misna szerint ötszáz könyök, míg Josephus szerint<sup>5</sup> négy stádium nagyságú volt. A Templom ennek északnyugati oldalán helyezkedett el. Ezt a hegyen belül egy alacsony fallal (*szóreg*<sup>6</sup>) külön is elkerítették, illetéktelen, illetve rituálisan tisztátalan behatolás ellen. A Templom s a második fal közötti távolság tíz könyöknyi volt. Innen tizenkét lépcsőn lehetett feljutni az „Asszonyok Udvará”-hoz, ebből ismét tizenkét lépcső vezetett az „Izraeliták Udvará”-ba. Ehhez csatlakozott a „Papok Udvara”, ahol az áldozati oltár állt. Innen tizenkét lépcső vitt fel a Templom épületéhez, amely három részből állt: előcsarnokból, a „Hékál”-ból, ahol a füstölőoltár, a gyertyatartó, s a Szent Asztal volt található, valamint a Szentek Szentjéből. Ezekhez három oldalról - észak, kelet és nyugat - melléképületek csatlakoztak. Mindezeket fal zárta körül, amelyet [templom]udvar-falnak neveztek.

---

<sup>1</sup> 1Kir 6; 2Kir 3-4.

<sup>2</sup> mMid II,5; III,1; IV,1-2.

<sup>3</sup> Ezsd 6,3.

<sup>4</sup> Ant XV. 11,3-5; Bell V. 5,1-6.

<sup>5</sup> Ant XV. 11,3-5.

<sup>6</sup> A névszó a Misnában csak egyszer fordul elő (mMid II,3). A szó valójában nem jelent falat, inkább zárat, „bezárót”, azaz egyfajta kerítést.

**I/1**

A Templomban három helyen őrködtek <sup>7</sup> a papok. Abtinász Kamrájában, a láng helyén és a tűz helyén. A lévíták huszonegy helyen [őrködtek]: Öten a Templomhegy öt kapujánál, négyen [ennek] a négy sarkán belülről, öten a Templom öt kapujánál, négyen [ennek] a négy sarkán kívülről, egy az áldozatok kamrájánál<sup>8</sup>, egy a kárpit kamrájánál, s egy az engesztelés helye mögött<sup>9</sup>.

**I/2**

A Templom előljárója<sup>10</sup> körbejárta az őrköket, miközben égő fáklyát vittek előtte. Ha nem találta az őrt állva [a helyén], az előljáró így szólt hozzá: „Béke veled!” Ha úgy tűnt, hogy elaludt, rávert egy bottal, s joga volt ahhoz [is], hogy [az őrt] ruháját meggyújtsa. Akik [az ilyen őrt kiáltását meghallották], ezt mondták: „Mi ez a kiáltás a Templomudvarban? Egy megvert lévítáé, akinek meggyújtották a ruháját, mert az őrhelyén elaludt!” R. Eliézer b. Jákób ezt mondta: Anyám bátyját egyszer alva találták [őrhelyén], s [ezért] meggyújtották a ruháját.

**I/3**

A Templomhegynek öt kapuja volt: két Hulda-kapu<sup>11</sup> a déli oldalon, egy a bejövételre egy [pedig] kimenetelre, a Kifonósz<sup>12</sup>-kapu a nyugati oldalon, bemeneletre és kimenetelre, a Tádi-kapu<sup>13</sup> az északi oldalon, használat[i célja] nem volt meghatározott<sup>14</sup>. A Keleti-kapu, amely felett Súsán-i palota képe volt [látható]<sup>15</sup>. A Főpap - aki elégette a [vörös] tehenet<sup>16</sup> - ezen járt ki, s [itt ment ki a vörös ] tehen, s mindazok, akik [a Főpap] segítségére voltak, [itt mentek ki] az Olajfák Hegye felé<sup>17</sup>.

**I/4**

A Templom Udvarának hét kapuja volt, három az északi oldalon, három a délin, s egy a keleti oldalon. A délin: [első] a Tüzifa-kapu<sup>18</sup>, második az

<sup>7</sup> Éjszaka. Szabályozva volt, hogy huszonnégy őrhelynek kell lennie. V.ö.: bTám 7a.

<sup>8</sup> Talán azonos azzal, amit a Bárány Kamrájának is neveznek (bTám 27a).

<sup>9</sup> A Szentek Szentjének neve a Második Templom idején, amikor a Láda, már nem volt ott.

<sup>10</sup> A kifejezés csak itt szerepel - kétszer - a Misnában. □ Minden éjjel ellenőrizte, a lévítákat és a papokat egyaránt. Másutt nem csak Templomhegyet, hanem a Templom udvarát is jelentheti (mBik I,8-9; mHag I,1).

<sup>11</sup> Azt, hogy miért nevezték a prófétaőről [2Kír 22,14], nem tudjuk.

<sup>12</sup> Talán *Kopoinósz*, Júdea és Samária prokurátora (Kr.u. 6-7)

<sup>13</sup> A név eredete ismeretlen, amennyiben a *Todí* olvasat a helyes, akkor összefüggésben állhat a Taddeus névvel.

<sup>14</sup> A nyilvánosság számára használat nem volt engedélyezett, a papok használták, lásd a kilencedik misna végét.

<sup>15</sup> Emlékeztetve a Templom újjáépítésének engedélyezésére.

<sup>16</sup> , Az általános rabbinikus vélemény szerint bármelyik pap elvégezhetette ezt a szertartást, a Misna itt egyéni véleményt (R. Méir) követ.

<sup>17</sup> A tehenet ott égették el.

<sup>18</sup> Itt hordták be a tüzelőt.

Elsősülöt[tek]<sup>19</sup> kapu[ja], a harmadik a Víz-kapu. A keleti oldalon: A Nikánor-kapu<sup>20</sup>, itt két kamra volt, jobb és bal oldalon, egyik Pinkászé a ruhák felügyelőjéé<sup>21</sup>, a másik a serpenyős áldozat<sup>22</sup> el[ő]készítőjének kamrája.

#### I/5

A nyugati oldalon: A Tűzgyújtó-kapu<sup>23</sup>, előépületként<sup>24</sup> [szolgált], efelett volt egy felsőemelet, a papok [idefent] őrködtek, a lévíták [pedig] odalent, s tőlük egy ajtó vezetett a [szűk háló]kamrába<sup>25</sup>. Ezután [következett] az Áldozat-kapu[ja], s a harmadik [volt] a Melegedő-kapu[ja].

#### I/6

A melegedőben négy kamra volt [négy] oldalszoba, amelyekből ajtók vezettek egy terembe, ezekből kettő megszentelt területen, kettő pedig nem megszentelt. A [falakon lévő kiálló] gerendák<sup>26</sup> jelezték a határt a megszentelt, s a nem megszentelt [terület] között. Mire szolgáltak [ezek a kamrák]? A délnyugat [felől lévő volt] az áldozati bárányok kamrája, a délkelet [felől lévő volt] a szent kenyerek készítőié, az északkeleti [felől lévő volt] a hasmóneus fiaké, akik [annak]az oltárnak a köveit tárolták, amelyeket a szíriai király megszenteltetés<sup>27</sup>, s az északkeleti kamrán keresztül mentek le a [rituális] fürdőbe.

#### I/7

A melegedőnek két kapuja volt, az egyik a [szűk háló]kamrába vezetett, a másik Templomudvarba. R. Jehúda mondta: A Templomudvarba vezetőnek egy kis mellékkapuja [is] volt, ahova belépve az [ember] szemügyre vehette a Templomudvart<sup>28</sup>.

#### I/8

A melegedő boltozatos<sup>29</sup> tágas helység volt, amelyben körös-körül lépcsőzetes kiszögellések voltak kőből, s azon aludtak a papi<sup>30</sup> közösség vénei, kezükben a Templomudvar kulcsaival, a fiatal papok<sup>31</sup> [a fekvőhelyükön ] a földön.

#### I/9

Volt ott egy, egy-egy könyöknyi négyszögletes márványlappal borított hely, erre [a márványlapra] egy karika volt erősítve, amelyen egy kulcs függött.

<sup>19</sup> Itt vitték be mindazt, amit első "zsengeként" áldoztak.

<sup>20</sup> Nikánor személyéhez lásd: bJóm 38a.

<sup>21</sup> V.ö.: mSek V,1.

<sup>22</sup> A főpapnak ezt az áldozatot minden reggel be kellett mutatnia.

<sup>23</sup> Valószínű ugyanaz, mint az első misnában.

<sup>24</sup> Talán félig nyitott helység, többek között a tűzifa tárolására.

<sup>25</sup> Más olvasat szerint: Ajtónyílás, amely a Templom és a második fal közötti területre vezetett ki.

<sup>26</sup> Más olvasat szerint: Sorba rakott kövek.

<sup>27</sup> V.ö.: 1Makk 1,46;59. 4,36;46.

<sup>28</sup> Azért, hogy ellenőrizzék, történt-e valami rendkívüli.

<sup>29</sup> Más vélemény szerint, a helységet kívülről támpillérek erősítették.

<sup>30</sup> A falban belülről.

<sup>31</sup> Szó szerint: A papság virágai.

Amikor elérkezett az idő, hogy bezárják [a kapukat], a karika segítségével magasba emelték a [márvány]lapot, a kulcsot levették a láncról, s a pap bezárta<sup>32</sup> [a kaput] belülről, s a léviták [a kapukon] kívül aludtak. Amikor a kapukat bezárták, a kulcsot visszatették a láncra, s a [márvány]lapot [is] visszatették a helyére, reá a fekvőhelyüket, lefeküdtek aludni. Ha [éjjel valami váratlan esemény] felébresztette őket, kimentek azon a körfolyosón, amely az épület<sup>33</sup> alatt vezetett, míg a [rituális] fürdőbe nem értek. R. Eliézer b. Jákób [ezt] mondja: Kimentek azon a körfolyosón, amely a [szűk háló]kamra alatt vezetett, s kimentek, a Tádi kapun keresztül.

## II/1

A Templomhegy<sup>34</sup> ötszáz könyök hosszú volt, és ötszáz könyök széles, ebből a déli oldalon lévő terület<sup>35</sup> volt a legnagyobb, a keleti oldalon lévő a második, az északi a harmadik, s a legkisebb [volt] a nyugati oldalon<sup>36</sup> lévő [terület]. Azon az oldalon, ahol a kiterjedése a legnagyobb volt, ott használták a legtöbbször.

## II/2

Mindenki, aki a Templomhegy területére belépett, a bejárat után jobbra fordult, körbe ment, s a bal [oldalon] ismét ki[ment] anélkül, hogy bárki feltartóztatta volna balra fordult „Mi történt, hogy balra fordulsz? Azért, mert gyászolok. Vigasztaljon meg téged az, aki ebben a házban lakik! Azért, mert ki vagyok közösítve. Az, aki ebben a házban lakik adja [a kiközösítő], szívébe, hogy ismét visszafogadjanak! Ezek R. Méír szavai. Erre mondta neki R. Jósze: Úgy teszel, mintha [a kiközösítő] törvényellenesen cselekedtek volna! Ehelyett [ezt kellene mondani]: Aki ebben a házban lakik, adja szívedbe, hogy hallgass társaid szavára s visszafogadjanak téged!

## II/3

A [Templomhegy falán] belül kerítés volt, tíz arasz magas, tizenhárom helyen nyílás volt rajta, melyeket a görög királyok vágtak rajta, s ezeket később kijavították, s a számuknak megfelelő meghajlást vezettek be. Ezen belül volt a tíz könyöknyi jelzés, tizenkét [lépcső]fokkal, mindegyik fél könyök magas és fél könyök széles. Minden a [a Templom hegyen belül lévő] lépcső fél könyök magas volt, és fél könyök széles, az előcsarnok [lépcsőit] kivéve. Minden ott lévő bejárat és kapu húsz könyök magas és tíz könyök széles volt, kivéve az előcsarnok [bejáratait és kapuit]. Minden ott lévő bejáraton voltak ajtók, kivéve az előcsarnokon. Minden ajtónak volt szemöldökfája, a <sup>37</sup> Tádi-kapu kivételével, ahol két kő állt, két kő volt egymásnak döntve Minden kapu arannyal volt kiverve, kivéve a Nikánor kaput, mert ott csoda történt<sup>38</sup>, de voltak egyesek, akik ezt mondták: Mert a réz[lapok] ragyogtak.

<sup>32</sup> A Templom kapuit éjszakára mindig bezárták.

<sup>33</sup> Szó szerint: Erődítmény, vagy palota.

<sup>34</sup> Fallal elkerített hely, itt állt a Szentély s a hozzá tartozó melléképületek.

<sup>35</sup> A fal és a templomépület közötti terület.

<sup>36</sup> A Templom nem a térség közepén állt.

<sup>37</sup> V.ö.: 1Kir 7,4.

<sup>38</sup> Lásd: mJóm III,11.

#### II/4

Minden fal magas volt, kivéve a keletit, mert a [Fő]pap, aki elégette a vörös tehenet, az Olajfák hegyének csúcsára állt, s a vér hintésekor látnia kellett közvetlenül a Szentély bejáratát.

#### II/5

Az Asszonyok Udvara százharmincöt könyök hosszú volt, és százharmincöt könyök széles. A négy sarkán négy kamra volt [mindegyik] negyven könyök, és nem volt tetejük. Így lesz a jövőben is, amint meg van írva: És kivitt engem a külső pitvarba, és elhordozta engem a pitvar négy szegletén, és ímé, a pitvar mindenik szegletében egy-egy pitvar vala. A pitvarnak négy szegletében zárt pitvarok valának, negyven sing hosszúságúak és harminc sing szélesek; egy mértéke vala a négy szegleten való pitvaroknak<sup>39</sup>. Az, hogy füst szállt fel, [azt jelenti], hogy nem volt tetejük. Mire valók voltak? A délkeleti volt az Odaszenteltek [názírok] Kamrája, mert az odaszenteltek ott főzték meg ételáldozatukat, hajukat ott vágták le, s rejtették az üst alá<sup>40</sup>. Az északkeleti volt a Fák Kamrája, mert a [testileg] fogyatékos papok ott keresték a fában lakó férgeket, mert minden olyan fadarab amelyben féreg volt található, alkalmatlan volt az oltárra. Az északnyugati volt a Leprások Kamrája<sup>41</sup>. A délkeleti[ről] mondta R. Eliézer ben Jákób: Elfelejtettem, mire való volt. Abba Saúl mondja: Ott tárolták a bort és az olajat, s Olajtároló Kamrának nevezték. Kezdetben, [az előcsarnok fala] síma volt, de [később] erkéllyel látták el,<sup>42</sup> hogy az asszonyok felülről nézhessenek, a férfiak pedig alulról, s ne keveredhessenek egymással. [Az előcsarnokból] tizenöt lépcső vezetett fel az Izráeliták Udvarába, a Zsoltárokban szereplő tizenöt lépcsőnek megfelelően, s ezeken állva kezdék meg az éneket a léviták. A lépcsők nem szögletesek voltak, hanem lekerekítettek, mint egy kerek sérű fele.

#### II/6

Az Izráeliták Udvara alatt kamrák voltak, amelyek az Asszonyok Udvarára nyíltak, azokban tartották a léviták a citerákat, hárfákat, és egyéb zeneszerszámokat. Az Izráeliták Udvara százharmincöt könyök hosszú volt, és tizenegy könyök széles. Ugyanígy a Papok Udvara is százharmincöt könyök hosszú volt, és tizenegy könyök széles. Cölöpsor választotta el az Izráeliták Udvarát a Papok Udvarától. R. Eliézer ben Jákób mondja: Volt ott egy egy könyök magas lépcső és egy emelvény<sup>43</sup>. Az [emelvényen] három lépcső, mindegyik fél könyöknyi, ez annyit tett, hogy a Papok Udvara két és fél könyöknyivel magasabban volt, mint az Izráeliták Udvara. Az egész előcsarnok száznyolcvanhét könyök hosszú volt, és teljes szélességében százharmincöt könyök<sup>44</sup>. Tizenhárom

---

<sup>39</sup> Ez 46,21k.

<sup>40</sup> 4Móz 6,19.

<sup>41</sup> mNeg XIV,8.

<sup>42</sup> mSzukk V,2.

<sup>43</sup> mAr II,6.

<sup>44</sup> mMid V,1.

leborulásra alkalmas hely [is] volt ott<sup>45</sup>. Abba Jósze ben Hannan mondja: Szemben a tizenhárom toronnyal. A déli tornyok – nyugatról számolva – a következők voltak: A Felső Torony, a Tűztorony, az Elsőszülöttek Tornya, a Víztorony. Miért nevezték ezt Víztoronynak? Azért, mert ezen keresztül vitték korszokban a vizet az ünnepi<sup>46</sup> áldozathoz<sup>47</sup>. R. Eliézer ben Jákób mondja: Azért, mert itt fakad az a víz, amely a jövőben “a Ház küszöbe alól jön ki<sup>48</sup>”. Ezekkel [a tornyokkal] szemben északon – nyugatról számolva – voltak [a következők]: A Jóákín Torony, Áldozati Torony, az Asszonyok Tornya, Énekek Tornya. Miért nevezték [az egyiket] Ezekkel [a tornyokkal] szemben északon – nyugatról számolva - Jóákín Toronynak? Azért, mert ezen keresztül ment ki Jóákín, amikor a fogságba indult<sup>49</sup>. Keleten a Nikátor Torony, amelynek két kőkapuja volt, egy jobb és egy baloldalon. Nyugaton volt még két névtelen torony [is].

### III/1

Az oltár harminckét könyök hosszú volt és harminckét könyök széles. Egy könyök magasra emelkedett fel, majd egy könyöknyit visszahúzódott, ez volt a fundamentum. Ez harmincszor harminc könyök. Öt könyök magasra emelkedett fel, s öt könyökre húzódott vissza, ez volt a kerengő. Ez, huszonnyolcszor huszonnyolc könyök. A[z oltár] szarvainak helye<sup>50</sup> minden oldalon egy könyöknyi volt. Ez huszonhatszor huszonhat könyök. Az a hely, ahol a papok lábai álltak, minden oldalon egy könyöknyi volt. Ez huszonnégyszer huszonnégy könyök. Ez [a keleti oldal, az oltár] tűzének helye R. Jósze mondja: Kezdetben, huszonnyolcszor huszonnyolc könyöknyiek voltak, azonos mértékben emelkedtek és húzódtak vissza, addig, ami a [a keleti oldal, az oltár] tűzének helye húszszor húsz könyöknyi [területet foglalt el]. De eljöttek a fogságban lévők, s hozzátoldottak [még] a déli [oldalon] négy könyöknyit, a nyugatin ékkő alakú<sup>51</sup>, mert meg van írva: És az Isten-tűzhelyének hosszúsága tizenkét sing vala tizenkét sing szélesség mellett.(Ez 43,16). Lehetséges, hogy csak tizenkészszer tizenkét könyök [nagyságú volt]? [Ezékiel] így folytatja: , Négy-szögben négy oldala szerint (uo.). Ez [pedig] azt jelenti, hogy a közepétől [kiindulva] minden oldalra tizenkét könyöknyit kell mérni<sup>52</sup>. A [négy-szög] közepén egy vörös vajat vezetett keresztül, hogy elválassza a felső vérhintést az alsótól<sup>53</sup>. Az [oltár] alapja elfoglalta a teljes északi és nyugati oldalt, délre és keletre [pedig] egy-egy könyöknyit.

<sup>45</sup> Az itt szolgálók számára ezek a helyek valószínűleg a korábban – II,3 – említett nyílások közelében voltak.

<sup>46</sup> A Lombsátrak Ünnepére.

<sup>47</sup> mSzuk IV,9.

<sup>48</sup> Ez 47,1.

<sup>49</sup> 2Kir 24,12.

<sup>50</sup> 1Kir 1,50.

<sup>51</sup> Gemma alakú, (csiszolt) drágakőre emlékeztető kiegészítés. A Misnában csak itt szerepel.

<sup>52</sup> Így kijön az előbb említett huszonnégy könyök.

<sup>53</sup> mZeb II,1.

### III/2

A délnyugati sarokban két – finom orrlyukhoz [hasonló] nyílás volt, amelyeken keresztül a nyugati és déli fundametumra kiöntött vér alácsurgott, a csatornában összekeveredett, s kifolyt a Kidrón-völgybe<sup>54</sup>.

### III/3

Ugyanennek a saroknak a kövezetén alul volt egy könyöknyi négyszögletes márványlap, arra egy gyűrű erősítve, hogy [ennek segítségével] a csatorna tisztításakor le lehessen ereszkedni. Az oltár déli [oldalán] volt egy felhajtó, harminckét könyök hosszú, s tizenhét [könyök] széles, a nyugati oldalán [pedig] egy üreg, amelybe a bűnért való áldozatnál a [rituálisan] alkalmatlanná vált madarakat tették.

### III/4

A felhajtó és az oltár kövei [egyaránt] a Bét Kerem síkságról valók voltak. A termő[föld] alá ástak, s onnan hozták fel az egész köveket vas[szerszámok használata] nélkül<sup>55</sup>. [Azért], mert a vas ilyen módon [a köveket] az érintés és károsítás által alkalmatlanná tette [ a rituális felhasználásra]. Ha egy [kő] megsérült, el kellett dobni, de a többi [a célra] alkalmas maradt. Kétszer egy évben bemeszelték őket: Páska idején s a [Lombsátrak] ünnepén, s a Szentélyt [pedig] egyszer egy évben, a Páska idején[meszelték ki] Rabbi [ezt] mondja: Minden szombat előestéjén bemeszelték egy kendővel a vér miatt. Nem használtak fém vakolókanalat, hogy az [az azzal való] érintéssel ne tegyék [a köveket] alkalmatlanná, hiszen a vas arra teremtett, hogy az ember életét megrövidítse, s az oltár [pedig] arra, hogy hosszabbá tegye azt. Nem helyes ha a megrövidítő a meghosszabbító fölé kerekedik.

### III/5

Az oltár északi oldalán gyűrűk voltak, hat sorban, mindegyik [sorban] négy, egyesek azt állítják, négy sor volt, mindegyikben hat, ezeknél vágták le az oda-szentelt [állatáldozatot]. Az oltártól északra volt a vágó-udvar, s abban nyolc kisebb pózna, tetejükön cédrusfa tömbökkel, amelyekbe mindegyikre három sorban fém kampókat erősítettek, amelyekre a [levágott állatokat] függesztették fel és az [oszlopok] között álló márványasztalokon nyúzták meg azokat.

### III/6

A tisztálkodómedence<sup>56</sup> az előcsarnok és az oltár között volt, és dél felé nyúlt el. Az előcsarnok és az oltár közötti [távolság] huszonkét könyöknyi volt, s volt ott tizenkét lépcsőfok, egy fok fél könyök magas és egy könyök széles, egy könyök [s megint] egy könyök, majd egy három könyök [nagyságú] emelvény. Legfölül [ismét] egy könyök s egy könyök, s egy négy könyök [nagyságú] emelvény. R. Jehúda mondja: Legfölül egy könyök, s egy könyök volt, s egy [öt könyök nagyságú] emelvény.

---

<sup>54</sup> mJóm V,6.

<sup>55</sup> 2Móz 20,25, valamint a Mekiltá magyarázata ugyanehhez a helyhez

<sup>56</sup> 2Móz 30,18.

**III/7**

Az előcsarnok bejárata, negyven könyök magas, s húsz könyök széles volt, felette öt keresztgerenda kőrisfából. A legalsó [gerenda] egy-egy könyöknyit nyúlt ki az [ajtó]nyílás mind[két] oldalán, [s mindegyik gerenda így tovább], s így a legfelső [gerenda] harminc könyök [hosszú volt]. Kőágy volt az egyes [gerendák] között.

**III/8**

A Templom és az előcsarnok falai között cédruspóznák voltak, s így [azok] nem tudtak ingadozni. Az előcsarnok gerendázatába aranyláncot erősítettek, s a fiatal papok felkapaszkodhattak ezen, s megszemlélhették a koronákat, mert meg van írva: És a koronák legyenek Hélemnek, Tóbiásnak, Jedájának és Hénnek, a Sefániás fiának emlékjelei az Úr templomában (Zak 6,14). A Templomhoz [vezető] bejárat fölött támasztékok [által tartott] arany szőlőfürt volt. Mindenki, aki önkéntes áldozatként, levelet, [szőlő]szemet vagy fürtöt hozott, oda akasztotta fel [azt]. R. Eliézer ben R. Cádók [ezt] mondja: Megtörtént egyszer, hogy háromszáz papot számoltak [ott] össze<sup>57</sup>.

**IV/1**

A templomépület bejárata húsz könyök magas volt, és tíz könyök széles. Négy ajtaja volt, kettő belülről, kettő pedig kívülről [nyílt], amint meg van írva: És kettős ajtóival valának a szenthelynek és a Szentek Szentjének<sup>58</sup> A külső ajtók, a bejárat belseje felé nyíltak, és befedték a fal vastagságát, a belső ajtók pedig, a Ház belsejébe, s lefedték az ajtók mögött lévő helyet. Az egész Ház arannyal volt borítva, az ajtók mögötti [területet] kivéve. R. Jehúda mondja: Az ajtók a bejáratnál voltak, hasonlóak a forgóajtóhoz, hátul összeeresztve. Az egyik is két és fél könyök, s a másik is, az ajtófélfák fél könyöknyire [nyúltak át] az egyik oldalra, s fél könyöknyire a másikra, amint megvan írva: És kettős ajtóival valának az ajtószárnyaknak, két forgó ajtóik, kettő az egyik ajtószárnyban és két ajtó a másikban<sup>59</sup>.

**IV/2**

A nagy kapunak<sup>60</sup> két ajtaja volt, egy északon, s egy délen. A délin senki sem lépett be, erről beszél Ezékiel: És monda nékem az Úr: Ez a kapu be lesz zárva, meg nem nyílik és senki rajta be nem megy, mert az Úr, az Izráel Istene ment be rajta, azért be lesz zárva<sup>61</sup>. [A pap] vette a kulcsot, s kinyitotta a[z északi] ajtót, kamráról kamrára járt a templomépületben<sup>62</sup>. R. Jehúda mondja: [Egy folyosón keresztül] behatolt a fal vastagságába, addig, amíg, a két ajtó közti területre jutott, s kinyitotta a külső ajtót belülről, s a belsőt kívülről.

<sup>57</sup> Az önkéntes áldozatok felrakását és levételét ők végezték.

<sup>58</sup> Ez 41,23.

<sup>59</sup> Ez 41,24.

<sup>60</sup> A Templom bejázatának [l.: IV/1] másik elnevezése.]

<sup>61</sup> Ez 44,2.

<sup>62</sup> mTám III,7.

### IV/3

[Összesen] harmincnyolc kamra volt, északon tizenöt, délen is tizenöt, nyugaton pedig nyolc. Északon és délen egymás felett öt, öt, és nyugaton három, három, kettő. Mindegyikhez három bejárat volt, egy a jobboldali [szomszédos] kamrához, egy a baloldalihoz, s egy a felette levőhöz. Az északkeleti sarkon öt bejárat volt, egy a jobboldali kamrához, egy a felette levőhöz, egy a folyosóra<sup>63</sup>, egy a kapuhoz, s egy a templomépülethez.

### IV/4

Az [alsó kamrák mélysége] öt könyök, [rajtuk] a kiszögellés hat könyök, a középsőké hat könyök, [rajtuk] a kiszögellés hét könyök, a legfelsőké hét könyök, amint meg van írva: Az alsó emelet belső szélessége öt sing, a középső szélessége hat sing és a harmadik szélessége hét sing volt, és bemélyedéseket építte a ház körül kívülről, hogy az emeletek gerendái ne nyúljanak be a ház falaiba<sup>64</sup>.

### IV/5

Az északkeleti saroktól folyosó vezetett fel az északnyugatiig, ahonnan fel lehetett jutni a kamrák tetejére. A folyosón felmenve, arccal nyugat felé elhaladva az északi oldal teljes hosszában, [az ember] elérte a nyugati oldalt. Ha pedig [az ember] elérte a nyugati oldalt, s arccal délnek fordult, s végigment a nyugati oldal teljes [hosszán], elért a déli oldalhoz. Ha pedig [az ember] elérte a déli oldalt, s arccal keletnek fordult, s végigment a déli oldal mentén, eljutott a felső szint bejáratához, mert a felsőszint bejárata délre nyílt. A bejáratnál két cédrusfa cölöp állt, amelynek segítségével felmászhattak a felső szint tetejére. Kőből való kiszögellések választották el, a Szentély tetejét a Szentek Szentjétől. A Szentek Szentjén bűvónyílások voltak, amelyeken a munkások – egy kosárban – leereszkedhettek [anélkül], hogy a Szentek Szentjét megbámulták volna.

### IV/6

A templomépület négyzetesen százszor száz könyök nagyságú volt, s száz [könyök] magas. Az alap hat könyöknyi volt, s negyven könyök magas, egy könyök díszítmény, és két könyöknyi csatorna, egy könyök gerendázat, egy könyöknyi mennyezet, három könyök mellvéd, egy könyök kiszögellés<sup>65</sup>. R. Jehúda mondja: A kiszögellést nem kell hozzászámolni, de a mellvédnek négy könyöknyinek kell lennie.

### IV/7

[A templomépület] kelettől nyugatig száz könyök széles volt. Az előcsarnok fala öt könyök, [maga] az előcsarnok tizenegy, a templomépület fala hat, belseje negyven könyök, a köztes terület egy, a Szentek Szentje húsz. A templomépület fala hat, a kamra is hat, a vízlevezető három könyök, s a külső fal öt könyöknyi [széles] Északról délre száz könyök. A folyosó fala öt, s [maga] a folyosó három, a kamra fala öt, a kamra hat, a templomépület fala [is] hat, a

<sup>63</sup> mMid IV,5.

<sup>64</sup> 1Kir 6,6.

<sup>65</sup> Szó szerint: Holló préda. Josephus szerint, arany kiszögellések. (Bell. V, 224). Feltételezhető, hogy a tetődísz egy prédáján ülő madárhoz hasonlított.

belseje húsz könyök. A kamra hat, a templomépület fala [megint] hat, a kamra hat, a kamra fala öt, a vízlevezető három könyök, s a külső fal öt könyöknyi [széles]. Az előtér huszonöt könyökre terjedt ki északra, és tizenötre délre. A Kések Helységének nevezték, mert ott tartották az áldozathoz szükséges keseket. A templomépület hátra keskenyedett, elől pedig kiszélesedett, mint egy oroszlán, amint meg van írva: Jaj Árielnek, Árielnek, a városnak, ahol Dávid lakott!<sup>66</sup> Amint az oroszlán hátul keskeny s elől pedig széles, a templomépület is hátra keskenyedik, elől pedig kiszélesedik.

#### V/1

Az egész előudvar száznyolcvanhét könyök hosszú volt, s harmincöt könyök szélességű.<sup>67</sup> Kelettől nyugatig száznyolcvanhét könyök, a hely, ahova az izraeliták belép[het]tek tizenegy könyöknyi, az a hely, ahová a papok belép[het]tek tizenegy könyöknyi, az oltár harminckettő, az előcsarnok s az oltár között huszonkét könyök, a templomépület száz, s tizenegy könyöknyi hely volt az Engesztelés Háza mögött.

#### V/2

Északról délre százharmincöt könyök. A felhajtó és az oltár hatvankét könyök, az oltártól a [fém]karikáig nyolc, a [fém]karikák helye huszonnégy, a [fém]karikáktól az asztalokig négy, az asztaloktól a póznáig négy, a póznáktól az előcsarnok faláig nyolc könyök. A maradék [huszonöt könyök] a felhajtó, a fal, s a póznák helye között volt [megtalálható].

#### V/3

Az előcsarnokban hat [nagyobb] kamra volt, három északon, és három délen. Északon a só, a Parwa és a mosókamra. A só-kamrában tárolták az áldozathoz szükséges sót. A Parwa-kamrában<sup>68</sup> sózták be az áldozati állatok bőrét, és ennek tején volt az a fürdő [medence], amelyet a Főpap használt a Nagy Engesztelő Napon. A mosókamrában mosták ki az áldozati állatok belsősegeit, és innen vezetett egy lépcső a Parva-kamrába.

#### V/4

A [három] déli [kamra]: A fa-kamra, a fogságban lévő kamrája, és a Négyszögű Kamra. A fa-kamra: R. Eliézer ben Jákób mondja: Elfelejtettem, mire szolgált. Abba Saul mondja: A főpapok kamrája volt, ez [ez a kamra] volt elől, a másik kettő hátul, s mindháromnak egy volt a teteje. A fogságban lévő kamrája: Itt volt a [fogságban lévő által] kiépített kút<sup>69</sup>, azon egy vízmerítő kerék, s innen látták el az egész előcsarnokot vízzel. A Négyszögű Kamrában ülésezett az Izrael Nagy Szanhedrinje<sup>70</sup>, és ítélkezett a papság felett. Az a pap, akiben fogyatkozást találtak<sup>71</sup> feketébe öltözött, és feketébe burkolózott, s eltávo-

<sup>66</sup> Ézs 29,1.

<sup>67</sup> mMidII,6.

<sup>68</sup> mJóm II,3;6. A személy nem azonosítható, valószínűleg a kamra építetőjének neve.

<sup>69</sup> mErúb X,14.

<sup>70</sup> mSzanh XI,2.

<sup>71</sup> Valószínűleg, testi fogyatékoságról van szó.

zott onnan. Akiben pedig nem találtak fogyatkozást, az fehérbe öltözött és fehérbe burkolózott, bement és szolgált a papi testvéreknek. Nagy ünnepet ültek, hiszen Áron utódjában , a papban nem találtak fogyatkozás. [Ilyenkor] ezt mondták: Áldott a Hely,<sup>72</sup> áldott Ó! Hiszen Áron utódjában nem találtak fogyatkozás! Áldott Ó, hogy kiválasztotta Áront és fiait, hogy szolgálatban álljanak az Úr előtt, az Ó legszentebb házában!

#### **Felhasznált irodalom**

Albeck, Chanoch; Henoah Yalon: *Shisah Sidre Mishnah*, Mosad Bialik, Jerusalem, é.n.

Correns, Dietrich: *Die Mischna*, Marix Verlag, Wiesbaden 2005.

*Dawka Writer* 6. CD, incl. Mishnah, Dawka Corp. Chicago, 2008.

Simon, Maurice: *The Talmud, Middoth* translated into English with notes and glossary and indices by Maurice Simon, M.A., The Soncino Press, London 1960.

### **Summary**

#### **The tract of Misna Middot**

Misna is the 10th tract of the order of the 'Holy things'. It is about the description of the Temple and its auxiliary buildings, and it gives orders about the measurements of the Temple. This work is the first complete Hungarian translation with footnotes.

---

<sup>72</sup> Isten egyik használatos neve





# KÖZLEMÉNYEK





# Patay Tibor

## 300 éve született a „Pancatantra” című ősi indiai mű első magyar fordítója

1709-ben Patay I. Sámuel és Udvarhelyi Mária fiaként született báji II. Patay Sámuel valószínűleg Taktabájon. Már ősei is református vallásukhoz erősen ragaszkodó, hazájukért akár erőfeszítések árán is tenni kívánó emberek voltak.

A család első ismert őse – Patay Pál – Bethlen Gábor, majd a Rákócziak híveként ismert. 1627-ben mentesítették házáat az adófizetés alól Tokajban, majd Bethlen Gábor özvegye - Brandenburgi Katalin - akinek tokaji „provizora” volt, 1640-ben neki is adta a „Remete” és Kanducz szőlőkkel együtt.<sup>1</sup> Az 1630-as években Rákóczi Pál – I. Rákóczi György fiatalon meghalt öccse – Szerencsen házat és telket adományozott neki, felmentve azt az adófizetés alól.<sup>2</sup> Szerencsen és Tokajban több házat és szőlőt vett. 1636-ban Rákóczi Pál temetésén ő vitte az ún. „öreg (nagy) fekete, aranyas” zászlót.<sup>3</sup>

Fia, János a „Sub rosa” felkelés részese volt, majd Thököly pártjára állt. Az 1660-as és 80-as években Debrecenben és Erdélyben bujdosott. Ő rendelkezett először nagyobb birtokkal. Felesége udvarhelyi Széki Erzsébet is több birtokot, illetve több birtokhoz „ősiségi jogot” (elővásárlási jogalapot) hozott a családnak. Tállyán, Bodrogkeresztúron, Bájon, Szilágysomlyón szereztek házat és birtokot. (Bodrogkeresztúron 2 szőlő, Tokajban a „Verebes” szőlő, a zombori hegyen a „Hosszú” szőlő) 1676-ban a bujdosók Apaffy erdélyi fejedelem mellett hűségnyilatkozatot írtak alá, köztük Rákóczi I. Ferenc, Szuhay Gáspár, Klobusiczky Pál és Patay János.<sup>4</sup> 1679-ben a bujdosók „gyalogkapitánya”-ként írt alá.<sup>5</sup>

I. Sámuel – János fia – a család legnevezetesebb tagja 1679-ben született. Szinte egész életét a haza és a református egyház szolgálatának szentelte. Szombati János professzor 1788-ban kiadott iskolatörténeti művében emlékezik meg róla, mint aki tagja volt a Göncre majd Kassára menekült diákságnak. Már fiatalon (1703) tokaji regale (királyi jövedelmek) bérlő, 1705-ben Rákóczi parancsára leromboltatja a tokaji földvárat, de 1707-ben ő építtette az első tokaji hidat, ami valószínűleg úszó – hajóhíd – volt.<sup>6</sup> A szabadságharc alatt Rákóczi intézője az egész Zemplén megyére kiterjedő jogkörrel. Időnként ka-

---

<sup>1</sup> A báji Patay család levéltára. Ráday Kollégium Levéltára, Budapest.

<sup>2</sup> U.o.

<sup>3</sup> Radvánszky Béla: Magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században. Budapest, 1879. 381-383.

<sup>4</sup> Deák Farkas: A bujdosók levéltára. Budapest, 1882.

<sup>5</sup> U.o.

<sup>6</sup> U.o.

tonai feladatokat is ellátott.<sup>7</sup> Ekkor már Bájon lakott, ő volt a falu legnagyobb földesura. 1711-ben ő szabta meg a helyi prédikátor illetményét.<sup>8</sup>

Bájon tornyos, várkastélyszerű emeletes házat építtetett, amely a báji templom freskóján (a bejárattal szemben jobbra) látható. 1722-ben a Sárospataki Református Kollégium főgondnokává választották. 1734-ben a Bodrogkeresztúri Konvent egyik szervezője,<sup>9</sup> ahol a tiszántúli egyházkerület főgondnokává választották. Nagy aktivitással végezte munkáját, amit az irattárban található több mint 100 irat bizonyít. Az ő főgondnoksága alatt fejeződik be a régóta húzódó ún. „Csécsi ügy” is. Fokozottan vetette bele magát az egyházi ügyekbe, melynek legnagyobb részét kollégiumi teendői tették ki. 1733-ban Ráday Pált temetésén ő búcsúztatja, majd az ott lévő egyházi vezetők őt „rendelték a bécsi agentúrára”, hogy az udvarral az egyház kapcsolatát fenntartsa.<sup>10</sup> Többször volt országgyűlési követ, több vármegye főtáblabírája, királyi tanácsos.

Fia, II. Sámuel 1709-ben született. Nagy elfoglaltsággal járó egyházi tevékenysége alatt Nyírmadán lakva elsősorban a birtokok kezelését végezte, de időnként segített apjának is. Már 23 évesen ott volt a Bodrogkeresztúri Konventen. Vallásos meggyőződésű és életű ember volt, akit a rokonságban „tiszteletes Sámuel”-ként emlegettek.<sup>11</sup>

Báji otthona több egyházi értekezlet színhelye volt. 1749-ben – apja halála évében – már „szüreti multság” indokkal jöttek össze az egyház vezetői. Tudomásunk szerint egyházi tisztséget nem viselt, de egész életével az egyház iránti elkötelezettségét bizonyította. Rendszeresen figyelemmel kísérte a Kollégium életét. 1760-ban Vay Ábrahámhoz írt levelében a pataki iskolának adott 20 holland aranyról és 1 átalag aszúrról tesz említést.<sup>12</sup> 1766-ban Szathmári Paksi Pál elhunytá alkalmából a bölcséleti tanszék betöltését szorgalmazta.<sup>13</sup> 1771-ben a külföldön tanuló Szathmári Paksi Mihály költségeire való gyűjtésről és annak eredményéről írt Szathmári Király Györgynek. Emellett támogatója az egyháznak és az iskolának is.<sup>14</sup> 1771. augusztus 28-án 1000 Rh forintot adományozott a professzorképzés költségeire.<sup>15</sup> A sárospataki református templom építését 30 arannyal támogatta.<sup>16</sup> Emellett számos levele bizonyítja a Sárospataki Református Kollégiummal való szoros együttműködését. Lakóhelyén is tevékenyen bizonyította adakozó képességét. A báji kastély mellett ő építtette át a templomot is, mindkettő akkor nyerte el mai formáját. Az ott felfestett versek saját szerzeményei. (A festés Lieb Ferenc, Munkácsy Mihály dédapja munkája.) Idős korban kezdett irodalommal foglalkozni. A már említett Pancatantra mellett fennmaradt az „Egy jó Atyának fiait oktató tanítása, melyet tanulásnak kedvéért idegen országokba kiment és ott két if-

<sup>7</sup> O.L. Lymbus. Sor. I. 1710. jan.

<sup>8</sup> A báji Patay család Levéltára. Ráday Kollégium Levéltára. Budapest.

<sup>9</sup> Bucsay Mihály: A protestantizmus története Magyarországon 1621-1945. 155.

<sup>10</sup> Barcsa-Zoványi: A Tiszántúli Református Egyházmegye története. 1938.

<sup>11</sup> Técsői Móricz Béla: A báji Patay család. Kézirat.

<sup>12</sup> SRKLt. A/X/2926/1.

<sup>13</sup> U.o. A/XII/3648/135

<sup>14</sup> U.o. A/XIV/4711/24.

<sup>15</sup> U.o. A/XIV/4716-18/129-131. ; A/XIV/4719/132.

<sup>16</sup> U.o. A/XV/5282/87.

jakkal szoros barátságba esett szerelmes fiának azokkal való társalkodásban és a keresztyén hitnek nevezetesebb ágazatiról való együtt beszélgetésben kíván előadni” című műve is, melyet Lipcsében 1788-ban adtak ki. Nagy valószínűség szerint ő adta a Kollégiumnak a szovjet hadifogságból hazatért könyveket. Jelentős egyházi tevékenysége és vallásos életvitele utódaiban is követőkre talált. Fia, I. József szintén egyházkerületi főgondnok. Unokái: I. István és III. Sámuel egyházmegyei gondnokok voltak. Hosszú ideig minden generációban volt legalább egy egyházmegyei tisztségviselő, az utolsó – az ismert politikai események miatti kitelepítéséig – VI. József egyházmegyei tanácsbíró és zsinati póttag volt. A családból eddig bizonyítottan 16 fő volt a Sárospataki Református Kollégium hallgatója.

2009. augusztus 29-én emlékező előadást tartunk a Pancatantra-ról a Sárospataki Református Kollégiumban.

A SÁROSPATAKI FÜZETEKET  
ALAPÍTOTTA: ERDÉLYI JÁNOS 1857-BEN  
ÚJRAINDÍTOTTA: HORVÁTH CYRILL 1904-BEN  
ISMÉT ÚTJÁRA BOCSÁTOTTA: A SÁROSPATAKI REFORMÁTUS  
TEOLÓGIAI AKADÉMIA 1997-BEN